



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : Scienze storiche

INDIRIZZO: Storia del cristianesimo e delle chiese

CICLO XXV

Ecclesia martyrum. Analisi del corpus martirologico donatista

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Paolo Bettolo

Supervisore: Ch.mo Prof. Marco Zambon

Dottorando: Matteo Dalvit

Matteo Dalvit

Ecclesia martyrurum.

Analisi del corpus martirologico donatista.

*Un martirio cristiano non avviene mai per caso, perché non si diventa Santi per caso.
E ancora meno un martirio cristiano è l'effetto della volontà di un uomo di diventare santo,
così come potrebbe con la volontà e con qualche macchinazione diventare reggitore di altri uomini.*

*Un martirio è sempre un disegno di Dio, per il suo amore per gli uomini,
per avvertirli e guidarli, per riportarli sulla sua strada.*

*Non è mai un disegno dell'uomo;
perché il vero martire è colui che è diventato lo strumento di Dio,
che ha perduto la sua volontà nella volontà di Dio,
e che non desidera più niente per se stesso,
neppure la gloria di essere un martire.*

T. S. Eliot, "Assassinio nella cattedrale"

La vittoria è nostra, nella strage dei nemici o nel martirio!
Combatteremo! Moriremo! Senza compromessi!

Sayyed Ruhollah Mostafavi Musavi Khomeini

Introduzione

Nonostante la storiografia degli ultimi cent'anni abbia riposto il Donatismo al centro degli studi, pochi contributi, talora assai datati, hanno preso in esame approfonditamente le produzioni martirologiche donatiste. A questo tema si è principalmente preferita la concentrazione su altre aree di interesse relative al movimento, *in primis* la polemica agostiniana e ottaziana¹ o gli aspetti politico-sociali collegabili allo scisma. Paradigmatico risulta il caso di William Hugh Clifford Friend che, nella più sistematica e puntuale opera sul Donatismo fino ad oggi data alle stampe², riservò poche pagine al martirologio donatista, evitando di soffermarsi approfonditamente sullo studio dei singoli testi. Nella sua monumentale opera sulla storia della letteratura cristiana in terra d'Africa³ Paul Monceaux dedicò un intero volume - il quinto - al Donatismo, trascurando però anch'egli di porre sotto la propria lente la produzione martirologica. *Acta e Passiones*⁴ non sembrano incontrare più di tanto l'interesse dello studioso francese, che si limita a fornire, per ogni testo, un breve riassunto della vicenda, soffermandosi maggiormente intorno alla questione dell'autenticità e storicità delle narrazioni. Un breve contributo, una mezza dozzina di pagine, di Monceaux sulla *Passio Crispinae*⁵ apparve in una raccolta miscellanea di saggi dei primi del secolo scorso: anche in questo caso però l'analisi del testo non fu condotta approfonditamente.

Tra la fine del XIX secolo e i primi tre decenni del '900 lo studioso romano Pio Franchi de' Cavalieri produsse alcune accurate analisi su singole passioni dei martiri donatisti che rappresentano ancor oggi materiale di consultazione imprescindibile per una introduzione allo

¹ Per una introduzione alle tematiche trattate in Optatus, *Traité contre les donatistes*, ed. M. Labrousse, SCh 412 e 413 (1995-1996), cfr. C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi*, Bologna 1993. A livello di fonti, per le opere polemiche di Agostino nei confronti del Donatismo cfr. i volumi XV/1, XV/2, XVI/1 e XVI/2 della collana NBA.

² W. H. C. Friend, *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.

³ P. Monceaux, *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusq'à l'invasion arabe*, I-VII, Paris 1901-1923.

⁴ "Negli Atti si può ravvisare una forma assai vicina al dramma, nelle Passioni un racconto. Gli Atti sono, non la descrizione, ma lo svolgersi di una azione cristiana e del suo tragico risolversi nella stupenda catarsi del sangue sparso a testimonianza della fede; le Passioni sono la descrizione del fatto. Per questo esse obbediscono alle leggi proprie del genere descrittivo e affidano la suggestiva rievocazione del fatto, il ricrearlo, alla capacità espressiva della parola più che dello svolgersi dell'azione in se stessa che è invece essenza del dramma in cui la parola in tanto vale in quanto è legata intimamente all'azione e, direi, sua parte ed espressione sua. Se posso così esprimermi, vorrei dire: gli Atti sono il martirio, le Passioni descrivono il martirio." (G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice e testi*, Torino 1956, p. 9). Cfr. G. Lanata, *Processi contro cristiani negli Atti dei Martiri*, Torino 1989, pp. 3-5.

⁵ Monceaux, *Les Actes de sainte Crispine, martyre à Theveste*, in AA. VV., *Mélanges Boissier. Recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités domaines dédié a Gaston Boissier à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Paris 1903, pp. 383-389.

studio della martirologia donatista. Accanto ai pregi contenutistici è doveroso sottolineare anche quelli che potremmo definire "formali": i lavori di Franchi de' Cavalieri hanno avuto il merito indiscusso di presentare per la prima volta, accanto ad un'edizione critica dei testi, uno studio approfondito dei contenuti. Trattasi d'un *modus operandi* allora inedito e che purtroppo non sembra aver incontrato il favore degli studiosi che, nei decenni successivi, hanno fatto oggetto dei loro lavori gli *Acta* e le *Passiones* della *pars Donati*. A circa un secolo dalla loro produzione, questi contributi di Franchi de' Cavalieri necessitano di una rivisitazione, non fosse altro che per tener conto della più recenti acquisizioni storiografiche. Tra la seconda metà del secolo scorso ed i primi anni del nuovo millennio si sono avuti gli ultimi contributi allo studio del martirologio donatista. Il primo in ordine di tempo è quello di Jean-Louis Maier⁶: lo studioso raccolse in un unico *dossier* l'intera produzione letteraria ascrivibile ad autori donatisti o indirettamente collegata al movimento, con l'esclusione delle opere di Ottato di Milevi e di Agostino d'Ippona. Come Monceaux, anche Maier ritenne sufficiente fornire, probabilmente a ragione visto il taglio generale dell'opera, solo brevi introduzioni - due o tre pagine - ai singoli documenti, riassumendone il contenuto e la cornice. Rispetto alle scarse presentazioni dei testi della *Histoire littéraire*, Maier fornisce in aggiunta una edizione critica dei documenti, affiancata da una traduzione in lingua francese che, in più occasioni, si discosta sensibilmente dal testo in lingua latina⁷. Più recenti sono i contributi di Paolo Mastandrea⁸ su di un paio di *Passiones* donatiste: lo studioso ha però focalizzato la propria attenzione più su questione formali e filologiche che sulle narrazioni, finendo quindi per tralasciare praticamente *in toto* una analisi contenutistica delle *Passiones*. Un breve studio sull'agiografia donatista ad opera di Francesco Sforza Barcellona⁹ è apparso nel 2002 in una raccolta di saggi sull'Africa cristiana, ma risulta essere, per quanto utile, poco più che una breve introduzione alla questione. In ambito anglosassone il Donatismo ha incontrato l'interesse di Maureen Tilley che vi ha dedicato numerose pubblicazioni negli ultimi due decenni. Proprio alla studiosa americana si deve un lavoro¹⁰ sul martirologio donatista che risulta però essere poco più di una rivisitazione

⁶ J. L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I-II, TU 134-135, Berlin 1987-1989.

⁷ Non è ora necessario avviare una discussione in merito all'affidabilità delle traduzioni operate da Maier: in occasione della presentazione dei testi delle singole *Passiones* vi sarà modo di ritornare sulla questione in maniera più puntuale.

⁸ P. Mastandrea, *Passioni di martiri donatisti*, AB 113 (1995), pp. 39-88; Id., *Le interpolazioni nei codici della Passio Marculi*, AB 108 (1990), pp. 279-291 ed infine Id., *Vocaboli unici e rari nella Passio Maximiani et Isaac (BHL 4473)*, CCC 13 (1992), pp. 335-342.

⁹ F. Sforza Barcellona, *L'agiografia donatista*, in M. Marin e C. Moreschini (a cura di), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, pp. 125-151.

¹⁰ M. Tilley, *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool 1996.

sintetica del *dossier* di Maier. Tilley, infatti, si è limitata a fornire una traduzione in lingua inglese delle principali passioni donatiste, anticipate da una breve nota introduttiva: il tutto senza offrire al contempo i testi in lingua latina. Accanto ai contributi della studiosa, autrice di un recente *status quaestionis* teso ad illustrare le linee di ricerca a suo dire più proficue per il futuro¹¹, sono da menzionare la voluminosa opera di Shaw sulla violenza religiosa nell'Africa cristiana¹² ed un lavoro di Alan Dearn sui martiri abitinesi¹³. Sempre relativamente alla *PaDS* segnalò il recentissimo articolo di Elena Zocca che, tra tutti gli studi meno datati, si rivela essere il più approfondito per quanto concerne l'analisi contenutistica della *Passio*. Francois Dolbeau ha dato alle stampe nel 2003 un prezioso contributo¹⁴ sulla genealogia documentaria di questo documento, non lasciando però spazio ad una analisi dei contenuti della *PaDS*.

In area tedesca ha preso forma, poco più di un decennio addietro, il contributo di Klaus Rosen sulla *Passio Crispinae*¹⁵: questo saggio si avvicina molto più di tutti gli altri lavori citati fino ad ora a fornire al lettore una analisi puntuale della passione. Sempre in ambito tedesco, è da collocarsi il contributo di Knut Schäferdiek sul *Sermo de Passione Advocati et Donati*¹⁶: uno studio puntuale, ma che risulta necessario ampliare sotto diversi aspetti. Ritornando in patria: Remo Cacitti, in tre distinti lavori¹⁷, ha avanzato alcune interpretazioni originali di episodi narrati in alcune passioni donatiste.

Impossibile avviarsi alla conclusione senza prima citare il prezioso contributo che Alessandro Rossi, dottore di ricerca presso l'Università di Torino, ha portato alla storiografia del Donatismo con la sua tesi di dottorato¹⁸: l'intelligente lavoro dello studioso milanese ha il pregio di aver rimesso in discussione alcune asserzioni ormai cementificate. D'altra parte, il contributo di Rossi, come quelli

¹¹ Tilley, *Redefining Donatism: Moving Forward*, Augustinian Studies 42/1 (2011), pp. 21-32.

¹² B. D. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011.

¹³ A. Dearn, *The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism*, JEH 55 (2004), pp. 1-18.

¹⁴ F. Dolbeau, *La Passion des martyrs d'Abitina: remarques sur l'établissement du texte*, AB 121 (2003), pp. 273-296.

¹⁵ K. Rosen, *Passio Sanctae Crispinae*, JbAC 40 (1997), pp. 106-125.

¹⁶ K. Schäferdiek, *Der Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati als donatistisches Selbstzeugnis*, in P. Papandreu, W. A. Bienert, K. Schäferdiek (edd.), *Oecumenica et Patristica: Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Genf 1989, pp. 175-198.

¹⁷ R. Cacitti, *Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, SPM 19, Milano 1994; Id., *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncillioni d'Africa*, Milano 2006 ed il saggio *Sepulcrorum et picturarum adoratores. Un'iconografia della Passio Perpetuae et Felicitatis nel culto martiriale donatista*, pp. 71-136, in Cacitti R., G. Legrottaglie, G. Pelizzari, M. P. Rossignani, *L'ara dipinta di Thaenae. Indagini sul culto martiriale nell'Africa paleocristiana*, Roma 2011.

¹⁸ A. Rossi, *Muscae moriturae Donatistae circumvolant: identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa Romana e loro dialettica interna*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Torino 2011.

che lo hanno preceduto, ha visto preferire l'indagine di aspetti più generali e storiografici alla focalizzazione sulla questione martiriale: la produzione martirologica viene talvolta usata dallo studioso a sostegno delle sue tesi, ma non trova in quest'opera lo spazio per una analisi puntuale dei singoli testi. Giunge il tempo di una autocitazione: sono stati pubblicati negli scorsi anni due contributi, frutto dell'adattamento delle mie tesi di laurea, discusse presso l'Università degli Studi di Milano, sulla *Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*¹⁹ e sulla *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*²⁰. In entrambi i lavori è ravvisabile il *modus operandi* che è mia intenzione adottare, ampliato e riveduto per l'occasione, anche in questa sede. Accanto al testo latino, attinto dalle edizioni critiche più affidabili, sarà qui offerta un'analisi puntuale dei contenuti e delle fonti letterarie, epigrafiche, martirologiche²¹ ed "indirette"²². Scopo di questo lavoro è la produzione di uno studio di più largo respiro rispetto a quanto finora pubblicato in merito alla martirologia donatista. Il semplice fatto che ogni contributo presentato *supra* abbia sempre visto la focalizzazione dell'attenzione su aspetti generali del fenomeno donatista, o su singoli aspetti delle *Passiones*, senza però arrivare a fornire un quadro d'insieme, comprendente una presentazione del testo latino prodotto sulla base delle più affidabili edizioni critiche, uno studio delle fonti ed una analisi contenutistica, mi porta a ritenere sia quantomeno necessario tentare di colmare questa lacuna. Segnalo, in conclusione, come solo nel corso del 2012 si sia vista la convocazione di un Simposio internazionale di studi sul Donatismo ad opera della Katholieke Universiteit Leuven; la pubblicazione degli Atti della conferenza è programmata per il 2013, presso l'editore Peeters Publishers.

Nelle pagine precedenti non è stata data ragione del significato dell'espressione "*corpus* martirologico". Con il termine "*corpus*" si è soliti indicare una raccolta ordinata di opere letterarie, religiose, giuridiche *et similia*: è proprio nella accezione classica che il vocabolo è qui utilizzato. Viene però introdotta una variante riguardo l'eterogeneità delle fonti. Nulla vieterebbe di fermarsi alla ricostruzione di una semplice collezione degli *Acta* e delle *Passiones*, donatiste e "donatistizzate", giunte fino a noi. Tale operazione risulterebbe certamente la più ovvia e corretta formalmente: ritengo però che, allo stesso tempo, essa si presenterebbe come la più sterile. Il

¹⁹ M. Dalvit, *Virgines speciosae et castimonialae. Analisi della Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*, ASR² 2 (2009), pp. 115-162.

²⁰ Id., *Rogo Christe, tibi laudes. Analisi della Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, in AV 4.07 e 4.09 (2009).

²¹ Si intendono qui i libri liturgici calendariali meglio noti come "martirologi".

²² Con l'utilizzo dell'espressione "fonti indirette" si intende fare riferimento a quel repertorio di citazioni e menzioni delle figure dei martiri rintracciabile nella vastissima produzione agostiniana e in quella di Ottato di Milevi. Attraverso queste note risulta possibile integrare le informazioni frammentarie conservate nelle *Passiones*.

semplice lavoro di accostamento di testi già noti, seppur corredati da un'analisi, che è spesso fin qui mancata o che necessita di una revisione, non produrrebbe per la ricerca storica nessun significativo passo in avanti nella conoscenza del fenomeno martiriale donatista. Se è pur vero che lo storico deve sempre fare i conti con le fonti di cui dispone, è altresì vero che nulla vieta di usare un dato tipo di testimonianza per sopperire alle lacune evidenziate da un'altra. Faccio esplicito riferimento ai vantaggi che potrebbero derivare dall'allargamento del ventaglio delle fonti alle testimonianze epigrafiche e alle informazioni provenienti dai calendari e dai martirologi: là dove tacciono gli *Acta Martyrum* è possibile, alle volte, farsi soccorrere dalle *Memoriae*²³.

Tra i fini di questo contributo vi è l'elaborazione di un *corpus* martirologico più completo possibile, comprendendo anche i martiri donatisti dei quali non ci sono pervenute le passioni, ma che, per esempio, sono documentati dalle testimonianze epigrafiche conservatesi in terra nordafricana²⁴ o sono menzionati nell'opera agostiniana.

²³ "Il termine *m.*, nel linguaggio tecnico cristiano, può designare una commemorazione liturgica (Augustinus, *Serm.* 311, 3; *Serm.* 273, 2; *C. Faust.* 20, 21), un monumento funerario, delle reliquie (Augustinus, *De civ. Dei*, 22, 8, 11-13) o un reliquiario. L'accezione più frequente è però in senso monumentale: bisogna intendere il monumento come una cappella funeraria, più o meno importante, cappella che può essere sia di un morto comune (e della sua famiglia), sia di un martire. Numerosi sono gli esempi africani che rientrano in questa categoria". (V. Saxer, *Memoria*, in A. Di Berardino (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1984, coll. 2216-2217). Dello stesso avviso Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, I-II, Rome 1982, qui II, p. 584: "Le nome le plus couramment donné aux édifices consacrés à des martyrs est celui de *memoria* qui a prévalu à partir du V^e siècle malgré (ou à cause de) son ambiguïté. (...) il s'applique également à tout monument commémoratif destiné à perpétuer le souvenir des saints et peut aussi désigner non un édifice consacré, mais une inhumation de martyr ou une offrande". Per una analisi più dettagliata del termine "*memoria*" cfr. *ivi*, pp. 753-756. Cfr. infine J. B. Ward-Perkins, *Memoria. Martyr's Tomb and Martyr's Church*, JTS 17 (1966), pp. 20-37.

²⁴ Se si dovesse avanzare una classificazione delle varie fonti sulla base della loro affidabilità storica ritengo che le epigrafi sopravanzerebbero le testimonianze documentarie. L'epigrafe, infatti, certifica l'esistenza di un culto del martire – di un culto del martire, non del martire - in quanto ne rappresenta uno stadio secondario di sviluppo. La parola, sia essa espressa oralmente o per iscritto, ha sempre avuto il primato nella scala evolutiva dei culti: intorno alle narrazioni - siano esse storiche, mitiche o leggendarie - e non precedentemente alle stesse, va costruendosi l'apparato devozionale delle suppellettili e degli arredi sacri, delle liturgie e delle opere architettoniche ed artistiche commemorative. La *memoria* segue nel tempo il racconto – anche solo orale - della *Passio*. A differenza di questa che, per la sua natura di elemento primigenio, fondante, del culto può esserne prodotta estemporaneamente ed indipendentemente dall'esistenza, l'epigrafe solitamente non può prescindere dalla sussistenza di una "memoria storica", anche solo locale, del culto del martire. L'attestazione epigrafica rappresenta quindi un elemento probante di attendibilità superiore relativamente all'esistenza storica del culto del martire rispetto ad un documento letterario frutto di una officina agiografica che poteva produrlo con fine polemico, apologetico o politico. La prudenza impone tuttavia di rimanere nel campo delle ipotesi: "come ci sono falsi martiri, così ci sono false reliquie, false *memoriae*, erette in oratori agli incroci o in cappelle di campagna. Un concilio di Cartagine si vide costretto a regolamentare la costruzione di santuari e di altari per mettere un freno al flusso torrenziale del moto popolare. I monumenti che non racchiudevano né corpo né reliquie possibilmente dovevano essere distrutti." (A. G. Hamman, *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, Milano 1989, p. 298). Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 482: "Un canon du Concile qui se tint à Carthage vers 348 est consacré aux *de martyrum sepulcris et honorificentia*. Il refuse la dignité du martyre aux martyrs volontaires (*aut insania praecipitatos aut alia ratione peccati discretos*), particulièrement nombreux à cette période précise des *tempora macariana*. Mais il ressort des pénitences imposées que ce sont les fidèles eux-mêmes, laïques et clercs, qui confèrent le nom de martyr. La hiérarchie intervient après coup pour séparer le bon grain de l'ivraie et punir les fidèles des abus dont se rend ainsi coupable leur culte spontané. Un autre canon du Concile de Carthage en 401 s'attaque aux chapelles qui ne sont pas consacrées par des restes saints (*De falsis memoriis martyrum in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur*"). Per tali ragioni è bene sottolineare un aspetto fondamentale intorno al contenuto del *corpus* che si va qui ricostruendo: in esso troveranno spazio tanto figure di indubbia storicità – si pensi al vescovo Cipriano – quanto personaggi minori dei quali il tempo non ci ha tramandato che un epitaffio o una citazione nel testo di una passione.

A formare il *corpus* martirologico donatista concorrono, come precedentemente ricordato, fonti di varia natura: accanto a sette testi²⁵ provenienti dalle raccolte degli *Acta martyrum* e delle *Passiones* possiamo raccogliere, per alcuni martiri, testimonianze epigrafiche e menzioni nella produzione agostiniana²⁶ ed ottaziana. A queste informazioni verranno sommate quelle estrapolabili dallo studio dei calendari e dei martirologi tardoantichi e altomedievali che, in alcuni casi, hanno conservato nelle proprie note frammenti di versioni delle passioni andate perdute.

Passando ora dai documenti alle persone, sorgono spontanei gli interrogativi circa l'effettiva consistenza numerica del martirologio donatista. Quanti vissero il martirio? Poche decine, centinaia o addirittura migliaia di individui? Purtroppo nessuna risposta può essere avanzata senza risultare azzardata, sebbene sia ormai appurato che l'Africa, nel suo insieme, si sia contraddistinta per la mole delle vittime delle persecuzioni e la ricerca volontaria del martirio da parte di frange

²⁵ I documenti presi in esame in questo studio sono: *Passio Salsae*, *Passio Crispinae*, *Passio Maximae*, *Donatillae et Secundae*, *Passio Dativi*, *Saturnini presbyteri et aliorum*, la recensione donatista della *Passio Cypriani*, *Passio Marculi*, *Passio Maximiani et Isaac* e *Passio Donati*.

²⁶ E' il caso dei cosiddetti martiri di Madaura, menzionati in Augustinus, *Ep.* 16; 17.

estreme²⁷: "*numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est*"²⁸. Se è quindi altamente probabile che anche i donatisti abbiano annoverato numerosi martiri tra le proprie fila, non sarebbe comunque opportuno avanzare una stima²⁹.

In questo contributo troveranno spazio esclusivamente le figure di martiri riconducibili con un buon

²⁷ Una delle principali accuse mosse ai donatisti, e ancor più ai circoncellioni che ad essi venivano direttamente associati, era la spasmodica ricerca del martirio. "*Non poena sed causa!*" tuonava Agostino, richiamando l'attenzione sul problema legato al culto di quanti erano venerati come martiri al di fuori della chiesa: nella visione dell'Ipponense la morte violenta non era una condizione sufficiente per ottenere la corona del martirio. Ciò che per lui risultava necessario e sufficiente allo stesso tempo era invece la causa per la quale si era giunti al sacrificio della propria vita: fuori dalla chiesa non vi era salvezza alcuna, indi men che meno il titolo di martiri. "I donatisti (...) con uno zelo fanatico provocavano i pagani durante le loro celebrazioni, per spirito di martirio: «non sono martiri, dice Agostino, ed il loro culto è una beffa». Le iscrizioni funebri ai piedi delle falesie di Gebel Nif en Nser e di Gebel Anouda sono senz'altro opera di circoncellioni che si erano suicidati collettivamente. Il vescovo di Ippona dice: «Si vedono rocce gigantesche, montagne con baratri spalancati, rese famose da innumerevoli suicidi di martiri volontari. Quei baratri li hanno inghiottiti a frotte»." (Hamman, *La vita quotidiana*, p. 157). In riferimento alle citazioni agostiniane di cui sopra cfr. Augustinus, *Ep.* 185, 12; *Serm.* 62, 17. Sui siti di Djebel Nif en Nser e di Djebel Anouda Hamman sposa la posizione di A. Berthier, F. Logeart, *Les vestiges du christianisme antique*, Algeri 1943, pp. 215-218, originariamente esposta in F. Logeart, *Les epitaphes funéraires chrétienne du Djebel Nif en-Nser (commune mixte d'Ain Mlila)*, RA 84 (1940), pp. 5-29; Cfr. anche L. Leschi, *A propos des epitaphes chrétienne du Djebel Nif en-Nser*, *ivi*, pp. 30-35. Nulla da eccepire secondo la recensione di Frend in JRS 34 (1944), p. 153: "One sees no reason to quarrel with the conclusion that the martyrs were Circumcellion suicides". Lo studioso ritorna nuovamente sull'argomento pochi anni dopo: "Between 1937 and 1940 exploration of the mountainous country around Nif en-Nisr, near Ain Mlila on the High Plains, brought to light a collection of roughly hewn inscriptions. Some of these were simply boulders lying at the foot of a precipice. Each was marked with a name, the calendar month, and the word «*reditum*». It is thought that this may mean «ransom» or «rendering» of the soul to God, and that we have at this site evidence of Circumcellion ritual suicides." (Frend, *The Donatist Church*, p. 176). Di parere opposto Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 446. *Ivi*, II, pp. 488-489: "Car on ne saurait retenir l'interprétation que propose Berthier pour trois groupes d'inscriptions très frustes recueillies par Logert dans le Djebel Nif en Nser. Berthier insiste sur la sauvagerie du site, dominé par des falaises abruptes: l'inventeur des Epitaphes soulignait pourtant qu'elles provenaient de deux vallées qui entament les djebels, et de trois stations nettement distinctes, et que de plus aucune pierre n'a été retrouvée *in situ*. (...) Berthier attribue à ce mot – *Redit(i)o* – la marque d'une mort volontaire, et il met ce sens en relation avec la conformation des lieux (falaises, ravins) et avec les pratiques bien connues du martyre volontaire dans le milieu donatistes. D'où il conclut que les quelques quarante noms livrés par ces épitaphes désignent des martyrs donatistes qui se seraient précipités des hauteurs du Djebel. (...) Le terme *reditio* ne comporte aucune connotation de mort volontaire: il représente une forme locale des expressions, très courantes et banales dans les epitaphes". In accordo con le tesi di Duval si pone infine Shaw, *Sacred Violence*, pp. 840-841. Per un aggiornamento sui risultati archeologici degli scavi dell'area tunisina cfr. F. Bejaoui, *Etat des découvertes d'époque chrétienne des dix derniers années en Tunisie*, AT 10 (2002), pp. 197-211. Per il "carattere suicidario del martirio circoncellionico" cfr. almeno Cacitti, *Furiosa Turba*, pp. 81-101. Più in generale, per il martirio volontario nei primi secoli del cristianesimo cfr. G. E. M. De Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford-New York 2006, pp. 153-200.

²⁸ Augustinus, *Ep.* 78, 3

²⁹ Più in generale, riferendosi quindi al computo dei martiri cristiani, "a più riprese diversi studiosi hanno tentato di determinare il numero approssimativo dei martiri caduti durante le persecuzioni. Come in tutti i problemi che non hanno conforto di fonti esplicite a riguardo, si sono formulate conclusioni ben distanti tra loro: le cifre proposte oscillano da un massimo di 100.000 a un minimo, del tutto fuori della realtà (come il primo dato; *nota di chi scrive*), di qualche centinaio, con una punta recente che starebbe nel mezzo dei due estremi. (...) Così stando le cose, la più saggia conclusione sembra essere ancora quella del Delehay: vi furono più martiri che anniversari istituiti, così come si ebbero più anniversari istituiti di quanti la ricerca storica potrà mai accertare" (P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980, p. 139). Cfr. E. De Moreau, *Le nombre des martyrs des persécutions romaines*, NRT 72 (1951), pp. 812-832.

grado di sicurezza alla *pars Donati* o da quest'ultima riconosciuti come tali³⁰. Accanto alle figure direttamente rintracciabili grazie alle testimonianze delle *Passiones*, si procederà all'inclusione nel *corpus* anche dei martiri la cui vicenda non è stata tramandata "sulla carta", ma "sculpita nella pietra". Ritengo troppo rischioso azzardare inclusioni nel novero dei testimoni della *pars Donati* a partire esclusivamente dalle fonti calendariali e martirologiche: a differenza delle testimonianze epigrafiche, nelle quali è possibile si siano conservati riferimenti alla *pars Donati*, calendari e martirologi altomedievali non consentono, vista la loro produzione e conservazione di mano esclusivamente cattolica, di poter determinare con certezza l'appartenenza all'una o all'altra chiesa. Sebbene non se ne siano conservate tracce documentarie, appare del tutto evidente che le comunità della *pars Donati*, al pari di quelle della *catholica*, si fossero dotate di martirologi a scopo liturgico, che collezionassero le *Passiones* così da darne lettura durante le celebrazioni, in particolare nel *dies*

³⁰ Cfr. Dearn, *The Passio S. Tysanii veterani as a Catholic construction of the past*, VC 55 (2001), pp. 86-98: "To establish one's orthodoxy is to own the past. Nowhere is this more clear than in the context of the Catholic-Donatist schism in North Africa from the early fourth century. (...) Who were the orthodox church in Africa? The martyrs of the past had a role to play in this conflict. If catholics or Donatists could establish that the martyrs of the past were their forerunners, they would establish a pedigree for their group stretching back through the martyrs, to the apostles, to Christ himself".

natalis del martire. Sebbene le fonti³¹ riportino ripetutamente la prassi liturgica della lettura degli *Acta Martyrum* come fulcro delle celebrazioni per la festa del testimone³², le stesse non hanno conservato tracce o menzioni di passionari donatisti, salvo una citazione agostiniana relativa a "*gesta circumcellionum*"³³.

Senza voler sottolineare la penuria di informazioni di prima mano relative all'ecclesiologia, alla liturgia e alla teologia donatiste, le fonti di cui disponiamo spesso non sono altro che estratti dalle opere dei polemisti cattolici. In questa penuria documentaria è però altresì possibile rintracciare alcune costanti, alcuni punti fermi sui quali è dato esprimersi con una maggior sicurezza. Uno di

³¹ *Concilium Carth.* 397, c. 47, in G. D. Mansi (a cura di), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio III*, Paris Leipzig 1901, p. 891: "*Ut praeter scripturas canonicas nihil ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum (...) Liceat etiam legi passiones martyrum, quum anniversari dies eorum celebrantur*". Per altri riferimenti alla lettura degli *Acta martyrum* e delle *Passions* nelle liturgie martiriali: *Concilium. Carth.* 397, c. 36b. Cfr. l'edizione più recente di C. Munier (a cura di), *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, CC 149. A riguardo cfr. anche AA. VV., *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 78, Roma 2002. Si vedano anche i riferimenti di Augustinus, *Serm.* 273, 6: "*beati quorum passio recitata est*"; *Serm.* 274: "*longa lectionem audivimus... novimus quia patienter audistis et diu stando et aiudendo tamquam martyri compassi estis*"; *Serm.* 275, 1: "*voluptatem oculis interioribus hausimus cum beati Vincentii gloriosa passio legeretur*". Cfr. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, SH 17, Bruxelles 1927, pp. 123-124: "L'anniversaire de la mort ou de la déposition d'un martyr est célébré officiellement par la communauté. Chaque église a ses anniversaires propres, dont elle possède la liste. C'est son martyrologe. Les fièles se réunissent pour commémorer l'anniversaire c'est-à-dire la fête du martyr (...). L'acte principal de la réunion (collecta) consiste dans la célébration des saints mysteres. Autant que possible, la réunion a pour centre le tombeau du martyr. Le tombeau, cela s'entend, est désigné aux regards par quelque signe distinctif, inscription ou ornements. Souvent, il est abrité sous une chapelle, ou devenu le centre d'une basilique. (...) un membre du clergé renommé pour son éloquence, prend la parole et prononce le panégyrique du saint. Dans certains églises, on lit les Actes du martyr, plus tard ses miracles". Il concetto viene ribadito da B. De Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, AB 72 (1954), pp. 143-166, qui pp. 143-144: "En Afrique, en Gaule, à Milan, en Espagne, la lecture des Actes des saints, durant le fonctions sacrées, était pratiquée au V^e siècle. Pour l'Afrique, c'est au travers des décisions conciliaires et de nombreux passages des oeuvres de S. Augustin, que nous apercevons l'usage de lire les Passions des martyrs a peuple réuni dans les basiliques. (...) Il semble bien que la lecture solennelle de la *Passio* avait sa place marquée dans la messe des catécumenes entre la lecture dell'Écriture et le sermon". P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, p. 114 vede nella lettura della *Passio* l'evento centrale delle celebrazioni liturgiche nel *dies natalis* del martire: "Coincidendo di fatto col punto culminante della festa del santo, la lettura della *Passio* conferiva per un istante un volto vivido alla *praesentia* invisibile del santo. Quando la *Passio* veniva letta, il santo era realmente presente: un dolce profumo riempiva la basilica, i ciechi, gli storpi e gli indemoniati si mettevano a gridare che in quel momento sentivano il suo potere guaritore e quelli che lo avevano offeso nel passato avevano buone ragioni per tremare". Cfr. a riguardo Friend, *From Donatist Opposition to Byzantine Loyalty: the Cult of Martyrs in North Africa 350-650*, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot-Burlington 2004, pp. 259-269. Si veda, dello stesso autore, anche *The Donatist Church*, p. 320: "In their church service the Donatist clergy used the same Bible, the Old Latin Text, as that in use in Cyprian's time. The Latin Vulgate was read only by Catholics in Africa. As in the earliest days of African Christianity, the sermon and reading from Scripture played a considerable part in what is known of the Donatist service. Probably the Act of Donatist martyrs would also be recited". Per una panoramica generale sulla liturgia martiriale cfr. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, "Théologie Historique" 55, Paris 1980, pp. 197-229 e Cacitti, *Grande Sabato*, pp. 39-79. Per quanto concerne l'omiletica agostiniana sui martiri cfr. C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, AB 67 (1949), pp. 249-266. Utile infine il confronto con il quadro della liturgia martiriale offerto da Cacitti, *Furiosa Turba*, pp. 103-125.

³² Per una introduzione sull'origine del culto dei martiri cfr. almeno i classici Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, SH 20, Bruxelles 1933; Brown, *Il culto dei santi*; De Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, SH 43, Bruxelles 1967. Utile anche la lettura di Hamman, *La vita quotidiana*, pp. 283-303 ed infine Saxer, *Morts*, in particolare le pp. 104-117.

³³ Cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 36, d. 2, 18.

essi riguarda proprio la centralità, nell'ecclesiologia³⁴ e nella teologia donatista, della figura del martire³⁵: di qui verrebbe spontaneo aspettarsi che, anche a livello liturgico, come del resto

³⁴ Cfr. R. Eno, *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists*, REA 18 (1972), pp. 46-50. Riguardo le conclusioni di Eno cfr. le note critiche di A. de Veer, REA 19 (1973), pp. 352-353. Cfr. inoltre Frend, *The Donatist Church*, pp. 315-336: "The Donatist claimed to be "the Church of Peter in Tyconius' sense of the term, and they never regarded themselves as other than the Catholic Church in Africa, sanctified by the martyrs and purged of its errors by Donatus. They were consciously the continuators of the African Church presided over by Cyprian. (...) The Church was conceived as a mystical union of the righteous inspired by the Holy Spirit and instructed by the Bible. It was governed by bishops and clergy whose function was to lead their flock to the goal of Christian life, which in the last resort was martyrdom". Dello stesso autore cfr. *Donatist and Catholic: The Organisation of Christian Communities in the North African Countryside*, in Id., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Burlington 2002, VIII, pp. 601-634. Cfr. infine A. Pincherle, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, RR 11, pp. 35-55.

³⁵ Il martire donatista non è "solo" il testimone di Cristo, l'*imago Christi*: a riguardo cfr. M. Pellegrino, *La spiritualità del martirio. Il martire e Cristo*, Torino 1957 e Id., *Cristo negli Atti dei martiri e nella letteratura sul martirio*, "Ricerche patristiche" 1, Torino 1982, pp. 403-425. Nel martire della *pars Donati*, in particolare in parallelo al fenomeno circoncensionico, possiamo cogliere una evoluzione in chiave sociopolitica ed ecclesiologica. Il martire donatista è il centro della chiesa intesa come assemblea dei puri, di quanti non fuggono l'idea del sacrificio per Cristo perché non temono lo scontro con il secolo, simboleggiato dall'Impero e incarnato nei proconsoli persecutori; cfr. Frend, *The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics During the Fourth Century A.D.*, in Id., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Century*, X, London 1976, pp. 9-22. Nella *pars Donati* il martire va sviluppandosi in relazione alle questioni sociali che agitavano la società africana del tempo: si assiste ad una progressiva "discesa nel secolo" del martire che, da *miles Christi* escatologico, diviene *miles Donati* vestendo i panni del circoncensionico. Egli è ora impegnato in una lotta sacrificale di emancipazione sociale, o meglio di rivoluzione sociale: il martirio non assume più il significato di testimonianza della propria fede cristiana, ma di testimonianza nel messaggio escatologico di emancipazione sociale proprio della predicazione gesuana del Regno. I circoncensionici leggono questo messaggio alla lettera: si fanno martiri poiché testimoni di questa predicazione rivoluzionaria. "[I circoncensionici] si proposero di rivendicare il ruolo eversivo della violenza biblica, traducendo nell'agire storico l'istanza profetica del ristabilimento della giustizia, nella difesa dei poveri e nella liberazione degli schiavi, consumando un martirio inteso, secondo la tradizione, come lotta contro l'avversario il quale, contrariamente alla tradizione, non è più cifrato con un simbolo, ma si palesa nella sua concretezza storica. (...) armati del bastone che evoca la lotta notturna di Giacobbe con Jahwe, essi ebbero fede nell'utopia di una possibile anticipazione storica, attraverso l'agone martiriale, del Giorno del Signore, che già le apocalissi neotestamentarie profetizzano nei colori del sangue e del pianto." (Cacitti, *Furiosa Turba*, p. 139). La testimonianza del messaggio implica, nell'opera di realizzazione dello stesso, il rischio, ben accetto, del martirio: è su queste basi che diviene possibile comprendere gli slanci rivoluzionari che rovesciano la dialettica servo/padrone. Il martirio circoncensionico somma ad un connotato marcatamente sociopolitico di ribellione nei riguardi dei possidenti terrieri e di eversione politica nei confronti dell'autorità imperiale, un carattere religioso di natura escatologica che trasforma il suicidio vituperato da Agostino in sacrificio per il Regno. "Il martirio è l'ora in cui il credente spicca il volo dal Secolo al Regno: ma, se il suo dispiegarsi nella testimonianza di Saturo viene oniricamente rappresentato e nella narrazione di Macrobio metaforicamente narrato, nella *Passio Marculi* è viceversa introdotto quell'elemento di realtà che dovette indubbiamente condizionare la scelta della forma di morte volontaria operata dai Circoncensionici" (Cacitti, *Furiosa Turba*, p. 93). Cfr. anche *ivi*, pp. 98-101. Nel suo lavoro lo studioso friulano mette in luce i fondamenti biblici e millenaristici dell'eversione sociale del movimento donatista. Il martirio donatista va quindi evolvendosi in quello circoncensionico fondendo le istanze sociopolitiche di eversione sociale alle categorie religiose che consentono di leggere il presente interpretandolo alla luce delle rivelazioni bibliche. Sul martirio circoncensionico cfr. anche Frend, *Donatist and Catholic*, p. 616-619. Vedi anche Id., *Donatus paene totam Africam decepit. How?*, *ivi*, X, pp. 613-615. Dello stesso autore cfr. *The Donatist Church*, pp. 318-320 e *Orthodoxy*, IX, pp. 85-86. Utile anche la lettura di Shaw, *Who Were The Circumcellions?*, in Merrills, *Vandals*, pp. 227-258.

accadeva già nell'Africa cristiana antecedente lo scisma³⁶ e tra le fila della controparte cattolica, il martire e le sue gesta fossero collocati al centro della celebrazione.

Come ricordato da Lanata

"gli atti dei martiri potevano anche essere strumenti di edificazione e propaganda, prevalentemente a livello popolare, e che venivano letti a tutti i fedeli riuniti per celebrare, con un servizio divino, l'anniversario del martirio. (...) L'uso africano di utilizzare gli atti dei martiri come letture liturgiche può spiegare l'alto numero di documenti riguardanti processi africani, generalmente conservati in un testo molto pregevole"³⁷.

A sostegno di queste argomentazioni è possibile citare i risultati del lavoro di Yvette Duval sul culto dei martiri nell'Africa romana, analizzato attraverso le testimonianze epigrafiche emerse durante gli scavi archeologici nelle odierne regioni della Libia, della Tunisia, dell'Algeria e del Marocco. Le *Memoriae Martyrum*, le *Mensae*³⁸, le *Dedicationes* di cappelle e basiliche non fanno altro che rimarcare la centralità del martirio nel culto donatista. Detto ciò, sulla base di questi indizi probanti non vedo come sia possibile escludere tout court l'ipotesi dell'esistenza di passionari conservanti copie delle principali *Passiones* prodotte dalle officine agiografiche della *pars Donati*.

Avviandosi alla conclusione della sezione introduttiva, risulta doveroso concentrare l'attenzione sulla questione dell'utilità di questa ricerca per il campo delle scienze storico-religiose. Ritengo che questo tipo di lavoro non sia semplicemente utile storiograficamente, ma oserei dire risulti

³⁶ Sebbene la letteratura sia solita indicare con il nome di "scisma donatista" la frattura che si aprì in seno alla chiesa africana all'indomani dell'elezione di Ceciliano, ritengo sia utile sottolineare come tale denominazione si debba esclusivamente all'adesione al punto di vista agostiniano sugli eventi. Paradossalmente sarebbe più corretto definire lo scisma "cattolico", ivi intendendo con "cattolica" la *pars Caecilianiana*, oppure, come ebbe a suggerire un vescovo donatista alla conferenza di Cartagine del 411 – cfr. Augustinus, *Brev. coll.*, 3, 30 - "scisma mensurista" o "cecilianista". "Se dobbiamo parlare di un movimento nell'Africa romana che nasce da questo scisma, dovremmo parlare di un movimento cattolico; dovremmo studiare la diffusione del cattolicesimo anziché del Donatismo, e se vogliamo capire le ragioni della rispettiva potenza e debolezza delle due comunità in regioni e tempo diversi dovremmo domandare perché il cattolicesimo fece più o meno progresso, anziché perché il Donatismo attirava, e a quale tipo di gente piaceva e dove. Il cristianesimo africano fu costretto entro lo scisma donatista da una pressione esterna: la pressione delle chiese d'oltremare e dal governo" (R. A. Markus, *Donatismo e ri-battesimo*, in *Agostino e il Donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 100, Roma 2007, pp. 13-22, qui p. 14). Cfr. Shaw, *African Christianity: Disputes, Definitions and Donatists*, in M. R. Greenshields, T. A. Robinson (a cura di), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lampeter 1992, pp. 5-34. Per una accurata analisi della questione intorno la genesi dello scisma donatista cfr. Rossi, *Muscae moriturae*. Per possibili influenze giudaiche nella concezione africana del martirio cfr. M. Simon, *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, RHP 26 (1946), pp. 105-145 e D. Boyarin, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di cristianesimo e giudaismo*, Genova 2008.

³⁷ Lanata, *Processi*, pp. 10-11

³⁸ "La *m.* è in primo luogo un manufatto in muratura a forma di tavola, eretta sopra una tomba, e che serviva, a tutti gli effetti, ai pasti in onore del morto. (...) Spesso avevano un sistema per attingere e far scorrere l'acqua sulla tomba o dentro, perché si pensava che all'interno il morto prendesse parte al *refrigerium* dei vivi. Questo tipo di culto era comune ai morti e ai martiri. Col tempo, i banchetti funerari furono esclusi dal culto dei martiri". (Saxer, *Mensa*, in Di Berardino, *Dizionario*, col. 2220). Cfr. Hamman, *La vita quotidiana*, p. 289: "C'erano tavole costruite in muratura o erette per la circostanza a forma di C o di U. Intorno sedili coperti con cuscini e drappi ricamati. I convitati evocavano il ricordo del morto, bevendo alla sua salute, fino a tardi. (...) In Africa possiamo vedere tavole in pietra, *mensae*; sono scolpite con bassorilievi e talvolta con piatti e coppe incassate per il defunto".

addirittura necessario per migliorare la comprensione del fenomeno martiriale donatista. Là dove manca un contributo esaustivo sul tema, è sempre bene che si intervenga per colmare tale lacuna; in questo caso più che di vuoto si potrebbe addirittura parlare di una vera e propria voragine. Le passioni dei martiri donatisti sono tra le pochissime³⁹ fonti documentarie di prima mano relative al movimento africano. Ad eccezione di queste poche opere, le nostre informazioni sul Donatismo nel suo complesso, dalla sua storia alla sua teologia passando per l'ecclesiologia, la dimensione sociale, economica ecc., provengono da fonti ostili. Agostino e Ottato non possono essere ritenuti alla stregua di testimoni affidabili, perché portatori di una visione polemica nei riguardi del movimento donatista.

Questo contributo non intende dare avvio ad un ennesimo dibattito sull'imparzialità delle fonti in

³⁹ Frend, *The Donatist Church*, p. 337-338 censisce i testi esistenti: in questo elenco compaiono prodotti di mano donatista accanto ad opere, o raccolte di scritti, interpolate da redattori della *pars Donati*. Nulla da eccepire riguardo la collazione dei testi effettuata dallo studioso. Sono ivi compresi: gli *Acta Crispinae* (o *Passio Crispinae*), la *Passio Maximae, Donatillae et Secundae*, gli *Acta Saturnini* (citati, più correttamente, in questo lavoro come *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*), il *Sermo de Passione Advocati et Donati* (o *Passio Donati*), la *Passio Maximiani et Isaaci*, la *Passio Marculi* e la versione donatista della *Passio Cypriani*; le opere di esponenti di primo piano del movimento di Donato quali il *De singularitate clericorum*, attribuito da alcuni studiosi a Macrobio, vescovo donatista di Roma, il *Liber regularum* ed, in forma incompleta, il *Commentario in Apocalypsin* di Ticonio, l'*Epistola ad presbyteros et diaconos* di Petiliano di Cirta, le *Epistolae ad Dulcitium* di Gaudenzio di Thamugadi, il *De baptismo* di Fulgenzio (questi ultimi tre testi sono frutto di una ricostruzione degli stessi effettuata in Monceaux, *Histoire*, V, pp. 311-328; 329-333 e 335-339), una sentenza del Concilio di Bagai del 394, una sentenza di un anonimo vescovo al Concilio di Cebarussa del 383 e due opere di anonimi donatisti, il *Sermo in natale infantium* ed il *Liber genealogus*. A questi testi Frend aggiunge una lettera a Marcellino letta alla Conferenza di Cartagine del 411 e, secondo Frend, l'*Epistola III* dello Pseudo-Cipriano che egli legge come un possibile lavoro donatista. Recenti gli apporti archivistici all'incremento delle fonti donatiste compiuti da F. J. Leroy, *L'homélie donatiste ignorée du Corpus de l'Escorial (Chrysostomus latinus, PLS IV, sermon 18)*, RB 107 (1997), pp. 250-262 e Id., *Les 22 inédits de la cathédèse donatiste de Vienne. Une édition provisoire*, RechAug 31 (1999), pp. 105-132.

generale o, nel particolare, sulla bontà dell'utilizzo delle *Passiones* come fonti storiche⁴⁰. Preme invece porre in risalto la necessità di un miglior utilizzo delle fonti a nostra disposizione. Le passioni donatiste sono la prima e principale fonte da interrogare per comprendere l'essenza della martirologia donatista; il martirio si rivela essere una chiave ermeneutica fondamentale per potersi avvicinare a conoscere approfonditamente il movimento capeggiato da Donato di Cartagine. E' però sempre mancato nel panorama storiografico uno studio d'insieme che analizzasse nel complesso le passioni donatiste, che le ponesse al centro dell'indagine e che ne facesse il punto nodale di una ricerca finalizzata allo studio della martirologia donatista. L'indagine sulla *Ecclesia martyrum* non può prescindere dall'analisi della produzione letteraria ed epigrafica. Ritengo sia necessario produrre uno studio che porti la lente della ricerca sull'insieme, non più sul singolo documento: un'analisi di tutte le fonti utili per restituire, una volta completata l'opera, un quadro più univoco e completo sul fenomeno martiriale donatista. Tale lavoro non potrà certo configurarsi come un punto d'arrivo, ma semmai come un tentativo di rilanciare gli studi sul Donatismo a partire dal martirio come nodo concettuale grazie al quale rileggere la storia e la teologia del movimento; il tutto nel quadro di un più ampio tentativo storiografico che vede l'importanza della comprensione del fenomeno donatista come chiave per una migliore cognizione del cristianesimo africano tra II e VII secolo.

Prima di chiudere questo capitolo introduttivo, ritengo necessario tornare cursoriamente sull'esposizione del metodo adottato in questo studio fornendo, al contempo, una panoramica sui

⁴⁰ Come esempio del persistere del dibattito storiografico circa l'utilizzo della documentazione martirologica e la sua autenticità cfr. S. Pezzella, *Gli Atti dei Martiri. Introduzione ad una storia dell'antica agiografia*, Roma 1965, pp. 29-37. Lo studioso sottolinea un uso immaturo, da parte di alcuni storici cattolici, degli *Acta Martyrum* nel quale "le parole ed i discorsi dei martiri, i duri atteggiamenti dei giudici, le volubili pretese delle folle ebbre di piacere alla vista del sangue, i fenomeni ritenuti soprannaturali come l'insensibilità alle torture, i miracoli, diventano tutti elementi reali rispecchianti cioè i contrasti verificatisi nelle forme tramandate e come tali inseriti nel tessuto degli avvenimenti storici". Pezzella non ritiene possibile intendere gli Atti dei Martiri alla stregua di fonti storiche sulla base di una duplice ragione: "in primo luogo perché non è stato ancora risolto il problema della data di composizione delle singole narrazioni, non solo per quelle ritenute di incerto valore ma anche per altre accolte in generale come voci più antiche ed autorevoli (...). Il secondo motivo è di natura molto più difficile e complessa e implica la liceità stessa di giudicare dell'antica agiografia nelle forme e nello spirito in cui si è sopra visto. Si tratta dell'incondizionata adesione ad una idea che è sempre stata ed è tuttora accolta come base fondamentale di ogni ricerca, che esiste cioè un documento originale ed autentico, la riproduzione degli interrogatori giudiziari cui venivano sottoposte le vittime: un 'modello' perfetto e non superabile che è garanzia del valore storico dei testi ed è all'origine del genere letterario" (Pezzella, *Gli Atti dei Martiri*, pp. 30-31). Lo studioso sottolinea infine come sia mancata fino ad allora la presa in considerazione dell'ipotesi che la documentazione agiografica in nostro possesso si presenti come un genere storico-letterario autonomo dal "modello" di cui sopra e quindi indipendente. Non ritengo di dovermi addentrare nella questione che, da sola, meriterebbe ben più ampio spazio e attenzione che una semplice nota a piè di pagina. A parziale difesa dell'adozione della documentazione martirologica donatista quale fonte storica non si può però non sottolinearne il valore quantomeno come fonte *minor*. Ben consapevole di come, avendo a che vedere con documenti nei quali traspare l'intenzione catechetica dei testi composti in chiave liturgica, queste opere non possano essere considerate con leggerezza quali fonti storiche: ritengo tuttavia che esse assumano un grande valore stante la loro unicità. Così come Agostino e Ottato non possono essere considerati testimoni affidabili a causa della natura stessa della produzione sulla questione donatista, allo stesso modo il *corpus* martirologico della *pars Donati* pecca per obiettività degli autori e per finalità redazionale degli scritti. Entrambe queste fonti *minores* sono però le uniche in nostro possesso ed è pertanto attraverso di esse che è possibile portare la lente della ricerca sul fenomeno donatista.

contenuti del presente lavoro.

Essendo nota la questione della scarsità delle fonti disponibili, si è deciso di utilizzare un metodo di lavoro già impiegato per la redazione degli articoli citati *supra*. Si è ritenuto opportuno sopperire alla *paupertas fontium* attraverso l'utilizzo incrociato delle poche disponibili, così da far parlare le une dove tacciono le altre. In questo modo le fonti epigrafiche hanno consentito di procedere all'iscrizione di nuovi nomi nel martirologio donatista, fin qui solitamente ridotto ai protagonisti dei testi delle passioni.

Le testimonianze epigrafiche sono state le prime ad essere prese in esame. Il lavoro è stato suddiviso in due sezioni: in una prima parte sono state prese in esame le iscrizioni facenti esplicito riferimento a figure di martiri già note. Il caso dei martiri di Abitina, lo anticipo, è risultato il più ostico vista la dimensione del gruppo ed il decesso *diversis locis temporibusque discretis*; analoga difficoltà si è ravvisata, sempre in relazione alla *PaDS*, anche in merito alle fonti martirologiche altomedioevali. Una seconda sezione ha visto concentrare l'attenzione sulle testimonianze squisitamente epigrafiche risultanti come le uniche fonti relative veri o presunti martiri della *pars Donati*. A questa parte ha fatto seguito lo studio delle informazioni conservate nei cosiddetti "martirologi storici"⁴¹ oltre che nel *Kalendarium*⁴² della Chiesa di Cartagine. Sono state analizzate le note quotidiane, ivi comprese le variabili rintracciate all'interno delle differenti versioni del medesimo testo, riportanti informazioni utili alla ricerca oggetto di questo studio: il confronto con le testimonianze epigrafiche ha permesso talvolta di rinvenire nei martirologi una qualche "conferma" di quanto iscritto nella pietra. La panoramica che questo contributo intende fornire riguardo i martirologi medievali si esaurisce nella analisi dei testi principali prodotti in epoca tardoantica e altomedievale: la varietà e la vastità delle collezioni renderebbero impossibile portare debitamente l'attenzione sull'intera produzione martirologica e calendariale.

⁴¹ Nel primo capitolo di J. Dubois, *Les martyrologues du moyen âge latin*, Turnhout 1978, p. 13 lo studioso riporta la definizione "positivista" di martirologio: "est un recueil annonçant jour par jour, en principe à leur anniversaire, les saints qu'on a coutume de célébrer dans les Églises". La definizione di Dubois prende spunto dal lavoro di H. Quentin, *Les martyrologues historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris 1908 (rist. anastatica Todi-Spoleto 2002), che ha gettato le basi per un inquadramento sintetico dei termini: "le martyrologe est le livre des anniversaires des martyrs et, par extension, des saints en général, des mystères et des événements qui son susceptibles d'une commémoration annuelle dans l'Eglise. Composé de simples listes de noms, il appartient d'ordinaire à la famille pseudo-hieronymienne dont les ramifications son nombreuses; on lui donne le qualificatif d'historique, lorsque aux noms des saints il ajoute un résumé ou des extraits de leur passion, de leur vie ou des documents et traditions qui les concernent" (*ivi*, p. 1). Per un approfondimento sulla formazione dei martirologi cfr. almeno Dubois, *Martyrologues: d'Usuard au Martyrologe romain*, Abbeville 1990. Interessante la raccolta miscellanea di saggi a cura di Saxer, *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto 2001 che, seppur concentrando l'attenzione sull'area italica, si dimostra comunque foriera di numerosi spunti di riflessione sull'argomento. Circa l'esistenza di due tipologie di martirologi, ad uso "regionale" ed "universale", cfr. Delehaye, *Sanctus*, p. 127 ss.

⁴² Per un'edizione critica del *Kalendarium Carthaginensis* cfr. *Le Calendrier de Carthage*, ed. G. Philippart, CC Hagiographies I, Brepols-Turnhout 1994, pp. 78-82.

Il terzo capitolo di questo studio, il più ampio, ha visto focalizzare l'attenzione sullo studio analitico delle singole *Passiones* fornendo al contempo la trascrizione del testo originale in latino, ripreso dalle migliori edizioni critiche fornite negli anni dagli studiosi. Ogni passione è stata analizzata nello specifico con l'obiettivo di pervenire ad una migliore ed esaustiva comprensione del testo, passando oltre le difficoltà derivanti da eventuali interpolazioni apportate al sostrato primigenio delle narrazioni. Nelle *Passiones* più marcatamente oggetto di revisione da parte delle officine agiografiche, si è cercato di portare in superficie le note, i rimandi, le allusioni celate nel testo provvedendo così a chiarire, ove possibile, il senso di espressioni oscure o di interi episodi, spesso frutto di vere e proprie battaglie agiografiche combattute a colpi di interpolazioni. I testi delle *Passiones* si sono rivelati un giacimento di informazioni fondamentali, spesso trascurate o incomprese. Le fonti documentarie della *pars Donati* hanno conservato al loro interno spunti fondamentali per la comprensione del fenomeno martiriale del movimento donatista e, più in generale, per la cognizione corretta degli sviluppi storico-religiosi della controversia con la *catholica*. Imprescindibile in questo lavoro analitico è risultato il costante confronto con le fonti agostiniane e, più in piccolo, ottaziane. Il costante incrocio delle informazioni contenute nella documentazione di ambo le *partes* ha permesso di portare alla luce numerosi aspetti inediti o palesi fraintendimenti della realtà storica.

Capitolo I

Memoriae martyrum partis Donati.

Le testimonianze epigrafiche dei martiri donatisti.

I.1 Introduzione

Le fonti epigrafiche rappresentano un irrinunciabile ed imprescindibile deposito di testimonianze utili per la conoscenza del martirologio donatista. In esse è possibile reperire le chiavi di volta necessarie per chiarire alcuni aspetti oscuri presenti nei testi degli *Acta* e delle *Passiones* consentendo, allo stesso tempo, di aumentare il novero dei martiri donatisti conosciuti.

Purtroppo per la ricerca storiografica, le fonti epigrafiche prodotte dalla *pars Donati* rappresentano solo una esigua minoranza⁴³ del *corpus* delle iscrizioni cristiane africane. Si dovrà portare sotto la lente della ricerca uno sparuto numero di testimonianze, escludendo quindi tutte le fonti relative a semplici epitaffi dell'una e dell'altra chiesa che non abbiano a che vedere con le *memoriae martyrum*⁴⁴, al fine di metterne in luce le informazioni utili provvedendo al contempo ad evidenziare, ove possibile, le peculiarità insite nella produzione epigrafica della *pars Donati*. Non è questo lo spazio per provvedere a sanare quel *vulnus* storiografico che vede, ancora oggi, l'assenza di una pubblicazione interamente dedicata all'epigrafia donatista⁴⁵. Questo studio si soffermerà pertanto sull'analisi delle fonti epigrafiche riconducibili a martiri donatisti o co-venerati dagli stessi; non verranno pertanto prese in considerazione alcune testimonianze certamente ascrivibili alla *pars Donati*, ma non pertinenti con il contesto martirologico oggetto di questa ricerca. Questa scelta comporterà un restringimento significativo del campo d'indagine mediante una contrazione del numero delle testimonianze epigrafiche che verranno sottoposte ad analisi. Si procederà quindi allo

⁴³ Utile tornare brevemente sul problema delle difficoltà che l'epigrafista incontra qualora cerchi di determinare la natura donatista o cattolica di una iscrizione. Fatta eccezione per la fortuita presenza di formule inequivocabilmente riferibili alla *pars Donati* – "*Deo laudes*" (cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 439-443); "*Bonis Bene*" (cfr. *ivi*, p. 456); "*mundus, munditia*" (cfr. *ivi*, pp. 453-454); alcuni specifici usi di "*iustus*" o "*iusti*" (cfr. *ivi*, pp. 454-456); alcuni utilizzi del termine "*sanctus*" (cfr. *ivi*, pp. 453-454); specifiche citazioni paoline e di salmi (cfr. *ivi*, pp. 444-449) per finire con riferimenti ai *traditores* – le iscrizioni donatiste non dovevano differenziarsi in alcun modo da quelle cattoliche. Cfr. *ivi*, p. 438: "On ne saurait aujourd'hui délimiter exactement ce domaine épigraphique, en raison des caractères propres au schisme africain, qui est toujours resté un schisme sans devenir une hérésie, et qui a conservé sur bien des points les traditions catholiques. (...) dans la plupart des cas, nous n'avons aucun moyen de distinguer les dédicaces ou les tombes des deux partis, pas plus que nous ne pouvons distinguer leurs basiliques. C'est seulement par exception que les documents épigraphique du Donatisme trahissent leur origine sectaire". Il culto tributato alla memoria dei santi e dei martiri era il medesimo, diversi erano invece, fatta eccezione per quanti fossero caduti prima dello scisma, i personaggi al centro di tale venerazione. Essendosi sviluppata nel medesimo contesto culturale ed artistico di quella cattolica, l'epigrafia donatista non doveva discostarsene se non in ragione, talvolta, di alcuni *signa* che, lungi dal rappresentare la tradizione, si contraddistinguevano per essere invece delle peculiarità. Cfr. a riguardo *ivi*, p. 461 ss.. Segnalo come ad oggi manchi ancora, fatta eccezione per il capitolo dedicato da Monceaux nel quarto volume della sua *Histoire littéraire*, uno studio organico sull'epigrafia donatista: come sottolineato da Tilley, *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis 1997, p. 14, "although some Donatist epigraphy and architectural monuments do survive, there are problems with the attribution of Donatist or Catholic provenance and dating. So historians whose primary training is literary tend to ignore them".

⁴⁴ Per una prima analisi dello spettro semantico del termine "*memoria*" in ambito funerario cfr. Saxer, *Morts*, pp. 125-133. Cfr. anche Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 555-561 e 583-585.

⁴⁵ Stupisce constatare come anche l'imprescindibile opera di Yvette Duval sui *loca sanctorum Africae* non presti la dovuta attenzione all'epigrafia donatista.

studio delle iscrizioni relative ai martiri donatisti le cui memorie ci siano state tramandate anche attraverso le pagine delle *Passiones*; terminata l'analisi di questo primo blocco di fonti epigrafiche si passerà a portare la lente della ricerca su quelle iscrizioni, epigrafiche o musive, intorno alla cui paternità non si è ancora giunti ad un accordo tra gli studiosi o che, a mio giudizio, non siano ancora state lette secondo la giusta prospettiva. Sarà così effettuata una ripresa critica delle varie teorie circa l'appartenenza di questi martiri alla *pars Donati*; grazie a nuovi spunti ermeneutici, frutto di una diversa prospettiva nell'approccio alle fonti, si tenterà infine di portare la questione dell'attribuzione all'una o all'altra chiesa il più vicino possibile ad una soluzione.

I.2 *Santas tres*⁴⁶: le fonti epigrafiche relative alle martiri thuburbitane.

In seguito agli scavi archeologici effettuati tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo nelle attuali regioni dell'Algeria e della Tunisia sono venute alla luce tre epigrafi citanti le martiri protagoniste della *PaMDS*.

La prima⁴⁷ di queste, rinvenuta tra i ruderi di un'abitazione presso la colonia Bisica Lucana, nella zona di Testour - odierna Tichilla - nell'Africa Proconsolare, cita le tre giovani associandole a Santo Stefano.

L'epigrafe (fig. 1)⁴⁸, redatta in caratteri maiuscoli su una tavola calcarea, riporta:

SANTAS⁴⁹ TRES
MAXIMA
ET DONATILLA
SECUNDA

⁴⁶ Il sottocapitolo in questione provvede a rielaborare, correggere ed ampliare quanto da me precedentemente scritto in Dalvit, *Virgines*, pp. 138-139. Tale contributo, sostanzialmente una riedizione della tesi di laurea triennale, seppur pubblicato nel 2009 è stato sviluppato tra il 2004 ed il 2005. In esso, a distanza di anni e con molte più letture e studi alle spalle, ho ritrovato alcune lacune oltre a vere e proprie incomprensioni dovute ad una conoscenza ancora superficiale del fenomeno martirologico donatista.

⁴⁷ CIL VIII 1392 (=14902). Cfr. CIL VIII p. 2731 = ILTun 01297 = CICBardo 00076 = AE 1893, +00091 = ILCV 2042). Cfr. R. La Blanchère, R. Cagnat, *Sur une inscription de Testour*, BAC 1889, pp. 373-374. Si tratta di una grande tavola calcarea di cm. 70x75x13. L'epigrafe, rinvenuta nel 1889 sotto il pavimento della grande moschea di Testour, è disposta su sei linee, tracciata rozzamente in grandi lettere, quasi certamente il prodotto di un epigrafista alquanto acerbo. Si evidenziano alcune particolarità dell'iscrizione: le lettere "B" e "D" sono rese in forma triangolare; la "S" è alla rovescia alla prima e alla quarta riga; la "R" in prima riga appare deformata; le lettere "C" e "P" in quarta e quinta riga sono state tracciate in corsivo. Cfr. anche Toulotte, *Le culte*, pp. 211-216.

⁴⁸ La maggior parte delle immagini presenti in questo contributo è presa da Duval, *Loca sanctorum*, I.

⁴⁹ L'accusativo plurale assume qui funzione di nominato plurale femminile. Cfr. *ivi*, I, p. 34.

BONA PUELLA

STEFANUS

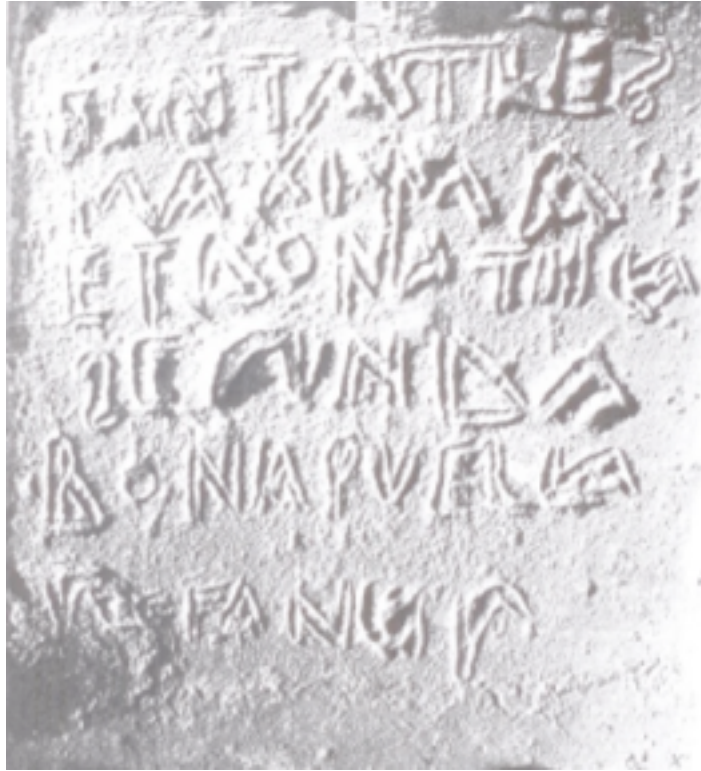


Fig. 1

Per quanto concerne la datazione e la funzione della stele è utile fare riferimento alle parole di Duval⁵⁰:

"D'après la graphie (et le style), cette inscription est sans doute très tardive: fin du VI^e ou VII^e siècle. La pierre se rattache peut-être à la série des dalles de loculus à reliques, posées au-dessus du dépôt soit au sol, soit dans un massif martyrial (socle de l'autel ou mur de soutènement d'une abside). Mais l'inscription ne désigne pas les reliques, elle comporte les seuls noms de quatre saints: aussi est-il tout à fait concevable qu'il puisse s'agir soit d'une liste d'invocation, soit même d'une mensa marturum très fuste. Certes les inscriptions proches des reliques prennent parfois cette forme très brève, limitée au seul nom des saints; et ici la mention du groupe des saintes, auquel s'ajoute le nom sans doute du protomartyr, peut correspondre à la deposition de deux reliques. Mais on ne peut choisir avec certitude entre les diverses interprétations de ce petit monument".

Sebbene concordi con la studiosa francese per quanto riguarda la datazione bassa dell'epigrafe,

⁵⁰ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 33.

ritengo sia più affidabile l'ipotesi che vede nella stele una semplice invocazione alle tre martiri di Thuburbo e al protomartire Stefano: trovo infatti difficile sostenerne la natura reliquiaria non essendo stata trovata, da quel che ho compreso, alcuna traccia *in situ* di elementi materiali riconducibili ad una *depositio*, né essendo ancora certi se la stele sia originaria della stessa Testour. L'elemento caratterizzante dell'epigrafe è rappresentato, senza dubbio, dalla qualifica della martire Secunda quale "*bona puella*". L'introduzione di questa specifica, sommata alla congiunzione "*et*" che in precedenza separa ed istituisce un rapporto complementare tra i nomi delle prime due martiri, riflette fedelmente, secondo Duval, "la tradition selon laquelle Maxima et Donatilla ayant été condamnées, la toute jeune Secundilla se serait volontairement jointe à elles"⁵¹. Contrariamente a Duval, ritengo che nell'iscrizione sia possibile leggere le tracce della versione donatista della *Passio* delle tre martiri: come avremo modo di osservare più avanti⁵², le officine agiografiche donatiste provvidero a mettere in circolazione un testo del martirio delle thuburbitane entro il quale si collocava l'episodio del suicidio *per praecipitium* della giovanissima Secunda. E' con questo

⁵¹ *Ibidem*. Cfr. Delehay, *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique*, AB 54 (1936), pp. 266-315, qui pp. 296-300. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 148 che, citando erroneamente il rinvenimento epigrafico di Testour, riporta solo la traduzione in lingua francese dell'iscrizione aggiungendovi, di suo, una congiunzione "*et*" a legare tra loro le martiri Donatilla e Secunda: "Enfin, une inscription trouvée à Tichilla (Testour), en Proconsulaire, mentionnait «les trois saintes Maxima, Donatilla, et (*sic!*) Secunda, bonne jeune fille»".

⁵² Cfr. il capitolo III.3.

sguardo che bisogna accostarsi all'epigrafe, che sembrerebbe aver quantomeno "risentito"⁵³ della versione prodotta dagli agiografi della *pars Donati*.

L'iscrizione di Testour si chiude con una aggiunta posteriore: la menzione del nome, senza alcun epiteto, di *Stefanus*. Duval ritiene che la semplice citazione del *nomen nudum*, unita ad una datazione bassa dell'epigrafe dedotta dalla grafia dell'incisione, designi il protomartire "plutôt qu'un dédicant de la liste"⁵⁴.

⁵³ Preme portare brevemente all'attenzione di chi legge i presupposti a favore dell'influenza donatista sull'epigrafe. Il testo della passione delle thuburbitane dovette conoscere una grande popolarità nell'Africa cristiana: non si vede altrimenti come giustificare il rinvenimento di tre differenti testimonianze epigrafiche relative alle martiri accanto ad una versione interpolata della loro *Passio*. Ad ulteriore conferma del grande culto che dovette venire loro tributato, è utile ricordare come le martiri trovino posto nei martirologi altomedievali. Il centro dello scontro agiografico tra cattolici e donatisti sulla "paternità" delle giovani thuburbitane deve essere individuato proprio nella figura della *bona puella* o, per essere più precisi, intorno alla natura del suo *salto* dal balcone: suicidio *per praecipitium*, di sapore prettamente donatista e circoncensionico, oppure, come descritto nel compendio del martirologio di Adone (cfr. Dubois, *Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions*, Paris 1984, pp. 239-240), semplice balzo finalizzato a raggiungere le altre martiri? Quale che sia l'interpretazione dell'episodio – anticipo fin da ora la mia propensione per la versione donatista del racconto – rimane al centro la separazione venutasi a creare tra la *bona puella* e le altre due martiri: sia che al termine del balzo vi si legga un esito innocuo con la conseguente autodenuncia e immolazione accanto a Massima e Donatilla (tutto questo si presterebbe comunque male al sostegno della posizione cattolica di condanna di quanti ricercassero volontariamente il martirio: prova di una inefficace capacità d'interpolazione della *pars Caecilianae* che emergerebbe dalla lettura della *PaMDS*), sia che si legga il balzo dal balcone come un elemento donatista attestante la prassi suicidaria del martirio si sarà comunque istituita una frattura insanabile tra il moto martiriale "involontario" di Massima e Donatilla e quello "volontario" di Secunda. E' a ciò che si deve l'attribuzione della qualifica di *bona puella* alla giovane martire: essa deve infatti essere intesa ed interpretata in chiave martirologica come colei che ha volontariamente scelto il martirio quale apice della *sequela Christi* a dispetto delle altre consorelle che invece, stando al racconto della *Passio*, sarebbero state vittime di una denuncia. Sorge spontaneo il confronto con la pericope del giovane ricco di *Mt* 19, 16 ove Gesù, rimproverato chi lo interroga sul suo uso del termine "buono" gli ricorda che "uno solo è buono". Alla domanda su cosa si debba fare, oltre all'osservare i comandamenti, per entrare nel Regno dei cieli, il nazareno risponde con un invito a spogliarsi delle proprie ricchezze (*bona*) per donarle ai poveri e a seguirlo. L'ermeneutica africana della pericope del giovane ricco vede nell'opera ciprianea uno dei propri fulcri: è da tributarsi a Remo Cacitti il merito di aver analizzato la struttura martirologica dell'utilizzo della pericope nel primate di Cartagine, la cui attenzione è "prioritariamente concentrata (...) sulla natura, il grado e le condizioni di fruibilità della ricompensa riservata allo spogliamento radicale dei propri beni sulla terra, su una prospettiva dunque schiettamente martirologica" (Cacitti, *Ad caelestes thesauros*. *L'esegesi della pericope del "giovane ricco" nella parentesi di Cipriano di Cartagine*, Aevum 67 (1993), pp. 129-171, qui p. 135). Secunda, secondo l'ermeneutica ciprianea, rinuncia ai *bona* (ricchezze, potere, immortalità), a "tutti i beni secolari (le ricchezze piuttosto che i legami familiari; *nota di chi scrive*), riguardati come ostacolo (*impedimentis*) sul cammino che gratifica, una volta giunti al Regno (*caelum... caeleste regnum*), della diretta contemplazione di Dio (*in conspectu Dei*)" (*ivi*, p. 146) per divenire, con il martirio, ella stessa *bona*. "Se con la croce, Cristo ha *propter nos*, preferito i *mala*, l'imitazione di quel martirio da parte del discepolo provoca, al contrario (*contra*), l'apertura della dimensione escatologica, quella dei veri *bona*, le ricchezze e le delizie del paradiso" (*ivi*, p. 137): al martire si aprono quindi fin da subito le porte del Regno dei cieli come sostenuto dalla teologia africana fin dai tempi di Tertulliano: "la mort violente pour la foi, en témoignage de fidélité à l'engagement au Christ, mérite au martyr l'entrée immédiate au paradis auprès du Seigneur; leurs âmes y jouissent déjà du bonheur définitif, en attendant que leurs corps y soient associés par la résurrection" (Saxer, *Morts*, pp. 74-75). Sulla fortuna di *Mt* 19, 16 nei primi secoli della storia cristiana cfr. AA.VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'*, SPM 14 (1986). Infine, la galassia ermeneutica del termine "*bonus*" ben si presta ad essere esplorata alla ricerca di un significato che possa assumere una accezione martiriale a seconda del contesto nel quale è espresso. Si scopre così che la molteplice valenza semantica del termine permette di leggere l'aggettivo non solamente in chiave "morale" - "*bonus*" nel senso di: buono, onesto – ma anche in una ottica "militare" - "*bonus*" come: valente, prode, valoroso - che ben si adatta al ruolo del martire quale membro della *militia Christi*. Cfr. in particolare *Ef* 6, 10. Si badi che non vi è alcun elemento di squalifica nei riguardi di Massima e Donatilla: il riconoscimento di Secunda quale "*bona puella*" non comporta discredito per le altre due martiri, ma semplicemente deve essere colto come un riconoscimento ulteriore del valore della giovane che, incurante dell'età e degli affetti, sceglie volontariamente il martirio per l'unico vero Sposo al quale essa ambiva.

⁵⁴ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 630. Cfr. *ivi*, pp. 624-632 per un breve studio sulla storia e la diffusione del culto del protomartire Stefano nell'Africa cristiana a partire dalla prima metà del V secolo.

L'indicazione di Stefano si rivela essere l'elemento determinante per l'attribuzione della paternità dell'epigrafe: il tutto dipende dall'angolo prospettico entro il quale si decide di porsi.

Mi trovo concorde con Duval nel rilevare come l'ultima riga della stele sia frutto di una aggiunta posteriore⁵⁵: lo stile corsivo dominante nell'incisione del nome del protomartire e le dimensioni dei caratteri sono tutti elementi che sembrerebbero certificare la posteriorità dell'iscrizione rispetto alla sezione epigrafica delle tre martiri thuburbitane. Terminata questa breve premessa, risulta ora fondamentale cercare di interpretare la volontà insita dietro alla mano che, posteriormente, provvede ad "ampliare" l'iscrizione. Si fosse trattato della menzione di un martire locale, si sarebbe potuta sostenere la natura reliquiaria della stele: l'incisione del nome "*Stefanus*" sarebbe quindi stata funzionale ad una nuova *depositio*, con conseguente "aggiornamento" della *dedicatio*. Certi però del fatto che il riferimento non sia ad un locale, ma al martire neotestamentario ci si ritrova così al punto di partenza, domandandosi nuovamente quale volontà abbia guidato la mano dell'epigrafista nell'iscrizione del *nomen protomartyris*.

Si deve all'acume di Alessandro Rossi l'aver messo in luce il ruolo ricoperto dalle reliquie e dal culto del protomartire Stefano nel processo che vide una progressiva presa di controllo sul culto dei martiri da parte della *catholica* a partire dai primi decenni del V secolo.

"La rispondenza di Stefano alle necessità africane è pressoché perfetta: proviene infatti dalla chiesa di Gerusalemme e dai tempi apostolici, testimoniando così della comunione dell'episcopato cecilianista africano con le chiese d'oltremare e confermando la retta successione episcopale da esso rivendicata; non a caso, la notizia che giunge in occidente al seguito delle reliquie lega il loro rinvenimento alla celebrazione di un concilio, cioè alla manifestazione dell'unità della chiesa. Risalente ai tempi apostolici, con una *Passio* che, per quanto scarna, è incastonata direttamente nella narrazione deuterotestamentaria, il suo prestigio può sopravanzare quello dei martiri locali, ed infatti le sue reliquie innescano pellegrinaggi di vasta portata; l'assenza di un suo precedente culto in Africa consente inoltre di sottrarsi alla problematica "cattolicizzazione" sperimentata a Tipasa⁵⁶. Infine, il controllo episcopale delle reliquie si origina dai meccanismi messi in atto per la loro stessa diffusione: Stefano giunge come segno della comunione con l'episcopato delle chiese d'oltremare, e i frammenti del suo corpo si irradiano tra le comunità attraverso il dono tra vescovi, secondo un modello la cui efficacia era già stata sperimentata da Ambrogio trent'anni prima. Malgrado tutte le sue perplessità sul culto dei martiri, non si può negare che Agostino, vero regista di questo processo, sia stato un buon allievo del vescovo milanese"⁵⁷.

⁵⁵ *Ivi*, I, p. 33.

⁵⁶ Rossi fa qui riferimento ad una ipotesi di "cattolicizzazione" del sostrato primigenio del culto martiriale di Salsa di Tipasa rinvenibile nel testo della *PaSal*. Cfr. il capitolo III.2.

⁵⁷ Rossi, *Muscae*, pp. 362-363. Cfr. anche Saxer, *Morts*, p. 279 e A. Dupont, *Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's Thinking on Martyrdom Based on his Sermones on the Protomartyr Stephen*, Augustiniana 56 (2006), pp. 29-61.

Rossi procede nella sua analisi sottolineando la funzione specificatamente antidonatista della figura di Stefano in un quadro di progressiva riappropriazione del culto dei martiri contesi e co-venerati affiancata dallo sviluppo diretto di una forma di controllo episcopale sulle reliquie, le memorie e, aggiungerei io, le *memoriae* dei martiri.

Scrive Rossi che:

"rispetto al martirologio specificamente donatista⁵⁸, ricco di vittime e di una produzione narrativa di grande spessore, la *catholica* potrebbe far ricorso unicamente ai martiri precostantiniani, ma non è la sola a rivendicare l'eredità e dunque il loro "possesso" non è del tutto sicuro agli occhi dei fedeli. Protasio e Gervasio in terra d'Africa sono solo l'avanguardia, è Stefano il vero coup de théâtre: un "santo che viene a noi", con tutto il peso del suo prestigio, può infine essere vittoriosamente contrapposto alle schiere anonime dei *praecipitati*. Manca ancora una tessera del puzzle: rispetto all'epopea circoncensionica, di fronte all'epica testimonianza di Donato, di Marculo, di Isaac e Massimiano, faceva difetto alle gerarchie cecilianiste un tassello fondamentale, cioè una dimensione narrativa che fosse all'altezza di quella donatista, e che contemporaneamente potesse rimanere sotto il saldo controllo episcopale. La scarsa testimonianza di *At* 6, 8 - 8, 2, malgrado l'indubbia autorità del contesto nel quale è inserita e il lungo annuncio kerigmatico che in buona parte la compone, non era certo sufficiente; ma davanti all'invito del diacono Paolino di Milano, allora residente in Africa, che lo sollecitava a comporre a propria volta delle *Passiones*, Agostino manifestava tutta la propria perplessità, cogliendo il rischio di falsificazione insito in un genere letterario che ormai si avviava all'acquisizione dei caratteri leggendari e romanzeschi, sempre più marcati dopo il IV secolo, e soprattutto la prospettiva inflazionistica che ne avrebbe depotenziato l'efficacia. Di fronte alla necessità di prendere il controllo del processo narrativo di costruzione identitaria in un'Africa che sembrava finalmente sul punto della definitiva riunificazione religiosa, Agostino seppe cogliere con straordinaria lucidità il segno dei tempi, e incoraggiò l'episcopato cattolico a assumere in prima persona l'impegno di questa narrazione, mutandone radicalmente non solo la direzione, ma anche l'oggetto. Il caso di Stefano rappresenta un salto di qualità decisivo in questa narrazione africana: sotto la guida del grande maestro dell'origami di Ippona, la gerarchia finisce con il confinare la testimonianza e il sacrificio del martire su uno sfondo indefinito, ponendo al centro dell'attenzione lo straordinario *adventus* delle reliquie e la fioritura di miracoli illustrante i santuari che le

⁵⁸ Evidente il confronto con il martirologio cattolico che, fatta eccezione per le vittime degli scontri con la *pars Donati* e i gruppi di circoncensionici, si era sostanzialmente chiuso con la svolta costantiniana del 313 e la fine delle persecuzioni.

accolgono"⁵⁹.

Alla luce delle considerazioni espresse da Rossi e da quanto sostenuto nelle pagine precedenti, emerge distintamente il ruolo riservato alla figura del protomartire: egli, riassumendo, diviene una sorta di *instrumentum* utilizzato dalla *catholica* in un ampio progetto di riappropriazione⁶⁰ del patrimonio martirologico africano del quale facevano parte anche tutti i martiri contesi e co-venerati dalla *pars Donati*. E' quindi in quest'ottica che deve essere letta l'aggiunta dell'iscrizione di Stefano alla stele che, originariamente, doveva recare solamente i nomi di Massima, Donatilla e Secunda. Concludendo questa breve analisi dell'epigrafe di Testour, ritengo sia possibile avanzare con un certo margine di sicurezza, la tesi della originaria paternità donatista dell'iscrizione, che si contraddistinguerebbe all'interno del panorama epigrafico cristiano d'Africa come uno dei rari casi attestanti il tentativo di "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista.

La seconda testimonianza epigrafica (fig. n° 2-3) relativa alle tre giovani thuburbitane è stata rivenuta in area numida, presso la località di Sila - odierna Bordj el Ksar - su di una tavoletta di piombo incisa sulle due facce e deposta all'interno di un'urna sita in un anfratto scavato al di sotto di

⁵⁹ Rossi, *Muscae* pp. 364-366. Cfr. anche B. Bourrit, *Martyrs et reliques en Occident*, RHR 225 (2008), pp. 443-470, qui pp. 468-469: "(...) j'émetts l'hypothèse que les reliques se sont présentées à un moment donné de l'Histoire comme une 'alternative' avantageuse à la diffusion du message chrétien par les martyrs (...). En orientant l'honneur dû aux martyrs sur son versant commémoratif, l'Église jouait donc la sécurité contre le risque de dissidence. Au fond, c'est parce que la voix de ses champions de la foi commençait à devenir difficile à contrôler, sinon impossible, que le pouvoir ecclésiastique s'est emparé de ce médium, hautement fiable, afin de favoriser sa politique d'implantation et d'expansion. Fabriqué sur mesure aux normes et aux besoins de l'Église, justifié selon sa science, cet outil de communication allait remplacer avantageusement, et pour longtemps, le témoignage de vive voix, source d'erreurs, de divergence, voire de dissidence. En inventant à cet objet une fonction dans la liturgie du culte, en lui trouvant une vocation, l'Église fixait sur un support vidé de toutes connotations mortifères l'attention des croyants, support dont elle pouvait gérer d'un bout à l'autre de la chaîne la répartition et l'utilisation. La relique présente l'avantage, une fois introduite dans la grammaire religieuse, d'être malléable au gré des volontés politiques qu'elle sert".

⁶⁰ "L'assorbimento (dei fedeli donatisti; *nota di chi scrive*) sarebbe dipeso dal carattere del vescovo. (...) Il più astuto di tutti fu Evodio di Uzala: conoscendo il profondo attaccamento dei donatisti al culto dei martiri e delle reliquie (Agostino disse una volta, con disprezzo, che essi veneravano ogni granello di polvere proveniente dalla Terra Santa: cfr. Augustinus, *Ep.* 72, 2; *nota di chi scrive*), collocò nella basilica donatista riconquistata le reliquie di santo Stefano, il protomartire, appena rinvenute ed importate direttamente da Gerusalemme, con il chiaro intento di cementare la fedeltà della sua precedente comunità" (Brown, *La coercizione religiosa nel basso impero romano: il caso dell'Africa settentrionale*, in Id., *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 287-316, qui p. 295; precedentemente edito in *History* 48 (1963), pp. 283-305). Da notare come l'utilizzo dei martiri quale veicolo attraverso cui traghettare alla *catholica* i fedeli donatisti dovette probabilmente sorgere dalla generale riottosità della *plebs* donatista all'*Unitas*, come testimoniato dal fatto che "nel breve periodo di repressione tra il 405 ed il 409, su circa ventitre sedi donatiste che erano state ridotte all'unità cattolica, soltanto tre comunità erano state consenzienti alla conversione, mentre le altre con la versione erano state private del loro vescovo, attraverso l'estromissione o semplicemente il divieto ai donatisti di tenere le elezioni tutte le volte che una sede rimaneva vacante. A Cesarea in Mauretania, per esempio, il vescovo donatista Emerito era stato bandito dalla sua chiesa e la sua comunità era passata in mancanza di meglio al vescovo cattolico, pur con tanta mala grazia che Agostino aveva desiderato impressionarla organizzando un dibattito con il suo precedente capo" (*ivi*, p. 292). La violenza coercitiva della pratica della "cattolicizzazione" si sarebbe quindi mossa su due livelli differenti a seconda dei destinatari: contro il clero donatista ed i circoncellioni essa avrebbe comportato sanzioni di natura pecuniaria fino all'esilio mentre, nei riguardi della popolazione, si sarebbe assistito ad una politica più "morbida" relativamente alle persone, ma estremamente violenta "spiritualmente", nei confronti del patrimonio culturale, attraverso la "conversione" forzata delle chiese, delle *cellae*, delle aree cimiteriali e delle *memoriae martyrum*.

una basilica cristiana.

"La feuille de plomb est plus grossièrement préparée que les deux authentiques voisins: surface grenue, bords irréguliers et roulés (larg. max. 14 cm., haut 11, ép. 4 mm). Mais l'inscription est entière: cinq lignes au recto, dans le sens de la largeur, six au verso, en hauteur. Lettres irrégulières de 0,5 à 2 cm, en trait plein. Les deux dernières lignes sur chaque face ont sans doute été gravées après coup, en trait peu appuyé"⁶¹.

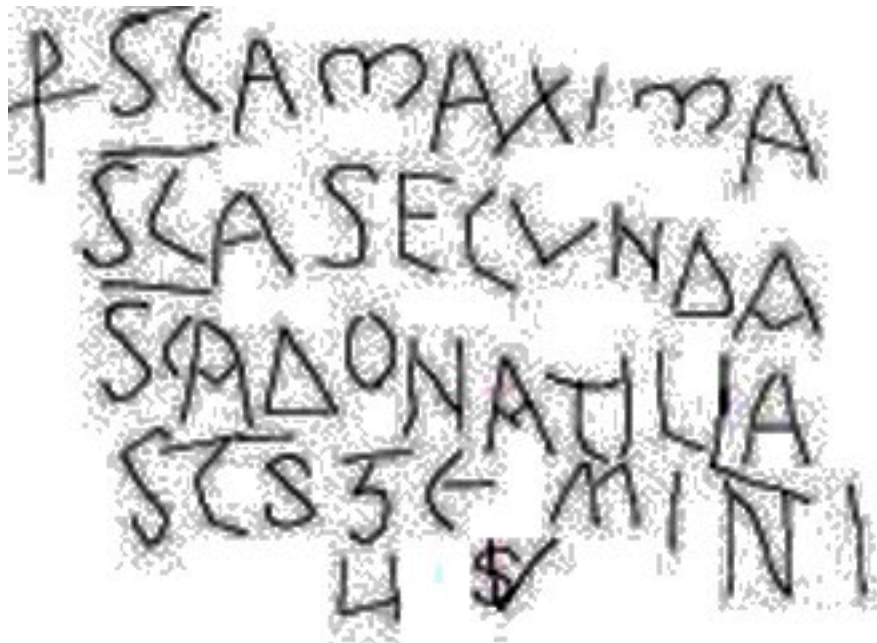
La studiosa francese, sulla base dell'analisi della grafia⁶² dell'epigrafe e sul paragone della fattura della stessa con una serie di iscrizioni rinvenute nella medesima area basilicale è giunta a sostenere una datazione bassa per la realizzazione di questa tavoletta di piombo.

In fronte leggiamo quella che sembra essere una comune formula di invocazione *ad martyres*:

S(an)C(t)A MAXIMA

S(an)C(t)A SECUNDA

S(an)C(t)A DONATILLA



⁶¹ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 222.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 223 ove si analizza la grafia dell'epigrafe: "C très ouverts, D triangulaires, petites barres des F et L nettement obliques, certains A à liaison horizontales, et surtout M de tracé oncial; quelques cursives dans les noms ajoutés au bas de chaque face: *u* à la fin des deux noms; *g*, *e* et *s* dans le premier (*s* cursif sur un *S* majuscule), dont le M ne semble pas oncial. Les abréviations sont marquées par des tildes. Croix monogrammatiques au début des deux faces, croix maladroite devant le dernier nom de la face B".

S(an)C(tu)S GEMINI|US⁶³

U



Fig. 2

Fig. 3

Si è già visto, grazie alla citazione del lavoro di Yvette Duval, come la tavoletta sia stata rinvenuta in una urna sepolta sotto la basilica di Sila: è palese che tale cassetta non fosse altro che un reliquiario.

Non sarà però possibile comprendere appieno quel che l'epigrafe potrà rivelare senza prendere prima in esame anche quanto inciso sul retro (fig. n° 4-5) della tavoletta di piombo.

⁶³ "Geminius" (= "Gemelius"): PCBE 1, pp. 530-531. Con il nome *Gemelius/Geminius* è noto un vescovo donatista/massimianista di Tanabaeis/Tambeis, località non meglio identificata dell'Africa Byzacena, citato in Augustinus, *Enarr. in Ps.* 36/2, 20 e per la sottoscrizione della lettera sinodale del concilio massimianista di Cebarussi del 24 giugno 393. Non è possibile escludere a priori che il personaggio citato nell'epigrafe corrisponda al vescovo di Tanabaeis; tuttavia, in ragione della sua appartenenza allo scisma massimianista, alla assenza di informazioni riguardo il suo martirio e alla incertezza riguardo la resa corretta del nome sarei più propenso a ritenere *Geminius* un martire locale. Segnalo una lacuna nella *Prosopographie* di Mandouze che non ha tenuto in considerazione la citazione del vescovo *Geminius a Furnis*, menzionato in Augustinus, *De bapt.* 2, 23.

PSCASTRES
 IIPES
 FIDES
 CARITAS
 ASCSIANV
 ARIUS

Ivi si legge:

S(an)C(t)AS TRES
 [I]SPES
 FIDES
 CARITAS
 S(an)C(tu)S IANU|ARIUS
 U



Fig. 4

Fig. 5

Il primo particolare a richiamare l'attenzione è il parallelismo tra le due facce della tavoletta: su entrambi i versi si legge la medesima formula d'apertura, già usata sempre in riferimento alle martiri thuburbitane nell'epigrafe di Testour e che vede l'utilizzo dell'accusativo plurale al posto del nominativo plurale femminile; ma il parallelismo prosegue in quella che sembra configurare la struttura stessa dell'iscrizione. Tralasciando la formula d'apertura, si noti come a Massima, Donatilla e Secunda facciano da contraltare Speranza, Fede e Carità. Al martire *Geminus* corrisponde invece, sul retro della tavoletta, *Ianuarus*.

L'interpretazione di questa epigrafe appare ostica prestandosi a due chiavi di lettura differenti, entrambe vevoli d'essere prese in considerazione. Al momento del rinvenimento della tavoletta i due scopritori, Logeart e Berthier⁶⁴, suggerirono di leggere i primi tre nomi posti sul retro come una

⁶⁴ Logeart, Berthier, *Deux basiliques chrétienne de Sila*, RSAC 63 (1935-36), pp. 235-284.

invocazione delle virtù teologali. Duval, analizzando lo stato degli studi intorno l'epigrafe di Sila, ha sottolineato criticamente come la formula d'apertura "*sanctas tres*" sembri perdere senso conservando questa chiave di lettura. La studiosa francese ha riportato allora, sostenendola, la tesi avanzata da H. I. Marrou, secondo cui

"prouve l'existence, non pas certes d'un groupe des martyrs authentiques, mais de culte rendu à trois vierges martyres du nom *Fides*, *Spes* et *Caritas* en Italie, à partir de la fin du VI^e siècle⁶⁵. Cette mention sur le plomb de Sila témoignerait de l'expansion de ce culte en Afrique à la même période: les deux urnes qui contenaient ce plomb et l'authentique daté de 585⁶⁶ ont en effet sans doute été déposées à des dates proches dans le caveau de Sila où elles voisinaient"⁶⁷.

La lettura di Marrou è convincente e non vedo motivi di contestarla. Ritengo però che essa non risponda per intero alle domande che è possibile, metaforicamente, rivolgere all'epigrafe o, meglio, all'epigrafista. Rimangono infatti irrisolte tanto la questione del perché di questa duplice iscrizione, quanto quella, fondamentale, dell'interpretazione di quella "*u*" corsiva al termine di entrambe le iscrizioni che nessuno, da Logeart e Berthier fino a Duval, ha provato a risolvere. Quale motivo spinse l'*ecclesia Silae* a provvedere alla realizzazione di un reliquiario finalizzato a custodire le reliquie delle tre martiri italiane accanto a quelle delle *sanctas tres* di Thuburbo, oltre a *Geminus* e *Ianuaris*? Ritengo che la risposta non possa che intrecciarsi, e trovare fondamento, proprio sullo sviluppo ermeneutico della corsiva "*u*". L'iscrizione deve essere letta secondo una prospettiva politico-religiosa di impronta agostiniana come il *signum* dell'*Unitas*, della *pax et concordia* mirante a ricomporre coercitivamente la frattura sviluppatasi nella chiesa d'Africa mediante un'opera di "cattolicizzazione" delle *memoriae martyrum* donatiste o, come sembrerebbe essere in questo caso, attraverso una potente riaffermazione della cattolicità delle martiri grazie all'accostamento delle stesse a figure riconducibili esclusivamente alla *catholica*. Il parallelismo tra il fronte ed il verso della tavoletta sarebbe quindi funzionale all'istituzione di un accostamento tra le *sanctas tres partis Donati* e le novelle *sanctas tres* della chiesa cecilianista. Alla figura del martire *Geminus* verrebbe così affiancato/contrapposto il martire *Ianuaris*: si assisterebbe quindi,

⁶⁵ Lo studioso individua due santuari consacrati al culto delle tre martiri – *Spes*, *Fides* e *Caritas* – entro due cimiteri suburbani di Roma. Cfr. Marrou, *Dame Sagesse et ses trois filles*, in AA. VV., *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Anversa 1963, pp. 177-183, p. 180. L'autore non si sbilancia circa la storicità della loro passione, ma si limita a sottolineare l'esistenza di un culto delle stesse nell'area romana ed un possibile passaggio delle loro reliquie per il nord Italia alla volta dell'Africa. Per un approfondimento sul culto africano delle tre martiri cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 655-656.

⁶⁶ La studiosa ricava questa datazione sulla base dell'analisi di un'altra epigrafe rinvenuta *in situ* per la quale cfr. *ivi*, I, pp. 215-220.

⁶⁷ *Ivi*, I, p. 225.

nuovamente, alla messa in opera di un processo di "cattolicizzazione" radicale dell'intero patrimonio martirologico donatista attraverso l'associazione dei martiri contesi a figure cattoliche nel segno di quell'*Unitas* entro la quale, per usare l'immagine della pesca escatologica di Mt 13,47 tanto cara ad Agostino, che ne fece una sorta di manifesto della sua politica di ricomposizione dello scisma⁶⁸, le due chiese devono tornare ad essere *una in pax et concordia*. Un percorso non certo pacifico, che sembra mettere in atto un processo di assimilazione del culto della *pars Donati* simile a quanto effettuato dalla *religio* romana nei confronti delle divinità straniere: come in quel caso, anche ora il fine ultimo si intravede nel raggiungimento di una sorta di *pax ecclesiarum* passante attraverso una (con) fusione del patrimonio martirologico conteso e di tutte quelle *memoriae* e *Passiones* non irrimediabilmente compromesse da due secoli di propaganda e di scontri agiografici. La terza, ed ultima, epigrafe⁶⁹ (fig. n° 6) relativa alle tre martiri thuburbitane venne ritrovata a Bahiret el Arneb, nella zona a sud ovest di Theveste - odierna Tebessa, in Algeria -, tra i ruderi di una piccola basilica cristiana.

Sulla stele si legge (procedendo dal basso, per poi passare all'iscrizione circolare e concludere con le epigrafi laterali e superiori):

MEMORIA SANCTAE MAXIME

[Don]ATILLÆ ET SECUNDÆ

⁶⁸ Cfr. Augustinus, *Brev. Coll.* 3, 9, 16: "*Flagitantibus itaque patientiam eorum Catholicis, et per multas Cognitoris interlocutiones vix impetrantibus responderunt litteris eorum, ostendentes multis sanctarum Scripturarum testimoniis et exemplis, malos in Ecclesia sic nunc esse permixtos, ut quamvis debeat vigilare ecclesiastica disciplina, ad eos non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos, tamen non solum in ea latentes nesciantur, sed plerumque propter pacem unitatis etiam cogniti tolerantur: sic ostendentes divina testimonia consonare, ut et illa quibus commendaretur Ecclesia cum malorum commixtione, hoc tempus eius significarent, qualis est in praesenti saeculo; et illa testimonia quibus commendatur non habere commixtos malos, illud eius tempus significarent, qualis venturo saeculo in aeternum futura est. Sicut nunc mortalis est, id est, ex mortalibus hominibus constat; tunc autem immortalis erit, quando in ea nemo morietur: sicut ipse Christus isto tempore fuit pro illa mortalis, post resurrectionem autem iam non moritur, et mors illi ultra non dominabitur; quod etiam Ecclesiae suae in fine saeculi praestiturus est. Haec duo tempora Ecclesiae, quae nunc est, et qualis tunc erit, significata esse etiam duabus piscationibus: una ante resurrectionem Christi, quando mitti iussit retia, nec sinistram nec dexteram nominans partem; ut nec solos malos, nec solos bonos, sed commixtos bonis malos intra retia suorum Sacramentorum futuros doceret: post resurrectionem autem, quando iussit retia mitti in dexteram partem; ut post resurrectionem nostram bonos solos in Ecclesia futuros intellegeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia dirumpuntur. Nam et Evangelium non tacuit in prima piscatione commemorare retia esse disrupta: et in novissima dictum est: Et cum tam magni essent pisces, retia non sunt disrupta". Lo stesso tema si ritrova anche nel cosiddetto salmo abecedario per cui cfr. Ps. c. p. Don. 8: "*Abundantia peccatorum solet fratres conturbare. Propter hoc Dominus noster voluit nos praemonere comparans regnum caelorum reticulo misso in mare. Congregavit multos pisces omne genus hinc et inde, quos cum traxissent ad litus, tunc coeperunt separare: bonos in vasa miserunt, reliquos malos in mare. Quisquis novit Evangelium, recognoscat cum timore. Videt reticulum Ecclesiam, videt hoc saeculum mare; genus autem mixtum piscis, iustus est cum peccatore; saeculi finis est litus: tunc est tempus separare; qui modo retia ruperunt, multum dilexerunt mare; vasa sunt sedes sanctorum, quo non possunt pervenire. Vos qui gaudetis de pace, modo verum iudicate"*. Per una rapida disamina del salmo abecedario cfr. U. Pizzani, *Agostino e il Psalmus contra partem Donati*, in *Agostino e il Donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 100, Roma 2007, pp. 23-44, in particolare pp. 34-36.*

⁶⁹ CIL VIII, 27958 (= ILCV 2043; = ILAlg I, 3670).

† POSITA A D(o)M(in)O PATRE FAUSTINO EPISCOPO URBIS
TEBESTINÆ SUB DIE V IDUS (i)A(nua)R(ias)⁷⁰ INDICT(ione) XIII⁷¹

† AR|CANGELU|S MIKA|EL ET GAB|RIE|L
[Mem]ORI|A S(an)C(t)I BI|CE|N|TI MAR|TIRIS
S(an)C(ta)E CRI|SPI|NÆ MAR|TIRI|S



Fig. 6

Rispetto alle precedenti iscrizioni, l'epigrafe thevestina appare indubbiamente la più rifinita e meglio conservata: si tratta certamente dell'opera di un artigiano d'esperienza, come sembrerebbero

⁷⁰ Si deve all'occhio vigile di Duval l'aver corretto la prima interpretazione di F. E. M. G. Guénin, *Notice archéologique sur une petite basilique sise à Rouis, cercle de Tébessa*, RA 52 (1908), pp. 295-301 che lesse "AR" come una contrazione di "apriles". La studiosa francese ha invece messo in luce che "les deux lettres ont un tracé particulier: premier jambage du A nettement vertical, les trois hastes du A et du R liées. Il faut en réalité lire ce groupe IANR et développer *ian(ua)r(ias)*, car l'épithète avait été tracée en toutes lettres dans une gravure primitive encor lisible par lumière rasante. Mais la fin de la phrase fut ensuite regravée pour introduire l'indiction, réduisant alors le mois à une sorte de monogramme dont le A épouse le tracé du I primitif et la liaison AR permet de développer un N (et même un V)" (Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 141).

⁷¹ Cfr. CIL VIII, 27958: XII (*sic!*).

confermare le informazioni della stele riportanti la notizia della commissione della stessa ordinata dal vescovo Faustino.

La lastra di pietra supporto delle iscrizioni è di forma quadrata, con lato di 51 cm. e una profondità pari a 10 cm; al centro sono stati scolpiti due cerchi rispettivamente del diametro di 32 e 38 cm al cui interno è iscritta una croce monogrammatica "avec R latin, α et ω "⁷².

Lo sviluppo delle iscrizioni dovette probabilmente procedere dal basso – la *memoria* di Massima, Donatilla e Secunda – per poi, in un secondo tempo, passare all'incisione della nota del vescovo Faustino entro la cornice formata dai due cerchi nei quali è iscritta la croce ed infine terminare con le iscrizioni relative agli arcangeli Michele e Gabriele ed alla memoria dei martiri *Bicentius* e *Crispina*⁷³.

Duval ritiene che le prime due iscrizioni – la *memoria* delle martiri di Thuburbo e la nota del vescovo Faustino – siano contemporanee vista la regolarità del tratto delle lettere, a dispetto di quanto è possibile osservare invece per le ultime epigrafi. La studiosa francese sostiene l'ipotesi di una redazione in "tre tempi", anziché in due come suggerito da chi scrive nelle righe precedenti. Proprio in ragione dello stile delle lettere dell'iscrizione, ritengo si possa osservare come la prima riga della *memoria* di Massima, Donatilla e Secunda appaia sviluppata secondo due stili differenti. Si noti infatti la resa differente del genitivo singolare femminile⁷⁴ tra le due linee: mentre prima troviamo le lettere "AE" realizzate distintamente, nella seconda riga esse sono rese congiuntamente "Æ". La grafia della lettera "A", unita alla differente resa in termini di dimensioni dei caratteri, contribuisce a mettere ancor più in evidenza il duplice intervento epigrafico alla base della stele. Inutile soffermarsi sulla soppressione della lettera "A" nel genitivo singolare del nome Maxima: si tratta certamente di una soppressione epigraficamente giustificata dallo spazio disponibile per l'iscrizione.

I caratteri presi qui come *exempla*, finalizzati alla messa in luce di una differenza formale nella resa epigrafica tra le due parti della *memoria* delle vergini thuburbitane, tornano ancora utili nell'indagine sullo sviluppo dell'iscrizione. Si noti infatti come la resa del genitivo singolare femminile "Æ" torni anche nel caso della memoria di Crispina. Lo stesso dicasi per il tratto delle

⁷² Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 139. Come è possibile evincere dalla riproduzione fotografica della stele la lettera latina "R" andava componendosi con la croce centrale.

⁷³ "Crispina", PCBE 1, p. 252.

⁷⁴ L'utilizzo del genitivo singolare appare quantomeno sospetto: se è vero che talvolta la caratterizzazione singolare/plurale viene meno in epigrafia è altresì vero che la differenza nello stile tra le due righe non può non produrre nell'osservatore attento un legittimo sospetto. Ritengo più probabile che l'utilizzo del singolare sia voluto perché collegato al nome della sola Massima e non anche a quelli delle altre due martiri che apparirebbero qui aggiunti in un secondo momento: ciò verrebbe anche confermato dalla resa al singolare del termine *memoria* che quindi doveva fare riferimento unicamente alla martire Massima.

lettere "A" e, soprattutto, "L" osservabili tanto nelle *memoriae* di Donatilla e Secunda quanto in quelle di *Bicentius* e Crispina oltre che nell'invocazione degli arcangeli Gabriele e Michele. Ad ulteriore conferma della contemporaneità delle due fasi epigrafiche, si veda anche l'utilizzo della croce latina tanto entro l'iscrizione circolare del vescovo Faustino quanto nell'invocazione d'apertura agli arcangeli.

Una nuova complicazione sorge dalla lettura del verbale della *depositio* celebrata dal vescovo Faustino: anch'essa è resa in forma singolare tramite l'uso del termine "*posita*". Si deve qui presumere, sulla base della scansione cronologica data alle differenti epigrafi, che il riferimento sia alla *memoria* di Massima. Questo nuovo elemento parrebbe definitivamente comprovare il fatto che la stele thevestina sia stata oggetto di una molteplicità di interventi. Solo avanzando questa ipotesi è possibile infatti venire a capo delle numerose incongruenze formali – siano esse relative allo stile, alla resa delle lettere, all'utilizzo di forme singolari o plurali che non trovano le giuste corrispondenze - caratterizzanti le sue iscrizioni. Emergerebbe così con una certa chiarezza, anche in questo caso, un intervento intenzionale volto a connotare in un verso la *memoria* epigrafica. E' difficile pensare che la stele originaria, dedicata a Massima, possa essersi voluta riferire ad una sola delle tre martiri: sulla base del racconto della loro passione siamo a conoscenza del fatto che le thuburbitane furono sepolte assieme nei pressi di quello stesso anfiteatro nel quale trovarono la morte. Sarebbe quindi da escludersi l'ipotesi di una sepoltura distinta del corpo di Massima; allo stesso modo non vi sarebbe ragione di supporre la traslazione di reliquie d'una sola delle tre martiri in quel di Theveste non essendo nemmeno note informazioni biografiche che leghino la martire alla città.

Ritengo pertanto più probabile l'ipotesi che il nome "*Maxima*" non sia da ricondurre alla thuburbitana, ma ad una martire locale – probabilmente appartenente comunque alla *pars Donati* – e che questa, suo malgrado, sarebbe stata poi utilizzata verso la metà del V secolo nell'ambito di quella strategia di "cattolicizzazione" del culto martiriale donatista che vide l'appropriazione della memoria delle martiri thuburbitane da parte della *catholica*. In questo caso il nome della martire Massima sarebbe stato usato, grazie alla aggiunta dei nomi di Donatilla e Secunda e all'affiancamento con figure di martiri come Crispina, tanto amata da Agostino e venerata da ambo le parti, per riaffermare prepotentemente l'inclusione delle thuburbitane nel martirologio cattolico ed "assorbire" in esso, al contempo, la martire locale Massima.

I.3 *Diversis locis temporibusque discretis*: le testimonianze epigrafiche dei martiri di Abitina⁷⁵.

Il gruppo dei martiri di Abitina è assai numeroso: si compone infatti di quarantanove persone. I loro nomi sono i più vari, ma anche tra i più ricorrenti nell'Africa romana. Ad oggi non vi è traccia di epigrafi che li menzionino tutti insieme, né si hanno notizie di basiliche loro dedicate. Questo "silenzio" delle fonti apparirebbe quantomeno singolare: la storiografia sembrerebbe infatti incline ad affermare che la *PaDS* sarebbe stata presentata dai vescovi donatisti durante i lavori della *Collatio* di Cartagine del 411⁷⁶. La motivazione di questo "silenzio epigrafico" è da ricercarsi proprio nella folta composizione del gruppo e nel fatto che, come recita il testo della *Passio*, gli abitinesi conobbero il martirio *diversis locis temporibusque discretis*: si determinò quindi una dispersione dei componenti e, in seguito, delle loro spoglie mortali. Ciò dovette dar corso allo sviluppo d'una epigrafia individuale al posto di una collettiva. Il tutto renderebbe quindi molto difficile, per non dire impossibile, ricondurre singole iscrizioni di martiri al gruppo degli abitinesi. Ancora una volta si deve a Yvette Duval⁷⁷ l'aver condotto l'unica indagine approfondita sull'argomento.

I.3.1 *Saturninus presbyter*: il mosaico di Uppenna ed il martire di Abitina.

Il primo caso da prendere in considerazione riguarda la guida del gruppo: il presbitero Saturnino⁷⁸. La testimonianza a lui ricondotta è, tra tutte, quella che, con un certo grado di approssimazione, può essere considerata la più sicura, nonostante continui a suscitare dubbi tra i pochi addetti ai lavori che si siano occupati del caso.

⁷⁵ Come per le martiri thuburbitane anche in questo caso quanto qui riportato riprende e amplia, ma soprattutto rivede quanto precedentemente scritto intorno alle fonti epigrafiche sui martiri di Abitina in Dalvit, *Rogo Christe*.

⁷⁶ Per un approfondimento della questione cfr. il cap. III.4.

⁷⁷ Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 684-691. Cfr. anche A. Dearn, *The Abitinian Martyrs*, p. 11: "Some of their names appear on inscriptions set up in north Africa in honour of martyrs. This led Monceaux in particular to see epigraphic evidence for the memorialisation of the Abitinians throughout north Africa. However, the evidence supporting this conclusion is problematic. No inscription refers to the Abitinians as a group, or lists a series of names corresponding to those in the *Passio*. Rather, the 'Abitinian' names which appear on inscriptions occur by themselves, or in the company of other martyrs whose names are not found in the *Passio*. Since groups of martyrs are seldom listed on fourth-century inscriptions, this is not in itself surprising. But given that many of the names found in the *Passio Saturnini* and in epigraphic sources were amongst the most common in north Africa, it is often difficult to identify to whom a particular inscription refers with certainty". Sulla questione epigrafica è intervenuto cursoriamente anche Dolbeau, *La Passion*, pp. 273-296.

⁷⁸ "Saturninus 4": PCBE 1, p. 66.

La scritta "*Saturninus presbiter*" (*sic*) compare, associato a quello degli apostoli Pietro e Paolo⁷⁹, in una mosaico rinvenuto nella basilica di Uppenna - odierna Henchir Chigarnia - e composto al di sopra di un secondo, risalente al primo stadio di sviluppo della struttura e giuntoci solo parzialmente, ma dai cui frammenti è stato possibile istituire un collegamento diretto con il mosaico più recente⁸⁰. Il mosaico è inserito entro una cornice regolare ed è diviso in tre elementi orizzontali attraversati dall'immagine di una grande croce che racchiudono, rispettivamente: l'*incipit* epigrafico con i nomi degli Apostoli Pietro e Paolo e del presbitero Saturnino; una sezione iconografica che vede le raffigurazioni di due agnelli posti ai lati della croce e attornati da immagini floreali; infine la riproduzione dell'elenco dei *nomina martyrum* contenuti anche nel mosaico più antico.

Portando l'attenzione sull'iscrizione (fig. n° 7) vi leggiamo:

HEC SUNT NOMINA MARTIRUM PETRUS
 PAULUS SATURNINUS PRESBITER
 IDEM SATURNINUS BNDEMIUS SATURNIN|
 US DONATUS SATURNINUS GUDUDA
 PAULA CLARA LUCILLA FORTUN
 IADER CECILIUS EMILIUS PASSI DIE
 NONAS AGUSTAS DEPOSITI VI IDU|
 S NOBEMBRES GLORIA IN ESCE|
 LSIS DEO ET IN TERA PACS OMINIBUS

⁷⁹ Sullo sviluppo e la diffusione delle *memoriae Apostolorum* nell'Africa cristiana cfr. almeno il sempre valido Frend, *The Memoriae Apostolorum in Roman North Africa*, JRS 30 (1940), pp. 32-49; Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 633-645 e Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 722-725. Per il loro utilizzo in chiave antidonatista cfr. invece P. Marone, *Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma nella letteratura antidonatista*, in A.A.V.V., *Pietro e Paolo, il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichitcristiana*, Roma, 4-6 maggio 1999, Roma 2001, pp. 457-472.

⁸⁰ La prima iscrizione è inserita in una cornice a semicerchio della quale si è conservata solo la metà di destra. La lettura ed il completamento delle lettere ivi incise, oltre alla disposizione dei nomi e alla data della morte, ha permesso di ricollegare, al di là di ogni ragionevole dubbio, questo primo mosaico con il più grande. Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 715-716 nota come "la reconstruction de cette mosaïque indique clairement que l'ensemble des mots *Hec sunt nomina martirum Petrus Paulus Saturninus presbyter idem* de la deuxième inscription ne pouvait être inséré dans la partie mutilée du haut de l'inscription", concludendo che i nomi degli apostoli e del presbitero siano stati inseriti in un secondo momento e che non comparissero nel primo mosaico. Per un quadro più approfondito cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 59-67 e, soprattutto, entrambi i volumi di Raynal, *Archéologie et histoire*, nei quali lo studioso presenta anche una analisi delle prime considerazioni di Monceaux e Delattre sui mosaici emersi dagli scavi. Per il dibattito sul mosaico martiriale di Saturnino cfr. in particolare le pp. 155-167. Cfr. infine Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 467-468.



Fig. 7

Secondo Duval,

"la liste d'Uppenna, dans son second état, comporte quatre fois le nom de *Saturninus*. Trois d'entre eux désignent sans doute des homonymes étroitement locaux; mais la première mention unit aux noms des apôtres Pierre et Paul celui d'un *Saturninus* dont le titre *presbiter* est précisé, les trois noms étant placés en exergue, détachés du rest de la liste. Il ne paraît pas douteux que l'inscription d'Uppenna invoque, en même temps que les apôtres, le chef du groupe d'Abitina. Mais c'est l'unique mention épigraphique de ce très célèbre martyr, et on doit souligner qu'elle ne désigne pas une relique (*nomina marturum* annonce la liste)"⁸¹.

Non concorda con tale conclusione Dolbeau, che discute circa uno dei contributi alla base dell'analisi della studiosa francese:

⁸¹ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 686

"très fragile est la construction de D. Raynal, Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppenna, 'Les Cahiers de Tunisie' 21 (1973), pp. 33-72. En dehors de l'homovaleur, avec le confesseur d'Abitina; les autres noms sont différentes, ce qui suggère plutôt l'existence d'un groupe de martyrs locaux, dont le protagoniste se serait appelé Saturnin (un nom courant en Afrique)"⁸².

Nel suo più recente contributo, lo stesso Raynal ha avuto modo di ritornare sul tema dell'interpretazione martiriale del mosaico rispondendo alle obiezioni.

L'attenzione viene subito portata sull'*incipit* dell'elenco martiriale: esso comincia con un "*idem*". Raynal fa perno su questo – oltre che su una prova "geometrica" la quale ha reso manifesto il fatto che la prima parte del testo del secondo mosaico non avrebbe potuto essere contenuta nell'area semicircolare facente cornice all'iscrizione - per sostenere la tesi che la lista dei martiri del primo mosaico, poi ripresa nel secondo, non includesse il presbitero Saturnino né gli Apostoli. Una volta inseriti in testa l'epigrafista, per non (con)fondere le due parti, avrebbe aperto l'elenco dei martiri, che nella prima versione cominciava con un Saturnino, antepoendo al *nomen martyris* il termine "*idem*" istituendo così una separazione, oltre che visiva – grazie alla divisione in tre sezioni orizzontali del mosaico -, anche nella lettura.

Raynal procede nella sua analisi promuovendo la tesi dell'identificazione tra il *Saturninus presbyter* della *PaDS* ed il *Saturninus presbiter (sic)* nominato accanto agli Apostoli sulla base di un argument de la notoriété⁸³ e di una acuta osservazione che lo porta a sottolineare come il mosaico si presenti come "une représentation de l'Église dont la source d'inspiration se situe dans le texte de la Passion des martyrs d'Abitina"⁸⁴ che vede nella menzione contigua dei nomi di Pietro, Paolo e Saturnino l'istituzione di una linea di comunicazione tra gli Apostoli e il presbitero. Tale collegamento comproverebbe

"la tentative de récupération, ou si on préfère d'explicitation, à un moment donné, par l'Église donatiste, du martyre des treize fidèles d'Uppenna. Il suffisait de peu de choses – l'insertion de ces trois noms en tête de liste – pour transformer la mensa martyriale authentique en une définition de l'Église des martyrs d'après le

⁸² Dolbeau, *La Passion*, p. 275, nota 11.

⁸³ Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 718-720: "Le premier argument est celui de la notoriété: Saturninus n'est pas un martyr d'Uppenna; il est alors, de façon certaine, le prêtre d'Abitina. En effet, il serait invraisemblable, étant donné la notoriété de ce martyr et le fait que toujours dans la *Passion* le nom de Saturninus soit suivi du terme de *presbyter*, qu'il soit fait ici référence, sous cette forme, à un autre Saturninus. Si ce Saturninus n'est pas un prêtre d'Uppenna, il doit être un martyr très connu en Afrique pour qu'on ait osé inscrire son nom avec ceux des Apôtres et avant ceux des martyrs du lieu. De plus on n'a pas jugé utile de mentionner la date de sa mort, or cela aurait été nécessaire dans le cas d'un martyr peu connu. (...) Il n'y a qu'un prêtre Saturninus très célèbre dans l'Afrique romaine, cest celui d'Abitina; c'était le seul sur l'identité duquel il ne pouvait y avoir de confusion et le seul dont le nom devait logiquement précéder celui des martyrs d'Uppenna et suivre ceux des Apôtres".

⁸⁴ *Ivi*, p. 720.

concept donatiste⁸⁵".

Alessandro Rossi, sposando l'interpretazione⁸⁶ di Raynal fondata su di un incrocio delle testimonianze epigrafiche e passionarie⁸⁷, ha portato proficuamente l'attenzione sulla lettura del culto martiriale tra affermazione identitaria e liturgia sacramentale.

"Il documento più interessante (...) è un mosaico dedicato a un gruppo di martiri locali, introdotti però dal richiamo agli apostoli Pietro e Paolo e al presbitero Saturnino, leader del gruppo dei martiri di Abitina (...): la disposizione dei nomi all'interno del mosaico fa di questi tre le vere e proprie guide del gruppo in un rapporto che, se certo non è plausibile nemmeno sul piano cronologico, si presentava però come credibile e immediatamente comprensibile non solo agli occhi di chi ha impostato il programma iconografico della basilica, ma anche a quelli dei fedeli che la frequentavano⁸⁸: quantomeno, la sfruttabilità di questo accostamento in chiave di una vera e propria «successione martiriale» apre una prospettiva interessante sulla catechesi e sulla liturgia di questa comunità, e sull'influenza che essa poteva esercitare sui pellegrini delle zone circostanti. Ancor più degno di attenzione di questo singolo mosaico, tuttavia, è l'intero programma iconografico ricostruito da Raynal, e da lui attribuito al vescovo *Baleriolus* a sua volta sepolto nella basilica e altrimenti sconosciuto⁸⁹. La disposizione delle tombe e della *memoria martyrum*, insieme a quella del fonte battesimale, indica chiaramente da parte di *Baleriolus* «una riflessione sulla chiesa che per lui era, sul piano della successione diacronica, quella dei martiri, quella nella quale era preservato il ricordo dei martiri, quella dove veniva santamente conferito il sacramento del battesimo. Il desiderio di farsi inumare nelle vicinanze dei martiri va inteso come una concreta manifestazione dell'affermazione di una continuità diacronica tra

⁸⁵ *Ivi*, p. 721.

⁸⁶ Il "metodo" usato da Raynal costituisce, a mio giudizio, il vero punto di forza della sua teoria. Contrariamente a quanto messo in pratica dagli altri studiosi, egli ha provveduto ad incrociare le testimonianze letterarie ed epigrafiche ritenendo che le une fossero imprescindibili per una corretta interpretazione e lettura delle altre. Questo *modus operandi* – che è al tempo stesso un *modus cogitandi* – rappresenta il cuore metodologico di questa tesi di dottorato. Senza voler produrre – specie nello spazio di una singola nota – una "lezione" sul metodo storico d'indagine e d'esegesi delle fonti, preme solamente sottolineare come tale approccio ai testi e alle testimonianze epigrafiche e martirologiche abbia permesso di gettare un fascio di luce su numerose zone d'ombra rivelandosi essere una utile chiave ermeneutica per la loro comprensione. Utilizzando la *PaDS* come fosse un prisma, Raynal ha potuto cogliere sfumature e colori precedentemente solo intravisti dagli altri studiosi.

⁸⁷ L'analisi di Raynal è troppo ampia per venire qui ripresa nella sua interezza nonostante i suoi indiscutibili meriti. Si è quindi preferito riportare brevemente, in riassunto, le sue principali conclusioni che meglio si inserissero nel quadro che questo contributo sta cercando di offrire. Per un approfondimento dell'analisi dello studioso francese cfr. Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 713-741.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 732-741.

⁸⁹ "Baleriolus": PCBE 1, p. 133.

l'originaria chiesa di Uppenna e quella che egli ebbe il compito di condurre lungo la medesima via»⁹⁰⁹¹.

Alla luce di quanto fin qui riassunto da Rossi, emerge chiaramente come i mosaici di Uppenna abbiano conservato una preziosa testimonianza sul culto del presbitero Saturnino che, per ragioni di spazio e di pertinenza, non è però qui possibile approfondire ulteriormente.

Interessa altresì sottolineare che, come messo in evidenza sempre da Rossi, anche in questo caso siamo soliti assistere, nel definitivo passaggio di mano dalla setta donatista dei massimianisti alla *catholica*, ad una nuova politica di "cattolicizzazione" che, attraverso

"l'inumazione del vescovo cattolico Onorio davanti al fonte battesimale, non cerca di forzare il precedente programma iconografico, ma lo recupera incardinando sulla figura di questo vescovo perseguitato la rivendicazione alla rappresentanza della vera *Ecclesia martyrum* e l'inserimento di nuove reliquie (quelle del martire Giuliano) che a propria volta consente di saldare un culto martiriale indigeno con la propaganda imperiale bizantina"⁹²⁹³.

Mi limito infine a riportare brevemente l'attenzione su un fatto evidenziato in un primo tempo da Monceaux⁹⁴, ma poi più ripreso in considerazione. Lo studioso francese notò che nella lista di Uppenna compariva anche il nome di Lucilla: alla luce dell'ipotesi che i due mosaici sovrapposti fossero identici in ogni loro parte e che il più antico risalisse al IV secolo, Monceaux ne dedusse si trattasse di un "ricordo" della matrona cristiana protagonista del celebre dissidio con Ceciliano⁹⁵ circa il modo di accostarsi all'eucaristia. Lucilla era, infatti, solita ricevere l'eucarestia dopo aver

⁹⁰ Cfr. Raynal, *Archéologie et histoire*, II, p. 735: "une méditation sur l'église qui était, pour lui, historiquement, celle des martyrs, celle où le souvenir des martyrs était conservé, celle où on conférait saintement le sacrement du baptême. L'ambition de se faire enterrer près des martyrs doit être comprise comme le signe tangible de l'affirmation d'une continuité à travers les âges entre la primitive église d'Uppenna et celle qu'il eut pour mission de guider sur le même chemin". Cfr. anche il quadro proposto da Dearn, *The Abitinians*, pp. 13-18 riguardo la lettura della politica ecclesiologica donatista attraverso i mosaici di Uppenna.

⁹¹ Rossi, *Muscae*, pp. 271-272.

⁹² Cfr. Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 700-774. Un altro procedimento di "trasformazione nella continuità", dopo la presa di possesso cattolica di basiliche donatiste è stato individuato dallo stesso autore nel battistero di Kelibia – a riguardo cfr. almeno Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 54-58 – per cui cfr. *ivi*, pp. 774-778. Per quanto concerne la diffusione del culto del martire Giuliano in Africa cfr. nuovamente Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 657-661.

⁹³ Rossi, *Muscae*, p. 272.

⁹⁴ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 467.

⁹⁵ "Caecilianus I": PCBE 1, pp. 165-175.

baciato la reliquia ossea di un martire che ella portava al collo⁹⁶. Questa interpretazione dello studioso francese è da rigettare *in toto*: il nome compare, infatti, all'interno di un elenco di martiri locali, non è posto all'esterno come Saturnino, Pietro e Paolo. La Lucilla del mosaico non può quindi che essere considerata una martire del luogo, omonima della *clarissima femina* di Cartagine. Nessun rimando o richiamo: solo una omonimia.

I.3.2 *Dei consultus*: le testimonianze epigrafiche sul martire Emerito.

Il martire Emerito⁹⁷ è stato, nel corso degli anni, ricondotto ad un paio di epigrafi rinvenute in due distinte cappelle site a Henchir Taghfaght⁹⁸ ed a Aïn Ghorab⁹⁹. Come per il caso di Saturnino,

"similar problems surround the identification of the martyr *Emeritus*, the subject of two closely associated dedicatory inscriptions from Aïn Ghorab and Henchir Taghfaght, also in Numidia. As Duval points out, the identification of the *Emeritus* honoured on these inscriptions with the Abitinian martyr of the same name is far from certain, the evidence pointing to the popularity of a local martyr cult, rather than to the wider popularity of the Abitinians"¹⁰⁰.

⁹⁶ Cfr. Optatus, *Tractatus* I, 16-19. Su "l'affaire de Lucille" cfr. Saxer, *Morts*, pp. 233-235. Sull'interpretazione del bacio di Lucilla cfr. quanto scritto a riguardo da Rossi, *Muscae*, pp. 111-121 che, in una analisi tanto arguta quanto puntuale, chiarisce elementi e concetti fino ad oggi male interpretati o palesemente deformati da una ricerca storica decisamente acritica nei riguardi delle ricostruzioni polemiche prodotte da Ottato di Milevi e Agostino d'Ipbona. Cfr. infine R. Wiśniewski, *Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics*, *JLA* 4 (2011), pp. 157 ss. nel quale l'autore tenta di dimostrare, secondo le parole dell'abstract, che "this episode cannot be considered a description of any actual late third-century custom, but rather as an exaggerated and grotesque presentation of certain practices contemporary to Optatus himself". A riguardo cfr la descrizione della venerazione offerta al legno della croce conservata nel diario di viaggio di Egeria: "*Cum ergo positum fuerit in mensa, episcopus sedens de manibus suis summitates de ligno sancto premet, diacones autem, qui in giro stant, custodent. Hoc autem propterea sic custoditur, quia consuetudo est, ut unus et unus omnis populus ueniens, tam fideles quam cathecumini, acclinantes se ad mensam osculentur sanctum lignum et pertranseant. Et quoniam nescio quando dicitur quidam fixisse morsum et furasse de sancto ligno, ideo nunc a diaconibus, qui in giro stant, sic custoditur, ne qui ueniens audeat denuo sic facere*" (Aetheria, *Itinerarium* 37, 2). "La reliquia è sentita come un elemento reale capace di trasmettere la grazia. Da qui nasce la volontà da parte del credente di appropriarsene, che può sfociare in varie manifestazioni: il bacio rituale, l'adorazione, la commozione che la sua vista suscita. E' ovvio che molto dipende anche dalla natura dell'oggetto. In realtà, si cerca sempre di stabilire con questo un contatto fisico. Si spiega così la cerimonia di adorazione del legno della croce, che viene toccato dai fedeli adoranti con la fronte prima di baciario; e si spiega anche l'episodio che la pellegrina racconta, di un tentativo di impadronirsi del sacro oggetto con un morso da parte di un fedele che colse a modo suo la possibilità offertagli di accostarsi le labbra" (E. Giannarelli (a cura di), *Egeria. Diario di viaggio*, Milano 1992, pp. 104-105).

⁹⁷ "Emeritus 1": PCBE 1, pp. 1100-1101.

⁹⁸ CIL VIII, 17714 (= ILCV +1830).

⁹⁹ CIL VIII, 2220 (= VIII 17614 = ILCV =1830 = ILCV =1929 adn. = ILCV 2492).

¹⁰⁰ Dearn, *The Abitinian*, pp. 11-12.

Secondo la studiosa francese le due iscrizioni, rinvenute in due distinte cappelle ed utilizzate da Monceaux per attribuire alla *pars Donati* le due costruzioni, sarebbero state ricondotte al martire Emerito esclusivamente in ragione della relativa rarità del nome e del suo titolo di lettore che ben si

presterebbe a decifrare il senso delle formule "*Dei consultus*" e "*gloriosus consultus*"¹⁰¹.

L'interpretazione di Monceaux, per quanto fondata fu esposta in maniera troppo debole, finendo così per prestare il fianco alle obiezioni di Duval. Una nuova lettura prodotta da Raynal, qui ripresa

¹⁰¹ "The epithet *Dei consultus* given to Emeritus in this inscription is considered by Monceaux to be based on Emeritus' role as a lector. Similarly Frend (*The Donatist Church*, p. 320; *nota di chi scrive*) argues that as the one who read God's word to the congregation, Emeritus became a transmitter of the Holy Spirit (...) God's pleader against the power of darkness. This understanding of the meaning of the epithet depends on the correctness of the identification of Emeritus with the lector, but even if this identification is correct, the epithet is more appropriate to the act which led to Emeritus' martyrdom. As the public advocate of christianity and because of his defense of the sacred writings from which he, as lector, was responsible, he could rightfully be remembered as *Dei consultus* or *gloriosus consultus*. If, however, the martyr was someone other than the lector, the epithet would still have been appropriate if it referred to some public act of defending the faith which led to the person's martyrdom." (W. Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, "Patristic Monograph Series" 16, Macon 1997, p. 539). Cfr. la sopra citata interpretazione di Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 468-469: "Il ne semble pas douteux que ces deux inscriptions proviennent de sanctuaires donatistes. (...) l'invocation à l'Esprit saint, au Paraclet, est encore très significative; car la croyance à l'action toujours présente de l'Esprit, aux révélations du Paraclet, était restée populaire dans les communautés hérétiques ou schismatiques. (...) Enfin, dans les deux documents, ces titres singuliers de *gloriosus consultus*, de *dei consultus*, auraient sûrement choqué des Catholiques, habitués à plus de réserve dans leurs hommages aux martyrs. Si Emeritus est appelé ici «l'avocat de Dieu», c'est d'abord, sans doute, à cause des fonctions de *lector* qu'il avait remplies dans l'Eglise d'Abitina; c'est aussi à cause de l'éloquence héroïque avec laquelle il avait justifié sa foi au milieu des tortures". Essendo però noto alle fonti, grazie a diverse annotazioni in proposito degli *Acta* della conferenza di Cartagine - cfr. Lancel, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, 4 voll., SCh 194; 195; 224; 373 (1972-1991), qui I, SCh 195, pp. 208-221 e 279-280 -, un santo vescovo donatista di Cherchel di nome Emerito, famoso per essere un brillante oratore, Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 686 avanza l'ipotesi che "la popularité du saint et surtout les titres donnés à Emeritus dans les deux inscriptions seraient dûs à une amalgame sur le nom d'un martyr. Une telle contamination ne serait pas surprenante en milieu donatiste, mais elle ne suffit pas à rendre certaine l'identification du compagnon d'Abitina, car il rest que l'Église officielle d'Afrique a sans doute reconnu un martyr de ce nom" come dimostrato dalle diverse menzioni, tanto nel Calendario di Cartagine quanto nel martirologio geronimiano di un martire Emerito in terra africana. In questa disputa appoggio Monceaux: l'ipotesi duvaliana è accattivante ma non rende il giusto peso a due elementi invece ben sottolineati dallo studioso francese ossia l'invocazione allo Spirito Santo e l'interpretazione di "*Dei gloriosus/consultus*", che Monceaux ha però mancato di approfondire rendendo fragile la sua argomentazione. Più recentemente è stato Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 759-764 a riprenderne le tesi sostenendo la validità dell'identificazione del "*Dei consultus*" con il martire abitinense sulla base dell'associazione, nell'epigrafe di Aïn Ghorab, del nome di Emerito con gli apostoli Pietro e Paolo e, in quella di Henchir Taghfaght, del richiamo epigrafico alla figura di Emerito come proprietario della casa nella quale venne officiato il *dominicum* e ad una sua citazione paolina riportata nel testo della passione. Approfondendo le tesi di Raynal, ritengo che per gettare luce su questi due aspetti il ricorso al testo della *PaDS* risulti imprescindibile. Ivi leggiamo dell'intervento di Emerito nel *certamen* a fianco del presbitero Saturnino interrogato dal proconsole: "*Ego sum auctor, inquit, in cuius domo collectae factae sunt*" (*PaDS* 11). Il paragrafo successivo (*PaDS* 12) vede nel *lector* il personaggio principale: egli, *Spiritu Sancto inundatus*, affronta le torture inflitagli dai carnefici ribattendo alle accuse del proconsole in uno schema oppositivo che mira a mettere in evidenza il contrasto insanabile tra la *lex imperatorum* e la *lex Dei* che impone al *lector* di officiare con i fratelli il *dominicum* nonostante la proibizione imperiale. Emerito diviene, in questo scambio, l'avvocato di Dio, della sua Legge che custodisce *in corde suo*, e che, in un tribunale imperiale, viene opposta alla *lex imperatorum* in una prospettiva paradossalmente vincente che vede nella confessione e nel martirio la vittoria del martire, indi di Cristo, sul secolo, l'Impero ed il Diavolo. Il ruolo del *lector Dei consultus* appare intrecciato a filo doppio a quello dello Spirito, del P[aracletus] di Aïn Ghorab, che lo "inonda": la "difesa" del martire è espressione della volontà divina trasmessa attraverso l'intercessione del Paracletto che parla per bocca di Emerito come a realizzare la profezia gesuana di *Gv* 14-15. E' alla luce del vangelo giovanneo che bisogna rileggere la passione di Emerito: il martire è *Spiritu Sancto inundatus* (cfr. *Gv* 14, 16-17: io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi); egli attesta la celebrazione del *dominicum* in chiave eucaristica - "*sine dominico non possumus*" - che può essere letta come compartecipazione dello Spirito all'assemblea dei fedeli ove viene professata, dal *lector*, la Parola (cfr. *Gv* 14, 26); il martire risponde di avere *in corde suo* le Scritture, indi gli insegnamenti gesuani, e per questo può egli domandare di essere liberato - "*Rogo, Christe, tibi laudes. Libera me, Christe*" - (cfr. *Gv* 15, 7: Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato; cfr. l'iscrizione di Aïn Ghorab: H(i)C EXAUDIETUR OMNIS Q(u)I INVOCAT NOMEN D(omi)NI D(e)I OMNIPOT[entis]); infine il termine della confessione del martire, del "testimone di Cristo", conclude la "difesa" e la "testimonianza di fede" di Emerito e dello Spirito, del Paracletto "*advocatus*", davanti al Proconsole e al Diavolo (cfr. *Gv* 15, 26). La menzione paraclitea - cfr. la traduzione della *Vulgata* del termine "Paracletto" in *Gv* che rende con il latino "*advocatus*" - di Aïn Ghorab non può quindi che essere letta alla luce del collegamento istituito nella *PaDS* tra lo Spirito ed Emerito.

ed "ampliata" da chi scrive, consente, attraverso una analisi delle epigrafi mediata dal testo della *PaDS*, di mettere in evidenza i veri elementi di connessione tra la figura del martire e l'Emerito *Dei consultus* dell'iscrizione. Anche in questo caso, infine, emergerebbe il collegamento di natura ecclesiologica tra un martire abitinense ed un Apostolo (Pietro o Paolo) la cui finalità è stata già messa in luce cursoriamente nell'analisi del mosaico di Uppenna e che verrà tratta più puntualmente nelle pagine che seguiranno.

Si riporta ora il testo delle due epigrafi ad uso del lettore: purtroppo non si sono riuscite a reperire riproduzioni fotografiche delle due iscrizioni.

Nell'epigrafe di Aïn Ghorab si legge:

HIC DOMUS DEI NOS[tri Christi] H(ic) AVITATIO SP(e)S S(an)C(t)I P[aracleti], HIC
MEMORIA BEATI MARTIRIS DEI CONSULTI [E]MER[iti] H(i)C EXAUDIETUR OMNIS
Q(u)I INVOCAT NOMEN D(omi)NI D(e)I OMNIPOT[entis].

In quella di Henchir Taghfaght si trova invece inciso:

HIC E[st dom]US [Dei hic] MEMO[ria] APOSTOL[or et] BEATI EMERITI GLORIOSI
CONSULTI.

I.3.3 La *sanctimonialis* di Dougga: l'epitaffio di Victoria.

Una possibile testimonianza epigrafica della martire Victoria¹⁰² è emersa dalle rovine di una piccola chiesa, l'unica fino ad oggi rinvenuta, a Thougga – odierna Dougga -, nella Proconsolare. La struttura, ribattezzata "Chiesa di Vittoria", deve il suo nome al rinvenimento, nella cripta della stessa, di un sarcofago posto in posizione centrale rispetto agli altri recante un breve epitaffio (fig. 8):

VICTORIA
SANTIMONIALE¹⁰³

¹⁰² "Victoria 2": PCBE 1, pp. 1185-1186.

¹⁰³ "*Santimoniale*" deve ovviamente essere letto come una alterazione di "*sanctimonialis*".

IN PACE¹⁰⁴.

Fig. 8

La chiesa, sulla base degli studi archeologici effettuati¹⁰⁵, sarebbe stata edificata tra IV e V secolo, in buona parte con materiali di recupero provenienti da monumenti locali più antichi, in particolare il teatro cittadino ed il tempio di Saturno siti a poca distanza dalla stessa. Il fatto che i cristiani abbiano potuto prelevare impunemente materiale edile dalla struttura testimonierebbe la decadenza della cittadina di Thougga al momento della costruzione della chiesa. La pianta dell'edificio risulta irregolare: tre porte danno accesso all'interno, che risulta diviso in tre navate di dimensioni ineguali separate da due file di colonne. Al centro della struttura è stato rinvenuto un foro rettangolare che si ritiene fosse un *loculus* ospitante un qualche reliquiario e nel quale doveva probabilmente alloggiare il perno di supporto per la tavola d'altare, al centro della chiesa.

Un presbiterio rettangolare è stato individuato al termine della navata centrale, sopraelevato rispetto al resto della struttura di circa un metro ed al quale si accedeva per mezzo di due scale. Ivi è stato poi rinvenuto "une banquette semi-circulaire surélevée d'un degré" che "occupe le fond du *presbyterium*"¹⁰⁶. Ai lati della struttura presbiteriale trovavano spazio due piccole sacrestie dalle quali si accedeva alla cripta: in essa sono stati rinvenuti alcuni sarcofagi dei quali unicamente quello

¹⁰⁴ CIL VIII, 27336 (= ILCV #1684).

¹⁰⁵ Per una panoramica degli studi sulla località di Dougga cfr. la bibliografia fornita in M. Khanoussi, L. Maurin (a cura di), *Mourir a Dougga. Recueil des inscriptions funéraires*, Bordeaux-Tunis 2002, pp. 731-734.

¹⁰⁶ C. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958, p. 67. Trattasi certamente di una *mensa* sulla quale i fedeli dovevano essere soliti consumare le libagioni *apud corpora martyrum*.

di Vittoria presenta una iscrizione. La presenza dell'epigrafe e la posizione delle spoglie della *sanctimonialis* rispetto agli altri hanno fatto supporre che la chiesa fosse un *martyrium*, un santuario edificato per venerare i resti della religiosa. Paralleli alle mura esterne, in superficie, sono stati rinvenuti alcuni sarcofagi che, secondo gli archeologi, dovevano far parte di una piccola necropoli cristiana sviluppatasi ai margini della chiesa. Alcune delle testimonianze epigrafiche ivi emerse consentono, senza ombra di dubbio, di affermare che "celle-ci n'est pas une église destinée à l'ensemble des fidèles, mais un oratoire de cimetière ou un *martyrium*"¹⁰⁷.

Benché le informazioni rinvenibili *in situ* intorno alla figura di Vittoria siano nulle, ritengo tuttavia che i margini per una corretta attribuzione della *sanctimonialis* al novero dei martiri di Abitina siano ampi.

La *PaDS*, come già ricordato, ha fatto menzione di una morte *diversis locis temporibusque discretis* dei vari martiri di Abitina: ciò permetterebbe quindi, rimanendo in linea con le informazioni derivanti dalla fonte documentaria, di situare la morte di Vittoria in un luogo diverso da Abitina ed in un tempo diverso rispetto agli altri martiri. Lo stesso testo ci informa della origine altolocata della martire, dedotta dalla presenza al processo del fratello, al tempo *a religionis christianae sanctissimo cultu ipsis temporibus alienus*, di professione *advocatus*, che per tutta l'udienza si sforza di convincere il proconsole della circonvenzione perpetrata dal cristiano Dativo nei confronti della sorella che il redattore, in un'altra sezione della *Passio*, descrive come in procinto di sposarsi. Le informazioni su Vittoria si concentrano, in una prima fase svoltasi durante l'interrogatorio dei compagni dinanzi al proconsole, sulla confessione della sua fede scelta *sua sponte* e non tramite gli "inganni" di Dativo. In una seconda parte, certamente frutto di un intervento di redazione posteriore, il redattore della *PaDS* si lancia una ampollosa descrizione della martire: "*sanctissima feminarum, flos virginum, decus et dignitas confessorum, honesta natalibus, religione sanctissima, moribus temperata, in qua naturae bonum candida pudicitia relucebat respondebatque pulchritudini corporis fides pulchrior mentis et integritas sanctitatis*"¹⁰⁸.

Questa sezione narrativa può essere interpretata o come "un mero intervento del redattore atto a innalzare con lodi ingigantite le doti della fanciulla al fine di presentarne una immagine di

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 68. L'ipotesi che i sarcofagi siano stati "trasportati" accanto alle mura della chiesa dopo essere stati dissotterrati, probabilmente per essere saccheggianti, presta il fianco ad una banale obiezione: il peso di queste strutture in pietra è notevole. Non si vedono ragioni perché i tombaroli abbiano dovuto portare in superficie i sarcofagi per poterli saccheggiare; allo stesso tempo non si comprenderebbe perché i cristiani o chi per essi abbiano poi dovuto trasportarli disponendoli perfettamente in parallelo con le mura della chiesa. Ritengo più probabile, per quanto non comune, che la disposizione dei sarcofagi sia stata fin dalle origini prossima alla struttura, forse in ragione di una eccessiva quantità di roccia nel terreno attorno alla chiesa che avrebbe reso difficoltosa l'inumazione *ad sanctos*.

¹⁰⁸ *PaDS* 17.

immacolata santità femminile da opporre alla perfidia del proconsole d'Africa"¹⁰⁹ o come un intervento a posteriori¹¹⁰ teso ad inserire nella *PaDS* note sulla *sanctimonialis* ed il suo culto.

Partendo dai dati epigrafici di Dougga che ci restituiscono l'immagine di un *martyrium* incentrato sulla figura di una *sanctimonialis* e leggendoli alla luce delle informazioni dedotte dal testo della *PaDS* è quindi possibile istituire un collegamento tra la *Victoria* di Dougga e la martire di Abitina. Il sarcofago della *sanctimonialis* dovrebbe essere collegato alla figura della abitinese che, giunta in quel di Dougga, si sarebbe guadagnata l'elevazione di un santuario a lei dedicato presso il quale la piccola comunità donatista avrebbe potuto venerarne i resti.

Numerose e legittime sono le possibili obiezioni a questa ipotesi. Il nome "*Victoria*" è molto comune e certamente non dovette esservi un'unica vergine consacrata a portarlo. E' altresì vero che lo sviluppo di un culto di una certa importanza a lei tributato quale sommo esempio di *sanctimonialis* potrebbe giustificare la minuziosa attenzione prestata dai redattori donatisti alla descrizione, internamente alla *Passio*, della figura della martire, che sembra primeggiare con Saturnino, Dativo, Felice ed Emerito. Acquisterebbero altresì maggior senso i tentativi degli agiografi di ricollegare la figura della martire, attraverso la menzione di un salto nel vuoto dalla finestra di casa, a quella della martire thuburbitana Secunda, di chiara impronta donatista. A ciò v'è da aggiungersi il fatto che gli studi epigrafici ed archeologici hanno fatto risalire lo sviluppo del *martyrium* di Dougga al periodo compreso tra IV e V secolo, indi in un arco di tempo perfettamente conciliabile con la redazione del testo della *PaDS*, tra la seconda metà del IV e gli albori del V secolo. Infine, è possibile produrre anche una sorta di "indizio geografico": la località di Dougga è sita, infatti, lungo la strada che porta a Cartagine attraversando la valle di Membressa nella quale si ritiene dovesse trovarsi Abitina.

"Au IV^e siècle, Abitina (ou Abitinae) était une petite ville d'Afrique proconsulaire, qui avait alors le statut de colonie romaine. Une découverte épigraphique a permis naguère de la localiser avec précision. Elle était située dans la moyenne vallée de la Medjerda, près de l'antique Membressa, à quatre-vingts kilomètres environ de Carthage, sur un site appelé "Chouhoud el Batin", c'est-à-dire "Les témoins d'Abitina". La toponymie a ainsi conservé le souvenir d'un épisode de la persécution de Dioclétien"¹¹¹.

Non risulterebbe quindi inverosimile, alla luce di quanto detto sopra, che la *sanctimonialis Victoria*

¹⁰⁹ Dalvit, *Rogo Christe*, AV 4.07, p. 28.

¹¹⁰ Cfr. il capitolo III.4.

¹¹¹ Dolbeau, *La Passion*, p. 273. Cfr. A. Beschouch, *Sur la localisation d'Abitina, la cité des célèbres martyrs africains*, CRAI 120 (1976), pp. 255-266.

altri non fosse che la martire abitinense.

I.3.4 Una *memoria* tra le righe? Le tracce del martirio di Dativo in una iscrizione di Timgad.

Il caso del martire Dativo è un vero e proprio *unicum* nel suo genere: l'iscrizione relativa non menziona il martire, ma ne riporta le parole.

L'epigrafe, rinvenuta nel 1919 tra le rovine di una cappella a Timgad, è stata incisa su una pietra recuperata probabilmente da una scultura pagana¹¹². Si compone di 9 righe la cui grafia risulta irregolare e la fattura delle lettere ineguale; gli studiosi ne hanno posto la realizzazione tra IV e V secolo. Monceaux e Cagnat, concentrando i loro studi solo su di una sezione (fig. n° 9), vi hanno letto:

SU(b)VENI
CRISTE TU
SOLUS ME|
DICUS SA|
NCTIS ET
PENITEN|
TIBUS MA
[t]RE(m) MANIB|
[us] ET PEDIBUS DE[fendentibus].

Frend¹¹³ riporta invece per intero l'epigrafe segnalandone in nota la lettura alternativa di Monceaux:

B(onis) B(ene). ET GAUDET PE|
TRUS ET LAZA|

¹¹² Cfr. Monceaux, *Une invocation au "Christus medicus" sur une pierre de Timgad*, CRAI 64/2 (1920), pp. 75-87, qui pp. 75-76: "Ce petite monument triangulaire paraît être un pied de table. Il provient sans doute d'une édifice païen. En effet, l'inscription est gravée sur la face intérieure, non ornée, du pied triangulaire: elle n'aurait pas été visible, si l'on suppose la table entière et en place. Selon toute apparence, le lapicide chrétien a simplement utilisé, comme il arrive si souvent, un débris d'un monument plus ancien, le pied d'une table sculptée par un artiste païen. En conséquence, il n'y a pas à tenir compte des sculptures dans l'interprétation du document".

¹¹³ Frend, *The Memoriae Apostolorum*, p. 34.

RUS ROGO
 TE DOMINE
 SU(b)VENI
 CRISTE TU
 SOLUS ME|
 DICUS SA|
 NCTIS ET
 PENITEN|
 TIBUS (a)MA|
 RE MANIB|
 [us] ET PEDIBUS DE(i)

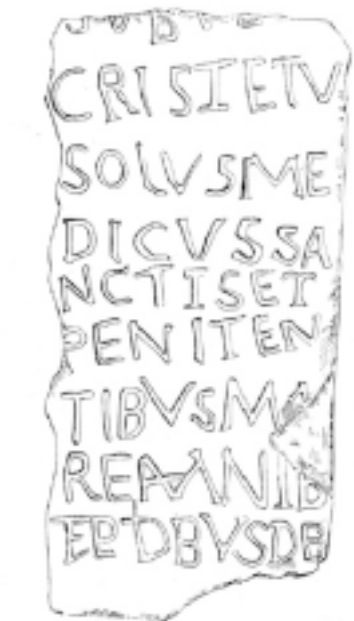


Fig. 9

Per una più completa comprensione del significato dell'epigrafe ritengo sia necessario incrociare i dati emersi dalle diverse letture degli studiosi.

Monceaux porta in particolare l'attenzione sull'uso del termine "*subveni*":

"le mot *subvenire*, avec ce sens de «venir en aide», est d'un emploi courant chez les chrétiens d'Afrique. On

lit chez Arnobe: «*Christus aequaliter bonis malisque subvenit*». Commodien, s'adressant à un pénitent, lui recommande «*petere summo de Rege, subvenire tibi*». Optat reproche à Donat de Carthage de n'avoir pas voulu «*peccatoribus subvenire*». Augustin dit dans un sermon: «*Ad hoc ergo (Deus) subvenire differebas...*». Dans le langage de l'Afrique chrétienne au IV^e siècle, *subvenire* était le terme propre pour désigner le secours accordé aux hommes par le Christ"¹¹⁴.

Quanto all'espressione "*Christus medicus*", lo studioso francese nota come l'espressione lascia trasparire una immagine del Cristo come di un dio guaritore, medicina delle anime e dei corpi:

"un nuouvel Esculape, naturellement très supérieur à l'autre. Cette conception a été populaire chez les Africains depuis la fin du II^e siècle jusqu'au Ve. Tertullien parle du Christ médecin, qu'il appelle «*Christum medicatorem*». Et c'est un thème dominant dans la prédication du grand évêque d'Hippone. Augustin appelait Jésus «le grand médecin – *medicus magnus*», ou «le médecin tout-puissant – *omnipotens medicus*», ou «notre médecin et Sauveur – *medicus et Salvator noster*»¹¹⁵.

L'insistente utilizzo agostiniano della metafora del *Christus medicus* attesterebbe, secondo Monceaux, la popolarità di questa concezione: l'iscrizione di Timgad costituirebbe quindi una sorta di "prova materiale". Lo studioso francese procede nella sua analisi sul significato da attribuirsi all'uso dei termini "*sanctis*" e "*paenitentibus*" e mettendo in risalto la duplice lettura, cattolica e donatista, di questa terminologia. Per la *catholica* lo spettro semantico del termine "*sanctus*" si restringe, nel IV secolo, ad indicare martiri, vescovi od asceti: personaggi non comuni e contraddistinti da un particolare alone di santità. Dall'altra parte, i donatisti ne fanno un ossimoro: più ampio e più ristretto allo stesso tempo. Presso la *pars Donati* il termine "*sanctus*"¹¹⁶ viene, infatti, ad indicare "esclusivamente" tutti gli appartenenti alla chiesa donatista, *Ecclesia martyrum et sanctorum*: i membri sono santi indipendentemente dal loro essere "martiri, vescovi od asceti" in quanto facenti parte di quell'unico e vero corpo ecclesiale che in ragione del suo essere fondato sui

¹¹⁴ Monceaux, *Une invocation*, pp. 77-78.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Per una analisi della storia del vocabolo "*sanctus*" e del concetto di santità nell'Africa romana cfr. E. Zocca, *Dai "santi" al "Santo": un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, Roma 2003.

e dai¹¹⁷ martiri rende *sancti* i suoi fedeli.

Sulla stessa linea interpretativa si colloca anche l'utilizzo del termine "*paenitentes*" da parte delle due chiese: per la *catholica* viene a significare l'insieme dei peccatori assoggettatisi alla disciplina penitenziale, mentre i donatisti adottano il termine per indicare i cattolici che hanno aderito alla *pars Donati* e che sono stati "condannati" ad un periodo di espiazione della colpa in ragione della loro affiliazione alla *Ecclesia traditorum*.

L'analisi di Monceaux procede intorno allo sviluppo dell'iscrizione "MARE": lo studioso francese propone di leggervi "*ma[t]re(m)*", così da poterlo interpretare come un rimando simbolico, un sinonimo, del termine *Ecclesia*:

"ce titre de «mère» donné à l'Église semble presque aussi ancien que l'Église elle-même. On le rencontre souvent en Afrique depuis la fin du IIe siècle"¹¹⁸.

Lo studioso termina la sua minuziosa analisi proponendo una restituzione ipotetica, suggerita dal contesto e dalla troncatura, troppo netta, delle lettere "DE" nelle ultime due linee dell'epigrafe. Monceaux ritiene infatti che l'iscrizione continuasse a destra, in un'altra pietra¹¹⁹. L'epigrafe viene a terminare così con il richiamo ad una sorta di estrema difesa:

"comme notre locution familière «des pieds et des mains», elle signifiait «par tous les moyens», mais sans exclure le sens primitif, l'appel aux pieds et aux mains pour se défendre"¹²⁰.

¹¹⁷ In quest'ottica è possibile leggere il "manifesto" dei martiri di Abitina riunitisi in concilio durante la loro detenzione per condannare il comportamento di Mensurio e Ceciliano, questi ultimi accusati di aver impedito con la forza l'assistenza da parte dei fedeli ai confessori imprigionati. Al di là della veridicità o meno dell'episodio assume comunque valore la lettura a posteriori che le comunità donatiste dovettero dargli. In tal senso esse ritrovavano le radici della loro chiesa non tanto nello scisma "giuridico" seguito alla consacrazione di Ceciliano, quanto in quello "morale" proclamato dal concilio dei martiri abitinesi. Credo che solo attraverso questa lettura sia possibile restituire pieno senso all'affermazione della *pars Donati* di essere la vera *Ecclesia martyrum*: una chiesa vicina ai martiri – al contrario dei cecilianisti – e fondata sul loro *exemplum* e sul loro manifesto al quale Donato di Cartagine non ha fatto altro che ispirarsi dando corso alla separazione dai *traditores* anche a livello ecclesiologico.

¹¹⁸ Monceaux, *Une invocation*, p. 79. Cfr. *ivi*, p. 80: "Chez Tertullien, «*Ne mater quidem Ecclesia praeteritur*». Chez Cyprien, qui dit aux confesseurs de Carthage: «*Quam vos laeto sinu excipit mater Ecclesia de praelio revertentes*». Optat reproche aux schismatiques d'avoir abandonné l'*Ecclesia mater* ou la *Catholica mater*. Augustin, dans ses sermons, recommande aux fidèles de s'attacher à l'Église comme à une mère" (...). la formule se retrouve jusque dans des inscriptions du pays. (...) L'expression était si bien consacrée dans le langage de la dévotion, que l'on employait le mot *mater* tout seul pour désigner l'Église". L'ipotesi di sviluppo del termine "MARE" in "*mater*" vede contrario Gsell, *Sur une inscription chrétienne de Timgad*, RA 69 (1928), pp. 20-22, qui p. 21, secondo il quale "la lecture *amare* est certaine". Dello stesso avviso, come abbiamo già avuto modo di osservare nelle pagine precedenti, sembra essere Friend, *The Memoriae Apostolorum*, p. 34 che riporta in primo piano la lettura "*amare*" al posto di "*matrem*", ma che sottolinea anche la differente versione proposta da Monceaux.

¹¹⁹ La pratica non sarebbe sconosciuta all'epigrafia africana: *mutatis mutandis* cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 22-24.

¹²⁰ Monceaux, *Une invocation*, p. 81.

Monceaux conclude il suo studio sull'epigrafe cercando di restituire un significato complessivo alla stessa: con una buona intuizione egli sostiene che la formula epigrafica possa costituire l'adattamento di un qualche versetto biblico o di un testo africano. Esclusa velocemente l'ipotesi delle Scritture, Monceaux intravede alcuni elementi di somiglianza tra la resa della terminologia epigrafica e la produzione omiletica Agostiniana, ma si trova ad escluderli ritenendoli semplici coincidenze. Non altrettanto avviene con il raffronto dell'epigrafe con un componimento poetico di Commodiano¹²¹ che sembra riunire tutte le note caratteristiche dell'iscrizione di Timgad. Monceaux arriva comunque a sostenere la natura donatista dell'iscrizione sulla base sia della sua collocazione – Thamugadi, odierna Timgad, una delle principali piazzeforti del Donatismo numida – sia dell'utilizzo della distinzione tra *sancti* e *paenitentes*, il tono bellicoso dell'invocazione e l'appello a Cristo per la protezione di quanti difendono la chiesa.

Le informazioni omesse da Monceaux¹²² sono state riportate da Frend e da Gsell nelle loro brevi considerazioni sull'epigrafe. La riconduzione dell'iscrizione alla *pars Donati* sembra non essere in discussione: l'utilizzo della formula d'apertura *B(onis) B(ene)*, come sottolineato dallo studioso inglese¹²³, si contraddistingue per la sua natura donatista; allo stesso tempo la separazione terminologica istituita dall'epigrafista mediante il richiamo dei *sancti* e dei *paenitentes* non sembra poter essere compresa se non all'interno della *pars Donati*. Ma è forse quella "reminiscenza testuale" cercata – e non trovata – da Monceaux a sancire definitivamente il carattere donatista

¹²¹ "C'est un pièce très courte, une exhortation aux pénitents, dont voici les passages essentiels: «*Paenitens es factus: noctibus diebusque precare. Attamen a Matre noli discedere longe (...) Tu, si vulnus habes altum, Medicumque require (...). Subvenire tibi, ne pereas forte de plebe*» (Commodianus, *Instructiones* 2, 8; *nota di chi scrive*). Sans doute, il n'y a pas emprunt direct; mais on peut soupçonner que le rédacteur de l'inscription de Timgad, voulant traduire ses conceptions toutes populaires sur le rôle attribué au Christ médecin, s'est souvenu plus ou moins inconsciemment de l'expression donnée naguère à ces idées par un poète populaire, resté cher aux chrétiens du pays".

¹²² Cfr. Monceaux, *Nouveau fragment de l'inscription chrétienne de Timgad relative au Christus medicus*, CRAI 68 (1924), pp. 78-81. La rivista CRAI è disponibile on line: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/crai> Per ragioni ignote l'articolo in questione non compare nell'elenco delle copie digitalizzate dei volumi disponibili. Ringrazio il Prof. G. B. Bazzana della Harvard University per avermi fornito una scansione digitale del contributo di cui sopra.

¹²³ "«*B(onis) B(ene)*» has never yet been found on an unquestionably Catholic dedication, whereas it does appear on the same stone with «*Deo laudes*» at Hr. Bou Said, and in the same basilica as another, already mentioned, at Ain Ghorab. It is to be found also on inscriptions coming from such Donatist strongholds and centres of rebellion against the official Church as Nova Licinia and Lambaesis" (Frend, *The Memoriae Apostolorum*, p. 45). Nella sua breve analisi dell'epigrafe di Timgad, lo studioso inglese procede specificando il senso dell'utilizzo dei termini "*sancti*" e "*paenitentes*", ma conservando lo sviluppo di "MARE" come "*amare*", che ritengo debba invece essere abbandonato a favore della ipotesi di lettura proposta da Monceaux che meglio si fisserebbe sull'impianto generale donatista dell'epigrafe. "Moreover, in the early Church, and among the Donatists, all Christians were *sancti*, except the penitents. The mention of these two classes on the inscription is emphatic. Christ, the one true physician, is called on to aid the saints and the bitterly penitent (*sanctis et penitentibus amare*) in terms which recall the cry of the Abitinian martyrs at their trial before Anulinus or the *Instructiones* of Commodian. Rigorous penitential practice, and a claim to be themselves the just and the saints, were natural consequences of the Donatist contention that even on earth the Church of Christ must be pure, without spot or wrinkle, and that they were the only representatives of it" (*ibidem*).

dell'epigrafe e a consentire di optare in favore dello sviluppo delle ultime righe ipotizzato dallo studioso francese come "*ma[t]re(m) manib[us] et pedibus de[fendentibus]*". Confrontandone il testo con la confessione resa, sotto tortura, dal martire Dativo nella *PaDS* è possibile leggervi la stessa invocazione a Cristo, alla cui luce – utilizzando una chiave ermeneutica martirologica - ritengo sia possibile cogliere il senso della lettura del termine "*medicus*" da parte dei fedeli della *pars Donati*. La narrazione del martirio di Dativo ci è così resa dal redattore della *PaDS*:

*"Spectabat interea Dativus lanienam corporis sui potius quam dolebat et cuius ad deum mens animusque pendebat, nihil dolorem corporis aestimabat, sed tantum ad dominum precabatur dicens: «Subveni, rogo, Christe, habe pietatem; conserva animam meam, custodi spiritum meum ut non confundar. Rogo, Christe, da sufferentiam»"*¹²⁴.

L'esclamazione del martire sottoposto alle torture non può che essere considerata come direttamente collegata alla formula epigrafica: "*rogo te Domine su(b)veni C(h)riste*". E' nota l'enfasi con la quale nella chiesa d'Africa, ed in particolare tra le fila donatiste, si fosse soliti procedere alla lettura delle *Passiones* dei martiri nel giorno del loro *dies natalis*: è quasi certo, ma non storicamente documentato, che la prassi catechetica martiriale della *pars Donati* dovesse fare perno sulla letteratura martirologica, impiegata come vera e propria lettura formativa dei *sancti*. Non è quindi da escludersi l'ipotesi che l'epigrafista, nutrito dalle letture delle *Passiones*, abbia utilizzato l'invocazione del *senator* Dativo per la realizzazione dell'epigrafe di Timgad. Un ulteriore elemento indiziario, che sembrerebbe ricollegare l'iscrizione alla *PaDS*, può essere ricavato dall'analisi della citazione petrina posta in apertura. Come avrò modo di sottolineare nelle pagine seguenti¹²⁵, l'utilizzo delle *memoriae Apostolorum* in relazione ai martiri abitinesi sembrerebbe contraddistinguere un *unicum* epigrafico che va al di là della semplice coincidenza, distinguendosi in realtà come elemento di cardine di un progetto ecclesiologico di legittimazione fondato sul

¹²⁴ *PaDS* 10.

¹²⁵ Cfr. cap. I.3.5

collegamento, sulla filiazione tra le figure degli Apostoli e quelle dei martiri di Abitina¹²⁶.

Applicando una chiave ermeneutica che faccia perno sulla martirologia donatista e sulla *PaDS* è possibile intendere sotto una nuova luce la menzione del "*Christus medicus*". La medicina di Cristo è strumento di salvezza dell'anima del fedele: la condizione di sofferenza è ritenuta da Agostino connaturale all'uomo e la sua sopportazione, per l'Ipponense, si rivela necessaria in chiave pedagogica per mostrare all'uomo la precarietà della propria condizione e "formare in lui le giuste predisposizioni interiori alla continua ricerca di Lui"¹²⁷. Le parole di Dativo appaiono come una radicalizzazione in chiave martirologica della linea di pensiero adottata nell'omiletica agostiniana: "*rogo Christe, da sufferentiam*" non può infatti che essere inteso come una implorazione del martire affinché la sofferenza donata da Dio divenga il canale attraverso il quale assurgere a vero testimone di Cristo. La tribolazione, nel quadro della martirologia donatista, *del* e *nel* martirio è la *conditio sine qua non* per la vera *sequela Christi*: da strumento pedagogico, diviene condizione necessaria. "*Christus medicus*" non sarebbe quindi qui da interpretare alla luce dell'omiletica agostiniana¹²⁸ –

¹²⁶ Lo sviluppo del culto del protomartire Stefano, contrariamente a quello di Pietro e Paolo, prese maggiormente piede nelle regioni con una più vasta presenza cattolica. Il fatto, come già anticipato, potrebbe non essere casuale, ma fondarsi invece su di un preciso progetto di contrapposizione alla strategia donatista messa in atto attraverso l'utilizzo delle *memoriae Apostolorum*. Attraverso il culto del protomartire la *catholica* avrebbe mirato ad istituire un collegamento diretto tra la figura di Stefano ed i veri martiri – distinti dai falsi della *pars Donati* –: tali, secondo l'ermeneutica martirologica agostiniana, "in ragione della loro causa, non della pena patita". Quanto al *Lazarus* dell'epigrafe di Timgad, esso può essere letto come un nuovo elemento utile a rinforzarne l'attribuzione alla *pars Donati*. Cfr. Gsell, *Sur une inscription*, p. 21: "le *Lazarus* qui est ici à la fois associé et opposé à Petrus, le prince des apôtres, me paraît être, non pas Lazare le ressuscité, mais le mendiant couvert d'ulcères, qui, après sa mort, fut porté par les anges dans le sein d'Abraham". "Lazarus, as S. Gsell points out is here not the friend of Jesus but the beggar covered with sores, the symbol of poverty and oppression which has its reward in Heaven" (Frend, *The Memoriae Apostolorum*, p. 45). L'utilizzo del personaggio di *Lc* 16, 19 non può che essere letto come un chiaro riferimento alla ecclesiologia della *pars Donati*, secondo cui le condizioni di povertà e persecuzione si connoterebbero come elementi probanti il riconoscimento della *Ecclesia martyrum* come unica vera Chiesa annunciata nelle Scritture. Allo stesso tempo, la figura di Lazzaro si rivela essere quanto mai funzionale alla concezione donatista del *Christus medicus* che, in una prospettiva escatologica e soteriologica, *dat sufferentiam* al povero – qui immagine della *pars Donati* – affinché i suoi mali terreni (le persecuzioni) siano funzionali al raggiungimento della consolazione "nel seno di Abramo".

¹²⁷ B. Aprile, *Passio Christi tam evidentem quasi evangelium recitatur: la Passione di Cristo sulla Croce. Studio sul commento II, al salmo 21 di Agostino d'Ipbona*, Roma 2007, pp. 18-19 nota 34. *Ibidem* un ricco repertorio di confronti sul tema in riferimento alla produzione agostiniana.

¹²⁸ Cfr. in particolare Augustinus, *Enarr. in ps. 21*, II nel quale, fin dalle prime righe emerge il richiamo dell'Ipponense all'unità della Chiesa: "*et dicitur sedenti ad dexteram Patris: Ecce quid hic habes. Et pro tota terra ostenditur illi sola Africa*". Il concetto di "*Christus medicus*", o meglio le sue diverse visioni prospettiche, pervade l'intera omiletica agostiniana: cfr. almeno *Serm.* 87, 10, 13; 88, 1; 171, 1; 278, 5; 299, 6; *Enarr. in Ps.* 18, 2, 15; 130, 7; *In Io. Ev. tr.* 3, 2. Cfr. R. Arbesmann, *The Concept of "Christus medicus" in St. Augustine*, *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28 oltre a G. Bardy, *Saint Augustin et les medecins*, *ATA* 13 (1953), pp. 327-346 ed infine J.-P. Rassinier, *L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin*, *Mots* 26 (1991), pp. 65-83.

utile in ogni caso per comprendere l'esegesi cristiana del tema nell'Africa tra IV e V secolo¹²⁹ –, ma attraverso una chiave ermeneutica donatista che ne radicalizza l'idea portandola sul piano martirologico. Così il cristiano "proprio nella sofferenza è messo alla prova, se non ha abbandonato il suo Dio¹³⁰". Diviene quindi più comprensibile l'invocazione di Dativo affinché il Signore non lo lasci confondere (*non confundar*):

"In quibus autem habitat Deus, utique in tribulatione meliores fiunt, tamquam aurum probati. Et si forte petierit inimicus diabolus, et concessum illi fuerit: sive aliquo dolore corporis, sive aliquo damno, sive amissione suorum, fixum cor habeat in illo qui se non subtrahit¹³¹".

Il martire è quindi colui che ha realizzato che

"medicum esse Deum, et tribulationem medicamentum esse ad salutem, non poenam ad damnationem. Sub medicamento positus ureris, secaris, clamas: non audit medicus ad voluntatem, sed audit ad sanitatem¹³²".

Ecco perché Dativo invoca ulteriore sofferenza: il martire prega nel dolore per la propria anima vedendovi uno strumento di purificazione che gli consenta di vincere la morte *con* e *nel* martirio.

In conclusione, utilizzando il testo della *PaDS* come una lente ritengo sia possibile scoprire altre colorazioni, pervenendo ad una nuova interpretazione dell'iscrizione che, da testimonianza epigrafica di difficile lettura, si presenterebbe ora sotto una diversa luce mostrando il senso delle parole ivi incise. L'epigrafe di Timgad, sulla cui natura donatista non penso vi sia ragione di obiettare, sembrerebbe quindi presentarsi come un complesso compendio di natura ecclesiologica e martirologica. L'associazione tra l'Apostolo Pietro e le parole di Dativo si inserirebbe in quel quadro di legittimazione della *Ecclesia martyrum* mirante a mettere in relazione le due pietre fondanti del cristianesimo - Pietro e Paolo; in questo caso solo il primo¹³³ - con i capostipiti della martirologia

¹²⁹ La lettura in chiave martirologica della tematica del "*Christus medicus*" non può essere considerata un prodotto della *pars Donati*, ma più propriamente come il frutto di una ermeneutica africana precedente. Già Tertulliano, infatti, aveva interpretato secondo una prospettiva martiriale la tematica: "defending the moral value and meritoriousness of martyrdom against the Gnostic, he (Tertulliano; *nota di chi scrive*) pictures the Divine Physician as cruelly kind. As the human physician is only apparently cruel because his cutting and cauterizing produce helpful pains which bring about the restoration of bodily health, thus God allows martyrdoms to rage for the salvation of souls. Moreover, as the physicians employ like properties in the cure to counteract the properties of disease, for instance, checking heat by a greater heat, thus God destroys death by death" (Arbesmann, *The Concept*, p. 6). Cfr. Tertullianus, *Scorpiace* 5.

¹³⁰ Augustinus, *Enarr. in Ps.* 21/2, 5.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ivi*, 4.

¹³³ Sul rapporto tra gli abitinesi e i due Apostoli cfr. il cap. I.3.5.

donatista, gli abitinesi. Tale rapporto di filiazione diretta, imperniato sul martirio e rafforzante l'ecclesiologia della *pars Donati* fondata su di una sorta di *auctoritas* martiriale, del resto si è già potuto osservare in rapporto alle figure del presbitero Saturnino e del *lector* Emerito¹³⁴.

L'utilizzo della figura neotestamentaria del povero Lazzaro deve essere letto in relazione alla tematica del "*Christus medicus*" filtrata attraverso la martirologia donatista rappresentata dall'eco delle parole di Dativo. Lazzaro altri non sarebbe che l'immagine del fedele della *pars Donati*, del giusto costretto a subire le tribolazioni e le persecuzioni nell'oggi in ragione del premio spettante nell'altra vita. La sofferenza dispensata dal *Christus medicus* in ragione della salvezza viene radicalizzata in un'ottica martiriale di autentica, pura, testimonianza e *sequela Christi*. La figura del martire Dativo è qui presente in controluce, come per rilanciare, in chiusa, un messaggio resistenziale *sanctis et paenitentibus* affinché difendano *manibus et pedibus* l'unica vera *mater Ecclesia*, l'*Ecclesia martyrum*.

I.3.5 Le *memoriae Apostolorum* e i martiri di Abitina: un progetto ecclesiologico.

Come si è potuto facilmente osservare nelle pagine precedenti, in tre casi su quattro le epigrafi inerenti i martiri abitinesi hanno conservato anche una menzione apostolica. Eccettuato il caso del sarcofago di Vittoria, le iscrizioni relative a Saturnino, Dativo ed Emerito – i protagonisti indiscussi della *PaDS* assieme alla *sanctimonialis* – recano i nomi di Pietro e Paolo, o solo del primo. L'associazione tra i martiri di Abitina e gli Apostoli non sembra pertanto essere casuale, bensì intenzionale. Essa si inserirebbe, come ho già avuto modo di anticipare, in un quadro ecclesiologico di legittimazione della *Ecclesia Donati* finalizzato ad istituire un rapporto diretto, di filiazione martirologica, tra le figure di Pietro e Paolo, apostoli e martiri e pietre d'angolo della Chiesa "apostolica", con i martiri di Abitina, pietre d'angolo della Chiesa donatista in ragione del manifesto di fede da loro proclamato nel concilio svoltosi nelle prigioni romane ove erano rinchiusi.

Accostandosi alle fonti forti di questa nuova chiave ermeneutica è possibile osservare in una nuova prospettiva la storia dello sviluppo del culto delle *memoriae Apostolorum* nell'Africa romana. In un primo tempo Frensd aveva sottolineato la singolare irregolarità nella distribuzione geografica delle *memoriae Apostolorum* fino ad allora rinvenute: lo studioso aveva così evidenziato come le aree interessate maggiormente dal Donatismo conservassero la grande maggioranza delle testimonianze. Al contrario, le aree costiere e cittadine, ivi compresa la stessa Cartagine che sembrava aver

¹³⁴ Cfr. i cap. I.3.1 e I.3.2.

trascurato quasi completamente il culto di Pietro e Paolo, a maggioranza cattolica, vedevano invece uno sviluppo trascurabile del fenomeno.

"The distribution of these *memoriae* points to the same conclusion. Save for a dedication of a basilica to St. Peter in the Third Region of Carthage, wherein Augustine preached a sermon on one occasion, 28 and a dedication to St. Paul in the Sixth Region, 29 no trace of the cult of the Apostles has yet been found in Proconsular Africa. This fact is significant, as it was there that Roman Catholicism in Africa was strongest, the Proconsular being the only province in which the Catholics outnumbered the Donatists in 411. (...) The distribution of these Apostolic *memoriae* follows closely that of the rest of the chapels to the martyrs, of which more are to be found in Numidia than in the rest of the provinces of Africa put together. The Donatist Church was above all the Church of the Martyrs, whereas the Catholics (except in places such as Hippo, where polemical reasons advised the prominent observance of martyrs' anniversaries), were tending to lay less and less emphasis on both martyrs and martyrdom in proportion as they relied more and more for their success on non-African forces-the Imperial Court and the Papacy"¹³⁵.

Lo studioso intuì per primo che agli occhi dei donatisti la riverenza prestata agli Apostoli non faceva perno sul concetto di "santità", ma su quello di "martirio". In linea diretta con l'insegnamento tertulliano, Pietro e Paolo erano considerati santi perché martiri:

"the Apostles should have been honoured as spiritual men, martyrs, rather than as ecclesiastics or founders of an authoritarian Church"¹³⁶.

Alcune delle acute osservazioni di Frend suscitarono le perplessità di Février¹³⁷ le cui argomentazioni vennero poi riprese, in buona parte, da Yvette Duval. In particolare, riguardo la distribuzione geografica delle *memoriae Apostolorum*,

"Février souligne, à juste titre, que cette densité des trouvailles est liée aux conditions de conservations des sites dans les régions semi-désertiques (mais qui avaient connu une importante urbanisation aux IV^e et V^e siècles): il faudrait y ajouter les hasards des prospections, plus ou moins favorisées par les autorités civiles ou militaires depuis le siècle dernier dans certaines régions. En fait les groupes nombreux d'inscriptions

¹³⁵ Frend, *The Memoriae Apostolorum*, pp. 38-42.

¹³⁶ *Ivi*, p. 37. Per quanto riguarda il pensiero dell'apologeta cristiano, lo stesso Frend scrive: "Tertullian himself in his *De Exhortatione Castitatis* declares, «For the Apostles have the spirit properly, who have Him fully, in the operations of prophecy, and the efficacy of (healing) virtues, and the evidences of tongues; not partially as all others have». The emphasis is on «spiritual virtues», in contrast with Cyprian's point of view, whereby the Apostles are bishops chosen by God" (*ibidem*).

¹³⁷ P. A. Février, *Martyrs, polémique et politique en Afrique (IV^e-V^e siècles)*, RHCM 1 (1966), pp. 8-18.

apostoliques proviennent de régions où la moisson d'épigraphes a été fructueuse de manière générale"¹³⁸.

La studiosa francese, probabilmente a causa del mantenimento di un atteggiamento neutrale intorno alla possibile attribuzione alla *pars Donati* delle testimonianze epigrafiche relative al martire Emerito *Dei consultus* e al presbitero Saturnino della lista martiriale di Uppenna¹³⁹, non è riuscita a cogliere in controtela il progetto ecclesiologico donatista, fondato sull'allineamento martiriale delle figure apostoliche con i martiri abitinesi. Duval si è così come arrestata nell'indagine, preferendo aderire alle tesi precedenti che leggevano lo sviluppo del culto delle *memoriae Apostolorum* come qualcosa di prettamente cattolico e più precisamente come un riflesso di

"deux thèmes essentiels de la propagande pontificale: la *concordia Apostolorum*, et la primauté de l'évêché de Pierre. (...) Les nombreuses mentions tardives de reliques romaines illustrent sans doute l'intérêt particulier de la papauté pour l'Église d'Afrique gravement atteinte par l'occupation et les persécutions vandales"¹⁴⁰.

Un bilancio della questione è stato tracciato da Raynal:

"ces deux interprétations (Frend e Février; *nota di chi scrive*) sont certainement l'expression de deux vérités complémentaires. Il y eut bien entendu un culte "catholique" des deux Apôtres, il y eut probablement aussi un culte donatiste de ces Apôtres. Chaque camp les a annexés à sa propre cause. L'enjeu était d'importance car chacun revendiquait pour lui avec la qualité de "catholique" une filiation vis-à-vis du premier évêque de Rome"¹⁴¹.

Lo studioso coglie nel segno riuscendo ad intrecciare le fruttifere intuizioni di Frend con alcune

¹³⁸ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 634.

¹³⁹ *Ivi*, II, p. 642 ritiene infatti che "la mention d'Emeritus, auquel était peut-être dédiée une chapelle à Aïn Ghorab, suffit-elle pour attribuer la chapelle d'Hr Taghfaght à la communauté donatiste, comme le pense Frend? Cette hypothèse n'est pas assurée, mais elle daterait la chapelle, et donc la relique des apôtres, des IV^e ou V^e siècles. Cette chapelle serait, au demeurant, un des rares témoins du culte romain susceptible d'une interprétation donatiste" qualora si adotti l'interpretazione di Raynal del mosaico martiriale di Uppenna verso la quale, però, la studiosa è parsa dubbiosa.

¹⁴⁰ *Ivi*, II, p. 645. Cfr. anche C. Pietri, *Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale)*, in MAH 73 (1961). pp. 275-322 e E. Josi, *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in B. M. Apollonj Ghetti (a cura di), *Saecularia Petri et Pauli: conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel Pontificio Istituto di Archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1969, pp. 149-197.

¹⁴¹ Raynal, *Archéologie et histoire*, II, p. 722.

note di Février che ne marcano i limiti¹⁴²: se in precedenza si era, infatti, potuta osservare una estromissione di ogni tipo di lettura donatista delle *memoriae Apostolorum* leggendo in esse, come ricordato da Duval, nulla più che un prodotto della propaganda cattolica, le tesi di Frensd rischiavano di ribaltare le parti lasciando inalterate le criticità di una simile visione. Conscio di questa difficoltà di fondo, Raynal ha proficuamente intuito come la soluzione fosse da ricercare *in media*: egli ha potuto così risolvere definitivamente la questione promuovendo una duplice lettura per le *memoriae Apostolorum* presupponendo che il medesimo culto apostolico venisse tributato da ambo le parti, secondo schemi ermeneutici differenti. Così, secondo lo studioso, i cattolici utilizzarono il culto di

¹⁴² Per quanto l'intuizione di Frensd circa l'esistenza di un culto donatista legato alle *memoriae Apostolorum* si dimostri corretta, le considerazioni dello studioso inglese devono essere prese con cautela. In maniera che oserei definire rocambolesca Frensd, nel tentativo di convalidare con validi *exempla* le sue ipotesi, finisce per commettere alcuni errori di attribuzione di una serie di epigrafi riportanti i nomi di Vittoria, Felice e Vincenzo. "On the majority of the inscriptions found in the *memoriae* we are considering, the Apostles are associated with local martyrs, and above all with the martyrs of Abitina who, by their solemn repudiation of all who should communicate with *traditores*, gave in 304 the signal for revolt against the Church of the Capitol at Carthage. Hence, at Hr. Taghfaght the Apostles are associated with Emeritus, at Uppenna with the presbyter Saturninus and his family (the leaders of the Abitinian congregation) and at Oum el-Adham with Victoria; and finally a shrine some 3 km. outside the city of Constantine is connected with Felix and Vincentius, the latter the patron of Calama in Byzantine times" (Frensd, *The Memoriae Apostolorum*, p. 41). Come si è notato, lo studioso inglese riconduce al gruppo abitinense alcune attestazioni epigrafiche inerenti Vittoria, Felice e Vincenzo riconoscendo, per quest'ultimo, l'esistenza di un culto a Calama - odierna Guelma, in Algeria - durante la dominazione bizantina. Il nome di Vittoria compare, assieme ad altri, su di una grande *memoria* rinvenuta a Kherbet Oum el Ahdam e risalente al 359 sulla quale sono iscritti anche i nomi degli Apostoli – CIL VIII, 20600 (=ILCV 2068) -: MEMORI|A SANCTA | DE TERA PROMISSIONIS UBE NATUS EST CHRISTUS | APOSTOLI PETRI ET PAULI NOMI|NA M(a)RTURU DATIANI DONA|[t]IAN[i] CIPRIANI NEMESIANI | CITINI ET VICTO|[ri]A[s] ANO PROVI|N[ciae] [t]RECENTI VIGES(imo) | POSUIT BENE|NATUS ET PEQUARIA | VICTORINUS SEPTIMUM ID|US SEPT(e)M(b)R(es) | MIGGIN B DV | ET DABULA [e]T DE LIGNU CRUCIS. Per quanto possa essere stimolante affiancare il nome di Vittoria al gruppo degli abitinesi in ragione della presenza dei nomi di Pietro e Paolo, ritengo che non vi siano in questo caso i margini di sicurezza necessari per procedere. Senza voler spendere troppo tempo, basti segnalare la collocazione "defilata" del nome di Vittoria nell'elenco martiriale. Visto il ruolo centrale rivestito dalla martire nelle fonti letterarie è difficile credere che la giovane vergine possa essere stata inserita in chiusa ad un elenco di martiri locali. In ragione dell'estrema diffusione del nome, appare decisamente più probabile l'ipotesi omonimica. Lo stesso vale per le menzioni epigrafiche di Vincenzo (*Bincentius* nel caso dell'iscrizione di Mezloug che riporta anche il nome di Vittoria – per cui cfr. ILCV 2061 -: HIC M(e)M(oriae) SANCTO|RU(m) BICENTI FELICIS | CO<s>TANTI ET VICTORIE | POSITE A SANCTV | CRESCITURU E<p>ISCU(po) | DIE III K(a)L(endas) APRILIS | AMEN) e Felice. A Guelma una epigrafe, come per Vittoria, riporta una citazione di Vincenzo e Felice preceduti da una menzione dell'apostolo Pietro – ILCV 2102 -: HIC RELIQUIE | BEATI PETRI APOST(o)LI | ET S(an)C(t)ORUM FELICIS | ET VINCENTI MARTYR(um). Anche in questo caso, l'attribuzione al gruppo degli abitinesi appare azzardata: non solo i nomi sono estremamente comuni, ma entrambi risultano essere omonimi di santi "universali" il cui culto potrebbe essere stato importato in Africa dalle terre transmarine. Essendo sprovvisti di ulteriori elementi indiziari utili per una attribuzione alla *pars Donati*, o ancor meglio al gruppo abitinense, dei *nomina* iscritti nelle steli è bene evitare di lanciarsi in interpretazioni azzardate, non supportate da alcun elemento probante o quantomeno indiziario. L'utilizzo delle *memoriae Apostolorum* da parte della chiesa donatista in rapporto al caso degli abitinesi si configura come un qualcosa di eccezionale che emerge *sua sponte* dalle fonti epigrafiche, senza che a queste si debba "fare violenza" forzandone la lettura. L'associazione apostolica a nomi rinvenibili nell'elenco degli abitinesi non può, né deve, essere utilizzato come *instrumentum* atto a sancire la matrice donatista di una testimonianza epigrafica né tantomeno deve indurre lo studioso a ritenere frettolosamente che i *nomina* dell'iscrizione non possano che far riferimento ai martiri di Abitina.

Pietro e Paolo¹⁴³ in chiave antidonatista focalizzando l'attenzione sulle questioni del primato petrino e della collegialità episcopale. Nel primo caso l'azione dei cecilianisti era volta a sottolineare come solo la *catholica* fosse in comunione con il vescovo di Roma, legittimo erede di Pietro; quest'ultimo, assieme a Paolo, veniva presentato come rappresentante di quel "collegio apostolico" sul quale era stata poi edificata la Chiesa che, diffusa su tutta la terra, si sviluppava nell'Unità. Questa interpretazione rinforzava la tradizionale accusa mossa ai donatisti circa la loro assenza di comunione con le altre chiese apostoliche e la chiusura entro i soli confini africani.

Allo stesso modo, per i donatisti il culto degli Apostoli rappresentava, ecclesiologicamente, il tentativo di istituire e sancire, forse anche agli occhi delle autorità romane, un rapporto lineare di legittimità che, attraverso la catena episcopale, risalisse dai vescovi donatisti fino agli Apostoli.

"Ces derniers se voulaient les descendants fidèles et exclusifs de l'Église des Martyrs fondée par Pierre, apôtre certes mais surtout martyr. Ce lien entre le martyr et la charge épiscopale avait été affirmé depuis longtemps en Afrique, par Tertullien notamment et dans une certaine mesure par saint Cyprien qui ne reconnaissait pas au successeur de Pierre d'autorité disciplinaire mais adhérait sans aucune difficulté à la théologie de la succession, Pierre étant le symbole de l'unité épiscopale et de l'unité ecclésiale. Les donatistes partageaient cette théorie et ils s'empresaient d'insister sur ce point dans la mesure où la position officielle de l'Église d'Afrique, après la paix de Constantin, avait été radicalement infléchi: Optat, Augustin par exemple ayant pris des distances avec l'opinion de saint Cyprien. Les Schismatiques voyaient dans Pierre le chef de l'Église, l'Église des martyrs; ils l'opposaient à Judas, le chef de l'Église des traditeurs, Église des leurs adversaires"¹⁴⁴.

Attraverso questa chiave di lettura è quindi possibile cogliere appieno la ragione della associazione

¹⁴³ Un analogo utilizzo antidonatista dei primi martiri cristiani può essere colto nello sviluppo del culto del protomartire Stefano, come già anticipato nelle pagine precedenti citando gli studi di Rossi. Le *memoriae Stephani* sono emerse quasi specularmente a quelle apostoliche: estremamente più diffuse nella Proconsolare e sulle coste, rare nelle zone più interne, in Numidia e in Mauretania. Questo aspetto parrebbe, tra le altre cose, indebolire le tesi contrarie all'ipotesi di un culto squisitamente donatista degli Apostoli, che si fondavano sull'asserzione che fossero "del tutto naturali" maggiori rinvenimenti epigrafici in Numidia a causa della maggiore conservazione di testimonianze epigrafiche riscontrata nell'area. Il dato più interessante risulta essere proprio l'ineguale e speculare distribuzione delle *memoriae Stephani*: grazie all'incrocio di queste informazioni con la documentazione epigrafica relativa a Massima Donatilla e Secunda, "cattolicizzata" attraverso il ricorso, tra gli altri, alla menzione del protomartire – cfr. il cap. I.2 - è quindi possibile sostenere, in linea con il pensiero di Rossi, l'ipotesi che Stefano sia stato utilizzato come "contraltare" alla politica di legittimazione dei donatisti mediante l'allacciamento del culto dei martiri abitinesi con le *memoriae Apostolorum*. Al progetto donatista i cattolici avrebbero quindi opposto il protomartire per sottolineare il collegamento diretto della *catholica* al primo testimone di Cristo morto in ragione della sua fede. Una simile interpretazione si sposerebbe con quanto sostenuto da Saxer, *Morts*, p. 279, secondo il quale nella decade 420-430 la diffusione delle reliquie di Stefano "donne l'occasion à l'Église catholique de récupérer des pratiques culturelles précédemment taxées de donatisme". A riguardo cfr. anche *ivi*, pp. 288-291. La questione, per ovvie ragioni, non può trovare in una singola nota o in poche pagine la dovuta trattazione. Mi limito pertanto a rimandare nuovamente, per un quadro generale sul culto di Stefano nell'Africa romana, alla consultazione di Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 624-632 ed alla relativa bibliografia citata in nota. Non può mancare il rimando a Rossi, *Muscae*, pp. 362-370.

¹⁴⁴ Raynal, *Archéologie et histoire*, p. 725.

non casuale dei martiri di Abitina con gli Apostoli: Saturnino, Dativo ed Emerito rappresentano, agli occhi dei donatisti, gli ideali continuatori di Pietro e Paolo, martiri e quindi santi, in una originaria *Ecclesia martyrum* che vede solo nella *pars Donati* la sua naturale prosecuzione in opposizione alla Chiesa di Giuda, dei *traditores* che, dimorando in precedenza sotto lo stesso tetto con i Giusti, non hanno mancato di *tradere* le Scritture al rogo e il Signore alla croce. Questa nuova chiave ermeneutica consente alla *pars Donati* di rileggere sotto una nuova luce la Scrittura, ritrovando in essa una sorta di profezia della *traditio* cecilianista grazie alla quale poter fondare, anche biblicamente, la propria ragion d'essere.

I.3.6 Breve nota sull'omonimia: le fonti epigrafiche e l'elenco dei martiri della *PaDS*.

La morte *diversis locis temporibusque discretis* dei martiri di Abitina si presenta allo storico come il principale ostacolo sulla via della ricerca: prestando fede al testo della *Passio*, la frammentazione del gruppo, e la conseguente dispersione delle reliquie costituite dai corpi degli abitinesi, renderebbe quasi impossibile, salvo nei casi sopra esposti, avanzare ipotesi convincenti circa il riconoscimento di uno o dell'altro martire entro le liste epigrafiche o le singole iscrizioni martiriali rinvenute nella terra d'Africa.

I nomi dei quarantanove abitinesi ritornano più volte, singolarmente o in piccoli gruppi di due o tre personaggi, in diverse epigrafi che Yvette Duval si è sforzata, meritoriamente, di analizzare: il suo lavoro, puntuale e generoso, ma dalle cui conclusioni è comunque alle volte necessario prendere le distanze, ha messo bene in evidenza, in un fitto confronto di testimonianze e di ipotesi interpretative precedentemente avanzate, come

"la circulation de reliques représentant tel comparse isolé du groupe d'Abitina (ou l'invocation de l'un d'eux) n'est en aucun cas certaine. Les rares inscriptions qui regroupent les noms de plusieurs compagnons du groupe ne constituent pas une preuve, car il s'agit de noms trop courant, et l'économie interne des textes invite souvent à d'autres identifications"¹⁴⁵.

Il problema omonimico è forse lo scoglio più insidioso che si pone dinanzi al ricercatore: a riprova della diffusione di buona parte dei nomi dei martiri è utile ricordare come nella lista dei quarantanove abitinesi ricorrano ben quattro "*Saturninus*" (ed una "*Saturnina*"), due "*Rogatus*", tre

¹⁴⁵ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 690. Cfr. l'atteggiamento decisamente più possibilista di Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 466-469.

"*Rogatianus*", quattro "*Felix*", due "*Ianuarina*" (ed un "*Ianuarius*"), due "*Secunda*", due "*Matrona*" e due "*Victorinus*" per un totale, all'interno del gruppo, di ventitre omonimi su quarantanove nomi citati. Da questo semplice dato ritengo emerga con chiarezza come l'estrema diffusione di questi *nomina* nella terra d'Africa renda quasi impossibile procedere, in assenza di elementi indiziari, quali possono essere i *titula* o i *signa* come nei casi di Emerito e Saturnino, ad una associazione tra i nomi iscritti nelle epigrafi ed i martiri della *PaDS*. Quanto detto per i casi di omonimia "interni" al gruppo di Abitina vale, altresì, per quei nomi che non vi ricorrono più volte: non vi sono tra questi, infatti, *nomina* singolari che consentano di guardare con certezza agli abitinesi nel tentativo di attribuire una identità ai nomi iscritti in qualche epigrafe africana¹⁴⁶.

I.4 *Domnus Marculus*: la memoria di Marculo ed i martiri di Vegesela.

Negli anni '30 del secolo scorso una serie di scavi archeologici promossi dalle autorità francesi portò alla luce nella località numida di Ksar el Kelb una basilica donatista (fig. 10) di straordinario valore ed interesse storiografico. L'attribuzione alla *pars Donati* si fonda sul rinvenimento di una

¹⁴⁶ Segnalo comunque le principali attestazioni epigrafiche di omonimi, o meglio ritenuti tali, dei martiri della *PaDS* rinvenibili in CIL VIII: "*Datianus*" e "*Victorinus*": 20600; "*Felix*": 10686, 16396, 17653, 19414, 20573; "*Ianuarius*": 11270; "*Maria*": 20572; "*Matrona*": 5664, 5665; "*Rogatus*": 16396, 21517; "*Vincentius*": 5352.

epigrafe recante l'iscrizione "*Deo laudes hi(c) omnes dicamu(s)*"¹⁴⁷, prova inconfutabile del fatto che la basilica appartenesse alla comunità donatista.

¹⁴⁷ Cfr. P. Cayrel, *Une basilique donatiste de Numidie*, MAH 51 (1934), pp. 114-142, qui pp. 131-132. Lo studioso affronta anche il tema delle altre iscrizioni epigrafiche rinvenute tra le rovine della basilica. Tra queste ha destato in me una certa curiosità l'analisi sulle formule "*Domus Dei*" ed "*Aula Pacis*": dopo aver illustrato la fortuna della prima e aver messo in rilievo come l'utilizzo del termine "*aula*" sia sconosciuto all'epigrafia africana se non per una iscrizione rinvenuta in un'altra basilica donatista – cfr. *ivi*, pp. 129-131 –, lo studioso propone di leggere la formula "*Aula Pacis*" come una prova del fatto che l'utilizzo del termine "*pax*" non avrebbe assunto il significato confessionale di *Unitas* mutuato dalla *catholica* attraverso le invettive agostiniane, come sostenuto invece da Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 449 ss.. Cayrel scrive così che "l'inscription de Ksar el Kelb, trouvée dans une basilique donatiste, et où le mot *pax* ne peut évidemment désigner que la paix de l'âme chrétienne, prouve qu'il n'est pas légitime d'attribuer cette vertu de discrimination à la présence du mot *pax* dans un texte épigraphique" (Cayrel, *Une basilique*, p. 131). Questa considerazione non mi vede concorde: l'iscrizione "*Aula Pacis*" può invece essere considerata una prova della "politica unitaria di cattolicizzazione" messa in atto per tutto il V secolo. Ci troveremmo quindi dinanzi ad un tentativo di assimilazione e controllo del culto del vescovo donatista Marculo da parte della *catholica*. Del resto, come ben evidenziato da G. A. Cecconi, *Elemosina e propaganda. Un'analisi della Macariana persecution nel III libro di Ottato di Milevi*, REA 36 (1990), pp. 42-66, qui p. 56, il culto del martire Marculo era così forte e vivo nella memoria della *pars Donati* da portare il vescovo donatista di Nova Petra a ricordarne il martirio alla *Collatio* del 411 e a far sì che, in quella stessa località dove la tradizione collocava le spoglie mortali del martire miracolosamente recuperate dai fedeli, i cattolici non riuscissero ad edificare una loro basilica. I successivi sviluppi, con l'infacciamento della forza propulsiva della *pars Donati* e la crescita della *catholica*, videro con ogni verosimiglianza il tentativo, da parte cattolica, di "impadronirsi" della sua figura in un quadro di sviluppo del potere episcopale legato a filo doppio al controllo culturale dei martiri divenuti, da pericolosi concorrenti carismatici dei vescovi, validi *instrumenta*. Del resto, diversi indizi sembrerebbero evidenziare il processo di "cattolicizzazione" della figura di Marculo: il primo elemento, paradossalmente, è costituito proprio dalla conservazione del testo della *PaMar* entro le fonti cattoliche. Cecconi ci ricorda poi come, sebbene con qualche imprecisione, tracce del martire possano essere individuate anche nel martirologio geronimiano – cfr. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Mart. Hieronymianum*, AASS Nov. II, 2, Bruxelles 1931, p. 623; non credo tuttavia che il Geronimiano abbia conservato alcuna memoria del martire come avrà modo di precisare meglio al cap. III.4 - e che, fatto ancor più singolare, in quello di Rabano Mauro – cfr. J. McCulloh (a cura di), *Rabani Mauri Martyrologium*, CCCM 44, Turnhout 1979, p. 121 - sia conservato un brevissimo compendio della *PaMar*: "vi sono alcuni martirologi (*Hieronymianum, Romanum*) che ricordano il martirio di Marculus, non tuttavia concordi nelle date né scevri da errori ed interpolazioni. Il documento più interessante è contenuto nel martirologio storico del benedettino Hrabanus Maurus che nel IX secolo lesse e compendì la *Passio Marculi*. Con un riassunto piuttosto lungo Hrabanus ci tramanda la relazione senza intendere lo scisma del celebrato (...) A prese di visione evidentemente superficiali, questa passione donatista si configurava in maniera analoga a uno dei tanti *Acta Martyrum* precostantiniani" (Cecconi, *Elemosina e propaganda*, p. 57). Rispetto alle conclusioni di Cecconi ritengo che Rabano Mauro non abbia "commesso errori" mancando di cogliere la natura scismatica della *Passio* sulla quale si trovò a lavorare. Proprio queste "incursioni" nel campo cattolico di quello che forse può essere celebrato come il più noto martire donatista testimoniarebbero ulteriormente a favore della tesi che le *memoriae* e le *passiones* donatiste furono fatte oggetto di una prepotente campagna di "cattolicizzazione" tesa, nelle officine agiografiche tanto quanto nelle botteghe epigrafiche, a tracciare una nuova identità dei martiri della *pars Donati* i quali, nelle intenzioni degli interpolatori, privati di tutti i *signa partis Donati* sarebbero diventati *instrumenta* della *pars Caeciliani* all'interno di un più ampio progetto politico coercitivo di controllo del culto dei martiri finalizzato alla realizzazione della *pax et unitas* patrocinate dall'Ipponense. Cfr. Mastandrea, *Le interpolazioni*, pp. 279-291: l'autore fornisce un dettagliato resoconto delle interpolazioni nei codici medievali del testo della *PaMar*. L'analisi di Mastandrea omette però di prendere in considerazione l'ipotesi che all'origine dei primi errori di Rabano Mauro e di una fonte usuardiana vi fosse un esemplare "cattolicizzato" della passione di Marculo. Alcuni dubbi e perplessità sull'interpretazione dell'iscrizione "*memoria domni Marchuli*" sono stati avanzati da Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 158-160; II, p. 705 e, più di recente, da A. Michel, *Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Augustin: un état de la question*, in Lancel, *Saint Augustin. La Numidie et la société de son temps*, Bordeaux 2005, pp. 95-104.

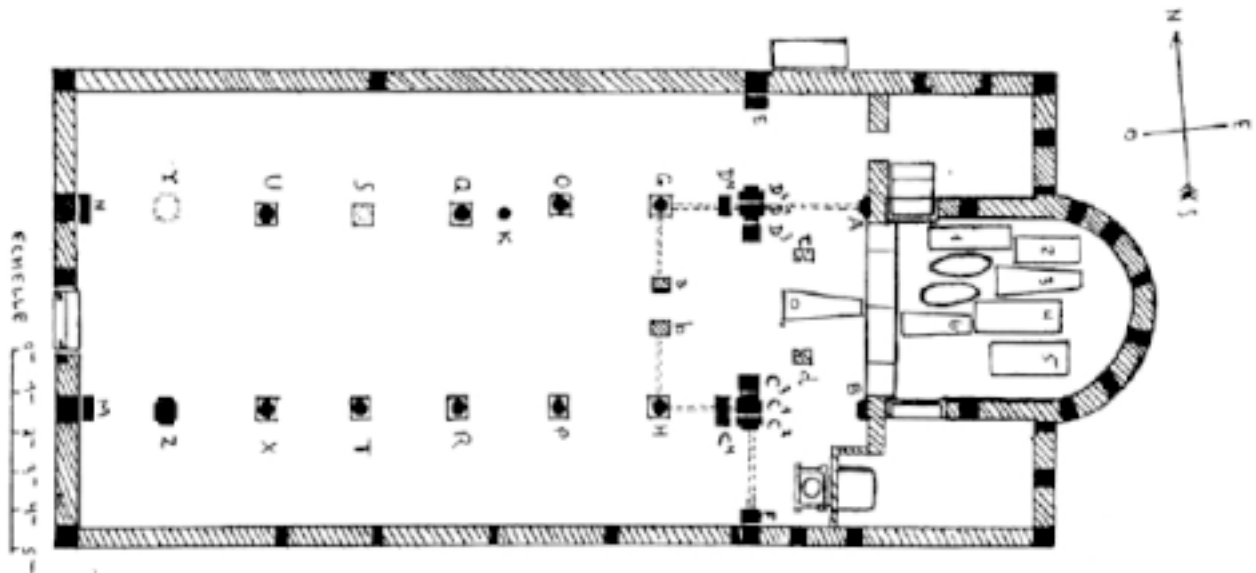


Fig. 10

L'analisi della struttura basilicale, in tutte le sue parti, meriterebbe di essere approfondita: sono infatti presenti numerosi punti di interesse, valevoli di un ulteriori ricerche rispetto alle conclusioni avanzate ormai più di 70 anni fa da Cayrel e Courcelle e poi riprese sostanzialmente da Duval. Purtroppo questo tipo di lavoro non si rivelerebbe funzionale, né tantomeno coerente, con il resto dell'impianto di questo contributo; mi trovo pertanto costretto a portare sotto la lente solo gli elementi direttamente collegati alla figura di Marculo, procedendo quindi a grandi passi tra le rovine della basilica ed ignorando molte questioni che meriterebbero studi ulteriori.

Gli elementi più interessanti per questa ricerca tra le testimonianze emerse negli scavi a Ksar el

Kelb sono certamente l'epigrafe (fig. 11) del *Domnus Marchulus*, la relativa mensa¹⁴⁸, scoperta in un secondo tempo, e l'area sepolcrale contenente nove sarcofagi rinvenuta nella zona absidale della basilica.

Come ben sottolineato da Delehay¹⁴⁹, l'epiteto "*Domnus*" è da intendersi qui come equivalente di "*Sanctus*" e, conseguentemente, in chiave martiriale. Appare quindi evidente come tutti gli indizi portino a ritenere che la basilica di Ksar el Kelb abbia ospitato una *mensa martyris* dedicata al vescovo donatista Marculo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Premettendo che l'analisi del significato del termine "*mensa*" meriterebbe uno spazio maggiore di quello di una semplice nota, ritengo tuttavia fondamentale portare, seppur brevemente, l'attenzione sulla differenza semantica e, consequenzialmente, sulla differente ermeneutica del termine nelle letture donatiste e cattoliche. La *mensa* funeraria è un monumento ben conosciuto agli storici grazie soprattutto alle tracce archeologiche. Il termine compare per la prima volta nella letteratura cristiana con Ottato, nel IV secolo, quando il Milevitano, ricordando le scorrerie dei circoncellioni nelle campagne numide nel 340, menziona lo scontro che oppose questi alle truppe del *comes* Taurino, incaricato di fermarne le violenze: "*in loco Octavensi occisi sunt plurimi, detruncati sunt multi, quorum corpora usque in hodiernum, per dealbatas aras aut mensas potuerunt numerari*" (Optatus, *Tractatus* III, 4). Ottato sottolinea poi come le *mensae* "*sont liées aux sépultures dont chacune marque l'emplacement*" (Saxer, *Morts*, p. 191). Emerge qui l'uso circoncellionico di segnare il luogo di sepoltura dei martiri mediante l'elevazione di una *dealbata ara aut mensa*. Il termine, nell'universo donatista intorno al quale i circoncellioni si trovano a ruotare, sembra quindi assumere un significato squisitamente martirologico. La *mensa* risulterebbe essere un altare innalzato al di sopra della tomba del martire. Tale usanza, del resto, era condivisa, da tempi non sospetti, anche dalla *catholica* come si evince distintamente dalla lettura dei sermoni agostiniani pronunciati presso quella che lo stesso Ipponense definisce la *mensa Cypriani*. Il concetto e l'uso dovettero subire una lenta evoluzione legata agli sviluppi del conflitto tra donatisti e cattolici. In un primo momento, nell'unità, la *mensa* non doveva essere altro che una tavola di pietra posta in prossimità della sepoltura martiriale sopra la quale consumare il *refrigerium*. Il progressivo acuirsi dello scontro tra la *pars Donati* e la *catholica* finì per produrre una frattura culturale che investì la funzione stessa della *mensa*. Così per i cattolici questa divenne la tavola d'altare posta sul *martyrium* attorno alla quale consumare l'evoluzione teologica del *refrigerium*, l'eucaristia, sempre più vissuto come un arcano residuo del culto pagano dei morti (basti pensare al rimprovero ambrosiano a Monica in quel di Milano) al quale era necessario ora sostituire il banchetto eucaristico. Il "corpo di Cristo" prendeva così prepotentemente l'avvento sulle libazioni escatologiche sul corpo del martire: la *mensa Christi* subentrava alla *mensa martyrum*, conservando di questa solo il *nomen*, come nel caso cipriano, e finendo per indicarne semplicemente il luogo di sepoltura del martire. In un complesso quadro soteriologico, il corpo di Cristo scalza quello del martire: la pietra, inizialmente posta sopra il sepolcro per consumare il *refrigerium*, diviene altare per officiare il mistero eucaristico. In una prospettiva soteriologica il martire viene ricondotto al di sotto di Cristo, unica chiave di salvezza. L'eucaristia si innalza così al di sopra del sepolcro martiriale a ricordare ai fedeli che solo il banchetto del corpo di Cristo, e non le libazioni martiriali, sono la via per la salvezza. La martirologia donatista, più legata ad una pratica culturale tipicamente africana, finì invece per conservare il senso primigenio della *mensa*, continuando a consumare il *refrigerium* secondo una prospettiva escatologica mirante a riprodurre in terra, *ad martyres*, una anticipazione del banchetto celeste al quale i martiri, in ragione della corona, stavano già prendendo parte. Sulla lettura agostiniana del termine "*mensa*" cfr. Saxer, *Morts*, pp. 191-197; per uno studio sulla natura ed il ruolo delle *mensae martyrum* cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 525-542.

¹⁴⁹ Delehay, *Sanctus*, pp. 59-64. Cfr. Id., *Domnus*, pp. 81-82.

¹⁵⁰ "Marculus": PCBE 1, pp. 696-697.



Fig. 11

L'alterazione epigrafica del nome – *Marchulus* – non può che essere intesa come una semplice trasformazione onomastica del vescovo donatista: ad oggi nessuno studioso ha avanzato dei dubbi intorno all'identità del martire.

Decisamente più interessante appare la scoperta di Courcelle di una mensa rinvenuta contro il sottile muro che separa la sacrestia da una delle navate laterali della chiesa e che risulta posta esattamente dietro il monumento rinvenuto in un primo tempo da Cayrel, alla base del quale era fissata la stele di Marculo.

Quest'ultimo

"se composait d'une cuve de pierre et de quatre dalles présentant des feuillures. La cuve est de forme ronde, évasée vers le haut. Sa hauteur, mesurée à l'intérieur, est de 0m44; le diamètre de l'orifice est de 0m55 entre les parois, qui sont épaisses de 0m05. Cette cuve n'offre aucune décoration. Des quatre dalles, trois ont été retrouvées en place: elles étaient posées de champ, de manière à former autour de la cuve un cadre rectangulaire. Les deux dalles parallèles à la longueur de l'église (..) présentent chacune un grand chrisme flanqué de l' α et de l' ω "¹⁵¹.

Scavi successivi hanno portato Courcelle a prendere le distanze dalle conclusioni di Cayrel, che aveva terminato la sua analisi del monumento ritenendo si trattasse di uno strano reliquiario, dalla forma e dalle dimensioni senza precedenti, che permetteva ai fedeli di entrare visivamente in contatto con le reliquie di Marculo. Cayrel aveva altresì proposto una interpretazione alternativa, vedendo nel monumento un vaso per le abluzioni, ma era stato propenso a scartare questa ipotesi in ragione della posizione all'interno della basilica e del rapporto diretto con la *memoria* posta alla base dello stesso.

¹⁵¹ Cayrel, *Une basilique*, pp. 133-134.

Courcelle dopo aver messo in rilievo l'irragionevolezza dell'esposizione agli occhi dei fedeli delle reliquie di Marculo propone una nuova lettura del monumento alla luce della scoperta della *mensa* (fig. 12) separata unicamente dal sottile muro della sacrestia dalla *memoria* e dal bacile. Proseguendo gli scavi più in profondità è emersa, incavata nella pietra, una cavità ovoidale che doveva certamente contenere un reliquiario. Il *loculus* è stato violato, ma all'interno sono stati ritrovati comunque frammenti di ossa e di vetri¹⁵².

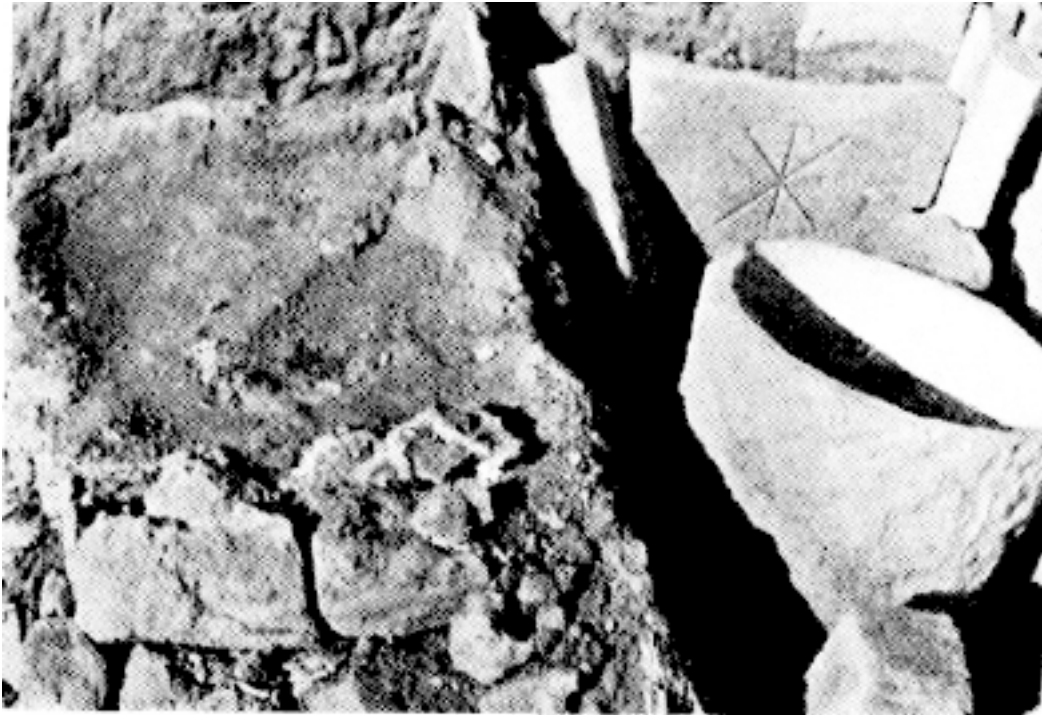


Fig. 12

Lo studioso francese si convinse di aver portato alla luce un elemento chiave per gettare luce sulle ombre lasciate dalle precedente analisi di Cayrel:

"ainsi, le plan de la *memoria* devient très claire: elle se compose de deux parties accolées, mais séparées par le mur mince: l'une, constituée par la cuve et les quatre dalles, était accessible aux fidèles et portait le nom du martyr: c'était un bénitier; mais la partie principale, la mensa et son reliquaire, était cachée dans le secret du

¹⁵² Cfr. Courcelle, *Une seconde campagne*, p. 177: "derrière la cuve et les dalles trouvées par Cayrel et séparé d'elles par un mur très mince s'élève un monument qui est en rapport évident avec la *memoria* de Marculus et qui en constitue même la partie principale: une *mensa* funéraire en plâtre de forme rectangulaire, mais arrondie aux angles, établie sur un massif de maçonnerie peu élevé qui s'encastre d'un côté contre le mur mince. Au-dessous d'elle, dans le massif de maçonnerie, une cavité ovoïde avait dû contenir le petit reliquaire, mais le cachette était violée; il n'y restait que quelques débris insignifiants d'os et de verre".

diaconicum, où le public n'était pas admis"¹⁵³.

Come si può notare da una semplice osservazione delle immagini, la *mensa* risulta di fattura più grezza, decisamente in linea con la semplicità delle decorazioni emerse sulle colonne, le arcate e le pareti rinvenute negli scavi. Al contrario, il bacile e, ancor più, le steli con i crismi costantiniani che lo attorniavano, si rivelano di fattura più curata, certamente posteriore alla prima realizzazione della basilica. Da notare come le decorazioni possano essere distribuite in due categorie: da una parte le iscrizioni geometriche e floreali, dall'altra alcune rappresentazioni visive di una vite alla cui base è posta una coppa d'acqua dalla quale attingono delle colombe (fig. n° 13).



Fig. 13

¹⁵³ *Ibidem*. Lo studioso prosegue nell'illustrazione della sua ipotesi sostenendo la posteriorità della *mensa* rispetto alla prima edificazione della basilica e teorizzando l'allargamento del *diaconicum*: "ainsi reconstituée, la *memoria* de Marculus ne présente plus aucun des caractères exceptionnels qui étonnaient Cayrel. Les *mensae* abritant des reliques de martyrs ne sont pas rares en Algérie. Quant à la cuve, dont le volume aurait été si anormal pour contenir un minuscule reliquaire, son orifice a exactement les dimensions d'un des bénitiers trouvés à Djemila. (...) L'intérêt principal de la *memoria* de Ksar-el-Kelb n'est donc pas une exceptionnelle originalité, mais le fait qu'elle a conservé très nettement sa disposition primitive: elle doit être le type d'une foule de *memoriae* disparues" (*ivi*, p. 178).

Queste raffigurazioni hanno un chiaro significato eucaristico: le colombe che si abbeverano ad un calice con una vite, rappresentazione diretta dell'eucaristia, sono immagine dello Spirito Santo che sovrintende alla celebrazione e, al tempo stesso, simboli eucaristici a loro volta.

Tali rappresentazioni sono state rinvenute su alcune colonne che originariamente dovevano trovare posto nel cuore della basilica, intorno all'altare: probabilmente facenti parte di un ciborio eretto al di sopra della tomba rinvenuta nella parte antistante l'abside. La fattura delle immagini si rivela in contrasto con la tipologia delle raffigurazioni geometriche rinvenute nelle altre parti della basilica. Lo stile sembra piuttosto ricollegarsi alle iscrizioni dei crismi incisi sulle steli che coronavano il bacile.

A partire da questi elementi ritengo sia possibile tracciare un nuovo schema interpretativo dello sviluppo basilicale e del significato della *memoria Marculi*.

La basilica primigenia, di origine donatista, doveva essersi sviluppata attorno alle nove sepolture rinvenute nella zona dell'abside e antistante alla stessa: questo primo stadio nello sviluppo del complesso basilicale sarebbe stato decorato con motivi geometrici delle pareti e delle colonne della chiesa.

"Il semble donc que l'on puisse reconstituer ainsi les faits: on voulait élever une basilique et placer huit corps dans l'abside; deux tombes furent creusées, mais, à cause du roc qui affleurerait, on prit le parti de renoncer à construire huit tombeaux et les six autres personnages furent placés dans des sarcophages déposés sur le sol; par suite il fallut construire une abside exceptionnellement élevée et renoncer à placer sur ces sarcophages un couvercle épais"¹⁵⁴.

Nello stesso periodo, negli ultimi decenni del IV secolo, sarebbe stata portata sul luogo una reliquia di immenso valore per la *pars Donati*, un frammento osseo del corpo del vescovo Marculo, probabilmente conservato in un piccolo reliquiario costruito in parte in materiale vetroso. Il fatto che le reliquie del martire, il cui corpo secondo la tradizione riposava a Nova Petra¹⁵⁵, siano state trasportate fino a Ksar el Kelb può essere messo in relazione con le nove sepolture della basilica. Non credo sia una semplice coincidenza il fatto che la *PaMar* parli di nove compagni¹⁵⁶ del vescovo uccisi a bastonate nella località di Vegesela: come già da altri supposto, ritengo anche io che i due dati debbano essere associati permettendo così di rintracciare l'altrimenti non identificato

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 180.

¹⁵⁵ Cfr. *Gesta Coll. Carth.* I, 187: "*Item recitavit: «Dativus episcopus Novapetrensis». Cumque accessisset, idem dixit: «Mandavi et subsripsi. Et aversarium non habeo, quia illic est domnus Marculus, cuius sanguinem Deus exiget in die iudicii»*".

¹⁵⁶ Cfr. a riguardo il cap. n° I.7.2.

luogo del martirio.

I nove martiri seppelliti nell'abside

"sont les victimes de la persécution de Macarius lors de son passage à Vegesela. Une inscription trouvée sur le sol non loin de la basilique¹⁵⁷ présente d'ailleurs un rapport évident avec les martyrs qui y étaient ensevelis: [d]EDONO | [dei]IMINICIS | [conf]USIONEM | [fe]CIT. Cette inscription rappelle les nombreuses inscriptions donatistes qui citent des paroles bibliques. (...) Il est curieux de relever une idée et des termes analogues dans la *Passio Marculi*, où l'auteur note les effets du courage de son héros prisonnier de Macarius¹⁵⁸¹⁵⁹.

Le nove sepolture¹⁶⁰ della basilica apparterrebbero quindi ai compagni di martirio di Marculo¹⁶¹: in ragione di questo fatto la comunità donatista vi avrebbe, in un secondo tempo, trasportato una reliquia del vescovo per "riunirne" i resti mortali a quelli dei compagni, edificando una *mensa* al di sopra del reliquiario così da potervi permettere di effettuare un *refrigerium ad martyras*.

L'elemento più interessante non è però fino ad ora stato portato all'attenzione, essendo stato mal compreso da Courcelle durante il rinvenimento della *mensa*.

Per evidenziarlo correttamente è necessario fare prima un passo indietro, riportando l'attenzione per un momento alla pianta della basilica. Osservandone la struttura è possibile notare come l'armonia della costruzione venga bruscamente rotta dallo sviluppo del *diaconicum* e dalla realizzazione del "muro sottile" che separa la *mensa* dal bacile. A differenza di Courcelle ritengo che il primo

¹⁵⁷ Da quel che si apprende, la stele con l'iscrizione sembrerebbe andata smarrita.

¹⁵⁸ Cfr. *PaMar* 5: "*Tunc eum secum per aliquas Numidiae civitates, quasi quoddam crudelitatis suae spectaculum, ducens, nesciens feritas et gentilibus stuporem et Christi hostibus confusionem et fidelibus dei servis incentivum gloriosi certaminis exhibebat*".

¹⁵⁹ Courcelle, *Une seconde campagne*, p. 182.

¹⁶⁰ Gli scavi effettuati da Courcelle hanno permesso di mettere in luce il fatto che la sopraelevazione dell'abside rispetto alle navate della basilica è dovuta alla presenza, interrata, dei sarcofagi dei martiri. "Aucun ordre dans leur disposition; ils sont placés sur deux rangées, mais non alignées, mais, tandis que celle de droite est couverte d'une petite voûte en maçonnerie, le caveau de gauche est fermé par deux épaisses dalles de pierre. Les sarcophages sont disparates: la cuve des sarcophages 1 et 2 est faite de deux morceaux; les autres cuves sont monolithes. (...) le caractère commun de tous ces sarcophages: ils se composent d'une cuve sans couvercle; de larges et minces pierres plates non taillées leur servaient de couverture" (Courcelle, *Une seconde campagne*, p. 179). Lo studioso evidenzia poi lo sviluppo della sepoltura che vide, in un primo tempo, il tentativo di scavare delle vere e proprie tombe in due sole cavità ospitanti due corpi di martiri: progetto abbandonato a causa della roccia sottostante il terreno. Sarebbe seguita la decisione di inumare altri sette sarcofagi – sei nell'abside ed una sotto l'altare – posti appena sotto la superficie del pavimento che, in ragione della presenza delle tombe, risulta rialzato rispetto al resto del corpo basilicale. A riguardo cfr. *ivi*, p. 180. Per un resoconto dei lavori di Cayrel e Courcelle vedi anche Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 158-160; II, p. 705.

¹⁶¹ Si registra lo scetticismo di N. Duval, *Une nouvelle édition du "Dossier du Donatisme" avec traduction française*, REA 35 (1989), pp. 171-179, qui p. 174, secondo il quale "Vegesela est localisée avec trop de certitude au lieu-dit Ksar el Kelb (le toponyme arabe est d'ailleurs fantaisiste) où l'on a effectivement fouillé une basilique avec la *memoria* de Marculus, qui doit être ce saint donatiste. L'identification de lieu est donc vraisemblable, mais elle n'est pas prouvée".

impianto della basilica risultasse sprovvisto di una porzione del *diaconicum*, la cui forma doveva essere in origine regolare ed in armonia con il resto della struttura basilicale, ponendosi simmetricamente rispetto alla sacrestia sita all'altro lato dell'abside. Il "muro sottile" che separava la *mensa* dal bacile sarebbe la prova di un secondo intervento strutturale all'interno della basilica il cui scopo non sarebbe stato, come supposto da Courcelle, la separazione delle due parti di questa originale *mensa*, ma il nascondere la agli occhi dei fedeli nel quadro di un progetto volto a scoraggiare la pratica del *refrigerium*¹⁶². Tale operazione sarebbe stata compiuta dalla *catholica* all'interno di un progetto di restauro di una basilica donatista *restituta* che, seguendo le linee agostiniane della *pax et concordia* – la *Domus Dei* diviene così una "Aula Pacis" -, mirava ad una "cattolicizzazione" del culto di Marculo¹⁶³.

¹⁶² Cfr. Augustinus, *Confess.* 6, 2: "Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie atque oboedienter amplexa est, ut ipse mirarer, quam facile accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius prohibitionis effecta sit. Non enim obsidebat spiritum eius vinulentia eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut plerosque mares et feminas, qui ad canticum sobrietatis sicut ad potionem aquatam madidi nausiant; sed illa cum attulisset canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatorum atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et si communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres. Sed tamen videtur mihi Domine Deus meus (et ita est in conspectu tuo de hac re cor meum) non facile fortasse de hac amputanda consuetudine matrem meam fuisse cessuram, si ab alio prohiberetur, quem non sicut Ambrosium diligebat. Quem propter salutem meam maxime diligebat, eam vero ille propter eius religiosissimam conversationem, qua in bonis operibus tam fervens spiritu frequentabat ecclesiam, ita ut saepe erumperet, cum me videret, in eius praedicationem gratulans mihi, quod talem matrem haberem, nesciens, qualem illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus et inveniri posse viam vitae minime putabam".

¹⁶³ Una apparente conferma della "cattolicizzazione" del luogo potrebbe trovarsi nei *Gesta* della *Collatio* del 411. Gli stenografi imperiali riportano infatti lo scambio avvenuto tra il vescovo cattolico *Privatianus* ed il suo omologo donatista *Donatus Cillitanus*, entrambi episcopi *plebis Vegeselitanae*. L'esponente della *pars Donati* risponde alla domanda del cattolico su dove convenissero i suoi fedeli asserendo che "Et loca et memorias martyrum tamen prohibuisti. Candidum non habui presbyterum inde?" (*GestConl* I, 133). La menzione specifica dei *loca* e della *memoria martyrum* sembrerebbe proprio far riferimento alla *basilica Marculi*. L'attenzione sulla vicenda marculiana ritorna una seconda volta nella *Collatio*, quando il vescovo Dativo di Nova Petra afferma: "et adversarium non habeo, quia illic est domnus Marculus, cuius sanguinem Deus exiget in die iudicii" (*ivi* I, 187). Difficile quindi non leggere il testo della *Collatio* a conferma dell'avvenuta "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista attraverso l'appropriazione della basilica ed il reindirizzamento del culto tributato al martire Marculo in senso cattolico.

Il bacile, ricollegato alle decorazioni musive e installato nell'ambito della ristrutturazione¹⁶⁴ operata dalla *pars Caeciliani*, si situerebbe allora in un sistema di riaffermazione della cattolicità del luogo imperniato sul simbolo eucaristico riletto agostinianamente in chiave unitaria. Questa operazione avrebbe così permesso alla *catholica* di alterare la figura di Marculo, conservandone e controllandone il culto epurato da ogni elemento donatista.

Anche questo quadro pertanto consente di mettere in luce gli elementi caratterizzanti la pratica della "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale e culturale della *pars Donati* messa in campo, presumibilmente in seguito alla *Collatio* del 411 e nell'arco di una ventina o trentina d'anni, dalla *catholica* agostinianamente orientata e diretta nell'ambito di un progetto di ampio respiro teso a realizzare coercitivamente la *pax et concordia*.

¹⁶⁴ La realizzazione del bacile appare posteriore a quella della *mensa*, facendo così venir meno l'ipotesi di Courcelle che l'aveva visto come parte del rituale liturgico del *refrigerium* che doveva svolgersi presso la basilica donatista. Alcune osservazioni critiche su questa ipotesi sono state avanzate per prime da Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 159-160. La posteriorità del bacile emergerebbe grazie al raffronto dello stile delle decorazioni incise sulle quattro steli poste alla sua base, ivi compresa la *memoria Marculi*, e l'impianto decorativo preponderante nella basilica: la fattura delle croci costantiniane si presenta superiore alle semplici decorazioni musive di carattere geometrico e floreale. Allo stesso tempo le steli alla base del bacile sembrano essere più prossime, per non dire contemporanee, allo stile decorativo delle iscrizioni eucaristiche rinvenute nel cuore della basilica e posteriori alla sua prima edificazione. Cfr. Cayrel, *Une basilique*, pp. 140-141 sulla questione della datazione della basilica, collocata tra il IV ed il V secolo. L'installazione del bacile al di sopra della *memoria* deve essere intesa nel quadro del progetto di "cattolicizzazione" della basilica. La coppa d'acqua, simbolo eucaristico rinforzato nel suo significato dall'apporto di quattro rappresentazioni musive poste sulle colonne del ciborio, assume qui un chiaro connotato unitario alla luce dell'ermeneutica agostiniana che vede nel mistero eucaristico, memoria del sacrificio di Cristo per tutti gli uomini, il simbolo del perdono e della comunione nell'unica vera Chiesa. Il sacrificio di Cristo, vero Agnello che "toglie il peccato del mondo", riconcilia l'umanità col suo creatore. Nel simbolo eucaristico si assiste al ripresentarsi della Passione del Figlio di Dio, che libera dal peccato e "riconcilia nel suo amore il mondo intero", ivi compresa la *pars Donati*. Nella coppa del vino, del sangue di Cristo, sta una nuova alleanza, una nuova unità nella concordia con la chiesa donatista. Il sacrificio di Cristo lava simbolicamente il peccato del martire Marculo – di qui la collocazione del simbolo eucaristico al di sopra della *memoria* - trasformandolo in un martire venerato anche dalla *catholica*. Questa ipotesi si fonda sulla constatazione che, al di là dei refusi, il martirologio di Rabano Mauro sembra aver tramandato frammenti di quella che doveva essere la versione "cattolicizzata" della *PaMar*; per una analisi approfondita della questione rimando alla consultazione del cap. III.5. Il simbolo eucaristico ritorna più volte nell'omiletica agostiniana con un peculiare accento unitario nel quale non si può che leggere il riferimento alla politica coercitiva di *pax et concordia* patrocinata dall'Ipponense. Cfr. Augustinus, *Serm.* 272: "*Quare ergo in pane? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait: Unus panis, unum corpus multi sumus: intellegite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas. Unus panis: quis est iste unus panis? Unum corpus multi. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis. Hoc Apostolus de pane dixit. Iam de calice quid intellegeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tamquam illud fiat, quod de fidelibus ait Scriptura Sancta: Erat illis anima una, et cor unum in Deum: sic et de vino. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et Dominus Christus nos significavit nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se*". Per altre interpretazioni "unitarie" del simbolo eucaristico nell'omiletica agostiniana cfr. anche *In Io. Ev. tr.* 26, 13: "*O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat ut incorporetur, ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum; haereat corpori, vivat Deo de Deo: nunc laboret in terra, ut postea regnet in coelo*". Cfr. infine F. G. Clancy, *Martyrdom and Eucharist in the Early Patristic Period*, in D. Vincent Twomey, M. Humpries, *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth 2003*, Dublin-Portland 2009, pp. 106-140, in particolare p. 130.

Il conseguente amalgama confessionale, teologico ed ecclesiologico¹⁶⁵ vide l'*Ecclesia Donati* cominciare ad affondare, indebolita da oltre un secolo di scontri e dalla perdita di molte radici culturali più propriamente locali, in una vera e propria confusione nel quadro delle persecuzioni vandaliche che, per la prima volta da un secolo a quella parte, portarono cattolici e donatisti a vestire entrambi i panni dei perseguitati. Ciò parrebbe aver determinato una drammatica perdita di identità della *pars Donati*, che aveva fatto della propria persecuzione un elemento fondante, riletto in una prospettiva escatologica e martiriale come fulcro identitario grazie al quale presentarsi come l'unica vera Chiesa perseguitata, nei tempi escatologici, in ragione della sua santità. Venuta meno questa peculiarità, questo carattere identitario e distintivo, la chiesa donatista dovette assistere ad una vera e propria emorragia di quella sua forza vitale fondata su una netta distinzione dai *traditores* che la avviò, con ogni probabilità, al declino.

¹⁶⁵ Un amalgama testimoniato anche dall'ingresso nei ranghi della *catholica* di presbiteri donatisti che poterono continuare ad esercitare il loro ministero. Cfr. Augustinus, *Ep.* 185, 10, 47: "*Hoc erga istos ab initio servavit Africana Catholica ex episcoporum sententia, qui in Ecclesia Romana inter Caecilianum et partem Donati iudicaverunt, damnatoque uno quodam Donato qui auctor schismatis fuisse manifestatus est, caeteros correctos, etiamsi extra Ecclesiam ordinati essent, in suis honoribus suscipiendos esse censuerunt: non quod etiam foris ab unitate corporis Christi possent habere Spiritum sanctum; sed maxime propter eos, quos foris positi possent decipere, et a susceptione illius muneris impedire; deinde ut etiam ipsorum infirmitas lenius excepta intus sanabilis fieret, iam nulla pertinacia claudente oculos cordis adversus evidentiam veritatis*". Circa la trasformazione semantica dell'architettura basilicale operata in parallelo alla "cattolicizzazione" del culto marculiano cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 191-192, secondo cui risulta "significativa la disposizione delle (...): mentre in una nicchia ricavata nella sacrestia sud si trovavano presumibilmente frammenti di reliquie attribuite a Marculo da una lapide oggi scomparsa, altre nove sepolture erano disposte nell'abside. P. Courcelle propose di identificare queste sepolture con quelle dei nove vescovi che accompagnavano Marculo, e che proprio a Vegesela vennero legati alle colonne e battuti a sangue (*PaMar* 3.12 – 4.15): malgrado le perplessità di Duval, a me pare che la ricostruzione di Courcelle sia attendibile, ma anche in caso contrario l'elemento su cui occorre richiamare l'attenzione è la particolare disposizione delle sepolture. Courcelle esclude in ogni caso che si possa trattare di una semplice inumazione *ad sanctos*, e dimostra come l'intera basilica sia stata costruita in funzione delle sepolture: dunque, se anche non si dovesse trattare dei vescovi che accompagnarono Marculo, le tombe sarebbero comunque da riferirsi a martiri. Delle nove sepolture, una si trova esattamente sotto l'altare, le altre otto sono ordinatamente collocate nell'abside: è come se, davanti agli occhi dei fedeli, i martiri partecipassero delle stesse liturgie e celebrassero in questo modo la loro comunione con i credenti; nella disposizione fisica degli spazi, la posizione della prima tomba esattamente sotto l'altare costituisce il perno attorno a cui ruota l'intera comunità dei fedeli vivi e dei martiri defunti: un'asse capace di collegare non solo orizzontalmente l'abside con le navate, ma verticalmente le tombe con i credenti alla superficie e con i Regni celesti ove si celebra la gloria di Dio e dei suoi martiri". Lo studioso milanese chiarisce poi l'apparente conflitto che andrebbe emergendo dall'adozione di questa interpretazione relativamente alla disposizione laterale, appartata, della *memoria Marculi*: "Courcelle dimostra come la struttura edilizia che la accoglie sia posteriore all'edificazione della basilica, e risponda a una tipologia già diffusa in Nord Africa. La venerazione delle sue reliquie, per la particolare disposizione spaziale, rendeva più facilmente visibile un ruolo di intermediazione del clero: sembrerebbe quindi di trovarsi davanti ad un progetto monumentale, quello della basilica, che – formulato in prossimità degli avvenimenti – rispecchiava una visione ecclesiologica nella quale era il martire a costituire il tramite con il Regno, e ad una successiva operazione di riposizionamento, grazie alla reliquia del martire più celebre, che sottolineasse la funzione dell'episcopato come guida della *plebs*" (*ibidem*).

I.5 *Contra Donatum*: Salsa di Tipasa e Cipriano di Cartagine¹⁶⁶ nell'utilizzo cattolico in chiave antidonatista.

Allo stato attuale delle fonti, la ricerca di testimonianze epigrafiche donatiste relative a Cipriano sarà qui limitata all'analisi della vasca battesimale di Kelibia (fig. n° 14; 15; 16). Benché le attestazioni di iscrizioni martiriali siano numerose¹⁶⁷ in tutta l'Africa, tra di esse non si evidenziano elementi utili per una loro attribuzione alla *pars Donati*, fatta eccezione appunto per la *dedicatio* musiva della vasca battesimale di Kelibia.

Stando alle indagini archeologiche condotte tra gli anni '50 e '60 del secolo scorso, la struttura del battistero sembrerebbe essere stata interamente ricostruita in periodo bizantino. Una tale opera di ristrutturazione pone lo studioso dinanzi al problema della *dedicatio* della vasca battesimale: "*S(a)n(ct)o beatissimo Cypriano episcopo antiste cum S(a)n(ct)o Adelfio presbitero huiusce unitatis*"¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Desidero fin da ora premettere al lettore la voluta omissione di una dettagliata analisi intorno alla figura di Cipriano di Cartagine, tanto sul versante epigrafico quanto su quello documentario. Il martire, venerata dalla chiesa cattolica come dalla donatista, fu certamente causa di tensione e oggetto del contendere tra le due parti, che cercarono di dimostrarsi vicendevolmente la continuità esclusiva della propria *pars* alla predicazione ciprianea. I donatisti produssero un esemplare alternativo della *Passio Cypriani*, che sarà analizzato cursoriamente in questo studio, senza però riuscire mai a "far passare" il martire dalla loro parte. Le testimonianze – mi riferisco qui a citazioni, inclusioni nei calendari liturgici e nei martirologi, attestazioni epigrafiche e musive - intorno alla figura di Cipriano sono troppo numerose ed una loro analisi puntuale, come si prefigge di fare questo lavoro per le altre fonti prese in esame, sarebbe impossibile nel rispetto di quel limite d'indagine che ogni progetto di ricerca si pone per delimitare il proprio campo di studi. Per evitare che l'attenzione dedicata al primate cartaginese si ripercuota negativamente in termini di energie e ore di lavoro impegnate a discapito delle altre analisi che compongono questo studio, si è pertanto preferito limitare l'indagine a due casi: l'utilizzo antidonatista della figura ciprianea nel battistero di Kelibia e le interpolazioni prodotte dalla *pars Donati* al testo originario della *Passio*.

¹⁶⁷ Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 674-681. Sul reliquario di Cipriano rinvenuto ad Haïdra cfr. *ivi*, I, pp. 117-120.

¹⁶⁸ L'iscrizione che contorna la vasca battesimale di Kelibia conclude con la menzione dei finanziatori dell'opera: "*Aquinius et Iuliana eius cum Villa et Deogratias prolibus tesellu(m) aequori perenni posuerunt*". La scritta è divisa in quattro sezioni di due linee ciascuna: una per ogni "stelo" del quadrifoglio disegnato dal contorno della vasca. Ogni parte è chiusa, a destra come a sinistra, da una rosa stilizzata e interrotta nel mezzo, salvo in un caso, da una croce latina monogrammatica affiancata dai caratteri "α" e "ω". La resa delle lettere indica una fattura tarda, approssimativamente nel VI secolo e quindi corrispondente all'età della dominazione bizantina.



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16

"On a longuement débattu de l'identification de Cyprien, problème lié au cas du premier membre de phrase: datif de dédicace, ou ablatif de datation (*antiste* étant une forme contractée de *antistite*). Les datations par le nome de l'évêque sont fréquentes en Orient, mais rares en Occident et particulièrement en Afrique, surtout sous la forme d'un ablatif seul. Dans cette hypothèse, Cyprien et Adelphius seraient l'évêque et un des prêtres en fonction lors de la reconstruction de la cuve"¹⁶⁹.

Duval conclude la sua analisi del battistero sostenendo che l'ipotesi dell'attribuzione al primate Cartaginese, per quanto verosimile, non possa essere confermata, preferendo sostenere la tesi dell'omonimia. Le indagini più recenti di Dominique Raynal¹⁷⁰ sulla basilica di Uppenna hanno visto estendersi l'interesse dell'autore anche al battistero di Kelibia. Lo studioso ha provato a rileggere da una nuova angolazione gli elementi della vasca battesimale, incentrandone la lettura su sei elementi essenziali e tralasciando ogni tentativo ermeneutico fondato sull'interpretazione del

¹⁶⁹ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 57.

¹⁷⁰ Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 774-785, in particolare pp. 774-775 nota 35 ove lo studioso ha modo di illustrare puntualmente lo *status quaestionis*. A riguardo cfr. C. Courtois, *Sur un baptistère découvert dans la région de Kelibia*, in *Karthago* 6 (1955), pp. 98-127; Testini, *Il complesso culturale scoperto nella regione di Kelibia*, in *RAC* 36 (1960), pp. 123-144 ed infine Février, *L'abeille et la seiche (A propos du décor du baptistère de Kélibia)*, in *RAC* 40 (1984), pp. 277-292.

complesso schema iconografico¹⁷¹ del mosaico della vasca. L'utilizzo del medesimo repertorio di icone battesimali da parte cattolica e donatista rende vano infatti ogni tentativo di pervenire ad una attribuzione certa sulla base della lettura delle immagini rappresentate. L'attenzione, secondo Raynal, va posta altresì sul "messaggio" del battistero.

"L'essentiel de ce qui est proclamé se compose de six éléments: le baptême d'abord, puisqu'il s'agit d'un baptistère, un évêque Cyprien, la mention de l'Unité qualifiant le prêtre Adelphius, et en bordure du baptistère l'apposition de trois mots dont l'importance a été malheureusement sousestimée: pax fides caritas. Baptême, Cyprien, Unité, Paix, Foi, Charité. On est au coeur de la controverse ecclésiologique sur le Baptême dans l'Église d'Afrique, entre catholiques et donatistes"¹⁷².

Le conclusioni di Raynal, il quale ritiene che il battistero di Kelibia conservi nei mosaici l'eco dello scontro ecclesiologico tra cattolici e donatisti espresso attraverso l'opposizione dell'affermazione donatista (Battesimo, Cipriano, Chiesa dell'Unità) e della replica cattolica di matrice agostiniana (Pace, Fede, Carità) mi trovano sostanzialmente concorde.

Concludendo, dal battistero emergerebbe una testimonianza epigrafica donatista relativa a Cipriano di Cartagine "incastonata" in un contesto iconografico e simbolico comune alle due chiese che, proprio per questa ragione, ne garantì la conservazione, previa "cattolicizzazione" dell'area attraverso l'inserimento nella pavimentazione della formula agostiniana "*pax fides caritas*", anche in epoca bizantina. Come per Uppenna e per gli altri esempi riportati nelle pagine precedenti, anche in questo caso la "cattolicizzazione" si risolverebbe nella attuazione di una politica di "trasformazione nella continuità" tesa a conservare l'esistente – il culto locale – mantenendone le tipicità, previo depotenziamento di ogni possibile memoria donatista. In aggiunta, relativamente a questo caso, si noti come la figura del primate di Cartagine non risulti conciliabile con la teologia agostiniana del

¹⁷¹ Per un approccio fugace all'iconografia di Kelibia ritengo sufficiente la lettura dell'articolo di E. Palazzo, *Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie)*, in AL 34 (1992), pp. 102-120 le cui conclusioni sulla natura antidonatista del complesso battesimale non mi trovano però concorde. Segnalo inoltre due brevi contributi di R. M. Jensen, *Womb, Tomb, and Garden: The Symbolism of the North African Baptismal Fonts* e di Tilley, *The Sign Value of Donatist Baptismal Architecture or Baptisteries Rebaptized*, stilati in occasione del meeting annuale dell'American Academy of Religion del novembre 1997 sulla simbologia dei fonti battesimali nell'Africa Romana e sull'architettura delle fonti battesimali donatiste. Entrambi i lavori sono reperibili on line sul sito della Vanderbilt University di Nashville: <http://www.vanderbilt.edu>. La scelta di Raynal di prescindere dall'analisi dell'iconografia della vasca battesimale come strumento ermeneutico per stabilire la paternità dell'opera trova conferma della bontà di questa tesi nelle parole del contributo di Tilley di cui sopra: "(...) one can see significant areas of common inheritance and significant use of the same motifs by Catholics and Donatists. Therefore, it would be no surprise that, in general, one cannot differentiate Catholic and Donatist churches. These significant literary agreements would explain why neither group might feel compelled to renovate baptisteries when churches changed hands in the fourth and subsequent centuries". Sulle interpretazioni allegoriche della fauna rappresentata nella vasca battesimale cfr. L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario del Cristo. La Misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, 2 voll., Roma 1994 e M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, 2 voll., Bologna 2007.

¹⁷² Raynal, *Archéologie et histoire*, II, p. 775.

battesimo, indi con l'interpretazione cattolica, a causa della sua posizione nella controversia battesimale con Stefano¹⁷³. In questo senso si debbono escludere ipotesi di realizzazione *ex novo* del battistero a lui dedicato per mano della *catholica*. Bisogna tuttavia tener presente il peso della figura di Cipriano all'interno della Chiesa africana: furono quasi certamente il prestigio e l'enorme diffusione del suo culto gli elementi determinanti a vantaggio della conservazione della *dedicatio* più antica, re-iscritta nel mosaico bizantino della vasca battesimale.

Un ulteriore, singolare esempio di "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale donatista riguarda, seppur indirettamente, la giovane martire Salsa¹⁷⁴. Devo ringraziare Remo Cacitti per aver portato alla mia attenzione l'immagine (fig. n° 17) di una *mensa* rinvenuta durante gli scavi archeologici¹⁷⁵ compiuti nell'area cimiteriale¹⁷⁶ della basilica di Santa Salsa in quel di Tipasa, odierna Algeria.

Il mosaico riporta una esortazione alla *pax* ed alla *concordia* disposta su tre linee parallele alternate ad una riproduzione raffigurante un paesaggio sottomarino popolato di pesci e crostacei.

Alla prima linea, in caratteri rossi e gialli, leggiamo, interrotta da un riquadro con un *chrismon* affiancato sul solo lato destro dell'osservatore da un disegno sferico che ritengo debba essere

¹⁷³ Intorno alla controversia battesimale tra l'Africa e Roma mi limito qui a rimandare alla consultazione del recente lavoro di P. Bernardini, *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartagine del 256*, Bologna 2009. Non ho avuto occasione di consultare il contributo di A. Carpin, *Battezzati nell'unica vera chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Bologna 2007.

¹⁷⁴ "Salsa": PCBE 1, pp. 1022-1024. Per la precisione, gli elementi che mi portano a ritenere che, anche nel caso della martire Salsa, sia stata messa in atto la pratica di "cattolicizzazione" di culto martiriale donatista sono riscontrabili, in massima parte, nel testo della *PaSal* più che nelle testimonianze epigrafiche. Queste ultime, infatti, non mostrano elementi utili per procedere ad una attribuzione delle stesse alla *pars Donati* e non verranno pertanto analizzate in questa sede. Il mosaico che verrà preso in esame mostra però, anch'esso, un chiaro segno di alterazione di un sostrato primigenio che ritengo possa essere attribuito alla *pars Donati* in ragione del risultato finale della manomissione. Per l'analisi del testo della *PaSal* cfr. il capitolo III.2.

¹⁷⁵ Gli scavi hanno portato alla luce tre diverse testimonianze epigrafiche relative alla martire Salsa: tutte e tre però non presentano elementi utili per una loro riconduzione alla chiesa donatista o a quella cattolica. Basandosi sull'ipotesi di un primitivo culto donatista della martire (cfr. il capitolo III.2) verrebbe da ipotizzare che la più antica tra le tre – CIL VIII 20915 (=ILCV 1946) –, rinvenuta nella zona in cui si sostiene fosse stato edificato il primo *martyrium* della giovane, sia di mano donatista. Fatta eccezione per questo elemento "cronologico", null'altro autorizza ad avanzare tale ipotesi. Per le ulteriori testimonianze epigrafiche si vedano CIL VIII 20914 (=ILCV 1824) - per una analisi dettagliata di questa iscrizione musiva cfr. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, I-II, Paris 1901, qui II, pp. 323-333 – e H. I. Marrou, *Une inscription martyrologique de Tipasa*, BAC 7 (1973), pp. 219-223.

¹⁷⁶ La necropoli è sita ad est dell'attuale insediamento urbano di Tipasa – per lo sviluppo del nucleo originario della città cfr. M. M. Morciano, *Tipasa d'Algeria: un esempio di pianificazione antica*, in A. Mastino, P. Ruggeri (a cura di), *L'Africa romana, Atti del X convegno di studio. Oristano 11-13 dicembre 1992*, Sassari 1994, pp. 403-418 -, sul promontorio di Koudiak Zarour, "ove su un'area cimiteriale risalente a all'età punica si è formata attorno alla basilica di santa Salsa la più grande densità di sepolture cristiane *ad sanctos* dell'Africa" (A. M. Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, "Quaderni di Sandalion" 10, Sassari 2002, p. 9). Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 698-700. Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 166-167 fornisce una descrizione sintetica del contesto cimiteriale: "L'église funéraire de Sainte-Salsa s'élève dans la nécropole orientale de Tipasa, au-dessus de l'ancien port. On y distingue deux constructions successives: une chapelle primitive, qui correspond très probablement à celle de la *Passio*; et une basilique deux fois plus longue, dont la partie antérieure, du côté de l'abside, se confond avec la chapelle. Le sol de la nef était entièrement couvert de mosaïques; et partout se pressaient les tombes, à l'intérieur de l'église comme dans le cimetière voisin. On a trouvé dans ces ruines d'assez nombreuses inscriptions, sur mosaïque ou sur pierre, dont trois contiennent le nom de la martyre".

identificato con il simbolo del sale¹⁷⁷: "In Deo".



Fig. 17

Per poter cogliere appieno il significato simbolico di questa rappresentazione bisogna, innanzitutto, portare l'attenzione sul simbolo del sale che, oltre a rappresentare uno dei principali condimenti delle tavole di tutti i tempi e luoghi, nell'antichità veniva utilizzato per indicare metaforicamente l'incorruttibilità e la durevolezza in ragione delle sue capacità di conservazione dei cibi. Scrive G. H. Baudry che:

"la Bibbia ne fa il simbolo dell'alleanza indefettibile tra Dio ed il suo popolo, chiamandola «alleanza di sale» (*Nm* 18, 19; *2Cor* 13, 5). E' forse la ragione per cui il sale faceva parte delle offerte a Dio, come prescrive il libro del Levitico: «dovrai salare ogni tua offerta di oblazione: nella tua oblazione non lascerai mancare il sale dell'alleanza del tuo Dio» (*Lv* 2, 13). Gesù utilizza la metafora del sale unendo i due significati, sapore e conservazione, quando dice ai suoi discepoli: «voi siete il sale della terra» (*Mt* 5, 13). In

¹⁷⁷ Il simbolo è stato male interpretato da Lancel, *Modalités de l'inhumation privilégiée dans la nécropole de Sainte-Salsa à Tipasa (Algérie)*, CRAI 141 (1997), p. 803 che, riprendendo l'analisi di M. Bouchenaki, *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa, 1968-1972*, Alger 1975, ha "sviluppato" il *chrismon* completando l'invocazione *In Chri(st)o Deo*.

altre parole, se essi applicheranno il Vangelo daranno sapore al mondo e lo preserveranno dalla corruzione. E' in questo stesso senso che bisogna intendere il consiglio di Gesù: «abbiate sale in voi stessi e siate in pace gli uni con gli altri» (Mc 9, 50). La menzione della pace rinvia implicitamente al «sale dell'alleanza» che rappresentava la pace e la concordia tra le parti in disaccordo"¹⁷⁸.

Le parole di Baudry gettano un fascio di luce sul mosaico illuminandovi un elemento di raccordo tra la simbologia adottata nel *chrismon* e la "finalità" espressa dalla esortazione iscritta nell'immagine: la pace e la concordia devono regnare tra le parti che qui non possono essere che intese come la *pars Donati* e la *catholica*. Il simbolo del sale appare quindi in relazione diretta con l'iscrizione che, d'altra parte, non cela una chiara eco agostiniana.

La seconda e la terza riga sono riportate assieme in un'unica sezione posta al centro della *mensa* ove troviamo scritto: "*pax et concordia sit convivio nostro*". Al di sopra di questa sezione, fino ad "esondare" nell'area della prima riga, troviamo una rappresentazione marina che ritrae pesci di varia natura non meglio distinguibili che nuotano nello stesso mare assieme ad un crostaceo e ad un polpo, o forse un calamaro, tutti e tre animali "impuri" secondo Dt 14, 9.

Il mosaico che vediamo oggi, datato a metà del IV secolo da J. Reynolds¹⁷⁹, potrebbe dunque essere il frutto di una "ri-scrittura" operata successivamente al 411. In esso si troverebbe una nuova traccia del processo di "cattolicizzazione". Scopo di questa azione, nel caso della martire Salsa, sarebbe stata la trasformazione dell'area basilicale di una figura martiriale di impronta donatista, per non dire circoncensionica, in una testimonianza della "restaurazione agostiniana" operata attraverso la riconduzione coatta nella pace e nella concordia della unità della sola Chiesa Cattolica¹⁸⁰. La *mensa*

¹⁷⁸ G. H. Baudry, *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, Milano 2009, p. 151.

¹⁷⁹ J. Reynolds, *Roman Inscriptions 1971-75*, JRS 66 (1976), pp. 174-199, qui p. 196.

¹⁸⁰ "Dans l'Afrique du IV^e siècle, on avait si souvent répété ces formules, que le mot *pax* avait fini par prendre un sens particulier, très différent du sens qu'il a dans les épitaphes: il était devenu l'équivalent d'*unitas*. Il désignait l'unité du christianisme local, représenté exclusivement par l'Église catholique: dans le langage des polémistes africains du temps, la paix, la paix du Christ, la paix catholique, comme dit Augustin, c'était l'unité religieuse, l'unité catholique, maintenue or rétablie par la proscription du schisme" (Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 449). A p. 478 lo studioso francese avrà modo di completare le sue osservazioni: "(...) c'est la paix religieuse, comme l'entendaient en Afrique les contemporains d'Augustin, c'est-à-dire l'unité catholique. C'est que montre bien l'addition du mot *concordia*, qu'Augustin emploie sans cesse dans ses exhortations aux Donatistes, dans ses appels à la réconciliation, à la concorde".

sarebbe stata così oggetto di una profonda alterazione di senso¹⁸¹ mediante l'installazione di una composizione musiva celebrante il progetto unitario dell'Ipponense. Un progetto che, come anticipato da Cacitti¹⁸² su mio suggerimento, vede nella raffigurazione della scena marina una chiara trasposizione mosaicale degli ammonimenti agostiniani intorno alla convivenza, nell'unità della Chiesa, dei giusti e dei peccatori donatisti che, nella "pesca escatologica", saranno poi divisi dalle reti del Signore.

Esemplificativo a riguardo risulta, per esempio, il *Serm.* 250, 3:

"Ad illam piscationem novissimam animum convertamus; ibi reficiamur, ibi consolemur. Et ideo ipsa post resurrectionem Domini facta est quia sic significavit Ecclesiam qualis post resurrectionem futura est. Ecce dicitur discipulis piscantibus, Dominus dicit, qui et prius dixit, ipse et postea, sed prius quid mitterent, modo quo mitterent, id est, in dexteram partem navigii. Ergo illi modo capiuntur qui ad dexteram stabunt, illi capiuntur quibus dictum est: Venite benedicti Patris mei, percipite regnum. Mittunt et capiunt. Ibi numerus non est dictus in prima piscatione, sola multitudo dicta est, numerus non est definitus. Multi sunt enim super numerum modo, id est veniunt, intrant, implent ecclesias; ipsi implent et theatra qui ecclesiam; super numerum implent; ad numerum illum qui futurus est in vita aeterna non pertinent, nisi mutantur cum vivunt. Et numquid omnes mutantur? Quomodo? Nec illi boni omnes perseverant. Ideo illis dictum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Et illis qui adhuc mali sunt dicitur: Nolo mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Ergo ibi numerus non est dictus quia multi super numerum facti sunt, quoties dixit Psalmus: Annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum. Modo in dexteram, non super numerum; centum quinquaginta tres sunt pisces sed magni. Hoc enim dictum est: Et cum magni essent, non est scissum rete. Tunc enim congregatio sanctorum erit, divisiones et scissura haereticorum non erit, pax erit

¹⁸¹ La *mensa* viene alterata nel suo significato primo attaccando la pratica dei *refrigeria* e mutandone il senso da banchetto funebre legato ad una celebrazione del culto dei morti, ora aborrito dalla Chiesa e da Agostino *in primis* per la sua contiguità e continuità con la liturgia funebre pagana, a gioioso *convivium* di riconciliazione tra le due chiese. La restaurazione agostiniana arriva così ad alterare il senso delle pratiche culturali donatiste modificandone gli "arredi" liturgici: la *mensa* diviene altro da quello che è stata, costringendo il fedele ad aderire a nuove pratiche poiché privato dei riferimenti culturali ai quali era avvezzo. D'altro lato è possibile comunque produrre qualche osservazione critica sulla realizzazione del mosaico. Si noti innanzitutto come l'inserimento del simbolo del sale rompa l'armonia della composizione spostandone l'asse sulla destra in assenza di un contro-bilanciamento sul lato opposto del *chrismon*. Appare poi evidente come la fattura delle diverse figure di pesci risulti differente: la mano che compose i pesci della parte superiore del mosaico non sembra, infatti, corrispondere a quella che realizzò la parte inferiore: si porti lo sguardo agli occhi e alle bocche per trovare conferma di queste affermazioni. E' possibile inoltre ravvisare alcune irregolarità nell'uso dei colori a partire dal ricorso al colore rosso esclusivamente per le prime due lettere della parola "*Deo*": il carattere "*o*" ed i termini "*in*" e "*sit*" conservano invece evidenti tracce di colore giallo. La tonalità di grigio adoperata per rendere lo sfondo marino si differenzia nella zona sinistra della sezione superiore, che appare più chiara che nel resto della composizione. Infine, particolare piccolo ma curioso, è possibile notare, ingrandendo l'immagine, come tra le tessere che compongono la testa del polpo/calamaro compaiano due piccoli frammenti di tessere blu. Tutti questi elementi possono essere letti in unione al tentativo di "alterazione di senso" della *mensa*, suggerendo che la riscrittura sarebbe stata messa in atto attraverso la decomposizione e la risistemazione di un mosaico precedente. E' possibile ipotizzare che un impianto primigenio conservasse, in rapporto alla *mensa*, le rappresentazioni tipiche dei *refrigeria*, ovvero immagini di banchetti a base di pane, pesce, acqua, latte e vino come è possibile osservare nella figura 18. Tale ipotesi non è suffragata da nessuna argomentazione a cui attribuire valore "indiziario", tantomeno "probante": non è qui però d'interesse proseguire lungo questo filone di ricerca.

¹⁸² Cfr. Cacitti, *Sepulcrorum et picturarum adoratores*, pp. 122-125.

et perfecta unitas erit, nemo minus erit, nemo plus, integer numerus"¹⁸³.

Il mosaico documenterebbe quindi il tentativo cattolico di riappropriazione ecclesiastica del culto martiriale, tramite la sovrapposizione della basilica al monumento funebre; va poi notato come, attraverso l'utilizzo del colore rosso, "l'esortativa *sit* assuma una chiara intonazione imperativa"¹⁸⁴, volta a definire *in Deo* la trasformazione del culto da prefigurazione escatologica, tipica dell'eversiva coreusi circoncensionica, a disciplina della *pax* e della *concordia* cattoliche.



Fig. 18

¹⁸³ Sul ricorso all'immagine evangelica della pesca escatologica da parte del vescovo di Ippona cfr. anche, in chiara relazione alla polemica donatista, Augustinus, *Ps. c. p. Don.* 8-20: "*Abundantia peccatorum solet fratres conturbare. Propter hoc Dominus noster voluit nos praemonere comparans regnum caelorum reticulo misso in mare. Congregavit multos pisces omne genus hinc et inde, quos cum traxissent ad litus, tunc coeperunt separare: bonos in vasa miserunt, reliquos malos in mare. Quisquis novit Evangelium, recognoscat cum timore. Videt reticulum Ecclesiam, videt hoc saeculum mare; genus autem mixtum piscis, iustus est cum peccatore; saeculi finis est litus: tunc est tempus separare; qui modo retia ruperunt multum dilexerunt mare; vasa sunt sedes sanctorum quo non possunt pervenire. Vos qui gaudetis de pace, modo verum iudicate*". Cfr. infine Id., *Ep.* 108, 3, 7.

¹⁸⁴ Cacitti, *Sepulcrorum et picturarum adoratores*, p. 124.

I.6 Brevi note sul silenzio dell'epigrafia¹⁸⁵ intorno alle figure dei martiri donatisti *Donatus, Advocatus, Isaac e Maximianus*.

Può sorprendere scoprire che alcuni dei martiri donatisti più noti grazie alla trasmissione delle loro *Passiones* non abbiano visto la conservazione di alcuna epigrafe.

Sebbene sia sempre doveroso ricordare che ciò che non si è trovato non è detto non sia mai esistito, si ritiene comunque utile produrre cursoriamente qualche ipotesi a riguardo, nel tentativo di illustrare i motivi principali che potrebbero sottostare a questo *vacuum epigraphicum*.

Per i martiri Donato e Massimiano può essere avanzato in primo luogo il già noto "problema omonimico": entrambi i nomi ricorrono svariate volte nel *corpus* epigrafico cristiano d'Africa. Questa motivazione, per quanto valida in linea di principio, non deve però essere considerata esaustiva. Si è avuto modo di osservare come, fatta eccezione per i martiri abitinesi, le fonti epigrafiche siano solite conservare in un'unica iscrizione le *memoriae* dei martiri protagonisti della medesima passione: sarebbe quindi più plausibile aspettarsi ritrovamenti epigrafici che rendano in un'unica soluzione le testimonianze di figure compagne di martirio.

E' da sottolineare altresì il fatto che questo fenomeno di anonimato epigrafico non sia riscontrabile unicamente per la *pars Donati*, ma sia comune anche a diversi martiri cattolici.

Il presupposto per la realizzazione di più iscrizioni epigrafiche è che vi fosse una circolazione delle reliquie del martire o che il suo culto fosse particolarmente forte nella zona. Fatta eccezione per le *memoriae Apostolorum*, il cui sviluppo in Africa è comunque più tardo, al pari della diffusione del culto del protomartire Stefano e di alcuni martiri "importati" dalle terre transmarine, non vi è sviluppo del culto martiriale che non sia legato ad una reliquia o a qualche elemento di raccordo tra le figure dei martiri ed il territorio. D'altro canto gli elementi utili per determinare l'estensione geografica della venerazione sono proprio, in primo luogo, le fonti epigrafiche. Su questo versante

¹⁸⁵ Ho preferito concludere questo capitolo dedicato all'epigrafia donatista ed antidonatista con alcune brevi note sui "silences de l'épigraphie". Di qui la decisione di dedicare spazio alla martire Crispina, o meglio ai suoi "compagni di martirio" in ragione della sua "inclusione involontaria" nella *questio* con la *pars Donati* quale *instrumentum* antidonatista. Come si è, infatti, già avuto modo di osservare, l'unica testimonianza epigrafica riconducibile alla martire di Tagora è stata analizzata all'interno del paragrafo dedicato alle iscrizioni delle vergini di Thuburbo. L'associazione, già messa in evidenza sul versante epigrafico, trova un'ulteriore elemento di conferma in una interpolazione del testo di *PaCri* 3 conservante la menzione delle tre martiri thuburbitane: "*Diu vivere desideras aut mori in poenis, sicut et ceterae consortes tuae Maximae, Donatillae et Secundae*". Per quanto riguarda questa associazione tra la martire di Tagora e le giovani di Thuburbo cfr. il cap. III.3 e l'analisi di Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, in particolare pp. 25-28. Ritornando brevemente al versante epigrafico, segnalo come la *PaCri* non menzioni, se non per l'interpolazione relativa alle martiri thuburbitane, alcun compagno della martire al momento del processo. Informazioni contrarie ci vengono però dalle fonti martirologiche, che riportano invece il martirio di Crispina associandone la figura ad un gruppo di personaggi sui cui nomi i martirologi non sembrano trovare accordo. A riguardo cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 123-128 che analizza la questione di una possibile associazione tra i nomi conservati in un mosaico rinvenuto nella basilica di Theveste ed i compagni di martirio di Crispina.

nessuna informazione utile può giungere, salvo casi più che eccezionali, dai martirologi o dal *Kalendarium* di Cartagine. Qualche notizia potrebbe essere estrapolata a fatica dall'opera agostiniana: il fatto che l'Ipponense arrivi a citare un martire nei suoi sermoni o nella sua produzione polemica potrebbe essere considerato una testimonianza importante a favore della notorietà del martire e della diffusione del suo culto. Le attestazioni documentarie del martire Marculo rendono idea di quel che dovette rappresentare per la chiesa donatista la memoria del suo vescovo.

Ipotesi di una sorta di *damnatio memoriae* non si ritiene possano essere prese in considerazione nonostante le notizie di distruzioni di *loca sanctorum* donatisti e circoncellionici, ordinati dalla *catholica* in seguito alla proliferazione incontrollata di queste installazioni cultuali in tutta l'Africa¹⁸⁶. Non vi è però ragione di credere che siano state messe in atto procedure simili nei confronti delle *memoriae* degli abitinesi verso i quali ritengo sia da preferirsi l'ipotesi di un tentativo di "cattolicizzazione" dei culti in linea con il pensiero agostiniano di una conciliazione delle parti nella concordia e nella pace anche attraverso forme coercitive, che vedevano la *restitutio* delle basiliche e la confisca dei beni della pars Donati a vantaggio della *catholica*¹⁸⁷.

Concludendo, l'assenza di menzioni epigrafiche¹⁸⁸ dei martiri Donato, Advocato, Isaac e Massimiano non deve destare più di tanto stupore, né può consentire di mettere in dubbio la storicità dei personaggi il cui ricordo ci è stato conservato grazie alla *PaDon* e alla *PaMI*: come per

¹⁸⁶ I vescovi riuniti nel concilio di Cartagine del 401 conclusero che fosse necessario distruggere le *falsae memoriae martyrum*, vista la loro realizzazione incontrollata. Esse erano talvolta edificate prive di reliquie e nemmeno in prossimità delle sepolture dei martiri. Cfr. C. Munier (a cura di), *Concilia Africae a. 345-525*, CCL 149, Turnhout 1974, p. 20. Un secolo prima il Concilio di Elvira era dovuto intervenire sul problema dei martirii volontari ricercati attraverso la distruzione degli idoli: il canone del concilio "establece que no se le conceda la condición de martir a aquellos que son condenados por destruir los idolos paganos" (R. Teja, *Mortis amor: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*, in F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (a cura di), *"Formae Mortis": el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona 2009, pp. 133-142, qui p. 134). A metà del IV secolo il Concilio *sub Grato*, precedentemente quello cartaginese, era intervenuto sulla condotta da mantenere in materia di tombe e venerazione dei martiri. A riguardo cfr. Saxer, *Morts*, pp. 235-238.

¹⁸⁷ Cfr. Augustinus, *Ep.* 185, 9, 35-36: "*Quod autem nobis obiciunt, quod res eorum concupiscamus et auferamus; utinam catholici fiant, et non solum quae dicunt sua, sed etiam nostra, in pace nobiscum et caritate possideant! Usque adeo autem calumniandi cupiditate caecantur; ut non attendant quam sint inter se contraria quae loquuntur. Ipsi certe dicunt, et invidiosissime sibi conqueri videntur quod eos in nostram communionem violento legum imperio coarctamus: hoc utique nullo modo faceremus, si res eorum possidere vellemus. Quis avarus quaerit compossorem? quis dominandi cupiditate inflammatus, vel fastu dominationis elatus desiderat habere consortem? Ipsos certe attendant quondam suos, iam nostros socios et fraternam nobis dilectione coniunctos, quemadmodum sua teneant, non solum quae habebant, sed etiam nostra non habebant: quae tamen, si pauperum compauperes sumus, et nostra sunt et illorum; si autem privatim quae nobis sufficiant, possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procuracionem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpacione damnabili vindicamus. Quidquid ergo nomine Ecclesiarum partis Donati possidebatur, christiani imperatores legibus religiosis cum ipsis Ecclesiis ad Catholicam transire iusserunt. Cum ergo nobiscum sint earumdem Ecclesiarum pauperes qui eisdem possessiunculis aiebantur, ipsi potius foris positi desinant concupiscere aliena; sed intrent in unitatis societatem, ut pariter gubernemus, non illa tantum quae dicunt sua, verum etiam quae dicuntur et nostra*".

¹⁸⁸ Riguardo i *silences de l'épigraphie* cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 724-726.

numerosi martiri della *catholica* le loro *memoriae* potrebbero semplicemente essere andate perdute in uno dei tanti eventi tumultuosi che segnarono l'Africa romana a partire dal V secolo oppure, ed è questa la speranza dello storico, giacere ancora sepolte sotto le sabbie maghrebine.

I.7 *Novi martyres in lapide*. Proposte d'inclusione nel martirologio donatista alla luce di una rilettura critica delle fonti epigrafiche.

Accanto alle testimonianze epigrafiche relative ai martiri la cui memoria è stata tramandata attraverso la compilazione di *Acta* e *Passiones* è possibile iscriverne diverse nuove fonti, che consentiranno di "ampliare" il martirologio della chiesa donatista.

Per quanto siano discretamente numerose le testimonianze recuperabili nel *mare magnum* dell'epigrafia martiriale africana, molte poche possono essere ricondotte con un certo margine di sicurezza alla chiesa donatista. Numerosi scavi archeologici hanno permesso di portare alla luce, tra la fine del XIX e il XX secolo, interi complessi cimiteriali, basiliche, cappelle delle quali si erano perse le tracce e la memoria. Il tempo, i fenomeni atmosferici e la mano dell'uomo hanno giocato a sfavore della trasmissione delle *memoriae martyrum* lasciandoci così, in rapporto alla vastità dei ritrovamenti archeologici, poche epigrafi, reliquiari e mosaici direttamente riconducibili con precisione a questo o a quel martire. Molte iscrizioni risultano incomprensibili a causa dell'erosione della pietra o per l'assenza di intere sezioni, talvolta usate come materiale di recupero per l'edificazione di complessi architettonici successivi, che hanno costretto gli epigrafisti, alle volte, a vere e proprie acrobazie interpretative nel tentativo di restituire un senso alle poche lettere rimaste. Salvo rari casi, inoltre, le epigrafi donatiste non dovevano differenziarsi di molto da quelle cattoliche¹⁸⁹.

"(...) dans la plupart des cas, nous n'avons aucun moyen de distinguer les dédicaces ou les tombes de deux

¹⁸⁹ Risulta approssimativo il giudizio di Testini, *Archeologia cristiana*, p. 532 nota 4 che si possano distinguere i martiri donatisti da quelli cattolici per la "qualità dei nomi (punici o libici, per essersi il Donatismo affermato specialmente tra gli indigeni) e in qualche caso l'assenza dei nomi stessi nel martirologio Cartaginese". Questo *modus operandi* sembra frutto di una vecchia incomprensione di fondo, derivante da un'ermeneutica fondata sull'*auctoritas* agostiniana e ottaviana, che vuole continuare a vedere il Donatismo come un fenomeno fortemente radicato, e circoscritto allo stesso tempo, all'area numida. Cfr. a riguardo Rossi, *Muscae*, pp. 29-88. Il Donatismo non era "imprigionato" tra gli altopiani montuosi delle odierne Algeria e Tunisia, ma si configurava più come un fenomeno penetrante le cui propagazioni avevano raggiunto ogni angolo dell'Africa Romana. Cattolici e donatisti non erano nettamente distinti tra due blocchi separati da un confine geografico o etnico ben definito, bensì mescolati entro comunità, grandi o piccole, il più delle volte conviventi nelle stesse aree rurali od urbane come testimoniato dagli Atti della *Collatio* del 411, nei cui elenchi dei partecipanti è comune imbattersi in vescovi, donatisti e cattolici, provenienti dalle medesime località.

partis, pas plus que nous ne pouvons distinguer leurs basiliques. C'est seulement par exception que les documents épigraphique du Donatisme trahissent leur origine sectaire"¹⁹⁰.

Non erano, infatti, le *memoriae martyrum* a rendere la differenza, ma i *loca* e le basiliche. Ciò lascerebbe presupporre che nei pressi di un complesso donatista vi siano state inumazioni esclusivamente riconducibili alla *pars Donati*: purtroppo questa sicurezza non può darsi in via definitiva. La storia stessa del movimento ricorda, infatti, come molte proprietà delle due chiese fossero solite passare di mano a seconda del mutare degli eventi. Sono note, stando alle denunce di Ottato di Milevi, le operazioni con le quali i donatisti erano soliti "purificare" le chiese occupate dai cattolici prima di prenderne possesso: non si ha notizia però di riesumazioni, di distruzioni di aree cimiteriali cattoliche operate dai donatisti o dalla *furiosa turba* circoncensionica. Le figure dei martiri "contesi e di venerazione condivisa" inducono poi ad usare ulteriore prudenza.

"Un elemento probante (che l'epigrafe sia donatista; *nota di chi scrive*) è dato dalla presenza dell'acclamazione *deo laudes* sui titoli funerari, alla quale gli ortodossi opposero frequentemente *deo gratias*. Essa si trova isolata, ma anche unita al *chrismon* o completata da *dicamus* o *agamus*. Altra formula ritenuta donatista è *bonis bene* (siglata anche *BB*); ma va tenuto presente che vi sono esempi certamente cattolici a Roma¹⁹¹ e forse tali a Lione¹⁹²".

Purtroppo la maggior parte delle epigrafi martiriali, cattoliche o donatiste, si presenta in forma molto stringata: il più delle volte ci si imbatte in forme molto semplificate di *memoriae martyrum* che, accanto a questa formula, si limitano a ricordare i nomi dei martiri.

Concludendo,

"les deux Eglises honoraient également les martyrs antérieurs à la rupture de 312, et, plus tard, elles accordaient également le titre de martyr à ceux de leurs fidèles qui avaient succumbé dans les luttes religieuses; de plus, elle avaient même formulaire. C'est donc seulement par exception, d'après quelque détail accessoire ou extrinsèques, qu'on peut reconnaître un martyr donatiste ou honoré par les Donatistes"¹⁹³.

Nonostante la difficoltà di fondo cui va incontro lo studioso alla ricerca di epigrafi attestanti il culto di martiri donatisti ignoti alle fonti letterarie, è qui possibile avanzare alcune ipotesi d'inclusione nel

¹⁹⁰ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 438.

¹⁹¹ Per una interessante rilettura della presenza donatista a Roma cfr. Rossi, *Muscae*, 212-226.

¹⁹² Testini, *Archeologia cristiana*, p. 532.

¹⁹³ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 461.

martirologio della *pars Donati* sulla base della rilettura di alcune testimonianze epigrafiche.

I.7.1 La *sacra Dei* di Benian ed il "*milex*" di Henchir Bou-Saïd.

In primis si tratteranno i casi della martire Robba¹⁹⁴ (o Bobba) e del *miles* Donato¹⁹⁵.

La prima dei due

"est la seule de tous les martyrs donatistes dont on ait retrouvé l'építaphe, dans une crypte située sous la basilique ad corpus érigée en son honneur à Benian"¹⁹⁶.

La stele (fig. 19) sulla quale è inciso l'epitaffio della martire recita:

MEM(oria) ROBB(a)E SACR(a)E DEI GERMANA(e)
HONOR[at]i A]QV(a)E SIREN(sis) EP(i)S(cop)I C(a)EDE
TRADI[torum] ¹⁹⁷ VEXATA MEREVIT DIGNI
TATE[m] MARTIRI[i] VIXIT ANNIS L ET RED
DIDIT SP(iritu)M DIE GII¹⁹⁸ KAL(endas) APRILES PRO(vinciae) CCCXCV

¹⁹⁴ "Robba": PCBE 1, p. 984. La sua epigrafe - ILCV +2052 (= AE 1899, 160; = AE 1900, 112; cfr. anche AE 2000, 1804) è attualmente conservata al Museo del Louvre di Parigi (n° MA 3348). A riguardo cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 408-411; P. Salama, *A propos d'une inscription maurétanienne de 346 ap. J.-C.*, in *Libyca* 2 (1954), pp. 224-229 ed il più recente C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo: ideologia e prassi*, Bari 2008, pp. 305-306. Ritorna infine utile la consultazione di Gsell, *Fouilles de Benian (Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord, I)*, Paris 1899, p. 25 e di J. Divjak, W. Wischmeyer, *Eine donatistische Märtyrerin oder Opfer der Wirren der Vandaleninversion. Die Grabanlage von Ala Miliaria (Benian/Algerien)*, *MiChA* 6 (2000), pp. 48-56.

¹⁹⁵ Non sono stato in grado di rintracciare, entro le poche pubblicazioni che se ne interessano, l'attuale ubicazione della stele - ILCV 2051 (=AE 1909, 171). Come bibliografia di massima cfr. Guénin, *Inventaire archéologique du cercle de Tébessa*, *NAM* 17 (1908), pp. 75-234, pp. 172 ss.; Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 475-476 e Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 439.

¹⁹⁶ *Ivi*, II, p. 723.

¹⁹⁷ Alessandro Rossi mi ha suggerito di intendere *caede traditorum vexata* non come un complemento di tempo ma come causa efficiente. L'alterazione semantica dell'epitaffio risulterebbe comunque, aderendo all'una o all'altra interpretazione, trascurabile.

¹⁹⁸ "Le s chiffres de la date sont gravés en copies figurées, comme souvent dans les inscriptions tardives: le nombre huit des jours est rendu par un G très ouvert accompagné de deux petites barres exactement semblables à l'appendice du G; le nombre des années est copié d'une graphie sans doute régionale de Maurétanie Césarienne: le premier sigle, C barré à son ouverture d'une haste, doit se lire 200 (la barre désignant la deuxième centaine), et le sigle suivant, en forme d'Y renversé, serait une graphie du chiffre 100 destinée à marquer la dernière centaine. La fin du nombre, 95, est rendue de manière classique, mais en lettres plus petites que les centaines" (Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 409-410). Cfr. anche Monceaux, *Enquête sur l'Épigraphie chrétienne d'Afrique*, Paris 1903, p. 166 n. 333.

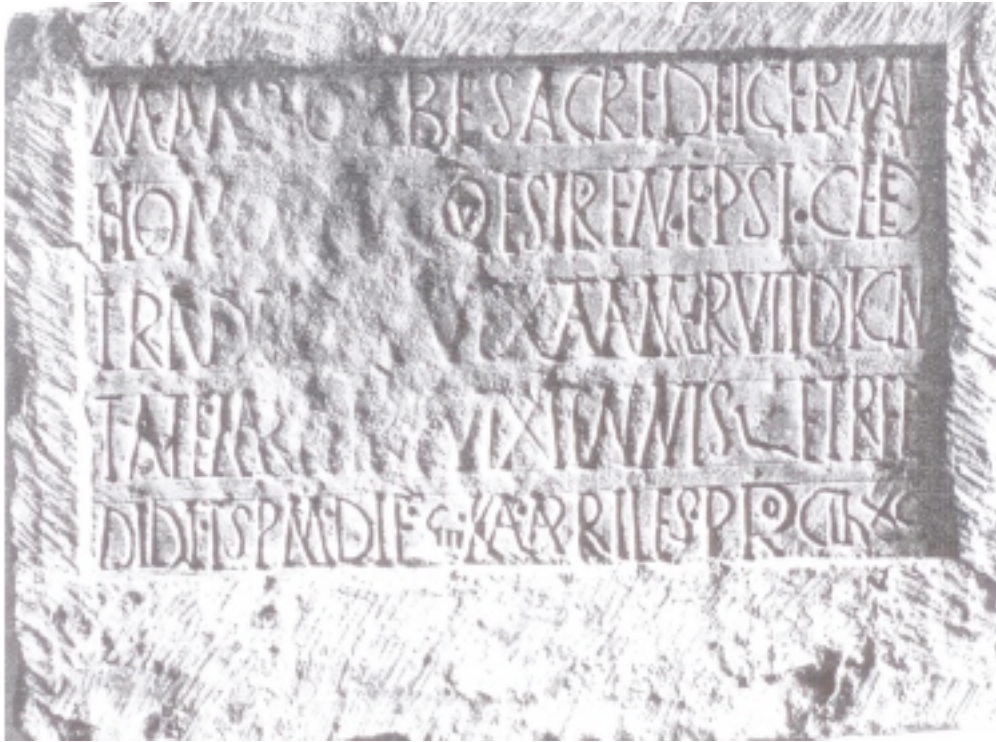


Fig. 19

L'epitaffio del sepolcro della donna non lascia dubbi circa la sua appartenenza alla *pars Donati* ed il suo riconoscimento come martire. I martirologi tardoantichi ed altomedievali non ne hanno conservato memoria alcuna, ma la menzione della sua parentela con il vescovo Onorato¹⁹⁹ di Acquae Sirenses, noto agli storici grazie alla sua inclusione nelle liste dei vescovi donatisti che presero parte alla Conferenza di Cartagine²⁰⁰, può essere considerata come ulteriore elemento probante per l'inclusione della donna nel martirologio donatista.

Scendendo nel dettaglio delle informazioni che ci vengono restituite dall'epitaffio, si può cercare di estrapolare qualche informazione aggiuntiva sulla martire così da tracciarne un quadro sintetico.

In primis è necessario sottolineare come l'erosione della superficie della stele abbia intaccato la base della prima lettera del nome, impedendo di pronunciarsi definitivamente sul *nomen* della martire che, chiaramente di origine indigena sia esso Robba o Bobba, risulta comunque molto raro²⁰¹ ed è bene quindi riproporli entrambi. L'epigrafe conserva notizia della consacrazione di Robba e della sua parentela con Onorato, vescovo di Acquae Sirenses. L'espressione "*sacra Dei*"²⁰² è solitamente accompagnata da sostantivi quali *puella* o *virgo*:

¹⁹⁹ "Honoratus 10", PCBE 1, p. 568.

²⁰⁰ Cfr. Lancel, *Actes de la Conférence IV*, SCh 373, p. 1312.

²⁰¹ Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 411.

²⁰² Su questa particolare espressione cfr. *ivi*, I, p. 466.

"il faut entendre ici *germana sacra Dei*, malgré la rupture de construction (*germana* est au nominatif); a rapprocher d'une autre des épitaphes du même lot de Benian *Iulia Geliola sacra Dei, sacerdotis soror...*, mort en 422"²⁰³.

Quanto alla figura di Onorato, non vi possono essere dubbi nel ricollegare questa figura al vescovo presentato nelle liste dei donatisti partecipanti alla Conferenza di Cartagine. La distanza temporale tra gli eventi – tra la *Collatio* e la morte di Robba intercorrono 23 anni – potrebbe destare qualche dubbio: Onorato potrebbe non aver ricoperto la carica vescovile per così tanti anni. E' tuttavia necessario evidenziare come l'epitaffio non faccia menzione del vescovo Onorato come di colui che abbia sovrinteso all'inumazione della martire²⁰⁴. La stele riporta una semplice informazione biografica, tesa a ricollegare la figura di Robba, martire della fede, a quella del fratello, che potrebbe essere stato noto alla comunità di Ala Miliaria - odierna Benian - vista la relativa prossimità della sede di Onorato: *Acquae Sirenses* - oggi Bou Hanifia - era una *villa* sita a circa 40 km di distanza.

Proseguendo nell'analisi dell'epitaffio, appare necessario focalizzare l'attenzione sull'elemento centrale dell'iscrizione, che risulta essere il principale indizio probante accanto alla citazione della parentela con un vescovo donatista per la riconduzione della figura di Robba alle fila della *pars Donati*. La formula "*cede traditorum vexata*" descrive le circostanze del martirio, ponendo volutamente l'accento sul termine "*traditores*": l'epigrafista ha quindi inteso utilizzare tale epiteto dispregiativo per connotare gli assassini di Robba. Emerge chiaramente l'intento della comunità donatista di porre un *signum* distintivo sulla *memoria* di martire, così da ricordare ai posteri le violenze perpetrate ai danni della *Ecclesia martyrum* da parte dei cecilianisti.

In un quadro più ampio la stele attesta chiaramente

"la vitalité du schisme et la persistance de rixes et de violences entre le deux communautés, en Maurétanie Césarienne, à une date avancée. Et l'érection d'une basilique donatiste ad sanctam à cette date²⁰⁵ témoigne de la tolérance accordée à l'église schismatique par les Vandales pendant leur première occupation des

²⁰³ *Ivi*, I, p. 411

²⁰⁴ Sono diversi gli esempi di vescovi attivi nell'opera di inumazione e di consacrazione di basiliche *ad sanctos*. Per una introduzione a questo tema cfr. D. Mazzoleni, *Vescovi e cattedrali nella documentazione epigrafica in occidente (Gallia, Iberia, Africa)*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, I, Roma – Città del Vaticano 1989, pp. 779-800.

²⁰⁵ La cripta ospitante la sepoltura della martire è stata realizzata assieme alla basilica che la comprende negli anni immediatamente successivi – tra il 434 e il 439 - al martirio di Robba. Per una descrizione dettagliata del complesso basilicale di Benian cfr. Gsell, *Les monuments*, pp. 175-179. Una sintesi è rinvenibile anche in Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 408-410.

provinces de Maurétanie"²⁰⁶.

Attingendo nuovamente all'analisi di Yvette Duval è possibile sottolineare tre ulteriori peculiarità dell'epitaffio: se da un lato la formula "*meruit dignitatem martirii*"²⁰⁷ risulta essere molto rara in questa forma, dall'altro l'iscrizione completa della data del martirio, attraverso la menzione del giorno (VIII dalle calende d'aprile = 25 marzo) e dell'anno della provincia (CCCXCV²⁰⁸), contrariamente a quella del *dies natalis* del martire, risulta più frequentemente usata negli epitaffi martiriali della Mauretania Cesariense. Per quanto riguarda l'utilizzo della formula "*reddere spiritum*" adoperata nell'epigrafe di Robba:

"l'inscription (...) est la seule qui comporte les deux formules funeraire courantes pur les simples fidèles: *vixit annis L et reddidit spm*. C'est en effet le seul cas où l'âge du saint est consigné, et où la mort est rendue par une expression aussi peu spécifique du martyre et liée à la vie terrestre, physiologique. Il faut souligner que ces formules banales ne viennent qu'après une evocation des souffrances et de la dignité du martyre"²⁰⁹.

Il caso del *miles* Donato è più affascinante e meno scontato di quello della martire Robba. A differenza di quest'ultima, di cui ci è pervenuto un epitaffio martiriale rinvenuto in una basilica a lei consacrata e chiaramente contraddistinto dall'utilizzo di una terminologia donatista, le informazioni relative al *miles* Donato sono molto più scarse ed enigmatiche. Di lui non ci resta che una immagine (fig. 20) scolpita in una pietra alta 57 cm e larga 23, scoperta in una basilica a Henchir Bou-Saïd, che doveva far parte della struttura di una balaustra della chiesa.

La rappresentazione iconografica è suddivisa in due parti orientate verticalmente. Nella sezione superiore trova posto la rappresentazione di un personaggio incatenato. Nella parte inferiore compare invece il disegno di una porta ad arco aperta. Nell'unica breve epigrafe riportata in testa si legge:

²⁰⁶ *Ivi*, I, p. 411

²⁰⁷ Rossi mi ha suggerito la possibilità di intendere "*caedis*" come una "bastonatura" non necessariamente conclusasi con il decesso. Secondo lo studioso milanese questa particolare lettura migliorerebbe, nel complesso, il senso di "*meruit dignitatem martirii*": Robba, sopravvissuta alle percosse dei *traditores*, sarebbe comunque stata considerata una martire dalla *pars Donati*.

²⁰⁸ Le province della Mauretania Cesariense e della Tingitana vennero istituite ufficialmente nel 44 dall'imperatore Claudio dopo una prima sottomissione dei territori ad ovest della Numidia al controllo diretto di Roma operata da Caligola tra il 40 e il 42. Il computo degli anni della provincia venne avviato, successivamente, a partire dal 40.

²⁰⁹ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 466.

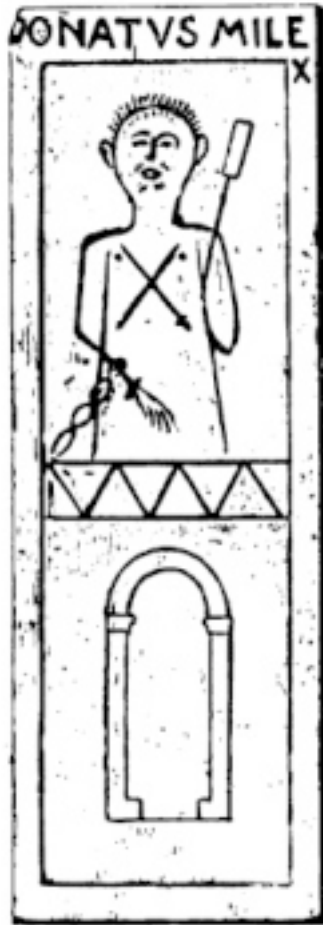


Fig. 20

La "X" risulta posta verticalmente sotto la "E", all'interno della cornice della stele entro la quale trova posto anche la prima parte dell'epigrafe.

Yvette Duval ritiene che questa piccola stele sia la testimonianza di un "faux martyr", limitandosi a riportare in estrema sintesi le conclusioni di Monceaux²¹⁰ e di Diehl²¹¹. Lo scetticismo di Duval ha contagiato anche Shaw, secondo cui non vi sarebbe alcuna connessione tra l'epigrafe e i circoncellioni²¹². Riprendendo criticamente le analisi di Monceaux e di Diehl è possibile proporre una nuova chiave di lettura per questa testimonianza.

²¹⁰ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 475-476. La tesi dello studioso francese circa la natura circoncellionica della stele di Donato sarà ripresa da F. Martoyre, *Circoncelliones*, DACL III/2, coll. 1704-1706.

²¹¹ Cfr. il commento a ILCV +2051.

²¹² Shaw, *Sacred Violence*, p. 631 nota 4.

Stilisticamente le due parti dell'epigrafe sembrano²¹³ provenire da mani diverse o, quantomeno, essere state prodotte in due momenti distinti. Lo stile della scritta "DONATUS MILE" appare più accurato: l'iscrizione copre per intero la parte superiore della "cornice"; le linee incise nella pietra sono regolari e ben visibili. Al contrario, la lettera "X" sembra essere stata tracciata da una mano meno esperta: la dimensione è, seppur di poco, inferiore a quella delle altre lettere dell'epigrafe come può confermare agilmente un colpo d'occhio. Ma è soprattutto la collocazione ad attirare l'attenzione. Tenendo conto di quanto detto poc'anzi: sembra improbabile, vista la fattura della prima parte dell'iscrizione, che chi ha inciso la stele abbia voluto rompere l'armonia dell'epigrafe riportando "a capo" una sola lettera, per giunta espressa in un formato differente. Più probabile che ci si trovi innanzi alla modifica di una epigrafe preesistente da parte di una seconda mano.

L'immagine nella parte superiore della stele sembrerebbe rappresentare un uomo le cui braccia appaiono poste dietro la schiena, non essendo visibili gli avambracci, troncati all'altezza del gomito (in particolare quello sinistro). Sul petto due piccole spade stilizzate incrociate e quelli che sembrerebbero due punti metallici lascerebbero pensare ad una corazza da soldato, da *miles* per l'appunto. Il viso non presenta particolari degni di nota: la raffigurazione è molto elementare. Per quanto riguarda gli arti superiori della figura, il bozzetto della stele tratteggiato da Guénin potrebbe trarre in inganno l'osservatore, non potendo rendere bene l'effetto dell'erosione della pietra. Accanto alla catena, come si può osservare, compare un disegno che non può che essere interpretato come una mano. La cattiva conservazione dell'incisione ha determinato la "perdita" di rilievo dell'avambraccio destro del *miles* che, originariamente, doveva essere rappresentato innanzi alla figura dell'uomo e cinto dalla catena, ancora visibile (intorno alla zona del polso è possibile inoltre notare un tratto circolare che ritengo debba essere inteso come uno dei bracciali di ferro). Tale ipotesi è rafforzata anche dalla presenza, frontalmente, della catena medesima: non avrebbe avuto senso alcuno rappresentare un uomo legato con le braccia dietro la schiena (secondo una lettura che veda entrambi gli avambracci celati dietro la schiena) e la catena davanti al corpo. L'avambraccio sinistro risulterebbe allora esser stato abraso da qualche evento, naturale od artificiale: data per buona questa lettura della stele, essa ci restituisce, nella sua forma originaria, il disegno di un *miles* incatenato con le braccia innanzi al corpo. Una simile rappresentazione sembrerebbe richiamare alla

²¹³ Il condizionale risulta d'obbligo. Non ho, infatti, potuto osservare di persona la stele, segnalata agli inizi del secolo scorso da Monceaux a Henchir Bou-Saïd – cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 439 -, limitando lo sguardo della mia indagine alla semplice riproduzione disegnata resa *ibidem* che riproduce, a sua volta, un fac-simile del monumento recuperato da Guénin, *Inventaire*, p. 172.

memoria i casi già noti – basti pensare alle *Passiones* di Massimiliano²¹⁴, di Tipaso²¹⁵ o di Fabio²¹⁶ - dei soldati di fede cristiana che sono chiamati a dover scegliere tra il servizio militare o la militanza per Cristo. Niente di più probabile che la stele abbia quindi voluto ricordare un martire, o forse un confessore che, al momento dell'arresto, era un *miles*²¹⁷. Proponendo questa lettura della figura del martire risulterebbe al contempo molto facile accodarsi alla tesi di Monceaux, riproposta senza essere confutata da Duval²¹⁸, secondo la quale l'immagine della porta sottostante a quella del *miles*, indicherebbe "sans doute l'entrée de la prison"²¹⁹.

Monceaux avanzò anche l'ipotesi che l'uomo rappresentato fosse un circoncellione. Lo studioso francese risolse il problema epigrafico della "X" accodandola al termine "MILE" e leggendo il tutto come "*milex*" al posto del più comune "*miles*". L'oggetto che spunta dal fianco sinistro di Donato non sarebbe altro, a detta di Monceaux, che il celebre bastone della *furiosa turba*: Israel²²⁰. Allo

²¹⁴ Per una bibliografia minima intorno agli *Acta Maximiliani* cfr. almeno P. Siniscalco, *Massimiliano: un obiettore di coscienza del tardo Impero. Studi sulla Passio Maximiliani*, Torino 1974; E. Di Lorenzo, *Gli Acta S. Maximiliani martyris*, Napoli 1975. Più in generale, per una rapida consultazione sul tema del rifiuto della guerra e del servizio militare nel cristianesimo antico cfr. Cacitti, "*Mihi non licet militare*". *Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini*, in G. G. Merlo (a cura di), *Lombardia monastica e religiosa*, Milano 2001, pp. 11-64; Id., *Il cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare*, "Vita e Pensiero" 54 (1972), pp. 769-782; E. Butturini, *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*, Torino 1977; E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze 1987 ed infine Rossi, *Fabio Vittore: dal sangue dei martiri nascono i padri? Per una rilettura degli Acta Maximiliani*, ASR¹ 10 (2005), pp. 181-218.

²¹⁵ Intorno alla *PaTyp* cfr. Scorza Barcellona, *Per una lettura della Passio Typasii veterani*, «Augustinianum», 34/2 (1995), pp. 797-814 e Dearn, *The Passio S. Typasii*, p. 86-98.

²¹⁶ Per una bibliografia di massima sul vessillifero Fabio cfr. il sempre valido, seppur datato, Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* 8, ST 65 (1935), pp.101-113 ed il più recente Piredda, *Passio Sancti Fabii*, "Quaderni di Sandalion" 13, Sassari 2007.

²¹⁷ Propenderei, nella versione primigenia della raffigurazione, per l'interpretazione in senso militare, non paolino, del termine "*miles*". E' assai probabile che, non essendosi conservate altre testimonianze intorno al culto di Donato, si sia in presenza di un santo locale. Vista però l'eccezionale abbondanza, specie in area numida o maura, di epigrafi martiriali recanti il nome "*Donatus*" è possibile sostenere che il termine "*miles*" sia stato conservato con un intento distintivo. Del resto è ben noto l'uso di ricordare i martiri militari con la loro qualifica od il loro grado: si pensi, ad esempio, al Centurione Marino ricordato in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 7, 15 ss. oppure, per restare in terra d'Africa, alla *Passio Fabii Vexilliferi* o alla *Passio Typasii*.

²¹⁸ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 439.

²¹⁹ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 475. Ringrazio il dott. G. Pelizzari per avermi informato del fatto che il tema iconografico della porta del carcere sia sconosciuto all'arte paleocristiana e pertanto difficilmente attribuibile all'immagine raffigurata nella stele del *milex*.

²²⁰ Cfr. Augustinus, *Ps. c. p. Don.* 154: "*Fustes Israheles vocant, quod dixerunt cum honore*"; cfr. anche Id., *C. ep. Parm.* 1, 11, 17; *C. litt. Pet.* 2, 88, 195; 96, 222; *C. Cresc.* 3, 42, 46. Si vedano poi le considerazioni di Cacitti, *Furiosa turba*, p. 55: "(...) l'agonista circoncellione dispone di una propria arma, che Agostino ci attesta essere un bastone, da costoro chiamato *Israel*. Simon ha opportunamente ricollegato questa denominazione all'etimologia del termine attestata in *Gen* 32, 29, quando l'Avversario di Giacobbe, al termine della lotta notturna, così lo appella perché «ha lottato con Dio». Il circoncellione sarebbe quindi un "combattente di Dio", come ancora una volta ci attesta, riportando per altro l'opinione dei suoi avversari, il vescovo di Ippona: "*Nostri non vocantur circumcelliones: vos illos ita appellatis contumelioso nomine; nam nos eos ita non vocamus. Dicant quid eos vocent, et audietis. Agonisticos eos vocant. (...) Sic eos, inquit, appellamus propter agonem. Certant enim; et dicit Apostolus: "Certamen bonum certavi". Quia sunt qui certant adversus diabolum, et praevalent, milites Christi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur, Deo laudes, quam fremitus leonis*" (Augustinus, *Enarr. in ps.* 132, 6)".

stesso tempo la rappresentazione delle catene sembrò fornire un ulteriore indizio verso l'identificazione del *miles* Donato con un martire:

"nous savons qu'en Afrique, dans les documents relatifs aux martyrs, on évoquait parfois le souvenir de leur prison, de leurs chaînes"²²¹.

Per argomentare definitivamente in favore dell'identificazione del martire con un circoncellione, lo studioso francese pervenne alla conclusione che l'appellativo "*miles*" non potesse che essere letto come "*miles (Christi)*", in ragione del fatto che gli *agonistici* erano soliti autodefinirsi²²² in tal modo. Donato doveva quindi essere un circoncellione condotto in catene in carcere, la cui porta veniva raffigurata poco sotto. La tesi di Monceaux è stata respinta da Duval, che si è però limitata a considerare che

"le sens de *miles* et du personnage enchaîne (?) n'est pas clair. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'un saint Donat"²²³.

La tesi di Monceaux, ritenuta qui valida nella sua conclusione, può essere perfezionata nel suo impianto. Concordo sul fatto che ci si trovi innanzi ad una rappresentazione, l'unica a quanto ne so, di un circoncellione, indi di un soggetto riconducibile, o quantomeno molto prossimo, alla *pars Donati*. La lettura della ricognizione delle rovine numide effettuata da Guénin non aiuta a comprendere esattamente la collocazione della stele: il comandante francese parla di una ampia distesa di rovine tra le quali si distinguono tre basiliche (una cattolica, una donatista ed una di incerta attribuzione), oltre ad un fortino di origine bizantina. Un paio di epigrafi recanti "*Deo laudes*" e "*Deo gratias*" sono state fondamentali per l'attribuzione delle chiese alle rispettive fazioni. Purtroppo la descrizione di Guénin risulta abbastanza confusa e non permette di capire chiaramente in quale delle basiliche censite sia stata rinvenuta la stele. Saperlo con precisione costituirebbe un ulteriore indizio per l'attribuzione della stele di Donato all'una o all'altra *pars*.

A differenza di quanto sostenuto da Monceaux, che legge l'epigrafe come fosse un unico elemento, l'iscrizione potrebbe invece esser stata scolpita in due momenti distinti. Alla parte originaria -

²²¹ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 475.

²²² Cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 132, 6: "*Milites Christi Agonistici appellantur. Utinam vero milites Christi essent, et non milites Diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes quam fremitus leonis*".

²²³ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 439. Cfr. *Ivi*, I, pp. 73-75: la studiosa francese analizza una epigrafe frammentata di difficile interpretazione: anche in questo caso l'iscrizione conserva la memoria di un personaggio, *Iannuarius*, rappresentato, o meglio dire, "ricordato" in catene.

DONATUS MILE – sarebbe stata poi aggiunta, in un secondo momento, la "X" per "*X(risti)*". Questa ricostruzione va a stravolgere la presunta origine della stele di Donato: è possibile infatti che ci si trovi innanzi ad un caso di martire locale "conteso" tra donatisti e cattolici. I possessori originali della basilica ove trovava posto la stele, sarebbero stati cecilianisti: Donato altri non sarebbe stato che un *miles* di fede cristiana condotto in prigione in ragione della sua fede. La basilica sarebbe poi caduta nelle mani dei donatisti²²⁴ che avrebbero alterato la stele in ragione del differente culto tributato al martire: mediante l'apposizione di alcuni *signa*, la figura "cattolica" di Donato sarebbe stata alterata in quella di un circoncellone, la cui interpretazione sarebbe altresì mutata in chiave escatologica. La "X", posteriore alla prima parte dell'epigrafe, sarebbe infatti stata aggiunta per trasformare un semplice *miles* in un *miles X(risti)*; allo stesso tempo i donatisti avrebbero provveduto ad "inserire" nella rappresentazione l'immagine dell'arma simbolo dei circoncellioni: il bastone *Israel*. La presenza della mazza – che potrebbe apparire anche come una lancia se non fosse per la sua estrema brevità in rapporto alla figura umana e per l'assenza della punta – finirebbe così per alterare definitivamente e irrimediabilmente la stele, trasformando l'originaria figura del *miles* Donato in quella di un circoncellone. Attraverso questa operazione i donatisti avrebbero completato l'assimilazione, ora anche epigrafica, del culto di un martire conteso tra le due chiese, appropriandosene forse definitivamente. La "donatistizzazione" del martire avrebbe poi certamente comportato una rilettura in chiave escatologica della raffigurazione della porta d'ingresso della prigione rappresentata originariamente dai cattolici: la stessa sarebbe stata intesa come la porta del Regno dei cieli al quale, secondo una antica lettura del cristianesimo africano, ai martiri spettava di diritto l'ingresso immediato. L'utilizzo simbolico della porta non è sconosciuto all'epigrafia donatista come si evince da una iscrizione²²⁵ nella quale leggiamo: H(a)EC PORTA DOMI(n)I IVS(t)I INTRABV(nt).

²²⁴ I passaggi di mano delle basiliche erano frequenti: a seconda della forza delle due chiese o del sostegno dei locali si era soliti assistere alla confisca, o alla restituzione, delle chiese donatiste e cattoliche. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 459 che però qui fa riferimento solo alle azioni di confisca ai danni della *pars Donati*: "un autre grief des schismatiques, c'était la confiscation périodique de leurs églises; et nous savons par bien des témoignages que ce grief était fondé. Un document épigraphique d'Aïn Ghorab paraît mentionner une confiscation de ce genre. (...) sur le claveau de droite d'Aïn Ghorab, chacun des trois vers est suivi d'une croix et d'un fragment d'inscription. Si l'on rattache l'un à l'autre ces trois fragments, on lit «Ecclesia Donatist...»; ce qui peut s'interpréter: «Ecclesia Donatist[arum restituta]», ou quelque chose d'approchant. Il s'agirait donc d'une basilique reprise aux Donatistes".

²²⁵ CIL VIII, 10863 (=18552; = ILCV 2421)

I "giusti", i "puri", sono ovviamente i donatisti²²⁶ che, escatologicamente, interpretano la simbologia della porta come passaggio metafisico del martire al momento di cogliere la corona; allo stesso tempo può essere intesa "in senso terreno", come simbolo esclusivo della chiesa donatista nei confronti dei *traditores*: solo ai "puri", ai "santi", è dato d'entrare nella *Ecclesia Sanctorum*.

In conclusione, la stele di Donato si connoterebbe quindi per la propria peculiarità d'essere un prodotto epigrafico ed iconografico recante la testimonianza materiale di un processo di alterazione delle fonti proprie di una delle due chiese ad opera dell'altra. In questo caso la stele cattolica del *miles* Donato, un martire probabilmente conteso di difficile datazione, sarebbe stata "donatistizzata", o meglio "circoncellionizzata"²²⁷, così da trasformarne la testimonianza martirologica in patrimonio esclusivo del movimento donatista.

I.7.2 Il reliquiario di Feliciano e la corona di Argento.

Il primo martire ad essere preso in esame sarà Feliciano. Risulta necessario sgomberare subito il campo da possibili incomprensioni dovute alla duplice²²⁸ attestazione epigrafica di un martire con questo nome: si tratta in realtà di personaggi differenti. Il primo è noto agli studiosi grazie ad una duplice attestazione, epigrafica²²⁹ e calendariale²³⁰. Il secondo martire è invece conosciuto esclusivamente grazie ad un reliquiario, oggi conservato al Museo del Lovure, rinvenuto a Dalaa - odierna Algeria -, al confine tra le province romane di Numidia e Mauretania: trattasi di un cassetta

²²⁶ Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 454-455: "Ces Saints, ces Purs de l'Eglise dissidente, prétendaient naturellement être les seuls Justes (*Justi*), au sens biblique du mot. Aussi aimaient-ils à reproduire dans leurs sanctuaires les versets de l'Écriture qui exaltent les Justes. (...) A Henchir El-Guesseria, on lisait sur un montant de porte, à la façade de l'église: «*H(a)ec porta Domi(n)i. Justi intrabunt*». Ce verset n'a pu être gravé par les Catholiques, qui ne prétendaient pas ne compter parmi eux que des Justes. Au contraire, il traduit exactement l'idée donatiste: seuls, les fidèles du parti de Donat, c'est-à-dire les Justes, avaient le droit d'entrer dans les églises schismatiques".

²²⁷ Dalle informazioni in mio possesso la stele di Donato si configurerebbe come un *unicum* inerente ad un fino ad oggi sconosciuto fenomeno di "circoncellizzazione" - evidentemente una variante del processo, già noto agli studiosi, di "donatistizzazione" - delle fonti.

²²⁸ Non ritengo di dovermi soffermare anche sull'analisi di due iscrizioni rinvenute a Douar Ouled Lakred e a Kherba des Aoussat, per le quali è sufficiente rimandare alla esposizione di Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 723.

²²⁹ L'epigrafe, rinvenuta a Damous el Karita, è priva di quasi la metà di quella che doveva essere la sua struttura originaria: nella parte conservatasi, si legge: E BEA[tissimorum] S(an)C(t)I FELICIANI S(an)C(t)I MENE DIES NATALIS [deposi]TIONIS IIII K(a)L(endas) n[ovembres] (=29 ottobre). A riguardo cfr. *ivi*, I, pp. 22-24.

²³⁰ Un Feliciano è, infatti, nominato nel *Kalendarium* di Cartagine alla data del 29 ottobre. Difficile che si tratti di una semplice coincidenza: molto più probabile che l'epigrafe di cui sopra fosse collegata direttamente alla figura del martire di Damous el Karita: "Le nom de Felicianus apparaît sur d'autres inscriptions martyrologiques. Mais seule cette mention peut sans aucun doute être rapportée au martyr fêté au Calendrier de Carthage avec le groupe des Vagenses, le 29 octobre, soit le IV des kalendes de novembre, date de la déposition" (*ivi*, I, p. 23).

calcearea lunga 27 cm, larga 15 e alta 13. L'interno è stato scavato per deporvi le reliquie; il coperchio, probabilmente dello stesso materiale, è andato perduto. I lati della cassetta sono decorati con motivi geometrici: entro grandi cerchi muniti di una cornice riempita di linee regolari verticali od oblique sono iscritti degli esagoni dai lati incavati verso il centro che si confondono con il disegno stilizzato di una foglia che potrebbe essere intesa come riferimento alla palma martiriale. A conferma di questa interpretazione si riscontrano, sugli angoli della cassetta, disegni di foglie di palma. Di difficile comprensione appaiono invece i segni circolari disposti sul lato lungo tra due i cerchi più grandi, quasi a formare quella che sembra essere una "I". Sul lato corto sono invece disposti diagonalmente fino a coprirne per intero la superficie. Il secondo lato lungo vede, sulla destra, un ampliamento del disegno circolare sopra descritto: oltre la cornice del cerchio compaiono, infatti, quelli che potrebbero sembrare raggi solari, qui resi sotto forma di piccoli triangoli disposti lungo tutta la circonferenza. A sinistra (fig. n° 21) compare invece la memoria di Feliciano che recita:

MEMO
 RIA FELI
 CIANI
 PA(ssi) III K(alenadas) IVLI
 AS VL²³¹ SE



Fig. 21

²³¹ O "VG": si veda più avanti l'analisi dell'epigrafe.

La lettura e l'interpretazione delle ultime quattro lettere risultano, ancora oggi, problematiche. Come si evince dalle fotografie qui sopra la pietra appare rovinata, fino ad alterare parzialmente la lettura, in corrispondenza delle lettere finali "L" e "S". Paragonandone la fattura con le altre incisioni presenti nell'epigrafe possiamo notare come lo stile della "L" risulti, nell'ultimo caso, differente dai primi due. Entro il genitivo "FELICIANI" la "L" è stata incisa con un segno deciso e regolare, perfettamente orientata verticalmente e orizzontalmente. Nell'incisione del mese "IVLIAS" la lettera "L" è piegata verso sinistra a causa della forma utilizzata per rendere la "V". In entrambi i casi, osservando la linea verticale, possiamo notare come, alla testa della stessa, l'incisione presenti un piccolo trattino orizzontale perfettamente centrato. Al contrario la "L" finale riporta, in testa, un tratto ben più esteso e rivolto verso destra. Quello che appare come un piccolo punto al di sopra della orizzontale della "L" potrebbe invece essere il trattino tipico di una "G". La lettura della "L" potrebbe così mutare in una "G", dando vita all'acronimo "VGSE".

Forte del fatto che, nei pressi di Dalaa, fu rinvenuta una epigrafe²³² riportante l'acclamazione donatista "*Deo laudes*", Monceaux si convinse del fatto che il martire Feliciano dovesse essere ricollegato alla *pars Donati*. Probabilmente anche a causa d'un refuso, forse causato dalla confusione tra la lezione del *Kalendarium* di Cartagine riferita all'omonimo Feliciano *et Vagensium*, lo studioso francese lesse quindi l'epigrafe alterando l'acronimo finale: "*Memoria Feliciani, pa(ssi) III K(alendas) iulias Vege(selae)*".

"Si, dans l'inscription du reliquaire, la lecture Vege(selae) est justifiée, il y a bien des chances pour que Felicianus soit un martyr schismatique. En effet, Vegesela est la ville où Marculus et les autres députés du concile donatiste, en 347, rencontrèrent Macarius; la ville où ils furent arrêtés et maltraités, où commencèrent les violences. Felicianus pourrait être l'un des dissidents qui furent victimes des Catholiques à Vegesela. Il fut tué le 29 juin; Marculus, qui fut retenu prisonnier assez long-temps, succomba le 24 novembre; les dates concorderaient donc"²³³.

Pur concordando con Duval²³⁴ nella sua critica all'ipotesi di Monceaux quando sottolinea come lo studioso francese abbia letteralmente trasformato l'acronimo "VLSE" in "VEGE", si ritiene tuttavia che la tesi di fondo di Monceaux sia corretta. Utilizzando a sostegno della sua ipotesi le

²³² CIL VIII, 2308 (cfr. p. 950; = ILCV 2469).

²³³ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 475. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 280 nota 27 e Frend, *The Donatist Church*, p. 179.

²³⁴ Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 163.

considerazioni da me espresse nelle pagine precedenti intorno allo stile della lettera "L", che potrebbe essere letta come una "G", non resterebbe che da reinterpretare l'acronimo per ottenere una corrispondenza con la località indicata da Monceaux: "VLSE" muterebbe dunque in "VGSE", che andrebbe riletto per esteso come "V(e)G(e)SE(la)".

Si ritiene di poter scartare l'ipotesi interpretativa che ha letto l'acronimo come "HSE" - H(ic) S(itus) E(st) - giustificando il passaggio da "H" a "VL" mediante il ricorso ad una errata interpretazione di una sigla minuta corsiva usata nel IV secolo: il minuto corsivo della lettera "H" può essere interpretato come "VL" solo con un estremo sforzo di immaginazione.

Non è invece da escludersi l'ipotesi che l'epigrafe abbia subito una modifica in un secondo tempo, forse proprio tesa a indirizzarne la lettura verso il toponimo "Ve gesela". Si noti infatti come l'ultima riga veda sempre terminare, salvo nel caso della "E" (il fenomeno si osserva però nel trattino centrale e non in quello di testa), le lettere in corrispondenza di una estesa frattura nella pietra del reliquiario. Si noti inoltre come la scrittura, molto regolare e tendente ad occupare per intero lo spazio tra una riga orizzontale e l'altra, muti improvvisamente di stile, risultando molto più dimesso: i suoi caratteri, fatta eccezione per la lettera "E" finale, appaiano visibilmente più piccoli e peggio tracciati. E' di particolare interesse il blocco composto dalle lettere "LS": portando l'attenzione sull'area della frattura si può osservare come entrambe le lettere sembrano concludersi "naturalmente" sulla linea di rottura della pietra. La lettera "L", a differenza di tutti gli altri caratteri delle tre linee superiori, non si spinge fino al limite estremo in altezza nella sua riga, ma termina esattamente dove inizia la frattura. Lo stesso fenomeno è ravvisabile, ancor più palesemente, con la lettera "S", la cui curvatura superiore segue chiarissimamente la linea di rottura, adattandosi ad essa e finendo per schiacciare l'intero carattere verso destra. Curioso, infine, che anche la lettera finale "E" veda la frattura disposta perfettamente in parallelo alle proprie linee orizzontali.

Non intendo sbilanciarmi eccessivamente in una ipotesi interpretativa circa questo possibile secondo intervento epigrafico: non è da escludere a priori la possibilità che intorno alla figura del martire Feliciano sia sorta, come per altri casi, una disputa relativa alle reliquie tra la chiesa donatista e quella cattolica. Per ipotesi: essendo venuta in possesso di un reliquiario di un martire locale co-venerato, la *pars Donati* avrebbe provveduto a fissarne la memoria ad una indicazione topografica di indubbio richiamo donatista così da "donatistizzarne", grazie all'affiancamento immaginario con il vescovo Marculo, la figura.

Indipendentemente dall'accettazione di quest'ultima ipotesi interpretativa, alla luce di quanto detto sino ad ora sarebbe comunque possibile avanzare la proposta di inclusione del martire Feliciano nel martirologio della *pars Donati* grazie alla comprovata messa in atto di un intervento di

donatistizzazione nei confronti della sua *memoria martyris*.

L'attenzione sarà ora portata su di un altro caso. L'epitaffio in questione non è di natura epigrafica: al contrario delle fonti prese fin qui in considerazione, questa testimonianza si contraddistingue per essere conservata sotto forma di mosaico.

L'epitaffio fu rinvenuto a Lamiggiga - odierna Pasteur au Seriana -, nel cuore della provincia di Numidia, entro l'abside di una chiesa affiancata, nel medesimo insediamento rurale, da altre due basiliche. Le lettere del mosaico recitano:

DIGNIS DIGNA. PATRI ARGENTIO CORONAM BENENATUS TES(s)EL(l)AVIT²³⁵

"Tessello"²³⁶ è un termine tecnico derivante dal sostantivo "tessella" che ha significato di "tessera di mosaico". Il senso della frase apparirebbe quindi: "Degne per i degni. Benenatus compose a mosaico la corona (del martirio) al Padre Argento".

Gsell²³⁷ non si sofferma su questo epitaffio ricollegando la figura di Argento²³⁸ ad un omonimo, vescovo di Lamiggiga, citato nell'epistolario di Gregorio Magno²³⁹. Al contrario, Monceaux ritiene che

²³⁵ Cfr. il commento a ILCV 2032 per altre citazioni della formula "Dignis digna". Si veda anche la prima pubblicazione dell'epitaffio nel *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* 63 (1902), p. 196, che riporta "Arcentius" al posto di "Argentius". Non sono purtroppo in grado di fornire qui una immagine del mosaico che, a quanto a me noto, non risulta essere mai stata pubblicata in forma fotografica. Cfr. AE 1893, 85 ed infine Raynal, *Archéologie et histoire*, II, p. 704 nota 45.

²³⁶ Cfr. J. Lassus, *Les mosaïques découvertes récemment en Algérie*, CRAI 106 (1962), pp. 125-130, in particolare p. 129. Per altri *exempla* dell'uso di *tessello* cfr. anche: [S]ever[ianus] / subdi[aconus] / cum s[uis] pro[missu]m com[plevit] [et de su]o tes(s)el[lavit]: ILCV 01897a (=ILAlg-01, 430a); Jant(h)us con/serva et in/fantes eorum / ob desiderium animi sui/i tesellaverunt: ILCV 01897b (=ILAlg-01, 00430b); Sancta(m) sinagoga(m) Naron(itanam) pro sa/lute{m} sua{m} ancilla tua Iulia/na p(uella) de suo prop[r]ium tes(s)el(l)avit: CIL VIII, 12457a (=ILCV 4940a; =EchrAfr-02, 138; =AE 1996, 01714); Asterius filius Rus/tici arc(h)osynagogi / margaritari(i) d(e) d(onis) dei par/tem portici tesselavit: CIL VIII, 12457b (=EchrAfr-02, 139; =ILCV 4940b; =AE 1996, 1713; =AE 1998, 1536; =AE 2003, 1890); Eusebia / cum suis / tessella/vit p(edes) CXX: CIL V, 3893 (=ILCV 1865).

²³⁷ Gsell, *Les monuments*, II, p. 255.

²³⁸ "Argentius 2": PCBE 1, pp. 91-92.

²³⁹ Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* 1, 82: "Felicissimus atque Vincentius diacones ecclesiae Lamigensis oblata petitione quae tenetur in subditis, suggesserunt ab Argentio eiusdem civitatis episcopo gravem se iniustitiam pertulisse et, accepto praemio, Donatistas in ecclesiis fuisse praepositos, eumque inter alia non leve aliud facinus quod dici nefas est commisisse commemorant. Propterea experientiae tuae praesentis praecepti pagina duximus iniungendum quatenus praefatum episcopum idoneae satisfactioni committere non omittas, tuaque instantia in locis illis fiat ex more concilium et omnia secundum oblatae textum petitionis canonice, coram positus partibus, subtili indagatione perquirant. Et quaecumque eorum fuerint iudicio terminata, te exsequente, modis omnibus compleantur. Ita ergo cum omni te vivacitate huic causae volumus praebere instantiam, ut ad examinanda quae iussimus nulla possit subnecti dilatio, sciturus non in levem te offensam incurrere, si nostra fuerit quacumque excusatione lentata praeceptio".

"l'identification est loin d'être certaine. Ce qu'on nous dit de l'église et de la mosaïque ne convient guère à une si basse époque, qui était déjà, pour cette partie de l'Afrique, une époque de demi-barbarie. Puis, l'évêque Argentius dont parle Grégoire le Grand s'était rendu coupable de toute sorte de méfaits; on l'accusait entre autres de s'être laissé corrompre par les Donatistes, de les avoir autorisés à élire des prêtres, ou d'avoir nommé des Donatistes à des fonctions ecclésiastiques. On s'expliquerait malaisément qu'il eût obtenu l'honneur d'une sépulture dans l'abside"²⁴⁰.

Lo studioso francese ritiene quindi che l'identificazione s'abbia da farsi con l'omonimo vescovo donatista del V secolo, la cui memoria²⁴¹ ci è stata tramandata grazie alla sua inclusione nelle liste dei partecipanti alla Conferenza di Cartagine del 411. Ciò porterebbe a ricondurre l'epitaffio di Argento alla *pars Donati*: l'ipotesi mi vede sostanzialmente concorde, pur ritenendo necessario approfondirla dal punto di vista martiriale.

L'utilizzo del termine "*coronam*" potrebbe non essere casuale, bensì da intendersi in una prospettiva martirologica. L'epitaffio andrebbe quindi interpretato come una *memoria martyris* del vescovo fatta comporre dal *Benenatus* citato nell'iscrizione. Debbo ad Alessandro Rossi l'avermi indicato una terza via ermeneutica entro la quale le due prospettive interpretative, ecclesiologica e parentale, del termine "*pater*" si trovano come a convergere: *Benenatus* andrebbe considerato come il successore di Argento alla cattedra episcopale di Lamiggiga²⁴².

Ad ulteriore sostegno dell'interpretazione martiriale del mosaico, si ritiene possa essere avanzata la prima esclamazione dell'epitaffio/*memoria*: la formula "*Digna dignis*"²⁴³ andrebbe infatti intesa in

²⁴⁰ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 479.

²⁴¹ I *Gesta* della Conferenza non riportano, in realtà, il nome "*Argentius*", ma "*Recargentius, episcopus Lamiggigensis*". Secondo lo studioso francese però: "il est facile de corriger la bourde grossière du copiste qui a répété, devant le nom de l'évêque, les premières lettres REC de *Recitavit*: il n'est pas douteux que cet évêque donatiste s'appelait Argentius" (Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 479 n. 3)

²⁴² Dalla lettura dei *Gesta* della *Collatio* emerge distintamente l'avversione cattolica, per lo meno da parte agostiniana, per l'uso del termine "*pater*" in riferimento al vescovo. I donatisti incalzano Agostino sulla questione domandandogli ripetutamente se egli considerasse suo "padre" Ceciliano: il vescovo di Ippona risponde ogni volta sostenendo l'illiceità di tale riferimento ed affermando di preferire l'uso del termine "*frater*" nei riguardi del vescovo Ceciliano, oltre che degli altri episcopi in generale.

²⁴³ L'utilizzo della formula è attestato già nella letteratura classica; in ambito cristiano se ne trova traccia in Augustinus, *De f. et symb.*, 7, 14: "*Sedere ergo quod dicitur Deus, non membrorum positionem, sed iudiciariam significat potestatem, qua illa maiestas numquam caret, semper digna dignis tribuendo; quamvis in extremo iudicio multo manifestius inter homines unigeniti Filii Dei iudicis vivorum atque mortuorum claritas indubitata fulsura sit*". Cfr. P. Cugusi, *Ricezione del codice epigrafico e interazione tra carmi epigrafici e letteratura latina nelle età repubblicana e augustea*, in P. Kruschwitz (a cura di) *Metric Inscriptions of the Roman Republic. Die metrischen Inschriften der römischen Republik*, Berlin New York 2007, pp. 1-61, in particolare p. 23. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 464-465 pone l'accento sul fatto che "l'une des idées les plus chères aux Donatistes, l'un des thèmes favoris de leurs controverses, c'était la préminence du martyr, ou, comme on disait, l'éminente «dignité du martyr». (...) ces expressions emphatiques, qui contrastent avec les formules très simples des documents catholiques, sont la traduction exacte de la doctrine donatiste sur l'éminente dignité du martyr». Se ne evince che l'utilizzo di tale formula, in questo caso, possa deporre con forza a favore dell'attribuzione del mosaico ad una mano donatista. Per una ulteriore analisi dell'utilizzo donatista della formula "*digna digna*" cfr. anche Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 703-708.

chiave martirologica. Nel senso "esclusivo" dell'affermazione si può leggersi una sorta di ammonimento ai *traditores*, come a voler ricordar loro che "le cose degne", ivi da intendersi come le ricompense escatologiche ed i culti tributati ai veri martiri, sono riservate solo ai "degni" ovvero ai "puri, ai santi" della *pars Donati*. Il *dignus* Argento sarebbe tale solo ed esclusivamente in ragione della corona martiriale ottenuta con la propria passione.

I.7.3 Le *memoriae* dei precipitati: epigrafi circoncensioniche a Djebel Nif en-Nser?

L'ultima analisi di questo capitolo è rivolta ad una serie di iscrizioni funerarie rinvenute²⁴⁴ nel 1937 al limite meridionale della zona montuosa di Djebel Nif en-Nser - a sud dell'odierno agglomerato di Ain M'Lila, in Algeria -, nel cuore dell'allora provincia di Numidia. In tre distinte zone vennero recuperati 65 tra epitaffi funerari e frammenti degli stessi. Tutti sono stati iscritti sulla pietra grezza, il più delle volte di forma piatta, ma anche su nude rocce del luogo. Lo stile delle iscrizioni ne ha risentito: si è in presenza di una raccolta epigrafica di produzione rudimentale, non artigianale.

"Nombre de ces pierres gisaient dispersées sur le sol, aussi bien au milieu des ruines, là où il en est d'apparentes, qu'en dehors. La pioche en a exhumé qui étaient enfouies sous une faible couche de terre végétale. D'autres enfin, récoltées jadis par des indigènes comme pierres de ramassage, ont pris place dans le murs de masures effondrées depuis, d'où elles ont été retirées"²⁴⁵.

I caratteri delle varie iscrizioni, il più delle volte maiuscoli ma alle volte anche minuscoli, sono formati da tratti continui, spesso provvisti di punti di separazione tra i termini. La scrittura appare irregolare, procedendo non in linea retta orizzontalmente, ma in maniera quasi ondivaga probabilmente a causa della scarsa qualità del supporto – pietre grezze –, degli strumenti usati per le incisioni e della scarsa abilità di quanti vi lavorarono.

Caratteristica comune e peculiare delle iscrizioni è il debutto - praticamente costante salvo due sole eccezioni riportanti per esteso la formula "*reditio*" - della lettera "R" innanzi ad ogni epitaffio che prosegue solitamente con la menzione del nome del defunto, terminando con l'indicazione del giorno e del mese della morte senza indicazione alcuna dell'anno.

²⁴⁴ La prima edizione di queste iscrizioni funerarie è reperibile in Logeart, *Les épitaphes*, pp. 5-29. Cfr. anche Leschi, *A propos des épitaphes*, pp. 30-35.

²⁴⁵ Logeart, *Les épitaphes*, p. 7.

Per quanto concerne il significato della lettera "R" all'inizio di ogni epitaffio, Logeart²⁴⁶ ritiene si debba intendere come contrazione di "*Reditio*"²⁴⁷ in ragione del ritrovamento della formula per esteso in due frammenti. Lo studioso delle epigrafi non si lancia qui in alcuna ipotesi interpretativa di natura martirologica del termine "*reditio*". Questa chiave ermeneutica venne invece avanzata da Berthier²⁴⁸: un'ipotesi ripresa successivamente da Frensd²⁴⁹, il quale aggiunse che, trattandosi di epigrafi rinvenute alla base di pareti rocciose in zone nelle quali non sono state segnalate tracce di insediamenti rurali riconducibili all'esistenza di una piccola comunità cristiana, si fosse di fronte ad una serie di grezze *memoriae martyrum* in omaggio ad alcuni circoncellioni, suicidatisi *per praecipitium* e venerati come martiri dalla *pars Donati*.

Di parere completamente opposto Duval, secondo la quale l'interpretazione di Berthier

"(...) insiste sur la sauvagerie due site, dominé par des falaises abruptes: l'inventeur des épitaphes soulignait pourtant qu'elles provenaient de deux vallées qui entament les djebels, et de trois "stations" nettement distinctes, et que de plus aucune pierre n'a été retrouvée in situ. L. Leschi²⁵⁰ (...) précise le caractère de cimetières de campagne des trois stations qui sont liées à un habitat rustique"²⁵¹.

In realtà Leschi non precisa alcunché, ma semplicemente si domanda

"s'il n'y avait là, auprès d'un chemin assez fréquenté dans l'antiquité, un cimetière semblable aux cimetières

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Cfr. Leschi, *A propos des épitaphes*, pp. 32-33 secondo il quale, a ragione a mio modo di vedere, il termine *reditio* debba invece essere letto come *redditio*. Il mutamento grafico si spiegherebbe "vraisemblablement par une orthographe phonétique peu soucieuse de l'étymologie peut-être aussi par le développement de l'abréviation *red*". Leschi non proseguirà però le sue indagini sulla natura del termine non pervenendo pertanto a quell'interpretazione martirologica che io intendo qui sostenere.

²⁴⁸ Berthier, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Alger 1943, pp. 215-218

²⁴⁹ Frensd, *The Donatist Church*, p. 176. *Contra* ogni ipotesi di identificazione delle epigrafi di Djebel Nif en-Nser con delle *memoriae martyrum* circoncellioniche cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 840-841. Lo studioso, correttamente, osserva che "the claim that these are the records of suicidal jumpers has been made consistently by Frensd where he claims to have seen the grave markers and reports the situation of these stones at the bottom of a cliff" (*ibidem*, nota 1). Shaw conclude sostenendo che "the archaeological data were claimed by their discoverers to be hard evidence of dissident suicide martyrs and the claim has been repeated by many others (cfr. Berthier, *Les vestiges*, p. 215 e Brisson, *Autonomisme et christianisme*, p. 321 nota 3; *nota di chi scrive*). Sixty-five of these epitaphs were found grouped in three locations along this stretch of terrain, although their precise original locations are unknown. (...) Nothing here betokens suicidal martyrdoms. Their relevance to martyrdom has been rightly rejected (cfr. Duval, *Loca sanctorum* II, pp. 487-488; *nota di chi scrive*). There is therefore no known archaeological or epigraphical evidence pertaining either to circumcellions or to the dissident suicides" (Shaw, *Sacred Violence*, p. 841).

²⁵⁰ La studiosa francese fa riferimento a Leschi, *A propos des épitaphes*, p. 30.

²⁵¹ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 488. *Pro* si pone Dearn, *Voluntary Martyrdom and the Donatist Schism*, in F. M. Young, M. J. Edwards, P. M. Parvis, *Papers presented at the Fourteenth international conference on patristic studies held in Oxford, 2003*, "Studia Patristica" 39 (2006), pp. 27-32, in particolare p. 28.

actuels, isolés dans la campagne"²⁵².

Logeart e Leschi specificano invece di aver trovato tracce di rovine nelle zone dei ritrovamenti epigrafici: ruderi sui quali non furono condotte indagini e che, pertanto, non possono essere datate. Utile ricordare, come testimoniato dai due studiosi, che alcune pietre riportanti le epigrafi furono adoperate nei secoli successivi come materiale di recupero per l'edificazione di alcune bicoche:

"la station de Gabel Snobra n'offre même pas de traces superficielles d'installation ancienne et les inscriptions qui en proviennent ont été extraites des décombres de quelques gourbis arabes édifiés avec des pierres de ramassage"²⁵³.

Ma la principale critica di Duval alla tesi di Berthier si concentra sull'interpretazione del termine "*reditio*". La studiosa francese ne contesta la lettura martirologica in chiave volontaria:

"le terme *reditio* est particulièrement répandu dans l'épigraphie funéraire de cette région de Numidie centrale"²⁵⁴; mais il ne comporte aucune connotation de mort volontaire: il représente une forme locale des expressions, très courantes et banales dans les épitaphes, formées avec *reddere* (*spiritum, animam*, etc.)"²⁵⁵.

Come già sostenuto precedentemente da Frend: "this may mean «ransom» or «rendering» of the soul to God"²⁵⁶. In questo conflitto ermeneutico mi trovo concorde con lo studioso britannico e con Berthier: come in precedenza avvenuto riguardo alle conclusioni di Monceaux²⁵⁷, ritengo necessario rivedere l'impianto della tesi dei due studiosi di cui sopra. Frend e Berthier sembrerebbero esser pervenuti ad una giusta conclusione procedendo però da considerazioni errate, che hanno visto giustamente una critica da parte di Yvette Duval. Tali annotazioni si rivelerebbero corrette qualora continuassimo a considerare "*reditio*" unicamente come derivazione dal verbo "*redeo*". La sua natura funebre, priva di qualsivoglia richiamo martiriale (non mi risulta, infatti, siano state rinvenute epigrafi di martiri riportanti tale formula), verrebbe confermata dall'etimologia stessa del termine: "*reditio*" come "ritorno (alla casa del Padre)". Al contrario, leggendo "*reditio*", nei due casi

²⁵² Leschi, *A propos des épitaphes*, p. 30.

²⁵³ Logeart, *Les épitaphes*, p. 7

²⁵⁴ Cfr. Leschi, *A propos des épitaphes*, pp. 31-33; cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, notizie [17], [92], [128], [132 B], [133], [168 B], [194], [235], [236], [238] e [239]. Utile anche una consultazione di ILCV 3315 ss.

²⁵⁵ Duval, *Loca sanctorum*, II, p. 489.

²⁵⁶ Frend, *The Donatist Church*, p. 176.

²⁵⁷ Cfr. il cap. I.7.1

attestati a Djebel Nif en-Nser, come una contrazione epigrafica di "*redditio*" assisteremmo anche ad una determinante alterazione di senso, derivante dalla maggiore ampiezza dello spettro semantico del verbo "*reddere*" rispetto a "*redeo*". Il significato etimologico di "*redditio*" può infatti aprirsi contemporaneamente a quattro diverse chiavi di lettura: "*redditio*" come restituzione (volontaria) del proprio corpo; "*redditio*" come imitazione (del martirio di Cristo); "*redditio*" come offerta sacrificale (del proprio corpo per la fede) e "*redditio*" come emissione (dello spirito²⁵⁸).

L'obiezione di Duval all'ermeneutica martiriale di Berthier risulterebbe pertanto pertinente qualora avvalorassimo l'ipotesi interpretativa "a corto raggio" del termine "*reditio*", inteso quindi come derivazione di "*redeo*" e non di "*reddere*". Berthier vide giusto attribuendo alla lettera "R" una connotazione martiriale, ma sbagliò nel fondare la sua ipotesi sul termine "*reditio*", invece che sul più corretto "*red(d)itio*", offrendo così il fianco alle obiezioni di Yvette Duval. Del resto, l'uso del termine "*redditio*" nell'epigrafia martiriale donatista è attestato, come abbiamo avuto modo di vedere nelle pagine precedenti, dall'epitaffio della martire Robba²⁵⁹. Di qui un ulteriore indizio circa l'interpretazione martiriale, almeno sul versante della *pars Donati*, del termine "*redditio*" e di quella che dovette essere la sua contrazione in "R".

Risulta poi difficile sostenere che gli epitaffi funebri provengano tutti da un unico "cimitero di campagna", come affermato da Duval nel tentativo di invalidare la ricostruzione di Berthier: come ricordato anche dalla stessa studiosa, questi sono stati rinvenuti in tre luoghi distinti, non certo così distanti, ma nemmeno tanto prossimi da supporre l'esistenza di un'area cimiteriale di vaste dimensioni. Difficile altresì, in una zona montuosa ricca quindi di pietrame, che qualcuno abbia successivamente e deliberatamente trasportato da un unico sito originario alle altre due stazioni le pietre per poterle usare come materiale edile, specie in ragione del peso presunto di alcune di esse (spesso più di una decina di kg a giudicare dalle dimensioni). Sarebbe stato certamente più facile

²⁵⁸ Non credo sia casuale il fatto che nell'epigrafe di Robba si legga "*reddidit sp(iritu)m*". Si è già dimostrata l'origine donatista della martire: ciò sembrerebbe pertanto confermare l'utilizzo del verbo "*reddere*" da parte della *pars Donati* in chiave martiriale.

²⁵⁹ Cfr. nota precedente. Altre iscrizioni funerarie, o vere e proprie *memoria martyrum*, riportano l'espressione "*redditio*" e possibili sue varianti: in tutti questi casi - cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 186-188, 445-447 - ritengo non vi siano però elementi sufficienti per avanzare una ipotesi d'attribuzione alla *pars Donati*. Che il termine "*redditio*" venisse sovente usato con una chiara accezione martirologica si evince anche dal confronto con l'opera agostiniana, che ricorre a questa espressione sovente in riferimento alla Passione di Cristo: "*Quod ait: Perfectum est, et reddidit Spiritum; non necessitatem, sed potestatem suae mortis ostendit, donec omnia quae pro illo prophetata erant perficerentur expectans: quia et hoc scriptum erat: Et in siti mea potaverunt me aceto: tamquam potestatem habens ponendi animam suam, sicut et ipse testatus est. Et reddidit Spiritum per humilitatem, hoc est, capite inclinato; recepturus eum per resurrectionem, capite sublevato. Istam mortem et capitis inclinationem magnae potestatis fuisse, Iacob ille patriarcha in Iudae benedictione praenuntians: Ascendisti, inquit, recumbens, dormisti sicut leo: per ascensionem mortem, per leonem significans potestatem*" (Augustinus, *Serm.* 218, 12). "*Reddidit spiritum*" ritorna anche, sempre in un contesto cristologico, in Id., *Serm.* 37, 2: non è un caso che si tratti del sermone tenuto dal vescovo di Ippona nel *dies natalis* dei martiri scillitani. Cfr. anche *In Io. ep. tr.*, 17, 15; 31, 6 e *C. Faust.* 12, 42.

procurarsele *in loco* evitandone così il trasporto da un luogo ad un altro. Si deduce che, con maggior verosimiglianza, non vi debba essere stato alcuno spostamento significativo delle pietre sulle quali sono state rinvenute le epigrafi. Ciò lascerebbe quindi sussistere la tesi dell'esistenza di tre siti differenti recanti ognuno testimonianze di natura funeraria.

Si consideri inoltre come i resoconti di Logeart e Leschi abbiano fatto menzione non di rovine di insediamenti rurali, ma solo di quelli che parrebbero essere i resti di singole bicocche isolate. Tali rovine si situerebbero in un panorama montagnoso molto selvaggio, la cui natura morfologica tenne lontani gli archeologi fino all'arrivo dei due francesi:

"S'il a de tout temps suscité une vive curiosité chez le voyageur par ses escarpements et ses à-pics sauvages, par les déchiqnetures de ses crêtes ou les formes étranges de ses rocs fauves, dont un des plus curieux lui a mérité le nom de «bec d'aigle», il n'a par contre jamais inspiré d'intérêt à l'archéologue, tant l'aridité de ses flancs, tantôt dénudés par une érosion intense, tantôt encombrés de rocailles détachées des crêtes, semblait attester l'inutilité des recherches"²⁶⁰.

Ritengo sarebbe un errore superficiale non lanciare almeno un metaforico "sasso" interpretativo, promuovendo una ipotesi che legga queste connotazioni geografico-morfologiche in relazione con quanto (poco) noto intorno agli insediamenti circoncensionici nelle campagne numide, ove questi erano soliti "girare attorno" a *cellae* rurali, probabilmente edificate *ad sanctos*. Si potrebbe quindi ipotizzare che i sostrati più antichi delle rovine segnalate da Logeart e Leschi possano corrispondere, visto l'isolamento e la natura arida dei luoghi, a povere *cellae* edificate ai piedi di delle falesie rocciose note ai polemisti cattolici per esser state teatro di numerosi suicidi/martirii volontari dei circoncensionici donatisti.

Si noti infine come una citazione di Vittore di Vita relativa agli *agonistici* sembri confermare quanto fin qui sostenuto intorno alla natura delle epigrafi

"(...) *quorum numerum colligere nequaquam valuimus, multitudine, coercente exaltata tamen per totum aggerem publicum vilis sepultura sanctorum, loquentibus tumulis*"²⁶¹.

Il quadro dipinto da Vittore sembra corrispondere alle descrizioni dei ritrovamenti di Djbel Nif en-Nser, dando così modo di scorgere nella testimonianza dell'autore cattolico un ulteriore elemento a supporto dell'identificazione circoncensionica, e martiriale, degli epitaffi.

²⁶⁰ Logeart, *Les épitaphes*, p. 5.

²⁶¹ Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae Provinciae* 2, 12.

Alla luce di quanto sostenuto in queste pagine intorno alla conformazione morfologica dell'area, al suo isolamento, alla interpretazione del termine "*redditio*" - ridotto alla sola iniziale "R" nella maggior parte delle epigrafi - e alle caratteristiche dei ritrovamenti archeologici stessi, ritengo sia possibile riprendere, con maggior convinzione rispetto a quanto precedentemente proposto da Berthier e da Frensd, l'ipotesi che le epigrafi rinvenute a Djbel Nif en-Nser siano da considerarsi delle vere e proprie *memoriae martyrum* circoncensioniche.

In totale furono rinvenute 65 iscrizioni, ma ne sarà qui esaminata solo una parte: vale a dire le epigrafi, o i frammenti dai quali è possibile estrapolare i *nomina martyrum*.

Fig. 22.

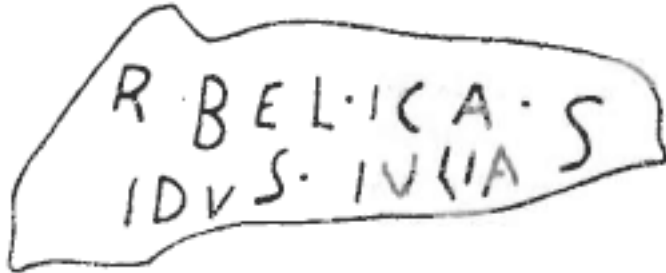


Pietra grezza piatta, cm. 31x36x11.

Particolarità: la quarta lettera della prima linea, rappresentata da 4 segmenti disposti a formare una "M" ruotata di 90°, indica la lettera "D".

R(edditio) BADI|NIS VIII IDVS DE(cembres) (6 dicembre).

Fig. 23



Pietra grezza piatta, cm. 25X67x14.

R(edditio) BELICA(e) IDVS IULIAS (15 luglio).

Fig. 24



Pietra grezza piatta, cm. 25x48x(10-18).

Particolarità: nella terza riga, la lettera "B" è in minuscolo mentre le lettere "E" ed "R" sono unite in un unico carattere.

R(edditio) CRESCONI NONAS OCTO|BRE(s) (3 ottobre).

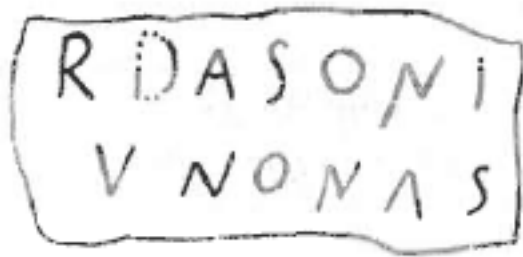


Fig. 25

Pietra grezza piatta, cm. 16x36x12.

R(edditio) DASONI V NONAS (3 marzo, 3 maggio, 3 luglio o 3 ottobre).

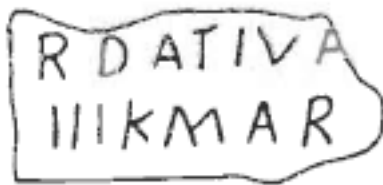


Fig. 26

Pietra grezza piatta, cm. 15X30x12.

R(edditio) DATIVA(e) III K(alendas) MAR(tias) (27 febbraio).

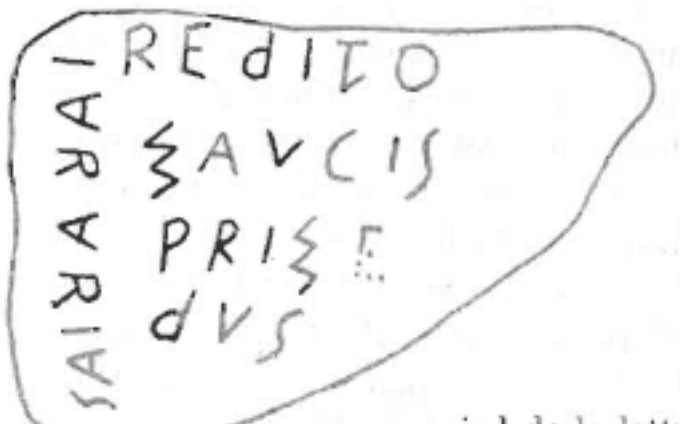


Fig. 27

Pietra grezza piatta, cm. 33X43x6.

Particolarità: nella prima linea la lettera "T" presenta alla base una breve linea diagonale che potrebbe essere letta come un "I".

Alla seconda e alla terza linea ritroviamo, per esprimere la lettera "D" un carattere composto da più segmenti che formano,

anche in questo caso, una "M" ruotata di 90° ma con una gamba aggiuntiva che, come per la lettera "T" della prima linea, può essere interpretata come una "I". Alla quarta linea troviamo il carattere "D" espresso in forma minuscola. Infine, la quinta linea ha uno sviluppo verticale e mostra le lettere "A" rovesciate rispetto al resto della scritta.

Logeart legge "IARARIAS" come "*f(ab)rarias*"; ritengo sia comunque possibile leggervi anche una storpiatura di "*ianuarias*".

RED(d)ITIO DIAVCIS PRIDIE (i)DVS IARARIAS (12 gennaio o 12 febbraio).

Fig. 28

Pietra grezza piatta, cm. 20X32x15.

(Redditio) DONAT(i) (id)VS NOBEM(bres) (dal 6 al 13 novembre).



Fig. 29

Pietra grezza piatta, cm. 30X52x13.

R(edditio) DONATI K(alendas) APRIL(es) (dal 16 marzo al primo aprile).



9

Fig. 30

Pietra grezza piatta, cm 28x53x10.

Particolarità: le lettere "S" in prima e terza riga hanno assunto la forma di una "Z" rovesciata.

R(edditio) FAUSTINA(e) III K(alendas) IUNIA|S (30 maggio).



Fig. 31

Pietra grezza piatta, cm. 12x43x6.

Particolarità: alla seconda riga il numerale "VI" è reso mediante l'unione in un unico carattere delle lettere "V" ed "I" mentre la seconda lettera "V" è in

carattere minuscolo.

R(edditio) FELICIS V ID(us) AUG(ustas) (8 agosto).

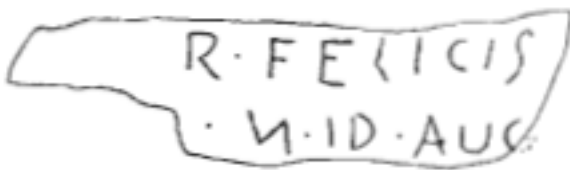


Fig. 32



Pietra grezza piatta, cm. 27X46x12.

(Redditio)²⁶² FIDENTI(s) K(alendas) MART(ias) (dal 14 febbraio al 1 marzo)

Fig. 33/1



Masso grezzo, di forma triangolare, riportante su due facce (XII/A-XII/B) una iscrizione. Altezza 29 cm. Larghezza della prima faccia 35 cm.; 42 cm. per la seconda e 32 cm. per il lato sprovvisto d'iscrizione.

Particolarità: il numerale "VI" è reso mediante l'unione in un unico carattere delle lettere "V" ed "I"; entrambe le lettere "S" in terza e quarta riga appaiono oblique.

R(edditio) FORTU|N(a)E VIII IDUS O|CT(o)B(re)S (6 ottobre).

Fig. 33/2



R(edditio) ARATOR(i)|S IIII K(alendas) OC(tobris) (28 settembre).

²⁶² Vista l'incredibile somiglianza delle varie epigrafi, si concorda con Logeart e Leschi circa la possibilità che anche le iscrizioni frammentarie rinvenute *in situ* riportassero la formula d'apertura "Redditio" o la contrazione della stessa nella singola lettera "R".



Fig. 34

Pietra grezza piatta, cm. 60x30x20.

Particolarità: la lastra evidenzia un utilizzo, in chiave funeraria, in due momenti differenti messa in risalto dalla collocazione spaziale delle due epigrafi: la prima disposta su due livelli con ampi spazi tra i termini e la seconda costretta

in un riquadro al margine inferiore sinistro della pietra. Il numerale "VI" è reso mediante l'unione in un unico carattere delle lettere "V" ed "I".

R(edditio) IVA R DEC(embres) (dal 14 novembre al 13 dicembre).

R(edditio) DONA(ti) VII K(alendas) DECE|MBRES (25 novembre).



Fig. 35

Pietra grezza piatta, cm. 30x66x9.

Particolarità: nella prima e nella seconda riga le lettere "E" assumono la forma della *ε*; in prima e terza riga le lettere "N" sono riportate alla rovescia.

Interessante il ricorso ad una forma di dativo plurale del sostantivo *deus*.

R(edditio) LEAVRENTEI DEIIS V

K(ale)MD(as) (Janu o Febr)ARIAS (28 dicembre o 28 gennaio).



Fig. n° 36

Pietra grezza piatta, cm. 15x35x4.

Particolarità: è altamente probabile che "*Missini(s)*" debba invece essere letto come "*Miggini(s)*": mentre il primo nome non ci è stato testimoniato da alcuna fonte, il secondo, di

origine berbera, ritorna in diverse epigrafi africane. E' poi probabile che XI IDV(s) stia per VI IDV(s) (10 maggio).

R(edditio) MISSINI(s) XI IDV(s) M|AIA(s)



Fig. 37

Pietra grezza piatta, cm. 42x53x11.

R(edditio) SAI...ARIS III K(alendas)

MA|RTIAS (27 febbraio).

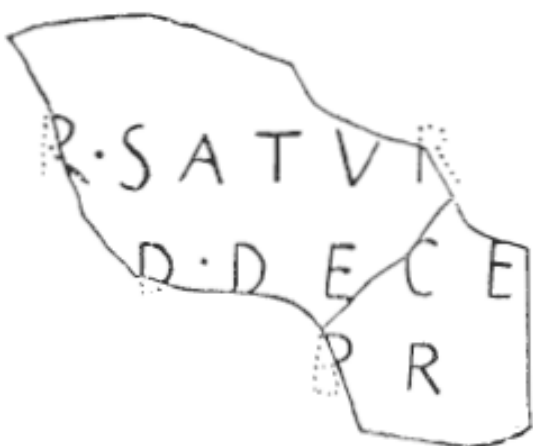


Fig. 38

Pietra grezza piatta, cm. 34x35x13.

R(edditio) SATUR(i) ... (i)D(us) DECE|(m)BR(es)

(dal 6 al 13 dicembre).



Fig. 39

Pietra grezza piatta, cm. 27x42x9.

R(edditio) VURBA(n)I I(d)US.



Fig. 40

Pietra grezza piatta, cm. 14x37x9.

R(edditio) VICTORI(s) VI IDV(s) AP(riles)
(8 aprile).



Fig. 41

Pietra grezza piatta, cm. 46x28x7.

Particolarità: il numerale "VI" è reso mediante l'unione in un unico carattere delle lettere "V" ed "I".

R(edditio) VICTORIS VIII KALE(ndas) M(artias)
o (aias) (21 febbraio o 23 aprile).

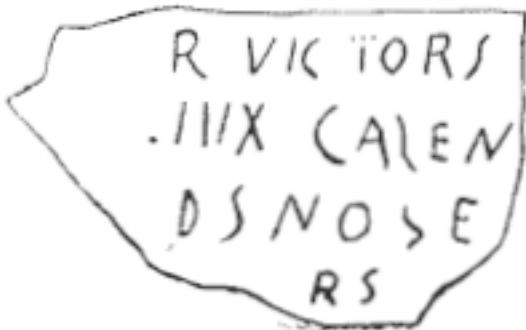


Fig. 43

Pietra grezza piatta, cm. 31x50x11.

Particolarità: la "K" di "Kalend(a)s" è sostituita da una "C", mentre la lettera "V" alla terza riga è stata incisa ruotata di 90°; la cifra della data è resa alla rovescia.

R(edditio) VICTOR(i)S IIIX CALEN|D(a)S NOVE|
(mb)R(e)S (20 ottobre).



Fig. 43

Frammento di pietra grezza piatta, cm. 21x34x15.

Particolarità: come nell'epigrafe precedente, la cifra della data è resa alla rovescia. Nella terza riga la lettera "D" è espressa in carattere minuscolo.

MINTASI R(edditio) : IIII : X K(a)L(en)DA(s).



Fig. 44

Pietra grezza piatta, cm. 52x42x10.

Particolarità: l'iscrizione appare irregolare ed i caratteri resi in maniera difettosa. Alla prima riga si nota nuovamente una inversione dell'ordine delle cifre XVIII. Alla seconda e quarta riga troviamo la lettera "D" espressa in forma minuscola; la lettera "A" muta in quella che appare, specie alla seconda riga, una λ.

Alla terza riga la "F" e la "E" iniziali si fondono in un'unica lettera; segue una "U". Il nome del martire, e la formula,

solitamente d'apertura, di reddio trovano spazio in coda.

VIII X K(a)L|ENDAS FE(b)VRARI(as) R(edditio) DATI(vi) (14 gennaio)²⁶³.



Fig. 45

Pietra grezza piatta, cm. 24x54x6.

Particolarità: alla seconda riga la lettera "E" ha assunto la forma della ε mentre la lettera "D" è stata resa in minuscolo.

R(edditio) FAVS(t)INA V K(a)LENDAS

F(ebruarias)(28 gennaio).

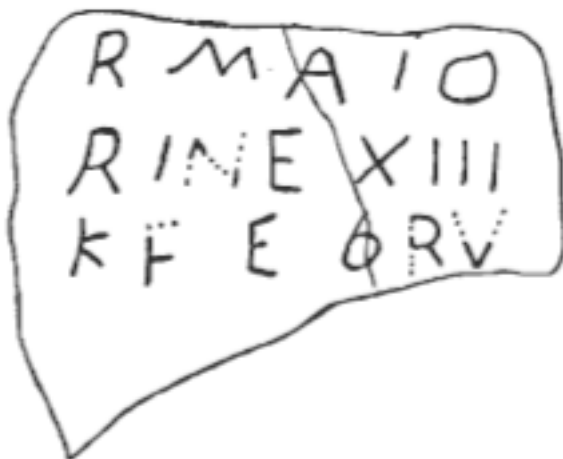


Fig. 46

Pietra grezza piatta, spezzata all'angolo inferiore destro; cm. 40x55x10.

Particolarità: alla terza riga la lettera "B" è resa con un carattere minuscolo.

R(edditio) MAIO|RIN(a)E XIII K(alendas)

FE BRV(arias) (20 gennaio).

²⁶³ Logeart, *Les épitaphes*, pp. 20-21 rende diversamente l'epigrafe, correggendone un errore: "XVIII K(a)L|ENDAS | FE(b)RV(a)RI(as) ? | R(edditio) DATI".

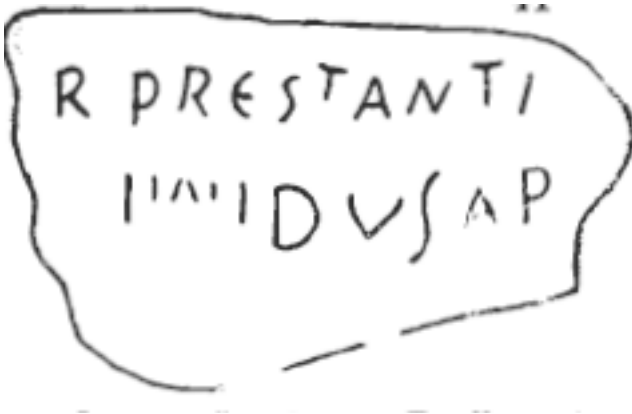


RMATRON
FFIDV
○

Fig. 47

Frammento di pietra grezza piatta, cm. 25x44x9.

R(edditio) MATRON(ae) PRI(dis?) IDV(s) O(ctobres) (14 ottobre).



RPRESTANTI
I...IDV SAP

Fig. 48

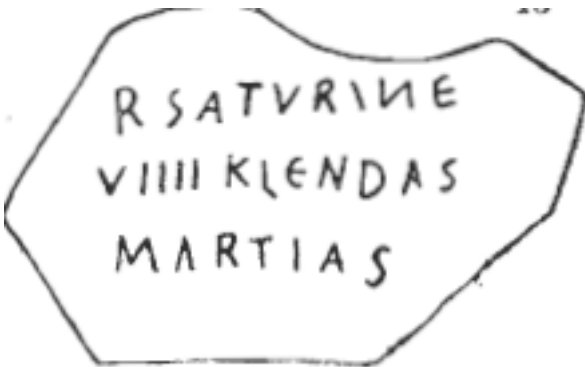
Pietra grezza piatta, cm. 31x30x10.

Particolarità: alla prima riga del testo la lettera "E" assume la forma di una "ε".

Lo stato di conservazione dell'epigrafe non permette una lettura esaustiva della data riportata.

R(edditio) PRESTANTI(s) I... IDVS AP(riles)

(dal 6 al 13 aprile).



RSATVRINE
VIII KLENDAS
MARTIAS

Fig. 49

Pietra grezza piatta, cm. 38x64x5.

Particolarità: alla prima riga la lettera "N" risulta incisa alla rovescia; subito sotto osserviamo nuovamente la resa della lettera "E" mediante una "ε".

R(edditio) SAUR(n)IN(a)E VIII K(a)LENDAS
MARTIAS (21 febbraio).



Fig. 50

Pietra grezza piatta, cm. 32x65x5.

R(edditio) VICTORIS II
K(alendas) DECEN(bres) (29 novembre).

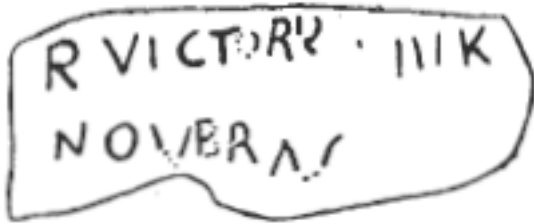


Fig. 51

Pietra grezza piatta, cm. 18x40x10.

Particolarità: alla prima riga la lettera "S" è resa alla rovescia.

R(edditio) VICTORIS III K(alendas)
NOV(em)BRAS (30 ottobre).



Fig. 52

Pietra grezza piatta spezzata ai margini superiore ed inferiore destro; cm. 24x35x15.

Particolarità: la quarta lettera della prima riga, una "D" è resa in una forma già incontrata; la medesima lettera presenta l'aggiunta di una linea che deve essere intesa come una "I".

R(edditio) BADINN... X K(alendas) MA|RTIAS (20 febbraio).



Fig. 53

Pietra grezza piatta, l'usura ha reso ormai illeggibile la terza riga dell'epigrafe; cm. 34x25x8.

R(edditio) CALVI III K(alendas) NOV(embres) (30 ottobre).

Fig. 54



Pietra grezza piatta spezzata ai margini superiore ed inferiore destro; cm. 29x25x15.

Particolarità: di un totale di 65 epitaffi funebri rinvenuti è la sola iscrizione, assieme alla n° VI, a conservare per esteso la formula d'apertura "*red(d)itio*".

RED(d)ITIO DONATI IDVS FEB(r)|VAR(i)VS²⁶⁴ (13 febbraio).

Fig. 55



Pietra grezza piatta, cm. 40x45x7.

Particolarità: alla seconda riga la lettera "S" è resa alla rovescia.

R(edditio) DONATI (n)ONAS S(eptemb)R(es) (dal 2 al 5 settembre).

Fig. 56



Pietra grezza piatta spezzata sul lato sinistro; cm. 42x23x10.

R(edditio) FELICI(a)E III IDVS MAIAS (13 maggio).

²⁶⁴ Logeart, *Les épitaphes*, p. 26 legge il carattere "N" dell'ultima riga come una "A". Ritengo invece che questo debba essere letto come una "V": leggendovi quindi *feb(r)var(i)vs*.

Fig. 57

Pietra grezza piatta, cm. 30x41x8.

R(edditio) IVLIANI VI IDVS IV(nias) o (lias) (8 giugno o 10 luglio).



Fig. 58

Pietra grezza piatta, cm. 33x50x11.

R(edditio) MISAC(i) XVIII K(alendas) IANV(arias) (15 dicembre).

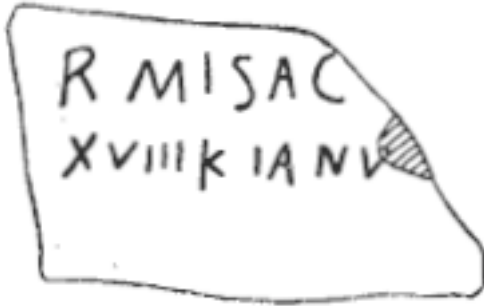
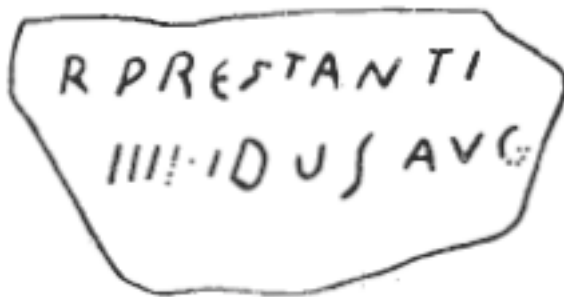


Fig. 59

Pietra grezza piatta, cm. 32x53x11.

Particolarità: alla prima riga la lettera "E" è resa come "€"; alla seconda riga si noti l'uso in corsivo della lettera "V".

R(edditio) PRESETANTI(s) IIII IDVS AVG(usta) (10 agosto).



Come si è potuto notare tutte le epigrafi appaiono incise in uno stile alquanto grezzo, oserei dire rudimentale: ciò lascerebbe presupporre che gli autori delle iscrizioni non fossero abili artigiani, ma semplici fedeli con scarsi rudimenti epigrafici.

Le iscrizioni sono state incise su pietre grezze, spesso mal tagliate; alcune di esse mostrano segni di riutilizzo per l'aggiunta di nuovi epitaffi. Da questi elementi deriva la convinzione della bassa

estrazione sociale dei defunti e di quanti incisero la pietra in ricordo dei primi: una maggiore disponibilità di denaro, od il supporto economico di una struttura ecclesiastica *in situ*, avrebbero probabilmente consentito di commissionare epigrafi di migliore fattura. Il semplice fatto che nella zona non siano emerse tracce di complessi ecclesiastici né di testimonianze epigrafiche artigianali porta a ritenere che queste informazioni, incrociate con quanto noto intorno alla povertà e al "pellegrinaggio escatologico"²⁶⁵ per le campagne del movimento circoncensionico, possano essere assunte come ulteriore indizio verso l'identificazione delle epigrafi di Djbel Nif en-Nser come prodotti di ambiente agonistico²⁶⁶.

Utile portare l'attenzione, per quel poco che sarà possibile, sugli autori delle iscrizioni: dall'accostamento dei vari materiali è possibile ipotizzare che alcune epigrafi siano state prodotte dalla medesima mano. Si noti infatti come, tra le particolarità evidenziate nelle pagine precedenti, emerga più volte il ricorso ad alcune varianti stilistiche come per esempio la resa della lettera "E" con la "€", il ricorso allo stile minuscolo per la lettera "D" o l'uso di unire in un unico carattere il numerale romano "VI". Queste varianti ritornano ciascuna in più di due esemplari: rapportate al numero complessivo delle epigrafi rinvenute, è possibile affermare con un certo margine di sicurezza che alcune di queste siano state prodotte dalla medesima mano.

Per quanto riguarda le indicazioni temporali degli epitaffi, balzano immediatamente agli occhi la presenza del giorno e del mese e, al contrario, l'assenza dell'anno. Più nel particolare: là dove gli epigrafisti hanno sempre indicato il *dies natalis* essi hanno costantemente ommesso di registrare anche le coordinate temporali relative all'anno della provincia, al contrario per esempio di quanto riportato nell'epitaffio della martire mauretana Robba²⁶⁷. L'indicazione esclusiva del *dies natalis* del martire mette nuovamente in luce, evidenziandolo, il ruolo che dovettero ricoprire i cataloghi martirologici locali nelle comunità africane: per la loro compilazione l'indicazione dell'anno del

²⁶⁵ Si deve all'acume di Cacitti l'aver messo in luce il carattere escatologico e giubilare della prassi circoncensionica della violenza e dell'itineranza: "Il vagabondare di quella *multitudo insana* di *sancti*, imputata proprio di scardinare l'ordinamento della società contemporanea, sembra perseguire il progetto di una anticipazione del giudizio finale, modellato sull'esempio biblico dell'anno giubilare, così come declinato dalla tradizione millenarista" (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 53).

²⁶⁶ Intorno all'appellativo "agonistici" e ai suoi evidenti richiami escatologici di matrice paolina – *Ef* 6, 11 ss. -, cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 54-62. Si rimanda alla consultazione dei lavori di T. Büttner, *Die sozial-religiöse Bewegung der Circumcelliones (Agonisten) in Nordafrika*, "Forschungen zur mittellateinischen Geschichte" 1, Berlin 1956, pp. 386-396; Ead. - Werner E., *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, Berlin 1959. Altrettanto ampio lo studio di P. G. G. M. Schulten, *De Circumcellionen*, Scheveningen 1964. Cfr. anche S. Calderone, *Circumcelliones*, in "La Parola del Passato" 22 (1967), pp. 94-109 ed infine si veda R. Lorenz, *Circumcelliones-cotopitae-cutzupitani*, ZKG 82 (1971), pp. 54-59.

²⁶⁷ "(...) l'année de la mort est exprimée dans les épitaphes de Victorianus à Tipasa, du groupe de Renault, d'un martyr d'El Asnam, enfin de Robba à Benian. On doit souligner que cet ensemble d'épitaphes datées par l'année appartient à la Maurétanie Césarienne où l'usage du compte de l'ère provinciale, simple à manier, entraîne dans toute l'épigraphie de la région une habitude puls répandue qu'ailleurs de dater les inscriptions." (Duval, *Loca sanctorum*, I, p. 480).

martirio riveste un ruolo secondario, accessorio. I calendari liturgico-martiriali si componevano di semplici elenchi di martiri iscritti a margine di ogni giorno dell'anno: non era necessario disporre di ulteriori riferimenti cronologici per poter procedere ad officiare un rito *in memoria martyris*. Al passare di ogni anno, il martire tornava ad essere ricordato dalla comunità nel giorno del suo battesimo di sangue, nel giorno della sua vera nascita. Il calendario martiriale spezza il predominio storico dell'indicazione temporale fondata sull'anno per rendere onore al giorno. Non è un caso che i cristiani pongano l'accento sul *dies*: scavando maggiormente in profondità in quella che sembrerebbe apparire come una pratica liturgica di natura pragmatica ed organizzativa, è possibile cogliere in nuce i tratti di un vero e proprio scontro per il "controllo del Tempo" del quale, ritengo, i donatisti ed i circoncellioni compresero appieno il senso.

Il *dies natalis* del martire dovette venire inteso da molti, probabilmente tra le frange più estreme ostili ad ogni forma compromissoria con l'autorità imperiale e con i *traditores*, attraverso una chiave ermeneutica fondata sull'escatologia, in radicale opposizione all'*annus* imperiale. Entro questa cornice escatologica, l'opposizione tra il battesimo di sangue del martire e l'anno di gloria degli imperatori configura allegoricamente, in chiave cronologica, lo scontro tra il tempo del Regno ed il secolo – ivi da intendersi come il tempo del Diavolo - che volge al suo termine. Il *dies natalis* del martire si configura così come parte integrante di un progetto di riappropriazione del Tempo che prescinde dalle abituali coordinate cronologiche imperiali e provinciali e che, presupponendo una fine imminente dei Tempi, non incontra difficoltà alcuna nel privarsi di un fulcro calendariale grazie al quale ripartire l'asse temporale²⁶⁸.

I.8 *Quem cum modo martyrem dicitis*²⁶⁹: una testimonianza epigrafica sul vescovo Ottato di Thamugadi.

Nel 1939 Eugène Albertini pubblicò un breve articolo sul ritrovamento, tra le rovine di un complesso basilicale²⁷⁰ a Timgad, di una epigrafe (fig. 60) a mosaico relativa al vescovo donatista

²⁶⁸ Cfr. a riguardo *ivi*, I, pp. 477-481.

²⁶⁹ Augustinus, *Ep.* 76, 3.

²⁷⁰ Gli scavi riguardarono, nel primo decennio del XX secolo, un complesso di edifici siti al di fuori dell'insediamento urbano di Timgad e conosciuti sotto il nome di Monastère de l'Ouest. "Cet ensemble de constructions, qui couvre, dans le faubourg occidental de Timgad, une surface de près de deux hectares, a pour noyau central une grande église, longue de 63 mètres et large de 23 (...). Une église plus petite, chapelle, annexe, longue de 26 mètres et large de 17, était accolée au flanc gauche de l'église principale. C'est dans l'angle formé par l'église principale et la chapelle que les fouilles récentes, descendant plus profondément que les fouilles antérieures qui n'avaient pas atteint en ce point le sol antique, ont dégagé les éléments d'une habitation" (E. Albertini, *Une témoignage épigraphique sur l'évêque donatiste Optat de Thamugadi*, CRAI 83 (1939), p. 100-103, qui p. 100-101).

Ottato di Thamugadi²⁷¹.

L'iscrizione, in lettere nere di 7-8 cm su fondo bianco, riporta:

HAEC JUBENTE
SACERDOTE DEI OPT
TATO PERFEI.

Fig. 60

HAEC JUBENTE SACERDOTE DEI OPTATO PERFECI

L'epigrafe presenta alcune particolarità nella realizzazione: le lettere "A" sono rese con il carattere "Λ" mentre la "E", alla seconda riga, viene proposta come una "C" quadrata. Interessante la forma grafica utilizzata per la resa di "Dei" nel quale una "d" minuscola rovesciata viene a (con)fondersi ad una "E" in forma di "C" quadrata e collegata alla "I" finale. Un amalgama simile si può osservare anche per quanto concerne la resa di "perfecti" ove la "F" viene fusa alla "E". La prima delle due "T" di Optato è priva del trattino superiore destro.

L'epigrafe in sé non ha valore martirologico: non si tratta di una *memoria* né di una *dedicatio* della chiesa, o della cappella, alla figura di Ottato. La stele ricorda solo l'edificazione della struttura su committenza del vescovo di Thamugadi.

L'inclusione di questa testimonianza epigrafica nel capitolo si deve a due ragioni: la fama martiriale di Ottato e la sua sopravvivenza nel contesto di un complesso basilicale "restituito" e riutilizzato dalla *catholica* nel V secolo.

Agostino ricorda²⁷² la venerazione martiriale del temibile vescovo di Thamugadi da parte dei donatisti: non vi sarebbero ragioni di dubitare di questa attestazione sebbene, al contrario, si ritenga che le contraddizioni nelle notizie circa la fama di Ottato debbano invece essere messe

²⁷¹ Stando alle fonti agostiniane, il vescovo Ottato della chiesa donatista numida di Thamugadi fu un personaggio, ambiguo: temuto dai donatisti medesimi, persecutore dei massimianisti e "fedele" alleato del *comes* Gildone - "*deus illi comes erat*" (Augustinus, *C. litt. Pet.* 1, 9, 10); "*Amicus Comitum cui Comes erat Deus*" (ivi 2, 37, 88) - venne, alla caduta di quest'ultimo, rinchiuso in carcere ove morì. Sempre Agostino ci informa del fatto che i donatisti, una volta deceduto, ne fecero un martire (cfr. *Ep.* 76, 3).

²⁷² Cfr. Augustinus, *Ep.* 76, 3: "*Si malorum permixtionem timeretis, Optatum inter vos in apertissima iniquitate viventem per tot annos non teneretis. Quem cum modo martyrem dicitis, superest ut eum, propter quem mortuus est, Christum dicatis*".

maggiormente in rilievo da parte degli storici come elemento di primo piano per una eventuale rivalutazione della ricostruzione agostiniana delle vicende interne al Donatismo.

La sopravvivenza dell'epigrafe nell'area basilicale sembrerebbe confermare, in parallelo, quanto sostenuto²⁷³ circa la conservazione della *memoria Marculi*: in entrambi i casi la fama dei soggetti dovette garantir loro una patente di inviolabilità delle loro memorie da parte della *catholica* che, per evitare disordini ed ulteriori conflitti, si vide giocoforza costretta a conservare le testimonianze epigrafiche dei due vescovi della *pars Donati*.

"Il est remarquable que, malgré lempisonnement et la mort d'Optat, la mosaïque qui portait son nom n'ait été ni détruite ni recouverte. Le donatisme, à Timgad, a survécu à la mort d'Optat et à la condamnation officielle de 411; il a eu la vie dure dans cette Numidie méridionale. Sans doute les édifices de culte ont-ils été, conformément aux édits imériaux, remis aux orthodoxes; mais ce ne fut pas sans résistance, et, pour éviter des réactions dangereuses on s'abstint vraisemblablement de condamner et d'abolir des souvenirs qui étaient restés chers à une bonne partie de la population"²⁷⁴.

I.9 *Erit bonis bene. La mensa del martire Paolo.*

Della maggior parte dei martiri donatisti non è rimasto nemmeno il ricordo. Talvolta però qualche testimonianza è riuscita a conservarsi fino all'oggi, contribuendo a riportare alla luce frammenti delle *memoriae* martiriali della *pars Donati*. E' questo il caso di una iscrizione (fig. 61) proveniente dalla Mauretania Sitifense, più precisamente dalla località di Kherbet Madjuba, che sembrerebbe appartenere ad una chiesa, o ad una cappella, donatista.

"L'inscription est précédée et suivie de deux monogrammes constantiniens accostés de l' α et de l' ω . D'après la forme de ces chrismes, elle date de la fin du IV^e siècle ou du commencement du V^e"²⁷⁵.

Così il testo dell'epigrafe²⁷⁶ secondo la ricostruzione di Monceaux²⁷⁷:

²⁷³ Cfr. il cap. I.4.

²⁷⁴ Albertini, *Un témoignage*, p. 103.

²⁷⁵ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 474.

²⁷⁶ CIL VIII 10932 =20480 =ILCV 2046.

²⁷⁷ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 474.

[Erit bo]nis ω bene.
 [Haec est Pa]uli men[sa, qui] vixit an[nis...] quattu[r]
 [dies... Ha]bet nata[le decimu]quintu [Kalendas] octobre(s)
 [Passus pro] nomine Cri[sti, nunc est] ante Domi|[num i]n (Christo)

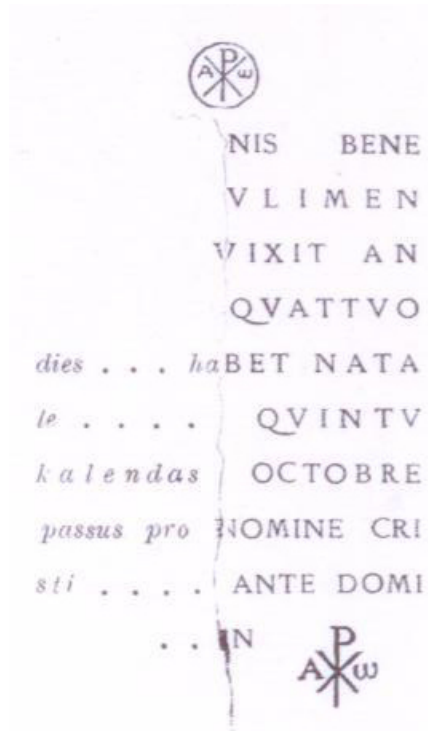


Fig. 61

Questa resa epigrafica ha consentito allo studioso di avanzare la tesi della natura martiriale e donatista dell'iscrizione. Il debutto mediante la formula "*bonis bene*" sarebbe, infatti, l'elemento determinante per l'attribuzione dell'epigrafe alla *pars Donati*, mentre la menzione di una *mensa* – con ogni probabilità una *mensa martyrum* – e l'utilizzo della formula "*passus pro nomine Christo*" comproverebbero il carattere martiriale dell'iscrizione. A questi dati andrebbe poi sommata l'annotazione del rinvenimento di un battistero donatista²⁷⁸ nella medesima località: prova della presenza in loco di una comunità di fedeli alla quale Paolo doveva appartenere.

Le restanti informazioni ricavabili dalla lettura dell'iscrizione non apportano alcun elemento utile per ampliare la conoscenza superficiale del protagonista: l'età rimane indefinita così come la datazione puntuale del martirio – *XV Kalendas octobres* – per la quale non è dato sapere l'anno. In

²⁷⁸ CIL VIII 10933 = 20482: "*Deo laudes super aquas ano...*"; cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 458-459.

chiusa troviamo una conferma epigrafica della credenza nata in Africa con Tertulliano²⁷⁹ riguardo l'accesso immediato dei martiri al cospetto del Signore: "nunc est ante Dominum".

²⁷⁹ Cfr. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 43, 4: "*Vides quam et hic corporum contemptum ad martyriorum praestantiam referat: nemo enim peregrinatus a corpore statim inmoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, deversurus*". Per questo privilegio concesso alle anime dei martiri cfr. anche Id., *De anima* 55, 5: "*Nova mors pro deo ex extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est. Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini*".

CAPITOLO II.

Africa, Natale Sanctorum martyrum.

**La ricezione dei martiri donatisti nelle fonti martirologiche e
calendariali
tardoantiche ed altomedievali.**

II.1 Introduzione.

Il tentativo di ricostruzione del martirologio donatista non può prescindere, oltre che dall'analisi delle fonti epigrafiche, dallo studio delle testimonianze calendariali²⁸⁰ e martirologiche, tardoantiche ed altomedievali. In ragione della scarsità delle fonti a disposizione, lo storico non potrà che guardare con grande interesse alle testimonianze conservatesi tra gli elenchi dei santi e dei martiri compilati nei primi secoli dell'età di mezzo.

Le fonti martirologiche non sembrano aver incontrato la dovuta attenzione da parte degli studiosi del Donatismo, che si sono limitati a riferire la presenza dei *nomina martyrum* nei martirologi. Questi ultimi sono stati per lo più utilizzati come fonti utili a fornire conferma dell'esistenza di un culto martiriale o per l'arricchire i testi delle *Passiones* di nuovi particolari. Di rado gli studiosi hanno riconosciuto ai martirologi una dignità di *fontes a se stante* nel quadro di una indagine complessiva sulle figure dei martiri donatisti: non si è così focalizzata l'attenzione sulla possibilità che i martirologi conservassero al loro interno tradizioni di testimonianze autonome; si è mancato di guardare a queste fonti come a documenti alternativi e/o complementari per lo studio della martirologia donatista. Questo errore di prospettiva, può esser fatto risalire in parte ad una concezione ancora acerba degli effetti prodotti dalla pratica della "cattolicizzazione" delle fonti donatiste. Come si è già avuto modo di sottolineare, tale *modus operandi* della *catholica* produsse una (con)fusione delle testimonianze, con conseguente incapacità di distinzione delle produzioni cattoliche da quelle donatiste. Un groviglio che tuttora persiste per una parte della documentazione, in particolar modo per quanto concerne le fonti epigrafiche ed architettoniche. Gli storici non sembrerebbero aver contemplato la possibilità che, al pari della sopravvivenza di alcuni rari esempi di *Passiones* donatiste, "donatistizzate" e "cattolicizzate", alcune delle produzioni della *pars Donati* siano state "accolte" nei martirologi.

"Un martyrologe est un recueil annonçant jour par jour, en principe à leur anniversaire, le saints qu'on a

²⁸⁰ "Le martyrologe se distingue du calendrier qui indique les noms des saints et leur qualité, sans lieu, ni repère chronologique, sauf rares exceptions, et du légendier qui est constitué d'une série de Vies de saints" (Dubois, *Martyrologes, d'Usuard au Martyrologe Romain*, Abbeville 1990, p. 3). A differenza dei cosiddetti martirologi storici – per la cui definizione cfr. H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du martyrologe romain*, "Uomini e mondi medievali" 5, Spoleto 2002 – i Calendari conservano una dimensione più prettamente locale essendo un prodotto agiografico nato per essere impiegato nelle celebrazioni liturgiche in memoria dei martiri e dei santi venerati nella chiesa per la quale erano stati composti. Per questa ragione le liste dei calendari raccolgono al loro interno, fatta eccezione per le figure "universali", un gran numero di santi e martiri squisitamente locali e della cui esistenza sono spesso l'unica testimonianza sopravvissuta. Di qui la decisione di proporre, in questa sede, l'utilizzo di una sola fonte calendariale, unica testimonianza africana di questo tipo conservatasi, anche se solo in parte, fino a noi, per la ricostruzione del martirologio donatista. Cfr. R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996, pp. 113-122.

coutume de célébrer dans les églises²⁸¹".

Se le parole di Jacques Dubois esprimono eccellentemente cosa sia un martirologio "storico"²⁸², non spiegano però come e di cosa si componga. In breve, non si tratta d'un mero esercizio di compilazione entro il quale vengono ad essere elencati i nomi dei martiri e dei santi: l'elemento caratterizzante i martirologi "storici" è infatti la presenza di note biografiche²⁸³ attinte dagli *Acta Martyrum*, dalle *Passiones*, dalle leggende agiografiche passando per le Vite dei Santi e opere quali l'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio o il *De viris illustribus* di Girolamo²⁸⁴. La compilazione da parte degli agiografi delle "liste" dei martiri si fondava, in linea di massima, sulla continuità con i martirologi precedenti, che venivano arricchiti di nuove note provenienti dalle realtà locali. E' per questa ragione che risulta possibile istituire una tavola sinottica, grazie alla quale procedere alla ricostruzione delle dipendenze e delle filiazioni dei vari codici, così da redigere uno "stemma"²⁸⁵ che informi sulle derivazioni, i collegamenti esistenti e rinvenibili tra le varie fonti.

I martirologi si rivelano essere un utile strumento di indagine per appurare l'attribuzione della figura

²⁸¹ Dubois, *Martyrologes*, p. 3; cfr. anche Grégoire, *Manuale di agiologia*, pp. 122-125. Per un quadro più generale cfr. Saxer, *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto 2001.

²⁸² La sussistenza di una reale distinzione di genere tra martirologio e calendario non vede concordi gli studiosi: De Gaiffier, *De l'usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au XI^e siècles*, AB 79 (1961), pp. 40-59, qui p. 40 ricorda come "il y eut des martyrologes locaux, qui fréquemment sont désignés sous le nom de calendriers. «On donne souvent le nom de calendrier aux martyrologes locaux, écrit le P. Delehaye, et l'on réserve plus volontiers la dénomination de martyrologe à ceux qui ont un caractère moins exclusif. Il n'y a pas lieu d'adopter cette distinction et de donner aux termes une précision qu'ils n'ont pas. Martyrologe et calendrier seront employés indistinctement»". Cfr. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, AB 26 (1907), pp. 78-99, in particolare pp. 79-80. Ritengo che l'utilizzo sinonimico dei due termini possa trovare ragion d'essere soltanto qualora si adotti una ulteriore distinzione tra calendari/martirologi ed i cosiddetti martirologi "storici". La forma letteraria calendariale o protomartirologica non può, infatti, essere messa sullo stesso piano dello sviluppo formale e contenutistico prodotto a partire dalla redazione del *Martyrologium Bedae*: se nella prima predominava la finalità liturgica e celebrativa di *colletio martyrum*, la seconda sembra connotarsi, in ragione del mutamento formale delle raccolte, più come antologia biografica. Sulla forma letteraria calendariale e martirologica cfr. J. Hennig, *Kalendar und Martyrologium als Literaturformen*, AL 7 (1961), pp. 1-44.

²⁸³ "Le valeur historique des martyrologes n'est autre que celle de leurs sources. Leur qualité est renforcée quand le compilateur tient compte des usages de son temps, elle est diminuée ou annulée quand il pratique des corrections ou des additions fantaisistes" (Dubois, *Martyrologes*, p. 4). Cfr. Quentin, *Les martyrologes*, p. 26: "Parce que les martyrologes de ce type comportent, pour chaque saint, une "histoire", ils reçoivent le nom de "martyrologes historique", ce qui n'est nullement un jugement de valeur sur leur contenu".

²⁸⁴ "La présentation des martyrologes ne détermine en rien la valeur historique de leur contenu. Les compilateurs ont utilisé la documentation qu'ils pouvaient atteindre. Ils ont rédigé des notices qui n'ont d'autre valeur que celle de leurs sources, et qui en ont moins quand l'utilisation a été maladroite, inexacte ou volontairement faussée. Ils sont précieux et irremplaçables quand ils reproduisent des témoignages originaux perdus et transmettent des informations sur la vie des églises. Ils n'apportent qu'une diffusion plus étendue aux textes littéraires qu'ils résument, par exemple les passions des martyrs, ou les historiens de l'Église comme Eusèbe ou Grégoire le Grand. Ils n'ont aucune autorité quand ils interprètent de mauvaises lectures, lancent des identifications risquées ou des interprétations arbitraires. Ils doivent être rejetés impitoyablement quand ils déforment sciemment les informations, inventent des détails, bouleversent les anniversaires ou la chronologie" (Quentin, *Les martyrologes*, p. 28).

²⁸⁵ Utile la consultazione dello schema proposto da Dubois, *Martyrologes*, p. 101, che ricostruisce la genesi e lo sviluppo del genere letterario martirologico a partire dalle prime produzioni calendariali e protogeronimiane fino alla compilazione del più tardo martirologio usuardiano.

di un martire alle fila della Chiesa cattolica. Per quanto riguarda il fine di questo studio, si dimostrano ancor più interessanti in quanto capaci di confermare la "co-venerazione" di alcuni martiri: presenti nel *corpus* martirologico donatista, ma iscritti nelle liste dei principali martirologi altomedievali. Ivi si conserverebbe quindi il frutto più evidente dell'opera di "cattolicizzazione". Arruolati tra le fila della *catholica*, i testimoni della *pars Donati* sarebbero stati poi utilizzati come veicolo per la conversione dei fedeli appartenenti alla chiesa donatista.

I martirologi possono essere utilizzati per integrare o fornire le informazioni topografiche sul luogo del martirio, quelle relative all'estensione geografica del culto del martire ed altre notizie secondarie quali i *signa*, l'età e, in alcuni casi, un riassunto delle gesta dei martiri²⁸⁶.

Il più antico martirologio noto è il cosiddetto "abrégé syriaque"²⁸⁷: trattasi di un testo siriano del V secolo, redatto ad Edessa e frutto della traduzione di un protomartirologio composto in lingua greca a Nicomedia. L'abrégé altro non è che un collage²⁸⁸ di resoconti diretti di vari martirii, racconti delle vite dei martiri tratti da Eusebio di Cesarea e da altre fonti: in esso non sono contenuti elementi utili per questa indagine e non sarà quindi preso in esame.

Se "l'abrégé syriaque" può essere considerato il testo più antico in assoluto, il Geronimiano²⁸⁹ lo è relativamente a quelli scritti in latino. L'attribuzione fittizia a Girolamo si deve alla presenza, nella parte che precede l'elenco dei martiri, di due lettere: la prima è indirizzata all'autore della *Vulgata* da

²⁸⁶ "Les longs éloges des martyrologes historiques, qui en constituent matériellement la plus grande partie, n'ont pour l'histoire du culte des saints qu'un faible intérêt puisque, sauf rare exceptions, ce sont des abrégés de textes contenus dans le *Passionaires* et les *Histories*. Ils permettent d'examiner les connaissances du compilateur et son goût pour les descriptions de supplices et les épisodes merveilleux" (Quentin, *Les martyrologes*, p. 30). Il martirologio può quindi rappresentare una valida fonte complementare per la conoscenza degli *Acta* o delle *Passiones*. E' per l'appunto ciò che potremo osservare in seguito riguardo la *PaMDS*, per la quale il martirologio di Adone riporta il sunto di una versione in più parti differente dal testo "classico".

²⁸⁷ Cfr. I. Fernhout, *De Martyrologi Hieronimiani fonte, quod dicitur martyrologium syriacum*, Groningae 1922 ed il più recente B. Mariani, *Breviarium syriacum seu Martyrologium syriacum saec IV iuxta cod. sm. Musaei britannici add. 12150*, Roma 1956.

²⁸⁸ L'epistolario di Cipriano di Cartagine ha conservato tra le righe una testimonianza primitiva del processo alla base della realizzazione delle produzioni protomartirologiche e calendariali. "The bishop was even able to ask his clergy to make a particular note of the date of death of Christians who perished in prison so that their anniversaries might be kept along with those of the martyrs" (O. Nicholson, *Preparation for Martyrdom in the Early Church*, in D. V. Twomey SVD, M. Humphries (a cura di), *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth, 2003*, Dublin-Portland 2009, pp. 61-90, qui p. 76. Cfr. Cyprianus, *Epistulae* 12, 2, 1: "*Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus; quamquam Tertullus, fidelissimus ac devotissimus frater noster, pro cetera sollicitudine et cura sua quam fratribus in omni obsequio operationis impertit, qui nec illic circa curam corporum deest, scripserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum domino protegente celebrabimus*". Per la contribuzione delle liste alla formazione dei primi martirologi cfr. Delehay, *Les origines*, p. 34.

²⁸⁹ Per una rapida introduzione al martirologio geronimiano cfr. Grégoire, *Manuale di agiologia*, pp. 125-129. Per l'edizione critica cfr. Quentin, Delehay, *Martirologium Hieronymianum*, AA.SS. Nov. II, Bruxelles 1931. Tra gli studi più recenti segnalo F. Lifshitz, *The Name of the Saint: The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627-827*, Notre Dame 2006 e P. Ó Riain, *A Northumbrian Phase in the Formation of the Hieronymian Martyrology*, AB 120 (2002), pp. 311-63.

parte dei vescovi Cromazio d'Aquileia e Eliodoro d'Altino che gli richiedevano la composizione di un martirologio; la seconda consiste nella risposta di Girolamo. Benché le lettere siano certamente apocrife, si continua ad utilizzare la denominazione classica nonostante l'opera debba essere inquadrata contestualmente nell'alta Italia della seconda metà del V secolo, probabilmente entro il territorio del patriarcato d'Aquileia.

Non è qui d'interesse procedere ad una esposizione della genesi documentaria del Geronimiano, prendendo in esame le differenti famiglie di testi che ne formano lo stemma, e neppure provvedere ad una esposizione sistematica della struttura e dello sviluppo dei principali martirologi "storici". Si è preferito procedere attraverso l'illustrazione sintetica delle informazioni strutturali sui martirologi nei quali sia stata riscontrata la presenza di note relative ai martiri della *pars Donati*, proseguendo poi con l'esposizione e l'analisi delle singole citazioni.

Ritornando cursoriamente sul Geronimiano, si rivela però importante conoscere la formazione del corpo dell'opera: risulta infatti essere stato redatto utilizzando come fondamenta un martirologio orientale (lo stesso dal quale sarebbe derivato l'abrégé syriaque, o forse proprio quest'ultimo), il *Kalendarium* di Roma ed un non precisato calendario africano. A questo elaborato furono aggiunti, nel corso del V secolo, alcuni nomi di santi italiani e, dal VI secolo, un elenco di martiri delle chiese gallicane²⁹⁰. E' necessario poi soffermarsi sulla struttura dell'opera: si compone d'una lista di nomi propri di persona e di luoghi; di questi la maggior parte dovevano essere ignoti agli scribi che furono incaricati di redigerne nuove copie. Ciò contribuì in maniera determinante al prodursi di numerosi errori di trascrizione dei quali si fatica a venire a capo ancor oggi.

"Beaucoup de noms ont été déformés et mutilés, quelques-uns ont pu être restitués, d'autres sont rebelles à tout essai d'identification, bien des corrections proposées autrefois sont douteuses. La lecture correcte ne suffirait pas. Des saints ont été répétés, à des jours voisins ou éloignés, des listes de martyrs ont été éparpillées, des personnes séparées de leur indication de lieux ont été agglutinées en groupes factices"²⁹¹.

Il martirologio di Beda²⁹² è il testo "storico" più antico. Si compone di 114 note che, grazie alle

²⁹⁰ Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 108-111 per quanto riguarda possibili influenze di calendari locali africani nella composizione del martirologio geronimiano: "(...) le rédacteur du Martyrologe Hiéronymien a eu entre les mains une compilation, faite à Carthage, qui reproduisait, au moins par fragments, divers calendriers locaux africains. Si cette explication est fondée on doit admettre l'existence d'un grand Martyrologe africain, rédigé à Carthage vers le milieu du IV^e siècle, et inséré presque entièrement, aux différents jours de l'année, dans le vieux Martyrologe romain". Circa l'elaborazione dei martirologi e la loro redazione, cfr. Dubois, *Les Martyrologues*, pp. 18-27 e Grégoire, *Manuale di agiologia*, pp. 190-235.

²⁹¹ Dubois, *Martyrologues*, p. 7.

²⁹² Per l'edizione critica si rimanda a Quentin, *Les martyrologues*, pp. 17-119. Cfr. anche Dubois, G. Renaud, *Édition pratique du martyrologe de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976 ed il più recente Lifshitz, *Bede, Martyrology*, in T. Head (a cura di), *Medieval Hagiography: An Anthology*, New York 2000, pp. 169-97.

aggiunte derivanti da una seconda famiglia di fonti, si arricchisce di 158 menzioni brevi. L'originale è di difficile ricostruzione, perché i manoscritti su cui ci si basa per l'analisi hanno subito una numerosa serie di interpolazioni e si sono conservati in più famiglie di codici, con differenze di non poco conto. A ciò si aggiunge che, nel corso dei secoli, si è stati soliti attribuire a Beda, per far sì che il testo potesse contare su di una solida *auctoritas*, numerose opere martirologiche.

A Lione il diacono Floro²⁹³, pochi anni dopo la redazione di un testo anonimo²⁹⁴ che riprendeva fedelmente il martirologio di Beda, ma aggiungendovi 133 elogi, provvide ad utilizzare altre opere precedenti per realizzare un nuovo *martyrologium*. Rispetto all'Anonimo aggiunse 321 elogi – si noti il progressivo ampliamento della mole dei testi anche a brevissima distanza di tempo – modificandone 123.

Questi martirologi furono utilizzati nei decenni seguenti, in tutto l'occidente latino, come basi per la realizzazione di altre opere:

"le martyrologe de Bède fut dans son premier état utilisé par Rhaban Maur²⁹⁵, archevêque de Mayence, qui y adjoignit de longs extraits de Passions. (...) Le Martyrologe lyonnais servit de base au martyrologe en usage à l'abbaye de Fulda. En 848, Wandelbert, moine de Prüm, composa un martyrologe en vers. Il emprunta les trois quarts des noms à la première recension du Martyrologe de Florus. Tous ces martyrologes amplifient un martyrologe antérieur. On les considère comme originaux parce que le nom du nouveau compilateur est connu, mais il existe des martyrologes manuscrits où les modifications sont au moins aussi nombreuses, mais sur lesquels l'attention n'a pas été attirée"²⁹⁶.

All'incirca a metà del IX secolo, sempre a Lione, il monaco Adone²⁹⁷ redasse un martirologio che aggiunse all'opera di Floro 197 elogi e ne modificò 188. Purtroppo non si è conservata alcuna testimonianza relativa a questa prima redazione dell'opera, ma tali documenti si sono potuti sommariamente ricostruire grazie all'uso che ne venne fatto dal redattore dell'ultimo grande martirologio dell'alto medioevo: Usuardo²⁹⁸. Il martirologio di Adone è il primo del suo genere a non contare alcun giorno vuoto; purtroppo, per arrivare a questo risultato, il monaco inserì molteplici dettagli fittizi e confuse numerosi omonimi. Gli errori sono molto evidenti, così come le

²⁹³ Quentin, *Les martyrologes*, pp. 222-408.

²⁹⁴ *Ivi*, pp. 131-221.

²⁹⁵ Per una disamina di questo martirologio cfr. McCulloh, *Rabani Mauri Martyrologium*.

²⁹⁶ Dubois, *Martyrologes*, p. 10.

²⁹⁷ Dubois, *Le Martyrologe d'Adon*.

²⁹⁸ Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, SH 40, Bruxelles 1965.

contraddizioni. Divenuto vescovo di Vienne nel 860, lavorò ad altre due edizioni della sua opera, che venne ulteriormente ampliata e riveduta in alcune parti.

Sempre a metà del IX secolo, il monaco Usuardo redasse il proprio martirologio basandosi sulla seconda edizione dell'opera di Floro. Il cenobita di S. Germain-des-Prés riempì i giorni vuoti utilizzando materiali provenienti dal Geronimiano ed arricchiti con dettagli tradotti dalle *Passiones*, dalle Vite dei Santi e da altri testi tra i quali, in particolare, il martirologio di Wandelbert. Usuardo decise di distinguere il proprio lavoro da quelli di Floro e di Adone per la brevità delle note. Una seconda edizione del 877 provvide a correggere alcune imperfezioni e ad aggiungere qualche elogio, ma nel complesso l'opera di Usuardo rimase grossomodo fedele alla prima stesura. È su questa opera che trova le basi per il suo sviluppo il Martirologio Romano di Cesare Baronio, che venne redatto nel XVI secolo per volere di Gregorio XIII, così che la Chiesa fosse dotata di un registro ufficiale dei martiri.

Tenendo presente come sia impossibile ordinare *Acta e Passiones* sulla base della loro redazione se non in maniera approssimativa, si è qui scelto di presentare i martiri donatisti secondo l'ordine cronologico delle loro passioni: partendo con la vicenda degli abitinesi, si passerà poi al martirio delle tre giovani vergini thuburbitane e alla testimonianza rabaniana del *martyrium Marculi* per concludere con una breve disamina di possibili accenni a Salsa di Tipasa ed una nota sulla *PaDon*.

Non sembra poter essere una semplice coincidenza il fatto che i martiri donatisti dei quali parrebbero essersi conservate testimonianze anche nelle fonti martirologiche, eccettuati quelli "covenerati" dalle parti e caduti vittime della persecuzione diocleziana, siano gli stessi le cui memorie epigrafiche furono oggetto di quell'opera di "cattolicizzazione" che si è avuto modo d'illustrare nelle pagine precedenti. L'inclusione dei martiri donatisti negli elenchi dei martirologi "storici" sembrerebbe dunque confermare l'accoglimento da parte della *catholica* di queste figure nel novero dei martiri venerabili.

Nelle pagine seguenti si procederà quindi all'analisi delle singole testimonianze ravvisabili nei principali martirologi altomedievali. Allo stesso tempo verrà preso in esame il *Kalendarium* della Chiesa di Cartagine: è possibile infatti che questo scritto, od uno ad esso direttamente collegato, sia stato utilizzato per la realizzazione del Geronimiano; allo stesso tempo è bene includerlo tra le fonti in quanto risulta, per composizione e questioni meramente geografiche, molto prossimo agli eventi narrati nelle *Passiones*.

Ravvisata l'assenza di uno studio che analizzasse la ricezione degli *Acta* e delle *Passiones* direttamente od indirettamente pertinenti alla *pars Donati* entro i martirologi altomedievali e alle fonti calendariali, si è ritenuto potesse essere utile fornire uno studio che, accanto ad una semplice

riproposizione delle note dei *martyrologia*, ne analizzasse i contenuti contribuendo a portare alla luce elementi utili ad una migliore comprensione delle *Passiones* e, più in generale, della martirologia donatista.

Come si avrà modo di osservare nelle pagine seguenti, le lezioni dei martirologi risulteranno discostarsi, anche significativamente, dalle informazioni rese dai testi delle *Passiones*. L'attestazione indiretta di fonti diverse rispetto a quelle già note potrebbe contribuire a sostenere nuove chiavi ermeneutiche, a comprovare l'esistenza di versioni differenti rispetto alle testimonianze passionarie e a confermare la realtà del fenomeno della "cattolicizzazione" delle fonti martiriali donatiste.

II.2 *Sanctarum Tuburbitanarum*. La ricezione della *Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae* nel *Kalendarium* cartaginese e nei martirologi altomedievali.

II.2.1 Il *Kalendarium ecclesiae Carthaginensis* ed il *Martyrologium Hieronymianum*.

Le tre martiri thuburbitane trovano posto nel *Kalendarium*²⁹⁹ a fianco di una tale *Septimia*, nome che ritornerà poi anche nel Geronimiano, ma intorno alla quale le fonti epigrafiche³⁰⁰ e la stessa *PaMDS* tacciono. Nella sezione relativa al mese di luglio si legge:

III Kal. Ag. Sanctarum Tuburbitanarum, et Septimiae.

L'identità delle tre martiri è certa: il riferimento alla località di Thuburbo quale luogo nel quale si consumò il martirio, l'utilizzo di "*sanctarum*", con il conseguente riferimento ad un gruppo composto unicamente di donne, e l'esatta corrispondenza della datazione con quanto riportato nel testo della *PaMDS* non lasciano dubbi.

Le giovani thuburbitane sono poi menzionate dal redattore del Geronimiano³⁰¹, che dovette forse attingere la notizia proprio dal *Kalendarium* o da qualche altra fonte simile. Sempre a tre giorni

²⁹⁹ *Kalendarium antiquissimum ecclesiae Carthaginensis*, PL 13 (1845), coll. 1219-1230; cfr. l'edizione più "recente" in De Rossi, Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, AASS Nov. II/1, Bruxelles 1894, pp. LXX-LXXI. Per una analisi del documento cfr. R. Agrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, pp. 19-23 e soprattutto Saxer, *Afrique Latine*, CC Hagiographies 1 (1994), pp. 25-95, qui pp. 78-82.

³⁰⁰ Cfr. cap. I.2.

³⁰¹ Cfr. De Rossi, Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, pp. III-LXXXII; pp. 1-195.

dalle calende di agosto si legge infatti:

*III Kal. Aug. In Africa, natalis sanctorum Maximae, Secundae, Donatellae, Rufi, Prisci, Paternicae, Septimae, Optionis, Amoni, Iusti, Iuliae, Poatamiae, Abdis, Acenei*³⁰².

Si noti come il redattore del Geronimiano debba "abbandonare" l'indicazione topografica più puntuale del *Kalendarium* in favore di una forma più vaga – "In Africa" – al fine di "includere", in una unica nota giornaliera, il martirio di più soggetti. Il martirologio consente di evidenziare fin da subito la crescita del novero dei martiri, a testimonianza non tanto di un inasprimento delle persecuzioni quanto dello sviluppo di una forma letteraria protomartirologica concepita come "fusione calendariale": il redattore dovette probabilmente lavorare su un secondo o più calendari africani, che gli permisero di "ampliare" il novero dei martiri da citare in ogni singolo giorno. Le tre giovani vengono qui riportate con i loro nomi per esteso, non solo mediante il toponomico; al pari della nota del *Kalendarium*, viene qui conservato il nome di Septima.

Una lezione differente, rintracciabile nelle versioni *bernensis* e *wissenburgensis*³⁰³ del Geronimiano (VIII secolo) sembra produrre una più accurata indicazione topografica.

- ***Codex bernensis***

III Kal Aug. In Africa. Tuburtolo. Cernariae. Maximae, Secundae, Donatelle. Rufi. Prisci. Paternicae. Septimiae. Optionis. Ammoni. Iusti. Iuliae. Potamiae. Neabdis. Senei. Item Maximae. Hospis Donatulae Autesioder. Depos Beati ursi epi.

- ***Codex wissenburgensis***

III KL. AG. (...) In africa civit. Tiburtu lucernariae Nat s(an)c(t)orum maximae, secundae donatellae rufi prisci paternicae septimiae opcionis ammonii iusti iuliae potamiae abdis acenei. Item maximae hospis donatulae Autisiodero dep beati ursi epi.

Nella prima nota le informazioni si mostrano confuse e imprecise: dopo aver menzionato la terra

³⁰² Di più difficile lettura la lezione del *codex epternacensis*, per cui cfr. la versione in AASS, Nov. II/1: "*III k ag rom abdo et sennis in aff maximae secundae donatillae lucernariae rufi prisci paterni nicae septimiae optionis ammoni iusti iuliae potamiene it maximae hospis donatulae autissiod civi depos ursi epi*".

³⁰³ *Ibidem*.

d'Africa il redattore si perde nel tentativo di localizzare più precisamente la vicenda. Probabilmente attingendo a fonti documentarie a lui difficilmente comprensibili, l'agiografo finisce per fondere due elementi distinti della *Passio*: al luogo d'origine delle martiri, Thuburbo, ivi reso come "*Tuburtolo*" viene associato il termine "*Cernariae*". Sebbene non si possa fare molto affidamento sul rigore sintattico di documenti simili, la punteggiatura e la desinenza suggerirebbero di vedere nel termine non un'ulteriore specifica topografica connessa a "*Tuburtolo*", ma il nome di un martire.

Il *codex wissenburgensis* "ricostruisce" la natura topografica di "*Cernariae*", operando una ricomposizione del nome della località e specificandone la natura di *civitas*: "*Tuburtolo*" viene così riunito a "*Cernariae*", producendo l'indicazione "*Tiburtu lucernariae*".

Entrambe le lezioni conservano, con qualche variante di scarso rilievo, l'elenco dei martiri africani celebrati nel medesimo giorno delle thuburbitane: la martire Septimia ricompare in ambo le versioni, confermando ulteriormente le indicazioni del *Kalendarium*.

Ci troviamo in presenza di una attestazione topografica "puramente martirologica"³⁰⁴: nel testo della *PaMDS* non vi è, infatti, traccia di questa indicazione; allo stesso tempo, viceversa, non si ha menzione, nei resoconti martirologici, della *possessio Cephalitana* ove sarebbe avvenuta la grande apostasia di cristiani nell'ambito della quale le martiri sarebbero state catturate: il dato non desta stupore per quanto riguarda i resoconti sommari dei martirologi più antichi, mentre suscita qualche perplessità per quanto concerne l'opera di Adone che, come si avrà modo di osservare nelle pagine seguenti, presenta una vera e propria versione alternativa e sintetica della *PaMDS*.

Ad un primo esame, l'indicazione topografica lascerebbe presupporre l'esistenza di una seconda versione della *Passio*, come appunto il martirologio di Adone sembrerebbe suggerire. E' possibile infatti che i redattori del Geronimiano abbiano lavorato su un testo, quasi certamente di mano cattolica, molto più preciso sulle coordinate topografiche del martirio: il riferimento ad una *civitas* nel *codex wissenburgensis* sembrerebbe escludere la possibilità che "*Lucernaria*" possa fare riferimento ad un agglomerato urbano nei pressi di Thuburbo o, ancor più in piccolo, ad una *possessio* od una villa. Qualsiasi ipotesi di natura topografica si scontra però con il silenzio assoluto delle fonti – epigrafiche e letterarie – intorno a questa *civitas*. Ritengo che questo dato debba condurre lo studioso a considerare un possibile "ribaltamento" della prospettiva ermeneutica: il termine "*Lucernaria*" potrebbe quindi avere una connotazione differente, qualificandosi in chiave temporale e martirologica³⁰⁵.

³⁰⁴ L'indicazione topografica "*Lucernaria*" e relative varianti, già presente nel *codex epternacensis*, tornerà anche in altri martirologi, in particolare in quello di Adone, come si vedrà nelle pagine seguenti. Una analisi dettagliata della questione sarà proposta nel capitolo III.3

³⁰⁵ Cfr. cap. III.3

Nel corso dei secoli, i copisti ed i redattori dei martirologi successivi sarebbero poi riusciti a risalire al nome corretto della località, "Thurburbo", che è semplicemente "celato" nell'indicazione di queste due versioni. Operando infatti una semplice separazione, seguita da un accostamento nella versione *bernensis* si ottiene "*Tuburto Lo-Cernaria*". Lo stesso ragionamento dovettero fare probabilmente i redattori della versione *wissenburgensis*, arrivando alla *lectio* "*Tiburtu lucernariae*".

II.2.2 La *PaMDS* da Beda al *martyrologium ecclesiae antissiodorensis*.

L'*editio coloniensis*³⁰⁶ del 1616 del martirologio del Venerabile Beda riporta, concorde con la lezione del Geronimiano, la nota relativa alle thurburbitane al terzo giorno precedente le calende di agosto.

III Kalend. August. [...] Apud Africam civitatem Taburbo lucernaria, passio sanctarum virginum, Maximae, Donatillae et Secundae, sub Anylino proconsule: quae post plurimas quas sustinerunt pro Christo Passiones, gladio caesae martyrium consummaverunt.

A differenza di quanto osservato per il *Kalendarium* e per il Geronimiano, Beda riporta un resoconto sommario della *Passio*, preferendo quindi l'esposizione sintetica della narrazione ad ogni riferimento ad altri martiri africani celebrati nel medesimo giorno. La nota di taglio biografico riportata da Beda, fornendo una serie di informazioni utili per avere un inquadramento generale della vicenda, consente altresì di mettere in evidenza lo sviluppo della forma letteraria martirologica, che passa dalla riproduzione di elenchi calendariali e protomartirologici del Geronimiano ad una esposizione biografica compendiata, le cui informazioni sono ricavate da fonti letterarie quali le *Vitae Sanctorum*, gli *Acta martyrum* e le *Passiones*. Da apparato liturgico destinato alla conservazione della *memoria nominis* del martire per la celebrazione del culto nel suo *dies natalis*, il martirologio si evolve verso una forma antologico-biografica esposta secondo una struttura calendariale: alle coordinate spazio-temporali e alle identificazioni onomastiche si aggiungono i *gesta martyrum*, i racconti sintetici delle loro *Passiones* e le *historiae miraculorum*.

Per quel che concerne la nota sulle tre martiri, Beda, in accordo con le lezioni dei *codices* del

³⁰⁶ L'*editio coloniensis* e quella *bollandiana* del 1722 sono entrambe raccolte in *Bedae Venerabilis presbyteri opera historica. Sectio secunda. Martyrologia*, PL 94 (1850), coll. 797-1148. Cfr. *Martyrologium Ven. Bedae presbyteri*, AASS Mart. II, pp. V-XLII. Per l'edizione critica più recente, priva tuttavia della nota sulle thurburbitane a causa dell'adozione di una serie di *codices* sprovvisti della citazione, cfr. Quentin, *Les martyrologes*, pp. 17-120.

Geronimiano, specifica la zona del martirio: il luogo indicato come "*Taburbo*" è sicuramente la "*Turbo*", o "*Thuburbo*", indicata nel testo della passione corrispondente alla "*Tiburtu*" e "*Tuburtolo*" dei codici *wissenburgensis* e *bernensis*. Anche in questo caso permane il termine "*lucernaria*" che, come si vedrà nelle pagine seguenti, finirà addirittura per mettere in ombra l'indicazione topografica di Thuburbo nel martirologio di Usuardo.

Compare per la prima volta il nome del proconsole persecutore: "*Anylinus*". Non può che trattarsi dell'"*Anolinus*", o "*Anullinus*", citato nel testo della *PaMDS*. Il redattore riferisce in chiusa, in forma estremamente sintetica, delle torture subite *pro Christo* dalle martiri prima di essere uccise "per spada"³⁰⁷.

A distanza di alcuni anni dall'opera di Beda è da collocarsi il *Martyrologium Flori*, che amplia la nota del Venerabile fornendo nuovi particolari presumibilmente ricavati anch'essi da una qualche versione della *PaMDS*: forse la medesima adoperata dal predecessore, ma epurata di alcuni errori di trascrizione.

III Kal. Aug. Apud Africam, civitate Tuburbo Lucernariae, natale sanctarum virginum Maximae, Donatillae et Secundae, quae persecutione Gallieni, sub Anulino iudice, primum aceto et felle potatae, deinde plagis acerrimis caesae et equulei extensione cruciatae, postmodum etiam craticulis exustae, necnon ad bestias proiectae, se ab his intactae, novissime gladio iugulatae sunt.

Il martirologio di Floro³⁰⁸ risulta essere più completo per quanto concerne la trattazione della vicenda delle thuburbitane: in esso sembra arrivare a termine il processo di evoluzione onomastica del toponimo, che fa sì che la passione si compia *civitate Tuburbo Lucernariae*. Il redattore ci informa poi del periodo storico, riferendosi alla *persecutio Gallieni*. Il testo della *Passio* rende noto che in quei giorni del 304 gli imperatori Massimiano e Gallieno spedirono ordini in tutta l'Africa affinché i cittadini provvedessero a compiere dei sacrifici in loro favore. Seguendo la lezione della *Passio*, il martirologio perpetua un errore di carattere storico, non si sa se imputabile direttamente all'autore del testo o alla svista posteriore ad opera di un copista: l'imperatore Gallieno è infatti vissuto nel secolo precedente. Il redattore della *Passio* dovette certamente fare confusione con Galerio, che in quegli anni era Cesare dell'imperatore Diocleziano. Il quadro storico, per come noto, è però leggermente differente: non si ha infatti notizia di una persecuzione contro i cristiani ordinata

³⁰⁷ Cfr. *PaMDS* 6: "*Maximam et Donatillam et Secundam gladio puniri iubemus*". Cfr. Franchi De' Cavalieri, *Della Passio*, p. 94, nota 4.

³⁰⁸ Cfr. Quentin, *Les martyrologes*, p. 270.

da Galerio nel 304. Le martiri ricadono tuttavia all'interno di quel lasso temporale (303-305) entro il quale si situa la grande persecuzione diocleziana che, stando a Lattanzio, ebbe in Galerio il principale ispiratore: *omnibus qui fuerunt malis peior*³⁰⁹. E' quindi più probabile che l'errore storico sia da imputarsi al redattore della *Passio*, non ad un copista: il primo, influenzato dalla lettura dell'opera di Lattanzio, avrebbe quindi finito per trasformare l'ispiratore della persecuzione nel suo autore formale.

Il martirologio di Floro procede in una sommaria elencazione di alcuni tormenti patiti dalle martiri prima di essere finalmente uccise: le informazioni si discostano in parte da quelle riportate nel testo della *Passio*, ma non in misura tale da ritenere utile soffermarsi oltre su questa fonte.

L'analisi della ricezione dei *nomina* delle martiri thuburbitane nei martirologi altomedievali non può infine prescindere dal confronto puntuale con la testimonianza più estesa e completa tra le note riportate nelle fonti martirologiche: il resoconto del martirio di Massima, Donatilla e Secunda reso dal monaco Adone³¹⁰.

III KL. AUG. [...] Eodem die, apud Africam, civitate Tuburbo Lucernariae, natale sanctarum virginum Maximae, Donatillae et Secundae, quae persecutione Gallieni sub Anolino iudice passae sunt. Qui, interrogatione facta distulit audientiam et beatas virgines et sorores, Maximam et Donatillam ad civitatem Tuburbitanam perducere iussit, quibus nec panem nec aquam subministrari praecepit, sed aceto et felle potari. Videns autem beatissimarum fiduciam, exarsit in iram, et iussit ut urgerentur ambulare. Erat quaedam puella, in superioribus domus suae constituta, annorum duodecim, nomine Secunda, cui dum multae nuptiarum conditiones offeruntur, omnes contempsit, et unum Deum dilexit. Haec accensa spiritu Dei, cum videret commartyres suas Maximam et Donatillam transeuntes, fuit enim in superioribus domus eius moenianum ubi stabat, et sanctarum virginum pulchritudinem fidei oculis consideraret, cogitavit et decrevit ad similem gratiam pervenire, et ne aliquis prohiberet, honeste descendere, ut impedimenta vitaret.

Haec nec opes, nec nationem suam contemplata est, nec patrem carnalem curavit, sed relicitis omnibus, unum auctorem castitatis Deum quaesivit, quem in aeternum possessit et tenuit. Cum ergo egrederentur beatae martyres et procederent, Secunda festina clamabat post eas: "Nolite me dimittere, veniam vobiscum". Et simul cum illis civitatem Tuburbitanam ingressa est. Alia die, hora

³⁰⁹ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 9, 1. Per una panoramica generale sull'autore e sull'opera cfr. almeno i contributi di A. S. Christensen, *Lactantius the historian: an analysis of the De mortibus persecutorum*, Copenhagen 1980 ed il più recente lavoro di E. DePalma Digeser, *The making of a christian empire: Lactantius & Rome*, Ithaca-New York-London 2000.

³¹⁰ Dubois, *Le martyrologe d'Adon*, pp. 239-241.

tertia, Anolinus proconsul pro tribunali consedit, et Maximam et Donatillam sibi praesentari praecepit, et ad tormenta elidi. Et cum caderentur, iussit calcem super plagas earum spargi et fricari, deinde in equuleo extendi et torqueri, et stativam ad bibendum offerri, deinde in craticulam et ad carbones igneos sterni, et prunas ardentis super capita earum adiici, postmodum in theatro ad delubrum deponi et ab omnibus conculcari. Tunc ex officio dictum est esse cum eis puellam aliam, nomine Secundam; quam suo iudicio Anolinus proconsul applicari iussit. Cumque adesset, ait: "Christiana es, an pagana?". Secunda dixit: "Christiana sum". Statim Anolinus ipsam cum Maxima et Donatilla ad bestias damnavit, et eas ferro vinctas ad spectaculum populi adduci praecepit. Quae cum inducerentur, in media arena osculatae sunt se invicem, ut martyrium pace complerent. Ursus autem ferocissimus ac saevissimus illico eis laxatus, in mansuetudinem versus, earum vestigia linxit potius quam momordit. Iratus Anolinus quia, se furente, bestias mites vidit, locutus cum concilio, sententiam ex tabellis recitavit: Maximam, Donatillam et Secundam, in superstitione sua perdurantes, quae diversas poenas pertulerunt et bestiis obiectae sunt, et diis nostris sacrificare noluerunt, gladio animadverti placet. Maxima, Donatilla et Secunda dixerunt: Deo gratias. Et consummatae sunt III Kal. Aug.

Già ad una prima lettura del testo, se paragonato alla versione bollandista della *PaMDS*, appare evidente come Adone abbia lavorato su un esemplare differente da quello conservatosi³¹¹: alcuni particolari inediti e la centralità della giovane Secunda nella sezione narrativa portano a ritenere che il monaco si sia avvalso di una versione della *PaMDS* elaborata da una officina agiografica cattolica, che però non riuscì a mascherare la realtà del suicidio di Secunda – elemento centrale per l'attribuzione alla *pars Donati* del testo -, lasciando così in evidenza alcune incongruenze.

L'assenza di dialoghi, di richiami vetero e neotestamentari, di menzioni tipiche dei resoconti processuali, la marginalizzazione del ruolo di Massima e Donatilla, sono tutti aspetti che portano a ritenere che lo scopo primo di Adone sia stato semplicemente fornire un sunto della vicenda basandosi su di un testo cattolico in cui si era già provveduto a mondare la narrazione di quasi tutti i richiami al movimento donatista³¹².

La predominanza della figura della dodicenne Secunda potrebbe essere spiegata con la necessità redazionale di far entrare nel vivo del racconto, in un ruolo principale, di guida, la figura della

³¹¹ "Adon utilise un texte de la Passion différent de celui actuellement connu. (...) La longueur des éloges d'Adon a l'avantage de conserver des textes perdus" (*ivi*, p. 241 nota 2). L'osservazione era già stata avanzata da Quentin: "Déjà, de la courte notice de Florus, on pouvait induire qu'il avait existé un texte de la Passion un peu différent de celui qui est actuellement connu. L'existence de ce texte est mise hors de doute par la notice d'Adon" (Quentin, *Les martyrologes*, p. 559).

³¹² Dalvit, *Virgines*, pp. 141-151.

martire: trasportando al centro del dibattimento processuale la giovane donna i redattori avrebbero confidato di smorzare la potenza del richiamo al movimento donatista insito nell'episodio del salto dal balcone, tramandato dalle versioni degli avversari. Al suicidio di una figura di cornice nei documenti donatisti, i redattori cattolici avrebbero dunque opposto la centralità della martire, facendola assurgere a guida del gruppo alla quale, sola, il proconsole si rivolge durante l'interrogatorio.

Come già anticipato in altra sede³¹³ e come si avrà modo di approfondire nel capitolo qui dedicato all'analisi della passione delle thuburbitane³¹⁴, nel testo donatista gli interpolatori cattolici non sembrerebbero esser riusciti a far passare sotto silenzio l'episodio del suicidio della giovane Secunda. Il martirologio di Adone parrebbe conservare traccia di un nuovo tentativo, forse meglio riuscito, di riscrittura dell'episodio. Nella passione delle thuburbitane non v'è traccia di alcun interrogatorio della giovane da parte del proconsole prima della lettura della sentenza; al contrario, nel resoconto viene riportato, per quanto in maniera molto concisa, uno scambio di battute tra Anullino e Secunda. Tutto ciò porta a ritenere che il testo sul quale dovette lavorare Adone fosse una versione posteriore a quella della *Passio* edita dai bollandisti: la troppo manifesta assenza, all'interno della *PaMDS*, del personaggio di Secunda nella seconda parte della narrazione dovette essere risolta, in un nuovo esemplare della passione, grazie all'inserimento di uno o più dialoghi tesi a sottolineare la centralità della giovane.

Adone riporta correttamente il giorno del martirio evitando di menzionare con precisione l'anno: ricorre il medesimo errore circa l'indicazione dell'imperatore Gallieno al posto di Galerio. Il luogo del martirio è differente da quanto noto dal testo della *Passio*: l'agiografo cita infatti la località di "*Tuburbo Lucernariae*"³¹⁵: Adone non risolve il problema della sua identificazione, anzi parrebbe complicarlo lasciando intendere che il toponimo sia il risultato di una alterazione, semantica o sintattica, occorsa al primo livello delle fonti, ovvero su di un esemplare della *PaMDS*. Ciò consentirebbe quindi di "scagionare" i copisti medievali dalla responsabilità di aver prodotto, a causa di una svista, una alterazione nel testo ricevuta ed modificata ulteriormente dai martirologi altomedievali.

Vien poi menzionato *Anolinus*, il giudice delle tre martiri, riferendo che, dopo aver terminato un primo interrogatorio, questi avrebbe ordinato che Massima e Donatilla fossero condotte *ad*

³¹³ *Ivi*, pp. 131-178.

³¹⁴ Cfr. il cap. III.3.

³¹⁵ Circa la questione se si tratti della località di *Thuburbo Maius* o *Minus*: Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 148 ipotizza che, in base al ritrovamento di una epigrafe nei pressi di Tichilla, si tratti di *Thuburbo Minus*. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 76 cita l'ipotesi dello studioso francese senza però prendere posizione alcuna a riguardo.

civitatem Tuburbitanam senza che venisse dato loro cibo né acqua. Sopravvive anche nel compendio di Adone il richiamo neotestamentario all'aceto e fiele³¹⁶. Non trova spazio nella narrazione l'episodio dell'apostasia generale presso la *possessio Cephalitana*; Adone non fa poi cenno ad un solo scambio di battute tra le accusate e il giudice.

Il testo usato dal monaco, sicuramente di mano cattolica e posteriore al testo della *Passio* riportato negli *Analecta Bollandiana*, doveva passare sotto silenzio l'episodio dell'abiura comunitaria³¹⁷. Stessa sorte dovette patire quasi sicuramente buona parte del dialogo tra il proconsole e le martiri: troppo ricco di riferimenti donatisti per poter esser riportato tale e quale. A questo scambio tra il giudice e le giovani si poté forse sostituire, come ipotizzato poc'anzi, un dialogo incentrato su *Secunda*, epurato da ogni elemento caratterizzante la *pars Donati*.

L'uso del termine "*sorores*", poi, non deve, ovviamente, essere inteso familisticamente, ma in chiave religiosa: il riferimento è ad una fratellanza nella fede e ad una comune scelta della condizione virginale³¹⁸.

Il martirologio di Adone aiuterebbe a risolvere, come già aveva intuito Franchi de' Cavalieri³¹⁹, la questione del viaggio delle giovani martiri: Anullino, *videns autem beatissimarum fiduciam*, avrebbe ordinato alle guardie di far proseguire nottetempo il cammino alle giovani così da sfiancarle e infliggere loro una nuova punizione. Ciò consentirebbe apparentemente³²⁰ di spiegare il loro "ritorno" a Thuburbo.

³¹⁶ Cfr. *Mc* 15, 36; *Mt* 27, 48; *Lc* 23, 36 e *Gv* 19, 29.

³¹⁷ Franchi de' Cavalieri sottolinea come tale "ricordo dell'abiura", dovesse essere molto vivo nella memoria delle popolazioni africane della zona, in particolare tra le fila dei donatisti. Gli interpolatori cattolici dovettero tollerare, almeno inizialmente a causa della prossimità degli avvenimenti, la divulgazione dell'episodio. "(...) una apostasia di massa del popolo e del clero non è di quei fatti che gli agiografi dei bassi tempi immaginano volentieri, tornando in troppo disdoro del popolo, per la cui edificazione essi scrivono, e del clero, al quale essi di solito appartengono. (...) Ma se l'apostasia della *possessio Cephalitana* non fosse stata notoria, il cattolico che rimaneggiò il testo così liberamente, come vedremo, l'avrebbe senza dubbio soppressa o modificata. Insomma, secondo il mio qualsiasi giudizio, il fatto dell'apostasia dei cristiani di quella *possessio* è sostanzialmente storico" (Franchi De' Cavalieri, *Della Passio*, p. 78).

³¹⁸ Per un approfondimento della questione virginale nel cristianesimo dei primi secoli cfr. le pagine di C. Munier, *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*, Torino 1990; T. Camelot, *Virgines Christi: la Virginité aux premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1944 ed infine G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia: Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel Cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984. Per una cursoria panoramica sulla trattazione del tema nei principali autori cfr. C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma 1983. Infine, per un inquadramento della questione alla terra d'Africa cfr. l'edizione critica di Tertullianus, *De virginibus velandis* in E. Schulz-Flügel, P. Mattei, *Le voile des vierges*, Sch 424 (1997).

³¹⁹ Cfr. Franchi De' Cavalieri, *Della Passio*, p. 88.

³²⁰ Cfr. il cap. III.3.

In questo punto della narrazione fa la sua comparsa, *in superioribus domus suae*³²¹, la figura di Secunda, ritratta da Adone come una giovane ricca di proposte matrimoniali, ma desiderosa di consacrarsi a Dio. Assistendo al passaggio delle martiri che venivano condotte innanzi al proconsole la giovane, *accensa spiritu Dei (...) cogitavit et decrevit ad similem gratiam pervenire*.

"Le suicide de Secunda n'est donc pas expressément indiqué. Mais on n'oserait affirmer qu'il n'en était pas question dans le texte dont s'est servi le rédacteur. La phrase *ne aliquis prohiberet* etc. semble avoir pour complément la résolution de cueillir la palme par la méthode la plus sûre, celle qu'on pratiquait dans les milieux donatistes. Cette version a été simplement supprimée, non sans laisser une trace, et remplacée par la version orthodoxe, qui probablement est la vraie, et on est obligé de conclure que nos deux rédactions dérivent d'un texte sur lequel le donatisme avait laissé son empreinte"³²².

Come già evidenziato nelle pagine precedenti, Adone dovette lavorare su di un testo posteriore alla *PaMDS*: questo esemplare interpolato doveva probabilmente presentare una sostanziale modifica dell'episodio del suicidio di Secunda, cancellando ogni possibile riferimento alla morte *per precipitium*. Il martirologio riporta che la giovane Secunda avrebbe quindi disceso le scale di casa per unirsi a Massima e Donatilla nel martirio. Il ricorso all'avverbio *honeste*, che a prima vista apparirebbe fuori luogo,

"porta a ritenere che i redattori abbiano cambiato la storia in maniera più "dignitosa", cancellando così un forte richiamo alla chiesa donatista, i cui "suicidi", gettandosi da rupi e luoghi elevati, erano noti in Africa"³²³.

L'agiografo non riporta il dialogo avvenuto tra le tre martiri e presente nella versione donatista: ciò sembrerebbe confermare l'ipotesi che si sia qui in presenza di un'inefficace interpolazione cattolica poi sostituita, in un altro esemplare, da una generale riscrittura dell'episodio.

La narrazione riprende con un nuovo esame del caso da parte del proconsole, che ha luogo in un

³²¹ Cfr. *Lc* 22, 12-28 e *At* 2, 13. L'attesa del martirio in un luogo elevato è un *topos* della letteratura martiriale: il vescovo Policarpo attende l'arrivo delle guardie incaricate di arrestarlo in preghiera in una stanza nel sottotetto (*MartPol* 7). Il martire aspetta pregando l'arrivo della sua ora, la chiamata al martirio. Allo stesso modo Secunda aspetterebbe il transito di Massima e Donatilla per unirsi loro e cogliere la corona. Cfr. Cacitti, *Grande Sabato*, pp. 50-51.

³²² H. Delehay, *Contributions*, p. 299.

³²³ Dalvit, *Virgines*, p. 147.

giorno diverso da quello d'arrivo delle tre martiri a Thuburbo, all'ora terza anziché all'ora nona³²⁴.

Anullino avrebbe quindi ordinato che le due giovani – il personaggio di Secunda è nel frattempo scomparso dalla narrazione - fossero immediatamente sottoposte a tortura. La mancata menzione della dodicenne sembrerebbe ulteriormente confermare l'inefficace opera di integrazione nel sostrato testuale precedente del personaggio di Secunda ad opera delle officine agiografiche cattoliche; nonostante una maggior attenzione riposta dagli interpolatori alla sua vicenda, la figura di Secunda non risulta ancora debitamente inserita nell'*iter* narrativo.

Adone si sofferma quindi sulla descrizione delle torture inflitte alle martiri: differentemente da quanto riportato nella *Passio*, il monaco non accenna ad alcun letto di calce e materiale fittile³²⁵. Secondo il martirologio le precedenti ferite delle martiri sarebbero invece state ricoperte e strofinate con della calce. Segue il supplizio dell'eculeo e l'offerta d'acqua stagnante da bere: qui la versione di Adone si rivela essere sintatticamente migliore del testo bollandista, correggendo "*tatibam*" con "*stativam*"³²⁶.

Il martirologio prosegue quindi nell'elencazione dei tormenti: la graticola, il letto di carboni ardenti, il fuoco alle chiome³²⁷ e gli abusi ad opera dei gladiatori del locale anfiteatro per lasciare improvvisamente campo al ritorno sulla scena di Secunda. Il proconsole, informato per la prima volta della presenza della terza giovane, ne ordina la comparizione. Anullino non sembra avere tempo per le formalità di rito e domanda: "*christiana es, an pagana?*". Alla concisa risposta della martire - "*christiana sum*" - ha termine l'interrogatorio nonché l'unico dialogo riportato dal

³²⁴ Cfr. *PaMDS*, 5: "*circa horam nonam*". Il redattore della versione sulla quale lavorò Adone commise l'errore di riportare per due volte la medesima ora di inizio del procedimento. Da notarsi come l'indicazione "*horam diei tertiam*" come momento d'arrivo del proconsole, corrispondente all'ora canonica d'apertura dei tribunali, sia già citata nel primo paragrafo.

³²⁵ *PaMDS*, 5: "(...) *hora prima, Anolinus protribunal ascendit, et Maximam et Donatillam jussit jactari ad verbera. Maxima vero dixit: «Magnae plagae non sunt ubi caro vapulat et spiritus salvatur atque anima redimitur et confortatur». Anolinus autem, videns annullari suam poenam, jussit testarum et calcis plagas parari et eas ibi poni*". Cfr. Franchi De 'Cavalieri, *Della Passio*, p. 90 note 1-2.

³²⁶ L'utilizzo del termine "*stativam*" non sembrerebbe essere casuale. Assurdo sarebbe intendere semplicemente come un supplemento di tortura l'ordine del proconsole di dare da bere acqua stagnante alle martiri dopo le numerose e ben più crudeli torture inflitte. Nelle parole di Anullino è dunque possibile leggere un intervento redazionale in chiave battesimale: all'acqua corrente, viva, del battesimo cristiano, simbolo di salvezza e purificazione dai peccati, si contrappone qui una acqua putrida e stagnante quale simbolo di morte e del male. Per il valore salvifico dell'acqua e prassi battesimale cfr. *Ap 22*, 1 e *Ez 47*, 1-2. Cfr anche *Didachè* 7, 1-3. Nel contesto martiriale africano l'acqua viva, corrente, è poi chiaramente attestata in chiave salvifica: "(...) *et aqua de ea trahebat sine cessatione. Et super marginem fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae fiala non deficiebat*" (*PaPer* 8).

³²⁷ "La presenza di donne protagoniste dell'età dei martiri, celebrate come eroine della fede dalla coeva letteratura agiografica è ben attestata, talvolta con una sottolineatura più evidente della differenza di genere fra il rappresentante dell'autorità e la sua vittima: (...) la fede permette all'eroina di affrontare l'autorità, i cui comportamenti mostrano una crudeltà specificamente volta a mortificare la femminilità" (S. Boesch Gajano, *Dal martirio all'ascesi: percorsi della santità femminile tra tardoantico e alto medioevo*, in A. Tilatti, FGB Trolese, "Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII", Roma 2009, pp. 37-64, qui p. 41).

martirologio; segue in chiusa la condanna *ad bestias* per le tre giovani.

Ritengo sia possibile leggere l'apparente frenesia di Anullino come il prodotto dell'inefficace opera interpolatoria degli agiografi cattolici che, concentrandosi sulla ricomposizione del testo, avrebbero finito per renderlo giuridicamente privo di senso³²⁸: la semplice proclamazione di fede da parte della giovane Secunda non sarebbe infatti elemento sufficiente per una condanna. Gli editti di persecuzione³²⁹ non prevedevano la condanna dei cristiani in quanto tali, bensì l'obbligo di sacrificare al culto imperiale: Anullino avrebbe quindi dovuta necessariamente offrire un'alternativa alla giovane. Emergono quindi nuovi elementi che sembrerebbero confermare ulteriormente la sussistenza d'un maldestro tentativo cattolico di interpolazione e riscrittura della vicenda, il cui sostrato primitivo risultava pregno di richiami e simbolismi donatisti rimovibili solo a costo di pesanti alterazioni del testo.

Avvicinandosi alla conclusione, resta da sottolineare un particolare che non ha riscontro nel testo della *Passio*: le tre martiri *cum inducerentur in media arena, osculatae sunt se invicem, ut martyrium pace complerent*. La descrizione della scena non può che essere letta come un richiamo alla *PaPer*, là dove i martiri *postulati in medio* (cioè *medio arenae*) dal popolo bramoso di vederli uccidere sotto i propri occhi, vi si recano volenterosamente *ut martyrium per sollemnia pacis complerent*³³⁰.

In chiusa il monaco riporta l'episodio dell'orso che *earum vestigia linxit potius quam momordit*. Alla lettura della sentenza di condanna a morte *per gladium* le martiri esplodono in un grido di gioia certamente cattolico: "*Deo gratias!*".

Terminata quindi l'analisi del martirologio di Adone, è ora necessario prendere in esame il resoconto fornito da un altro monaco di area transalpina: Usuardo³³¹.

III KL. AUG. [...] Apud Africam, civitate Lucernaria, sanctarum virginum Maximae, Donatillae et Secundae, quae persecutione Gallieni, acoeto et felle primum potare, deinde plagis acerrimis

³²⁸ Per una rapida disamina della tecniche di interrogatorio e le norme del diritto romano intorno agli *Acta Martyrum* cfr. Lanata, *Processi*, pp. 69-72.

³²⁹ "Com'è noto, la Grande Persecuzione ebbe inizio con l'editto emanato da Diocleziano a Nicomedia il 23 marzo 303. Anche se il testo esatto dell'editto non si è conservato, sappiamo che esso imponeva fra l'altro la consegna e la distruzione dei libri sacri, e che vietava le riunioni di cristiani; non prevedeva invece, a quanto sembra, l'arresto del clero, sancito in un decreto di alcuni mesi successivo, in seguito temperato dalla possibilità di amnistia, né imponeva l'obbligo di sacrificio agli dei, introdotto da un più radicale editto dell'inizio del 304" (Chiesa, *Un testo agiografico*, p. 246). A riguardo cfr. quanto scritto da De Sainte-Croix, *Aspects of the Great Persecution*, in HTR 47 (1954), pp. 75-113 e P. S. Davies, *The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303*, JTS 40 (1989), pp. 66-94.

³³⁰ Franchi De' Cavalieri, *Della Passio*, p. 93. E' il bacio liturgico simbolo della fraternità cristiana; cfr. *Rm* 16, 16; *1Cor* 16, 20; *2Cor* 13, 12; *ITs* 5, 26.

³³¹ Dubois, *Le martyrologe d'Usuard*, p. 275.

caesae et equulei extensione cruciatae, postmodum etiam craticulis exustae necnon ad bestias proiectae, sed ab his intactae, novissime gladio iugulatae sunt.

Usuardo non riprende per intero il riassunto adoniano preferendogli una versione più "classica", tipicamente martirologica. Tralasciando alcune varianti di natura lessicale, l'unico particolare degno di nota è la sostituzione dell'indicazione topografica "*Thuburbo Lucernaria*", presente nei martirologi di Beda e Adone, con la sola "*Lucernaria*"³³².

In chiusa Usuardo si spinge nel particolare, elencando in dettaglio alcuni dei tormenti che le martiri dovettero patire prima della sentenza capitale: i supplizi sono gli stessi della *PaMDS*, tranne che nell'ultima parte, ove si legge che le giovani vennero sgozzate, al contrario di quanto affermato dai redattori della *Passio*³³³.

Una versione simile al resoconto di Adone, per quanto non così approfondita, si è conservata nel Martirologio di Notkero Balbulo³³⁴.

III Kal. Aug. In africa, civitate Tyburbolucernaria, nativitas sanctarum virginum Maximae, Donatillae et Secundae. Quae persecutione Gallieni sub Anulino iudice passae sunt. Qui eas diutina fame ac siti ad negandum Christum compellere conatus, sed despectus contemptusque, aceto et felle potari praecepit. Deinde cum in conspectu eius crudelissime caederentur, iussit calcem super plagas earum spargi et fricari: exinde in equuleo extendi et torqueri et stativam ad bibendum offerri, dein super craticulam ad carbones igneos sterni, et prunas ardentis super comam capitis earum adduci: postmodum in theatro ad ludibrium deponi et ab omnibus conculcari. Cumque eas incicibiles per omnia vidisset, ad bestias damnavit, et ferro vinctas, ad spectaculum populi iterato iussit in theatrum produci. Quae cum introducerentur in media arena osculatae sunt se invicem, ut martyrium pace complerent. Quibus admissus ursus ferocissimus ac saevissimus, in mansuetudinem versus, pedes eorum lingere coepit. Tunc furore repletus Anulinus, sanctas Dei martyres gladio iussit adverti.

³³² Come già anticipato ritengo, alla luce di una nuova analisi della questione, di dover rivedere le conclusioni avanzate in precedenza in Dalvit, *Virgines*, p. 136. Cfr. pertanto il cap. III.3.

³³³ "*Tunc Anolinus proconsul ex tabella sententiam recitavit: Maximam et Donatillam et Secundam gladio puniri iubemus*" (*PaMDS* 6); è possibile che il redattore del martirologio non fosse a conoscenza della differenza tra le due pratiche e che le abbia pertanto assimilate come si trattasse di sinonimi.

³³⁴ *Martyrologium Notkeri Balbuli*, PL 131, coll. 1025-1164, qui col. 1128. Cfr. anche McCulloh, *Das martyrologium Notkers als geistesgeschichtliches Dokument*, ("Protokoll über die Arbeitssitzung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte", 246), Konstanz 1981.

Notkero restituisce una nuova variante topografica, producendo una nuova (con)fusione dei termini: il luogo del martirio, correttamente sito in Africa, è qualificato come "*Tyburbolucernaria*". Al pari di Adone, Notkero non si limita alla semplice resa in stile martirologico del *martyrium* delle thuburbitane, ma presenta un breve resoconto della loro passione che sembrerebbe risultare frutto di una riscrittura sintetica della versione adoniana privata della particolarità costituita dalla centralità di Secunda nella narrazione. E' possibile che Notkero, ravvisate le incongruenze della lezione di Adone, abbia preferito optare per una sua riscrittura epurando i passaggi sulla giovane. Nel complesso l'opera del balbuziente monaco di San Gallo non sembrerebbe apportare ulteriori elementi rispetto a quanto già prodotto dagli esemplari martirologici degli autori precedenti.

A conclusione di questa sezione dedicata alle tre vergini di Thiburbo si riporta ora la nota del martirologio³³⁵ della chiesa di Auxerre risalente al X secolo.

III Kal. Aug. Apud Africam civitatem Lucernariam natale SS. Virginum et martyrum Maximae, Donatillae et Secundae.

Il martirologio rivela immediatamente il suo rapporto con Usuardo grazie alla citazione del *locum martyrii*: "*civitatem Lucernariam*". La breve indicazione antissiodorensis non aggiunge pertanto nulla a quanto già noto.

II.3 La conservazione della memoria dei martiri di Abitina nel *Kalendarium ecclesiae Carthaginensis* e nei martirologi: tracce e lontani echi di una memoria condivisa.

Al pari delle thuburbitane, la vicenda dei martiri di Abitina si colloca nel corso della grande persecuzione diocleziana e pertanto prima dell'esplosione della crisi donatista le cui radici, in ogni caso, affondano proprio in questo breve lasso di tempo. Di qui l'ovvia constatazione del fatto che, quantomeno per i primi decenni, la memoria di Saturnino e dei suoi compagni di martirio dovesse essere "condivisa" tra cattolici e donatisti, come avveniva regolarmente per tutti i martiri antecedenti allo scisma, su tutti il vescovo Cipriano. Nel corso del tempo questo patrimonio comune

³³⁵ *Martyrologium Antissiodorensis*, PL 138, coll. 1209-1258, qui col. 1236.

dovette entrare in crisi probabilmente a causa³³⁶ del tentativo donatista di arruolare i martiri tra gli *exempla* dell'ortodossia intransigente. L'esito della querelle – ed anche alcune fasi dello scontro conservatesi nelle interpolazioni della *PaDS* - sembrerebbe chiaro: i martiri di Abitina sarebbero diventati campioni della causa donatista³³⁷. Ciò non toglie che il periodo di "co-venerazione" abbia prodotto delle tracce che potrebbero essersi conservate tra le righe delle fonti calendariali e di tutto quel panorama di testimonianze che fornirono le basi per la compilazione degli elenchi martirologici.

La fonte più antica, il *Kalendarium ecclesiae Carthagenensis*, non riporta notizie chiare e distinte sui 49 martiri di Abitina. Ciò nonostante vi si legge³³⁸:

Vidus Feb. (...) sanctorum Filicis, Victoris, et Januarii.

In prossimità alla data del processo³³⁹ ripresa dal testo della *Passio*, trova spazio la menzione di tre

³³⁶ La *paupertas fontium* relative ai primi decenni del Donatismo non consente di trarre conclusioni definitive circa lo svolgimento dei fatti sopra menzionati: è possibile che per qualche accadimento ignoto, la *PaDS* sia divenuta patrimonio peculiare della *pars Donati* in conseguenza di una azione cattolica. L'intento donatista di arruolare i martiri alla propria causa risulta palese alla lettura del prologo e dell'appendice della *Passio*, ma non è comunque dato sapere su che basi si sia sviluppato: all'origine della "campagna di reclutamento" dei martiri di Abitina potrebbe esservi stato un analogo tentativo da parte cattolica poi fallito per la risposta donatista. Le interpolazioni ravvisabili nel testo della *PaDS* dimostrano del resto il protrarsi di un scontro agiografico di grande intensità dietro al quale non si può che ravvisare un prepotente interesse di parte per la riconduzione della memoria "condivisa" nel campo di una sola tra le due chiese contendenti. Sono proprio le interpolazioni l'elemento che porta a ritenere priva di fondamento la tesi di Dearn secondo il quale la *PaDS* "was written long after the events it describes, and that it is an inherently Donatist work, with a clear polemical purpose. There is little evidence that the Abitinian martyrs were venerated throughout Africa by Christians on both sides of the schism, and certainly no evidence to justify the assumption of their widespread popularity" (Dearn, *The Abitinian Martyrs*, p. 2).

³³⁷ Non può spiegarsi altrimenti il parallelo istituito epigraficamente tra i martiri abitinesi e gli Apostoli Pietro e Paolo per cui cfr. il capitolo I.3.

³³⁸ *Kalendarium*, col. 1230

³³⁹ La questione della data della *Passio*, o meglio del procedimento giudiziario, e non della passione vera e propria, è ancora oggetto di discussione. La famiglia di codici identificati da Dolbeau, *La Passion*, pp. 273 ss. sotto la sigla F¹ riporta la menzione alla data del 18 gennaio (*XV kal. Febr.*). La famiglia F² riporta invece la data del 12 febbraio (*Pridie, II id. Febr.*). Questa è pure la data che riportavano i *Gesta* prodotti dai donatisti alla Conferenza di Cartagine del 411. La medesima data, molto probabilmente desunta proprio dagli atti della *Collatio*, è poi quella ripresa da Usuardo e da Adone. La menzione dell'11 febbraio che ritroviamo nella BHL e nel Martirologio Romano è frutto di una supposizione di Cesare Baronio. Cfr. Dolbeau, *La Passion*, p. 281, nota 39. "Cepedant, le fait que chaque faille soit liée à une date distincte (18 janvier, 12 février) laisse supposer une séparation ancienne en deux branches et donc une transmission diversifiée. [...] Le même phénomène caractérise la transmission d'autres Passions de Numidie ou de Proconsulaire. Dans le cas présent, si la date du 12 février coïncide avec l'audience de Carthage devant le proconsul, celle du 18 janvier pourrait correspondre à un autre anniversaire, celui de la première comparution sur le forum d'Abitina. En tout cas, contrairement à la règle habituelle, ni le 18 janvier ni le 12 février ne marquent l'anniversaire d'une exécution collective des chrétiens d'Abitina" (*Ivi*, pp. 282-283).

nomi³⁴⁰, inclusi in un elenco riportante altri martiri africani, riscontrabili nel gruppo dei quarantanove abitinesi ("*Filicis*" può essere letto come "*Felicitis*"; lo stesso dicasi per "*Victoris/Victoriani*"). Ancora una volta la notizia della morte *diversis locis temporibusque discretis* riportata dalla *PaDS* lascerebbe campo all'ipotesi che le informazioni pervenute in un primo tempo, pochi anni o decenni a ridosso dell'evento, abbiano prodotto la trasmissione di singole note martirologiche. E' quindi possibile che nell'elenco calendariale della chiesa cartaginese, frutto della fusione in un unico apparato liturgico di diverse collezioni di memorie martirologiche riconducibili ad altrettante comunità del territorio africano, si siano conservate le tracce dei nomi degli abitinesi. Come si è già avuto modo di sottolineare, la diffusione della maggior parte dei *nomina* – basti tener presente l'alto numero di omonimi presente nello stesso gruppo di martiri – sembrerebbe rendere impossibile ogni tentativo di estrazione dall'elenco calendariale dei compagni di Saturnino. L'incrocio del dato onomastico con quello topografico e cronologico consente tuttavia di avanzare, forti di qualche elemento, l'ipotesi che dietro i nomi menzionati nel *Kalendarium* possano esservi tre dei quarantanove martiri della comunità di Abitina.

Lo stesso non può però dirsi nel momento in cui si prende in analisi il *Martyrologium Hieronymianum*: qui non sono menzionati altro che singoli nomi di martiri africani in date prossime a quella del testo della *PaDS*. A differenza del *Kalendarium*, non compare alcuna menzione di un gruppo di martiri omonimi agli abitinesi, ma solo ed unicamente la citazione di singoli nomi, in date differenti. Come sopra, il rischio omonimico e l'assenza, o la genericità, di indicazioni topografiche non lasciano alcun margine di manovra per poter procedere con il sostegno ad una tesi di riconduzione delle singole ricorrenze onomastiche ai martiri di Abitina.

Il *codex tornacensis*³⁴¹ dell'*editio bollandiana* del martirologio storico di Beda è il primo testo a restituire una citazione chiara e distinta di Saturnino e compagni, presentando al contempo una variante di notevole interesse per quanto riguarda l'inquadramento temporale della vicenda. In esso si legge:

³⁴⁰ Nel prologo della *PaDS* si legge: "*die pridie idus februarii Kartagine Dominum confessi, diversis locis temporibusque discretis beatissimum sanguinem profuderunt*". La data della vigilia delle idi di febbraio fa quindi riferimento non alla giorno del martirio, ma a quello della condanna collettiva. Stando al testo, i vari martiri furono giustiziati o morirono di stenti *diversis locis temporibusque discretis*. E' quindi ipotizzabile che i nomi degli abitinesi siano stati riportati negli elenchi dei calendari e dei martirologi in date diverse. Non vi sono però elementi sufficienti per suffragare questa ipotesi, che è quindi destinata a rimanere tale. Da ricordare altresì la grande diffusione, al tempo, dei nomi dei martiri e la generalità delle indicazioni geografiche del Geronimiano e del *Kalendarium*. Insomma, allo stato attuale delle fonti non si hanno elementi per sostenere validamente l'attribuzione di questi martiri al gruppo degli abitinesi.

³⁴¹ Cfr. PL 94, col. 840. Segnalo che il *codex tornacensis* non è stato utilizzato per la ricostruzione ed analisi del martirologio di Beda operata da Quentin, *Les martyrologes*, pp. 17-119.

XVI kal. Martii (...) in civitate Carthagine natalis SS. Saturnini presbyteri, Dativi et Felicis.

Se da un lato si sarebbe subito propensi a includere, per ragioni di economia nelle citazioni, tutto il gruppo nella menzione di tre martiri dei quali la *Passio* conserva il nome, dall'altro il testo del martirologio potrebbe aver tenuto conto della citazione della morte in luoghi e tempi differenti degli abitinesi. Il racconto della loro passione riporta che il presbitero Saturino, il *senator* Dativo ed il *lector* Felice³⁴² furono torturati durante l'interrogatorio e solo dopo condotti in carcere. Sul finire del testo si è informati del fatto che i martiri, privati di cibo e acqua e fiaccati nel corpo dalle torture, sarebbero poi spirati in momenti successivi. Qualora si consideri plausibile l'ipotesi che i tre martiri siano deceduti alcuni giorni dopo le torture subite, la datazione proposta da Beda, a prima vista frutto di un errore di copiatura, potrebbe risultare corretta e testimonierebbe l'esistenza di una fonte riportante con precisione le date dell'effettivo trapasso di alcuni dei componenti della comunità di Abitina. Non è tuttavia possibile escludere l'ipotesi più ovvia: i nomi citati nella nota dal monaco non fanno riferimento, al contrario di quanto accade per il *Kalendarium*, a "tre martiri qualunque" del gruppo. I protagonisti della nota non sono nient'altro che i "campioni" del testo della *PaDS*: il presbitero Saturnino, guida della comunità, il *senator* Dativo ed il *lector* Felice.

Una nuova indicazione temporale viene resa in una versione del martirologio di Adone³⁴³, segnale più che evidente di come in questo caso i redattori, vuoi per l'assenza di citazioni nei *martyrologia* precedenti, vuoi per il ricorso ad una pluralità di fonti oggi perdute, abbiano riportato differenti lezioni che, collocandosi tutte in un arco ristretto di giorni – circa un mese facendo perno sulle idi di febbraio -, sembrerebbero confermare le indicazioni della *PaDS* intorno alla morte dei martiri *diversis locis temporibusque discretis*.

Pridie id. Febr. In Africa, sanctorum martyrum Saturnini presbyteri, Dativi, Felicis, Apelii et sociorum eius, qui passi sunt pro Cristo, sub Anolino proconsule.

Contrariamente a quanto riportato da Beda, Adone, probabilmente rifacendosi anch'esso al titolo riportato dal manoscritto sul quale poteva leggere la *PaDS*, amplia l'indicazione onomastica includendovi anche il martire Apelius che non può che corrispondere all'Ampelius citato nel testo.

³⁴² Il lettore Felice non è l'unico nel gruppo a portare questo nome: gli omonimi non trovano però spazio nella narrazione della *Passio*. Sostenendo qui sopra la tesi che la citazione del martirologio possa configurarsi come una semplice ripresa del titolo della *PaDS* ritengo pertanto più probabile, per non dire scontato, che il riferimento debba essere al *lector* e non ai suoi omonimi.

³⁴³ Cfr. Dubois, *Le martyrologe d'Adon*, p. 84. Dubois specifica che la nota sugli abitinesi "vient d'Usuard".

La menzione alla morte violenta *pro Christo, sub Anolino proconsule* potrebbe essere intesa alla luce della peculiarità della produzione di Adone che, come abbiamo visto per il caso delle thuburbitane, testimonierebbe il quadro di sviluppo della forma letteraria sempre più indirizzata al passaggio dalla citazione calendariale all'antologia martirologica. Il redattore fornisce qui, nella sua estrema brevità, gli elementi focali per la contestualizzazione della vicenda degli abitinesi: in due righe Adone riassume le coordinate fondamentali della *PaDS* grazie alle cursoria menzione della località ("*in Africa*"), del tempo ("*Pridie id. Febr. - sub Anolino proconsule*"), dell'identificazione dei martiri ("*sanctorum martyrum Saturnini presbyteri, Dativi, Felicis, Apelii et sociorum eius*") ed un generico riferimento alla "causa" ("*qui passi sunt pro Cristo*").

Il *Martyrologium Usuardi*³⁴⁴ riprende fedelmente la nota adoniana:

II id. Febr. (...) in Africa, sanctorum martyrum Saturnini presbyteri, Dativi, Felicis, Apetii et sociorum eius, qui passi sunt pro Cristo, sub Anolino proconsule.

Alla vaghezza topografica - "*in Africa*" - Usuardo fa seguire l'elenco canonico di alcuni tra i martiri principali del gruppo abitinese. Unica nota da segnalare è una nuova resa del nome del martire Ampelius qui divenuto "Apetius": come nell'analogo caso adoniano, l'alterazione può essere ricondotta ad un errore di copiatura. Usuardo non aggiunge alcuna informazione rispetto a quanto già proposto dal monaco di Vienne.

Lo stesso può dirsi per l'ultimo testimone, tra quelli analizzati, riportante una nota sui martiri di Abitina. Il *Martyrologium Antissiodorensis*³⁴⁵ fonde le lezioni adoniana ed usuardiana producendo una nota agiografica peggiore, depauperata della citazione onomastica del martire Dativo:

Pridie idus Febr. In Africa, SS. Martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Apelii et sociorum eius, qui passi sunt pro Christe sub Anolino proconsule.

³⁴⁴ Dubois, *Le martyrologe d'Usuard*, p. 179.

³⁴⁵ Cfr. PL 138, col. 1215.

II.4 *In altissimam rupem adductus*: una possibile traccia letteraria della "cattolicizzazione" del vescovo donatista Marculo nel Martirologio di Rabano Mauro?

L'opera martirologica di Rabano Mauro³⁴⁶ ha conservato la nota agiografica più interessante finora rinvenuta intorno ad un martire donatista. Trattasi di un *unicum*, in quanto il vescovo Marculo qui menzionato, a differenza dei martiri abitinesi e delle thuburbitane, non faceva parte del patrimonio martiriale "condiviso".

Il vescovo donatista cadde vittima della violenta campagna di unione alla chiesa cattolica, ovvero una repressione di quella donatista, ordinata dall'imperatore Costante e guidata, in Africa, dai tribuni Paolo e Macario³⁴⁷. Il 29 novembre del 347 Marculo fu giustiziato³⁴⁸ a Nova Petra: la sua morte fu immediatamente riconosciuta come un martirio dalla *pars Donati*, ma non dalla *catholica* ai cui occhi il

³⁴⁶ Cfr. Culloh, *Rabani Mauri Martyrologium*, p. 121.

³⁴⁷ "Macarius": PCBE 1, pp. 655-658.

³⁴⁸ Cfr. il capitolo III.5.

vescovo appariva invece un suicida³⁴⁹.

Semberebbero essere solo due le ipotesi in grado di spiegare la sua ricezione in un martirologio altomedievale: se da un lato è possibile che si tratti, semplicemente, di un errore di "valutazione" della *PaMar* ad opera di Rabano Mauro, dall'altro è altresì vero che tale inclusione potrebbe essere letta alla luce della teoria della "cattolicizzazione" di cui si è avuto modo di trattare in precedenza.

Come si è avuto modo di mostrare, la *memoria Marculi* sembrerebbe aver subito un'alterazione di senso volta a perpetuarne il culto in chiave cattolica. Una azione simile sembrerebbe essere stata condotta anche sulle testimonianze letterarie quali la *PaMar* o, più in generale, sulla memoria storica del martire³⁵⁰. E' quindi possibile che tra i documenti portati in salvo dall'Africa all'indomani dell'invasione vandala vi fossero alcuni testi "cattolicizzati". La "patente di cattolicità", per qualche ragione, dovette trasmettersi

³⁴⁹ I cattolici ritennero Marculo un "martire volontario" o meglio un suicida. Tale il giudizio Agostino nella sua polemica con il grammatico donatista Cresconio: "*Nam de Marculo quod se ipse praecipitaverit audivi. Quod profecto est credibilis quam hoc aliquam potestatem Romanam iubere potuisse Romanis legibus nimis insolitum, cum hoc malum inter tot haereses sub christiano vocabulo errantes proprium sit haeresis vestrae. (...) cum tot rupes et abrupta saxorum ex Marculiano illo magisterio cotidie funestentur? Dixi ergo, quid de Marculo audierim et unde hoc credibilius possit videri, quid autem verum sit Deus noverit*" (Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54). L'Ipponense propugna la tesi del suicidio del vescovo, definito *magister*, sostenendo l'improbabilità della condanna a morte *per praecipitium* ad opera delle autorità romane – cfr. *Id.*, *C. litt. Pet.* 2, 88, 195 ove il vescovo di Ippona definisce *falsa* la ricostruzione della morte di Marculo prodotta dai donatisti -: "*Et tamen quaerimus a vobis, quos vestrum a nostris probetis occisos. Nullam quidem legem ab imperatoribus datam ut occideremini recolo. Illi autem de quibus maximam invidiam facere soletis, Marculus et Donatus, ut moderatius dixerim, incertum est utrum se ipsi praecipitaverint, sicut vestra doctrina non cessat quotidianis exemplis; an vero alicuius potestatis iussu praecipitati sint. Si enim incredibile est magistros Circumcellionum solitas mortes sibimet intulisse, quanto incredibile potestates Romanas insolita supplicia iubere potuisse?*" (*ivi*, 2, 20, 46). L'Ipponense, pur ammettendo di non essere al corrente, nello specifico, della vicenda, vi ritorna un'altra volta sostenendo nuovamente l'impossibilità che le autorità romane abbiano messo in atto un simile supplizio per Marculo: "*Nam videte qualia faciunt, et qualia patiuntur. Occidunt animas, affliguntur in corpore: sempiternas mortes faciunt, et temporales se perpeti conqueruntur. Et tamen quas patiuntur? Proferunt nobis nescio quos in persecutione suos martyres. Ecce Marculus de petra praecipitatus est: ecce Donatus Bagaiensis in puteum missus est. Quando potestates Romanae talia supplicia decreverunt, ut praecipitarentur homines? Quid autem respondent nostri? Quid sit gestum nescio: tamen quid tradunt nostri? Quia ipsi se praecipitaverunt, et potestates infamaverunt. Recordemur consuetudinem potestatum Romanarum, et videamus cui credendum sit. Dicunt nostri illos se praecipitasse: si non sunt ipsi discipuli ipsorum qui se modo de saxis nullo persequente praecipitant, non credamus: quid mirum, si fecerunt illi quod solent? Nam potestates Romanae nunquam talibus suppliciis usae sunt. Num enim non poterant occidere aperte? Sed illi qui se mortuos coli voluerunt, famosiore mortem non invenerunt. Postremo quidquid illud est, non novi*" (*In Io. Ev. tr.* 11, 15). Cfr. anche *C. litt. Pet.* 2, 14, 32. Ottato di Milevi appare più indifferente alla possibilità che Marculo fosse stato ucciso durante la persecuzione macariana: "*quasi omnino in vindictam Dei nullus mereatur occidi*" (*Optatus, Tractatus* III, 6, 1). Sulla questione cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 286-288: "Il Marculiano magisterio viene dunque indicato da Agostino come fondante la prassi del dirupamento: che questo sia da attribuirsi alla sola volontà del preteso martire, invece che all'esecuzione di un ordine dell'autorità, pare all'Ipponense più verosimile nella scelta tra la tradizione del suicidio e l'incredibile *unicum* costituito da una tal forma di esecuzione capitale. Così egli la propone come «più attendibile», pur nell'affettata prudenza della formula: si tratta del primo elemento contestabile in questa ricostruzione. Che la *praecipitatio* fosse ben nota nel mondo antico come modalità di esecuzione del condannato, è innegabile: così erano puniti, in genere, gli atti di empietà (ma anche i reati politici di particolare gravità), configurando questa morte non solo una forma di sacrificio, ma più propriamente di espiazione. Dal *saxum Tarpeium*, a Roma, venivano gettati i traditori sebbene le sfumature nella individuazione delle loro precise imputazioni costituiscono ancora oggetto di discussione (...) Insomma, almeno nei confronti del pubblico colto la pretesa agostiniana di una completa estraneità della morte di Marculo alla tradizione giuridica romana poteva suonare poco attendibile; ma ad essa venivano sommate altre suggestioni, come quella della *devotio*, tese a rafforzare l'ipotesi della scelta autolesionista da parte del vescovo numida, col risultato di depotenziare la portata della notizia originaria; gli ulteriori riferimenti alle *sanctimoniales* gravide completano il percorso di squalifica delle morti circoncellioniche".

³⁵⁰ A riguardo cfr. il cap. III.5.

anche ad un documento marcatamente donatista – molto probabilmente un'altra versione della *PaMar* – utilizzato da Rabano Mauro per la compilazione del martirologio. L'errore potrebbe quindi essere tanto un "danno collaterale" quanto una "conseguenza naturale" - un vero e proprio successo da una certa prospettiva - dell'opera di "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale della *pars Donati*.

Dopo aver annotato che solo gli *Auctaria Usuardi*³⁵¹ conservano una annotazione in grado di dimostrare la conoscenza della *PaMar* non mediata dal martirologio di Rabano Mauro, Mastandrea³⁵² ha messo brillantemente in luce le fasi di un processo di "interpolazione progressiva" nei *codices* medievali riportanti la *PaDS* lungo il corso dei secoli fino al Martirologio Romano di Cesare Baronio, nel quale Marculo diviene "Marcello", la Numidia, "Nicomedia" ed i macariani mutano in "ar(r)iani"³⁵³.

VII Kal. Decem.: In Nicomedia passio beati Marculi sacerdotis et martyris, qui temporibus Constantis regis tyrannici per Macharianum et Paulum, persecutores maximos, martyrium pro Christo nomine pertulit. Nam cum variis tormentis afflictus esset, tamen a professione rectae fidei nullo modo averti potuit; ad extremum vero per praedicatum Macharianum in altissimam rupem adductus, inde praecipitatus est; sed tamen, Christo protegente, corpus eius integrum inter asperrimos scopulos atque acutissimos servatum est: anima vero egressa de corporis ergastulo ad vitam migravit aeternam.

Il testo merita qualche ulteriore nota di approfondimento: rispetto alla data riportata nella *PaMar* – tre giorni alle calende di dicembre - il martirio viene qui fissato quattro giorni prima. Trattasi certamente dell'errore di un copista, che produsse graficamente una alterazione della prima unità "I" rendendola leggibile come il numerale "VI". Frutto di una modifica accidentale sembrerebbe essere anche l'errata indicazione topografica: l'agiografo situa la passione di Marculo a Nicomedia, in Asia Minore. Non è difficile credere che il termine originario - "Numidia" - possa essere stato alterato involontariamente in "Nicomedia".

Il testo della nota riprende, in estrema sintesi, la narrazione della *PaMar* riportandone gli elementi principali e determinanti: alle coordinate temporali - "*temporibus Constantis regis tyrannici*" – si affianca l'efficace descrizione dei *persecutores maximi* Paolo e Macario. Alla menzione dei tormenti subiti dal martire e del suo perseverare nella fede - "*a professione rectae fidei nullo modo averti potuit*" – segue, in chiusa, la notizia della morte impatita *per praecipitium* su ordine di Macario: il

³⁵¹ AASS, Iun. VII, pp. 700-703: "*In Numidia, natale sancti Marculi martyris, praecipitio extincti*".

³⁵² Mastandrea, *Le interpolazioni*, pp. 280 ss.

³⁵³ Circa questa "evoluzione" della nota martirologica di Rabano Mauro cfr. in particolare *ivi*, pp. 280-283.

corpo di Marculo, senza essersi infranto sulle rocce *Christo protegente*, venne infine recuperato così che l'anima possa migrare *ad vitam eternam*.

Gli elementi donatisti risaltano nel testo: a partire dalla menzione della tirannide di Costante, passando per i *persecutores* fino alla morte *per praecipitium*. Come anticipato, alla luce di questi ulteriori dati sembrerebbe trovare conferma l'ipotesi che il Martirologio di Rabano Mauro abbia accolto in seno una nota prodotta dalla sintesi di una fonte di mano donatista, probabilmente una versione molto prossima della *PaMar*, segnando inconsapevolmente il trionfo definitivo di quell'opera di "cattolicizzazione" avviata cinque secoli prima in linea con la politica unitaria coercitiva di Agostino e mirante alla alterazione di senso, e di segno, del patrimonio martiriale della *pars Donati*.

II.5 *Falsa, Salda o Salsa?* Le tracce della martire tipasena nei martirologi.

Il *Martyrologium Hieronymianum* riporta tre citazioni distinte di una martire di nome Salsa rispettivamente il 20 maggio, il 9 ed il 10 di ottobre³⁵⁴.

- ***Codex bernensis***

VI ID. OCT. IN AFRICA. Eusebii, Eracli, Dionisi, Clidoni, Septim(a)e, Sals(a)e et alibi.

- ***Codex epternacensis***

Vii id. oct. in affn(a)t(ale) eusebi eracli dionisi secundae salsae (sic!).

- ***Codex wissenburgensis***

VI ID. OCT. In Afreca eusebi eracli dionisi septimi secundae salsae et alibi (sic!).

La datazione invernale del martirio non ha trovato l'accordo di Delehayé. Lo studioso ha espresso alcune riserve, interrogandosi circa la possibilità che si tratti di un caso di omonimia: le indicazioni temporali ricavabili dalla *PaSal* parlano, infatti, di "*tempora incipientis aestatis*".

³⁵⁴ La datazione "VI ID. OCT." per il martirio di Salsa è presente in due dei principali *codices* del Geronimiano; solamente l'*epternacensis* riporta l'indicazione temporale "VII ID. OCT.": è probabile che quest'ultima lezione sia frutto di un errore di trascrizione imputabile ad un copista.

"*Dubium tamen subiit sitne illa quae hodie colitur an altera cognominis (...). Quo die sancta coletur nullo saits certo testimonio definiri potest*"³⁵⁵.

A sostegno della tesi di Delehay: una delle poche indicazioni cronologiche ricavabili dalla *PaSal* ricorda come il martirio ebbe luogo *tempora incipientis aestatis*: una nota poco conciliabile con la datazione invernale del Geronimiano. Da notare come l'inclusione di Salsa in un anonimo elenco martiriale africano non renderebbe ragione del suo valore culturale, confermato dalle testimonianze archeologiche³⁵⁶ relative alla martire emerse a Tipasa. Alla luce di questi elementi è quindi da escludersi che la citazione di una Salsa nel mese di ottobre possa far riferimento alla martire della *PaSal*.

Il Geronimiano conserva però un'altra citazione di una martire di nome Salsa: anche ella avrebbe ottenuto la corona in una località dell'Africa romana. Come nel caso precedente, la nota si è conservata in tre *codices* differenti del *Martyrologium*:

- ***Codex bernensis***

XIII KL. IUN. IN AFRICA. Victorii, Marcello, S(ancta)e Salsae.

- ***Codex epeternacensis***

XIII k. iun. In aff. victoriae, marcelosae salsae

- ***Codex wissenburgensis***

XIII KL. IUN. In africa Nat. s(an)c(t)orum victuri(a)e, marecellos(a)e sals(a)e

Parallelamente alle note di ottobre, anche in questo caso Salsa viene citata assieme ad altri martiri, ma secondo uno schema che non la mette in relazione a questi ultimi. Contrariamente a quanto riportato nelle lezioni dei *codices bernensis* e *wissenburgensis*, manca qui ogni tipo di menzione ad altri componenti del gruppo. L'utilizzo di formule di chiusura quali "*et alibi*", "*et aliorum*", "*et sociorum*" era finalizzata a sottolineare l'esistenza di un seguito di martiri, ma anche a evidenziarne la specificità di gruppo. Sembrerebbe quindi apparire evidente l'intenzione dell'agiografo di includere la martire Salsa riportata nel mese di ottobre all'interno di un più vasto raggruppamento e

³⁵⁵ Delehay, *Commentarius*, p. 549 nota 8). Cfr. le note di Mandouze in PCBE 1, pp. 1023 ss. ed il più recente contributo di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 26-29.

³⁵⁶ Accanto alla cosiddetta Basilica di Santa Salsa e all'area cimiteriale omonima sono venute alla luce alcune epigrafi relative alla martire stessa od al culto a lei tributato e per le quali cfr. CIL VIII 20913 (=ILCV 2038); 20914; 20915; a riguardo cfr. anche Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 361- 365.

di distinguere, al contrario, la figura della martire – si noti in particolare l'utilizzo dell'aggettivo *Sancta* nella versione *bernensis* – da quella degli altri africani citati nello stesso giorno di maggio. I tre *codices* riportano tutti gli stessi nomi con delle semplici alterazioni imputabili alla corruzione delle versioni trascritte dai precedenti copisti: si noti, per esempio, come emerge chiaramente nella versione *bernensis* la corruzione del genitivo di "*Marcellosa*", riprodotto orbo delle ultime tre lettere (*sae*). Risulta più difficile che all'origine fosse stato trascritto il genitivo maschile di *Marcellus*, *ii*: più probabile l'omissione di "*sae*" da parte di un redattore a causa di una svista³⁵⁷.

Tirando le somme in relazione alle note del *Martyrologium Hieronymianum* sulla tipasena: in base alle indicazioni temporali della *PaSal* – "*tempora incipientis aestatis*" - la lezione "estiva" sarebbe da preferirsi a quella "autunnale". A supporto di questo "dettaglio stagionale" può inoltre essere avanzata la questione dell'inclusione di Salsa in un gruppo di martiri ignoti alle testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche relative alla tipasena nella lezione "autunnale": il contrasto tra le informazioni derivanti dalle diverse fonti lascerebbe infatti propendere per la tesi omonimica. Il *codex vaticanum* del martirologio di Beda, riporta tredici giorni prima delle calende di giugno la notizia del martirio di una tale *Falsa* citata anch'essa assieme a *Victuria* e *Marcellosa*:

XIII KAL. IUN. In Africa natale sanctarum Victuriae, Marcellosae Falsae.

La derivazione della lezione dell'esemplare vaticano dal *codex wissenburgensis* del Geronimiano sembrerebbe palese. L'alterazione grafica del *nomen* di Salsa non può che dipendere da una corruzione operata da un copista.

Il *codex vaticanum* è l'unico tra i maggiori conservatori del martirologio di Beda a riportare la notizia del martirio di Salsa: il suo nome, assieme a quello di *Victuria* e *Marcellosa*, scompare dalle

³⁵⁷ Contraria a questa ipotesi "grafica" è la ricostruzione operata da Grégoire, *Sainte Salsa*, p. 214 nota 1, poi ripresa e sostenuta da C. Courtois, *Victorinus et Salsa*, p. 117 nota 1, secondo il quale "*Victorii Marcello*", assieme alle varianti "*Victoriae Marcellosae*" e "*Victuriae Marcellosae*", andrebbero lette come "*Victoris Martianae*", ritenendo che questa associazione avesse prodotto nel manoscritto *Paris B. N. 3809 A* la data del 26 agosto, giorno in cui si festeggia il *dies natalis* di San Vittore. I martiri Vittore e Marciana peraltro sono entrambi della Mauretania Cesariense e la *Passio* della martire, condannata *ad bestias* dopo un regolare processo a Cesarea, ha in comune con quella di Salsa la distruzione della statua di una divinità pagana, in questo caso la dea Diana" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 27).

fonti martirologiche altomedievali fatta eccezione per una serie di note nei calendari mozarabici³⁵⁸ ed un'ultima citazione nel *Martyrologium Notkeri Balbuli*.

Quest'ultimo martirologio riporta una testimonianza inedita, o meglio non presa in considerazione da alcuno studioso tra quelli che hanno fatto della *PaSal* l'oggetto dei propri studi: la nota martirologica di Notkero sembrerebbe, paradossalmente, la più accurata topograficamente e la più in linea con quanto narrato dalla *Passio*, che esclude la presenza di compagni di martirio della giovane tipasena:

XV Kl. April. In Mauretania, Timothei et Saldae.

Come per il caso di *Falsa*, ritengo che il nome "*Salda*" non possa che essere inteso come una corruzione grafica imputabile alla mano di un copista. E' quindi possibile valutare con favore la nota di Notkero per quanto concerne gli aspetti innanzi ricordati, in particolare la corrispondenza topografica derivante dall'indicazione "*in Mauretania*", senza per questo sottolinearne comunque la mancata corrispondenza dal punto di vista temporale che male si sposa, tra l'altro, con la notizia della *PaSal* sulla prossimità dell'estate.

II.6 *Quis est Donatus?* La *Passio Donati*, Wandelbert e Usuardo.

A chiusura di questo capitolo si è deciso di prendere in esame la questione della possibile ricezione della *PaDon* nel martirologio di Wandelbert³⁵⁹ ed in quello di Usuardo.

L'opera del monaco di Prüm conserva, al verso 114³⁶⁰ della data corrispondente alle kalende di marzo, il nome "*Donatus*". Più estesa la menzione di Usuardo che riporta, sempre in corrispondenza

³⁵⁸ Non ho avuto modo di consultare direttamente queste ulteriori fonti che, in linea di massima, dato il loro carattere prettamente locale, sarei propenso ad escludere da una indagine a più ampio spettro; la peculiare venerazione della martire tipasena in Spagna merita comunque una eccezione in nota. "Nei calendari mozarabici il *dies natalis* della santa oscilla tra due date: il 29 aprile ed il 2 maggio. La data del 29 aprile è menzionata da due calendari – cfr. M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904, pp. XLIII e XLVII -: quello riportato dal *Liber Ordinum*, proveniente dal monastero di Silos e risalente al 1052; e quello mutilo (...) contenuto nel cosiddetto "Frammento di Madrid" - *ivi*, p. XXXV – proveniente dal monastero di San Millan de la Cogolla. Il 2 maggio la santa è ricordata in due calendari redatti nel monastero di Silos – *ivi*, p. XLIII -: il primo ci è stato trasmesso da una raccolta di letture liturgiche dell'Antico e Nuovo Testamento, il *Liber Comicus*, risalente all'XI secolo e anteriore al 1067; il secondo, pressoché interamente conforme al precedente, è contenuto in un manoscritto visigotico del 1072, ora conservato a Parigi nella Biblioteca Nazionale (*noviter acquisitus Latinus 2169*)" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 28).

³⁵⁹ Dubois, *Le martyrologe métrique de Wandelbert*, AB 79 (1961), pp. 257-293.

³⁶⁰ Dubois, *Le martyrologe métrique*, pp. 267; 283.

alle kalende di marzo, una nota relativa al medesimo personaggio:

Kal. Mar. (...) Eodem die, sancti Donati martyris, qui, sub duce Ursacio et Marcellino tribuno, Cartagini passus est.

Le informazioni cronologiche – "*kal. Mar.*"³⁶¹ –, topografiche – "*Cartagini*" – e narrative – "*sub duce Ursacio et Marcellino tribuno*" – conservate dal martirologio usuardiano collimano con i dati della *PaDon*.

Per quanto tutti gli elementi sembrano incastrarsi alla perfezione tra di loro, non ritengo affidabile l'ipotesi che la *Passio* abbia visto una ricezione nei martirologi altomedievali.

"Le martyrologe hiéronymien, manuscrit E, donne *in Africa* (mots 1-2) et Donati (mot 12), mais les précision *sub duce Ursacio et Marcellino tribuno* n'y figurent pas, et leur présence est d'autant plus surprenante ici qu'Usuard a pur habitude de les supprimer"³⁶².

Se alla nota di Dubois aggiungiamo la sottolineatura di Dolbeau circa il fatto che Usuardo avrebbe avuto a disposizione un manoscritto "analogue à P"³⁶³, se ne potrebbe dedurre con ogni verosimiglianza che il monaco ne possa aver "incrociato" le informazioni con i dati estrapolati dalla sua seconda fonte, il martirologio di Wandelbert, al fine di fornire una nota agiografica più completa, ignorando il fatto d'aver così offerto ospitalità ad una produzione letteraria donatista.

Contrariamente ad altri esempi affrontati nelle pagine precedenti, la processione a ritroso delle fonti non conduce ad una identificazione affidabile del martire. Tralasciando per ora la questione della assenza dal testo della *PaDon* di un personaggio di nome Donato, l'arricchimento delle informazioni nel passaggio tra i vari martirologi, unito alla conoscenza dell'utilizzo da parte di Usuardo di materiale manoscritto "analogue à P" ed al rapporto di dipendenza³⁶⁴ del martirologio di

³⁶¹ "L'énigme du titre en revanche reste entière. Elle est même compliquée du fait qu'il faut maintenant renoncer à la date du 12 mars, qu'on croyait solide. Les manuscrits, se partagent en effet entre le 1^{er} mars (...), le 12 (...) et le 13 (...). Le martyrologe pseudo-hiéronymien, suivi par Wandelbert de Prüm, commémorait un Donatus, sans autre précision, aux calendes de mars. Dès le troisième quart du IX^e s., Usuard, qui disposait d'un manuscrit analogue, a identifié ce personnage avec le martyr donatiste" (Dolbeau, *La Passio*, p. 255). La propensione dello studioso francese per la data del 1 marzo si fonda quindi sulla concordanza tra quanto conservato nei due manoscritti di Parigi e Trier – cfr. *ivi*, pp. 252-253 – e ciò che è testimoniato dalle note dei martirologi di Wandelbert e Usuardo. *Contra* cfr. Maier, *Le dossier*, pp. 198-199.

³⁶² Dubois, *Le martyrologe d'Usuard*, p. 188.

³⁶³ Dubois, *La Passio*, p. 255.

³⁶⁴ Per quanto concerne l'influenza del martirologio di Wandelbert su quello usuardiano, cfr. Dubois, *Le martyrologe métrique*, pp. 279-292.

quest'ultimo da quello precedente di Wandelbert, sembrerebbero suggerire una estrema cautela dinanzi ad ogni ipotesi di un'autentica ricezione della *PaDon* nei martirologi altomedievali. Se è comunque assodato che Usuardo abbia di fatto incluso elementi della *PaDon* nella sua opera, risulta tuttavia difficile riconoscervi nulla più che il frutto di un errore di compilazione del monaco che, desideroso di ampliare la produzione wandelbertiana ed ingannato da una semplice coincidenza omonimico-cronologica, avrebbe ricollegato un altrimenti anonimo martire africano con il (finto) protagonista della *PaDon*.

II.7 Osservazioni conclusive.

Le pagine precedenti hanno visto il tentativo di rileggere le testimonianze martirologiche da un diverso angolo prospettico e secondo un diverso approccio metodologico che ne mettessero in evidenza il valore quali fonti alternative, e non puramente complementari rispetto alla documentazione letteraria.

Rispetto ai risultati emersi nel corso delle analisi condotte nel capitolo relativo alle fonti epigrafiche, non emergono da queste pagine altrettanti elementi di novità: i martirologi, probabilmente a causa della loro struttura e connotazione, non hanno dato riscontri positivi alla ricerca di possibili "nuovi martiri" donatisti.

Sono però venute alla luce alcune importanti conferme a supporto di ipotesi di lavoro precedentemente illustrate: la teoria della "cattolicizzazione" potrebbe infatti aver trovato nell'inclusione nei martirologi delle tre vergini di Thuburbo, degli abitinesi, ma soprattutto del vescovo-martire Marcuro, un ulteriore "indizio probante", che sembrerebbe evidenziare la validità dell'ipotesi. La ricezione nelle fonti martirologiche altomedievali di figure di spicco della *pars Donati* – i martiri di Abitina e Marcuro – e di sante "contese" e venerate da ambo le chiese sembrerebbe infatti suggerire che la pratica coercitiva della "cattolicizzazione" abbia avuto successo, promuovendo una alterazione di senso del culto così profonda da aver (con)fuso i rispettivi patrimoni martiriali, ma anche contribuendo involontariamente alla conservazione delle memorie donatiste in seno alle produzioni agiografiche cattoliche.

Allo stesso tempo, non si può prescindere dal ricordare come i martirologi abbiano conservato informazioni inedite – si veda il caso³⁶⁵ delle thuburbitane - rispetto alle note delle *Passiones* che sembrerebbero confermare la tesi dell'esistenza di più redazioni, diverse in più punti e riconducibili

³⁶⁵ Cfr. il cap. II.2.

ad officine agiografiche cattoliche e donatiste, dei testi martiriali.

Preme infine sottolineare che un più massiccio ricorso alle fonti martirologiche potrà certamente portare, in altri casi, a maggiori risultati rispetto a quanto emerso in questa sede per i donatisti: la semplice evidenza della conservazione di altre versioni delle *Passiones* nei martirologi rispetto ai testi noti dovrebbe infatti essere sufficiente a suggerire una più generale riconsiderazione del valore stesso di fonte delle produzioni martirologiche e calendariali tardoantiche ed altomedievali.

CAPITOLO III

De martyrio.

Analisi delle Passiones donatiste, "donatistizzate" e "cattolicizzate".

III.1 *Deo laudes, Deo gratias*. Sui concetti di "donatistizzazione" e "cattolicizzazione": una nota introduttiva necessaria.

Prima di addentrarsi nell'analisi dei testi delle *Passiones* donatiste, "donatistizzate" e "cattolicizzate", risulta necessario spendere qualche parola circa il senso, il valore semantico, dei termini usati, ivi comprese le espressioni "*Deo gratias*" e "*Deo laudes*"³⁶⁶.

Riguardo l'uso di queste due formule, Delehaye espresse alcune riserve riguardo al fatto che il cri de guerre "*Deo laudes*" andasse inteso come un'espressione di matrice donatista.

"Le formulaire propre du donatisme se réduirait au cri de guerre *Deo laudes* opposé à la devise catholique *Deo gratias*. Lorsqu'on la trouve littéralement énoncée, la provenance, nous dit-on, est certaine. Mais peut-on prouver que les catholiques s'interdisaient le mot *laudes* et aller jusqu'à dire avec Monceaux que *laudes* est un mot sectaire. Qu'on nous explique alors comment le peuple d'Hippone, en présence de S. Augustin, remplit l'église des acclamations *Deo gratias, Deo laudes* en apprenant la guérison de Paul de Césarée (Augustinus, *De civ. Dei* 22, 8, 23); et quand sa soeur Palladia guérit à son tour, ces braves gens, qui n'étaient pas donatistes, se mettent à crier encore: *Deo gratias, Christo laudes* (Augustinus, *Serm.* 323, 3-4)"³⁶⁷.

Le stimolanti osservazioni di Delehaye permettono di ritornare in maniera approfondita su una questione ancora aperta e che, alla luce di quanto emerso in precedenza circa il fenomeno della "cattolicizzazione", ritengo possa vedere l'apporto di nuovi elementi alla discussione. Fu Agostino a rimarcare il fatto che "*Deo laudes*" fosse il grido di guerra dei donatisti:

"*Considerate paululum quam multis, et quantum luctum dederint Deo laudes armatorum vestrorum*"³⁶⁸.

La composizione del *De Civitate Dei* e del *Sermo* 323 citati da Delehaye si collocano tra il 410 ed il 426. Entrambe le testimonianze sarebbero quindi state prodotte in un arco temporale contemporaneo, o immediatamente successivo, alla *Collatio* cartaginese del 411: è proprio al termine della Conferenza che, con ogni probabilità, la pratica della "cattolicizzazione" dovette

³⁶⁶ Per una breve disamina delle due formule cfr. M. Klöckner, *Deo gratias, Deo laudes*, A-L II, coll. 294-296 e H. Leclercq, *Deo gratias, Deo laudes*, DACL 4, pp. 652-659: quest'ultimo soprattutto per il ricco apparato iconografico relativo all'epigrafia donatista riportante il "cri de guerre" della *pars Donati*.

³⁶⁷ Delehaye, recensione a Monceaux, *L'épigraphie donatiste*, RPh 33 (1909), pp. 112-161, AB 29 (1910), pp. 467-468. Cfr. a riguardo le conclusioni di Franchi de' Cavalieri sulla questione, anche se circoscritte alla sola *PaCri*, in Id., *Osservazioni*, pp. 28-29.

³⁶⁸ Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 66, 146.

svilupparsi appieno da una precedente fase embrionale. E' dunque alla luce della *coercitio* agostiniana che risulterebbe finalmente risolvibile la questione circa l'uso cattolico del "cri de guerre" della *pars Donati*.

Entrambe le testimonianze hanno in comune un dato fondamentale: trattano di una serie di miracoli verificatisi, ad Uzala e ad Ippona, per mezzo delle reliquie di Stefano³⁶⁹. Si è già avuto modo di sottolineare come la figura del protomartire sembri aver rivestito maggiore importanza nell'area costiera dell'Africa romana, in particolare nella provincia Proconsolare³⁷⁰: zone nelle quali la presenza cattolica risultava maggioritaria rispetto a quella donatista. Al contrario, le *memoriae Apostolorum* sembrerebbero essersi diffuse maggiormente in area numida, quindi in contesti rurali ed urbani prevalentemente popolati dai membri della *pars Donati*. La figura di Stefano, come sembrerebbe confermato dall'utilizzo del suo nome in chiave interpolatoria su una testimonianza epigrafica relativa alle martiri thuburbitane, dovette rivestire un ruolo di primo piano nel quadro strategico della campagna di "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale donatista. Stefano come *instrumentum* di conversione dei santi donatisti: nel suo nome si sarebbe quindi realizzata, nelle aree costiere e proconsolari dell'Africa, quella "cattolicizzazione" del culto martiriale della *pars Donati* il cui successo emergerebbe dal quadro di assoluta indifferenziazione presentata dal *Sermo* 323, seppur in forma frammentaria. Alla notizia della guarigione operata presso la *memoria* di Stefano, "*et cum haec diceret Augustinus, populus (...) clamare coepit, Deo gratias! Christo laudes!*".

La folla ricondotta nell'*Unitas* avrebbe (con)fuso, in pace e concordia, le due esclamazioni, affiancandole. Il risultato ed il successo della "cattolicizzazione" sono qui evidenti: si realizzano nel totale depotenziamento del valore insurrezionale del "cri de guerre" donatista e nella riconduzione all'*Unitas* che, in nome della *concordia* e della *pax*, attraverso l'affiancamento delle esclamazioni, produce la sterilizzazione e la perdita di valore e di senso, di una espressione caratterizzante, fondante e distintiva sul piano liturgico come su quello martirologico.

Un'analisi del contesto nel quale sono inserite le citazioni agostiniane permette di sottolineare ancor più il ruolo centrale giocato dal fenomeno della "cattolicizzazione" quale lente attraverso cui poter cogliere appieno il senso delle parole dell'Ipponense. Si noti infatti la caratterizzazione della giovane fanciulla protagonista del *Sermo* 323:

³⁶⁹ Cfr. J. Meyers (ed.), *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, "Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident – Studies on Western Sainthood" 5, Turnhout 2006.

³⁷⁰ Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 624-644; Frend, *The Memoriae Apostolorum*, pp. 32-49

"*In quo continuo clamore, puella quae curata est ad absidam perducta est. (...) Augustinus episcopus dixit: Scriptum est in Psalmo (Sal 31, 5): «Dixi: proloquar adversum me delictum meum Domino Deo meo, et tu dimisisti impietatem cordis mei. Dixi: proloquar». Nondum prolocutus sum: «Dixi: proloquar, et tu dimisisti». Commendavi istam miseram, immo ex misera, commendavi eam vestris orationibus. Disposuimus orare, et exauditi sumus. Sit gaudium nostrum actio gratiarum. Citius exaudita est mater Ecclesia, quam in perniciem maledicta mater illa*"³⁷¹.

L'intero paragrafo potrebbe risultare un'allegoria: nel *continuo clamore* prodotto dalle grida unitarie "*Deo gratias, Deo laudes*" la giovane *puella curata* – immagine della chiesa donatista sanata – sarebbe stata condotta verso l'abside, ovvero innanzi ad Agostino. Ivi il vescovo, autore della *pax ecclesiae*, l'avrebbe ammonita con le parole del salmista, che si prestano anch'esse ad una rilettura in chiave allegorica: solo dopo ripetuti inviti alla confessione del peccato – lo scisma, la rottura dell'unità – la chiesa donatista, *istam miseram, immo ex misera*, avrebbe visto rimesse le proprie colpe, guadagnandosi la raccomandazione dell'Ipponense alle preghiere della *catholica*. Agostino non manca di rimarcare il proprio successo, che coincide con quello della Chiesa:

"*disposuimus orare, et exauditi sumus (...). Citius exaudita est mater Ecclesia, quam in perniciem maledicta mater illa*"³⁷².

E' infatti la *catholica* ad essere esaudita *citius quam* l'altra madre - la chiesa donatista - ad essere maledetta nella rovina: Agostino proclama quindi la vittoria della "cattolicizzazione" sottolineandone gli effetti positivi sulla *pars Donati*, che sarebbe stata "salvata" dalla propria maledizione grazie al ritorno nell'*Unitas e in pace et concordia*.

L'analisi del capitolo ventituesimo del *De civitate Dei* sembrerebbe confermare questa linea interpretativa. Si noti, innanzitutto, come gli avvenimenti ivi riportati facciano riferimento proprio al miracolo occorso presso le reliquie di Stefano in quel di Uzala e narrato nel *Sermo* 323 che, per la precisione, riporta in maniera sintetica solo l'episodio della guarigione della giovane Palladia. Nella più ampia trattazione del *De civitate Dei*, Agostino riferisce la vicenda di una madre – figura della Chiesa - oltraggiata dai propri figli – i donatisti – e da uno di essi – una figura rappresentante i circoncellioni – percossa ed ingiuriata *et ceteri matris iniuriam patienter tulerunt, nec unum pro ea verbum contra fratrem responderunt*. La madre, dolente, sarebbe stata quindi esaudita da Dio nelle sue preghiere contro i figli *ut horribiliter quaterentur omnes tremore membrorum*. Questa deformità

³⁷¹ Augustinus, *Serm.* 323, 2, 4.

³⁷² *Ibidem*. Cfr. *In Io. Ev. tr.* 10, 8: "(...) *nam si non mutaverint, audient in fine: Ligate illis manus et pedes, et proicite in tenebras exteriores*".

valse loro il ribrezzo dei concittadini e, non potendo sopportare ciò, andarono girovagando *toto paene orbe Romano*. L'itineranza e l'abbruttimento provocato dal tremore delle membra sono elementi che richiamano alla mente "la costante associazione tra *vagatio* e *furor*"³⁷³ operata da Ottato e Agostino nella descrizione dei circoncellioni. Uno dei dieci figli, Paolo, si sarebbe recato ad Ippona assieme alla sorella Palladia, ove, frequentando la chiesa in cui era conservata la reliquia del martire Stefano, il giorno di Pasqua – ritorna qui il valore salvifico della Passione e Resurrezione - sarebbe stato miracolato:

*"Venit et Pascha, atque ipso die dominico mane, cum iam frequens populus praesens esset et loci sancti cancellos, ubi martyrium erat, idem iuvenis orans teneret, repente prostratus est et dormienti simillimus iacuit, non tamen tremens, sicut etiam per somnum solebat. (...) Et ecce surrexit, et non tremebat, quoniam sanatus erat, et stabat incolumis, intuens intuentes"*³⁷⁴.

Il quadro che emerge è illuminante: la figura del giovane - del circoncellione donatista -, di un adoratore di falsi martiri³⁷⁵ sarebbe stata "sanata" grazie all'intercessione di un vero martire, di Stefano. Il ruolo dei martiri cattolici come "veicoli" di conversione e di riconduzione all'*Unitas* emerge qui in tutta la sua potenza: l'alterazione di senso del patrimonio martiriale donatista e circoncellionico sarebbe quindi consistita nella sostituzione dei "falsi martiri" con i santi della *catholica*. Il racconto si conclude con il trionfo di Agostino che si vede condurre innanzi il giovane sanato, guarito dal *tremor* circoncellionico - *non tremebat, quoniam sanatus erat* - proprio sul *martyrium* di Stefano che, in opposizione alle danze sulle tombe dei martiri, elemento caratteristico della liturgia martiriale circoncellionica³⁷⁶, inginocchiatosi ai piedi del vescovo, si rialza dopo averne ottenuto il bacio³⁷⁷, avanzando poi con l'Ipponense verso il popolo riunito nella chiesa riempita dalle grida "*Deo gratias, Deo laudes*": quale migliore immagine per dipingere il trionfo della cattolicizzazione quale *instrumentum* per il raggiungimento dell'*unitas*, della *pax* e della *concordia*?³⁷⁸.

³⁷³ Cacitti, *Furiosa Turba*, p. 63.

³⁷⁴ Augustinus, *De civ. Dei* 22, 8, 23.

³⁷⁵ Sui *praecipitati* cfr. Augustinus, *Ep.* 88, 8-9; 204, 4; *C. Cresc.* 4, 63, 77: "*Negas furorem Circumcellionum et praecipitatorum ultro cadaverum cultus sacrilegos et profanos?*"; ed infine *Serm.* 313/E, 7.

³⁷⁶ Cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 127-134; sul tema della danza sacra cfr. almeno E. L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, Wesport 1977.

³⁷⁷ Trattasi del bacio paolino, simbolo della carità e della fraternità cristiana che qui sottintende il ritorno all'*unitas*, alla *pax* ed alla *concordia*. Cfr. *Rm* 16, 16; *1Cor* 16, 20: "*Salutant vos fratres omnes. Salutate invicem in osculo sancto*"; *2Cor* 13, 12; *1Ts* 5, 26.

³⁷⁸ Cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 469-475 e 622-623.

Nulla da aggiungere per quanto riguarda il significato da attribuirsi all'aggettivo "donatista" dal punto di vista redazionale: con esso si intende far riferimento ad una produzione letteraria frutto esclusivamente di officine agiografiche riconducibili alla *pars Donati*. Una *passio* donatista, in parole povere, altro non sarebbe che il prodotto confezionato dalla chiesa di Donato per commemorare e narrare i *gesta* dei propri martiri. Sotto questa etichetta³⁷⁹ verranno qui prese in considerazione la *PaMar*, la *PaMI*, la *PaDS* e la *PaDon*³⁸⁰.

"Non è un caso che i donatisti si impegnassero in questo tipo di attività letteraria, anche se è un caso, e una fortuna³⁸¹, che alcuni di questi testi si siano conservati nei secoli. La Chiesa donatista rivendicò sempre di rappresentare l'autentica tradizione ecclesiastica: in particolare i donatisti si sentivano gli eredi della tradizione della Chiesa d'Africa, su una linea che li ricollegava a Cipriano e prima di lui a Tertulliano. (...) il richiamo dei donatisti ai martiri non rimase il semplice vagheggiamento di un passato eroico, ma una esperienza ritenuta viva nelle vicende della loro Chiesa. Questo spiega perché, oltre al culto dei martiri anteriori allo scisma, e anche dell'ultima persecuzione, i donatisti svilupparono anche il culto dei loro martiri"³⁸².

³⁷⁹ Frensd, *The Donatist Church*, non sembra riconoscere alcuna distinzione tra i testi riferendosi ai documenti "di area donatista" unicamente come ad una serie di *donatist texts* – cfr. la classificazione conclusiva a p. 337 – ed ignorando quindi ogni tipo di distinzione qualitativa insita nelle *Passiones*. L'indifferenza dello storico inglese per la questione può essere spiegata con lo scarso interesse dimostrato dallo studioso per la martirologia donatista che, nel quadro complessivo della sua opera principale sul Donatismo, viene confinata a margine. Diverso il discorso per quanto concerne i più recenti lavori di Saxer, *Afrique latine*, pp. 64-66 e di Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 128-148 sulla cui classificazione delle *Passiones* donatiste mi trovo concorde.

³⁸⁰ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 145-148 propone di collocare il testo al di fuori degli schemi di classificazione comunemente adottati ritenendo che la *PaDon* sia un *unicum* nel panorama agiografico donatista. Il distinguo dello studioso si deve esclusivamente a ragioni di tipo formale: trattasi, infatti, di "un testo agiografico, ma non propriamente di una Passione" (*ivi*, p. 128). Sebbene la nota di Scorza Barcellona sia sostanzialmente e formalmente corretta, ritengo sia comunque possibile, per ragioni prettamente pratiche, riproporne la collocazione "tradizionale" nel novero delle *Passiones* donatiste.

³⁸¹ Difficile, in questo caso, concordare con il giudizio di Scorza Barcellona. La trasmissione e la conservazione delle *Passiones* donatiste non dovrebbe essere ritenuta solamente frutto del caso. Come evidenziato nei capitoli precedenti, diversi elementi porterebbero a ritenere che l'opera di "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale donatista abbia prodotto influssi positivi anche sulla conservazione delle opere martirologiche della *pars Donati* che, confluite assieme a quelle della *catholica* grazie alla politica di unione applicata anche alle testimonianze liturgiche, letterarie, epigrafiche, architettoniche, avrebbero così finito per essere conservate.

³⁸² Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 126-127. Cfr. le affermazioni, azzardate, di E. Romero Pose, *Donatisti*, in A. Di Berardino (a cura di), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, col. 1027, secondo il quale nonostante sia "difficile distinguere un martire cattolico da uno donatista (...) la metà delle iscrizioni dei martiri della Numidia (sec. IV-V) appartengono ai martiri di Donato. Sono nomi punici o libici, non citati da Agostino, né dai martirologi né dal Calendario di Cartagine". Lo studioso iberico prosegue poi sostenendo che le liste dei martiri donatisti sarebbero "molto lunghe, soprattutto quelle che riguardano la persecuzione di Macario (347), l'editto di unione (405-412) e le decimazioni dei circoncellioni (340-347)" (*ibidem*). Le affermazioni di Romero Pose pongono un problema di metodo che deve essere necessariamente sottolineato: lo studioso produce arbitrariamente una tesi sprovvista di qualsivoglia elemento indiziario che non ricada nel campo del calcolo delle probabilità. Non si fatica a leggere nelle affermazioni di Romero Pose una ripresa acritica delle tesi centrali di Frensd, *The Donatist Church*, in particolare pp. 25-59 e 315-332, ove lo storico inglese si esprime a favore di una netta distinzione su base etnico-linguistica e geografica tra cattolici e donatisti. Le argomentazioni sommarie dello studioso iberico non possono essere recepite acriticamente: la conclusione, sulla base delle tesi di Frensd e sui risultati di un banale calcolo probabilistico, che la metà dei martiri numidi dovesse essere imputata ai donatisti e che questi abbiano dato luogo a "liste molto lunghe" di martiri non può che essere rigettata dal punto di vista metodologico.

La seconda categoria di testi che verranno analizzati riguarda le cosiddette passioni "donatistizzate". La classificazione che verrà qui proposta si differenzia da quella prodotta da Saxer e da Scorza Barcellona che hanno invece utilizzato tale espressione per riferirsi a gruppi più ampi, entrambi di quattro testi³⁸³: *PaCri*, *PaMDS*, *PaDS* e *PaCyp2*.

Sebbene classificate entro la medesima cornice, le quattro *Passiones* mostrano elementi caratteristici distintivi di non poco conto: la narrazioni del martirio di Crispina e Cipriano si differenziano per la cursoria introduzione di un *signum*, un elemento distintivo apposto come un marchio nel tessuto narrativo dell'opera. Un particolare ad alto impatto il cui compito era guidare il lettore all'immediato riconoscimento del testo – indipendentemente dall'origine in seno alle officine agiografiche donatiste o meno – quale prodotto conforme ai dettami martirologici della *pars Donati*.

In entrambi i testi gli agiografi donatisti non sembrano aver avuto bisogno di alterare il contenuto: il loro scopo si sarebbe infatti potuto raggiungere grazie alla semplice applicazione di un *signum*³⁸⁴, ovvero di quell'esclamazione martiriale – *Deo laudes* – che le fonti epigrafiche ed archeologiche hanno confermato essere un tratto distintivo preziosissimo per la determinazione della paternità delle testimonianze.

Contrariamente alla "leggerezza"³⁸⁵, alla formalmente superficiale, ma sostanzialmente profonda, alterazione del testo, la *PaMDS* vede un più deciso intervento redazionale volto alla modifica di senso della passione finalizzato alla riconduzione della paternità dei martiri da una *pars* all'altra.

³⁸³ Cfr. Saxer, *Afrique latine*, p. 60: "Un certain nombre de martyrs de la persécution de Dioclétien furent accaparés par la propagande donatiste et présentés comme partisan de leur rigorisme disciplinaire et garants de leur schisme. La preuve en est dans les Passions dont ils remanièrent le texte dans ce sens". Lo studioso francese individua quindi nel *mare magnum* della letteratura martiriale africana quattro testi ai quali riserva l'epiteto di "donatisées". Saxer si spende infine nel sottolineare quali siano gli elementi, le interpolazioni che gli permettono, in accordo con quanto scritto in precedenza da Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 50-59, di contrassegnarli quali prodotti letterari "alterati" dalla *pars Donati* per pura e semplice "partigianeria agiografica". Cfr. ora Tilley, *The Bible*, pp. 57-69.

³⁸⁴ La *PaCri*, contrariamente alla *PaCyp2*, conserva una seconda interpolazione che promuove l'inserimento nella narrazione delle figure delle martiri thuburbitane interpretate dagli studiosi come frutto della mano di un agiografo donatista intento all'alterazione del testo. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 110 nota 21. Lo studioso francese riporta solo in nota l'interpolazione conservata nelle edizioni di Mabillon e Ruinart. Cfr. a riguardo Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, pp. 26-27 e Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 161. Una sintesi delle analisi è rintracciabile in Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 695-695.

³⁸⁵ Cfr. l'analisi di Saxer, *Afrique latine*, pp. 60-64 che parrebbe individuare due stili interpolativi propri dei donatisti: se da un lato, come nel caso della *PaCri*, essi apporterebbero "retouches légères", dall'altra interverrebbero in misura più massiccia modificando in generale il tono della *PaMDS* e, in toto, la prima parte della *PaDS*.

Tanto per la *PaMDS* quanto per la *PaDS*³⁸⁶, il sostrato primigenio delle narrazioni appare riconducibile più alla chiesa donatista che a quella cattolica. Le numerose interpolazioni della prima *Passio* sarebbero state invece prodotte da agiografi cecilianisti nell'intento di espungere dal testo elementi narrativi – su tutti l'episodio del salto nel vuoto della giovane Secunda –, esclamazioni o confessioni di fede, il cui valore simbolico avrebbe caratterizzato il testo, (ri)marcando l'affiliazione ideale dei martiri al rigorismo della chiesa di Donato. Diverso il caso della *PaDS*: il testo sembrerebbe potersi ricollocare nel campo dei prodotti agiografici donatisti fin dal suo sostrato redazionale primigenio. Pur riguardando martiri deceduti prima della nascita del movimento, la redazione della *PaDS* sembrerebbe potersi ascrivere fin dagli esordi – fatta eccezione per le eventuali versioni limitate ai resoconti degli *Acta* proconsolari – alle mani di un donatista. In un secondo momento un intervento di un secondo redattore della *pars Donati* avrebbe provveduto a "consolidare" il carattere donatista della narrazione, includendo alla sezione narrativa un prologo ed una appendice. Questi due inserti hanno finito per sviare gli sguardi degli studiosi che non sembrerebbero aver colto l'originaria natura donatista della *Passio*, preferendo sostenere le tesi di una o più interpolazioni posteriori, operate tra la fine del IV e i primi anni del V secolo, ai danni di un esemplare cattolico redatto sulla base degli *acta* proconsolari. La *PaDS* si rivelerebbe invece essere un *unicum* agiografico: si tratterebbe, infatti, di una *Passio* donatista (non cattolica come nei casi di Crispina e Cipriano) attestante la "donatistizzazione" di martiri antecedente allo scisma. Solo in un secondo momento sarebbe occorsa la "cattolicizzazione" del loro culto: un esito documentato, se non dal testo dalla *PaDS*, almeno dalle testimonianze epigrafiche e martirologiche.

Non sarebbe comunque un caso che gli unici testi "donatistizzati" riguardino martiri "comuni", co-venerati da ambo le parti, o semplicemente "antecedenti lo scisma", dei quali, nell'ottica donatista, sarebbe "lecito" il recupero, in ragione dello sfasamento temporale, e la riconduzione alla *pars Donati* mediante una caratterizzazione del testo esclusivamente formale, non sostanziale. L'alterazione superficiale delle *Passiones* prodotta attraverso l'inserimento o la sostituzione di esclamazioni di fede e di nomi di martiri differenzerebbe pertanto la pratica della "donatistizzazione" dei testi martirologici comuni da quella cattolica, più marcata e profonda: se la prima si limita a mutare le esclamazioni dei martiri, la seconda tende ad omettere e rivoluzionare

³⁸⁶ La *PaDS* presenta, accanto alla sezione narrativa, più estesa, un apparato polemico composto da un prologo e da una appendice *auctore donatista* secondo il giudizio unanime degli studiosi. L'inserimento di queste due parti è stato il motivo di una troppo frettolosa attribuzione del sostrato narrativo alla *catholica*: di conseguenza gli storici hanno individuato la *pars Donati* come autrice esclusiva delle interpolazioni, includendo così la *PaDS* nel novero delle passioni "donatistizzate". Nel cap. III.4 sull'analisi della *PaDS* si avrà poi modo di illustrare più approfonditamente gli elementi indiziari che portano alla tesi qui sostenuta, che vede nella *Passio* il prodotto di una mano donatista poi "rivisto", in un secondo tempo, da un'officina agiografica della *pars Donati*: una prospettiva che, se confermata, ribalterebbe le conclusioni fino ad ora avanzate dagli studiosi circa l'origine del testo e le sue alterazioni redazionali.

intere sezioni narrative.

Essendo Crispina e Cipriano venerati anche dai donatisti e non presentando le loro rispettive passioni elementi in disaccordo con le istanze teologiche ed ecclesiologiche della *pars Donati*, non vi sarebbero state quindi ragioni, da parte degli interpolatori donatisti, per promuovere una più massiccia alterazione del testo: lo scopo di (ri)marcare la continuità della linea martiriale tra donatisti e *martyres* antecedenti lo scisma poteva essere raggiunto grazie alla semplice apposizione di piccoli *signa* che ne rivelassero l'affiliazione alla chiesa donatista. La "donatistizzazione" mirerebbe dunque a ricollegare una tradizione comune ad una sola delle parti per rafforzarne le radici culturali promuovendone, al contempo, una legittimazione³⁸⁷.

La *PaDS*, in ragione di prologo e appendice che ne fanno il manifesto della martirologia donatista, sembrerebbe apparire come la prova letteraria rimarcante la differenza tra "cattolicizzazione" e "donatistizzazione": la prima mirerebbe dunque a "cambiare il segno" ai martiri dell'altra parte, indistintamente, parimenti a quanto messo in atto sul versante epigrafico ed architettonico. La seconda si limiterebbe a "marcare" la continuità tra le esperienze martiriali pregresse, antecedenti allo scisma, e quelle proprie della *pars Donati* distinta dalla *ecclesia traditorum*. La pratica della "cattolicizzazione" si configurerebbe quindi come un dispositivo di alterazione di senso e di rimozione della memoria operante su tre piani: letterario, epigrafico ed architettonico. Il fine ultimo sarebbe insito nei concetti stessi di *unitas, pax et concordia*. Falliti i primi, timidi, tentativi di riconciliazioni emerse, agli occhi dei cattolici³⁸⁸, la necessità di provvedere alla cancellazione della chiesa donatista e della sua memoria, quale *conditio sine qua non* per la riunione dei fedeli nell'*Unitas* cattolica. Per il raggiungimento della pace e della concordia si sarebbe dovuta rimuovere la memoria dello scisma fin dalle fondamenta: i martiri, e con essi le loro memorie e *memoriae*, sarebbero così dovuti essere "cancellati": un trattamento principalmente riservato a coloro il cui culto risultava circoscritto a livello locale, o dei quali non si riteneva utile, o praticabile, una conversione. Altri avrebbero dovuto essere ritratti secondo i canoni della *catholica*. La rimozione, ed al contempo la conversione, del patrimonio culturale e culturale, ecclesiologico e martirologico,

³⁸⁷ La ricerca di una legittimazione da parte della *pars Donati* attraverso l'istituzione di un canale di collegamento tra i martiri e l'età apostolica sembrerebbe trovare conferma nei risultati prodotti dall'analisi delle testimonianze epigrafiche relative al rapporto tra le *memoriae Apostolorum* e quelle degli abitinesi. Cfr. il cap. I.3.

³⁸⁸ L'atteggiamento agostiniano muta nel corso degli anni: ad un primo approccio più conciliante – cfr. almeno Augustinus, *Ep.* 23; *Serm.* 164, 15; 357, 4 e 358, 4 – seguirà, particolarmente in seguito alla *Collatio* del 411, un irrigidimento ed una brusca virata verso la promozione ed il sostegno di misure coercitive in concorso con le autorità imperiali. A riguardo cfr. Brown, *La coercizione religiosa nel basso impero romano: il caso dell'Africa Settentrionale*, in Id., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 245-263 ed E. Lamirande, *Coercitio*, in A-L I, coll. 1038-1046. Per una testimonianza circa la *coercitio* cfr. Lepelley, *Trois documents méconnus sur l'histoire sociale et religieuse de l'Afrique romaine tardive retrouvés parmi les spuria de Sulpice Sévère*, AA 25 (1989), pp. 235-262, in particolare pp. 252-257.

avrebbero così consentito ai vescovi cattolici di "addomesticare" i fedeli, utilizzando la memoria e le *memoriae* dei martiri come veicolo attraverso cui condurre la popolazione donatista a rientrare nell'*Unitas*, ricucendo così finalmente lo scisma in terra d'Africa.

Alla luce di queste considerazioni, risulta ora necessario specificare come, in questo contributo, si sia deciso di rivoluzionare in parte la tradizionale classificazione dei testi, aggiungendovi una terza categoria: i testi "cattolicizzati". Le ragioni di questa scelta emergeranno con maggiore puntualità nelle pagine seguenti: basti qui evidenziare quindi l'inclusione della *PaMDS* tra le passioni "cattolicizzate". Ritengo infatti che, specie in ragione dei risultati emersi dallo studio delle testimonianze epigrafiche e martirologiche, sia possibile sostenere che il gruppo di martiri, contese fin dai primi anni dello scisma come testimonierebbe il sostrato primigenio di mano donatista, finirono per passare alla *catholica* nel quadro del programma di "cattolicizzazione" del patrimonio martiriale della *pars Donati*. Lo stesso accadde per gli abitinesi, ma non per quanto riguarda il testo della *PaDS*. L'averne "mutato il segno" ne avrebbe dunque garantito la sopravvivenza e la ricezione entro le fonti calendariali e martirologiche tardoantiche ed altomedievali.

Alla *PaMDS* verrà qui affiancata, nel quadro delle *Passiones* "cattolicizzate", la *PaSal*: il testo, fino ad ora trascurato dagli studiosi, sembrerebbe conservare tra le righe un'eco riconducibile a istanze martirologiche tipiche del movimento circoncensionico e, più in generale, della *pars Donati*. Alcune incongruenze nella narrazione sembrerebbero inoltre suggerire, o meglio porre in risalto, una alterazione profonda del quadro complessivo della *PaSal* che, in ultimo, parrebbe aver "mutato il senso" della testimonianza della martire tipasena.

III.2 *Gloriosissima feminarum Tipasitanae*³⁸⁹. Proposte per una rilettura della *Passio Salsae*.

III.2.1 Sull'inclusione della *PaSal* nel *corpus* martirologico donatista.

Ad una attenta analisi, condotta secondo un nuovo schema ermeneutico e da una diversa prospettiva, la *PaSal*, troppo frequentemente e frettolosamente ricondotta al genere delle *passions*

³⁸⁹ *PaSal* 2.

*épiques*³⁹⁰ e ritenuta un prodotto "in serie" delle officine agiografiche cattoliche³⁹¹ tra la fine del IV e i primi decenni del V³⁹², risulterebbe invece un'eccezionale testimonianza di "cattolicizzazione" di una passione donatista, alterata fino ad assumere tratti marcatamente anticirconcensionici.

Alcune apparenti incongruenze e contraddizioni, oltre ad elementi ritenuti corruzioni del testo originario operate nel corso dei secoli da copisti distratti, celerebbero in realtà tracce di quel sostrato primigenio della *Passio* che l'intervento degli agiografi cattolici non sarebbe riuscito a nascondere. L'adozione dell'ipotesi di lavoro che il testo sia da considerarsi un documento "cattolicizzato" consente di rileggere sotto una nuova luce la *PaSal*, muovendo alla scoperta di una testimonianza di eccezionale valore in grado di avvicinare maggiormente alla comprensione

³⁹⁰ Saxer, *Afrique latine*, p. 69.

³⁹¹ Cfr. ad esempio Dearn, *Voluntary martyrdom*, pp. 31-32, che dà per scontata l'iscrizione della martire tra le fila della *catholica*.

³⁹² L'intervallo cronologico entro il quale si suole collocare la composizione della *PaSal* oscilla tra il *terminus post quem* del 372, data della rivolta di Firmo e dell'assedio di Tipasa, ed il *terminus ante quem* del 429, anno dell'invasione vandolica, della quale non si trova traccia nel testo. O. Grandidier, *Tipasa. Ancien évêché de la Maurétanie Césarienne*, BSADA 2/5 (1897), pp. 125-175; 2/6 (1897), pp. 177-225, qui p. 179 propende per una datazione molto prossima agli eventi: l'assedio di Tipasa è infatti descritto con grande precisione. Concorde con questa conclusione Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris 1983, p. 4. Fermo restando il *terminus ante quem*, procedendo in base a criteri di valutazione stilistici e filologici, Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 163-168 propende anch'esso per una collocazione a cavallo tra la fine del IV e i primi anni del V secolo: "le valeur littéraire du récit est beaucoup moindre. L'auteur a les défauts du temps et du genre: redondance, phraséologie verbeuse, abus de la rhétorique, vaines antithèses, cliquetis de mots. Il se perd trop souvent en hors d'oeuvre insipides. (...) Ce chroniqueur a pourtant des qualités d'écrivain: souci de l'exactitude, et sens du pittoresque. (...) Il a composé sa relation assez longtemps après le martyre, et après la révolte de Firmus, à une époque où le culte païen avait presque complètement disparu. Comme beaucoup d'autres relations africaines de martyres, la *Passio Salsae* paraît dater du temps d'Augustin" (*ivi*, pp. 167-168). Cfr. Id., *Le vraie légende dorée*, Paris 1928, pp. 304-326, qui p. 301: "Quant à la *Passio*, elle paraît dater du temps d'Augustin: fin du IV^e siècle ou début du V^e". Nel suo accurato studio sulla città, Morciano, *Tipasa d'Algeria*, p. 417 propende, sulla base dell'incrocio tra le testimonianze archeologiche emerse negli scavi ed i dati della *Passio*, per una retrodatazione del martirio di Salsa ai primi anni del IV secolo, sul finire del regno di Costantino. Allo stesso tempo la studiosa conferma l'ipotesi di Monceaux e colloca la redazione del testo agli inizi del V secolo. "Gravi torbidi sconvolsero l'Africa tra il 408 ed il 411, anno della Conferenza di Cartagine che condannò il Donatismo (...). E' probabile che proprio in questo periodo possa essere stata composta la *Passio Salsae*, come sembrano testimoniare sia il brano relativo ai templi pagani in rovina, sia la preoccupazione dell'agiografo di mostrare la fedeltà dei cattolici di Tipasa all'impero romano. La loro santa patrona, *indigena*, ma cattolica e quindi fedele a Roma, non aveva accettato le empie offerte fatte sulla sua tomba per volgere il suo aiuto a favore dei barbari, anzi si era opposta impedendo che potesse celebrarsi sulla sua tomba un *refrigerium* blasfemo" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 40). Rispetto alle conclusioni fin qui presentate, ritengo possa essere avanzata una nuova ipotesi che tenga conto delle osservazioni archeologiche di Morciano, che situerebbero il martirio sul finire del regno di Costantino, e delle note filologiche di Monceaux che collocano la redazione del testo della *PaSal* tra la fine del IV secolo e gli inizi del V. La versione conservatasi del martirio della giovane tipasena non sarebbe l'originale, ma il frutto della "cattolicizzazione", molto più accurata di quel che si potrà osservare con i testi della *PaMDS* e della *PaDS*, di un esemplare donatista della *Passio* successivamente rielaborato dalla *catholica* per ottenere la "conversione" della martire: da figura tipica della martirologia donatista-circoncensionica a campionessa della fede unitaria, in opposizione alla *pars Donati* ed alla *furiosa turba* degli *agonistici*. I fatti narrati si situerebbero, in accordo alle tesi di Morciano, nei primi anni del IV secolo, probabilmente in epoca successiva alla rottura tra cecilianisti e donatisti, anche se non può essere esclusa l'ipotesi di una autoattribuzione posteriore della martire, in ragione del suo radicalismo, alle fila della *pars Donati* sull'esempio di quanto avvenuto per gli abitinesi o le thuburbitane, che comporterebbe quindi una datazione alta degli eventi. Le officine agiografiche donatiste avrebbero provveduto, in origine, a stendere un esemplare della *Passio* in linea con le produzioni martirologiche prettamente riconducibili alla *pars Donati* - *PaMar*, *PaDon* e *PaMI* -. A cavallo tra la fine del IV e i primi decenni del V, in ragione dell'opera di "cattolicizzazione" promossa da Agostino in tutta l'Africa, la narrazione sarebbe stata ampiamente rivisitata, fino a stravolgerne il senso e trasformare così la giovane tipasena, da circoncensionica a cattolica. A sostegno di questa ipotesi cfr. il cap. I.5.

dell'operato delle officine agiografiche della *catholica* spese nel tentativo di produrre una alterazione documentaria capace di stravolgere il significato della *Passio*. Incongruenze e contraddizioni si paleserebbero quindi non come semplici elementi utili per la datazione posteriore del testo rispetto agli eventi narrati, bensì come vere e proprie pietre angolari sulle quali fare perno per riportare alla luce gli elementi del sostrato donatista della *PaSal*, restituendole quindi il suo carattere e la sua identità originari.

Le pagine che seguiranno, partendo da una analisi puntuale del testo della *Passio*, consentiranno di mettere in evidenza quanto qui brevemente accennato: questo studio si prefigge pertanto di fornire uno strumento per una più approfondita comprensione del senso della *PaSal* ed una più corretta analisi interpretativa del suo contenuto, fondata su una nuova chiave ermeneutica fino ad oggi inutilizzata per la lettura dell'unica fonte letteraria – ad esclusione delle note dei martirologi altomedievali e dei calendari mozarabici³⁹³ - relativa a Salsa di Tipasa³⁹⁴.

III.2.2 Analisi del testo³⁹⁵.

I. Illustres tituli triumphalium passionum et gloriosa martyrum in Christi confessione certamina, quamvis penes Deum suae mentis testimonio decorentur, tamen a nobis quoque laudis praeconio comitata sunt, quae nobis ex ipsa festivitate victoriae suae maximam laetitiam ceperunt, Scriptura dicente: "Cum laudantur viri iusti, laetantur populi Christiani". Duplex enim religioni innovatur officium, cum in exemplo officiorum fit replicatio meritorum: dum in memoriam revocantur virtutum gesta, quae sunt documenta praesentium, et proficit digestus sermo ad instructionem

³⁹³ Cfr. Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 26-29. Cfr. *ivi*, pp. 52-53 per una breve disamina delle possibili modalità di trasmissione della *PaSal* in Spagna in seguito all'invasione vandala. Cfr. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae* 3, 29.

³⁹⁴ "Salsa": PCBE 1, pp. 1022-1024. Mandouze non manca di sottolineare come le testimonianze epigrafiche relative alla martire rendano difficile il confronto con i dati della *PaSal*. Le iscrizioni tipasene, ad eccezione della *mensa martyris* descritta in precedenza, non sono state oggetto d'analisi nel capitolo relativo all'epigrafia martiriale donatista in quanto non presentanti elementi utili per una attribuzione delle stesse alla *pars Donati*: sono infatti, caratterizzate da una fattura piuttosto tarda, con tutta probabilità risalente al periodo della *pax agostiniana*. A riguardo cfr. almeno Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 358-365; II, 697-700. Per un più recente *status quaestionis* sulle fonti epigrafiche intorno alla tipasena cfr. Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 9-22.

³⁹⁵ Il testo qui presentato riprende l'edizione critica più recente prodotta *ivi*, pp. 66-109 dalla quale alle volte mi discosterò non ritenendola, in alcune parti, pienamente soddisfacente, o addirittura fuorviante. Cfr. l'edizione meno recente di C. De Smedt, *Passio Sanctae Salsae*, CCHL, I, Bruxelles 1889, pp. 344-352, ma anche Duchesne, *Passio Sanctae Salsae*, in Grandidier, *Tipasa*, pp. 182-224, tenendo presente che "il testo di Duchesne (...) non può essere considerato una edizione critica, perché manca del relativo apparato. Malauguratamente il Duchesne non ha mai pubblicato l'annunciata edizione critica dell'intera *Passio*" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 61-62). Due traduzioni in lingua francese, oltre a quella prodotta da Duchesne, sono state edite da Leclercq, *Les martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX^e siècle*, III, Paris 1904, pp. 59-70 e Monceaux, *Le vraie légende*, pp. 304-326.

deinceps posterorum. Cum enim docentur ignari, cum armantur instructi, cum praedicantur invicti, et Ecclesiae trophea altius propagantur et gloria vincantium triumphis evehitur. Qui in victoribus vincit semper, ipse non vincitur; et si "laudandus est Dominus", ut scriptum est, "in sanctis suis", in quibus potissimum laudandus erit, nisi in his quos ad contemptum mortis fidei calor et spei futurae infractum robur armavit, in quibus, ut verius dicam, ipse potius dimicavit et vicit? Communicemus ergo vota cum sanctis, quorum a nobis celebranda memoria est sancta et per omnia venerabilis; et si per infirmitatem carnis, imitari aut mereri non possumus, ut similiter et nos ipsi vivamus, saltem congaudeamus passis et spiritaliter nunc quae sunt invincibiliter gesta praedicemus, ut et nos cum David canamus pariter et dicamus: "Exaltavit Dominus cornu populi sui, laus omnibus sanctis eius", ut Deus omnipotens, qui studio fidei suae a nobis videt martyrum proferri signa virtutum retribuatur congruam cum devotione mercedem. Inter omnes namque beatissimos viros quos triumphales pulvinar extulit admirandae constantiae, magnam puto gloriam feminarum. Duplicari enim arbitror in feminis quod laudatur in viris. Uno enim quodammodo gradu a viris fortibus in passionibus solus naturae superatur affectus; a feminis vero et affectus proculcatur et sexus. Habent ergo et mares et feminae quod imitari non pigeant; quia quod viris conferetur ad laudem geminatur feminis ad honorem, atque ita fit ut quod viri admirantur in viris, id etiam feminae admirentur in feminis. Mulier enim, per quam primo diabolus didicerat vincere, nunc de diabolo invenitur per martyrium triumphasse. Sanctae igitur Salsae martyrium locuturus, serus quidem, quantum tempus dictavit, narrator invenior; sed fuerit in hoc non ignaviae sed inscitiae, quod tacuimus, nec socordiae vel incuriae sed ignorantiae silentium deputatum est. Ubi cordi nostro scitorum relatu semina quaedam sunt reconditarum insinuata virtutum, malui temeritatis argui quam taciturnitatis noxa damnari. Excusabilis enim efficitur ignorantia, cum scientiae non adscribitur culpa, et tunc a reatu constringitur conscientia cum ea quae sunt publicanda palpaverit. Ideoque quae semel fideliter hausimus quae mente sorbivimus, quae pio amore concepimus non tacemus, ut et genitalis nostrae vicem in aliquo rependamus ecclesiae ut vernaculae martyris referamus simpliciter cum laudibus passionem.

Il prologo, tra le sezioni più ampie della *PaSal*, è certamente uno degli elementi determinanti per l'attribuzione del testo alla *pars Donati*. Una analisi approfondita di questa parte consente infatti di leggere tra le righe alcuni indizi utili a rilevare la matrice donatista della composizione originale.

L'*incipit* del prologo si caratterizza per la celebrazione del martirio e la messa in evidenza della funzione catechetica della composizione martirologica per la comunità cristiana: "*dum in memoriam revocantur virtutum gesta, quae sunt documenta praesentium, et proficit digestus sermo*

ad instructionem deinceps posterorum".

Il redattore celebra le passioni dei martiri quali lotte trionfali finalizzate alla confessione³⁹⁶ di Cristo, sottolineando in maniera non casuale la necessità di lodare queste testimonianze di fede *Scriptura dicente: cum laudantur viri iusti, laetantur populi Christiani*³⁹⁷. Nell'illustrare la duplice funzione della lettura delle *Passiones*, il redattore rende allo storico una testimonianza di indiscutibile valore sulla concezione funzionale della letteratura martiriale propria del cristianesimo africano: l'*exemplum* offerto dalla lettura degli *Acta martyrum* è utile ai contemporanei delle vicende narrate, riportando alla loro memoria le gesta dei martiri, così come ai posteri, per i quali il racconto assume valenza catechetica. Il prologo della *PaSal* mette quindi in risalto il valore didascalico che la letteratura martirologica rivestiva nella chiesa africana, accrescendo la comprensione del senso liturgico della lettura degli *Acta* e delle *Passiones* nel *dies natalis* dei martiri. Da sottolinearsi, per quanto concerne la catechesi martiriale donatista, o meglio circoncensionica, come i *gesta* dei martiri si configurino, in linea con la letteratura africana a partire da Tertulliano e Cipriano, quali veri e propri *instrumenta pro martyrium*, finalizzati alla formazione, attraverso la proposizione di vari *exempla*, di nuove schiere di testimoni della fede. Il richiamo del redattore alla letteratura martiriale come ad un *sermo ad catechizandum* non può essere colto correttamente se non attraverso la lente prospettiva della martirologia donatista, in particolare di quella circoncensionica: le *Passiones* sono le *instructiones* necessarie per educare e formare i posteri *ad martyrium*. La prospettiva del redattore è futura e prefigura la necessità di nuovi martiri che siano istruiti sulla base degli *exempla* forniti dalla tradizione martiriale. Questa semplice rilettura dell'*incipit* del prologo sembrerebbe sufficiente a rimettere in discussione la paternità della versione della *PaSal*: fermi restando i termini *ante et post quem*, il richiamo del redattore ad un *sermo ad catechizandum* per futuri martiri sembrerebbe non adattarsi alla *catholica* ormai sotto la protezione dell'autorità imperiale.

Il prologo prosegue con una celebrazione dei martiri *invicti*, trofei della Chiesa, per poi passare bruscamente alla lode del Signore *qui in victoribus vincit semper, ipse non vincitur*. Il passaggio è

³⁹⁶ Cfr. l'interessante saggio di Lanata, *Confessione o professione? Il dossier degli atti dei martiri*, in id., *Processi*, pp. 101-110.

³⁹⁷ *PaSal* 1. Ignoro le ragioni che hanno spinto Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 67 ad istituire un collegamento tra queste parole e *Prov* 11, 11: "*Benedictione iustorum exaltabitur civitas et ore impiorum subvertetur*". Più plausibile, e tipicamente africano, il riferimento ad un celebre passo della *Passio Scillitanorum* ove i martiri, interrogati dal proconsole sul loro bagaglio, affermano di avere seco "*libri et epistulae Pauli viri iusti*". Alla lode di Paolo, *vir iustus*, seguono infatti le "letizie" martiriali per gli scillitani, immagine del *populus Christianus*, con la proclamazione di tre "*Deo gratias*" in risposta alle parole di condanna del proconsole Saturnino. Per quanto concerne l'uso della chiesa africana di riconoscere alla documentazione martirologica un valore sacrale non inferiore a quello delle Scritture, lo spazio di una singola nota non risulterebbe sufficiente ad indicare i rimandi bibliografici funzionali alla comprensione della questione: a riguardo, quindi, cfr. almeno Lazzati, *Gli sviluppi*, pp. 20 ss., Lanata, *Processi*, pp. 10-13 e, più in generale, il più recente contributo di Tilley, *The Bible*.

privo di soluzione di continuità con la parte precedente: il richiamo a "Colui che vince sempre nei vincitori", allo Spirito che anima il martire nel *certamen* con il diavolo, al Cristo della confessione del campione della fede, sembra il prodotto di una alterazione redazionale più che la continuazione di quanto scritto in precedenza. E' quindi probabile che il testo risulti qui rivisto, ma la misura dell'intervento sembrerebbe difficilmente quantificabile: potrebbe infatti limitarsi alla semplice sostituzione di uno o più termini con "Ecclesia", oppure vedere la cancellazione di un intero paragrafo.

Il testo prosegue con quella che sembrerebbe essere una citazione, leggermente alterata, del salmista³⁹⁸, che cela al suo interno uno degli elementi chiave per la riconduzione della *PaSal* entro le produzioni agiografiche donatiste: come si avrà modo di osservare procedendo nella lettura del prologo e del secondo paragrafo della *Passio*, il ricorso del redattore al termine "*laus*" risulta costante e diffuso, al punto da non poter essere liquidato come una semplice coincidenza. Si noti

³⁹⁸ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 67 ha giustamente individuato il rimando alla produzione del salmista – segnale comunque come tale espressione si ritrovi per intero, da quel che ho avuto modo di vedere, solo nell'opera duecentesca di Odo of Châteauroux e nella francescana *Legenda sanctae Annae* – non accorgendosi però della peculiarità della scelta. Si noti, innanzitutto, come il riferimento al salmista sia stato "alterato" in fase di redazione attraverso la sostituzione di "*in sanctis suis*" a "*in sanctuario eius*". La scelta, ovviamente, non è casuale: i *sancti* non sono qui altri che i martiri, in particolare coloro dei quali Axido e Fasir si dichiaravano *duces* e che costituivano il nerbo della chiesa donatista, quale *Ecclesia martyrum et sanctorum*. La lode al Signore passa dall'essere lode nel santuario, all'essere lode nei e con i martiri. La vera *laus* da tributare a Cristo non è il semplice canto del salmista, ma quello del martirio. Il dato è reso evidente dal prosieguo del testo: "*in quibus* (cioè nei santi martiri) *potissimum laudandus erit, nisi in his quos ad contemptum mortis fidei calor et spei futurae infractum robur armavit, in quibus, ut verius dicam, ipse potius dimicavit et vicit?*" (*PaSal* 1). Il martire diventa quindi *instrumentum* per la lode di Dio, che in lui ha combattuto e vinto il secolo con "il calore della fede e la forza mai spezzata della speranza futura". Il riferimento all'opera del salmista non si esaurisce però nella citazione del primo versetto del *Sal* 150: è infatti il salmo precedente - *Sal* 149 - che consente di identificare con maggior precisione chi siano, nello specifico, i *sancti* menzionati dal redattore. Il canto trionfale del salmista sembra fornire infatti una descrizione dei circoncellioni. Novelli Israele, perché da veri *agonistici* lottano con Dio, lodano "il suo nome con danze, con timpani e cetre" gli cantano inni ed hanno "le lodi di Dio sulla loro bocca e la spada a due tagli nelle loro mani, per compiere la vendetta tra i popoli e punire le genti; per stringere in catene i loro capi, i loro nobili in ceppi di ferro; per eseguire su di essi il giudizio già scritto: questa è la gloria per tutti i suoi fedeli". Il redattore donatista leggendo le parole del salmista non poté che scorgervi un'immagine degli *agonistici*, la nuova Israele: "(...) l'agonista circoncellione dispone di una propria arma, che Agostino ci attesta essere un bastone, da costoro chiamato *Israel* (cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 10, 5: "*Video plane mira opera, quotidianas violentias Circumcellionum sub episcopis et presbyteris ducibus circumquaque volitare, et terribiles fustes Israeles vocare, quae homines qui nunc vivunt, quotidie vident et sentiunt*" Cfr. anche *Ps. c. p. Don.* 160; *nota di chi scrive*). M. Simon ha opportunamente ricollegato questa denominazione all'etimologia del termine attestata in *Gen* 32, 29, quando l'Avversario di Giacobbe, al termine della lotta notturna, così lo appella perché «ha lottato con Dio». Il circoncellione insomma sarebbe un «combattente di Dio» (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 55). L'inno del salmista viene qui utilizzato per tracciare un profilo dei circoncellioni funzionale a marcare il carattere donatista della *Passio* con un *signum* veterotestamentario riletto alla luce della liturgia martiriale – le danze, le musiche e gli inni – e dell'escatologia circoncellionica, che vedeva nell'agire dei *miles Christi* l'anticipazione messianica del Regno in terra, con il conseguente rovesciamento sociale, nel quale sono "punite le genti" e sono stretti "in catene i loro capi ed i loro nobili in ceppi di ferro", al fine di "eseguire su di essi il giudizio già scritto". In conclusione, appare evidente dalla rilettura di *Sal* 149 e 150 come solo l'utilizzo della lente prospettiva della martirologia donatista consenta di cogliere il testo in tutta la sua reale potenza ed estensione semantica. Cfr. infine Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 39-62.

infatti come l'utilizzo di espressioni e forme verbali derivanti appaia massiccio: otto ricorsi³⁹⁹, dieci contando la chiusa del secondo paragrafo. Ad un così ampio uso di "*laus*" nella prime due sezioni del testo, ma in particolare nel prologo, non fa riscontro un ricorso altrettanto massiccio nei paragrafi centrali, incentrati sulla narrazione della vicenda: l'utilizzo del termine si restringe ad una sola occasione, nella dossologia finale che chiude la *Passio*. Questa discrepanza così evidente non può trovare giustificazione esclusivamente nella differente tipologia testuale che distingue il prologo, di natura più celebrativa, dalla narrazione, concentrata sul resoconto della vicenda di Salsa. Anche ad una veloce lettura appare evidente come il tono epico dato alla trattazione degli eventi non consenta di escludere il ricorso ad un linguaggio celebrativo, nel quale il ricorso alle derivazioni linguistiche di "*laus*" si inserirebbe senza difficoltà alcuna. La ragione di questa discrepanza deve essere quindi ricercata altrove, esulando dalle questioni più prettamente stilistiche. La riproposizione di una chiave ermeneutica che faccia perno sull'ipotetica natura donatista-circoncensionica della *PaSal* consentirebbe di spiegare la predominanza dell'uso di "*laus*" nel prologo celebrativo della passione: esso si configurerebbe pertanto come il prodotto introduttivo alla lettura del testo, frutto del lavoro di una officina agiografica donatista. La mutazione del termine "*laus*" in ragione del "cri de guerre" circoncensionico "*Deo laudes*" ed il suo impiego massiccio andrebbero interpretati come *signa* caratterizzanti la natura donatista della *PaSal*. L'utilizzo in forme differenti, ed apparentemente "innocue", ne avrebbe consentito la conservazione, nonostante l'opera di interpolazione e riscrittura della *Passio* ad opera degli agiografi cattolici: questi ultimi, non trovandosi innanzi la classica formula "*Deo laudes*", avrebbero proceduto oltre nella riscrittura del testo senza notare come, in questo caso, il dato quantitativo finisse per conservare comunque traccia di quello qualitativo.

Il prologo prosegue con un invito alla preghiera in comunione con i santi – i martiri – dei quali si deve celebrare la memoria *per omnia*. Alla luce di quanto precedentemente detto, utilizzando nuovamente la lente prospettiva della martirologia donatista, si evince come il ricorso del redattore a "*per omnia*" non possa che essere letto in chiave imitativa, come a significare "in tutto e per tutto". Ne sarebbe quindi naturale prosiegua la nota seguente, ove si ammonisce che

"si per infirmitatem carnis, imitari aut mereri non possumus, ut similiter et nos ipsi vivamus, saltem

³⁹⁹ Cfr. *PaSal* 1: "(...) tamen a nobis quoque *laudis* praeconio comitata sunt; (...) Cum *laudantur* viri iusti, laetantur populi Christiani; et si *laudandus* est Dominus, ut scriptum est, in sanctis suis, in quibus potissimum *laudandus* erit (...); Exaltavit Dominus cornu populi sui, *laus* omnibus sanctis eius (...); Duplicari enim arbitror in feminis quod *laudatur* in viris; quia quod viris confertur ad *laudem* geminatur feminis ad honorem admirentur in feminis; (...) et vernaculae martyris referamus simpliciter cum *laudibus* passionem"; cfr. *PaSal* 2: "non est adeo in hoc dumtaxat praedicatione laudanda; in Dei enim rebus non membrorum venustas attenditur, sed morum pulchritudo *laudatur*".

congaudeamus passis et spiritaliter nunc quae sunt invincibiliter gesta praedicemus"⁴⁰⁰.

L'invito rivolto ai lettori è chiaro: il martirio rappresenta il vertice ideale, lo sbocco naturale della vera testimonianza di Cristo. Si riconosce tuttavia che *l'infirmitatem carnis* possa frenare o oscurare il legittimo e positivo desiderio di martirio: in questo caso si ammoniscono i lettori a fare una vera e propria opera di testimonianza verbale attraverso il racconto – inteso come strumento di proselitismo martiriale – dei *gesta martyrum*. Il passo sembrerebbe potersi chiudere con l'innalzamento di un nuovo inno del salmista, anche in questo caso riproposto secondo una variante indubbiamente donatista. Viene infatti sostituito un unico, ma fondamentale termine nel canto di Davide ("*et exaltavit cornu populi sui. Hymnus omnibus sanctis eius*"⁴⁰¹): ad "*hymnus*" viene infatti preferito "*laus*". La chiusa del passo non potrebbe trovare espressione migliore che il canto davidico riproposto in chiave donatista, con l'esaltazione da parte del Signore del coraggio del suo popolo ed il canto di lode a tutti i santi martiri. E' su questa base che sembrerebbe quindi innestarsi, come fosse un impianto mal riuscito, il *continuum* del testo, producendo una alterazione della concezione tipicamente africana del martirio, che vedeva la conquista della corona ricompensata dalla partecipazione immediata al banchetto celeste prefigurato in *Mt 26, 29*. L'interpolatore, desideroso di ricondurre il culto martiriale entro il recinto dell'ortodossia cattolica e del controllo culturale da parte del clero, avrebbe inserito questa variante, apertamente in contrasto con le proclamazioni dei versetti precedenti, al fine di "depotenziare" il culto martiriale, legandolo indissolubilmente alla proclamazione delle virtù del martire da parte dell'*ecclesia* dei fedeli. In aperta contrapposizione alla celebrazione del martirio sottintesa nel testo, l'interpolatore cattolico sembrerebbe condensare in poche righe il nocciolo della polemica sul martirio circoncensionico, ribadendo l'ammonimento agostiniano: "*martyrem enim non facit poena, sed causa*"⁴⁰². Il riconoscimento da parte della chiesa rappresenta quindi la *condicio sine qua non* per il martirio.

Il prologo riprende sottolineando che il testo vede protagonista una fanciulla e fornendo quindi

"un modello di santità femminile, tanto più lodevole dunque perché la donna ha dovuto superare *l'infirmitas*

⁴⁰⁰ *PaSal* 1.

⁴⁰¹ *Sal* 148, 14.

⁴⁰² Augustinus, *C. Cresc.* 3, 47, 51.

sexus connaturata alla propria condizione, trionfando per mezzo del martirio sul diavolo"⁴⁰³.

Il tema del superamento della condizione femminile è un *topos* della letteratura martiriale africana, mutuato qui con ogni probabilità dalla *PaPer*, che è stato analizzato da Clementina Mazzucco e alle cui conclusioni mi sento di aderire.

"E' comunque caratteristico il piano di parità sul quale si vengono a trovare uomini e donne sia nella professione della fede sia nella manifestazione di resistenza fisica e psicologica. Anche questo aspetto del coraggio è un elemento che veniva costantemente notato e induceva i contemporanei a ritenere che in tal modo le donne fossero riuscite a superare la debolezza della loro natura, a riabilitare il loro sesso, a raggiungere l'uguaglianza, ad acquisire la virilità. (...) Si tratta di motivi che divennero topici nella letteratura celebrativa delle donne martiri. (...) In ogni caso, la virilità raggiunta è nei documenti più antichi e autentici non tanto un fatto che riguarda strettamente o soltanto la capacità di resistenza al dolore fisico, sulla quale invece tanto insistono i documenti più tardi moltiplicando ed enfatizzando la truculenza delle torture. (...) Semmai, è sentito come la conseguenza naturale di una adesione profonda e coerente alla propria fede, capace di assorbire totalmente e potenziare le energie della persona; come la manifestazione di un intimo rapporto con Gesù Cristo, quasi un'identificazione"⁴⁰⁴.

La virilizzazione delle martiri rappresenta una chiave di lettura escatologica per il prender coscienza dell'imminenza del Regno che arriverà

"quando due cose saranno una sola e l'esteriore come l'interiore, e tra maschio e femmina non ci sarà né maschio né femmina"⁴⁰⁵,

ovvero

"quando un fratello vedendo la sorella non penserà al sesso femminile a proposito di lei, né (lei) al sesso

⁴⁰³ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 50. Cfr. *PaSal* 1: "*Inter omnes namque beatissimos viros quos triumphales pulvinar extulit admirandae constantiae, magnam puto gloriam feminarum. Duplicari enim arbitror in feminis quod laudatur in viris. Uno enim quodammodo gradu a viris fortibus in passionibus solus naturae superatur affectus: a feminis vero et affectus proculcatur et sexus*". Sul rapporto tra genere e letteratura martiriale cfr. le analisi di E. Prinzivalli, *La martire cristiana fra dimensione pubblica e privata: momenti di una conflittualità*, *Rudiae* 12 (2000), pp. 155-170. Cfr. anche F. E. Consolino, *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, *Augustinianum* 24 (1984), pp. 83-113 e Ead., *La donna negli Acta Martyrum*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 95-117.

⁴⁰⁴ Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989, pp. 104-105.

⁴⁰⁵ *2 Clementis* 12, 2.

maschile a proposito di lui. Se voi agirete così, intende dire, il regno del padre mio verrà"⁴⁰⁶.

Il martirio femminile annulla quindi le differenze di genere, prefigurando l'avvento messianico del Regno e contribuendo, in maniera determinante, alla sua venuta e alla sua realizzazione: è secondo questa chiave ermeneutica ormai tradizionale che anche i donatisti dovettero interpretare la centralità della figura femminile nella martirologia. Il martirio delle donne non era solo un *exemplum* degno di lode, ma una *condicio sine qua non* per la realizzazione escatologica del Regno. Terminata la parentesi elogiativa della condizione femminile, il prologo si avvia a conclusione attraverso la presentazione di una serie di discolpe del redattore. L'autore di questa *excusatio non petita* sembrerebbe essere un interpolatore posteriore più che l'ignoto agiografo *primus auctor* del testo della *PaSal*: come a mettere le mani avanti circa possibili critiche alla sua produzione, l'agiografo cattolico avanzerebbe immediatamente come giustificazione il lasso temporale trascorso tra gli eventi narrati e la loro cronaca. Volendosi tutelare da eventuali accuse d'aver manipolato i fatti, il redattore sembrerebbe poi volersi far scudo della sua ignoranza della vicenda: solo dopo aver appreso del martirio della tipasena da persone informate egli si sarebbe adoperato per la redazione del testo della *PaSal*, preferendo ricevere accuse di temerarietà piuttosto che una condanna per averne taciuto la gloria del martirio.

Ritengo si possa leggere la forma della *excusatio non petita* come un elemento utile per identificare il reale autore di questa chiusa al prologo della *Passio*. Partendo infatti dall'ipotesi di lavoro che la *PaSal* fosse in origine una produzione agiografica donatista di sapore circoncensionico, risulterebbe chiara la ragione alla base della *excusatio*: il redattore – da intendersi al plurale come ad includere l'intera schiera di agiografi cattolici - si sarebbe impegnato solo in un secondo momento alla riscrittura del testo poiché in precedenza la martire Salsa, venerata come una giovane circoncensionica, sarebbe "appartenuta" alla *pars Donati*. Risulta difficilmente credibile che l'autore, il

⁴⁰⁶ Mazzucco, *E fui fatta maschio*, p. 11. Cfr. la lettura del passo di E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990, pp. 229-266 che lo accosta a Gal 3, 28 ove Paolo esprime la convinzione che nella fede "non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu". La formula paolina, riletta attraverso la lente della martirologia, rappresenta il superamento dell'economia genesiaca di Gen 1, 27 – "Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos" - in favore di una nuova realtà escatologica che vede l'annullamento della differenza di genere – "non est masculus et femina". Il martirio, quale evento anticipatore e *condicio sine qua non* per l'avvento del Regno, vive questa condizione androgina nelle protagoniste delle *Passiones*, che superano quindi l'*infirmitas sexus* attraverso un processo escatologico di annullamento delle differenze di genere. Esemplicativo il già citato caso della *PaPer 10* che vede "annullare e superare – e, nel caso, sublimare attraverso quella forma più alta di santità sulla terra che è il martirio (in cui, del resto, era l'autorità romana a cercare di avvilitare brutalmente la dignità della donna) – la sua identità personale, le caratteristiche peculiari, psicologiche intellettuali comportamentali sessuali, del suo femminino" (N. Criniti, *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia 1999, p. 74): "et expoliata sum et facta sum masculus". Per concludere cfr. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, "Studi storici" 127, Roma 1980, in particolare pp. 25-28.

quale

"mostra infatti di sentirsi membro della comunità ecclesiale di Tipasa, che definisce *nostra*, della quale la santa è *vernacula*"⁴⁰⁷,

non fosse a conoscenza della vicenda della martire. Le testimonianze archeologico-epigrafiche⁴⁰⁸ di Tipasa unite alla citazione dell'esistenza di un *martyrium* dedicato alla santa prima del 372 e all'implicito riconoscimento, da parte di Firmo, di Salsa quale "patrona" della città, mostrano chiaramente l'importanza che la martire dovette rivestire per la comunità cittadina. Impossibile dunque credere al redattore quando questi si presenta come un tipaseno "ignorante": emergerebbe quindi con chiarezza il puro intento retorico della *excusatio*, funzionale ad un mancato riconoscimento di legittimità della "versione donatista" della *Passio*. L'ignoranza del redattore non può che essere letta in chiave polemica, come la volontà di trascurare il culto martiriale donatista ed i suoi "faux martyrs", negandogli ogni riconoscimento, E' solo ponendosi in questa prospettiva che può essere colto appieno il valore simbolico e polemico del riferimento agli *scitores* che non sarebbero semplicemente persone "a conoscenza" dei fatti, bensì quanti li hanno "compresi". Il redattore si starebbe riferendo, tramite l'uso di un artificio letterario utilizzato per indicare e nascondere al medesimo tempo l'origine della "conoscenza" della *Passio* e della sua "ricezione" nella martirologia cattolica, ai donatisti passati con la *catholica*: sarebbero dunque coloro che erano ritornati all'*Unitas* nella chiesa cattolica ad aver realmente "compreso" il valore ed il senso del martirio di Salsa, "incompresa" invece dai donatisti e quindi "falsamente venerata".

Il redattore sembrerebbe arrivare persino ad ammettere lo scopo ultimo del suo lavoro: non finalizzato tanto al racconto della passione della martire quanto alla resa di un tributo alla chiesa che lo ha generato⁴⁰⁹. La spoliazione, il depotenziamento del culto martiriale si palesa appieno in questa chiusa: il martire ed il martirio decadono dalla loro posizione "finale" per trasformarsi, nella caduta, in accessorio, in strumento attraverso il quale rendere tributo alla *Ecclesia*. Le parole del redattore mostrano con evidenza come la "cattolicizzazione" del culto martiriale donatista abbia

⁴⁰⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 42. La studiosa riprende la tesi avanzata da Monceaux, *Le vraie légende*, p. 301 per il quale la *Passio* "a été écrite, sinon pour Tipasien, du moins à Tipasa: c'est ce que prouvent bien des détails, surtout la précision et l'exactitude des indications topographiques"

⁴⁰⁸ Oltre al ricorso a Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 358-365; II, pp. 697-700 ed agli studi di Morciano, *Tipasa*, pp. 403-418 cfr. M. Bouchenaki, *Tipasa de Maurétanie*, Alger 1989; Saxer, *Morts*, pp. 302 ss. e Leschi, Albertini, *Le cimetière de Sainte salsa a Tipasa de Maurétanie*, in Leschi, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris 1957, pp. 364 ss. Per una sintesi più recente delle conclusioni dei principali studi epigrafico-archeologici sulla città tipasena rimando nuovamente alla consultazione di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 9-16.

⁴⁰⁹ PaSal 1: "ut et genitalis nostrae vicem in aliquo rependamus ecclesiae et vernaculae martyris referamus simpliciter cum laudibus passionem".

prodotto un riposizionamento della figura del martire che, da centro della liturgia e chiave ermeneutica escatologica, viene ora posto in periferia, come a sancire la definitiva affermazione del controllo ecclesiastico sul culto⁴¹⁰, che relega i campioni della fede a meri *instrumenta fidei pro Ecclesia*.

II. *Fuit namque gloriosissima feminarum Tipasitanae urbis indigena, primae aetatis adhuc rudimentis imbuta, annis fere XIII nata, sed iam martyrum felicitate grandaeva: minor ad pugnam, maior ad gloriam, provector ad coronam, et quod minor cernebatur in temporibus aetatis, perfectum emicabat in ostensione virtutis; in tantum donata Deo ut iam esset praedestinata martyrio; et quoniam Christo in omnibus suam consecraverat mentem, ante annos et mundum proculcavit et carnem; spreverat illa omnes inlecebras saecularium voluptatum, natam se sciendo non saeculo: cesserunt bella cum vitiis et adversus omnes cupiditates mundi spiritualibus semper excubiis militavit. Ac ne quisque aestimet sermonis phaleris compta iactari consideret quo tenderet laurigeris saltibus gradum et inveniet non ex vitiis sed de virtutibus traducari martyrium. Maximus enim labor est, cum ad fastigia celsa conscenditur, nec potest ad summum apicem pervenire nisi totus in opere agonizans desudet. Dura delicatus animus nescit adpetere, et prima est palma victoriae seipsum subigendo superare. Denique cum a profanis genitoribus nasceretur et parentes eius adhuc in idolorum tenebras ambularent, sola beata indolis fidei lumen vidit et in corde eius sol veritatis splenduit et refulsit. Abiciens retro quod habuit ex natura, adepta est quod censebatur ex gratia, et renata Deo per baptismum, respuit illud quod originis suae importabat elogium, ut moriens saeculo viveret caelo et vinceret in Christo. Nam de corporis eius forma interea nihil dico: quae etsi fuit, ut perhibetur, egregia, utpote quae fuerat sanctimoniae consecrata, non est adeo in hoc dumtaxat praedicatione laudanda; in Dei enim rebus non membrorum venustas adtenditur, sed morum pulchritudo laudatur.*

Terminato il prologo, ha inizio una breve paragrafo nel quale il redattore sembrerebbe intenzionato a fornire uno scarno inquadramento contestuale e una concisa nota biografica di Salsa. Si è così edotti circa l'origine tipasena – "*indigena*" –, l'età della giovane – "*annis fere XIII nata*" – con un vago accenno alla sua condizione sociale, derivante dalla constatazione che la fanciulla era stata

⁴¹⁰ Nonostante vi riconosca, in una prima fase, una attenzione particolare alla questione, secondo Delehay, *Sanctus*, p. 207: "le contrôle des manifestations du culte des saints n'a jamais été et n'a point pu être au premier rang des préoccupations de l'Église". I risultati che vanno emergendo in questo contributo si pongono in antitesi con le conclusioni dello studioso francese evidenziando invece la pressante attenzione, spesso coadiuvata da politiche coercitive, della *catholica* per quanto concerne l'approvazione del culto e la sua organizzazione sistematica in chiave antidonatista. Cfr. B. Bounit, *Martyres et reliques en Occident*, RHR 225 (2008), pp. 443-470; per un approfondimento bibliografico cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 365-366, note 252-253.

primae aetatis adhuc rudimentis imbuta.

"La sua famiglia, pagana, è sicuramente di alto rango, poiché l'autore afferma che la giovane, adeguatamente istruita, *respuit illud quod originis suae importabat elogium*"⁴¹¹.

Il testo si spende poi in un vero e proprio inno al martirio, che prende forma a partire dalle peculiarità della martire. Il paragrafo è centrale per la comprensione della *PaSal* e per l'individuazione della paternità del sostrato primigenio del testo.

Dopo averne menzionato l'età, il redattore si premura di sottolineare che la giovane era *iam martyrum felicitate grandaeva*. L'edizione critica di Piredda propone la resa della lezione "*martyrum felicitate*" in ragione della lettura più corretta "*martyrii felicitate*"⁴¹². La traduzione della studiosa - "era già più adulta per la felicità dei martiri"⁴¹³ - non sembrerebbe aver alcun senso. Non rende infatti ragione del significato recondito dell'espressione: l'adozione della lezione "*martyrii felicitate*" permette invece di cogliere appieno il senso di questo inciso, che deve essere inteso come "successo", "riuscita" del martirio. La "*felicitas*" non è qui da leggersi solamente in chiave sentimentale, ma anche secondo un paradigma pragmatico e finalistico teso a celebrare il compimento, la realizzazione del martirio nonostante la giovane età: il successo e la felicità conseguente convergono in un unico termine - "*felicitas*" -, conferendogli un duplice significato il cui senso autentico non viene restituito dalla lezione dei tre *codices* principali e, di conseguenza, dalla traduzione offerta da Piredda⁴¹⁴.

Comincia fin da ora ad emergere tra le righe l'eco soffusa di una vera e propria catechesi martiriale alla quale Salsa sembrerebbe aver preso parte: il testo ripete, infatti, come la giovane fosse *minor ad*

⁴¹¹ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 7. Per una panoramica sull'educazione femminile nel mondo romano cfr. R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991; P. McKechnie, *St. Perpetua and Roman Education in A.D. 200*, AC 63 (1994), pp. 279-291.

⁴¹² I manoscritti *Parisinus B. N. noviter acquisitus Lat. 2179, saec. XI, ff. 160^r – 165^v*, *Escorial Real Bibl. b. I. 4, saec. XI, ff. 219^r – 226^r* e *Matritensis B. N. 822, saec. XI, ff. 32^r – 36^v* riportano la lezione "*martyrum felicitate*" e trovano il consenso del testo prodotto da Duchesne. Il manoscritto *Parisinus B. N. 3809 A, saec. XIV, ff. 49^v – 52^v* riporta invece "*martyrii felicitate*". Quest'ultimo *codex* è stato espunto dall'edizione critica curata dal bollandista De Smedt poiché il curatore ritenne inutile indicarne le varianti poiché imputabili a semplici errori del copista: "*variantes autem lectiones ex hoc codice 3809 A adscribere supervacaneum visum est, quippe quae reducuntur ad menda innumera ab imperito librario admissa*" (De Smedt (a cura di), *Catalogus Codicum Hagiographicorum latiorum*, I, Bruxelles 1889, p. 334). Sebbene, effettivamente, il *codex* in questione presenti numerose lacune, ciò non comporta di necessità che una lezione ivi contenuta debba essere scartata a favore di un'altra conservata negli altri codici, specie contando come questi – cfr. a riguardo lo stemma redatto da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 60 – derivino tutti da un medesimo capostipite.

⁴¹³ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 71.

⁴¹⁴ A riguardo può essere utile il confronto con le riflessioni sul tema della gioia nella tradizione martirologica di Cacitti, "*Τί ἐστι ὅτι ἐγέλασας;*" *Le motivazioni della gioia del martirio nel cristianesimo antico*, in Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Alessandria 2007, pp. 569-592.

pugnam, maior ad gloriam, provector ad coronam. Anche dinanzi a questo *climax* risulta utile discostarsi dalla traduzione prodotta da Piredda, che restituisce "*provector*" come "preparata": il termine andrebbe invece reso, come nel caso di "*felicitas*", con un triplice valore semantico. "*Proveho*" deve essere qui inteso sia come "condurre, spingere" (ad uno scopo), "elevare, innalzare" ed infine, per concludere, come "progredire, avanzare". Utilizzando questa triplice chiave di lettura è possibile cogliere appieno la ragione, il fine, dell'utilizzo di "*provector*", che deve essere inserito nello schema oppositivo il cui termine di paragone è rappresentato dalla giovane età di Salsa. Così la martire, sebbene appaia agli occhi del lettore ancora fanciulla per poter affrontare la lotta con il diavolo ("*minor ad pugnam*"), risulta già sufficientemente "adulta" per la gloria del martirio. Allo stesso tempo Salsa è già stata "condotta, spinta" oltre quello che la sua età lascerebbe supporre: la giovane è già sufficientemente "progredita" nella catechesi martiriale per poter ambire alla corona.

Il risplendere perfetto nell'ostensione della sua virtù, del suo coraggio, confermano la maturità della giovane per il martirio: *in tantum donata Deo ut iam esset praedestinata martyrio*. La lettura di questa affermazione, per quanto possa apparire scontata, merita tuttavia una riflessione: Salsa si era a tal punto *donata Deo* da essere "già da allora" destinata al martirio. La traduzione di Piredda risulta formalmente corretta, ma può essere "ampliata" nuovamente per quanto concerne lo spettro semantico dei termini impiegati. E' possibile, infatti, leggere "*iam*" non solo come un riferimento implicito alla giovane età, ma anche e soprattutto secondo il suo significato "terminale": Salsa si sarebbe quindi a tal segno *donata Deo* da essere *finalmente* destinata al martirio, nonostante la sua minore età. E' infatti la sua costanza, l'intensità nell'essersi donata a Dio, a garantirle il superamento della condizione di minorità ed il raggiungimento della palma martiriale: *quoniam Christo in omnibus suam consecraverat mentem, ante annos et mundum proculcavit et carnem*⁴¹⁵.

Si noti come il testo tenda ad istituire una scissione antinomica tra "*mens*" e "*caro*": la prima è stata totalmente "consacrata" a Cristo e, per questa ragione, *ante annos et mundum proculcavit et carnem*. L'offerta della mente a Cristo da parte della giovane muove l'attenzione su di un particolare: in questa prima descrizione non emerge alcuna allusione ad una scelta virgineale. Sembrerebbe invece profilarsi un percorso catechetico differente, più intellettuale, che preveda probabilmente la meditazione e la preghiera. E' proprio la tenace applicazione di Salsa a questa catechesi, a questo percorso formativo teso alla totale consacrazione della mente a Dio, a condurre

⁴¹⁵ PaSal 2.

la giovane, *ante annos*, ovvero "prima del tempo stabilito"⁴¹⁶ per la conclusione del suo *iter* di formazione martiriale, a cogliere la corona. Il testo prosegue, infatti, mettendo in luce come Salsa avesse disprezzato "tutte le attrattive dei piaceri secolari"⁴¹⁷ comprendendo⁴¹⁸ di non essere nata per il secolo, per il mondo. Il dato troverebbe ulteriore conferma nelle linee immediatamente successive

⁴¹⁶ Anche in questo caso la traduzione di Piredda, per quanto formalmente corretta, non riuscirebbe a rendere pienamente quel significato recondito che l'utilizzo del termine conserva. "*Ante annos*" può certamente essere interpretato come "prima del tempo stabilito per la sua morte", ma questa traduzione non rende giustizia all'affermazione seguente. Quale senso attribuire a "ella calpestò prima del tempo il mondo e la carne" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 73)? Impossibile stabilire un legame con la *praedestinatio* delle righe precedenti: si stabilirebbe, infatti, un conflitto di pre-destinazioni. Altrettanto difficile la lettura "prima del tempo *naturale* stabilito per la sua morte": in questo caso la costruzione risulterebbe eccessivamente complessa, oltre ad essere del tutto tautologica, nel suggerire al lettore che, in ragione del suo essersi totalmente consacrata con la mente a Dio, prima di morire di vecchiaia, Salsa avrebbe colto la palma del martirio. Ritengo pertanto più plausibile il ricorso ad una terza interpretazione che legga "*ante annos*" come un riferimento al percorso catechetico della giovane: ella, avendo a tal segno consacrata la sua mente a Dio, avrebbe quindi, prima del tempo stabilito per la naturale conclusione del percorso di formazione martiriale, calpestato – "*proculcavit*" – il mondo e la carne. Entrambe queste espressioni non possono che essere lette in chiave martirologica: evidente il richiamo – sul valore esemplare di questo testo ritengo non si possa che concordare con Franchi de' Cavalieri, *La Passio ss. Mariani et Iacobi*, in id., *Scritti agiografici*, I, Roma 1962, pp. 7-44, qui p. 12: circa "l'esistenza nell'Africa settentrionale di una sorta di schema, principalmente foggiate sugli Atti di s. Perpetua, per chiunque volesse esercitare la sua penna nel campo dell'agiografia" – alle visioni della *PaPer*. "*Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent. Ascendit autem Saturus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat (quia ipse nos aedificauerat), et tunc cum adducti sumus, praesens non fuerat. Et pervenit in caput scalae et convertit se et dixit mihi: Perpetua, sustineo te; sed vide ne te mordeat draco ille. Et dixi ego: Non me nocebit, in nomine Iesu Christi. Et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput et ascendi*" (*PaPer* 4). "*et accessimus ad invicem et coepimus mittere pugnos. Ille mihi pedes adprehendere volebat; ego autem illi calcibus faciem caedebam. Et sublata sum in aere et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans at ubi vidi moram fieri, iunxi manus ut digitos in digitos mitterem et apprehendi illi caput; et cecidit in faciem et calcavi illi caput*" (*PaPer* 10). Il riferimento della visione di Perpetua a *Gen* 3, 14-16, da lei reinterpretato alla luce del martirio come vittoria, quasi rivincita, dell'*infirmetas sexu* sul diavolo, è qui trasposto nuovamente in chiave vittoriosa: la martire, con la sua testimonianza, calpesta il mondo e la carne, schiacciando così metaforicamente il capo del serpente nei suoi regni. Illuminante a questo riguardo Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 56-57: "La corrispondenza, o meglio la vera e propria sovrapposizione fra *diabolus* e *mundus* è lo specifico sigillo battesimale del cristianesimo africano, poiché nell'acqua rigeneratrice, «*diabolo et mundo renutiavimus*» (Cyprianus, *De bono patientiae* 12; *nota di chi scrive*). (...) Il martirio rappresenta allora, in questo scenario apocalittico, la partecipazione del credente alla lotta di Cristo, come esemplarmente documenta, in terra d'Africa, la celeberrima visione del pancrazio fra Perpetua e l'Egiziano (*PaPer* 10; *nota di chi scrive*): l'archetipica inimicizia tra la donna e il *draco* (*Gen* 3, 15) viene ricapitolata in una sorta di *spectaculum* degli ultimi tempi, in cui la battaglia di Armageddon (cfr. *Ap* 19, 11 ss.) viene oniricamente combattuta, appunto, tra la *fortissima martyr* in veci del Cristo – e che la vittoria ottiene nel momento in cui *calcavi illi caput*, proprio come la donna in *Gen* 3, 14 – e, in veci dell'Anticristo, il *foedissimus Aegyptius*, "*in afa volutantem*", proprio come il *draco* nello stesso luogo biblico". Lo studioso friulano prosegue evidenziando come sia stata sottolineata "l'importanza del passaggio dall'esperienza onirica del martire (...) all'intelligenza noetica della comunità (...); scarto questo su cui viene giocata l'intera struttura del racconto, in cui il sogno e la visione stanno in funzione prolettica della realtà futura, quella del sovvertimento assiologico fra secolo – *mundus*; *nota di scrive* – e Regno" (*ibidem*).

⁴¹⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 73.

⁴¹⁸ Il testo latino ripropone il verbo "*scire*" che, come per il caso degli "*scitores*", ritengo sia più corretto rendere nel suo significato di "comprensione" più che in quello di "conoscenza": progredendo nella catechesi martiriale, ed in ragione della stessa, Salsa avrebbe infatti "compreso" di non essere nata per il mondo – per il *diabolus* – e, di conseguenza, avrebbe così disprezzato le attrattive dei piaceri secolari. Emerge qui, seppur solo lievemente accennato, uno dei meccanismi messi in atto per "cattolicizzare" il testo: i redattori sembrerebbero aver provveduto a ribaltare cause ed effetti, creando un cortocircuito finalizzato a depotenziare – fino ad annullarne quasi completamente le tracce – l'*iter* catechetico martiriale di Salsa. Secondo la variante della *catholica*, messa bene in luce dal ricorso e dall'interpretazione di termini quali "*praedestinatio*" e "*gratia*", che sembrerebbero denotare le influenze della speculazione agostiniana sui redattori, ella non avrebbe più "compreso" di non essere nata per il mondo, ma lo avrebbe "già saputo" in ragione di una sua "predestinazione" che, di conseguenza, fin dall'inizio ne avrebbe comportato l'allontanamento dai piaceri secolari. Il cortocircuito è evidente: i nessi di causa ed effetto vengono polarmente invertiti, annullando di conseguenza ogni valore dell'*iter* catechetico, fino a farlo quasi scomparire dal tessuto narrativo.

ove si afferma che, per la martire, *cesserunt bella cum vitiis*. La sottolineatura prodotta dal ricorso a "cessare" mette in luce il messaggio originario del testo della *PaSal*: verrebbe dunque evidenziata la progressiva crescita della tipasena nel quadro di un percorso di catechesi ascetico-martiriale i cui effetti si sarebbero per l'appunto manifestati nel "buon esito" ottenuto dalle lotte con i vizi. La chiave di lettura "predestinatrice" di matrice agostiniana risulterebbe qui, quasi ironicamente, sconfitta dal potere della semantica che, mai come in questo caso, si rivelerebbe utile strumento per cogliere nel testo l'intervento posteriore di un interpolatore. Nelle intenzioni dell'agiografo della *catholica* i riferimenti ad una catechesi martiriale si sarebbero dovuti depotenziare, attraverso la sottolineatura del ruolo della Grazia e della *praedestinatio*, così da svalutare alla radice il cammino di formazione al martirio del movimento circoncensionico.

Sul finire del IV e agli albori del V secolo, questo tipo di intervento redazionale si porrebbe in parallelo alla tendenza che vede la progressiva emarginazione del fenomeno martiriale a favore della vita ascetica ora, lontani i tempi delle persecuzioni, sempre più caratterizzante la vita cristiana. Come evidenziato da Scorza Barcellona,

"è presumibile che l'agiografia africana tardiva abbia subito anche l'influsso letterario di testi legati alla celebrazione di martiri romane, come l'inno prudenziano su Agnese nella tipizzazione di Salsa e di Seconda, per le quali assieme al motivo del martirio e della castità si sottolinea quello del rifiuto del mondo e dei suoi valori"⁴¹⁹.

Lo studioso prosegue osservando che

"all'ideale del martirio, eventualità sempre più remota (eccettuato per i donatisti; *nota di chi scrive*) nella progressiva cristianizzazione dell'impero ma viva nella celebrazione che se ne fa nel culto dei martiri (...) si associa allora quello delle virtù che ogni cristiano può praticare: la fede in primo luogo, ma anche la preghiera, lo studio della Scrittura, una vita di carità, di penitenza e di rinunce: tra queste, *in primis*, la scelta della castità. (...) Si assiste anche alla fusione del tema dell'antico ma forse non più praticabile ideale del martirio e di quello dei nuovi ideali ascetici nelle Passioni che si compongono per dare una storia a martiri reali o presunti di cui si conosceva la data e il luogo del culto, ma di cui si era perduta o non era stata trasmessa notizia"⁴²⁰.

Torna nuovamente utile, per le linee seguenti, focalizzare l'attenzione sull'utilizzo di un linguaggio

⁴¹⁹ Scorza Barcellona, *Antiche martiri in racconti di passione africani e romani*, in A. Tilatti, F. G. B. Trolese, *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Padova, 4-6 ottobre 2004*, Roma 2009, pp. 205-242, qui pp. 236-237

⁴²⁰ *Ibidem*.

di stile militare⁴²¹ che, oltre ad essere tipico di numerose *Passiones* africane⁴²², non può che essere messo in relazione con quello paolino di *Ef* 6, 11-20⁴²³ e, per il riferimento all'essere vigili nello spirito, alla parabola gesuana delle dieci vergini in attesa dell'arrivo dello sposo di *Mt* 25, 1-13: "*Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam*".

Si assiste a questo punto ad un nuovo intervento diretto del redattore che, aprendo con una *excusatio non petita*⁴²⁴, invita a considerare *quo tenderet laurigeris saltibus gradum et inveniet non ex vitiis sed de virtutibus traducari martyrium*. L'intento polemico delle parole usate dal redattore sembrerebbe palese: questi, infatti, richiamerebbe alla mente del lettore le accuse rivolte da Agostino al martiro circoncensionico. Il suicidio degli *agonistici* appariva agli occhi della *catholica* come il prodotto naturale di quella commistione *insana* di "*furor*" e "*dementia*", ai quali andavano a sommarsi la "*vagatio*" e l'"*ebrietas*" tipiche, già secondo i *j'accuse* ottaviani⁴²⁵, dei circoncensionici. Parrebbe pertanto evidente la volontà del redattore di istituire un paragone tra il percorso ascetico-spirituale, frutto della *praedestinatio* della martire in ragione della Grazia, e la prassi catechetico-martiriale circoncensionica. Il dato sembrerebbe trovare conferma, ancora una volta, nelle scelte lessicali del redattore. L'astrusità della composizione rende evidente l'interpolazione del testo che

⁴²¹ Leggo in questa chiave l'intero periodo: "*cesserunt bella cum vitiis et adversus omnes cupiditates mundi spiritualibus semper excubiis militavit*". Quest'ultimo termine assume poi un valore doppio, in quanto potrebbe celare un riferimento alla natura agonistica della tipasena che, attraverso il ricorso al linguaggio militare, vedrebbe portato in luce il suo essere una *miles Christi*.

⁴²² Come *exemplum* cfr. *PaDS* 1: "*Aggredior itaque caelestes pugnans novaque certamina gesta per fortissimos militibus Christi, bellatores invictos, martyres gloriosos*".

⁴²³ "*Induite armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli. Quia non est nobis colluctatio adversus sanguinem et carnem sed adversus principatus, adversus potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, adversus spiritalia nequitiarum in caelestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et, omnibus perfectis, stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti loricas iustitiae et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis, in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela Maligni ignea extinguere; et galeam salutis assumite et gladium Spiritus, quod est verbum Dei; per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in Spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis et pro me, ut detur mihi sermo in aperitione oris mei cum fiducia notum facere mysterium evangelii, pro quo legatione fungor in catena, ut in ipso audeam, prout oportet me, loqui*". A riguardo cfr. almeno J. Molager, *Saint Paul et l'idéal chrétien du soldat*, Lyon 1955.

⁴²⁴ Cfr. *PaSal* 2: "*Ac ne quisque aestimet sermonis phaleris compta iactare*". Il *codex Paris. B. N. 3809 A* riporta invece: "*nos sermonis phaleris ipsam comptam iactare*". Come in altre occasioni, ritengo che la scelta operata dagli editori a favore del *consensus codicum* possa, involontariamente, aver soppresso un elemento di grande valore che, nuovamente, sembrerebbe confermare la tesi di un intervento interpolatorio teso a "cattolicizzare" il testo. Se riletta alla luce di questa teoria interpretativa, parrebbe apparire distintamente il significato primo della *excusatio* dei redattori: "*nos*" andrebbe letto, infatti, come espressione dell'intera *catholica*. Il senso della frase ne risulterebbe in parte stravolto, mettendo finalmente in luce, grazie ad una sorta di confessione involontaria rilasciata all'interno della *excusatio*, l'interpolazione "cattolicizzante". Quando i redattori invitano a considerare le virtù di Salsa, così che qualcuno (i donatisti) – in accordo con Duchesne ritengo che la resa migliore sia "*quis*" al posto di "*quisque*" - non possa pensare che i cattolici – "*nos*" – abbiano abbellito i fatti con l'eleganza dello stile tradiscono se stessi squarciando il velo di Maya dell'interpolazione: l'*excusatio non petita* ne mette infatti in luce l'azione nascosta. Per quanto riguarda lo stile del redattore cattolico ed i caratteri letterari della *PaSal* invito a consultare forse la parte più preziosa del contributo offerto da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 46-49.

⁴²⁵ Tra le numerose attestazioni ottaviane dell'itineranza, della crapula, della *dementia* e del *furor* cfr. almeno Optatus, *Tractatus* III, 4, 3; 4, 8-10.

l'edizione critica di Piredda – "*consideret quo tenderet laurigeris saltibus gradum et inveniet non ex vitiis sed de virtutibus traducari martyrium*"⁴²⁶ -, e ancor più la traduzione ("consideri dove la santa tendeva nel suo percorso glorioso e constaterà che si viene trasportati al martirio non dai vizi ma dalle virtù"⁴²⁷), non mette in evidenza, finendo per restituire una lezione incapace di trasmettere il senso originario dello scritto. Ancora una volta il significato primo del testo può essere portato alla luce solo tenendo conto del sostrato primigenio di carattere donatista-circoncensionico della *PaSal*. E' quindi necessario rimettere mano tanto alla versione latina, quanto alla traduzione del passo: a differenza di quanto ritenuto da Piredda, parrebbe più corretta la lezione del *codex Paris. B. N. 3809 A*, ove a "*inveniet*" viene aggiunto il pronome "*eam*". Di qui si verrebbe ad una traduzione così mutata: "si consideri *con chi*"⁴²⁸ (la santa) volgeva il passo ai salti (alle gole, alle regioni montuose)⁴²⁹ coronati d'alloro (gloriosi) e constaterà che lei era salita (o condotta) al martirio non dai vizi ma per le virtù". Nelle parole del redattore cattolico si palesa la polemica agostiniana contro

⁴²⁶ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 72.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 73.

⁴²⁸ Più corretto leggere "*quo*" non come avverbio di luogo, ma come complemento di compagnia. Il riferimento sarebbe qui ovviamente ai *magistri* della tipasena nel suo cammino catechetico-martiriale: i circoncensionici. Cfr. Tyconius, *Fragmenta Commentarii in Apocalypsin* 68: "*Et isti* (i circoncensionici; *nota di chi scrive*) *non vivunt acqualiter ut ceteri fratres, sed quasi amore martyrum semetipsos perimunt, ut violenter de hac vita discedentes et martyres nominentur*".

⁴²⁹ Il *saltus* è un *signum* evidente della polemica con il movimento circoncensionico-donatista. A meno di non stravolgere il senso della frase, al fine di rendere all'affermazione un qualche senso logico che non strida con le regole sintattiche, l'unica resa possibile, e soprattutto sensata, di "*saltus*" è proprio quella che legge il termine alla luce della martirologia donatista: attraverso questa chiave ermeneutica diviene palese il riferimento del sostrato primigenio del testo al cammino catechetico-martiriale circoncensionico, il cui esito ultimo doveva configurarsi nel *praecipitium ex salto*. Cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 81-102. Lo studioso friulano ricorda che "il rapporto tra Marculo e i Circoncensionici è dunque analogo a quello fra *magister* e *discipuli*, per cui mi pare del tutto improprio parlare, a proposito del costume di questi ultimi di gettarsi nel vuoto, di suicidio – cfr. Tertullianus, *Ad Martyras* 4, 1 ove viene affermato che il suicidio di Didone poteva essere d'esempio per il confessore cristiano: "*Longum est, si numerum singulos, qui se gladio confecerint, animo suo ducti (...) Dido, ne post virum dilectissimum nubere cogeretur*" -, dal momento che il gesto costituisce, a imitazione di quello di Marculo, una sorta di anticipazione del volo cosmico che, sulle ali degli angeli, consente al martire l'ingresso nel Regno dei Cieli" (*ivi*, p. 94). Il termine "*saltus*" assume un secondo, fondamentale significato che è possibile cogliere solo alla luce della liturgia martiriale, il cui fulcro è da porsi nella coreografia circoncensionica contro la quale Agostino ebbe modo di tornare in diversi scritti. Secondo l'ipponense la danza degli *agonistici* costituirebbe "prima ancora che un disordine morale, l'espressione ritualizzata della violenza: «*Hoc ergo optant martyres inimicis suis: confundantur, et revereantur. Quamdiu enim non confundantur et revereantur necesse est facta sua defendant; gloriosi sibi videntur, quia tenent, quia ligant, quia verberant, quia occidunt, quia saltant, quia insultant: de his omnibus factis aliquando conundantur, et revereantur*» (Augustinus, *Enarr. in ps.* 69, 3). Pur se da Agostino ritenuta soltanto una millanteria, la *gloria* dei Circoncensionici trascorre dal piano storico dell'eversione (*tenent, ligant, verberant, occidunt*) a quello rituale della liturgia (*saltant*), azioni che entrambe vengono significativamente stigmatizzate con il verbo *insultare* che, se indubbiamente tiene del significato di «insultare», «ingiuriare», etimologicamente si ricollega al moto del salto, nelle sue accezioni di «saltare contro», «esultare», «saltare di gioia» e perfino «danzare» (...) Anche se in maniera irreflessa, l'ipponense percepisce che la coreografia dei Circoncensionici configura la maschera religiosa posta sul volto della violenza sociale e, di conseguenza, le pone sullo stesso piano, in un'indistinta contestazione del loro ruolo eversivo" (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 136). Per la visione agostiniana del suicidio cfr. J. Bels, *La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin*, RHR 187 (1975), pp. 147-180; P. Baudet, *L'opinion de saint Augustin sur le suicide*, in P. Ransom (a cura di), *Saint Augustin*, Paris 1988, pp. 125-152. Altrettanto interessanti le pagine di Friend, *The North African Cult of Martyrs. From Apocalyptic to Hero-Worship*, JbACh 9 (1982), pp. 154-167. Per una semplice introduzione cfr. invece G. Combes, *Le suicide des Donatistes*, BA 2 (1948), pp. 635-637. Per quanto riguarda il suicidio nel mondo romano cfr. Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal-Paris 1982, pp. 117 ss.

la catechesi e la liturgia martiriale circoncensioniche: l'ammonimento al lettore rivela il tentativo di "cattolicizzazione" della memoria storica della figura di Salsa attraverso l'induzione ad una riconsiderazione del percorso catechetico, riletto alla luce della teologia della Grazia e del concetto di *praedestinatio*. La chiusa del passo lo segna indelebilmente, espungendo dalla Storia l'impronta donatista-circoncensionica a vantaggio di una riconsiderazione del percorso di vita di Salsa, che risulterebbe ora *praedestinata* dalla Grazia al martirio in ragione delle sue virtù e non dei suoi vizi, tra i quali si vorrebbe far rientrare il *Marculianum magisterium*. E' su queste basi che trovano una ulteriore nuova conferma le considerazioni di Cacitti secondo il quale:

"la *laetitia* ecclesiale si celebra dunque, per l'Ipponense, nella rivendicazione della preghiera contro la danza, del digiuno contro la libagione, della sopportazione contro la ribellione, in esplicita contestazione non soltanto della prassi, ma anche dell'immaginario simbolico donatista (...)"⁴³⁰.

Il redattore sembrerebbe dunque rivolgersi ai neo convertiti dal Donatismo, invitandoli a considerare come Salsa avesse meritato il martirio sulla base delle sue virtù ascetiche - cattoliche - e non in ragione degli insegnamenti, dei *vitii* circoncensionici. Una considerazione che tiene conto della dottrina agostiniana della predestinazione *per gratiam* e che si pone quindi in perfetta antitesi con l'idea di un *iter* catechetico-martiriale:

"*Intellegamus ergo vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant. Hanc enim et Dominus ipse satis aperit, ubi dicit: «Non vos me elegistis, sed ego elegi vos»*"⁴³¹.

La *praedestinatio* della santa al martirio – "*praedestinata martyrio*" - rende infatti irrilevante ogni ipotesi formativa: il redattore assume come propria la teologia dell'Ipponense, riversandola nella polemica agiografica per destrutturare l'esperienza catechetico-martiriale circoncensionica e riconquistare alla *catholica* la tipasena mediante la tesi della predestinazione al martirio ed indipendentemente dalla formazione martriale donatista.

Il tessuto dell'opera si rivela, riga dopo riga, come una sorta di inestricabile garbuglio di fili narrativi e di istanze di carattere teologico, liturgico, ecclesiologico e martirologico. La stratigrafia redazionale evidenzia un crescendo di calcificazioni che soffocano ogni tentativo di ricostruzione dell'*Urtext*. Sebbene sia possibile rilevare, per alcune sezioni, gli elementi chiave per una loro attribuzione ad una delle due *partes*, la complessità dell'intreccio narrativo rende vano lo sforzo teso

⁴³⁰ Cacitti, *Furiosa turba*, p. 137.

⁴³¹ Augustinus, *De praed. sanct.* 17, 34.

ad una ricostruzione del tessuto originale dell'opera. Un esempio su tutti è dato dalla polemica innescata dal redattore cattolico nei riguardi della prassi catechetico-martiriale circoncellionica attraverso la rivendicazione della predestinazione al martirio della tipasena: in esse sembra, al contrario, evidenziarsi il carattere donatista della composizione. Il testo prosegue infatti con una considerazione tesa a porre in risalto l'asperità del percorso, dell'ascesa alle alte vette del martirio:

*"Maximus enim labor est, cum ad fastigia celsa conscenditur, nec potest ad summum apicem pervenire nisi totus in opere agonizans desudet"*⁴³².

I *signa* donatisti celati tra le righe sono fin troppo palesi: la metafora dell'ascesa a vette elevate non esaurisce il suo significato nell'allusione al martirio, bensì ne amplifica la forza attraverso il riferimento implicito ad una sua particolare tipologia: il *martyrium per praecipitium ex Marculiano magisterio*. Ecco quindi emergere nuovamente dal testo la sottolineatura del carattere donatista della *PaSal*, la cui natura troverebbe riscontro, nella stessa sentenza, in un secondo elemento che può essere anch'esso compreso nella sua specificità esclusivamente per mezzo della lente martirologica donatista-circoncellionica. Il ricorso al termine "*agonizans*" non può essere ritenuto casuale, né è possibile recepire l'infelice traduzione di Piredda che lo ripropone attraverso un insipido "tutto impegnato"⁴³³. E' qui palese il *signum* apposto dalle officine agiografiche della *pars Donati* per rendere manifesto il carattere donatista dello scritto ed il riconoscimento della martire tipasena quale giovane circoncelliona. E' solamente attraverso questo implicito riferimento alla *furiosa turba* - "*agonizans*" - che è possibile cogliere tra le righe l'autentico messaggio iscritto dal redattore. Il significato primo del passo viene completamente stravolto, mettendo in risalto un chiaro ammonimento *ad excludendum* che sancisce l'irrinunciabilità della via circoncellionica al martirio quale *condicio sine qua non* per il faticoso raggiungimento dei *fastigia celsa*.

Per decenni gli studiosi si sono interrogati circa l'origine del *nomen circoncellionum*: a partire dalle

⁴³² *PaSal* 2.

⁴³³ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 73. La traduzione per intero del passo non è migliore ed è frutto di una libera reinterpretazione della studiosa: "Grandissima infatti è la fatica quando si ascende ad elevate vette, né può giungere alla cima più alta chi non sudi tutto impegnato nell'impresa" (*ibidem*). Anche in questa occasione ritengo sia il caso di far notare come la resa di "*fastigia celsa*" non abbia, nuovamente, tenuto conto del duplice schema semantico implicito nella scelta dei termini da parte dell'officina agiografica: così se la traduzione di Piredda - "elevate vette" - assume un valore formalmente corretto, il significato reale di tale espressione non può che venire alla luce attraverso la proposizione, in parallelo, di una seconda lettura quale "nobile compimento" (del martirio) e "fiera, nobile, condizione" (di martire).

fonti a disposizione, su tutte quanto scritto da Agostino⁴³⁴, gli storici hanno tentato di leggere l'epiteto tanto attraverso una chiave interpretativa sociopolitica e/o religiosa. Ottato di Milevi, che rappresenta la più antica fonte sui circoncellioni, ha trasmesso ai posteri la testimonianza, preziosissima, del *nomen* con il quale questi ultimi erano soliti autodefinirsi:

"(...) *tunc alter Donatus (...) eiusdem civitatis (Bagai; nota di chi scrive) episcopus, impedimentum unitati et obicem venientibus supra memoratis opponere cupiens, praecones per vicinia loca et per omnes nundinas misit, circumcelliones agonisticos nuncupans, ad praedictum locum ut concurrent invitavit*"⁴³⁵.

I circoncellioni si definiscono quindi "agonistici",

"autentici combattenti dunque in quella *militia Christi* i cui accampamenti, per dirla con Tertulliano⁴³⁶, sono quelli della luce opposti a quelli delle tenebre: il lessico militare dà forma ad un dualismo escatologico, di stampo nettamente giudeocristiano, in cui la vita del credente è paolinamente intesa come un agone contro il *saeculum*, le cui potenze sono diretti emissari di Satana. Al pari di quello paolino, invitato ad indossare l'armatura di Dio (*Ef* 6, 11 ss.), anche l'agonista circoncellione dispone di una propria arma, che Agostino ci attesta essere un bastone, da costoro chiamato *Israel*"⁴³⁷.

L'autocomprensione dei circoncellioni quali *agonistici* trova una ulteriore conferma nell'opera di Agostino:

"*Nostri non vocantur circumcelliones: vos illos ita appellatis contumelioso nomine; nam nos eos ita non vocamus. Dicant quid eos vocent, et audietis. Agonisticos eos vocant (...) Sic eos, inquit, appellamus propter agonem. Certant enim, et dicit apostolus: «certamen bonum certavi» (2Tm 4, 7). Quia sunt qui certant adversus diabolum, et praevalent, milites Cristi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi*

⁴³⁴ Augustinus, *C. Gaud.* 1, 28, 32: "*Aetatis nostrae hominibus res notissimas loquor: Quis enim nescit hoc genus hominum in horrendis facinoribus inquietum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis, maxime in agris territans, ab agris vacans, et victus sui causa cellas circumiens rusticanas, unde et Circoncellionum nomen accepit, universo mundo pene famosissimum Africani erroris opprobrium?*".

⁴³⁵ Optatus, *Tractatus* III, 4, 2. Concordo con le conclusioni di Cacitti, *Furiosa turba*, p. 54 nota 58, ove sostiene che "tutte le fonti, non meno che gli espliciti richiami biblici, mi sembrano non suffragare l'ipotesi di Dmitrev (...), secondo la quale va operata una netta distinzione fra Circoncellioni, espressione dell'ascetismo itinerante radicale, e agonistici, forma di lotta di classe delle masse oppresse: questa surrettizia distinzione mi pare piuttosto un maldestro tentativo di dare risposta all'indubbia difficoltà di coniugare, come già si è accennato, le due *facies*, quella politico-sociale e quella religiosa, di un unico movimento, orgogliosamente autocompreso come *militia Christi*, sprezzantemente contestato come vagabondaggio".

⁴³⁶ Cfr. Tertullianus, *De idolatria* 19, 2: "*Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari*". Cfr. anche id., *De corona* 11, 4.

⁴³⁷ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 54-55.

essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur, Deo laudes, quam fremitus leonis"⁴³⁸.

Parrebbe quindi assodato l'uso circoncellionico di autodefinirsi "*agonistici*". A differenza di quanto accade per il termine "*circumcelliones*", le fonti tacciono riguardo il significato che i *miles Christi* attribuivano al proprio *nomen*.

Si tenterà ora d'approfondire la questione del senso del termine "*agonistici*", partendo dal presupposto che, alla luce degli studi di Frend e Brisson⁴³⁹, possa essere data per assodata la tesi secondo la quale il cristianesimo africano, in particolare per quanto riguarda il suo sviluppo negli ambienti rurali della Numidia e della Mauretania, sarebbe giunto ad una maturazione teologica e liturgica adottando un impianto marcatamente sincretista, che prevedeva l'assimilazione e la rielaborazione delle cultualità pagana e punico-berbero-maura.

Non può quindi considerarsi conclusiva una lettura del termine "*agonistici*" che si esaurisca esclusivamente nel quadro di una sua interpretazione alla luce di *Ef* 6, 11, mirante a presentare i circoncellioni come autentici *miles Christi*: la ragione semantica del *nomen* parrebbe infatti essere più complessa e, per un certo verso, più elaborata sul versante della speculazione teologica.

In ragione della loro caratterizzazione sociale di abitanti delle zone rurali più interne della Numidia e della Mauretania, i circoncellioni sembrerebbero configurarsi come il prodotto sincretista nato dall'incrocio delle istanze religiose cristiane più vicine al movimento donatista con quelle punico-berbero-maure del culto di Baal/Saturno, che si sarebbero poi incastonate nel quadro "dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale" messo in luce da Cacitti⁴⁴⁰.

I circoncellioni avrebbero dunque operato, alla luce della escatologia martiriale donatista, una

⁴³⁸ Augustinus, *Enarr. in ps.* 132, 6.

⁴³⁹ Cfr. Frend, *The Donatist Church* e Brisson, *Autonomisme*.

⁴⁴⁰ Uso qui il sottotitolo del volume dedicato da Cacitti alla *Furiosa turba* dei cironcellioni d'Africa, dal cui lavoro ho avuto modo di attingere numerosi spunti di riflessione.

rilettura in chiave giubilare dei culti pagani dei *saturnalia*⁴⁴¹, dando così nuova linfa alle ataviche liturgie e specificità culturali proprie del "Saturne Africain"⁴⁴², ora riproposte quali celebrazioni giubilari in risposta alle istanze sociali dei marginali delle zone rurali. L'inversione dei ruoli sociali, la rottura dei vincoli morali, le danze e i banchetti dei *saturnalia* sarebbero quindi stati riproposti dai circoncellioni non tanto in continuità con le pratiche culturali di Baal/Saturno, quanto come loro "superamento" attraverso la ripresa⁴⁴³ delle stesse in chiave martiriale, fine ultimo di questo complesso apparato liturgico.

E' solo sotto questa luce che divengono comprensibili le ragioni che spingevano i circoncellioni,

⁴⁴¹ Appare superfluo dilungarsi in una descrizione ed in un'analisi della festività romana dei *saturnalia*. Per una rapida introduzione al tema cfr. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Milano 1988, pp. 343-355. Utile sottolineare comunque come sia possibile cogliere tra le righe della *PaSal* la chiave di lettura della ritualità dei *saturnalia*, che i circoncellioni dovettero rileggere alla luce della martirologia e dell'escatologia donatista. "Per far morire l'anno vecchio era necessario che Saturno prendesse il posto di Giove. Il che si otteneva per mezzo del rito: si toglievano i *compedes* alla statua del dio; gli si offriva un sacrificio; si instaurava una condizione di vita simile a quella che il mito attribuiva ai sudditi di Saturno, mediante la proclamazione di una vacanza ritualizzata. Il senso rituale di questa vacanza è la rottura dell'ordine costituito. Nella tipologia storico-religiosa la vacanza saturnale potrebbe essere classificata come un grosso rito di trasgressione. (...) La trasgressione delle norme ottiene la rottura dell'ordine vigente, l'ordine sorretto da quelle norme. Ottiene un disordine, o più precisamente una assenza di ordine, la condizione miticamente raffigurata per il momento originario. (...) Se con la trasgressione si mette fine al vecchio ciclo, con la restaurazione delle condizioni originarie si creano i presupposti perché abbia origine il nuovo ciclo" (*ivi*, pp. 347-348). Alla liberazione di Saturno seguiva la liberazione degli schiavi. "Si parla di banchetti in cui gli schiavi mangiano insieme ai padroni e magari hanno la precedenza su di essi e addirittura sono loro ad essere serviti dai padroni" (*ivi*, p. 351). La rimozione dei *compedes* di Saturno viene sostituita dal *certamen* funzionale all'abbattimento definitivo degli idoli, che si conclude con il *sacrificium* del martire immolato a Cristo e per Cristo. La sete di martirio del circoncellione può altresì essere indirizzata al sovvertimento dell'ordine che, in una ottica giubilare – cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 39-62 –, produce il rovesciamento del rapporto servo-padrone, instaurando una delle precondizioni per l'avvento del Regno, chiudendo così definitivamente il ciclo temporale e dando inizio ai *nova tempora*.

⁴⁴² Per una introduzione alla figura del dio Saturno e di Ba'al Hammon cfr. M. Leglay, *Saturne Africain. Histoire*, Paris 1966 nella quale lo studioso offre un puntuale quadro delle fonti, delle origini e del culto di Saturno/Ba'al in terra d'Africa. Per una bibliografia ragionata sul tema cfr. *ivi*, pp. XI-XIV. Di più recente pubblicazione le riflessioni di C. J. Goddard, *Un principe de différenciation au coeur des processus de romanisation et de christianisation. Quelques réflexions autour du culte de Saturne en Afrique romaine*, in H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (a cura di), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Nanterre 2010, pp. 115-145. Sulle sopravvivenze dei culti pagani nell'Africa romana nel tardoantico cfr. M. D. Madden, *The Pagan Divinities and their Worship as Depicted in the Works of Saint Augustine, exclusive of the City of God*, Washington 1930.

⁴⁴³ Il superamento della liturgia dei *Saturnalia* attraverso una rilettura sincretista di queste pratiche sembrerebbe ulteriormente attestato dalla conservazione, in seno alla chiesa donatista, di alcune connotazioni culturali quali l'utilizzo della formula "*bonis bene*" e l'apparente conversione *ad usum* delle *arae dealbatae* del culto di Saturno, ora mutate in *mensae martyrum*. Dopo aver messo in luce i debiti della religione cristiana, o meglio delle specificità proprie di quest'ultima in terra d'Africa, Leglay sottolinea come "on peut dire que le culte de Saturne a favorisé la plus grave des déviations subies par le Christianisme africain: le schisme donatiste (cfr. a riguardo Frensd, *The Donatist Church*, pp. 76-86 ove lo studioso inglese sottolinea il rapporto tra Donatismo e culto di Saturno mettendo soprattutto in luce il valore delle comuni tendenze particolaristiche). (...) En fait ces deux mouvements religieux pourraient aussi bien être envisagés comme deux expressions parallèles et successives du génie berbère, sans qu'il y ait pour autant action directe de l'une sur l'autre" (Leglay, *Saturne Africain*, pp. 491). E' il caso della sopravvivenza della pratica delle libagioni sulle tombe dei martiri, usanza mutuata dal culto dei morti e presente anche nel culto di Saturno: i fedeli versavano le cibarie sulle urne funerarie deposte ai piedi delle steli del dio così da "assurer la permanence de la valeur de leur sacrifice et en raviver les effets" (*ivi*, p. 492; cfr. pp. 304-311). Ma, come anticipato nelle righe precedenti, i due elementi chiave per l'individuazione di una filiazione culturale tra le liturgie saturnali e quelle donatiste rimangono il comune ricorso all'espressione "*bonis bene*", con funzione identificativa e distintiva – cfr. *ivi*, pp. 362-363 –, ed il parallelo tra le *arae dealbatae* dei circoncellioni – a riguardo cfr. Optatus, *Tractatus* III, 4, 6: "*In loco Octavensi occisi sunt plurimi et detruncati sunt multi quorum corpora usque in hodiernum per dealbatas aras aut mensas potuerunt numerari*" – e la pratica ben attestata della *dealbatio* delle *petrae Saturni*, ultima fase della cerimonia sacrificale (cfr. Leglay, *Saturne Africain*, pp. 349-350).

secondo quanto attestato dalle fonti, a dare l'assalto a luoghi di culto pagani nei quali però essi sarebbero finiti più volte per diventare, letteralmente, vittime sacrificali ad opera di alcuni *iuvenes*⁴⁴⁴.

"Le meurtre des circoncellions s'effectuait à la manière de la mise à mort des animaux dans le *venationes*: lors de leur assaut, ils étaient embrochés sur le épieux brandis. Leurs meurtriers sont appelés par Augustin *iuvenes* (*valentissimi iuvenes cultores idolorum; pagani iuvenes*⁴⁴⁵). L'emploi de ce terme ne signifie pas seulement que les païens qui se chargeaient d'empêcher la profanation de la cérémonie en mettant à mort les assaillants étaient les plus jeunes, donc les plus fortes, des fidèles présents. Ces jeunes gens païens étaient, à coup sûr, des membres des associations de *iuvenes*"⁴⁴⁶.

Agli occhi dei circoncellioni le feste pagane sembrerebbero rappresentare i nuovi *agonia* - sacrifici - funzionali al superamento delle cultualità pagane e, al contempo, all'anticipazione del Regno. La *militia Christi* avrebbe riletto l'uso della violenza funzionalmente al raggiungimento di un duplice obiettivo: l'abbattimento dell'idolo, indi la lotta all'idolatria ed il suo superamento, contestualmente alla provocazione di una reazione destinata a produrre il sacrificio del martire che, con la propria vittoria nel martirio, invererebbe il *sacrificium* mediante l'offerta sacrificale della propria vita. Il sacrificio di sé rappresenterebbe quindi l'irruzione sulla scena capace di provocare un cortocircuito atto ad inverare, ad autenticare, il culto pagano grazie ad una offerta sacrificale – il martirio – al Dio della Scrittura. Il circoncellione non esaurirebbe dunque il suo essere nella *militia*, ma lo

⁴⁴⁴ Cfr. *PaPer* 18 ove viene messa in evidenza, *de facto*, la continuità istituita tra i sacrifici umani e le sentenze capitali eseguite negli anfiteatri romani: "*Et cum ducti essent in portam et cogentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereris, generosa illa Perpetua in finem usque constantia repugnavit. Dicebat enim: «Ideo ad hoc sponte pervenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam nostram addiximus, ne tale aliquid faceremus; hoc vobiscum pacti sumus»*". Come giustamente evidenziato da C. Lepelley, *Iuvenes*, p. 268: "a coup sûr, il s'agissait là d'un usage reçu à Carthage pour tous les condamnés de l'amphitéâtre, et pas seulement les martyrs chrétiens. Perpétue, Félicité et leurs compagnons refusèrent avec indignation de se plier à ce rite, preuve de son caractère religieux païen (...): cet usage signifiait qu'on vouait les condamnés aux divinités ancestrales, Saturne, c'est-à-dire le grand dieu africain Baal-Hammon, et les *Cereres*, vénérées à Carthage depuis le IV^e siècle avant J.-C. On pouvait ainsi continuer de manière légale la vieille tradition des sacrifices humains. (...) Il est donc concevable qu'au milieu du IV^e siècle, certains païens africains aient gradé l'idée qu'un sacrifice humain plaisait plus qu'un autre à la divinité et aient profité du comportement suicidaire des circoncellions pour les vouer comme victimes à leurs dieux". Riguardo le sopravvivenze dei sacrifici umani tributati in onore del dio Saturno dalle popolazioni indigene dell'Africa cfr. anche Tertullianus, *Apologeticum* 9: "*Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus. Non soli vos contemnunt Christiani, nec ullum scelus in perpetuum eradicatur, aut mores suos aliqui deus mutat. Cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant; et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur. Et tamen multum homicidio parricidium differt*". Cfr. infine Leglay, *Saturne Africain*, pp. 61-62. Sulla violenza giovanile nell'Africa cristiana cfr. infine Shaw, *Sacred Violence*, pp. 243-247.

⁴⁴⁵ Augustinus, *Ep.* 185, 3, 12; *C. Gaud.* 1, 28, 32.

⁴⁴⁶ Lepelley, *Iuvenes*, pp. 268-269.

completarebbe nell'*agonia*, inverando quel sacrificio di sostituzione⁴⁴⁷ che, al posto dell'immonda offerta animale del culto di Saturno, offre nel martirio la vita del circoncellione come *donum* per l'avvento del Regno.

Il secondo paragrafo termina con una chiusa tesa a tracciare una nuova nota biografica della tipasena: il redattore informa delle origini pagane dei genitori di Salsa, lasciando però intravedere la possibilità di una loro conversione alla retta fede in un secondo momento: *et parentes eius adhuc in idolorum tenebras ambularent*. Seppur cursoriamente, viene qui ripreso il *topos* della letteratura martiriale cristiana che vede nei genitori, il più delle volte nel solo padre⁴⁴⁸, la personificazione del Diavolo che, nelle vesti familiari, si pone come ostacolo tra il cristiano ed il raggiungimento del martirio. Ritorna immediatamente la sottolineatura della *praedestinatio* della giovane tipasena, che *sola beata indolis fidei lumen vidit et in corde eius sol veritatis splenduit et refulsit*. Salsa, gettatasi alle spalle quel che le spettava per nascita, ovvero per la propria condizione sociale, acquisì *quod censebatur ex gratia* e, in ragione di questa predestinazione, rinata in Dio con il battesimo, decise di morire per il secolo e vivere per il cielo vincendo in Cristo con il suo martirio. Il tema della *praedestinatio* ritorna quindi prepotentemente nelle parole del redattore che, finalmente, sembrerebbe manifestare il desiderio, e la necessità, di sottolineare nuovamente quale sia il "motore immobile" del martirio: non tanto il percorso catechetico dei circoncellioni, quanto una scelta a priori operata secondo i canoni imperscrutabili della *Gratia*⁴⁴⁹. Il redattore rimette il martirio nelle mani di Dio estromettendo il protagonista dall'azione: il martire non è più soggetto, ma piuttosto oggetto dell'azione, della volontà di Cristo che ne fa un vero e proprio *instrumentum* della propria gloria. Il depotenziamento della ragione martiriale ed il suo reinserimento entro i confini della

⁴⁴⁷ Cfr. quanto scritto da Leglay, *Saturne Africain*, pp. 334 circa il passaggio dai sacrifici di infanti a quello con animali che "bien que ceux-ci aient été pratiqués à titre individuel et clandestinement à travers tout le II^e siècle, comme l'affirme Tertullien on peut donc considérer que les sacrifices de substitution, en usage dans le monde de Carthage dès le VI^e siècle avant notre ère, se sont développés surtout à partir de la fin du III^e siècle, pour devenir presque exclusifs des autres à compter du début de notre ère et peut-être plus précisément de l'interdiction de Tibère". Il rito sacrificale degli adoratori del dio Saturno, al pari di quello genesiaco d'Isacco, "consiste à donner son enfant à la divinité puis, au moment de l'immolation, à la remplacer par une victime animale" (*ibidem*): "as Marrou has pointed out, this sacrifice was not merely in order to save life but to ensure salvation to the worshipper after death. It was the Lybic-Phoenician version of the story of Abraham and Isaac" (Frend, *The Donatist Church*, p. 80). A riguardo cfr. anche H.-I. Marrou, *La Collection Gaston de Vulpillières à el-Kantara*, MAH 50 (1933), pp. 42-86. Il *sacrificium* circoncellionico inverte, alla luce della rilettura cristiano-donatista del culto di Saturno, la liturgia dei sacrifici umani offrendo il martire in sostituzione dell'ariete, poiché egli stesso è divenuto soggetto sacrificale dell'*agonia* martiriale.

⁴⁴⁸ Emblematica, su tutte, la figura del padre di Perpetua: "(...) *Tunc pater motus hoc verbo mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexvit tantum, et profectus est vitus cum argumentis diaboli*" (PaPer 3).

⁴⁴⁹ Per quanto concerne il tema della *gratia* nell'opera antidonatista di Agostino rimando alla consultazione dei recenti lavori di due giovani studiosi della KU Leuven: cfr. quindi A. Dupont, *Peccatum and Gratia in Augustine's anti-Donatist Sermones ad Populum. Attested Presence and Specific Treatment of Two Key Concepts of Augustine's Anti-Pelagian Doctrine*, in attesa di pubblicazione; M. A. Gaumer, Dupont, *Gratia Dei, Gratia Sacramenti. Grace in Augustine of Hippo's Anti-Donatist Writings*, ETL 86, pp. 307-329 e Gaumer, *The Development of the Concept of Grace in Late Antique North Africa (its Context Within the Donatist & Pelagian Debates)*, *Augustinianum* 50 (2010), pp. 163-187.

culturalità *licita* trovano magistralmente compimento in questa breve chiusa: la polemica circa il martirio volontario dei circoncellioni si chiude definitivamente con la prepotente affermazione della *praedestinatio* come *condicio sine qua non* per l'essenza stessa del martirio. Ogni catechesi martiriale viene così depotenziata a priori, spazzando al contempo ogni possibile istanza di riconoscimento di forme di martirio volontarie: dove vi è predestinazione non vi è, infatti, volontà. Se il martire diventa uno strumento della Grazia, ogni forma martiriale volontaria cessa d'esistere, anche semplicemente come possibilità teoretica. Con un abile gioco logico-linguistico l'istanza martiriale suicidaria viene messa fuori gioco: il riconoscimento della *voluntas* del martire che sceglie il suicidio lo pone infatti aprioristicamente al di fuori della categoria martirologica nella quale, "per (agostiniana) definizione", non vi è alcuna volontà, ma solo ed esclusivamente una predestinazione che muove i fili del martire, trasformandolo in *instrumentum* della gloria divina.

Il paragrafo si conclude con il ricorso ad una preterizione. Il redattore, pur cantando la *forma corporis* della giovane, finge di astenersi dal tesserne le lodi: "*utpote quae fuerat sanctimoniae consecrata, non est adeo in hoc dumtaxat praedicatione laudanda*". In questa sezione conclusiva ritorna infine la sottolineatura della scelta virginale della giovane, che dovette probabilmente essere intesa dalla *catholica* come uno dei *signa* della predestinazione al martirio della tipasena.

III. *Erat siquidem illis temporibus adhuc vicens in suis vanitatibus superstitio et rara fides: quae ideo magna quia rara fuit. Inter caligines enim nebulasque perfidiae aut non parebat oppressa, aut in paucis latens relucebat inventa. Templi erat electus admodum locus, quo collis cautibus supereminens, ubi fundata est civitas, soliditate saxorum in umbilico quodam eiusdem erigitur, utrimque toti imminens civitati, et aequoris gurgitem in pronum decumbens, medio sui adgestu disterrinans, fluctibus adversis oppositus, aspergine levium spumarum hinc inde perfunditur; et magno inlisu fluctuum ripis mugitu reboantibus et rauce serpentibus in abruptum freti clamore celebratur; scrupulis squalens, quasi secretus et publicus, frontem ab altro undis biciens et obverberantibus procellis ad omnes ventorum flatus immobilem retinens scolapis resultantibus stationem. Hic itaque locus ab origine atque ab ipso conditae civitatis auspicio, quod idolorum cultus indigenis regnabat, Templensis nomen accepit, eo quod illie cuncta vel a publica conversatione remotissima statuta forent sacella templorum. Inter cetera vero cubilia daemonum et habitacula spirituum immundorum, quae paulatim exolescentibus aevis versa fuerant in ruinam et in semirutis imaginem videbantur priscorum retinere tectorum, solus in quodam diversorio draco fusus aere et auratus capite, oculis per ceraunea rutilantibus resederat. Sed in dracone illo diabolus colebatur: huic libamina, huic vota et sacrificia miseri infanda celebrabant. Gaudeo sane*

conditionem loci illius feliciori proventu fuisse mutatam. Ubi enim dudum templa fuerant instituta gentilium, postmodum ibidem diabolus synagogam constituit Iudaeorum; sed nunc meliore vice migravit ad Christum, ut in loco in quo gemina regnabant ante sacrilegia, nunc in honore martyris triumphet Ecclesia.

Il terzo capitolo della *PaSal* prende avvio dall'illustrazione del contesto religioso nel quale si collocano gli eventi. L'agiografo rimarca la distanza temporale che intercorre tra il suo resoconto e la passione di Salsa ("*erat illis temporibus*"), sottolineando come la *superstitio* pagana sussistesse allora *in suis vanitatibus* in contrasto con una fede più grande, sebbene più rara. Le parole del redattore mettono in luce l'impianto tipicamente polemico nei riguardi del paganesimo e del Donatismo presente nel tessuto narrativo della *Passio*. L'utilizzo di "*superstitio*" mostrerebbe, ancora una volta, l'esistenza di una duplice chiave di lettura della *PaSal*: da un lato l'agiografo della *catholica* avrebbe fatto ricorso a questo termine nel quadro della polemica con le ultime sopravvivenze del paganesimo, che vedeva un rovesciamento dell'orizzonte accusatorio tradizionalmente di matrice pagana ed ora ripreso dai cristiani. Il cristianesimo, *exitiabilis superstitio* secondo le parole di Tacito⁴⁵⁰, rappresentava infatti agli occhi dei pagani più colti una nuova forma di superstizione i cui adepti erano rei d'introdurre nuove forme di cultualità e stili di vita inconciliabili con quelli tradizionali. La "*superstitio*" rappresenta l'opposto della "*religio*": *superstitiones* sono i culti stranieri, o quelli *novi*, che rompono la tradizione degli antenati, il *mos maiorum* e l'equilibrio cosmico garantito dalla *pax deorum* sulla quale viene a fondarsi la prosperità di Roma. La colpa dei cristiani è riassunta nell'accusa di "odio del genere umano": essi costituivano nella società imperiale un gruppo a sé, estraniato dalla vita pubblica e dalla religiosità comune, che era un elemento di coesione sociale. Il rifiuto di adesione alla religione dello Stato era visto come un atto di sovversione politica, esattamente come la tendenza a rigettare costumi ed istituzioni tradizionali e ad estraniarsi dalla vita pubblica. In particolare, il profetismo entusiastico dei seguaci di Cristo

"costituiva il nucleo dell'accusa di *superstitio* rivolta contro i cristiani, in tal modo iscritti nel novero di quelle forme religiose abnormi contro cui Roma ha sempre e aspramente combattuto. Se, come ha documentato M. Sachot, questa polarità s'inverte, fin dai tempi di Tertulliano e Minucio Felice, tanto che sono ora i cristiani ad accusare di *superstitio* i pagani, nel nostro caso (nella polemica tra cattolici e donatisti; *nota di chi scrive*) ci troviamo di fronte a un'ulteriore coniugazione di questa «historique d'une subversion et

⁴⁵⁰ Tacitus, *Annales* 15, 44. Sull'argomento cfr. anche Cacitti, "*Athei in mundo*". *Il carattere della diversità cristiana nel giudizio della società antica*, in Id., G.G. Merlo, P. Vismara (a cura di), *Il cristianesimo e le diversità*, "Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane" 1, Milano 1999, pp. 37-68, qui pp. 59-68.

d'un *retournement*», per cui il contrasto non si cristallizza più tra l'una e l'altra *religio* ma, all'interno di quella cristiana, tra l'una e l'altra confessione, in un arroccamento che tende alla negazione dell'avversario"⁴⁵¹.

Così, se da un lato una lettura semplicista si limiterebbe a prendere in considerazione "*superstitio*" esclusivamente in riferimento alla polemica con il paganesimo, dall'altro l'adozione di una duplice chiave ermeneutica sembrerebbe legittimare la lettura del termine anche nel quadro della polemica con il Donatismo. "*Superstitio*"⁴⁵² potrebbe così esser inteso come un metaforico schiaffo alla *pars Donati* e al "mito" della superiorità numerica dei donatisti⁴⁵³. La fede di Salsa, qui assunta a figura cardine della martirologia cattolica in opposizione ai "faux martyres" circoncellioni, diviene così il centro di un sottile attacco mosso alla *pars Donati*: come il merito della tipasena risultava più grande quanto più era scarsa la fede cristiana ai tempi della sua passione, così è ora la fede cattolica in rapporto alla massiccia presenza donatista. Il redattore prosegue nell'intento polemico, sottolineando come, *inter caligines nebulasque perfidiae*, la fede fosse poco evidente a causa dell'oppressione. Difficile limitarsi a fornire la traduzione di Piredda⁴⁵⁴, che rende con troppa libertà "*perfidiae*" con "falsa fede": anche in questo caso lo spettro semantico del termine si rivela più ampio. Sono infatti le nebbie della "malafede", della "slealtà", del "tradimento" ad opprimere la fede cattolica: questi termini, sommati alla connotazione tagliente insita nel ricorso all'uso di "*perfidia*", contribuiscono a sottolineare nuovamente la *vis polemica* del redattore. Nelle parole dell'agiografo è possibile cogliere il messaggio nascosto secondo cui la cortina fumogena prodotta dalla "malafede" donatista, e generata dalla naturale "perfidia"⁴⁵⁵ dei suoi adepti (traditori in quanto distruttori dell'*Unitas*) avrebbe, ancora a suo tempo, continuato a provocare l'oppressione della vera

⁴⁵¹ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 66-67.

⁴⁵² Per quanto concerne l'accusa di eresia rivolta, in un secondo momento, ai donatisti cfr. almeno Augustinus, *Serm.* 147/A, 3; 162/A, 12; 183, 9; *In Io. ep. tr.* 3, 7 e *Serm. Suppl.* 24, 4-5.

⁴⁵³ Le fonti letterarie sono state solitamente utilizzate per tracciare una mappa della distribuzione geografica del Donatismo. I verbali dei concili, le registrazioni dei vescovi presenti e delle rispettive sedi di provenienza hanno permesso agli studiosi di concludere che, fatta eccezione per alcune aree, la presenza donatista doveva essere più forte nelle province della Numidia e della Mauretania, senza per questo escludere, come anche dimostrato dalle fonti archeologiche ed epigrafiche, l'esistenza di copiose comunità donatiste nelle province della Proconsolare e della Byzacena. Cfr. a riguardo Frend, *The Donatist Church*, pp. 48-59. Foriero di nuovi spunti di riflessione sulla presenza donatista nell'area meridionale dell'odierna Tunisia è lo studio di Cecconi, *Il "Praedestinatus" come fonte sul Donatismo*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa romana. Atti del IX convegno di studio. Nuoro, 13-15 dicembre 1991*, Sassari 1992, pp. 865-879, qui pp. 875-879. Sull'epigrafia byzacena cfr. Lancel, *Originalité de a province ecclésiastique de Byzacene aux IV^{ème} et V^{ème} siècle*, Les Cahiers de Tunisie 12 (1964), pp. 139-154, in particolare pp. 142 ss.

⁴⁵⁴ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 75.

⁴⁵⁵ Cfr. Augustinus, *De bapt.* 6, 8, 12, ove l'Ipponense definisce *perfidus* quanti non fanno ciò che hanno promesso a Dio. Sulla *perfidia* dei donatisti cfr. anche *Ep.* 93, 4, 12-14. Il termine "*perfidia*", secondo Quinot, "peut désigner aussi celui qui n'est pas en accord avec la foi de l'Église soit qu'il ne l'accepte pas tout entière (...). Le *perfidus* est celui qui manque de la foi vraie qui est devenu hérétique, sinon même apostat" (Quinot, *Fidelis et perfidus, deux mots-clés de la controverse*, BA 30 (1967), pp. 751-753, qui p. 752.

fede.

Il paragrafo prosegue con una interessante descrizione topografica del cosiddetto "*locus templensis*". Gli studiosi⁴⁵⁶ hanno generalmente individuato nel promontorio del Foro di Tipasa l'area descritta nella *PaSal* pur non avendovi rinvenuto testimonianze archeologiche delle strutture ivi menzionate: il tempio del dio *draco*, cuore della vicenda, la sinagoga e la successiva chiesa cristiana. Al contrario sono emerse *in loco* tracce che

"hanno permesso di rilevare la persistenza in età tardo imperiale di usanze religiose funerarie non solo puniche, ma anche libiche e berbere, che sembrano testimoniare il culto del dio *draco*. A tale culto l'autore della *Passio* attribuisce grande importanza: sottolinea infatti che il colle in cui è ubicato il tempio, *in umbilico quodam della civitas*, è stato indicato da un *auspicium* dell'antica religione indigena (*quod idolorum cultus indigenis regnabat*)"⁴⁵⁷.

La descrizione del *locus templensis* offerta dalla *PaSal*, se raffrontata con una immagine satellitare⁴⁵⁸ dell'area urbana di Tipasa, non può che corrispondere con il promontorio di Ras el Aïche, detto anche "del Foro". Le sue caratteristiche morfologiche collimano con la descrizione operata dal redattore ("*aequoris gurgitem in pronum decumbens, medio sui adgestu distermans, fluctibus adversis oppositus*"), a differenza di quanto avviene dal paragone con il promontorio di Ras el Knissa, e vedono una eccezionale corrispondenza per quanto concerne gli scogli descritti dal redattore. La base del promontorio di Ras el Aïche presenta infatti un profilo roccioso aspro e scosceso, a differenza della più dolce area costiera di Ras el Knissa, che quindi non trova corrispondenza con la descrizione offerta dalla *PaSal*:

⁴⁵⁶ Per lo *status quaestionis* sui ritrovamenti archeologici nella città tipasena cfr. Lancel, *Tipasa*, p. 775 (con bibliografia). Maria Milvia Morciano fornisce un breve sunto della posizione generalmente assunta dagli studiosi: "è opinione corrente (...) che il nucleo originario della città, fin dall'età punica, fosse situato sul promontorio di Ras el Aïch, ma non si hanno resti, né testimonianze; tuttavia l'estensione e l'importanza delle necropoli, che circoscrivono via via i limiti del centro abitato fin dal IV secolo a. C., ne hanno ormai provato l'esistenza" (Morciano, *Tipasa*, p. 409). La studiosa ritorna poi sulla questione ricorrendo proprio alla testimonianza della *PaSal* per sostenere la tesi che il primo impianto della città fosse ivi situato in ragione della presenza di almeno un tempio che avrebbe dato "al promontorio valore di vera e propria acropoli, spazio elettivo per il culto" (*ivi*, p. 412). A riguardo cfr. *PaSal* 3: "*Templi erat electus admodum locus, quo collis cautibus supereminens, ubi fundata est civitas, soliditate saxorum in umbilico quodam eiusdem erigitur, trimque toti imminens civitati. (...) Hic itaque locus ab origine atque ab ipso conditae civitatis auspicio, quod idolorum cultus indigenis regnabat, Templensis nomen accepit, eo quod illie cuncta vel a publica conversatione remotissima statuta forent sacella templorum*". Segnalo infine la svista di Saxer, *Afrique latine*, p. 69-70 ove afferma che tra i rinvenimenti epigrafici – CIL VIII 20913; 20914 e 20915 - nell'area basilicale di Santa Salsa vi sarebbero anche "les inscriptions concernant la jeune fille et sa famille": in realtà Fabia Salsa non avrebbe alcun legame familiare con la martire cristiana. A riguardo cfr. almeno Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 697-699.

⁴⁵⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 17-18.

⁴⁵⁸ Pratico e alla portata di tutti il ricorso alle foto satellitari di Google Maps per cui rimando alla consultazione dell'omonimo sito web: maps.google.com.

"*scrupeis squalens, quasi secretus et publicus, frontem ab alto undis obiciens et obverberantibus procellis ad omnes ventorum flatus immobilem retinens scopulis resultantibus stationem*"⁴⁵⁹.

Infine, in accordo con le parole dell'agrigrafo ("*utrimque toti imminens civitati*"), è possibile osservare come la collina di Ras el Aïche si situi grossomodo al centro dell'area urbana circoscritta dalle mura del II secolo d. C. individuate dagli archeologi⁴⁶⁰.

"La pianta della prima città romana sarebbe stata, in conclusione, di tipo canonico: il centro geometrico sarebbe venuto a coincidere con il Foro, servito da un asse viario principale in diretta comunicazione con il territorio, corrispondente al *decumanus* poi tagliato dalla costruzione della basilica giudiziaria. La città del II secolo, sviluppatasi conseguentemente alla costruzione delle mura, si estende, formando corpo unico, dal promontorio del Foro e quello della Grande basilica cristiana"⁴⁶¹.

Il capitolo si avvia alla conclusione fornendo una spiegazione dell'origine del *nomen templensis*: il redattore riferisce che, *ab origine atque ab ipso conditae civitatis auspicio*, il luogo portava questo nome in ragione della presenza dei sacelli dei templi pagani, ivi collocati perché fossero posti in una zona *a publica conversatione remotissima*. Quest'ultima affermazione dell'agrigrafo necessita di una breve analisi: non si ha notizia del fatto che i *sacella* in uso nella religione romana fossero edificati in zone remote rispetto al centro della *civitas*, fatta forse eccezione per quello dei *Lares* che formava uno dei quattro punti chiave del *pomerium* di Roma⁴⁶². Sembrerebbe pertanto probabile che il redattore abbia voluto ivi riferirsi non tanto allo sviluppo culturale della città romana, quanto al periodo punico precedente, i cui luoghi di culto a cielo aperto erano sovente siti in zone sopraelevate. La forma architettonica simile al *sacellum* romano e cristiano potrebbe rappresentare forse la ragione del mancato ritrovamento di testimonianze archeologiche che confermino la descrizione topografica del promontorio del Foro fornita dalla *PaSal*. La pianta ridotta e l'estrema semplicità del perimetro esterno (alle volte costituita esclusivamente da un colonnato) potrebbero averne comportato facilmente la distruzione, con tanto di reimpiego dei materiali edili per l'edificazione di nuovi complessi architettonici. Non a caso il redattore ci informa del fatto che tali sacelli *paulatim exolescentibus aevis versa fuerant in ruinam et in semirutis imaginem videbantur*

⁴⁵⁹ *PaSal* 3.

⁴⁶⁰ Per una pianta dettagliata della *forma urbis* tipasena cfr. Morciano, *Tipasa*, p. 404.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 412.

⁴⁶² Tacitus, *Annales* 12, 24: "*Igitur a foro boario, ubi aereum tauri simulacrum adspicimus, quia id genus animalium aratro subditur, sulcus designandi oppidi coeptus, ut magnam Herculis aram amplecteretur; inde certis saptiis interiecti lapides per ima montis Palatini ad aram Consi, mox curias veteres, tum ad sacellum Larum*".

priscorum retinere tectorum.

Nel periodo in cui vanno a situarsi gli eventi al centro della narrazione il *locus templensis* appare già in declino dal punto di vista culturale: tra i *cubilia daemonum et habitacula spirituum immundorum* che erano decaduti, sopravviveva solo quello contenente un *draco* bronzeo con il capo dorato e gemme al posto degli occhi. La costruzione del testo da parte del redattore è sapiente e precisa: il quadro della situazione che viene offerto sottolinea da un lato la progressiva emarginazione del paganesimo mentre dall'altro ne vede la pertinace sopravvivenza come opera del diavolo. Ancora una volta, le parole dell'agiografo esauriscono il loro spettro semantico solo se lette alla luce della polemica con la *pars Donati*: è solo istituendo una linea diretta tra il pagano e l'eretico circoncellione che è possibile cogliere appieno il senso delle parole del redattore. I *miseri* che offrono *libamina*, *vota* e *sacrificia* sono il centro di un meccanismo comunicativo che si sviluppa secondo una duplice chiave di lettura: l'agiografo istituisce qui un collegamento tra paganesimo ed eresia donatista, rimarcando la natura diabolica della liturgia della *pars Donati*. I *libamina* del culto dei morti, tipici della ritualità pagana africana, sono messi in parallelo con le libagioni consumate dai donatisti e dagli *agonistici* sulle tombe dei martiri. I *vota* pagani divengono lo strumento attraverso il quale tessere un collegamento con i voti circoncellionici, nel quadro di una più ampia polemica intorno all'autoidentificazione protomonastica degli *agonistici*⁴⁶³. Sotto la stessa luce deve essere letto, in conclusione, il parallelo tra i *sacrificia* pagani e i sacrifici di sé, i martirii volontari, così strenuamente combattuti ed osteggiati dalla *catholica*. Il lavoro dell'officina agiografica cecilianista appare magistrale: la ricostruzione del testo non ha visto solo la "conversione" della santa tipasena, ma anche la trasformazione della sua *Passio* in un violento pamphlet antidonatista capace di istituire tra le righe una efficace "macchina del fango" tesa a inculcare nelle menti dei fedeli il parallelo tra il culto idolatrico pagano e l'eresia donatista e circoncellionica.

La sezione terminale del paragrafo ha un sapore trionfale: il redattore constata con gioia che *sane condicionem loci illius feliciori proventu fuisse mutatatm*. Il diavolo, quasi si trattasse di impresario

⁴⁶³ Per quanto riguarda la questione monastica relativamente al movimento circoncellionico cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 70 ss., ove si mette in evidenza come Agostino – cfr. Augustinus, *Enarr. in Ps.* 132, 3 – contrapponga ferocemente la figura del vero monaco a quella dei *circelliones*: "va sottolineata anzi tutto la virulenza dell'invettiva agostiniana, che non si esime dal ricorso alla più avvilente trivialità (...): segno evidente, mi pare, dell'importanza della posta in gioco e dei margini di incertezza che contornano la questione, che possiamo riconoscere come quella della contestazione cattolica alla autoidentificazione dei circoncellioni come monaci: «*Verumtamen, carissimi* – prosegue infatti l'Ipponense – *sunt et qui monachi falsi sunt; et nos novimus tales*» (ivi, 4)". Sulla questione cfr. anche Frend, *Circumcellions and Monks*, JTS 20 (1969), pp. 542-549 e U. Moricca, *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma 1931, pp. 933-975. Cfr. nota 498.

immobiliare, avrebbe infatti sostituito i templi pagani ormai in disuso con una sinagoga⁴⁶⁴, che sarebbe infine stata abbattuta o convertita *meliore vice* in un luogo di culto cristiano.

La chiusa potrebbe rivelarsi molto più interessante del previsto, presentandosi forse come parte del sostrato primigenio della *Passio*. Il *codex Parisinus B. N. 3809 A* conserva, infatti, una lezione differente da quella resa da Piredda⁴⁶⁵ in ragione della *concordantia codicum*: il manoscritto parigino, al posto di "*Ecclesia*", conserva "*Christi*". La sostituzione di "Cristo" a "Chiesa" stravolge completamente il senso della chiusa: se la versione di Piredda, probabilmente in linea con le intenzioni dell'officina agiografica cattolica, rende il senso di una vittoria della *catholica*, intesa come "istituzione", tanto sul paganesimo quanto sul giudaismo, così la versione del *codex Parisinus* parrebbe restituire la versione primigenia del testo, presumibilmente frutto degli agiografi della *pars Donati*, per i quali il luogo, passato *ad Christum*, ne vede il trionfo in onore della martire. Le officine agiografiche della *catholica* non avrebbero quindi mancato l'occasione, attraverso una semplice alterazione del testo, per rimarcare la vittoria della *Ecclesia* sui *sacrilegia*⁴⁶⁶, ivi compreso, ovviamente, il Donatismo.

IV. *Forte dies inluxerat quo huius venerandae martyris parentes ad exercenda sacrilegia cum ceteris convenirent. Hanc secum aetate parvulam sed fidei merito iam provectam infausti parentes adtraxerant. Ibat aegris poplitem succisa conatibus debilibusque gressibus lugubribusque vestigiis quo nollet invita, trepida, anxia et toto animi horrore tremeunda, si forte adhuc de passione sollicita: nam de victoria iam segura et futura gaudia sua arcanis volutationibus ruminabat. Sed ubi ad locum ventum est vidit aedes daemonicis plenas saltatoribus, parietes lauri fronde redimitos, myrto et populo virere columnas, calamisque postes ornatos, cortinis obducta vestibula, vela picta pendere posterulis, et profanos antistites omni luxu impudicae hilaritatis amictos versare huc atque illuc mentem torvis oculis, ore converso despiciere potius quam aspicere. Sancta vero, cum inhonesta vidisset, fremere spiritu et altis suspiriis secreta coepit corporis agitare, exosam iudicans lucem quae obtutibus suis tam funesta vota impietatis ingesserat; deinde horrere aras bustis fetentes, focos lentis non tam ardere quam putere turicremis, detestari choros ludentium, lascivorum*

⁴⁶⁴ Fin troppo azzardata risulta la conclusione di Leclercq, *Tipasa*, in *DACL* 15, 2 (1953), coll. 2377-2399 che, sulla base di questa nota della *PaSal*, sostiene la tesi della necessaria presenza di una numerosa comunità ebraica a Tipasa.

⁴⁶⁵ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 76.

⁴⁶⁶ La traduzione di Piredda, *ibidem*, rende liberamente il riferimento a due culti sacrileghi sulla base di quanto genericamente scritto in precedenza nella *PaSal*. La studiosa incorre così in un errore che non le consente di cogliere come il riferimento del redattore voglia in realtà estendersi palesemente, attraverso la semplice menzione numericamente indeterminata di *sacrilegia*, non solo al culto pagano e al giudaismo, ma anche al Donatismo.

mugire tympana, ululare symphonias, organa populosis vocibus digitis interrogantibus concrepare, tinnire cytharas lyrasque garrere; alios ferri terrigenos et in modum caprae hirsutos pellibus strepere saltando tintinnis, et alios luxurioso gestu circumagi vestigiis lubricantibus, fluido lascivire tripudio. Hic cadebat unus ebrius, alius palpitabat vino tumultentus; ille instridebat dentibus, alter spumabat more lymphatico bacchabundus; hic semetipsum laniabat spiculis lancearum, alius rotatum in se ingerens furibundus ferebatur, toto ore et corpore cruentatus.

Il quarto capitolo della *PaSal* segna l'inizio della sezione più propriamente narrativa del testo. L'introduzione si propone di contestualizzare l'evento, informando del fatto che i *venerandae martyris parentes* sarebbero convenuti con altri in un qualche luogo ("*quo*"), nella prima parte della giornata ("*forte dies inluxerat*"), *ad exercenda sacrilegia*.

Ivi gli *infausti parentes* avrebbero condotto la giovane Salsa, *aetate parvulam sed fidei merito iam provectam*. Il redattore riprende il *topos* letterario che vede nei genitori possibili *instrumenta diaboli* tesi a ostacolare il martirio dei figli. L'analisi del linguaggio utilizzato in questo breve passaggio sembrerebbe confermare quanto detto in precedenza circa la sopravvivenza di un sostrato della *PaSal* ascrivibile alla *pars Donati*, probabilmente costituente la *lectio* originaria. Il testo conserva, *in concordantia codicum*, il termine "*provectam*" in riferimento a Salsa: ancora una volta sembrerebbe possibile leggersi una sottile allusione alla catechesi martiriale circoncensionica. La martire tipasena, infatti, non sarebbe semplicemente *fidei merito provectam* in senso temporale. Secondo una chiave di lettura catechetica, la fede l'avrebbe portata, nonostante la tenera età⁴⁶⁷, ad una progressione, ad un avanzamento tale da consentirle d'ambire al martirio, bruciando così le tappe del percorso di formazione martiriale circoncensionico.

Segue una descrizione patetica e apparentemente confusa del cammino riottoso della tipasena verso

⁴⁶⁷ Riguardo la giovane età della martire cfr. il caso dell'*infans* Ilariano, in *PaDS* 18. Non si hanno notizie certe riguardo una età minima sotto la quale non fosse possibile essere tratti in giudizio. Nel suo epistolario dalla Bitinia all'imperatore Traiano, Plinio ci informa di non sapere se dover adottare o meno criteri distintivi sulla base dell'età nel perseguire penalmente i cristiani. Cfr. Plinius, *Epistulae* 10, 96; 97 e Lanata, *Gli Atti dei martiri*, pp. 54-60. Le thuburbitane, a loro volta, sembrerebbero essere d'età pari o inferiore alla tipasena: "*Costae membrorum tuorum confringantur. Nam ego annorum sum XIII*" (*PaMDS* 2); "*erat ibi quaedam puella, nomine Secunda, annorum circiter XII*" (*ivi*, 4).

il *collis templensis*⁴⁶⁸: la giovane procede "sforzandosi sulle stanche ginocchia, con passi deboli e strascicati di chi va contro voglia"⁴⁶⁹. Salsa viene descritta come agitata, inquieta *et toto animi horrore tremebunda*, come se fosse turbata per la passione. Ritengo che questo breve e confuso passaggio possa essere interpretato come il prodotto di una interpolazione mal riuscita e grossolanamente cucita nel tessuto narrativo: il senso del discorso si pone infatti in antitesi con quanto riportato nei paragrafi precedenti, presentando la martire non come una caparbia campionessa della fede, ma più umanamente: una giovane timorosa e agitata dalla prospettiva della propria morte. Una conferma sembrerebbe potersi trovare nella parte finale del passaggio, ove il redattore conclude asserendo che *nam de victoria iam secura et futura gaudia sua arcanis volutationibus ruminabat*. Una simile affermazione appare totalmente fuori luogo e completamente slegata dal pensiero precedente: la sua presenza trova una ragion d'essere solo se inserita entro una ipotesi interpretativa che legga il passaggio precedente come un'interpolazione mal riuscita. Al contrario, il tratto finale sembrerebbe invece conservare lo spirito entusiasta dei capitoli precedenti: parrebbe quindi probabile che questa chiusa possa essere ascritta ad una versione del testo anteriore a quelle degli esemplari conservatisi fino ad oggi.

Il paragrafo prosegue con una ampia illustrazione della festa pagana alla quale la famiglia di Salsa stava recandosi. Il redattore si spende descrivendo minuziosamente l'apparato liturgico del culto del

⁴⁶⁸ "La description de la *collis templensis*, promontoire du haut duquel Salsa précipite la statue du dieu *Draco* dans la mer, comprend plusieurs imitations de l'Énéide: *aspergine leuium spumarum hinc inde perfunditur* rappelle les rochers aspergés d'écume du premier port d'Italie aperçu par l'équipage d'Énée (III, 533-534: *Portus ab Euroo fluctu curvatus in arcum, obiectae salsa spumant aspergine cautes*); *rauce strepitibus* évoque le son des cors de l'armée de Turnus au début du chant VIII (VIII, 2: *rauco strepuerunt cornua cantu*) et plusieurs éléments indiquent une réécriture du thème virgilien du rocher qui fait face aux vagues, spécialement de la courte description de Charybde au chant III, (comme Virgile en III, 555: *gemitum ingentem pelagi* et 556: *fractasque ad litora uoces*, la PS évoque le gémissement et les voix de la mer 3, 4-5: *magno inlisu fluctuum ripis mugitu reboantibus... freti clamore celebratur*). Ces échos sont particulièrement ingénieux, car ils rappellent tous des lieux ou des sons hostiles et dangereux: Charybde, bien sûr, le bruit des armées de Turnus, signe du début de la guerre des Troyens contre les Latins, et même le rivage italien apaisé et sûr, car celui-ci n'est en fait qu'une illusion. À peine Énée l'a-t-il aperçu qu'il voit des chevaux dans l'herbe, présage qui, selon son père Anchise, annonce la guerre. Ainsi, par ces références, l'hagiographe suggère lui aussi au lecteur cultivé les combats que Salsa va mener d'abord contre la statue de *Draco*, puis contre une population païenne vengeresse. La *collis templensis* apparaît donc bien, et avec un substrat virgilien plus large que ne l'avait pensé A. M. Piredda, comme un *locus horridus*, un paysage hostile à l'homme, décrit dans l'optique narratologique d'opposer la barbarie des Tipasiens à l'héroïsme de la chrétienne" (S. Fialon, *L'imprégnation virgilienne dans l'imaginaire marin de deux passions africaines: la Passio sanctae Salsae et la Passio sancti Fabii*, in publication). In questo breve saggio la giovane studiosa francese ha messo brillantemente in luce i debiti letterari dell'autore delle due *Passiones* nei confronti del poeta latino per quanto concerne le descrizioni poetiche dei paesaggi marini e dei moti ondosì. A riguardo cfr. Piredda, *La Passio sanctae Salsae e il mare*, in W. Lapini (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzare*, Ginevra 2009, pp. 409-429.

⁴⁶⁹ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 79.

dio *draco*: immediatamente la martire *vidit aedes daemonicis plenas saltatoribus*⁴⁷⁰. Come già osservato in precedenza, anche in questa occasione il senso pieno di quanto riportato dal testo della *PaSal* non può essere colto che attraverso il ricorso ad un prisma che metta in luce la persistenza, nelle parole del redattore, di un fine polemico orientato a istituire un'associazione tra i *saltatores* ed i circoncellioni⁴⁷¹.

Per quanto riguarda il fenomeno della danza nel quadro del movimento degli *agonistici* faccio mie le riflessioni di Cacitti, il quale sottolinea come a fondamento dell'appello agostiniano all'interiorizzazione dell'azione coreutica dei circoncellioni stia

"indubbiamente la percezione che questo tipo di danza costituisca, prima ancora che un disordine morale⁴⁷², l'espressione ritualizzata della violenza: «*Hoc ergo optant martyres inimicis suis: confundantur, et revereantur. Quamdiu enim non confunduntur et reverentur, necesse est facta sua defendant; gloriosi sibi videntur, quia tenent, quia ligant, quia verberant, quia occidunt, quia saltant, quia insultant: de his omnibus factis aliquando confundantur, et revereantur*»"⁴⁷³.

Viene quindi messo in luce che:

"la gloria dei circoncellioni trascorre dal piano storico dell'eversione a quello rituale della liturgia (*saltant*), azioni che entrambe vengono significativamente a stigmatizzare con il verbo insultare che (...) etimologicamente si ricollega al moto del salto, nelle sue accezioni di «saltare su o contro», «esultare», «saltare di gioia» e perfino «danzare». (...) l'Ipponense percepisce che la coreusi dei circoncellioni configura la maschera religiosa posta sul volto della violenza sociale e, di conseguenza, le pone sullo stesso piano, in

⁴⁷⁰ Contrariamente agli altri *codices*, il *Parisinus B. N. 3809 A* conserva la lezione "*altaribus*", che ritengo essere il termine originario. L'officina agiografica cattolica sarebbe intervenuta nel tentativo di alterare il senso del testo, introducendo la figura dei *saltatores* così da slegare la tipasena dalla sua natura circoncellionica ponendola, in contrasto, di fronte agli *agonistici*, qui ritratti in chiave patetica. Riletta attraverso l'adozione della chiave ermeneutica martiriale dei *miles Christi*, la storia muta radicalmente di senso: Salsa, una giovane circoncelliona, non avrebbe visto il tempio pieno di *daemonici saltatores*, bensì di *altares* e contro il principale di essi, quello del dio *draco*, avrebbe poi deciso di scagliarsi mutilandone la rappresentazione bronzea.

⁴⁷¹ Una associazione che ritroviamo negli scritti dell'Ipponense quando, in una polemica contro la ritualità donatista, nell'anniversario del martirio di Cipriano, Agostino arringa la folla con un sermone nel quale ricorda come, nella basilica dedicata al vescovo cartaginese, "*aliquando ante annos non valde multos etiam istum locum invaserat petulantia saltatorum. Istum tam sanctum locum, ubi iacet tam sancti martyris corpus, sicut meminerunt multi qui habent aetatem; locum, inquam, tam sanctum invaserat pestilentia et petulantia saltatorum. Per totam noctem cantabantur hic nefaria, et cantantibus saltabatur*" (Augustinus, *Serm.* 311, 5, 5). Cfr. anche *Sermo Denis* 13, 4: "*Qui erant, et quorum filii erant, quorum saltationes recenti et prope hesternae memoria de loco sancti martyris Cypriani prohibita sunt? Certe saltabant ibi, et gaudebant ibi; et sollemnitatem ipsam, quasi gauderent, magnis votis expectabant, et ad eum diem semper venire cupiebant*". Cfr. infine Cacitti, "*Τί ἐστὶ ὄτι ἐγέλασας;*", pp. 590-592.

⁴⁷² Cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 69, 2: "*Videmus etiam portantes in fronte signum eius, simul in ipsa fronte portare impudentiam luxuriarum, diebusque et sollemnitatibus martyrum non exsultare, sed insultare*".

⁴⁷³ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 135-136.

un'indistinta contestazione del loro ruolo eversivo"⁴⁷⁴.

E' dunque in questo quadro che Agostino rivendica la "preghiera contro la danza, il digiuno contro la libagione, la sopportazione contro la ribellione"⁴⁷⁵, in esplicita contestazione della prassi donatista.

Queste riflessioni aiutano a comprendere il fine del lavoro dell'officina agiografica cattolica, teso ad inserire nella *PaSal* un parallelo tra la coreusi pagana e quella circoncensionica: il collegamento tra la *perfidia* donatista e la *superstitio* pagana trova così nella costruzione letteraria della similitudine tra l'apparato liturgico del culto del *draco* e le danze degli *agonistici*⁴⁷⁶ un prezioso strumento di propaganda. L'istituzione del parallelo *daemonicis saltatores-circumcelliones*⁴⁷⁷ rappresenta dunque un nuovo colpo inferto alla *pars Donati*, che ben si inserisce nella struttura polemica propria della rielaborazione del testo della *PaSal*.

Le righe successive si presentano alquanto confuse. Il redattore sembrerebbe prodursi in una dettagliata descrizione dell'apparato liturgico della cerimonia pagana in onore del dio *draco*. La precisione del resoconto e l'insistenza sui particolari sono elementi che portano a ritenere che la sezione possa aver fatto parte del sostrato primitivo della *PaSal*, che sarebbe stato redatto a poca distanza dagli eventi narrati, probabilmente in un tempo in cui queste cerimonie erano ancora celebrate con regolarità o, al più tardi, quando erano ancora in vita testimoni di questi culti pagani.

Se tuttavia la descrizione appare precisa e scrupolosa nell'illustrazione dei singoli aspetti del cerimoniale, lo stesso non può dirsi della costruzione del periodo. La struttura sintattica della

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Cacitti, *Furiosa turba*, p. 137. Cfr. a riguardo l'invettiva dell'Ipponense contro la danza nel quale Agostino sembra istituire un collegamento tra i *daemoniis ludos* e le liturgie martiriali incentrate sulla danza: "*Cum ergo modo hic ista Deo propitio non fiant, quia non celebramus daemoniis ludos, ubi solent ista fieri in eorum delectationem qui coluntur; et immunditia sua solent suos depravare cultores, sed celebratur hic sanctitatis et solemnitas martyrum; non hic saltatur; et ubi non saltatur, tamen de Evangelio legitur: «Cantavimus vobis, et non saltastis» (Mt 11, 7). Reprehenduntur; increpantur; accusantur; qui non saltaverunt. Absit ut redeat adhuc illa petulantia: audite potius quid velit intellegi sapientia. Cantat, qui praecipit: saltat qui facit. Qui est saltare, nisi motu membrorum cantico consonare? Quod est canticum nostrum? Non proferam ego, non sit meum. Melius minister sum, quam actor. Dico canticum nostrum: «Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Quisquis dilexerit mundum, non est caritas Patris in illo; quia omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi, quae non est ex Patre, sed ex mundo est. Et mundus transit, et concupiscentia eius; qui autem fecerit voluntatem Dei, manet in aeternum, sicut et Deus manet in aeternum»" (Augustinus, *Serm.* 311, 6, 6).*

⁴⁷⁶ Per un ulteriore approfondimento sulla questione della danza nel Donatismo cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 302-306: lo studioso milanese ha proposto una rilettura del racconto agostiniano del supplizio di Salvo di Membressa. *Ibidem* Rossi non manca di sottolineare che "spesso sfugge all'attenzione che egli non balla da solo, ma attorno a lui danzano e cantano i suoi oppressori" (i donatisti). Cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 3, 6, 29: "(...) *ut eius cervici etiam mortuorum canum cadavera colligarent, ut postremo cum illo ad turpes voces cantionesque saltarent ... notum est omnibus nugaces et turpes saltatione ab episcopis solere compesci; quis umquam meminit ab hominibus, quos in auxilium episcopi petiverunt, cum episcopis esse saltatum?*" ed id., *C. Cresc.* 4, 49, 59: "(...) *capto enim seni mortuos canes alligaverunt in collo et sic cum illo quantum libuit saltaverunt*".

⁴⁷⁷ Per un curioso caso di conservazione dell'associazione *daemones-circumcelliones* cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 3-4.

sezione appare confusa e di difficile interpretazione per quel che concerne le ultime righe.

Giunta in prossimità del tempio del *draco*, la martire lo avrebbe visto pieno di danzatori demoniaci (*saltatores*) e riccamente ornato con fronde d'alloro (*parietes lauri fronde redimitos*), composizioni di mirto, pioppo ed erbe aromatiche (*myrto et populo virere columnas, calamisque postes ornatos*), tendaggi e cortine (*cortinis obducta vestibula, vela picta pendere posterulis*). Oltre alle decorazioni del tempio, l'occhio di Salsa vide *profanos antistites omni luxu inpudicae hilaritatis amictos versare huc atque illuc mentem*⁴⁷⁸ *torvis*⁴⁷⁹ *oculis, ore converso despiciere potius quam aspicere*. La traduzione avanzata da Piredda risulta insoddisfacente, non riuscendo a restituire un senso logico a questa descrizione: secondo la studiosa, Salsa avrebbe visto

"i sacerdoti pagani, vestiti con il gran fasto di una festa impudica, rivolgere l'attenzione ora qui ora lì e con sguardo torvo, con il viso girato di sbieco, non semplicemente guardare ma osservare tutto dall'alto in basso"⁴⁸⁰.

Tale lettura non riesce a rendere appieno il senso di questa oscura e confusa affermazione: non è stato infatti colto il significato del ricorso, grammaticalmente scorretto, ma semanticamente fondamentale, al termine "*turbis*", giustamente conservato dai *codices* mozarabici. La parte finale della sezione appare troppo in contrasto con la semplicità e la puntualità della descrizione culturale precedente per poter credere che la versione originale avesse questa forma. Questo passaggio, per come si è conservato, potrebbe essere il frutto di un maldestro intervento interpolatorio operato sul testo primitivo della *PaSal*: l'elemento centrale a sostegno di questa ipotesi è rappresentato proprio dal ricorso al termine "*turbis*", il cui senso, grammaticalmente scorretto, può essere compreso solo se osservato in chiave interpolatoria. La *turba* non può che essere letta come un riferimento polemico al movimento degli *agonistici* che, nel quadro del parallelo *saltatores-circumcelliones*, rappresenterebbe l'attore principale della cerimonia sovrintesa dai *profanos antistites*, immagine allegorica dei vescovi donatisti. L'alterazione letteraria dell'interpolatore tocca qui una nuova vetta nella polemica *cum donatistis*. Applicando la giusta chiave ermeneutica, è possibile superare le difficoltà prodotte nella lettura dagli effetti nefasti operati sul piano grammaticale dall'intervento interpolatorio. I *profani antistites* andrebbero quindi riconsiderati in chiave polemica, quali vescovi

⁴⁷⁸ Il *codex Parisinus B. N. 3809 A* omette il termine "*mentem*".

⁴⁷⁹ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 78, in accordo con Duchesne e gli editori bollandisti, propone il termine "*torvis*" in sostituzione di "*turbis*" come riportato dai *codices Parisinus B. N. noviter acquisitus Lat. 2179, Escorial Real Bibl. b. I. 4* e *Matritensis B. N. 822*. Il *codex Parisinus B. N. 3809 A*, probabilmente a causa dell'errore di un copista, conserva invece "*touus*".

⁴⁸⁰ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 79.

della *pars Donati* che, "vestiti di tutta la dissolutezza di una impudica ilarità"⁴⁸¹, assistono passivamente alla cerimonia, in maniera distaccata, rivolgendo l'attenzione qua e là alla (*furiosa*) *turba* e osservandola "dall'alto in basso piuttosto che ammirandola". Nelle parole del redattore emergerebbe il tema, più volte sottolineato dalla polemistica cattolica⁴⁸², delle difficoltà di rapporti tra i donatisti, in particolare a livello episcopale, ed il movimento circoncensionico. Il *profanus antistes*, il vescovo della *pars Donati*, verrebbe quindi qui ritratto beffardamente al centro di un saturnale orchestrato dai circoncensionici, sottolineandone il disprezzo nei confronti dei *saltatores*. Lo sguardo della martire non ha infatti mancato di notare che i sacerdoti *ore converso despiciere potius*

⁴⁸¹ Ho preferito rendere in questo modo il testo latino in quanto la traduzione proposta da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 79 - "vestiti con il gran fasto di una festa impudica" - non mi sembra riesca a cogliere il senso allegorico dell'espressione, focalizzandosi invece sul tentativo di una resa più letterale dei termini. Il redattore appare qui impegnato nel tentativo figurato di "far vestire" al *profanus antistes* i panni della festa. Le parole dell'agiografo sull'*impudica hilaritas* sembrerebbero volte a rimarcare la contrapposizione con la *sobria hilaritas* delle *sollemnitates martyrum* patrocinata dall'Ipponense in occasione della celebrazione del *dies natalis* di Perpetua e Felicità: "*Unde sollemnitates eorum, sicut facimus, devotissime celebremus, sobria hilaritate, casta congregatione, fideli cogitatione, fidenti praedicatione*" (Augustinus, *Serm.* 280, 6). L'impudicizia dell'*hilaritas* assume un valore assoluto nel quadro della polemica cattolica con il Donatismo, ivi rappresentato nei panni della *turba* pagana: l'*hilaritas*, intesa dai donatisti come condizione escatologica per celebrare l'imminente avvento del Regno anticipato nel martirio, viene qui "sterilizzata" dagli agiografi cattolici, che ne depotenziano il valore semantico mediante l'associazione all'*impudicitia*, alterandone così il significato e abbassandola a semplice espressione di trivialità. Tutto il contrario dei *convivia* descritti almeno un secolo prima nelle dissertazioni apologetiche di Minucio Felice, che metteva in risalto la *pudicitia* e *sobrietas* delle celebrazioni: "*Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria; nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus*" (Minucius Felix, *Octavius* 31, 5). Per quanto riguarda l'indicazione metaforica dei sacerdoti *omni luxu impudicae hilaritatis amictos* cfr. Hermas, *Pastor*, Praec. 10, 3 e quanto scritto da A. Persic, "*Hilaritas*": segno e primizia di salvezza nella spiritualità cristiana dei primi tre secoli, in G. Visonà (a cura di), *La salvezza*, "Teologia e saperi" 4, Assisi-Cittadella 2008, pp. 71-117, qui p. 103. Il lavoro dello storico, focalizzandosi sui primi tre secoli dell'esperienza cristiana, non ha potuto confrontarsi con la questione donatista: Persic non sembrerebbe dunque aver colto, o quantomeno sottolineato debitamente, il senso peculiare dell'insistenza agostiniana sul tema della *blanda, sobria, honesta hilaritas* – ivi, p. 115; cfr. Augustinus, *C. Faust.* 22, 46; *Serm.* 280, 6 e *De cath. Rud.* 13 –, che non può essere compresa appieno se non nel quadro della contrapposizione polemica alla *laetitia* donatista. Sul riso e l'allegria negli atti dei martiri cfr. infine A. Carfora, *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani 2009, pp. 98-101.

⁴⁸² Cfr. Optatus, *Tractatus* III, 4, 6: "*Unde cum vestrae partis episcopis tunc invidia fieret Taurino tunc comiti scripsisse dicuntur, huiusmodi homines corrigi in Ecclesia non posse mandaverunt, ut a supra dicto comite acciperent disciplinam*". Una medesima immagine ci viene restituita dalle parole dell'Ipponense: "*Verumtatem plerisque Donatistarum displicent tales, nec eorum communione contaminari se putant, qui christiano orbi terrarum dementer obiiiciunt ignotorum crimen Afrorum*" (Augustinus, *De haer.* 69, 4).

*quam aspicere (saltatores)*⁴⁸³. Allo stesso tempo gli *antistites*/vescovi vengono presentati come empi e sconsecrati⁴⁸⁴: la rottura dell'*Unitas* ed il rifiuto al ritorno nella *catholica* costituiscono agli occhi dei polemisti le basi per il progressivo trasferimento del movimento donatista dalla categoria dello scisma a quella dell'eresia⁴⁸⁵.

L'immagine della cerimonia pagana viene quindi utilizzata dal redattore per muovere un attacco alla

⁴⁸³ Ho preferito discostarmi in parte dalla traduzione di Piredda secondo la quale la martire vide "i sacerdoti pagani, vestiti con il gran fasto di una festa impudica, rivolgere l'attenzione ora qui ora lì e con sguardo torvo, con il viso girato di sbieco, non semplicemente guardare ma osservare tutto dall'alto in basso" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 79). Ritengo che una resa più fedele del testo debba fare maggiormente perno sull'aspetto figurato dell'espressione "*ore converso*" e dei termini "*despicere*" ed "*aspicere*". In essi deve essere sottolineato il valore qualitativo, atto a rimarcare il sentimento di antipatia, di superiorità, di sufficienza che, sulla base della testimonianza agostiniana, agli occhi della *catholica* sembrerebbe aver contraddistinto i donatisti nei loro rapporti con i circoncellioni. L'espressione "*ore converso*" non starebbe quindi a significare semplicemente "con il viso girato di sbieco": il redattore vi avrebbe fatto ricorso per sottolineare come, in un moto di stizza, il *profanus antistes* abbia letteralmente voltato la faccia allontanando così dai propri occhi la *turba* circoncellionica. Stesso discorso per quanto riguarda l'utilizzo dei termini "*despicere*" e "*aspicere*": l'agiografo sottolinea polemicamente, quasi a voler seminar zizzania nel campo avversario, il sentimento di superiorità con il quale l'*antistes*/vescovo volgerebbe lo sguardo ai *saltatores*/circoncellioni: "guardandoli dall'alto in basso piuttosto che guardandoli con fiducia/ammirazione". Questo aspetto viene messo in risalto dal redattore per sottolineare, al contempo, la profonda ipocrisia che contraddistinguerebbe i vescovi della *pars Donati*, per i quali dalla comunione dei sacramenti – qui rappresentata come la compartecipazione ai *funesta vota* descritti dalla *PaSal* – verrebbero contaminati sia quanti disapprovano le cattive azioni sia quanti le tollerano. Cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 2, 4, 8; *Ep.* 204, 5: "*De mortibus autem furiosissimis quas quidam eorum ipsi sibi inferunt, de quibus solent detestabiles et abominabiles esse multis etiam suis, quorum mentes dementia non tanta possedit, eis secundum Scripturas rationesque Christianorum saepe respondimus quoniam scriptum est: qui sibi nequam, cui bonus?*". Questa posizione radicale dei donatisti sarebbe qui messa in crisi grazie alla messa in scena di questa infausta comunione sacramentale dalla quale, ipocritamente, il sacerdote/vescovo riterrebbe di essere esonerato grazie alla sua semplice dissociazione esteriore. L'agiografo cattolico evidenzerebbe quindi la presunta ipocrisia dei donatisti, che avrebbero rifiutato la comunione con i cattolici per non contaminarsi, salvo poi accompagnarsi ai circoncellioni, dei quali non avrebbero condiviso le manifestazioni liturgiche. Segnalo infine il suggerimento di una traduzione alternativa offertomi da Alessandro Rossi: "con tutta la pompa (liturgica) di una *hilaritas* senza freni, stravolti negli occhi e deformi nella bocca, lanciavano occhiate sconvolte che non potevano nemmeno essere definite sguardi". Attraverso questa lettura, Rossi segnala la possibilità che l'agiografo abbia voluto indicare una partecipazione a pieno titolo dei vescovi donatisti alle celebrazioni, una accusa ugualmente grave sul piano propagandistico.

⁴⁸⁴ Per una corretta comprensione dell'associazione tra "*antistes*" ed "*episcopus*" non si può che far perno sull'interpretazione del termine "*profanus*" inserendolo nel contesto di questa sezione della *PaSal*. La costruzione letteraria di un parallelo culturale tra la liturgia del dio *draco* ed il movimento degli *agonistici* non si esaurisce nell'allusione all'esistenza di un filo rosso tra gli attori, ma deve fare perno anche sulla istituzione di una associazione tra le prassi liturgiche e gli oggetti della cerimonia. Il culto del *draco* viene messo così in relazione alle cerimonie che i circoncellioni erano soliti praticare sulle tombe dei martiri. Sono questi *praecipitatorum ultro cadaverum cultos sacrilegos et profanos* (Agostinus, *C. Cresc.* 4, 63, 77) che costituiscono il termine di paragone dei culti idolatrici pagani. Solamente attraverso questa chiave di lettura mutuata dall'Ipponense diviene dunque possibile cogliere appieno la ragione dell'utilizzo di una data terminologia per sottolineare l'associazione, il parallelo, tra *antistes* ed *episcopus*.

⁴⁸⁵ Per un primo approccio alla questione cfr. Augustinus, *De haer.* 69, 1: "*Donatiani vel Donatistae sunt qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Caecilianum Ecclesiae Carthaginensis episcopum schisma fecerunt, obicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus divinarum Scripturarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in haeresim schisma verterunt, tamquam Ecclesia Christi propter crimina Caeciliani, seu vera, seu, quod magis apparuit iudicibus, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis extincta. Audent etiam rebaptizare Catholicos, ubi se amplius haereticos esse firmarunt, cum Ecclesiae catholicae universae placuerit nec in ipsis haereticis baptisma commune rescindere*". Le parole dell'Ipponense ritornano in altre parti della sua produzione per cui cfr. almeno *Serm.* 162/A, 12; 183, 9 ed in particolare *In Io. ep. tr.* 3, 7, dove Agostino sostiene che l'uscita dall'*Unitas* ecclesiale del movimento donatista ne rappresenti la prova più evidente di eresia: "*Omnes certe qui exeunt de Ecclesia, et ab unitate Ecclesiae, antichristi sunt. (...) Quicumque ergo non manent nobiscum, sed exeunt ex nobis, manifestum est quod antichristi sunt. (...) Ecce exierunt a nobis, et facti sunt Donatistae*". A riguardo cfr. P. Marone, *La distinzione tra scisma ed eresia maturata durante la polemica donatista*, Ath 22 (2008), pp. 105-114.

liturgia martiriale dei circoncellioni: gli agiografi cattolici ribaltano i ruoli trasformando la giovane tipasena nella personificazione della *catholica* nell'atto di condannare le gozzoviglie dei pagani/*agonistici*. Il redattore provoca un vero e proprio cortocircuito letterario: la martire, da circoncelliona, diviene l'incarnazione della chiesa cattolica che condanna la liturgia martiriale di quegli stessi *agonistici* che assumono nel racconto, allegoricamente, i panni dei *daemonici saltatores*.

La questione non può essere compresa nella sua importanza senza tenere conto che

"in Africa che la coreusi martiriale non soltanto ottiene la più vasta ed articolata attestazione, ma contribuisce anche ad arricchire il carattere peculiare dell'ecclesiologia donatista che, significativamente, si autocomprende come *Ecclesia martyrum*"⁴⁸⁶.

E' in questo scenario che deve essere collocata la polemica agostiniana sulla celebrazione della *laetitia* martiriale da parte dei donatisti e dei circoncellioni che, agli occhi dell'Ipponense e della *catholica* in generale⁴⁸⁷, assumerebbe i caratteri di una autentica *seditio*. Se queste celebrazioni venivano inizialmente tollerate dalla Chiesa affinché i gentili che guardavano al cristianesimo potessero esservi introdotti grazie a questa *similitudo cultis*, salvo poi essere "indirizzati" a celebrare altre feste in onore di martiri, ora i tempi apparirebbero cambiati e simili *sacrilegia* e *luxus* non potrebbero più essere tollerati⁴⁸⁸.

Appare quindi evidente la ragione del recupero funzionale della polemica antidolatrca in chiave antidonatista: la conservazione da parte della *pars Donati* di una liturgia martiriale in continuità con i riti del culto dei morti e dei *saturnalia*, o di altre festività assimilabili nei costumi, ne fa un facile

⁴⁸⁶ Cacitti, "Τί ἐστὶ ὄτι ἐγέλασας;", p. 588.

⁴⁸⁷ La *laetitia* arriva ad essere colpita da una vera e propria sanzione canonica da parte dei vescovi cattolici africani: "*Illud etiam petendum ut, quoniam contra praecepta divina convivia multis in locis exercentur (...) vetari talia iubeant et de civitatibus et de possessionibus imposita poena prohiberi, maxime cum etiam natalibus beatissimorum martyrum per nonnullas civitates et in ipsis locis sacris talia committere non reformident; quibus diebus etiam, quod pudoris est dicere, saltationes sceleratissimorum per vicus atque plateas exerceant*" (Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta LX, in Munier (a cura di), *Concilia Africae*, CCL 159 (1981), pp. 196-197).

⁴⁸⁸ "*Verumtatem ne illi, qui ante nos tam manifesta imperitae multitudinis crimina vel permiserunt vel prohibere non ausi sunt, aliqua a nobis affici contumelia viderentur, exposui eis qua necessitate ista in Ecclesia viderentur exorta: scilicet post persecutiones tam multas, tamque vehementes, cum facta pace, turbae Gentilium in christianum nomen venire cupientes hoc impedirentur, quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et ebrietate consumere, nec facile ab his perniciosissimis et tam vetustissimis voluptatibus se possent abstinere, visum fuisse maioribus nostris, ut huic infirmitatis parti interim parceretur, diesque festos, post eos quos relinquebant, alios in honorem sanctorum martyrum vel non simili sacrilegio, quamvis simili luxu celebrarent: iam Christi nomine colligatis, et tantae auctoritatis iugo subditis salutaria sobrietatis praecepta traderentur, quibus iam propter praecipientis honorem ac timorem resistere non valerent; quocirca iam tempus esse, ut qui non se audent negare christianos, secundum Christi voluntatem vivere incipiant, ut ea quae ut essent christiani concessa sunt, cum christiani sunt, respuantur*" (Augustinus, *Ep.* 29, 9). Cfr. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, pp. 107-123.

bersaglio della polemistica cattolica, che abilmente, attraverso una inversione dei piani, arriva a "convertire" la giovane circoncelliona, facendone un *instrumentum* di condanna della liturgia martiriale della *furiosa turba*, ivi presentata come un sacrilego bacchanale orchestrato da "empi dementi" storditi dall'ubriachezza.

Il capitolo prosegue descrivendo la reazione della tipasena alla vista di quel che andava svolgendosi nel tempio: la santa comincia a *fremere spiritu et altis suspirii secreta* e ad agitarsi in tutto il corpo. Il fremore dello spirito ed i profondi sospiri, uniti all'agitazione nell'intimo del suo corpo, sono tutti elementi patetici che sembrerebbero dover essere riletti mediante una chiave ermeneutica che ne sottolinei la dimensione estatico-martiriale. Dinanzi a quelle manifestazioni *inhonestae* la tipasena sembrerebbe esser stata colpita da una vera e propria brama di martirio, i cui primi effetti si sarebbero rivelati a livello corporale, in una forma esteriore assimilabile alle fasi iniziali di una esperienza estatica (i tremori e i profondi sospiri) la cui conclusione naturale sarebbe rappresentata dall'immolazione martiriale.

A questo punto la martire, *exosam iudicans lucem* che aveva rivolto contro ai suoi occhi offerte votive tanto funeste ed empie, inorridisce⁴⁸⁹ alla vista dello spettacolo che le si apre innanzi. Il redattore si spende qui in un elenco esaustivo e puntiglioso, mettendo in luce il complesso apparato liturgico della cerimonia e confermando, come per le righe precedenti del testo della *PaSal*, il sapiente gioco di istituzione di un parallelismo tra i *funesta vota* e la prassi liturgica dei circoncellioni officiata sulle tombe dei martiri.

Non è possibile accogliere le indicazioni di Piredda⁴⁹⁰, che traduce "*aras bustis fetentes*" in maniera tanto libera quanto lontana dal reale significato polemico. Ancora una volta viene messo in evidenza come solo l'applicazione della giusta chiave ermeneutica consenta di cogliere il senso delle espressioni usate dagli agiografi. Il *foetor* di cui parla il redattore allude, in maniera nemmeno troppo celata, al puzzo proveniente dai sepolcri – *busti*⁴⁹¹ – dei "faux martyres" circoncellioni. La *PaSal* vede nuovamente il ricorso, da parte dell'officina agiografica cattolica, all'allegoria a fini

⁴⁸⁹ Traduco con il verbo "inorridire" il termine "*horrere*" riportato nel testo della *PaSal* e confermato da tre *codices* su quattro: il *Parisinus B. N. 3809 A* conserva la lezione "*ex(h)orruit*" il cui significato non si discosta però significativamente da quello di "*horrere*". Si sottolinea comunque la scarsa resa del termine presentato nel lavoro di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 79: "cominciò ad aver paura".

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ Il "*bustum*" è propriamente il luogo in cui si bruciavano i cadaveri o dove veniva seppellito il morto. Tertullianus, *De Pallio* 4, 3 parla di "*bustuarium altaria*" come di un'ara sulla quale si immolavano vittime umane. Il ricorso a questo termine per creare il parallelo tra la cultualità circoncellionica e quella pagana da parte dei polemisti cattolici aiuta a comprendere appieno le ragioni alla base delle loro strategie: essi intendono, infatti, irridere la pretesa dei circoncellioni di immolarsi attraverso il loro martirio volontario – un suicidio dal punto di vista della *catholica* – per il Signore. Olocausti di tal fatta, secondo i cecilianisti, sono tali e quali alle offerte votive dei pagani che vedevano il sacrificio di vittime umane: orride e stolte superstizioni da condannare con forza.

polemici: il parallelo tra le *aras bustis fetentes* delle cerimonie pagane e le tombe dei martiri al centro delle loro celebrazioni liturgiche rivela qui tutta la sua potenza comunicativa. I falsi martiri circoncellioni "puzzano" tanto quanto i *funesta vota* in onore degli idoli pagani: proseguendo nella polemica, i redattori della *catholica* sembrerebbero così spostarne progressivamente il piano verso forme irrisorie tanto grezze quanto triviali.

L'agiografo prosegue elencando numerosi altri dettagli, che vengono così a costituire la cornice scenografica della cerimonia in onore del *draco*. La caratterizzazione negativa dell'apparato liturgico-ornamentale si mantiene anche nelle righe successive, che offrono uno spaccato della realtà musicale di questo tipo di cerimonie:

*"detestari choros ludentium, lascivorum mugire tympana, ululare symphonias, organa populosis vocibus digitis interrogantibus conrepare, tinnire cythras lyrasque garrire"*⁴⁹².

La descrizione della cerimonia pagana nasconde al proprio interno un tributo alla polemica agostiniana. Le parole del redattore ricalcano in sostanza le invettive dell'Ipponense:

*"Nunc ergo iam Christo in coelo sedente, iam glorificato, iam subiectis cervicibus regum iugo eius, et suppositis eorum frontibus signo eius; iam nullo remanente qui palam Christianis audeat insultare, adhuc tamen inter organa et symphonicos gemimus; adhuc illi inimici Martyrum, quia vocibus et ferro non possunt, eos sua luxuria persequuntur. Atque utinam Paganos tantummodo doleremus! esset quaecumque solatium, exspectare eos qui nondum cruce Christi signati sunt, quando signentur, et quando eius auctoritate alligati desinant furere. Videmus etiam portantes in fronte signum eius, simul in ipsa fronte portare impudentiam luxuriarum, diebusque et sollemnitatibus martyrum non exsultare, sed insultare. (...) Videris unde, videris quomodo; diabolus ille biformis est. Leo est in impetu, draco in insidiis. Leo minetur, inimicus est; draco insidietur, inimicus est. Quando nos securi? Ecce fiant omnes Christiani, numquid et diabolus christianus erit? Tentare ergo non cessat; insidiari non cessat. Infrenatus est atque illigatus in cordibus impiorum, ne saeviat in Ecclesiam, et tantum faciat quantum vult. Fremunt dentes impiorum adversus dignitatem Ecclesiae et pacem Christianorum, et quia non habent quid agant saeviendo; saltando, blasphemando, luxuriando, non impellunt corpora Christianorum, sed lacerant animas Christianorum. Clamemus ergo una voce omnes verba haec: Deus, in adiutorium meum intende. Opus enim habemus sempiterno adiutorio in isto saeculo. Quando autem non! Modo tamen in tribulatione positi maxime dicamus: Deus, in adiutorium meum intende"*⁴⁹³.

Le danze, la figura del *draco*, i comportamenti indecorosi e le allusioni ai nemici dei martiri

⁴⁹² PaSal 4.

⁴⁹³ Augustinus, *Enarr. in ps.* 69, 2.

rendono palese la produzione agiografica a partire dalle parole dell'Ipponense che si rivelerebbe qui manifestamente come la principale fonte ispiratrice per la "cattolicizzazione" della *PaSal*.

Nella chiusa del paragrafo il redattore intende condannare e presentare in forma denigratoria quella che sembrerebbe apparire come una vera e propria coreusi pagana ("*alios ferri terrignos et in modum caprae hirsutos pellibus strepere saltando tintinnis, et alios luxurioso gestu circumagi vestigi lubricantibus, fluido lascivire tripudio*"⁴⁹⁴), sapientemente messa in relazione con la liturgia coribantica dei circoncellioni attraverso il ricorso al verbo "*circumagere*", che ritengo possa rappresentare il *signum* per far scattare l'associazione tra le coreusi dei *saltatores* e le danze sulle tombe dei martiri degli *agonistici*. Le indicazioni "nascoste" del redattore non si esauriscono nel ricorso al verbo "*circumagere*", trovando bensì pieno sviluppo solo nella riproposizione di uno dei temi più cari alla polemistica agostinianamente orientata: l'ubriachezza⁴⁹⁵. La chiusa di questo paragrafo della *PaSal* restituisce infatti la descrizione patetica di un vero e proprio bacchanale ("*hic cadebat unus ebrius, alius palpitabat vino tumultentus*"⁴⁹⁶) al quale l'*Ecclesia* guarda con disgusto e riprovazione.

⁴⁹⁴ *PaSal* 4.

⁴⁹⁵ La critica agostiniana alla connotazione culturale della ubriachezza va oltre la polemica con la *pars Donati*, come testimoniato in *Ep.* 22, 3: "*Comessiones enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honorem etiam beatissimorum martyrum, non solum per dies solemnes (quod ipsum quis non lugendum videat, qui haec non carnis oculis inspicit), sed etiam quotidie celebrentur. Quae foeditas si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset, quibuscumque tolerantiae viribus sustentandam putaremus. (...) saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de dominibus orationum tantum dedecus arceatur. Quis enim audet vetare privatim, quod cum frequentatur in sanctis locis, honor martyrum nominatur?*". Nelle pagine seguenti Agostino si spende nell'illustrare al vescovo Aurelio come si debbano eliminare questi vizi attraverso i decreti conciliari e l'esempio della Chiesa primizia, usando tuttavia moderazione nel reprimerli ed istruendo i fedeli. Emerge distintamente come il Donatismo abbia optato, a differenza della *catholica*, per una conservazione delle pratiche liturgiche più specificatamente africane, facendo perno sui convivii quali elementi centrali per una corretta celebrazione del *dies natalis* sulle tombe dei martiri.

⁴⁹⁶ *PaSal* 4.

Il ricorso ad un termine all'apparenza privo di senso - "*vaccabundus*"⁴⁹⁷ -, che ritengo invece essere un neologismo sviluppato in chiave prettamente polemica, sembrerebbe completare il quadro confermando ulteriormente l'ipotesi interpretativa che evidenzierebbe la presenza di una serie di riferimenti subliminali⁴⁹⁸ ai *circumcelliones*, contribuendo così a porre nuovamente in luce il carattere antidonatista di questa versione del testo.

V. *Inter haec tanta funebria vota puellae animus pruritabatur in iram, sed refrenabat patientia conscientiam. Haec intuens, talibus orsa verbis cunctos satellites pestiferae celebritatis invadit: "Heu miseri, inquit, parentes! Heu cives, quos antiquus ille serpens nunc draco decepit! Quid agitis? Quo ruitis quoque raptamini? Vel in quae vos praecipitia tortuosus coluber sua sponte iactavit? Non videtis cui captivas inclinatis sub falsa religione cervices, cui ferenda colla submittitis? Aes est, miseri, quod lutum definixit, quod cera distinxit, quod gypsum implevit, quod malleus produxit, quod grosa derasit, quod limae asperitas expolivit, ad extremum quod manus hominis malo suo docta compsit et bracetis phaleris levigando in hanc bestiam perita formavit.*

⁴⁹⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 80 corregge il termine, in accordo con Duchesne e gli editori bollandisti, in "*bacchabundus*". L'edizione critica della studiosa sottolinea in nota come il termine "*vaccabundus*" sia però sostenuto dalla *concordantia codicum*. Sebbene questo sostantivo non abbia alcun ulteriore riscontro nelle fonti letterarie ed epigrafiche, ritengo possa essere indicato come il termine originario riportato dal testo della *PaSal*: "*vaccabundus*" non sarebbe altro che un epiteto irrisorio "costruito" in maniera triviale dal redattore per mettere alla berlina il proprio bersaglio polemico – i circumcellioni – coniugando in un sol termine due tra le principali accuse mosse agli *agonistici*: la crapula e l'itineranza. Cfr. almeno Augustinus, *In Io. ev. tr.* 10, 3: "*Quid, si ibi ebriosos* (il riferimento è ai donatisti; *nota di chi scrive*) *inveniret, quid faceret Dominus; (...) si negotiationis domus non debet fieri domus Dei, potationis debet fieri?*". "*Vaccabundus*" risulterebbe pertanto il frutto di un gioco di parole teso a (con)fondere "*bacchabundus*" e "*vagabundus*". Nel quadro della polemica donatista, lo stesso Agostino si rivelò forgiatore di un neologismo dal sapore tanto scurrile quanto virulento definendo gli *agonistici* "*circelliones*": "*Ex voce huius psalmi (Sal 75, 12) appellati sunt et monachi, ne quis vobis de isto nomine insultet catholicis. Quando vos recte haereticis de circellionibus insultare coeperitis, ut erubescendo salventur; illi vobis insultant de monachis. Primo si comparandi sunt, vos videte; si verbis vestris opus est, iam laboratis. Non opus est, nisi ut admoneatis unumquemque ut adtendat; solum adtendat, et comparet. Quid opus est verbis vestris? Comparentur ebriosi cum sobriis, praecipites cum consideratis, furentes cum simplicibus, vagantes cum conragatis. Sed tamen dicere consueverunt: quid sibi vult nomen circellionum?*" (Augustinus, *Enarr. in Ps.* 132, 3). "Il termine *circellus*, attestato in Apicius, *De re coquinaria* 2, 5 con il valore sostanzialmente di "salsiccia", trova una sua oscena traslazione negli *Scholia ad Iuvenalem* 6, 379 per indicare quel cerchio che gli attori della commedia ponevano alla base del pene per provocarne l'inturgidimento" (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 70 nota 32).

⁴⁹⁸ Si noti come la descrizione della danza coribantica che chiude il paragrafo veda la menzione ad un *saltatores* che *rotatum in se ingerens furibundus ferebatur, toto ore et corpore cruentatus*. Piredda produce una traduzione incapace di rendere il senso di questa espressione, preferendo offrime una inefficace trasposizione libera: "quello veniva trasportato mentre fuori di sé si percuoteva le spalle, con tutto il viso ed il corpo cosparsi di sangue" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 81). La studiosa sarda non ha ravvisato il peso, all'interno della descrizione, del termine "*rotatum*" che rappresenta il vero centro della frase. Il redattore offre qui l'illustrazione del profilo di un *saltatores furibundus* – l'utilizzo del termine la cui etimologia si può ricondurre alla radice "*furo*", da cui "*furor*" non è ovviamente casuale, bensì intenzionale - che, stremato e ferito, *toto ore et corpore cruentatus*, dalla danza coribantica, si sarebbe lasciato trascinare, *in se ingerens*, in un moto rotatorio: "*rotatum*". Questo "ruotare" coreutico può essere debitamente inteso solo se messo in relazione al movimento circolare degli *agonistici* attorno alle *cellae* dei martiri: il *furibundus* moto rotatorio, come della cervice così del torso, ne comprovarebbe la natura estatica, consentendo di mettere in evidenza il carattere profondamente religioso dell'esperienza coribantica dei circumcellioni. Cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 1-6; 135-142.

Certe det vobis aliquod inter hos tumultus turbulentiamque responsum! Audiamus si quidquam potest draco iste narrare, qui solet mala loquendo decipere. Illi soli Deo supplicandum est, infelices, et ille solus adorandus altaribus, qui caelum fecit, qui terram fundavit, maria segregavit, luminaria instituit, animalia creavit, pecora produxit, volucres vocavit, elementa disposuit, tempora in suis successionibus ordinavit, mundum cum animantibus cunctis rerum naturis generibusque distribuit, hominem post omnia fecit, qui divinis semper intentus, adorans ab auctore quaerat, quod in auctore non desinit, vitam scilicet et victum cunctaque quae in usum hominis servitiumque subiecit; illum inquam, Deum qui originem ignorat, qui non habet finem, qui nescit auctorem. Haec portenta scitote esse non numina quae nisi vobis servantibus nequeunt se tueri. Denique date locum, furorem cohibete vesanum, cesset atrocitas, rabies conquiescat. Sit mihi cominus cum dracone vestro luctamen. Si me vicerit, habeatur ut deus; si ergo eum superavero, sufficiat mihi quod hunc deum non esse probavero et vos a viis vanis ad veri Dei cultum pia adhortatione converto".

L'*incipit* del quinto capitolo ci restituisce l'immagine di Salsa smaniante d'ira innanzi allo spettacolo al quale si trova ad assistere: *sed refrenabat*⁴⁹⁹ *patientia conscientiam*. Questa breve nota potrebbe facilmente sfuggire al lettore, che mancherebbe quindi di notare nel prosieguo della lettura un'apparente incoerenza tra l'arresto di questo fremito e la violenta invettiva di Salsa nei confronti degli idolatri: la martire non si trattiene infatti dall'investire con impropri tutti coloro che si trovavano nel tempio pagano. Il redattore non sembrerebbe dunque aver avuto l'intenzione di sottolineare una sorta di freno tout court della martire, ma solo metterne in evidenza l'arresto dello slancio martiriale, inteso qui come assalto volontario suicida alla cerimonia del dio *draco*. Osservando la scena attraverso la lente della martirologia circocellionica, sembrerebbe emergere distintamente la volontà del redattore di sottolineare quasi metaforicamente come il *furor*⁵⁰⁰ dettato

⁴⁹⁹ Segnalo, per completezza, che il *codex Parisinus B. N. 3809 A*, a differenza di tutti gli altri, riporta la lezione "*frenabat*" in ragione di "*refrenabat*": nella sostanza l'adozione dell'una o dell'altra forma risulta indifferente.

⁵⁰⁰ "L'analisi semantica di termini quali appunto, *furor*, (...) inducono a ritenere che Agostino abbia pienamente colto la dimensione politicamente eversiva del movimento. (...) presso la società, la cultura e il potere dell'Impero romano, *furor* sta innanzitutto ad indicare l'allontanamento dalla *bona mens* romana, vale a dire dall'universo assiologico fondato sulla *pietas*, che sola si pone come vera ed autentica *religio*" (Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 65-66). Dello stesso autore cfr. anche "*Athei in mundo*", pp. 37-68 e "*Vae tibi saeculum*". *Il contrasto tra regno e cosmo nelle visioni dei martiri paleocristiani d'Africa*, in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 163-192. Per quanto concerne l'aspetto giuridico cfr. infine F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulle persecuzioni dell'eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

dalla passione, dalla foga, dalla volontà di martirio ricada sotto il controllo della *patientia*⁵⁰¹ che, arginandone lo slancio, impedirebbe un vano ed inconsapevole suicidio a vantaggio di un martirio tanto consapevole quanto proficuo. La differenza tra queste due concezioni, per quanto possa apparire sottile, rappresenta in realtà lo iato che divide le rispettive linee di pensiero martirologiche: la volontà e la sete martiriale dei circoncellioni sono viste dai cattolici come prodotto di un *demens furor* che contribuisce a trasformare il testimone in un suicida. Il martirio non va fuggito, ma non deve nemmeno essere ricercato spasmodicamente: il *furor* dei circoncellioni non produce autentici testimoni di Cristo, ma solo stolti ed imperdonabili suicidi. Solamente riportando in superficie l'eco di questa polemica si può infine cogliere il senso autentico della breve inserzione operata dal redattore secondo cui la *patientia* della giovane ne avrebbe frenato i moti della coscienza. Salsa assurgerebbe qui a modello esemplare, antitetico al ritratto degli *agonistici* propagandato dalla *vulgata* cattolica: se il *miles Diaboli* – il circoncellione - è mosso dal *furor*, così l'autentico *miles Christi* – il martire della *catholica* – trova nella *patientia* il giusto freno inibitore delle passioni. Una conferma di quanto fin qui ipotizzato sembrerebbe potersi trovare nelle parole di Agostino ove, traslata, viene alla luce la medesima opposizione tra la *patientia* ed il *furor*: l'Ipponense apparirebbe dunque come la *fons princeps* alla quale il redattore avrebbe attinto per imbastire la struttura teologica e dottrinale su cui incastonare la rielaborazione della *PaSal*. Dopo aver ricordato a Gaudenzio che i suoi *falsi martyres* fanno parte di quelli di cui è scritto "guai a coloro che hanno perduto la pazienza" (*Qo* 2, 16), Agostino ricorre all'autorità dell'Apostolo per sottolineare che:

"fidelis Deus qui non permittet vos tentari super id quod potestis; sed faciet cum tentatione etiam exitum, ut possitis sustinere" (*1Cor* 10, 13).

Di qui il vescovo di Ippona muove l'attacco finale al carattere suicidario del martirio circoncellionico, accusando i donatisti di *furor* e *amentia* (*dementia*), contrapponendovi la *patientia* tipica del vero martire cristiano. Infatti,

"quando enim desperatur in quibusque passionibus a Domino impetranda patientia, et ideo quaeritur

⁵⁰¹ *"Patientia hominis, quae recta est atque laudabilis et vocabulo digna virtutis, ea perhibetur qua aequo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus. Quapropter impatientes dum mala pati nolunt, non efficiunt ut a malis eruantur, sed ut mala graviora patiantur. Patientes autem qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere et leviora faciunt quae per patientiam patiuntur, et peiora evadunt quibus per impatientiam mergerentur"* (Augustinus, *De pat.* 2, 2).

compendium caminorum, ubi se isti non quidem feris, ut ait beatissimus Cyprianus, sed tamen flammis⁵⁰² obiciunt, quos nemo damnavit: non est hoc consilium, sed furor, non est sapientia sed amentia. Habeant isti

⁵⁰² Per quanto riguarda il carattere suicidario del martirio circoncellionico una prima attestazione è rintracciabile in Optatus, *Tractatus* III, 4, 8, ove il vescovo di Milevi ricorda che una parte dei donatisti "*percussores sub cupiditate falsi martyrii in suam perniciem conducebant*", mentre altri "*ex altorum montium cacuminibus viles animas proicientes se praecipites dabant*". Cacitti, *Furiosa turba*, p. 84 sottolinea che "Agostino, per altro, offre una casistica molto più articolata, annoverando i casi di Circoncellioni che si annegavano in acque profonde o si lasciavano bruciare sui roghi da loro stessi accesi o provocavano, determinandone l'esiziale reazione, le scorte armate delle autorità provinciali o, ancora, «*ad paganorum celeberrimas sollemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent sed ut interficerentur a cultoribus idolorum*» (Augustinus, *Ep.* 185, 3, 12)". Scrive infatti l'Ipponense: "*Quis eos qui eorum caedibus exstrincti sunt, vindicare tentavit, nisi quod propria de illis poenas pascebat insania, cum aliis provocandis in se gladiis hominum, quos, ut ab eis ferirentur, morte terrebant, alii per varia praecipitia, alii per aquas, alii per ignes se in mortes voluntarias usquequaque mittebant, et animas ferales a se sibi illatis suppliciiis proiciebant?*" (*ivi*, 4, 14). Da sottolineare come il solo vescovo di Ippona conservi la notizia di suicidi donatisti gettatisi nelle acque e, soprattutto, tra le fiamme. Brisson, dopo aver evidenziato il fatto che "les fanatiques qui se donnaient le martyre au fond d'un gouffre cherchaient sans doute plus ou moins consciemment à rejoindre un des plus illustres exemples (Marculo; *nota di chi scrive*) de la résistance aux traditeurs et aux renégats" (Brisson, *Autonomisme*, p. 322), prosegue sostenendo che "les autres formes de martyre spontanée ne furent probablement qu'une extension de ce culte poussé à l'extrême dans son ardeur. (...) la mention de l'eau et du feu parmi les modes de mort volontaire énumérés par Augustin tendrait à nous le faire croire" (*ibidem*). Adottando per la categoria ignea dei suicidi donatisti quella che Tilley ha felicemente definito una "hermeneutic of suspicion", risulta possibile "non soltanto tarare il tasso di virulenza della polemica cattolica ma anche, e con maggior incisività, a contestualizzare i dati che da quei testi emergono nel loro proprio e peculiare Sitz im Leben, poiché non si può dubitare che la conflittualità intercristiana nell'Africa da Costantino ai Vandali non rappresenti anche, se non soprattutto, lo scontro tra due ecclesiologie e quindi tra due concezioni rivali del rapporto tra fede e storia, fra Chiesa e Secolo" (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 33). Interrogandosi infatti sul *modus mortem sibi consciscendi* dei circoncellioni sorge spontaneo sottolineare la contraddizione tra la centralità riservata al culto delle spoglie del martire nel quadro della liturgia martiriale della *pars Donati* e la scelta della morte tra le fiamme, quasi come a lanciarsi su un rogo il cui scopo primario, tanto in ambito politico quanto religioso, è sempre stato quello d'impedire che attorno ai resti mortali della vittima potesse sorgere una qualche forma di culto o di venerazione. Cfr. *MariPol* 18, ove si riferisce di come fosse "costume loro", ovvero dei pagani, far cremare il corpo del condannato. Per quanto concerne la condanna cristiana della cremazione cfr. Minucius Felix, *Octavius* 9. L'accusa agostiniana risulta pertanto sospetta: è possibile che l'Ipponense abbia voluto abbellire il quadro della polemica sul suicidio dei donatisti inserendo una calunnia a discredito dei suoi avversari. La base sulla quale Agostino avrebbe imbastito tale accusa potrebbe ritrovarsi nella polemica con il vescovo donatista Gaudenzio - "Gaudentius 2": PCBE 1, pp. 522-525 - che, a Thamugadi, "*cum se ipsum in ecclesia quibusdam sibi adiunctis perditis incendere minaretur*" (*C. Gaud.* 1, 1). L'Ipponense, incurante delle rassicurazioni del vescovo donatista al tribuno Dulcizio - "Dulcitus 2": PCBE 2, pp. 330-333 - sulla volontà di non ricorrere al martirio/suicidio "*sub ea scilicet condicione, quia si vis fuerit operata, tunc id poterit evenire. Nemo enim tam demens est, ut nullo impellente festinet ad mortem*" (*C. Gaud.* 1, 5, 6-7) sembrerebbe aver assunto l'episodio - che si svolge nel 418; l'*Ep.* 185 fu scritta attorno al 417: si tratterebbe quindi di retrodatare di un anno la redazione, mentre il problema non sussiste per il tardo Augustinus, *De haer.* 69 - come paradigma per la sua polemica antidonatista. La minaccia di uccidersi nel fuoco sarebbe così stata traslata nella realtà fattuale: quanti minacciavano di uccidersi se qualcuno avesse osato loro violenza sarebbero quindi assurti al rango di suicidi de facto, funzionali alla polemica dell'Ipponense. Sulle varie forme suicidarie dei donatisti cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 183 e, sommariamente, E. Lamirande, *La pratique du suicide chez les Donatistes*, BA 32 (1965), pp. 747-748. Sull'importanza della sepoltura per i donatisti cfr. cursoriamente Augustinus, *C. litt. Pet.* 1, 10, 11. Segnalo infine come Rossi abbia correttamente messo in rilievo il fatto che, nel caso di Gaudenzio, Agostino debba "far fronte a due difficoltà di diversa portata: certo va evitata per quanto possibile una strage, sia per motivazioni umanitarie (...), sia per le conseguenze sul piano propagandistico; ma l'ostacolo più malagevole è costituito dalla sofisticata costruzione argomentativa di Gaudenzio, capace di sfruttare tutti gli elementi che una tradizione ormai secolare gli offriva. Soprattutto, il vescovo di Thamugadi faceva uso di argomenti che solo una generazione prima erano stati orgogliosamente rivendicati dal maestro spirituale di Agostino, e cioè da Ambrogio di Milano. È in quest'ottica che si può finalmente intendere il piano di confutazione dell'ipponense: egli era perfettamente cosciente di non potersi spingere troppo oltre nella contestazione degli argomenti di Gaudenzio, radicati anche in una tradizione che non poteva rinnegare, e per questo motivo finì con l'elaborare una vera e propria teoria del doppio peso e della doppia misura. Nel *Contra Gaudentium* si trova il più completo impiego del principio anfibologico secondo il quale gli argomenti possono cambiare di significato a seconda di chi li utilizzi: così la sete di martirio degli irriducibili seguaci di Gaudenzio asserragliati nella propria basilica può esplicitamente divenire un irrazionale suicidio, mentre la stessa fermezza, solo trent'anni prima, aveva costituito la più fulgida affermazione della santità di Ambrogio" (Rossi, *Muscae*, pp. 265-266).

*incendia sua, qui non dicunt de adiutorio Domini: «Quoniam ab ipso patientia mea» (Sal. 61, 6)*⁵⁰³.

Dopo aver dunque messo in evidenza un ulteriore aspetto della polemica con il Donatismo e aver compiuto un progresso nella alterazione di senso del carattere circoncellionico dell'esperienza martiriale di Salsa, il redattore restituisce un lungo monologo della tipasena del quale non si sforza nemmeno di specificare la conservazione e la trasmissione, avendo in precedenza presentato la martire come l'unica cristiana presente alla cerimonia⁵⁰⁴.

Ancora una volta il redattore dimostra grande maestria ricorrendo all'utilizzo di una terminologia finalizzata all'istituzione di un duplice piano di lettura: i "satellites" dell'*incipit* vengono messi in diretta relazione con i *parentes* ammoniti dalla martire nella sua prima sentenza. "Parentes" può infatti essere tradotto semplicemente come "genitori", ma il suo spettro semantico rende altresì possibile leggere il termine come "sudditi" od "obbedienti". L'intento polemico dell'agiografo appare evidente: i genitori di Salsa, e con essi i *cives* tipaseni, vengono messi in relazione diretta con i *satellites*⁵⁰⁵ del *draco*. Il senso di questa associazione e, più in generale, della struttura del

⁵⁰³ Augustinus, *C. Gaud.* 1, 30, 34. E' possibile leggere metaforicamente le parole dell'Ipponense – Augustinus, *De pat.* 6, 5 - circa il criterio da adottare per distinguere la vera dalla falsa pazienza: "*Cum vero illa tenetur in crimine, tunc huius multum erratur in nomine. Non enim sicut omnes qui sciunt sunt participes scientiae, ita omnes qui patiuntur sunt participes patientiae: sed qui passione recte utuntur, hi patientiae veritate laudantur, hi patientiae munere coronantur*". Agostino, nel quadro della polemica con i donatisti, sottolinea come, al pari del martirio ("*martyrem non facit poena sed causa*"), dove vi sia sofferenza non è detto vi sia anche l'autentica *patientia*, *quam non ostendit nisi causa patiendi*. L'Ipponense prosegue sottolineando, in contrasto con i martiri della *catholica*, l'*impatientia* dei donatisti: "*Qui si ad Christum negandum, vel aliquid contra iustitiam faciendum, sicut veri martyres, cogentur; omnia potius patienter ferre, quam sibi impatienter mortem inferre debuerunt. Quod si fugiendorum malorum causa recte fieri posset, Iob sanctus se ipse perimeret, ut tanta mala in rebus suis, in filiis suis, in membris suis, diabolicae crudelitatis effugeret. (...) Quid ergo miseri faciunt, qui cum et hic sibimet ingestas, et postea non solum impietatis adversus Deum, sed etiam ipsius quam in se exercuerunt crudelitatis luant debitas poenas, insuper quaerunt et martyrum glorias? Cum etiamsi pro vero Christo testimonio persecutionem paterentur, et se interficerent, ne aliquid a persecutoribus paterentur, recte illis diceretur: vae iis qui perdiderunt patientiam! Quomodo enim iustum praemium patientiae redditur, si et impatiens passio coronatur?*" (Augustinus, *De pat.* 13, 10). Il redattore della *PaSal* sembra prendere letteralmente in parola Agostino "frenando" la martire nel suo slancio martiriale e mettendone in risalto la *patientia*. L'agiografo sottolinea altresì il contrasto con il tessuto redazionale primigenio del testo nel quale, con molta probabilità, la giovane circoncelliona si sarebbe lanciata d'impeto sulla cerimonia pagana giungendo a decapitare il *draco* per poi cadere vittima dei gentili.

⁵⁰⁴ Uno dei tratti caratteristici della *PaSal* è certamente l'estraneità delle autorità dalla vicenda: non essendo stata processata dai romani non vi poterono essere atti giudiziari conservanti il resoconto stenografico del suo martirio. Pertanto, a meno di non voler iscrivere a priori la *PaSal* nel novero delle leggende agiografiche, si dovrà convenire circa la presenza di qualche testimone, cristiano o pagano poi convertitosi, che avrebbe conservato la memoria del martirio della giovane.

⁵⁰⁵ Cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 2, 15, 34 ove il vescovo d'Ipbona definisce il donatista Ottato di Thamugadi "satelles Gildonis": "*Quid autem agunt isti nescientes per evangelicum testimonium, nisi ut homines ammonentur, ut aliquando evigilent atque advertant vere non homines esse attendendos, cum sanctum aliquid accipere homo desiderat, sed illum solum qui hoc de caelo dat homini, quia non potest homo accipere quicquam, nisi datum fuerit ei de caelo (Gv 3, 27)? Quodsi dixerint: " De caelo quidem accipit non de homine, sed tamen per hominem ", quaero per qualem. Si per iustum tantum, non habent illi qui apud eos ipsos per latentes iniquissimos acceperunt; si et per iniustum, quae causa ergo est ut aliquem rebaptizent? Si per iniustum non nisi latentem, non habent quos baptizavit manifestus satelles Gildonis Optatus*". A riguardo cfr. anche Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 39-40, in particolare la nota 43. Agostino sembra avere cara l'espressione in rapporto ai circoncellioni, che vengono infatti definiti "satelliti dei chierici donatisti": "*Saevitia igitur vestra et violentissima audacia per Circumcelliones vestros clericorum vestrorum satellites omnibus nota comprimenda fuit legibus, quae contra vos latae sunt, et quodammodo colliganda (...)*" (*C. Cresc.* 4, 51, 61).

paragrafo, può essere pienamente colto solo proseguendo nella lettura del testo della *PaSal* ove l'invettiva della martire si scaglia contro quelli *quos antiquus ille serpens nunc draco decepit*. L'antico serpente genesiaco - ora drago - ha tratto in inganno i *cives* tipaseni. Il redattore condensa in poche parole un bagaglio polemico smisurato, la cui ermeneutica richiede una attenta analisi. L'agiografo, per bocca della martire, istituisce un collegamento tra il serpente di Genesi, il Diavolo, ed il *draco*: questo inserto di natura teologica ha il solo scopo di rimarcare i fondamentali della polemica con il paganesimo, le cui divinità divengono agli occhi dei cristiani *instrumenta Diaboli*. Dalla descrizione del moto irrequieto ed irregolare dei *satellites* ("*quo ruitis quove raptamini?*") comincia ad emergere il vero bersaglio polemico del redattore, che viene infine rivelato quando la martire domanda verso quali precipizi la serpe sinuosa⁵⁰⁶ abbia gettato i suoi concittadini: *vel in quae vos praecipitia tortuosus coluber sua sponte iactavit?*

Il riferimento ai precipizi mette ampiamente in risalto l'istituzione di una nuova associazione polemica tra i *satellites* del *draco* e gli *agonistici*: le parole della martire riflettono l'interrogativo fittizio del redattore cattolico, che si domanda non tanto "dove", ma "perché" i circoncellioni abbiano accettato di divenire *instrumenta Diaboli*, sacrificando se stessi *per praecipitium*. L'agiografo riconosce il Diavolo come vero e proprio motore immobile sottolineandone, *sua sponte*, la potente volontà ingannatrice capace di arruolare nella propria *militia* la *furiosa turba* circoncellionica: il carattere suicidario del martirio agonistico viene presentato quindi come diretta emanazione, come frutto, della *voluntas* diabolica. Le radici del discorso si sviluppano nel pensiero agostiniano da cui il redattore ha costantemente dimostrato di attingere per la realizzazione del sostrato polemico della *PaSal*:

*"Diabolus ergo, qui persuasit haereticis separationem, Donatistis praecipitationem, ipse persuasit Iudae et traditionem et desperationem et laqueum. Tu ergo, Donatista, qui te vis occidere, qui vitas traditoris laqueum, quare non vitas diaboli praecipitium? Diabolus persuasit Iudae, ut sibi collum ligaret; ipse est qui suggestit Domino, ut se praecipitaret. Ergo diabolum in utroque vitate: sicut in laqueo diabolum vitatis, ita in praecipitio diabolo consentire non debetis. Suggestens quippe diabolus praecipitium quid audivit a Domino? Redi retro, Satanas! O Donatista, hoc dic diabolo, quando tibi suggerit praecipitium; qui etiam vos implevit, ut praecipitati colamini. (...) Qui si sanum cor haberent, et praecipitium horrerent, et homicidium non facerent; sed hoc faciunt, quod eos pater suus diabolus docuit, et magister suus Donatus instruxit"*⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Formalmente corretta, ma francamente non accattivante, la traduzione di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 81: "tortuoso serpente". Per quanto i *codices* non sembrino averne conservato traccia ritengo che vi siano buone possibilità che la versione originaria della *PaSal* associasse l'aggettivo "*tortuosus-a-um*" a "*praecipitia*". Allo stesso tempo, tuttavia, una lettura del termine in relazione a "*coluber*" potrebbe essere accettata mettendo in evidenza il suo valore semantico, legato alla seduzione dell'aggettivo "*tortuosus*". Cfr. nota 517.

⁵⁰⁷ Augustinus, *Serm.* 313/E, 5.

Salsa prosegue il suo monologo rivolgendosi nuovamente ai *miseri* che hanno chinato il capo *sub falsa religione*. La traduzione offerta da Piredda⁵⁰⁸ non prende in considerazione l'intera affermazione della martire, omettendo di riportare il senso di "*ferenda colla*": la studiosa deve avere probabilmente associato la resa a "*captivas cervices*" ritenendo d'essere di fronte ad una semplice ripetizione e confondendo così l'intero periodo.

Rileggendo il passo e tenendo ferme le associazioni tra i soggetti, i verbi ed i relativi complementi, si ottiene una versione più "completa", che dice qualcosa in più rispetto alla traduzione offerta da Piredda. La martire domanda ai *miseri* se essi riescano a vedere a chi stanno piegando le cervici *sub falsa religione*, dinanzi a chi stanno abbassando i colli, offrendoli volontariamente: *non videtis cui capitvas inclinatis sub falsa religione cervices, cui ferenda colla submittitis?* La confusione di Piredda è probabilmente dovuta alla incomprendimento di fondo del duplice livello espositivo offerto dalla *PaSal*: quella che appare, grossomodo, come una semplice ripetizione di un concetto già espresso deve invece essere letta come un duplice invito alla ragione: tanto ai pagani, che *sub falsa religione* chinano il capo davanti al demonio onorandolo con immonde cerimonie, quanto ai circoncellioni, che volontariamente abbassano il loro collo. Questo movimento della cervice assume un duplice significato: sottomissione ed al contempo offerta sacrificale di sé, come di colui che offre il collo al carnefice, in questo caso il Diavolo. La *vis polemica* del discorso è potente: il circoncellione non si avvede d'aver offerto il proprio martirio – tale è il senso metaforico dell'espressione *ferenda colla* – a Satana? La tipasena esorta e ammonisce allo stesso tempo la *furiosa turba* mettendola nuovamente sullo stesso piano dell'idolatria pagana: nello sviluppo della *PaSal* il redattore cattolico continua ad inserire elementi associativi che ricolleghino il paganesimo con l'eresia donatista ed il *furor* circoncellionico così da insinuare l'associazione, inducendo pertanto la condanna senza appello della *pars Donati* da parte della popolazione tipasena.

Nel corso della sua invettiva contro il culto idolatrico del *draco*, la martire passa a descrivere in maniera minuziosa il processo di lavorazione del bronzo per il quale a partire dalla materia prima, una *manus homini docta* avrebbe poi plasmato e rifinito *hanc bestiam*⁵⁰⁹. Il passo sembra costruito

⁵⁰⁸ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 81.

⁵⁰⁹ L'edizione critica di Piredda, *ivi*, p. 80 riporta la lezione "*perita*" in accordo con quanto conservato nei codici mozarabici e segnalando la distinzione operata dal *codex Parisinus B. N. 3809 A*, che restituisce "*perditam*". Entrambe le rese sono accettabili: da un lato, l'adozione di "*perita*" fa sì che l'accento del redattore venga posto sulla maestria dell'artigiano autore dell'idolo bronzeo; dall'altro, la scelta di "*perditam*", associata a "*bestiam*", rimarca ancor più la connotazione negativa del diavolo/serpente "corrotto", "dissoluto", ma anche "perduto", "disperato", "screditato" ed "infelice". Entrambe le lezioni potrebbero ben inserirsi nel tessuto narrativo e l'adozione dell'una o dell'altra non sembrerebbe apportare modifiche significative alla struttura del testo o al suo contenuto. Si è tuttavia deciso di accogliere la scelta di Piredda in ragione della presenza, nelle linee precedenti del testo della *PaSal*, di un elogio analogo – *manus docta* - della maestria dell'artigiano fautore dell'idolo bronzeo.

per aderire al meglio alla visione giovannea di *Ap* 13, 14-15 ove la bestia

"dicens habitantibus in terra, ut faciant imaginem bestiae, quae habet plagam gladii et vixit. Et datum est illi, ut daret spiritum imagini bestiae, ut et loquatur imago bestiae; et faciat, ut quicumque non adoraverint imaginem bestiae, occidantur".

Allo stesso tempo, dopo aver sottolineato la natura diabolica del serpente bronzeo, la martire invita sprezzantemente i *miseri* a mettere alla prova l'idolo: *"audimus si quidquam potest draco iste narrare"*. Non paga, Salsa si spende per la prima volta in una lode esclusiva a Dio e al suo potere esercitato nella Creazione: *"illi soli Deo supplicandum est!"*. Gli *infelices* oggetto del rimprovero della martire sono tanto gli idolatri quanto i donatisti con i loro culti sacrileghi. L'invito ad adorare il solo Creatore sugli altari può, infatti, essere letto nuovamente secondo una duplice chiave ermeneutica che ne evidenzia il riferimento ai pagani ed, al contempo, ai donatisti. Questi ultimi, accusati di aver eretto un altare contro l'altro⁵¹⁰, sono anche novelli idolatri che, secondo Agostino, *"Donatum (...) pro Christo habent"*. Il vescovo di Ippona prosegue nel suo j'accuse:

*"si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius foristan ferunt quam si audiant detrahentem Donato. (...) Tam perverse amant Donatum, ut eum Christo praeponant"*⁵¹¹.

L'ammonimento di Salsa agli *infelices* perché adorino sugli altari solo il Dio Creatore può essere quindi messo in relazione con l'accusa mossa da Agostino. E' forse per questa ragione che, rispondendo alle denunce del manicheo Fausto, l'Ipponense inserisce nel discorso una distinzione qualitativa tra quanti seguono rettamente la dottrina - la *catholica* - ed i *vinolenti*, la *pars Donati*.

"Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adiuvetur: ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. (...) Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum qui hoc etiam idolis exhibent; nullo modo tale aliquid offerimus, aut offerendum praecipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctae animae, vel cuiquam angelo: et quisquis in hunc errorem delabatur, corripitur per sanam doctrinam, sive ut corrigatur; sive ut caveatur. (...) Qui autem se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt,

⁵¹⁰ Cfr. Augustinus, *Ps. c. p. Don.* 23: *"Sic fecerunt conscissuram et altare contra altare"*; *ivi*, 80: *"Videamus quae res coegit fieri altare contra altare"*. *C. litt. Pet.* 1, 15, 16: *"supersunt adhuc in hac vita et in hac provincia qui se disiunxerunt et a quibus disiuncti sunt, qui altare erexerunt et contra quos erexerunt (...)"*. Cfr. anche *Ep. Cath.* 20, 54; *Serm.* 223, 2 e *De civ. Dei* 22, 8, 13.

⁵¹¹ *Id.*, *Serm. suppl.* 26, 45.

cum eos, etiam si in domibus sui id faciant, sana doctrina condemnet?"⁵¹².

Il monologo della martire prosegue nell'illustrazione delle qualità e degli attributi divini in accordo con il quadro offerto da *Gen* 1⁵¹³: il Creatore ha fatto il cielo e la terra, ha separato i mari e disposto le stelle nel firmamento, ha creato gli esseri viventi, ha generato gli animali, *pecora produxit, volucres vocavit*. Le ultime due affermazioni di Salsa si pongono al di fuori della cornice del racconto della Creazione offerto nel Genesi. Ivi non si menzionano infatti né la generazione del bestiame, né l'attribuzione dei nomi agli uccelli da parte del Creatore. L'inserimento di questi elementi nel quadro genesiaco, testimoniato dalla riproduzione, o meglio dalla realizzazione *ex novo*, del monologo della tipasena, indurrebbe a rileggere queste affermazioni come una manifestazione letteraria conservante le tracce di una *lectio* biblica africana fatta propria da Agostino⁵¹⁴.

La martire prosegue nella sua descrizione delle qualità divine, sostenendo che il Signore ha disposto gli elementi, ha ordinato la successione dei tempi e operato una distribuzione nel mondo degli esseri viventi secondo natura e genere. "*Hominem post omnia fecit*", afferma Salsa chiudendo la parte del suo monologo dedicata alla rappresentazione del divino. La giovane ammonisce l'uomo affinché adorando Dio – *illum Deum qui originem ignorat, qui non habet finem, qui nescit auctorum* - a lui medesimo si rivolga, in un totale abbandono alla Provvidenza, per chiedergli vita, vitto *cunctaque quae in usum hominis servitiumque subiecit*. L'ammonimento di Salsa prosegue nella condanna dell'idolatria (*haec portenta scitote esse non numina quae nisi vobis servantibus nequeunt se tueri*), per terminare con una chiusa polemica che, ancora una volta, si presta ad una duplice lettura che vede come oggetto della critica gli idolatri pagani e gli *agonistici*. L'espressione "*date locum*" che introduce la chiusa si rivela ostica all'interpretazione: se in essa sembrerebbe lecito leggere una citazione dell'invito Paolino a lasciar fare all'ira divina, indi a non resistere dinanzi alla rovina imminente del culto – cfr. *Rm* 12, 19 –, è altresì vero che la traduzione di Piredda ("cedete il passo"⁵¹⁵) potrebbe non aver colto appieno le reali intenzioni del redattore, che sembrerebbe

⁵¹² Id., *C. Faust.* 20, 21.

⁵¹³ Una prima introduzione al contesto genesiaco nel quale andranno sviluppandosi le righe seguenti è offerto dalla considerazione della martire secondo cui il draco/serpente *solet mala loquendo decipere*. Il riferimento è ovviamente all'inganno perpetrato dalla serpe nel giardino dell'Eden ai danni della sprovveduta Eva. Come la progenitrice dell'umanità è caduta vittima delle falsità del diavolo/serpente, così gli idolatri sono stati ingannati dal silenzio dell'idolo il cui *responsum* è sempre stato, abilmente, (con)fuso dal *tumultus* e dalla *turbulentia* della cerimonia, così da ingannare i gentili con una sciocca superstizione organizzata e diretta dal diavolo stesso, al quale gli idolatri finiscono per tributare omaggio e offrire sacrifici.

⁵¹⁴ Cfr. Augustinus, *Serm.* 229/5, 1; *De Gen. ad litt.* 3, 11, 16; 6, 12, 21-22; 11, 12, 16; *Enarr. in ps.* 8, 13 e *De an. et eius orig.* 2, 3, 6.

⁵¹⁵ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 83.

interessato a sottolineare come Salsa abbia rivendicato il tempio quale luogo da restituire al vero culto. "*Date locum*" potrebbe quindi essere letto come un ammonimento alla cessione del *templum* alla vera religione una volta messa in evidenza l'infondatezza del culto idolatrico. Questa chiave di lettura entra in gioco, permettendo di restituire un senso univoco e chiaro alla affermazione del redattore, unicamente attraverso il ricorso alla lente della polemica con il Donatismo. Utilizzando questa cifra ermeneutica si comprende il fine dell'agiografo nel rivendicare la restituzione del luogo di culto – il *templum* pagano diviene l'immagine della basilica cristiana occupata dai donatisti – alla *catholica* una volta portato alla luce l'inganno del serpente, ovvero le rivendicazioni della *pars Donati* che, coperte dal *tumultus* e dalla *turbulentia* dei circoncellioni, arrivavano ad ingannare il popolo tipaseno. Le parole del redattore cattolico appaiono ora in tutta chiarezza: egli invita i donatisti, sconfessati, a cedere le basiliche ("*date locum*"), a contenere il *furor* dei circoncellioni ("*furorem cohibete vesanum*"), a cessare le *atrocitas* e a far acquietare la rabbia dei già citati *agonistici*.

Concludendo il monologo, la martire si rivolge direttamente agli idolatri attraverso un linguaggio figurato che può essere inteso come un invito allo scontro tra le forze demoniache incarnate nella bronzea scultura del *draco* e quelle della martire. Il combattimento corpo a corpo⁵¹⁶ invocato da Salsa si configurerebbe dunque come il principale *topos* della letteratura martiriale africana, che rilegge lo scontro tra il martire e l'autorità (in questo caso l'idolo pagano) come figura del conflitto escatologico che opporrà Cristo al Diavolo.

Certa della vittoria, la tipasena conclude la sua invettiva contro gli idolatri affermando che la sua soddisfazione le deriverà dall'aver dimostrato *quod hunc deum non esse*. Riecheggia infine la polemica con il paganesimo dal quale Salsa conta di trarre i suoi concittadini con una *pia adhortatione*⁵¹⁷ al culto del vero Dio.

VI. *Haec memorans, cum verba eius ab impiis ridicula et moti capitis vanitas illa increpatio*

⁵¹⁶ Nella menzione del combattimento corpo a corpo con il serpente ritengo sia possibile ravvisare l'eco dello scontro tra Perpetua e l'Egiziano nella quarta visione di *PaPer* 10. Prima del *certamen* l'avversario della martire, come una serpe, si rotola nella polvere (cfr. *Gen* 3, 14): "*Et expoliata sum, et facta sum masculus; et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa volutantem*". L'immagine del combattente/serpente ritornerà quando la martire, ormai abbattuto il nemico, ne schiaccerà la testa sotto il proprio calcagno, richiamando così le parole di *Gen* 3, 15. Cfr. nuovamente Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 56-57.

⁵¹⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 82 segnala come i *codices Parisinus B. N. noviter acquisitus Lat. 2179* e *Escorial Real Bibl. b. I. 4* riportino la lezione "*adhortatione*", contrariamente a quanto conservato nei manoscritti del *Matritensis B. N. 822* e del *Parisinus B. N. 3809 A* recanti la *lectio* "*adoratione*". Divisi anche gli editori: i bollandisti optano per la seconda lezione, mentre Duchesne è a favore della prima. Nella sua edizione critica Piredda ha scelto di adottare il termine "*adhoratione*". Da sottolineare come entrambe le *lectiones* si inseriscano bene nella sintassi del periodo, rendendo pertanto difficile la scelta a favore dell'una o dell'altra versione. Essendo qui ripresa, salvo diversa indicazione, la versione critica di Piredda ho ritenuto corretto adottarne la scelta, limitandomi a segnalare per completezza la validità anche dell'alternativa offerta dagli altri *codices*.

putaretur, animo tamen illa alacriter ferebatur aucupans opportunos aditus quo possit draconis illius extricare figmentum. Peractis igitur sollemnibus daemonum, quibus non tam mero quam scelere mentes omnium fuerant ebriatae, huc atque illuc cuncti iacere prostrati, unus vomens, alius stertens, et porrecta corpora dormientium proflabant quidem somnum, sed exhalabant bibitum cum vino sacrilegium. Vigiliabat sane illa mens quae inter luctifica detestandaque sollemnia a cibi contagio ieiunaverat: neque enim infici conventus illius ulla macula poterat, cuius animus cum illa gererentur, non inter homines sed inter angelos erat, quando de martyrio cogitabat. Sed ubi rem vidit ex consilio suffragare sententiae neque impeditenti cuiuspianc obstaculis retardari coepit cominus armari zelo fidei et amore Dei, ut de diabolo gloriosum possit ferre vexillum. "En, deus", inquit, "tempus adest, quo meas infirmas vires audaciamque confirmes, et dexteram mihi porrigas subiturae discrimina quam sanctae Iudith viduae in procinctu victoriae tui nominis praebuisti. Adesto nunc, adesto, Deus omnipotens, Pater sine origine, origo sine parente, auctor ingenite, pater geniti sine tempore, qui filium tuum Dominum nostrum Iesum Christum ex te ineffabili nativitate progenitum, virtutem maiestatis et subsantiae cointemporalis aequalem, qui mundum in principio te volente constituit et in finem redemit, hominem nasci ex virgine voluisti, passum, mortuum, resurgentem, ascendentem ad dexteram tuam conlocasti in caelestibus. Quaesoque per Spiritum sanctum, habentem ex tua natura et virtute processum, cui gubernanda omnia et regenda destinasti, Domine Deus omnipotens, ferto mihi puellae opem, ut perficiam opus quod instinctu tui amoris adnitor; et sicut Danielo famulo tuo draconem Babyloniae necandum disrumpendumque dedisti, ita mihi feminae hunc aeneum liceat dissipare draconem et figmenti huius membra discerpere. Putabo me plenum consecutam esse martyrium, si eum hodie suis cultoribus exhibuero aureo capite amisso truncatum".

Il sesto paragrafo si apre con l'irrisione dei pagani nei confronti delle parole appena pronunciate dalla martire e ritenute *ab impiis ridicula*. La derisione di Salsa non si limita al suo discorso: il testo della *PaSal* ricorda infatti che *moti capitis vanitas illa increpatio putaretur*. L'edizione critica di Piredda non fornisce una traduzione letterale di questo passaggio, limitandosi ad una resa più libera nella quale la studiosa non sembrerebbe esser riuscita a cogliere appieno il senso di questa espressione⁵¹⁸. Il "*motus capitis*" potrebbe infatti essere interpretato come parte della danza estatica dei circoncellioni, i cui tratti sono stati individuati da Cacitti⁵¹⁹ nella coreusi del *clericus de*

⁵¹⁸ Cfr. Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 85: "la sua indignazione (era ritenuta; *nota di chi scrive*) come manifestazione di un animo folle".

⁵¹⁹ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 1-2; 127-142.

circumcellionibus contenuta nei *Gesta Karoli*⁵²⁰. Il passo si configurerebbe quindi come parte di quel sostrato primigenio della *PaSal* che la successiva rielaborazione cattolica non sarebbe riuscita ad emendare, depauperandolo della maggior parte dei *signa* che ne avrebbero immediatamente reso evidente la paternità originaria. Questa rimembranza della coreusi circoncellionica riporterebbe in luce la cornice estatica nella quale andrebbe ad inserirsi il discorso della martire, confermando l'ipotesi avanzata durante l'analisi del quarto paragrafo della *PaSal*.

Il redattore prosegue informando di come la tipasena, incurante delle irrisioni degli idolatri, *animo tamen illa alacriter ferebatur aucupans*⁵²¹ *opportunos aditus quo possit draconis illius extricare figmentum*.

E' ulteriormente riconoscibile la *vis polemica* dell'agiografo che, istituendo nuovamente tra le righe un parallelo tra le solennità demoniache del culto del *draco* e le celebrazioni liturgiche dei circoncellioni, sottolinea come le menti dei *saltatores* non fossero solo inebriate dal vino, ma anche dalla scelleratezza, dall'empietà. Gli *agonistici* vengono descritti come empi: il contrario dei *pii* cristiani che rappresentano la *honestas* devozione religiosa ed il rispetto della *auctoritas* romana⁵²². L'impietosa descrizione degli effetti di questi riti sugli idolatri si colloca nel quadro oppositivo che alterna alla rappresentazione degli effetti nocivi dei *funesta vota* pagani e, metaforicamente, dei culti martiriali degli *agonistici* della *pars Donati*, la *sanitas* e la *honestas* della giovane, ovvero della *catholica*. Se dunque *huc atque illuc cuncti iacere prostrati, unus vomens, alius stertens, et porrecta corpora dormientium proflabant quidem somnum, sed exhalabant bibitum cum vino sacrilegium*, al contrario *vigilabat sane illa mens quae inter luctifica detestandaque sollemnia a cibi contagio ieiunaverat*. La contrapposizione tra il vomito unito all'esalazione del sacrilegio, bevuto

⁵²⁰ Monachus Sangallensis, *Gesta Karoli* I, 8, MGH *Scriptorum*, II, p. 734.

⁵²¹ La *lectio* "*occupans*" conservata nel *Parisinus B. N. 3809 A*, come segnalato da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 84, non ha incontrato il favore degli editori che, concordemente, hanno optato per la versione riportata negli altri *codices*. E' opportuno segnalare tuttavia come il valore semantico più strettamente legato alla natura bellica e violenta del termine "*occupo*" - impadronirsi, occupare, impossessarsi, impegnare *et similia* - sembrerebbe trovare una collocazione naturale in una ipotetica ricostruzione del testo che veda il racconto dell'assalto della giovane circoncelliona al tempio pagano.

⁵²² Il quadro offerto si rivela essere il ribaltamento dei termini del rapporto che opponeva pagani e cristiani fino ai primi anni del IV secolo. A riguardo cfr. Cacitti, "*Athei in mundo*", in particolare pp. 41 ss.

insieme al vino degli idolatri, e l'astinenza dai cibi⁵²³ della tipasena, tra i *saltatores* addormentati e russanti e la vigilanza della martire, trova nuova linfa nelle righe immediatamente successive, che innalzano la condizione di Salsa prefigurandone la passione. Il suo animo infatti *non inter homines sed inter angelos erat, quando de martyrio cogitabat*. Il redattore sottolinea nuovamente la condizione estatica della tipasena al suo "volgere il pensiero al martirio": la dimensione angelica raggiunta da Salsa la mette al riparo dalla contaminazione dei cibi pagani e dai *luctifica detestandaque sollemnia* degli idolatri. Questa economia angelologica e teologica merita di essere posta in rilievo: le parole del redattore tratteggiano i contorni di una martiriologia nella quale la *praedestinatio* al martirio⁵²⁴ consente alla testimone di Cristo di vivere *ante tempora*, attraverso una condizione estatica⁵²⁵, le gioie dell'aldilà, ivi descritte come un rapimento della mente della santa *inter angelos*.

Accortasi che la sua decisione – "*sententia*" - era favorita dal suo disegno, ovvero dal suo piano d'azione, e non trovando qualsivoglia ostacolo o impedimento innanzi a sé, la giovane tipasena

⁵²³ L'astensione dall'impurità dei cibi della festa pagana può essere letta, alla luce della martiriologia, come una attestazione della pratica del digiuno e della preghiera da parte del martire al sopraggiungere della prova: cfr. l'invocazione a Dio di Salsa a metà di *PaSal* 6. Sulla relazione tra astinenza dal cibo e martirio cfr. Cacitti, *Grande sabato*, in particolare pp. 41-64. Nel suo complesso lavoro di rilettura delle fonti, lo studioso friulano mette in evidenza come il vescovo Policarpo di Smirne "trascorra comunque in digiuno tutto il tempo che intercorre dall'arresto alla traduzione in città, (...) mentre infatti i suoi persecutori mangiano e bevono ἐν ἐχείνῃ τῇ ὥρᾳ, egli si raccoglie in preghiera, σταθεὶς πρὸς ἀνατολάς" (*ivi*, p. 47). Cacitti ravvisa poi il passaggio della pratica del digiuno martiriale nel Donatismo, sottolineando come il vescovo Marculo, "fatto impudentemente prigioniero e trascinato fino all'estremo carcere di *Nova Petra*, trascorre il *quatrimum* antecedente il martirio in *assidua ac iugis oratio*, che culmina, l'ultimo giorno, con un digiuno" (*ivi*, p. 98). Lo studioso conclude affermando che, per quanto concerne la più antica fase dell'elaborazione della teologia martiriale, "il martirio è la Pasqua cui ci si prepara con un digiuno che prelude all'eucarestia" (*ivi*, p. 99). In conclusione, l'analisi di Cacitti mette in luce come vengano "correlati, sul piano della perfezione cristiana, taluni elementi di grande rilievo come il digiuno, il Regno e il sabato che, pur se in diverso contesto, abbiamo già potuto cogliere come strettamente connessi alla più arcaica fase dell'elaborazione della teologia del martirio" (*ivi*, p. 112).

⁵²⁴ A riguardo cfr. cursoriamente la concezione del martirio offerta dalle pagine di Augustinus, *Enarr. in ps.* 29, 2, 6. Per l'ipponense la passione è un dono divino: *De doctr. chr.* 3, 33, 46; *Serm.*, 143, 5 ed *Enarr. in ps.* 118, d. 30, 7. E' la più grande grazia: cfr. *De s. virg.* 45, 46.

⁵²⁵ Cfr. Augustinus, *De Gen. ad litt.* 9, 19, 36: "*Ac per hoc etiam illa ecstasis quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intellegitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tamquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intellegeret in novissima. Denique evigilans tamquam prophetiae plenus, cum ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat Apostolus: «Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier; quoniam de viro suo sumpta est: et propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una». Quae verba cum primi hominis fuisse Scriptura ipsa testetur, Dominus tamen in Evangelio Deum dixisse declaravit. Ait enim: «Non legistis quia qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit eos? Et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una», ut hinc intellegeremus per ecstasim quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse". Nelle parole di Agostino è possibile cogliere gli elementi grazie ai quali procedere all'interpretazione del pensiero del redattore che, come si è già avuto modo di ravvisare in più occasioni, risulta profondamente influenzato dall'opera dell'ipponense. Così come Adamo, la martire prende parte al coro degli angeli in una condizione estatica prefigurante la gioia celeste conseguente al martirio. Il tema ritorna anche nel manifesto della letteratura agiografica africana: la *PaPer*. Per un recente studio dedicato a quest'ultima *Passio* cfr. T. J. Effernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford 2012.*

*coepit cominus*⁵²⁶ *armari zelo fidei et amore Dei, ut de diabolo gloriosum possit ferre*⁵²⁷ *vexillum.*

Impossibile non leggere nelle parole del redattore un chiaro rimando a *Ef* 6, 11:

"Induite armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli. Quia non est nobis colluctatio adversus sanguinem et carnem sed adversus principatus, adversus potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, adversus spiritualia nequitiæ in caelestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et, omnibus perfectis, stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti lorica iustitiæ et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis, in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela Maligni ignea exstinguere; et galeam salutis assumite et gladium Spiritus, quod est verbum Dei; per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in Spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis et pro me, ut detur mihi sermo in aperitione oris mei cum fiducia notum facere mysterium evangelii, pro quo legatione fungor in catena, ut in ipso audeam, prout oportet me, loqui".

A questa esortazione fa seguito un nuovo monologo⁵²⁸ della martire: una preghiera a Dio affinché le sia di guida e sostegno nella prova alla quale è stata predestinata. Salsa chiede al Signore che questi le porga la destra *quam sanctae Iudith viduae in procinctu victoriae tui nominis praeuisti*. Il redattore istituisce qui, per bocca della tipasena, un parallelo tra la sua figura e quella della vedova Giuditta narrata dall'omonimo libro veterotestamentario: l'intento dell'agiografo è quello di procedere all'edificazione di un contesto di piani sovrapposti attraverso cui il lettore possa procedere all'identificazione dei personaggi biblici con i protagonisti non tanto, o non solo, della

⁵²⁶ Con l'utilizzo di "*cominus*" il redattore mette in mostra la sua abilità retorica. Il termine, infatti, assume, in ragione del suo inserimento nella frase, un duplice significato: il primo - "subito" -, ha un valore temporale, come giustamente reso da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 85, e richiama l'attenzione sulla *voluntas* martiriale di Salsa che, bramosa di cogliere la corona, si arma dell'ardore della fede per affrontare il maligno; il secondo - "corpo a corpo" - pone l'accento sul *certamen* che la giovane tipasena andrà a sostenere con il diavolo.

⁵²⁷ Più corretta la *lectio* del *codex Parisinus B. N. 3809 A* che riporta "*et referre*" in ragione di "*ferre*", conservato negli altri tre codici medievali. Cfr. a riguardo l'apparato critico di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 84. Concordo con l'analisi di Duchesne secondo il quale la resa di "*et referre*" consentirebbe di offrire una miglior traduzione del testo della *PaSal* sottolineando l'azione di riconquista – letteralmente "riportare indietro" - del *gloriosum vexillum* strappato dalle mani del diavolo da parte della martire. E' possibile interpretare le parole del redattore come un riferimento polemico alla prassi suicidaria dei circoncellioni: questi ultimi avrebbero quindi finito, agendo *pro Diabolo*, per consegnare a Satana il vessillo del martirio finalmente riscattato dalla tipasena, assurta qui al rango di *exemplum* martiriale della *catholica*.

⁵²⁸ Segnalo per completezza, pur discostandomene, il severo giudizio di Monceaux, *Le vraie légende*, p. 303 circa lo stile della *PaSal*. A detta dello studioso francese la passione "présente un singulier mélange de faits réels et de traditions légendaires. La valeur littéraire en est fort inégale. Les défauts abondent: abus de la rhétorique, cliquetis de mots, redondance, discours verbeux, apostrophes insipides, monologues interminables. Et cependant, l'auteur a des qualités d'écrivain: le souci de l'exactitude et de la précision, le sens du pittoresque, le don d'évoquer les scènes ou le paysage". Anche Monceaux non sembrerebbe dunque aver colto i numerosi indizi disseminati nella *PaSal* che testimonierebbero la presenza di un sostrato donatista/circoncellionico del testo. Allo stesso tempo, le insinuazioni polemiche del redattore, l'utilizzo di doppi sensi e la volontà polemica di colpire due bersagli distinti, pagani e *pars Donati*, accomunandoli in un'unica immagine che vedesse in questa figura la convergenza delle principali accuse mosse ad entrambe le parti, sono sfuggite allo studioso, che sembrerebbe aver considerato la *PaSal* poco più che una interessante leggenda agiografica redatta in ragione della presenza di un culto locale dalle origini confuse.

PaSal, quanto più della polemica con la *pars Donati*. Al pari di Giuditta, la giovane tipasena invoca la protezione di Dio nel momento della prova. Oloferne assume qui il ruolo del *draco*: come al comandante babilonese⁵²⁹ caduto nel sonno a causa di una ubriachezza, così all'idolo pagano, lasciato incustodito dall'"ebbro sonno" dei pagani, l'eroina del racconto provvederà a tagliare la testa. L'immagine della detroncazione può altresì essere letta alla luce della polemica con la *pars Donati*: la chiesa donatista, e con essa il movimento dei circoncellioni, verrebbe decapitata simbolicamente dalla martire⁵³⁰. Senza spostarsi da un piano prettamente ipotetico, è possibile sostenere che in questa costruzione metaforica sia celato un qualche rimando alla conquista, da parte della *catholica*, delle basiliche donatiste ed il conseguente esilio, prigionia o morte dell'episcopato donatista.

La preghiera di Salsa muta poi d'aspetto rendendo evidente l'intenzione del redattore di valorizzare, attraverso il ricorso all'*auctoritas* della martire, il testo di una primitiva professione di fede costruita in modo da rimarcare la cattolicità della martire nel quadro di una nuova polemica la cui cornice, stando alle parole di Salsa, sembrerebbe a prima vista essere quella offerta dallo scontro con l'arianesimo⁵³¹. In realtà questa esposizione parziale del *Credo* andrebbe intesa anche in relazione alla polemica donatista. Sebbene alcuni aspetti della dottrina della *pars Donati* rimangano tutt'oggi oscuri a causa della *paupertas fontium*, le testimonianze offerte dall'opera agostiniana permettono di riempire alcune tessere di questo puzzle. Il vescovo di Ippona ritorna più volte su alcuni aspetti della dottrina sottolineando l'esistenza, all'interno della *pars Donati*, di diverse sensibilità su questioni teologiche capitali:

⁵²⁹ *Gdt* 1 erroneamente identifica Nabucodònosor con un re assiro; lo stesso per Oloferne, comandante supremo delle sue truppe.

⁵³⁰ Con questa costruzione metaforica il redattore provocherebbe un vero e proprio cortocircuito ribaltando l'accusa agostiniana mossa ai donatisti di voler, per l'appunto, decapitare la Chiesa: "*Quid tibi fecis Ecclesia, ut eam velis quodam modo decollare? Tollere vis Ecclesiae caput (il caput è Cristo; nota di chi scrive), et capiti credere, corpus relinquere, quasi exanime corpus. Sine causa capiti, quasi famulus devotus blandiris. Qui decollare vult, et caput et corpus conatur occidere. Erubescunt negare Christum, et non erubescunt negare verba Christi*" (Augustinus, *Serm.* 129, 8, 9). La progressiva metamorfosi qualitativa della *pars Donati* verso l'eterodossia rende ora spendibile questa metafora: i donatisti non sono più nella comunione e, rifiutando l'unità con la *catholica*, si sono posti nell'eresia, giustificando quindi il ricorso alla violenza da parte dei cattolici e delle autorità imperiali. La decapitazione della *Ecclesia Donati* e della *furiosa turba* trova qui una ulteriore legittimazione nella redazione finale della *PaSal*, la cui matrice a carattere antidonatista si esprime paradossalmente attraverso l'azione di una circoncelliona, convertita postuma alla causa della *catholica*.

⁵³¹ Impossibile fornire in nota un compendio bibliografico soddisfacente per l'introduzione al fenomeno dell'arianesimo per cui cfr. almeno M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, "Studia ephemeridis Augustinianum" 11, Roma 1975; G. M. Vian, *Ariani d'Africa*, in Marin, Moerschini, *Africa cristiana*, pp. 241-254; A. H. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, Aldershot 2004. Per quanto riguarda la polemica agostiniana con l'arianesimo cfr. Augustinus, *C. Max.*; *C. s. Arian.*; *Coll. cum Max.* e W. A. Sumruld, *Augustine and the Arians: the Bishop of Hippo's encounters with Ulfilan Arianism*, Cranbury-London 1994. Cfr. A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990 per il quadro offerto dalle fonti e, dello stesso autore, *Note sulle eresie nell'Africa del periodo vandalico*, *VCh* 34 (1997), pp. 231-249. Intorno a queste ultime risulta imprescindibile la consultazione della testimonianza offerta dalla *Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita.

"donatisti plurimi hoc confitentur de Filio quod nos, quod aequalis sit Patri Filius, eiusdemque substantiae: alii vero eorum, eiusdem quidem substantiae confitentur, sed aequalem negant"⁵³².

Confutando la lettera del vescovo donatista Vincenzo per dimostrare l'utilità delle leggi imperiali contro gli eccessi della *pars Donati* e per la difesa dei cattolici, Agostino sottolinea anche che

"nobiscum autem estis in Baptismo, in symbolo, in caeteris dominicis Sacramentis. In spiritu autem unitatis et vinculo pacis, in ipsa denique catholica Ecclesia, nobiscum non estis"⁵³³.

Sulla stessa linea il sunto offerto dall'Ipponense circa la cornice dottrinale del Donatismo nel suo catalogo sulle eresie:

"exstant scripta eius (Donato; nota di chi scrive) ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam, sed quamvis eiusdem substantiae, minorem tamen Patre Filium, et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum. Verum in hunc quem de Trinitate habuit eius errorem Donatistarum multitudo intenta non fuit, nec facile in eis quisquam, qui hoc illum sensisse noverit, invenitur"⁵³⁴.

Salsa prega quindi il *Deus omnipotens* alzando una lode al *Pater sine origine, origo sine parente, auctor ingenite, pater geniti sine tempore*. L'agiografo pone l'accento, nella prima parte dell'invocazione pronunciata (o meglio: fatta pronunciare) dalla martire, su una serie di attributi divini: il Dio di Salsa, della *catholica*, è senza origine e creatore; è un *auctor ingenite* e Padre di colui – Cristo - che è stato generato *sine tempore*, ovvero al di là del Tempo, prima del Tempo (*Gv* 1). Il redattore ha inserito nella *PaSal* una sorta di *instrumentum ad catechizandum rudibus* attraverso cui offrire un prospetto sintetico dei fondamenti della fede espressi dal *Credo*. L'inserimento di questa sezione catechetica nella *Passio* sembra confermar l'importanza rivestita dai testi martirologici per quanto concerne la trasmissione della fede e la gestione del culto nell'Africa cristiana.

Il *symbolum* di Salsa prosegue spostandosi sulla cristologia: il Figlio - *Dominum nostrum Iesum*

⁵³² Augustinus, *Serm.* 183, 5, 9.

⁵³³ Id., *Ep.* 93, 11, 46.

⁵³⁴ Id., *De haer.* 69, 2. Hieronymus, *De viris illustribus* 93 sembrerebbe confermare le parole di Agostino: "Donatus, a quo Donatiani per Africam sub Constantio Constantinoque principibus pullulaverunt, asserens, a nostri Scripturas in persecutione ethnicis traditas, totam pene Africam et maxime Numidiam, sua persuasione decepit. Exstant eius multa ad suam haeresiam pertinentia opuscula, et de Spiritu sancto liber, Ariano dogmati congruens".

Christum – ex te (ovvero da Dio) *progenitum* in una ineffabile generazione⁵³⁵, è pari al Padre per maestà e sostanza co-eterna⁵³⁶. Cristo *mundum in principio te volente constituit* (*Gv* 1, 3). Egli è nato come uomo da un vergine secondo la volontà di Dio per redimere il mondo con la sua passione e morte, assurgendo così alla destra del Padre *in caelestibus*.

Salsa implora Dio perché lo Spirito Santo, *cui guebernanda omnia et regenda destinasti*, l'assistesse nel martirio: "*Domine Deus omnipotens, ferti mihi puellae opem, ut perficiam opus quod instinctu tui amoris adnitor*"⁵³⁷. L'orazione della martire si conclude con una citazione biblica: Salsa prega il Signore affinché le sia concesso, al pari di quanto fece Daniele al drago di Babilonia (*Dn* 14, 23-27), di *dissipare draconem et figmenti huius membra discerpere*. La giovane conclude la sua invocazione con una affermazione apparentemente ambigua, che male si sposa con lo sviluppo della vicenda trovando ragion d'essere solo se analizzata nel quadro della polemica con il Donatismo. La martire sembra come frenare il suo slancio martiriale sostenendo che *plenum consecutam esse martyrium, si eum hodie suis cultoribus exhibuero aureo capite amisso truncatum*. Il prosieguo della narrazione testimonia invece uno sviluppo degli eventi differente da questo primo proposito: non accontentatasi di aver troncato il capo al *draco*, la giovane tornerà fatalmente sui suoi passi per gettare a mare anche il corpo del serpente, facendosi così scoprire. L'inserimento in chiusa di questa nota andrebbe ascritto alle officine agiografiche della *catholica*: timorosi che lo slancio della tipasena potesse venire riconosciuto come un invito a conseguire il martirio "senza se e senza ma", in una declinazione pragmatica troppo prossima alla prassi suicidaria dei circoncellioni e alla esaltazione del martirio tipica della *pars Donati*, i redattori cattolici, al pari di quanto operato nella sezione introduttiva della *PaSal*, avrebbero messo in bocca alla martire questo proposito con il chiaro intento di arrestarne lo slancio. Il risultato è evidente: la moderazione delle passioni, mitigate dalla *patientia* di Salsa, si tradurrebbe in una ipotetica rinuncia al martirio inteso come sacrificio della propria vita a vantaggio di una forma più vicina all'idea di testimonianza della fede e di lotta all'idolatria e alla *falsa religio* dei pagani. Nelle parole di Salsa i redattori, impegnati nella polemica donatista, sembrerebbero dunque inserire un messaggio volto a contrastare la propaganda circoncellionica e l'esaltazione martiriale della *pars Donati*: chiusa l'epoca delle persecuzioni con il riconoscimento della religione cristiana (e poi della confessione cattolica) da parte dell'Impero, il

⁵³⁵ Preferibile la traduzione "generazione" a "nascita": il redattore sembrerebbe voler sottolineare l'inesprimibilità del concetto della *generatio ex Deo* piuttosto che lodare il parto da una vergine; *contra*, Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 87.

⁵³⁶ Rendo con "coeterno" la forma irregolare "*cointemporalis*" frutto della (con)fusione di "*contemporalis*" - contemporaneo [con- + tempus + -alis] – e "*intemporalis*" - eterno [in-² + temporalis].

⁵³⁷ *PaSal* 6.

martirio cessa di essere il paradigma costitutivo esclusivo del cristiano nella sua opposizione al secolo e al Diavolo.

VII. *Haec perorans, furtim quidem, sed audacter ingreditur et draconis illius aureum caput, redimitum sertis et ornatum corollis lactineis, avulsum in mare dipulit, in saxa proiecit, nullo conscio nisi Deo, qui imbecillas virginis manus ad haec perficienda fidenter adiuvit. Hoc interea actum est, ut dixi, tacito silentique consilio; facti auctor latebat, cum a Deo praemium iam exspectaret illa quae fecerat. Expergiti tandem gregales antichristi, ubi rem vident sine indicio perpetrata, haesitare intra se, angere dolore, manus manibus confricare, pectus quatere, ora contundere et interdum flere ac magnum piaculum commissum esse deplorabant. Tandem maesti ac luctuosi sic inter se querellis obmussant: "Heu! Nullo, miseri, custode apposito, caput domini nostri improvida securitate perdidimus. Dicite, cui iam vivimus, qui quod colamus ulterius non habemus?". Quasi vero miseri iam non exinde rimari possent id quod colebant nullius fuisse momenti, neque alio obfuisse neque alio praesidium posse praestare, quem videbant sibi non potuisse succurrere. Tandem facto silentio, vulgus feroce contabuit, speculans crudelitatis auspicio si quem possint in reliquis draconis illius membris capere direptorem.*

Terminata la propria preghiera innalzata a Dio mentre i *saltatores* erano storditi dall'ebbrezza e dalla digestione dei cibi consumati durante la cerimonia, la martire *furtim quidem, sed audacter* si addentra nel *sacellum* e, in qualche modo, stacca il capo del serpente *redimitum sertis et ornatum corollis lactineis* per poi gettarlo sugli scogli, facendolo così precipitare in mare. Il gesto temerario della martire si conclude senza che alcuno, a parte Dio, *qui imbecillas virginis manus ad haec perficienda fidenter adiuvit*, si sia accorto di quel che è accaduto.

Il redattore sottolinea il ruolo svolto direttamente da Dio nell'agevolare la tipasena nella sua impresa: l'invocazione innalzata dalla martire al Signore perché le venisse data forza fisica – *tempus adest, quo meas infirmas vires audaciamque confirmes; ferto mihi puellae opem, ut perficiam opus quod instinctu tui amoris adnitor* - e le venisse concesso di avere la Sua presenza al suo fianco – *adesto nunc, adesto, Deus omnipotens* - trovano ora corrispondenza nella realtà dell'azione portata a

termine da Salsa *tacito silentique consilio*⁵³⁸.

Aspettando di ricevere *iam* il premio da Dio, *illa quae fecerat* rimaneva nascosta non rivelando la sua azione ai pagani che andavano risvegliandosi. Il redattore non specifica quale sia il *praemium* atteso dalla martire: poc'anzi⁵³⁹ la tipasena aveva affermato che avrebbe ritenuto di aver conseguito il martirio se solo fosse riuscita a mostrare agli idolatri la testa recisa del *draco*; allo stesso tempo il premio atteso potrebbe essere qui inteso nella sua più autentica declinazione martiriale.

Il racconto riprende con la descrizione del risveglio dei *gregales antichristi* che, scorto quel che era accaduto all'idolo, non trovando traccia del colpevole, appaiono confusi – *haesitare intra se* –, piegati dal dolore – *angi dolore* – al punto da infliggersi volontariamente violenza per quanto accaduto: *pectus quater ora contundere*. Questo passaggio della *PaSal* si offre ad una lettura in chiaroscuro: si rivela qui nuovamente la volontà polemica del redattore di colpire gli *agonistici* tratteggiando un ritratto dei pagani dal quale emergano alcuni elementi determinanti perché il lettore ne colleghi l'immagine con quella offerta dalle cronache sui *circumcelliones*. Utilizzando la produzione letteraria di Agostino come uno strumento ermeneutico, si scopre che i *gregales antichristi* possono essere identificati con i donatisti. L'Ipponense scrive infatti, rispondendo alla domanda su chi fossero gli anticristi, attingendo direttamente dalle parole dell'Apostolo:

"*quos dicit antichristos? Sequitur, et exponit. Unde cognoscimus quod novissima sit hora. Unde? Quia antichristi multi facti sunt. Ex nobis exierunt (IGv 2, 18-19); videte antichristos. Ex nobis exierunt: ergo plangimus damnum. Audi consolationem: sed non erant ex nobis. Omnes haeretici, omnes schismatici ex nobis exierunt, id est, ex Ecclesia exeunt; sed non exirent, si ex nobis essent. Antequam exirent ergo, non erant ex nobis. Si antequam exirent, non erant ex nobis; multi intus sunt, non exierunt, sed tamen antichristi sunt. Audemos hoc dicere: ut quid, nisi ut unusquisque cum intus est non sit antichristus? Descripturus enim et designaturus est antichristos; et videbimus eos nunc*"⁵⁴⁰.

Agostino prosegue poi riprendendo le parole di Giovanni:

"*ex nobis exierunt; sed, nolite tristes esse, non erant ex nobis. Unde probas? Quod si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum (IGv 2, 19) (...) Nam vultis nosse, carissimi, quam certissime dicatur hoc, ut qui forte exierunt et redeunt, non sint antichristi, non sint contrarii Christo? Qui non sunt antichristi, non*

⁵³⁸ Il *codex Parisinus B. N. 3809 A* conserva "*tacito silentique consilio apud infideles*". Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 88 opta per la versione indicata dai bollandisti, segnalando al contempo il suggerimento di Duchesne, per il quale "*consilio*" andrebbe letto come "*concilio*". La studiosa manca tuttavia d'indicare se la versione bollandista si accordi o meno con quanto riportato dai tre codici rimanenti.

⁵³⁹ *PaSal* 6: "*Putabo me plenum consecutam esse martyrium, si eum hodie suis cultoribus exhibuero aureo capite amisso truncatum*".

⁵⁴⁰ Augustinus, *In Io. ep. tr.* 3, 4.

potest fieri ut remaneant foris"⁵⁴¹.

Infine il vescovo di Ippona conclude affermando che

*"omnes certe qui exeunt de Ecclesia, et ab unitate Ecclesiae praeciduntur, antichristi sunt: nemo dubitet; ipse enim designavit: Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis: nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum. Quicumque ergo non manent nobiscum, sed exeunt ex nobis, manifestum est quod antichristi sunt"*⁵⁴².

Il riferimento ai donatisti, *primi inter pares*, si esplicita nelle righe successive ove l'Ipponense domanda:

*"si in unitate, quid faciunt in hac civitate duo altaria?"*⁵⁴³.

Le parole di Agostino ed il ritratto autolesionista dei *saltatores* avrebbero contribuito alla formazione di una rimando alle immagini dei circoncellioni tratteggiate dalle opere cattoliche del tempo e delle quali l'opera agostiniana offre un ricco repertorio. Si consideri solo, come esempio, l'invettiva dello stesso Agostino contro le violenze donatiste e circoncellioniche proprio nei riguardi dei culti idolatrici pagani:

*"Cur ergo ipsi (i donatisti; nota di chi scrive) ubi possunt templa subvertunt et per furores Circumcellionum talia facere aut vindicare non cessant?"*⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ *Ivi*, 3, 5.

⁵⁴² *Ivi*, 3, 7.

⁵⁴³ *Ibidem*. Sull'utilizzo di questa espressione metaforica per intendere la nascita dello scisma donatista cfr. Augustinus, *Ep.* 43, 3, 8: "(...) atque ita magnum scandalum schismatis in unitate Christi iam pacatis temporibus oriatur, dum praepropere nostras volumus praecipitare sententias, et non contra Caecilianum, sed contra orbem terrarum qui ei per ignorantiam communicat, altare alterum erigere audeamus". *Ivi* 6, 17: "Extant Gesta apud Zenophilum consularum, ubi Nundinarius quidam diaconus a Sylvano Cirtensi episcopo, quantum ipsis Gestis intellegitur, degradatus, cum eis satisfacere per aliorum episcoporum litteras frustra conatus esset, multa patefecit iratus, et in iudicium publicum protulit: inter quae id quoque commemoratum legitur, quod Lucillae pecunia corruptis episcopis, in Carthaginiensi Ecclesia, in Africae capite, altare contra altare levatum est". *Ivi* 8, 24: "Non enim nobis displicent, quia tolerant malos, sed quia intolerabiliter mali sunt propeter schisma, propter altare contra altare, propter separationem ab haereditate Christi toto orbe diffusa, sicut tanto ante promissa est". *Ep.* 76, 2: "(...) episcopum contra episcopum ordinaverunt, altare contra altare erexerunt". *Ps. c. p. Don.* 23: "Sic fecerunt conscissuram et altare contra altare"; *ivi*, 80: "Videamus quae res coegit fieri altare contra altare. *C. litt. Pet.* 1, 15, 16: "Ecce Mustitana et Assuritana civitates; supersunt adhuc in hac vita et in hac provincia qui se disiunxerunt et a quibus disiuncti sunt, qui altare erederunt et contra quos erexerunt (...)"; Cfr. infine *Serm.* 223, 2 e *De civ. Dei* 22, 8. La metafora ritorna in Agostino anche per indicare il sorgere dello scisma massimianista all'interno della *pars Donati*: cfr. *C. Cresc.* 4, 7, 8; *C. litt. Pet.* 1, 10, 11 ed *Ep. cath.* 20, 54.

⁵⁴⁴ Augustinus, *C. ep. Parm.*, 1, 10, 16.

Le lamentazioni dei *miseri* pagani raggiungono l'apice con la profusione di una patetica voce che, incolpandosi per l'assenza di sorveglianza, manifesta tutta la confusione e lo smarrimento degli idolatri: *cui iam vivimus, qui quod colamus ulterius non habemus?*

Le *lamentationes* pagane non trovano alcuna compassione nel redattore che, cinicamente, riprende un tema caro all'apologetica dei primi secoli⁵⁴⁵, sottolineando come la mente obnubilata dalla falsa religione non abbia compreso l'impotenza dell'idolo, incapace di difendere se stesso dalle azioni umane.

Il capitolo si chiude con i *miseri* intenti ad ispezionare quanto rimasto del *draco* nel tentativo di scoprire l'autore del gesto. Da sottolineare come il redattore, attraverso l'utilizzo del termine "*direptor*"⁵⁴⁶, voglia portare l'attenzione sull'incomprensione, da parte pagana, di quanto accaduto. La giovane martire verrebbe infatti scambiata per una ladra: l'ammacco della testa aurea del *draco*, i cui occhi erano formati da pietre preziose, viene interpretato come un volgare furto perpetrato da saccheggiatori. Di qui le "indagini" sul corpo bronzeo del serpente, alla ricerca di qualche indizio che potesse condurre ai ladri per recuperare la refurtiva. Concludendo, segnalo che il ricorso dell'agiografo al termine "*direptor*" potrebbe celare il tentativo di mettere Salsa nella condizione di dover nuovamente ricercare il martirio, senza per questo apparire in linea con la prassi suicidaria e lo zelo martiriale circoncellionico. La decapitazione del serpente viene infatti presentata come un furto di un bene prezioso, non come un gesto di sfregio mirante a mettere in luce la vanità di ogni culto idolatrico. Non avendo ottenuto il proprio scopo, ovvero indurre i pagani alla conversione esibendo loro il *draco* mutilo della testa, in maniera da poter considerare d'aver conseguito il martirio, ella parrebbe quasi come esser "costretta" a tornare sulla scena per completare l'opera distruggendo l'immagine del serpente.

VIII. *Sed ecce iam victrix puella, cui iam truncato capite dracone martyrium debebatur, post*

⁵⁴⁵ Cfr. ad esempio *Epistula ad Diognetum* 2, ove viene mossa una critica al culto idolatrico ribaltando le accuse mosse ai cristiani: "Non è forse l'uno pietra simile a quella che calpestiamo, e l'altro bronzo, che non ha maggior valore degli utensili che vengono lavorati a nostro uso? E un altro è di legno, anche già marcio, o di argento, e ha bisogno di chi gli faccia la guardia perché non venga rubato! Oppure è di ferro che viene corroso dalla ruggine, o di terracotta, realizzato dunque con un materiale che non ha niente di meglio di quello impiegato per il servizio più vile. Non sono tutti fatti di materia corruttibile? Non sono forse lavorati con il ferro e il fuoco? Chi li ha plasmati non è stato forse uno scultore, oppure un fabbro, un argentiere o un vasaio?" (Marrou (a cura di), *A Diogneto*, SChEI 4, Bologna 2008, p. 55). Cfr. anche M. Rizzi, *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, SPM 16, Milano 1989 e E. Norelli, *A Diogneto*, Milano 1991. Sulla accusa cristiana ai pagani per la loro venerazione di idoli fatti a mano dall'uomo cfr. almeno Minucius Felix, *Octavius* 3, 1; 23, 9. Tertullianus, *Ad Nationes* 1, 12. Id., *Apologeticum*, 12, 2; 29, 2; 29, 4 ed infine, dello stesso autore, *De idolatria*, 3.

⁵⁴⁶ Impossibile accettare la traduzione di Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 89, che rende "*si quem possint in reliquis draconis illius membris capere direptorem*" in maniera del tutto enigmatica con "se nelle restanti parti del drago fosse possibile trovare colui che lo aveva straziato".

paululum temporis ad coepta revertitur, librat horas, momenta perpensat: hinc metuit proditorem, inde non patitur martyrii tarditatem. Incitabat enim devotio, infirmitas revocabat, et inter conflictus spiritus et carnis media, devotio animi moras inrumpit. Vicit virtus timorem, et fidei cessit infirmitas. Patuerunt fores templi, aditus reserati sunt, claustra ipsa propriis sunt emota repagulis, et data via est, qua de praedone diabolo praeda iterum gereretur. Tunc illa, caelum intuens et orationem corde potius quam sermone depromens: "Eia", inquit, "eia, anima, nunc tempus est quod coepimus impleamus. Insume vires, insurge viriliter: hodie a nobis est vincendus diabolus et promerendus est Christus. Quicquid de morte suspectum est, ne retractes. Si hoc proiecto portento evadere atroces manus et cateruas licuerit blasphemorum, non deerit pro ausu praemium, pro incohato reciprocum, et forsitan in tempus aliud differemur, ut fortius certaturi non furtiva sed publica exspectatione superemus. Si vero mori nobis contigerit, habes iam promissum de perfecto quod capias. Qualibet morte pro Christo pati vicisse est". His dictis, deicere truncum conisa est ex alto draconis, qui licet sine capite iam iaceret tamen adhuc quaedam miseris tribuebat vana oblectatione solacia. Et dum nisu invalido conatur inmane tergus fusi aeris evertere ac prostratum humi iuveniliter deferre praecipitio, cum sonitum ex profundo pelagi dedisset detestabilis ruina serpentis, ab impiis custodibus deprehenditur.

Il capitolo si apre con una costruzione sintattica confusa e di difficile interpretazione; la traduzione offerta da Piredda⁵⁴⁷ lascia aperte alcune questioni. Salsa non sembra desiderosa di mettere i pagani dinanzi alla insensatezza del loro culto idolatrico mostrando il capo del serpente – ormai gettato in mare –, bensì intenzionata a dare nuovamente sfogo alla sua volontà idoloclastica. L'atteggiamento della tipasena appare quindi più orientato da uno slancio martiriale dal sapore circoncensionico che dalla temperanza e dalla *patientia*. E' pertanto possibile ipotizzare che questa sezione della *PaSal* appartenga al sostrato redazionale direttamente riconducibile alla *pars Donati*, sul quale i redattori cattolici sarebbero intervenuti con una interpolazione stilisticamente infelice. La versione donatista avrebbe dovuto, con ogni probabilità, rimarcare la *voluntas* martiriale della giovane che, nonostante fosse già risultata vincitrice in un primo confronto con il Diavolo, non si sarebbe fermata nella sua furia idoloclastica se non pervenendo al martirio. I redattori cattolici sarebbero dunque intervenuti promuovendo un riallineamento delle istanze martiriali di Salsa, offrendo un quadro più consono

⁵⁴⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 91: "Ma ecco che la fanciulla ormai vincitrice, cui spettava già il martirio per aver mozzato il capo del drago, ritorna in brevissimo tempo all'opera intrapresa, conta le ore, pondera i momenti: da una parte teme di essere scoperta, dall'altra non sopporta di rimandare il martirio". Come segnalato nell'apparato critico, il *codex Parisinus B. N. 3809 A*, contrariamente agli altri codici utilizzati per la ricostruzione del testo della *PaSal*, conserva "cum" al posto di "cui". L'adozione di questa *lectio* potrebbe forse confermare, almeno in parte, l'ipotesi interpretativa avanzata qui sopra per quanto riguarda il senso dell'*incipit* del paragrafo.

alla dottrina della *catholica*: di qui il ricorso all'espressione "*martyrium debebatur*" che sarebbe stata utilizzata dagli agiografi per trasmettere l'idea della predestinazione: "*debeo*" come "esser assegnato, esser destinato". Non vi sono purtroppo ulteriori elementi che possano suffragare questa ipotesi di lettura dell'*incipit* dell'ottavo capitolo: doveroso quindi sottolineare nuovamente la natura ipotetica delle conclusioni tratte nelle righe precedenti.

Il ritratto della tipasena offerto da questa sezione del testo appare contraddittorio: Salsa assume le sembianze di un soggetto bipolare, divisa tra esaltazione e timore, slancio e dubbio, debolezza e fervore. La *devotio* la incita a non rimandare un martirio che a questo punto, nonostante gli sforzi dei redattori cattolici, non può che apparire come ricercato volontariamente; l'*infirmetas*, al contrario, la frena nel suo proposito, dando così origine ad un conflitto tra spirito e carne dal quale risulta infine vincitrice la *devotio*. Impossibilitati nel riuscire a nascondere lo slancio martiriale (dal chiaro sapore circoncellionico) della tipasena, gli agiografi imbastiscono una armatura dottrinaria con la quale cingere la figura della giovane, così da preservarla dall'accostamento con la *furiosa turba*. Il ritratto della martire prodotto dalla *catholica* restituisce al lettore l'immagine di una giovane incerta da un lato tra timori e paure umane, dall'altro tra fede e devozione spirituale. Infine *vicit virtus timorem, et fidei cessit infirmitas*: l'elemento spirituale, mutuato dal sostegno divino, vince sui timori della carne, offrendo quindi un quadro speculare al ritratto dei circoncellioni restituito dalle opere cattoliche, nelle quali gli *agonistici* sono dipinti come bruti⁵⁴⁸ abbandonati ai più bassi istinti della carne e completamente privi di spiritualità.

Le difese dell'area templare vengono meno: le porte aperte rendono accessibili gli ingressi; i catenacci sono stati tolti *et data via est, qua de praedone diabolo praeda iterum gereretur*. La scena mette in rilievo l'intervento divino, che "spalanca" le porte innanzi alla giovane così che questa possa ottenere la corona martiriale.

Prima di gettarsi a capofitto nella nuova impresa, la tipasena innalza una nuova preghiera affinché trovi la forza di portare a termine quanto cominciato: *insume vires, insurge viriliter*⁵⁴⁹. Salsa ricorda a se stessa il proprio compito - sconfiggere il Diavolo e guadagnare Cristo – e si ammonisce a non tirarsi indietro dinanzi al rischio della morte. La giovane, pur non fuggendo l'ipotesi del martirio – *si vero mori nobis contigerit, habes iam promissum de perfecto quod capias. Qualibet morte pro*

⁵⁴⁸ Cfr., a titolo d'esempio, l'impietoso ritratto offerto da Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 88, 195: "*Nam inter vinolenta convivias, et cum feminis maritos non habentibus, liberam comitandi, vagandi, iocandi, bibendi, pernoctandi licentiam, non solum fustes tornare, sed etiam ferrum vibrare et fundas circumagere didicerunt*". L'Ipponense prosegue lamentandosi di non riuscire a dialogare con i circoncellioni: "*Sed quibus loquar, aut quando eis loquar, quibus nec horam invenio, vinum etiam mane ructuantibus, sive iam ebriis, sive adhuc*" (*ibidem*). Per un elenco delle accuse cattoliche mosse ai circoncellioni cfr. anche *C. ep. Parm.* 2, 3, 6.

⁵⁴⁹ Ritorna qui il tema della virilizzazione femminile nel martirio, già testimoniata in *PaPer*. Per una analisi approfondita della questione cfr. Mazzucco, *E fui fatta maschio*.

Christo pati vicisse est -, sembra smorzare nettamente la tensione suicidaria circoncellionica a favore di un atteggiamento più moderato, che comunque non fugge la passione. Inutile dilungarsi eccessivamente nell'analisi di questo passo, nel quale ritornano tematiche già prese in considerazione nelle pagine precedenti. Preme invece portare l'attenzione sugli elementi utili a ricostruire con certezza la paternità del monologo della tipasena: vantando una preveggenza altrove taciuta, la martire predice il proprio incontro con le *atroces manus et catervas (...) blasphemorum*, quasi che Salsa abbia come subodorato la trappola⁵⁵⁰ e, incurante del pericolo, abbia deciso comunque di tentare l'impresa, sperando di poter sfuggire *ab impiis custodibus* una volta gettato in mare il corpo del serpente. Il passo si rivela dunque essere una profezia *post eventu* e, pertanto, frutto esclusivamente della fantasia dei redattori cattolici nel tentativo di smorzare il più possibile ogni eco dello slancio suicidario della tipasena.

Introdottasi finalmente nel *sacellum*, la giovane riesce infine a rovesciare *ex alto* il corpo del serpente, *qui licet sine capite iam iaceret tamen adhuc quaedam miseris tribuebat vana oblectatione solacia*. Spinta giù dal precipizio la statua bronzea, il fragore prodotto dall'impatto con l'acqua⁵⁵¹ del mare attira l'attenzione dei i custodi, provocando la cattura della martire.

IX. *Tum facto in eam impetu, et clamore omnisono totum illud vulgus inululans exitiabili furore raptatur. Quid illa caedis, bone Deus, quid pertulisse credendum est passionis? Omnis ilico in eam turba expectorata humanitatis inruit et exarsit. Ante mortem viva carpitur, et seminecis effecta dissicatur. Mortua iactatur, manu pedeque conserta distrahitur, tunditur saxis, fustibus quatitur, gladio dirimitur et in profundum pelagi sub silentio praecipitata iactatur. Et hoc addidit feritas saevientium ad insaniam suam ut negari velit insuper et corporis sepulturam, quae quasi ob vindictam daemonis sui velut quasdam inhumatae martyris litabat inferias.*

In apparenza il paragrafo si inserisce nel tessuto narrativo a scopo esclusivamente descrittivo: i

⁵⁵⁰ In questo senso, ovvero nel quadro corrispondente alla messa a punto di una trappola per la cattura di un presunto ladro, potrebbe essere inteso il ricorso ad un aggettivo come "*furtivus*" da parte del redattore: egli andrebbe quindi costruendo tra le righe la cornice reale entro la quale si andavano svolgendo gli eventi.

⁵⁵¹ Leggo in maniera figurata l'espressione "*cum sonitum ex profundo pelagi dedisset detestabilis ruina serpentis*": ritengo che il redattore abbia voluto inserirvi un richiamo all'immagine apocalittica della bestia che emerge dal mare (*Ap* 13, 1-18). Qui la martire, vincendo il diavolo con il proprio sacrificio, caccia il serpente nelle profondità marine, dalle quali però il *detestabilis serpens* riesce comunque a richiamare i propri accoliti affinché uccidano la giovane. Da sottolineare infine come per molti culti dell'antichità le profondità marine fossero la sede di divinità e mostri rappresentati come serpenti e draghi; una serie di raffigurazioni per certi versi ancora attuali. Cfr. a riguardo l'interessante studio di Leglay, *Le serpent*, pp. 338-353.

redattori forniscono un quadro degli eventi immediatamente succedutisi alla cattura della martire *ab impiis custodibus*. La giovane passa nelle mani di un *vulgus inululans* che *exitiabili furore raptatur*: questa *turba*, priva di ogni sentimento umano, si avventa con rabbia su di lei, massacrandola.

In questa sommara descrizione del martirio di Salsa il redattore inserisce due distinti elementi: letti in sequenza formano un evidente richiamo al movimento circoncellionico. L'intento dell'agiografo appare scontato: istituire un parallelismo tra il *vulgus inululans* dei pagani e la *furiosa turba* attraverso il ricorso a questa specifica terminologia. La *turba* idolatrica è infatti trascinata da un violento *furor*, che induce gli assalitori a mettere da parte ogni traccia di *humanitas*. Cacitti ha evidenziato che

"presso la società, la cultura e il potere dell'Impero romano, *furor* sta innanzitutto ad indicare l'allontanamento dalla *bona mens* romana, vale a dire dall'universo assiologico fondato sulla *pietas*, che sola si pone come vera ed autentica *religio*. (...) Se il significato del termine dice di una irricevibilità che emargina dal perimetro della *humanitas* il dissidente⁵⁵², in una seconda accezione la *dementia* (piuttosto che il *furor*) sta ad indicare il registro semantico su cui viene iscritta la particolare condizione in cui si declina questa irregolare manifestazione religiosa"⁵⁵³.

L'impianto redazionale risulta quindi orientato a suggerire implicitamente il parallelo tra il *modus operandi* degli agonistici e la violenza degli idolatri.

Il racconto prosegue con due descrizioni patetiche del supplizio della martire conservate l'una accanto all'altra⁵⁵⁴. Per quanto riguarda la prima versione, nella fase iniziale - *ante mortem viva* – la giovane viene squartata; quando è ormai prossima alla morte a causa delle ferite inferte viene fatta letteralmente a pezzi. La seconda descrizione si presenta più confusa: il cadavere di Salsa viene gettato qua e là dalla folla inferocita - *mortua iactatur* -; il corpo inanime della giovane viene poi

⁵⁵² Meglio si comprende, a questo punto, il significato recondito dell'immagine del cuore degli idolatri/circoncellioni privo di qualsivoglia *humanitas*. A riguardo cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, p. 66, nota 19: lo studioso friuliano ricorda come "Enea, l'eroe eponimo della fondazione di Roma – e in essa dell'*humanitas* – sia costantemente da Virgilio denotato come *pious*, cioè religioso, stabilendo così, nel manifesto della restaurazione augustea, la corrispondenza fra *humanitas* e *pietas* (scil. *religio*): tutto ciò che da questa sorta di cortocircuito resta fuori – sia esso, in ambito religioso, l'ateo piuttosto che il *superstitiosus* oppure, in ambito politico, il barbaro – presenta i caratteri, diversamente modulati ma reciprocamente corrispondenti, della inimicizia contro il *nomen Romanum*". Cfr. dello stesso autore, "*Athei in mundo*".

⁵⁵³ Id., *Furiosa turba*, pp. 65-66.

⁵⁵⁴ E' qui possibile trovare conferma dell'ipotesi che il testo della *PaSal* sia stato redatto "al di sopra" di un esemplare più antico, quasi certamente di ambito donatista, sul quale i redattori cattolici avrebbero operato pesanti alterazioni, grazie alla promozione della "conversione" del profilo circoncellionico di Salsa. Il testo della *Passio* sarebbe stato così riscritto, avendo cura di conservare dell'originale solo le parti "innocue", prive cioè di palesi richiami al carattere agonistico del martirio della tipasena e sostituendo al contempo le sezioni marcatamente orientate a favore della *pars Donati* con rielaborazioni del testo di segno contrario. Il passaggio in questione si staglierebbe come un segnale chiaro e distinto dell'esistenza di due versioni differenti unificate in un unico testo.

squartato con delle corde legate a mani e piedi. Non pago, il *vulgus inululans* infierisce ulteriormente sulle spoglie mortali della tipasena con sassi e colpi di verga – *fustibus quatitur* – per poi dividerne ulteriormente i resti con le lame delle spade ed infine gettare ciò che rimane di Salsa *in profundum pelagi sub silentio*.

L'analisi delle due versioni mette a confronto una prima *lectio* molto sintetica – *ante mortem viva carpitur, et seminecis effecta dissicatur* – ad una più estesa e, soprattutto, ricca di indizi utili per la sua attribuzione alla *catholica*. Anche non tenendo per buona la regola filologica della *lectio brevior lectio potior*, è possibile comunque arrivare a riconoscere nel secondo testo il prodotto polemico di una officina agiografica cattolica: ritornano infatti – quasi si trattasse di veri e propri *topoi* letterari – una serie di elementi finalizzati a indurre una associazione tra il *vulgus inululans* e la *furiosa turba*. Il primo *signum* appare inequivocabilmente nell'allusione ai *fustes* dei circoncellioni, qui abilmente mascherati come semplici verghe, con le quali i pagani avrebbero colpito il corpo esanime della martire. Il bastone degli *agonistici*, chiamato da costoro *Israel*⁵⁵⁵, si rivela essere uno degli elementi identificativi del movimento circoncellionico, quasi un carattere identitario come ben attestato da Agostino⁵⁵⁶. Ad un secondo livello ermeneutico sembrerebbe invece appartenere l'immagine del corpo della giovane lanciato *in profundum pelagi sub silentio*. L'apposizione di quest'ultima specifica porrebbe in antitesi la caduta di Salsa a quella del *draco* che, contrariamente alla martire, *cum sonitum ex profundo pelagi dedisset*: il contrasto *silentium/sonitus* rimarcherebbe l'opposizione tra la tipasena ed il Diavolo. L'accoglimento del corpo della martire da parte del mare *sub silentio* potrebbe essere letto in chiave escatologica: conferma *ex natura* del premio raggiunto

⁵⁵⁵ Cfr. nota 399 ed anche A. Angelini, *Bastoni, scettri e rami nell'Antico Testamento. Materiali per un'analisi linguistica e antropologica*, ACME 58 (2005), pp. 3-26.

⁵⁵⁶ Cfr. Augustinus, *Ps. c. p. Don.* 156: "Non Christus, non imperator haec probatur permisisse, fustes et ignes privatos et insaniam sine lege"; *C. litt. Pet.* 2, 88, 195: "Cur ergo non tali voce compescitis arma Circoncellionum? An praeter Evangelium vos loqui arbitremini, si dixeritis: qui fuste usus fuerit, fuste morietur. (...) Quamquam fortasse irascimini, quod legionibus vestris etsi non legibus, saltem verbis subtrahimus armaturam, quia eas solis saevire fustibus dicimus. (...) non solum fustes tornare, sed etiam ferrum vibrare et fundas circumagere didicerunt"; *C. Cresc.* 3, 42, 46: "Namque horrendis armati cuiusque generis telis terribiliter vagando non dico ecclesiasticam, sed ipsam humanam quietem pacemque perturbant, nocturnis adgressionibus clericorum catholicorum invasas domos nudas atque inanes relinquunt, ipsos etiam raptos et fustibus tunsos ferroque concisos semivivos abiciunt". Cfr. anche *Ep.* 133, 1; 134, 2. Le argomentazioni di Rossi, *Muscae*, pp. 320-321 aiutano la comprensione della cornice entro la quale devono essere inserite le violenze perpetrate dai circoncellioni con i loro *terribiles fustes*: il contesto africano delinea "una spiccata propensione alla aggressività rieducativa: insomma la posizione di Agostino, che finisce con il teorizzare la liceità e la necessità dell'impiego della forza per correggere gli eretici, è sostanzialmente condivisa – *mutatis mutandis* – dalle sue controparti, e i *terribiles fustes* circoncellionici, che tanto hanno fatto discutere, da Saumagne in poi, risultavano spaventosi solo perché mettevano a rischio la schiena di chi li descriveva. La società tardoantica ha una percezione della violenza assai meno suscettibile di quella moderna: finché l'uso della forza è sotto il controllo delle autorità legittime, esso non provoca sconcerto o repulsione". Rossi prosegue evidenziando come il modello di azione dei circoncellioni ricada "sotto i medesimi criteri di giudizio: il loro uso della forza, poiché privo di sanzione ufficiale o, come nel caso di Membressa, pur in presenza di questa sanzione ottenuta però con l'inganno, costituisce una forma di violenza intollerabile ed eversiva, non a caso spesso accostata da Agostino al comportamento dei barbari" (*ibidem*). Tale accostamento viene dunque ripreso nell'opera di riscrittura della *PaSal*: ai barbari vengono sostituiti, nell'associazione, gli idolatri protagonisti del racconto.

da Salsa con la sua passione. Si tratterebbe quindi del silenzio che regna nella somma pace della vita eterna, ove si accoglie il mistero trinitario⁵⁵⁷. Ma è in chiusa che si trova il secondo elemento, determinante, per l'attribuzione alla *catholica* della seconda versione del martirio di Salsa. A conclusione del passo trova spazio infatti un commento del redattore che, sottolineando nuovamente la *feritas* e *l'insania* degli idolatri, li condanna per aver impedito la sepoltura delle spoglie della martire - i cui resti sono stati gettati a mare -, come a voler offrire in sacrificio la giovane insepolta per vendicare il proprio demone. Questa sentenza del redattore potrebbe infatti essere intesa in relazione con l'accusa ottaziana rivolta alla *pars Donati* d'aver più volte impedito la sepoltura dei corpi dei cattolici:

*"quid referam etiam illam impietatem de vestra coniuratione venientem, quia ad hoc basilicas invadere voluistis, ut vobis solis coemeteria vindicetis, non permittentes sepeliri corpora Catholica; ut terreatis vivos, male tractatis et mortuos, negantes funeribus locum. Si inter viventes fuerat certamen, odia vestra vel mors aliena compescat. Iam tacet cum quo paulo ante litigabas: quid insultas funeri? Quid impedis sepulturam? Quid cum mortuis litigas? Perdidisti malitiae fructum: et si corpora non vis in unum quiescere, animas tamen in uno apud Deum positas non poteris separare"*⁵⁵⁸.

X. Suscepit mare corpus obiectum et mollia fulcra aegris fluitantibus membris instructa composuit; non infixit cautibus, non inter algas profundi aestus obvoluit, sed blandientibus undis in modum dormientis advexit et in portum absque ulla iniuriae vexatione constituit, ac propemodum finitimum futuro sepulcro tenaci admodum in statione⁵⁵⁹ fundavit. Exhibuisti martyri, mare, fidem tuam et absconsa obsequia dilucide prodidisti. Devotionem tuam in huiusmodis famulatibus non miramur, qui divisum te priscis temporibus sub ictu virgae ut populus Dei liberaretur, agnovimus. Magnas

⁵⁵⁷ Per questa visione escatologica del *silentium* cfr. Augustinus, *De cath. rud.* 25, 47 ed *Enarr. in ps.* 9, 8.

⁵⁵⁸ Optatus, *Tractatus* VI, 7. Cfr. Augustinus, *De cura p. m. ger.* 9, 11, ove l'Ipponense, forse a sottolineare la centralità della questione sollevata da Ottato circa questo tipo di violenze da parte dei donatisti, sembra rispondere "rassicurando" la propria *pars* sull'assenza di danni per i fedeli ai quali viene negata la sepoltura: "*An forte revocandum est ad illam opinionem, quod infernum fluvium in epulti non poterant transmeare? Absit hoc a fide christiana: alioquin pessime actum est cum tanta martyrum multitudine, quorum non potuerunt corpora sepeliri, et fallaciter eis Veritas dixit: Nolite timere eos qui corpus occidunt, et postea non habent quid faciant; si eis tanta mala facere potuerunt, quibus impedirentur ad loca exoptata transire. Sed quia hoc sine ulla dubitatione falsissimum est, nec aliquid si exhibeatur infidelibus prodest*". Cfr. anche *De civ. Dei*, 1, 12, 1. Sul culto dei morti nell'Africa romana cfr., a titolo introduttivo, Hamman, *La vita quotidiana*, pp. 284-291.

⁵⁵⁹ "La varietà dei termini tecnici, propri della nomenclatura portuale e presenti nella *Passio*, riporta alla necessità di evidenziare che il «*portus*» è uno spazio generico che può offrire attrezzature accessorie ed essere costituito da vari settori funzionali. Il termine «*statio*», con un significato generico e comprensivo – cfr. a riguardo G. Uggeri, *La terminologia portuale romana e la documentazione dell'Itinerarium Antonini*, SFIC 40 (1968), pp. 225-254, qui pp. 241-44; 251-253; *nota di chi scrive* -, compare più volte e segnatamente per indicare il luogo in cui Salsa viene seppellita. Infine si riscontra il termine «*salum*», che vale per «*rada*», «*mare profondo*» e di solito anche «*avamporto*», e «*sinus*», termine geografico con significato generico di «*golfo*»" (Morciano, *Tipasa*, p. 417).

plane portui Tipasitano merces advectans, et nobis servatam exhibuisti martyrem et demersum usque hodie non eiecisti draconem. Uno eodemque iudicio reddidisti fidei nostrae quod penitus abnegasti perfidiae. Diabole, quid tibi profuit tantum nefas in exitium cogitare martyris? Potuisti corpus in mare proicere; numquid animam potuisti a paradiso revocare?

La *Passio* riprende attraverso la descrizione fantastica della ricezione *in prufundum pelagi* del corpo della martire. Le membra della giovane vengono accolte, come su un morbido letto, dai flutti marini. Il mare⁵⁶⁰ assume da qui in avanti quello "spessore narratologico" messo in evidenza da Piredda⁵⁶¹ per l'analogo ruolo rivestito dalle correnti d'acqua nella *PaFab*: il *pelagus* assume la funzione di mettere la martire in condizione tale da poter essere "recuperata" e degnamente seppellita. Il corpo, apparentemente ricomposto dopo lo smembramento⁵⁶², è cullato dalle onde del mare, che ne impediscono l'incaglio nelle scogliere e ne evitano l'avvolgimento nelle alghe dei fondali. Il *pelagus*, vero e proprio attore principale della scena, provvede a muovere il corpo della

⁵⁶⁰ Per approfondire lo studio del carattere "poetico" delle descrizioni marine della *PaSal* cfr. Fialon, *L'imprégnation virgilienne*. Ivi la studiosa francese ha avuto modo di analizzare anche la questione dell'identità dell'autore della *PaSal* con un proprio intervento dal titolo "*L'auteur de la Passion de sainte Salsa a-t-il aussi écrit la Passion de saint Fabius?*" nell'ambito della due giorni di studio organizzata dal Groupe de recherche sur l'Afrique Antique dell'Université Paul-Valéry Montpellier III dal 25 al 26 marzo 2011 nell'omonima città francese: confido sia in progetto la pubblicazione degli atti. Sull'autore della *PaSal* cfr. anche Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 41-46 e id., *Passio Sanctii Fabii*, pp. 52-62.

⁵⁶¹ *Ibidem*. La studiosa analizza la posizione assunta dal mare nella *PaFab* evidenziando la volontà del redattore cattolico di porsi in aperto contrasto con l'utilizzo di questo motivo agiografico da parte della *pars Donati* – cfr. a riguardo il ruolo svolto dal mare in *PaMI* 12 - attraverso il riferimento all'opera di Ambrogio. "Dal vescovo di Milano, ben conosciuto nell'Africa del tempo, viene mutuata non solo la funzione provvidenziale ma anche la valenza simbolica del mare e la terminologia impiegata per esprimerla" (Piredda, *Passio Sanctii Fabii*, pp. 40-41).

⁵⁶² Il corpo della martire smembrato dal *furor* degli idolatri ben si presta ad una lettura allegorica che veda in esso l'immagine della Chiesa che, a causa dello scisma donatista, si è frammentata nella terra d'Africa. Sull'uso del mare come metafora del mondo nel commento ai salmi cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 92, 7-8; 94, 9; 95, 12; 97, 8; 103, d. 4, 4. Se nella *PaFab* l'immagine marina si presta ad una rilettura mediata dall'esegesi agostiniana delle *piscationes ante resurrectionem et post resurrectionem Christi*, per la *PaSal* vale un differente sviluppo ermeneutico: qui è la soggettività del mare a giocare il ruolo centrale per la comprensione dell'allegoria. Sulla *PaFab* cfr. Piredda, *Passio Sanctii Fabii*, pp. 48-52. Il *devotus pelagus* è un *instrumentum* divino attraverso il quale Dio opera per ristabilire l'*Unitas ecclesiae*. Come il corpo della martire viene ricomposto e custodito dai flutti marini, così il divino provvede a riunire i brandelli della Chiesa nell'unità ed ivi conservarla, impedendo che le alghe la contaminino e la trattengano sul fondo, ovvero tra gli empi donatisti: "*Fundum maris est cor impiorum*" (Augustinus, *Enarr. in ps.* 64, 11).

giovane fin presso al porto⁵⁶³ (nei dintorni sarebbe poi sorto il sepolcro della tipasena) ancorandone le spoglie al fondo della rada. Il ritratto del mare e il successivo elogio innalzato gli dal redattore risultano essere elementi chiave nel quadro di uno scontro agiografico per l'uso del motivo marino nei testi delle proprie *Passiones*: il mare non può, infatti, servire contemporaneamente due signori, non può accogliere e proteggere i martiri della *pars Donati* e quelli della *catholica*. L'insistenza del redattore della *PaSal* e della *PaFab* su questo motivo mette in luce la funzione antidonatista di entrambi i testi agiografici. Sono infatti stati realizzati esplicitamente per respingere le accuse dei seguaci di Donato, ritorcergli contro le loro stesse invettive financo i loro stessi martiri "convertiti", come nel caso di Salsa, e portare all'appropriazione di un patrimonio martirologico, liturgico e letterario comprendente anche alcuni *topoi*, come quello della *devotio pelagi*, presenti anche nei prodotti agiografici donatisti come la *PaMI*.

Il mare, nella descrizione del redattore, ha rivelato l'adesione alla *catholica*: *exhibuisti martyri, mare, fidem tuam et absconsa obsequia dilucide prodidisti*. La "segreta obbedienza" è stata qui svelata ai lettori, mettendo quindi in evidenza come la *devotio pelagi* possa essere esclusivamente appannaggio della chiesa cattolica in quanto nuova *ecclesia* d'eletti, come lo furono un tempo gli ebrei guidati da Mosè, al colpo della cui verga il mare si inchinò dividendosi per far fuggire Israele dall'Egitto (*Es* 14, 21-28).

A chiusura del paragrafo il redattore offre un nuovo elogio del *pelagus*: dopo aver indirettamente esaltato il ruolo commerciale del porto di Tipasa nell'economia costiera della Mauretania – *magnas planeportui Tipasitano merces advectans* –, l'agiografo pone il risalto l'antitetività di trattamento riservato dal mare al corpo della santa ed alla testa del *draco*. La prima, cullata dai flutti, ha visto il suo corpo conservato, custodito dalle maree e restituito alla comunità cristiana tipasena; il secondo non è stato più reso dalle acque, che lo mantengono prigioniero. E' possibile che l'elogio del redattore abbia qui voluto istituire un rimando alle immagini di *Ap* 20, 1-3: la martire, al pari dell'angelo apocalittico, getta nell'abisso il serpente e ivi il mare lo trattiene fino al giorno stabilito. Nelle parole del redattore è altresì possibile cogliere lo iato tra la concezione martirologica

⁵⁶³ Morciano, *Tipasa*, pp. 415-418 si concentra su "uno dei problemi più dibattuti sulla città, ovvero l'ubicazione del porto; e cioè se questo si trovasse fuori le mura della *civitas* tra i due isolotti più ad est – questa la tesi di Bouchenaki, *Le port de Tipasa*, RHCM 8 (1970), pp. 23-41; *nota di chi scrive* -, oppure più vicino, al centro della città e ai piedi del Foro, dove anche oggi si situa il porto moderno – cfr. Lancel, Bouchenaki, *Tipasa*, pp. 759-762; *nota di chi scrive* -. Per il primo caso resta il problema della poca funzionalità di un porto così lontano dal centro urbano e non incluso nella cerchia muraria (...). La *Passio Salsae* sembra indicare con precisione l'ubicazione del porto in prossimità del sepolcro della Santa; tuttavia a tale descrizione è forse stato attribuito un peso eccessivo. Come è d'uso in questo tipo di letteratura, la verosimiglianza del miracolo narrato è affidata alla fedeltà della descrizione topografica, nondimeno l'esattezza dei luoghi descritti è legata al periodo in l'anonimo redattore ha redatto il testo agiografico. Per questo motivo la ricostruzione della città antica non dovrebbe essere affidata *in toto* a questo racconto più tardo". Dal ricorso ad una serie di termini generici la studiosa evince che "tutta l'insenatura, organizzata o divisa in varie zone, potrebbe essere stata intesa come porto di Tipasa, e che quindi non è da escludere l'esistenza di più punti d'approdo" (*ibidem*).

donatista e circoncensionica, per la quale l'anticipazione del combattimento celeste nel martirio comportava anche l'accelerazione della venuta dei *nova tempora*, e quella cattolica, che andava formandosi in seno alla chiesa guidata da Agostino, per la quale l'orizzonte temporale del Regno, alla cessazione delle persecuzioni, andava spostandosi verso un futuro remoto⁵⁶⁴.

Utile sottolineare infine come in chiusa si trovi una conferma della tesi tertulliana⁵⁶⁵ del godimento immediato, da parte dei martiri, delle letizie paradisiache: il Diavolo, sconfitto nel *certamen* dalla tipasena, ne ha potuto gettare il corpo in mare senza vantaggio alcuno; al contrario Salsa ha guadagnato il paradiso, dal quale la sua anima non può più essere tratta dagli artigli del *perfidus draco*.

XI. *Ac ne vel unius intervallo diei dicatum Deo martyrium latuisset et ex aliqua parte sacrilegii clandestina celeretur impietas, ecce Saturninus quidam, ex Galliarum partibus iisdem paene momentis adveniens, quietis fluctibus, serenitatis auris adulantibus mollibus zephyris, ad portum vela deposuit et ancoram iecit; et fidus incipientis aestatis temporibus ipsisque, ut aiunt, signorum nutibus quibus quasi ex ordine patet mare et pelagi rabies conquiescit, quibus feri fluctus deposito tumore mitescunt et omne litus efficitur portuosum, cum etiam caecis noctibus dirigunt secure carinae certa inter fluctus itinera, navis suae tutissima statione fruebatur. Mox igitur insanientis pelagi fragor adtollitur, fluctus eriguntur ad sidera et salum omne infestis aestibus vertebatur. Ibant inter se invicem certatim undae mutuis admodum rigendo verticibus et intra cavos sinus gurgitis camarati antra quaedam fragminibus insonabant. Obtexerat caelum nubila crassitudo et aeris maesti tristitiis solis radios oscuraverat. Diri micati tremulis ictibus vibrabant faces continuantium coruscorum, et sub concavo poli ambitu mugitu grandisono crepitabant fragosa tonitrua. Contundebantur ripae inlisu violento montis aquigeni, et refluens vertigo vagarum volationibus arenarum vicinas caelo rorantium spumarum guttas eventilat. Hic per puppem insiliens decurrebat fluctus ad proram, inde per proram proruens unda ferebatur ad puppem, et tamquam quidam*

⁵⁶⁴ Cfr. a riguardo il trattato sulla fine del mondo offerto in Augustinus, *Ep.* 199 nel quale l'Ipponense riprende, in maniera più argomentata, le tesi precedentemente illustrate ad Esichio, vescovo di Salona, sulla fine dei tempi che, per Agostino, non può venire prima che il Vangelo sia stato predicato a tutte le genti. Cfr. *Serm.* 109, 1. Il vescovo di Ippona non profetizza alcunché, ma sottolinea come, sia vicino o lontano il tempo della fine, "*uniuscuiusque hominis finis, quo ab ista vita in aliam pro merito suo transire cogitur, propter brevitatem mortalitatis huius longe esse non potest*" (*Serm.* 64/A, 1). Cfr. infine *Serm. suppl.* 12, 2.

⁵⁶⁵ Sul privilegio concesso alle anime dei martiri, le quali saranno immediatamente introdotte in paradiso cfr. Tertullianus, *De anima*, 55, 4: "*Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit, nisi quia nullius romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?*".

scopulus nudus ad omnes procellas oppositus, ita transferebatur navis, per quam mediam permixta utrimque pelagi oppugnatione currebant.

L'undicesimo paragrafo della *PaSal* appare più un esercizio di stile che un resoconto martiriale. L'unico dato "utile" per lo sviluppo narrativo della vicenda viene cursoriamente accennato nell'*incipit*, quando il redattore informa della sosta in rada di un certo Saturnino, che *ex Galliarum partibus iisdem paene momenti adveniens (...) ad portum vela deposuit et ancoram iecit.*

La restante parte del paragrafo, preponderante a livello quantitativo, lascia trasparire l'estro poetico dell'agiografo già ravvisato da Gagé⁵⁶⁶ e rimesso in luce da Piredda⁵⁶⁷, in aperto contrasto con la visione di Gsell⁵⁶⁸. Secondo la studiosa

"è proprio questo aspetto che caratterizza questo componimento, dal quale traspare la tendenza tardoantica a dar risalto ai vocaboli più che alla struttura sintattica del periodo. Le parole vengono usate all'interno della frase «comme des pierres précieuses», per usare la felice espressione coniata dal Fontaine per lo stile di Ambrogio. Lo sviluppo del pensiero infatti pare affidarsi più all'emotività che ad una successione logica"⁵⁶⁹.

Piredda evidenzia inoltre come l'autore sappia

"di avere davanti un pubblico eterogeneo, per cultura e intensità di fede: lo deve conquistare anche con il fascino della parola secondo una pratica peraltro corrente che ricorre alla *delectatio* per conseguire il *docere*. La sua prosa ha l'andamento della poesia, ne riproduce la *soavitas*. (...) L'agiografo dichiara apertamente di far uso dei mezzi stilistici per abbellire il suo racconto e spiega che questo è perfettamente coerente al contenuto: *Ac ne quisque aestimet sermonis phaleris compta iactari consideret quo tenderet laurigeris saltibus gradum et inveniet non ex vitiis sed de virtutibus traducari martyrium*"⁵⁷⁰.

⁵⁶⁶ J. Gagé, *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, in *AEHEG* 1 (1937), pp. 181-230.

⁵⁶⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, pp. 46-49.

⁵⁶⁸ Gsell, *Tipasa. Ville de la Maurétanie Césarienne*, *MAH* 14 (1894), pp. 291-450, in particolare p. 308 ove lo studioso francese definisce lo stile dell'agiografo una perfetta espressione del *tumor africanus* del quale risultava infetta l'intera letteratura martiriale africana tra IV e VI secolo. Più morbido il giudizio di Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 167-168: "La valeur littéraire du récit est beaucoup moindre. L'auteur a les défauts du temps et du genre: redondance, phraséologie verbeuse, abus de la rhétorique, vaines antitèses, cliquetis de mots. Il se perd trop souvent en hors d'oeuvre insipides (...) Ce chroniqueur a pourtant des qualités d'écrivain: souci de l'exactitude, et sens du pittoresque. Malgré l'abus des épithètes et des effets de style, il peint en traits heureux la Colline des temples et son promontoire battu par les flots, la fête du Dragon, la tempête, la dévotion menaçante et naïve de ce grand chef indigène, qui soudain passe de la superstition au blasphème".

⁵⁶⁹ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 47.

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 48-49.

XII. *Inter has moles et furias conlidentium tempestatum Saturninum illum navis dominum sopor altus oppressit, et tali minaciter docetur admonitus, ut nisi martyris corpus, quod navi suae subteriacebat, erueret humationique mandaret, sciret se cum navi esse periturum. At ille expergitus, tamquam deliramenta sibi quaedam ostensa reputabat. Increscit autem die altera tertiaque tempestas; et crebriter undique saevis turbinibus ingruentibus, optabant cuncti iam navis ipsius sustinere iacturam, solummodo ut salutis suae damna declinarent. Fit secunda similiter et tertia cum comminatione commonitio; et evectus periculi insistentis intuitu, sero tandem Saturninus ille temptat nosse quod totiens iubebatur inquirere. Ipse igitur semet inter spumas continuis motibus albicantes, quas velut vellera quaedam sparsa per pelagos exiles et in tenues bulbas corporabat inanitas, dat in mare praecipitem. Illico autem, Deo procurante indicium, manus eius ad cingulum beatae martyris adplicatur; adprehensoque cadavere, quod ita liberum iacebat ut facile posset amoveri, e medio mari caput extulit, onustus mercimonio sanctitatis, pretiosam Christi ex visceribus imi maris humeris revehens margaritam. Repente igitur ut corpus iam sacratum aer aspexit, quievit mare, venti cesserunt, fluctus elisi sunt, spumae evanuerunt, et tempestas stetit in aura et siluerunt fluctus eius. Tum ab omnibus corpus evehitur et congruo veneramine martyrium consecratur potius quam humatur; brevique admodum tabernaculo, ad custodiam temporum propagandam, colenda potius quam condenda sepelitur. Duplicia Saturnino cum nautis Deo vota solventibus, sive quia evadere imminentis mortis meruit pericula sive quia per eum sanctae Salsae latens fuerat martyrium publicatum.*

Secondo il racconto del redattore, Saturnino *sopor altus oppressit*: palese l'intenzione dell'agiografo di contraddistinguere il sonno del capitano con una vera e propria istruzione divina. Al marinaio viene infatti mostrato⁵⁷¹ minacciosamente, con un avvertimento⁵⁷², quel che gli sarebbe accaduto qualora non avesse provveduto a recuperare il corpo della martire, *quod navi suae subteriacebat*, e a fornirle una sepoltura.

Il marinaio, di indubbia fede pagana, non recepisce il messaggio consegnatogli in sogno e lo liquida

⁵⁷¹ Il redattore ricorre a "*docere*" in riferimento all'ammonimento recapitato in sogno al marinaio gallico. Lo spettro semantico del verbo parrebbe teso a sottolineare tanto la comunicazione del messaggio quanto l'istruzione, la natura docente, dell'ammonimento il cui fine ultimo si rivelerebbe, accanto al recupero del corpo della martire, la posteriore conversione di Saturnino alla fede cristiana.

⁵⁷² Alla lezione proposta da Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 98 che vede la resa di "*admonitus*" – questa *lectio* è testimoniata dai *codices Parisinus B. N. noviter acquisitus Lat. 2179* e dall'*Escorial Real Bibl. b. I. 4* oltre ad essere sostenuta dagli editori bollandisti - in vece di "*admonitu*", preferisco quest'ultima versione, conservata nel codice *Parisinus B. N. 3809 A* e suggerita da Duchesne (come indicato nell'apparato critico offerto dalla studiosa).

come *deliramenta* della propria fantasia onirica: la mancata ricezione dell'istruzione divina sortisce effetti sulle condizioni del mare che, già agitato dopo l'arrivo in rada della barca di Saturnino, si scatena nei due giorni seguenti, tanto che *optabant cuncti iam navis ipsius sustinere iacturam, solummodo ut salutis suae damna declinarent*. In questo breve passaggio il redattore mette in piedi un duplice parallelo scritturistico, ponendo al centro la figura della martire giacente sul fondo del mare e quella del marinaio sordo al richiamo divino. Il fulcro è posto sul numero "tre": tanti sono infatti gli ammonimenti *cum comminatione* recapitati a Saturnino ed altresì i giorni attesi dalla martire per poter essere infine inumata⁵⁷³. Quotidianamente, per tre giornate, il richiamo divino a Saturnino viene reiterato nell'attesa che, al terzo giorno dalla sua passione, Salsa possa infine essere inumata e ne venga riconosciuto il martirio *ac ne vel unius intervallo diei dicatum Deo martyrium latuisset*. La figura del marinaio gallico diviene immagine di quella petrina all'atto del triplice rinnegamento del Cristo poc'anzi la Passione (*Mt* 26, 33-35 e 69-75; *Gv* 18, 15-27; *Mc* 14, 66-72; *Lc* 22, 55-61): al pari di Pietro, anche Saturnino fugge la responsabilità della chiamata. Contrariamente all'apostolo che, intimorito dal pensiero della propria morte, nega Cristo tre volte, il marinaio, ritenendo inizialmente *deliramenta* della propria mente gli ammonimenti divini, *evectus periculi insistentis intuitu*, onora Cristo con il recupero del corpo della martire. La paura della morte, che era risultata inibitrice della confessione cristiana da parte di Pietro, viene qui ribaltata finalmente in chiave positiva nel motore dell'azione che spinge Saturnino, indirettamente, ad esaltare il martirio di Salsa e con essa il Cristo stesso.

Il parallelo scritturistico coinvolge direttamente anche la figura della tipasena, la cui mancata sepoltura viene messa in relazione con la permanenza di Gesù nel sepolcro per i tre giorni successivi alla Passione. Come Cristo ha vinto la morte risorgendo dal sepolcro il terzo giorno, così Salsa coglie appieno la corona emergendo dalle acque a tre giorni dal martirio. Entro questa cornice, fornita dal parallelo istituito tra la *Passio* e la Scrittura, l'agiografo provvede ad inserire una nuova nota polemica dal sapore marcatamente anticirconcensionico.

L'agiografo marca una nuova opposizione raccontando dell'inumazione di Salsa in una piccola cappella: la santa deve infatti essere onorata piuttosto che seppellita⁵⁷⁴. In entrambi i casi, i

⁵⁷³ La scansione temporale sembrerebbe, in effetti, rispecchiare questo quadro cronologico. All'omicidio della giovane tipasena *ac ne vel unius intervallo diei dicatum Deo martyrium latuisset et ex aliqua parte sacrilegii clandestina celaretur impietas, ecce Saturninus...* Il redattore sembrerebbe quindi collocare nell'immediato, a ridosso del martirio, l'arrivo in porto del marinaio gallico. Nel primo giorno, pertanto, si sarebbe consumata la passione di Salsa e si sarebbe avuto l'approdo della nave. Presumibilmente nel corso della prima notte Saturnino avrebbe poi ricevuto la prima "istruzione" per il recupero della martire adagiata sotto la chiglia della sua barca. Ignorato il primo, nei due giorni successivi *fit secunda similiter et tertia cum comminatione commonitio* alle quali sarebbe finalmente seguita la presa di coscienza del marinaio ed il recupero del corpo della tipasena.

⁵⁷⁴ Mi limito qui brevemente a mettere in evidenza il gioco di parole con il quale il redattore oppone la venerazione della martire – "*colenda*" – alla sua inumazione – "*condenda*".

circoncellioni e la venerazione tributata ai loro martiri rappresentano il bersaglio polemico di questa nota redazionale, della quale altrimenti non si comprenderebbe la ragion d'essere. In essa l'agiografo trasmette sinteticamente il nocciolo dello scontro dottrinale tra *catholica* e *pars Donati* sulla venerazione dei martiri circoncellioni accusati di suicidio, come testimoniato da Agostino per il quale gli *agonistici* "*vivunt ut latrones, moriuntur ut circumcelliones, honorantur ut martyres*"⁵⁷⁵.

Da notare come lo stile barocco dell'agiografo, in particolar modo per quanto concerne le vivide descrizioni del mare e dei moti ondosi, trovi anche in questo paragrafo grande risalto: Saturnino, spinto dalla paura, si tuffa *inter spumas continuis motibus albicantes, quas velut vellera quaedam sparsa per pelagos exiles et in tenues bulbas corporabat inanitas*. Appena in acqua la mano del marinaio, *deo procurante indicium*, viene guidata alla cintura della martire. Il mare non frappone ostacoli alla liberazione del corpo della santa, miracolosamente ricomposto in precedenza dai flutti: in pochi attimi la "preziosa perla di Cristo" emerge dalle acque sulle spalle di Saturnino. L'emersione di Salsa provoca, nell'immediato, la calma degli eventi atmosferici: *quievit mare, venti cesserunt, fluctus elisi sunt, spumae evanuerunt, et tempestas stetit in aura et siluerunt fluctus eius*.

In chiusa, tra le righe, il redattore presenta l'avvenuta conversione di Saturnino e della sua ciurma: il marinaio viene descritto nell'atto di sciogliere voti a Dio *sive quia evadere imminentis mortis meruit pericula sive quia per eum sanctae Salsae latens fuerat martyrium publicatum*. Il redattore ricorre poi ad un ulteriore *topos* letterario, ricordando come per tre volte il marinaio non risponda al richiamo divino, confondendolo con il frutto di un proprio delirio⁵⁷⁶. Allo stesso tempo, l'agiografo torna a sottolineare l'importanza della pubblicità del martirio *latens* della giovane tipasena. Risulta difficile fornire una spiegazione convincente di quest'ultimo inserto redazionale: se da un lato è possibile che l'agiografo abbia voluto sottolineare l'utilità pratica, catechetica, derivante dalla pubblicità della vicenda della tipasena, dall'altro è possibile che l'intento ed i destinatari di questa nota fossero altri.

XIII. *Verum quae postmodum miraculi magnitudo martyris merito fuerit subsecutum, attonitus lector et auditor cautus auscultat: illic reperies probatum, quod tot supra rebus gestis videtur expositum. Illis enim temporibus quibus provinciam totam Firmianae labes tyrannidis devastaverat,*

⁵⁷⁵ Augustinus, *Ep.* 88, 8. Per quanto concerne la polemica sulla venerazione dei martiri cfr. anche *Ep.* 89, 3; 105, 2, 5; 185, 2, 8; 204, 4; *C. Gaud.* 1, 26, 29; *C. Cresc.* 4, 63, 77 ed infine *Serm.* 313/E, 7. Per una panoramica generale sulla questione cfr. almeno Baudet, *L'opinion de saint Augustin*, pp. 125-152.

⁵⁷⁶ Cfr. *1 Sam* 3, 2-9: il Signore si manifesta al fanciullo e per ben tre volte lo chiama di notte, ma Samuele pensa che sia il suo maestro Eli, che dorme in una stanza accanto.

incensis finitimis civitatibus, quarum aggeres ruinarum dabatur aestimare cineribus, velletque sibi imperii dominatum contra ius fasque degener vindicare gentilis, absurdumque esset et, ut ita dixerim, crudum feralem nationem prosapiamque barbaricam ad imperialis apicis posse adspirare fastigium, neque ulla fraudi eius ad evertanda Romani nominis insignia patuisset occasio, civitatem Tipasitanam, quam nullo potuit dolo decipere, apertus iam et publicus hostis adgreditur. Cinxere turmatim muros catervae⁵⁷⁷ praedonum; hostis numerosus campos implevit, valles obtexit, colles operuit, flumina procluserit, fontes abstinuit, montium concava et praerupta vestivit. Totis per octo dies pugnatum est cominus armis, adpositis machinis, turribus adhibitis et scalis admotis; ad desiderium suae sitis, qua civium sanguinem crudeliter sitiabat, pervenire non potuit. Iniiit impius quasi sub devotione commentum, ut huius martyris tabernaculum veluti vota soluturus intraret et contra Romanam et Christianam plebem putaret se martyris auxilium pro barbaris posse conducere. Cereos incendit: extincti sunt nec miscuerunt sacrilegio flammae consensum; calicem, panem ac mero libavit: effusus est nec passa utriusque creaturae substantia per se sub colore pietatis vota impietatis impleri; et quicquid repetitis precibus temptaverat in exitium civitatis, adverso Deo et martyre resistente, inefficax remansisse persensit et doluit. Putavit autem casu accidisse quod semel non potuerat impetrare; at ubi iterum ac tertio sensit se non proventu sed Deo repudiante frustratum, arripit insanus pro devotione blasphemiam. Statim namque, quasi vindicari se de Deo crederet, qui tam nefaria non patibatur impleri, confricatis duriter capillis frontemque palma converberans, percutit iratus scenam sepulcri cuspidibus, naribus strepitum foris emittens; totoque ore pallidus et corpore tremundus atque oculis felle nimio aurignantibus, confusus egreditur; maledicta, non in martyrem sed in Deum et convicia profanus inmurmurans, quasi vero vesanus percutere poterat martyrem qua percusserat lapidem aut ad martyrem transierat iniuria, quia cuspide fuerant pulsata caementa. Sed Deus omnipotens, qui non ex facto votum sed ex votis facta commendat, neque hoc fieri est passus inpune. Mox enim sequitur indignatio divina blasphemum et in ipso vestibulo tabernaculi deiectum equo vix eum queunt armigeri sublevare. Nec intellexit miser et proxime periturus nullis vix conatibus adiutorium deferri, cui in illo repentino casu inagurata erat sententia ruituri. Denique eadem die noctuque certatum est, et elisis illis famosis regibus quos in auxilium suum contra cives adsciverat, victus confutatusque revertitur et ab obsidione murorum patrocinio martyris et Dei auxilio repente fugatur. Quem postea non longe est secutus interitus Dei iudicio et martyre perurgente dictatus.

⁵⁷⁷ Circa le possibili interpretazioni del termine "caterva" ed i suoi possibili collegamenti con le violenze dei circoncellioni cfr. le interessanti note di Shaw, *Sacred Violence*, pp. 18-30.

Il penultimo paragrafo della *PaSal* si distingue per il carattere apertamente antidonatista della narrazione. L'agiografo usa toni durissimi per condannare la rivolta del mauro Firmo⁵⁷⁸:

"egli definisce la rivolta *Firmiana labes tyrannidis*, si serve cioè di un termine dell'area religiosa cristiana – *labes* – e di uno più propriamente politico – *tyrannidis* -. La rivolta è insieme politica e religiosa: Firmo infatti nell'opporci all'Impero romano è appoggiato dai donatisti. Il testo stigmatizza in un'uguale condanna il tentativo di sconvolgere lo stato romano e la chiesa cattolica: la *labes tyrannidis* che si è abbattuta sulla comunità cristiana di Tipasa e sull'impero è *contra ius fasque*, sovverte le leggi umane e divine"⁵⁷⁹.

Piredda mette in luce come il prodotto dell'agiografo conservi la lettura dell'evento secondo un'ottica incapace di distinguere l'istanza politica da quella religiosa. La *catholica* dovette probabilmente interpretare la rivolta firmiana in maniera indistinta, identificando nel comandante dei ribelli mauri un eretico (*impius*) ed un barbaro appartenente ad una *feralis natio* e ad una *prosapia barbarica*. La studiosa sottolinea quindi che

"nel racconto dell'assalto delle truppe di Firmo affiora soprattutto la ripugnanza dell'agiografo nei confronti della componente barbarica degli attaccanti. (...) L'autore condanna apertamente questo moto insurrezionale in cui al fattore politico e religioso si unisce quello «etnico della rivalsa dell'elemento indigeno contro i

⁵⁷⁸ "Firmus 3": PLRE 1, p. 340; "Firmus 1": PCBE 1, p. 457. Utile sottolineare in nota come a Firmo, messosi a capo di un'insurrezione nelle province della Mauretania tra il 372 ed il 373, sia "stata lungamente negata la qualifica di usurpatore, ritenendolo semplicemente un capotribù: in altri termini, si è visto nella sua rivolta un episodio della resistenza indigena nei confronti del potere imperiale, piuttosto che un episodio dei conflitti di potere interni alla società provinciale afro-romana. La sua rivolta, secondo molti storici, sarebbe poi stata appoggiata dai circoncellioni e sostenuta dal risentimento diffuso per l'onerosa tassazione" (Rossi, *Muscae*, p. 66). Lo studioso milanese sottolinea poi come appaia "sintomatico il modo abbastanza scontato con cui è ancora proposto il sostegno donatista/circoncellionico a Firmo: ad esempio Maureen Tilley (*The Bible*, pp. 94 ss.), in un lavoro recente che pur avendo molti meriti pecca di qualche approssimazione, parla a questo proposito di una «alleanza mauro-circoncellionico-donatista», mentre l'unica fonte che associa i donatisti a Firmo, senza però far menzione dei circoncellioni, si limita a riferire di come essi si fossero rivolti a lui, che in quel momento era l'unica autorità effettiva sul terreno, per ottenere dalla forza pubblica la repressione dello scisma interno capeggiato da Rogato di Cartenna" (*ivi*, pp. 66-67). A giudizio di Rossi la studiosa americana offrirebbe, a sostegno del ruolo circoncellionico, solamente un generico rinvio alle violenze donatiste riferite da Ottato di Milevi che tuttavia non avrebbero alcun legame con l'insurrezione di Firmo. Lo studioso conclude quindi il suo ragionamento mettendo in evidenza come si tratti, evidentemente, "di una inconscia proiezione su Firmo del sostegno che vent'anni dopo il vescovo donatista Ottato di Thamugadi avrebbe offerto alla rivolta di Gildone. Insomma, con evidente circolarità, sulla base della postulata alleanza sistematica tra donatisti e insorgenti diviene possibile riconoscere prove di questa coalizione anche là dove le fonti tacciono" (*ibidem*). Cfr. infine le riflessioni di Shaw, *Sacred violence*, pp. 36-50 sulla figura del ribelle africano. Lo studioso conclude sostenendo che "nor is there any sign of systematic linkages between this kind of political violence and the sectarian religious violence of the time. What little evidence has been scraped together to support this hypothesis is utterly unconvincing. (...) Not is there anything to indicate that Firmus himself was especially inclined to favor the dissident church. (...) All the evidence connecting Firmus and Donatist violence comes from one source: from Augustine's polemical assertions made three decades or more after the events to defend the Catholic Church's use of the violent force of the Roman state to repress its sectarian enemies in Africa" (*ivi*, pp. 45-46). Le conclusioni di Shaw si sposano con quanto fin qui sostenuto circa la riscrittura della storia da parte degli agiografi cattolici attraverso la "cattolicizzazione" di Salsa e la tessitura di una "veste donatista" da calare addosso alla figura di Firmo per ribadire, secondo l'insegnamento agostiniano, l'allineamento alle posizioni della *pars Donati*.

⁵⁷⁹ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 38.

provinciali più civilizzati»⁵⁸⁰.

L'agiografo si rivolge direttamente al lettore e agli uditori, a riprova del carattere catechetico delle letture liturgiche degli *Acta martyrum* e delle *Passiones* nelle comunità cristiane dell'Africa romana, invitandoli ad ascoltare la narrazione degli eventi svoltisi nei dintorni di Tipasa, presso la tomba della martire, durante la *Firmianae labes tyrannidis*.

Si deve ad Alessandro Rossi l'aver rilevato come proprio la città di Tipasa di Mauretania costituisca

"un punto di osservazione privilegiato che consente di ricostruire alcuni passaggi fondamentali del titanico sforzo di assorbimento delle masse donatiste messo in campo dai vescovi che possono ormai a buon diritto rivendicare il titolo di cattolici, dopo la *Collatio* del 411⁵⁸¹. Alessandro di Tipasa⁵⁸², impegnato nella riunificazione della sua comunità, non si limita a intraprendere un gigantesco programma edilizio, costruendo una grande basilica che ospiti i corpi dei suoi predecessori ortodossi (oltre naturalmente al suo) e consolidi nella pietra l'unica successione episcopale valida; davanti a culti martiriali di lunga tradizione, come quello dedicato alla giovinetta Salsa, riesce nella difficile impresa di dissimularne i caratteri troppo circoncellionici e di portare a termine per la sua *pars* l'*evocatio* fallita al barbaro, filodonatista usurpatore Firmo"⁵⁸³.

Lo studioso milanese mette quindi giustamente in relazione, entro il quadro di una generale "cattolicizzazione" del culto della martire tipasena, la dissimulazione dei tratti circoncellionici della figura di Salsa propri della versione donatista della *PaSal* e l'orientamento marcatamente ostile alla *pars Donati* ravvisabile nell'episodio dell'offerta votiva di Firmo sulla tomba della martire.

Come evidenziato da Piredda ivi l'agiografo insisterebbe

"sull'atteggiamento della martire, della quale aveva sottolineato l'origine autoctona, per rendere manifesta la posizione delle comunità locali ormai romanizzate e cristianizzate nei confronti del potere imperiale. L'autore considera Firmo non uno scismatico ma un eretico: perciò la sua non è fede ma *perfidia* e la sua *devotio* non tarda a trasformarsi in *blasphemia*. Al pari degli eretici egli è privo di razionalità, agisce come un *uesanus* ed in preda all'ira colpisce più volte con forza il sepolcro della martire"⁵⁸⁴.

⁵⁸⁰ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 38.

⁵⁸¹ Una interessante rivisitazione della *Collatio* è stata oggetto di uno studio prodotto da Rossi, «*Concilia faciendi gratia*». Agostino, Marcellino e la preparazione della *Collatio* (Cartagine, 411 e.v.): anamnesi di una trappola per vescovi. Il saggio è attualmente inedito.

⁵⁸² "Alexander 2": PCBE 1, p. 52.

⁵⁸³ Rossi, *Muscae*, p. 360.

⁵⁸⁴ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 39.

Al di là delle corrette osservazioni di Piredda sul legame sussistente tra l'empietà barbarica della figura di Firmo opposta alla *pietas* della comunità cristiana – cattolica – legata all'Impero, sembrerebbe possibile leggere oltre questa opposizione superficiale un intento polemico più sottile e nascosto. Il rovesciamento di fronte operato con la martire Salsa che, da circoncelliona, viene resa campionessa della *catholica*, farebbe da contraltare alla figura di Firmo, qui rappresentante non solo l'*impietas* barbarica, ma anche e soprattutto l'eresia donatista: il tutto diverrà evidente nel ritratto dell'offerta votiva alla martire. Fermo restando tutto questo, la descrizione dell'assedio di Tipasa si presterebbe dunque ad una lettura alternativa delle parole dell'agiografo: ancora una volta si potrebbe osservare un celato riferimento alla *pars Donati* e alla *furiosa turba*. Le orde di predoni e le schiere occupanti vallate, colli e *montium concava et praerupta* non sarebbero altro che figure dei circoncellioni⁵⁸⁵, al pari del *publicus hostis*⁵⁸⁶ dell'Impero (e della Chiesa), Firmo.

Con la sezione dedicata all'offerta votiva messa in atto da Firmo presso il sepolcro della martire la (con)fusione tra l'*impietas* del condottiero mauro e quella dell'eretico donatista, che in lui trova espressione, si realizza nella sua totalità. In questo episodio l'agiografo ha voluto condensare la *summa* delle accuse cattoliche alla *pars Donati*: Firmo e Salsa divengono, nella rilettura degli eventi operata dall'officina agiografica della *catholica*, gli attori sulla scena tipasena incastonata nel più ampio teatro dello scontro per il controllo della chiesa africana. Firmo non rappresenta "solo" l'elemento barbarico⁵⁸⁷, il riottoso rappresentante mauro di un moto resistenziale ostile alla *bona mens* romana: il redattore lo esplicita nella sua richiesta d'aiuto alla santa *contra Romanam et Christianam plebem*. La sottolineatura del carattere "cristiano" della plebe ed il quadro liturgico – il

⁵⁸⁵ Agostino torna più volte sulle bande di circoncellioni, satelliti dei chierici donatisti – cfr. Augustinus, *C. Cresc.*, 4, 50, 60 – che terrorizzavano l'Africa romana provocando non pochi problemi anche alle truppe regolari dell'Impero. Cfr. ad esempio *Ep.* 23, 6-7; 93, 3, 11 e 108, 6, 18. In particolare cfr. *C. litt. Pet.* 2, 83, 184 ove Agostino si domanda se "*an vero violentis incurisibus Circoncellionum vestrorum, qui sub vestro principatu furiosis agminibus militant, non ex agris undique pelleremur, nisi vos obsides in civitatibus teneremus (...)?*".

⁵⁸⁶ Cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 1, 12, 19, ove si elencano alcune delle norme antidonatiste emanate dagli imperatori. Per una visione generale cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 50-51; 55-56 e 256 ss.. In *C. ep. Parm.* 1, 11, 17 l'Ipponense sottolinea indirettamente come operando al di fuori di ogni legalità e autorità i circoncellioni si qualificano come veri e propri nemici pubblici. Cfr. anche *C. Gaud.* 1, 35, 45, ove Agostino risponde a Gaudenzio sostenendo la liceità dell'intervento militare da parte delle autorità imperiali *adversus rebelles Circumcelliones*. Cfr. poi *C. Cresc.* 3, 43, 47, ove il vescovo di Ippona difende i provvedimenti legislativi di Onorio – l'editto d'Unione del 405 – nei confronti "dell'errore donatista" applicati con cristiana mansuetudine anziché con il rigore dovuto a crimini così efferati. Cfr. a riguardo C. Castello, *L'unione fra cattolici e donatisti disposta da Onorio nel 412 ed i suoi immediati precedenti storici*, AARC 6 (1986), pp. 23-38.

⁵⁸⁷ Mi trovo comunque in accordo con le osservazioni di Piredda che evidenzia il "duplice intento, religioso e politico (del brano; *nota di chi scrive*): sottolineare la funzione dei santi quali intercessori presso Dio e patroni della propria comunità cittadina e al tempo stesso proclamare la fedeltà della città di Tipasa all'impero romano, aspetto non secondario all'interno del quadro storico che caratterizza l'Africa romana tra la fine del IV secolo e gli inizi del V" (Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 51). La studiosa, pur avendo notato come "nella seconda metà del IV secolo le rivolte dei capi indigeni Firmo e Gildone favoriscano l'affermarsi in Africa del binomio barbari-donatisti" (*ivi*, p. 41), non approfondisce tuttavia la declinazione antidonatista del proclama di fedeltà alla *christianitas* romana, ovvero alla cattolicità, e della rappresentazione caricaturale del *votum* firmiano.

cui *sapor christianus* risulta innegabile - offerto nella narrazione del *votum* firmiano sembrerebbero indicare come ovvia la conclusione che il quarto termine di paragone sia, per l'appunto, rappresentato dal Donatismo. E' solo in questa ottica che la descrizione della cerimonia religiosa presso il sepolcro di Salsa assume un significato chiaro e distinto. Come giustamente notato da Cacitti, il rituale richiama esplicitamente

"il *refrigerium* africano. Frustrato dal reiterato fallimento dei suoi tentativi di celebrare il culto (i ceri si spengono, il calice di vino e il pane si rovesciano), Firmo ha una reazione che, per molti aspetti, richiama quella dei circoncellioni, più volte denunciata da Agostino: l'*insanus*, infatti, «*arripit (...) pro devotione blasphemiam*», così che, ritenendo di potersi vendicare di Dio che non poteva sopportare venissero compiuti atti tanto empî (*tam nefaria*), «*confricatis duriter capillis frontemque palma converberans*» trafigge a colpi di lancia la lastra del sepolcro «*quasi vero vesanus percutere poterat martyrem*»; infine, «*naribus strepitum foris emittens (...) totoque ore pallidus et corpore tremebundus atque oculis felle nimio aurignantibus, confusus egreditur, maledicta, non in martyrem sed in Deum et convicia profanus inmurans*»⁵⁸⁸.

L'episodio del *votum* firmiano è stato recentemente analizzato anche da Rossi, che ne ha riletto lo scioglimento interpretandolo come la

"celebrazione di una *laetitia* che non risulta vincolata al *dies natalis* della martire⁵⁸⁹. La gestualità che accompagna il rito, con i capelli scarmigliati, i gesti scomposti, la successiva caduta da cavallo sembrano una descrizione marcatamente caricaturale di quei fenomeni coreutici e estatici che secondo le fonti avrebbero frequentemente accompagnato la celebrazione di questi culti. La tomba di Salsa è accessibile all'usurpatore, perché esterna alle mura della città assediata come tutte le sepolture del mondo classico; ma la chiave di lettura offerta dal redattore, quella di una assurda *evocatio* dall'esito fallimentare, è chiaramente funzionale al clima degli inizi V secolo in cui la *Passio* fu composta: nella relazione tra le due *Passiones* composte dalla stessa mano, *PaSal* e *PaFab*, sono presenti tracce di un irrisolto conflitto circa la rivendicazione del culto martiriale di questi due santi. Mentre Salsa rigetta il barbaro (e filodonatista) Firmo, nel caso di Fabio⁵⁹⁰ il redattore si oppone alle richieste degli abitanti di Cesarea, patria di questo martire, che ne rivendicano le reliquie: mi pare estremamente significativo che la divisione delle membra di Fabio operata dai persecutori sia definita *schismatica separatio* (*Is* 52, 1; *nota di chi scrive*), e la loro miracolosa riunione ad opera dei flutti una *reparata concordia* da cui deriva, rispetto alla *rixa* esplosa tra cesariensi e tipaseni, l'invito a *iungere invicem vota* in nome del martire, per infine *sociare foedera communia*"⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Cacitti, *Sepulcrorum et picturarum adoratores*, pp. 122-123.

⁵⁸⁹ Cfr. Augustinus, *Ep.* 22, 1, 3: "*comissiones enim et ebrietate ita concessae et licitae putantur, ut in honore etiam beatissimorum martyrum non solum per dies sollemnes, quod ipsum quis non lugendum videat, qui haec non carneis oculis inspicit, sed etiam cotidie clebrntur*".

⁵⁹⁰ Per quanto concerne la *PaFab* rimando nuovamente alla consultazione di Piredda, *Passio Sancti Fabii*.

⁵⁹¹ Rossi, *Muscae*, p. 358.

Nel complesso, la cornice redazionale del paragrafo denota una fattura marcatamente antidonatista ed anticirconcensionico: Firmo viene dipinto in modo da rispecchiare, caricaturalmente, i tratti caratteristici degli esponenti della *pars Donati* e degli *agonistici*. Ma è la costruzione stessa della scena a mettere in mostra la abilità polemica dell'agiografo: egli sferra in profondità i propri colpi, già a partire dalla cornice scenografica. La scelta di ambientare la sconfitta di Firmo sulla tomba della martire evidenzia la volontà redazionale di colpire al cuore la liturgia martiriale donatista e la cultualità dei circoncensionici. Il mancato responso positivo di Salsa allo scioglimento del voto da parte di Firmo rappresenta la sottolineatura polemica della erronea prassi liturgica donatista relativa alle cerimonie officiate presso le sepolture dei martiri. La celebrazione eucaristica firmiana incontra infatti la disapprovazione divina: *calicem, panem ac mero libavit: effusus est nec passa utriusque creaturae substantia per se sub colore pietatis vota impietatis impleri*. Allo stesso modo, la triplice ripetizione della pratica, il cui esito si sarebbe sempre rivelato essere un rifiuto di Dio, altro non sarebbe che una evocazione figurata della *assiduitas* donatista nell'errore tanto vituperata da Agostino:

*"Neque enim vobis obiicimus, nisi schismatis crimen, quam etiam haeresim male perseverando fecistis"*⁵⁹².

Firmo, irritato per il mancato accoglimento delle sue suppliche da parte di Dio e della martire, viene poi descritto dalla fantasia del redattore in maniera tale da metterne in diretta relazione l'*insania* blasfema con i tratti caricaturali tipici del *furor* circoncensionico. La *devotio* firmiana muta in *blasphemia*: la chioma scompigliata, l'autolesionismo, lo sbuffo animalesco, la violenza adoperata contro il sepolcro della martire, il tremore delle membra, l'occhio iniettato di bile, sono tutti elementi riconducibili ad una immagine stereotipata degli *agonistici* testimoniata dalle fonti cattoliche e riassunta sinteticamente nel *furor circoncensionum*.

Alla conversione blasfema di Firmo, Dio risponde con una umiliazione pubblica anch'essa di natura prettamente caricaturale: il condottiero mauro, ancora scosso, viene disarcionato dal proprio cavallo davanti all'ingresso della cappella. La caduta dalla propria cavalcatura viene intesa come un chiaro segno divino vaticinante l'imminente sconfitta delle truppe maure *patrocinio martyris et Dei auxilio*.

In chiusura l'agiografo riporta la notizia della successiva morte di Firmo sentenziata dal giudizio

⁵⁹² Cfr. Augustinus, *Ep.* 87, 4. La medesima accusa di perseveranza nell'errore viene mossa anche *ivi* 43, 9, 27; 51, 5; 57, 1; 87, 1 e 93, 4, 12-14.

divino su richiesta della martire: Salsa, precedentemente esclusa dalla scena, vi entra prepotentemente al termine invocando, ed ottenendo, la condanna del comandante mauro, reo di aver attentato blasfemamente al suo sepolcro. La martire assume quindi, *post mortem*, un ruolo diretto di condanna dell'*impietas* firmiana e, conseguentemente, tanto dell'eresia donatista quanto della violenza degli *agonistici*. Con questa, definitiva, alterazione di senso, determinata dalla condanna capitale della *pars Donati*, il personaggio della giovane tipasena si libera delle ultime incrostazioni circoncellioniche. La conversione operata sul suo culto si concretizza in questa ultima riscrittura fantasiosa delle vicende legate all'assedio firmiano di Tipasa: il sepolcro di Salsa, ora assunto a simbolo della cattolicità, respinge infatti la blasfemia delle liturgie donatiste e la figura stessa di Firmo, caricaturalmente descritto così da vestire i panni di un circoncellone. E' dunque in questa condanna postuma del Donatismo che la "cattolicizzazione" di Salsa trova il suo definitivo compimento.

XIV. *Legitur beata Rachel patris sui architypa simulacra fuisse furata; sed illud factum argumenti potius quam cupiditatis fuit: mariti enim sui negatas a socero mercedes exegit. Salsa vero sancta idoli caput eripuit et in mare proiecit. Illa celavit furtum, haec perculit sacrilegium. Daniel quoque venerandus in zelum Dei vivum Babyloniae draconem offis occidit; Salsa autem mortuum discerpsit et de vivo moriens triumphavit. Par tamen est virtus in animo et consona in facto devotio; uterque tamen diabolum vicit et victoriae suae palmas ad nos et posteros hereditaria substitutione transmisit. Dignum Salsae gloriosae martyrium quod subinde agitur in opere, quod crescit spiritaliter in honore, quod cumulatur in devotione pariter et timore, veneratione dicatum, sanctitate compositum, virtute conspicuum, civibus ac peregrinis propitium, hostibus inimicum et totis per aevum saeculis cum laudibus celebrandum per Dominum nostrum Iesum Christum cui est cum Deo Patre et Spiritu sancto honor, virtus et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

La chiusa della *PaSal* non riserva sorprese, né offre nuovi spunti di indagine. Ivi viene, semplicemente, fatto un rapido accenno alle figure veterotestamentarie, "esempla tipologici di Salsa: Rachele e Daniele"⁵⁹³.

La giovane viene messa in relazione con la figura di Rachele (*Gen* 31, 19): entrambe sottrassero ai propri parenti – i genitori di Salsa, come il padre della donna genesiaca, sono idolatri - le rappresentazioni dei loro falsi dei. Se però la seconda si limitò al furto, Salsa andò oltre, traducendo

⁵⁹³ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 52.

la sottrazione in una vera e propria eliminazione del dio *draco*: *illa celavit furtum, haec perculit sacrilegium*.

Analogo il raffronto tra la passione di Salsa e la vicenda di Daniele (*Dn* 14, 27): l'agiografo ricorda l'uccisione del *vivum Babyloniae draconem* da parte del Profeta, mettendola in parallelo con la distruzione, ad opera della tipasena, di uno *mortuum*. Ma il gesto della martire non si esaurisce in questo paragone, dal quale sembrerebbe infatti uscire sminuita: il redattore sottolinea come il sacrificio di sé della giovane abbia prodotto un risultato più grande, ovvero la sconfitta del drago vivo per eccellenza, il Diavolo. L'esito del confronto, apparentemente sfavorevole alla tipasena, viene così riequilibrato grazie al lavoro dell'agiografo, ora speso a rimarcare la *paritatem virtutum*: *par tamen est virtus in animo et consona in facto devotio*. Il redattore si premura quindi di sottolineare la parità sostanziale tra il martirio di Salsa e le gesta profetiche di Daniele⁵⁹⁴: *uterque tamen diabolum vicit et victoriae suae palmas ad nos et posteros hereditaria substitutione transmisit*. Ivi ritorna il tema, caro alla martirologia africana, del prologo della *PaPer*,

"dei *nova documenta*, rappresentati da sogni e visioni, che attestano, ancor meglio dei *vetera fidei exempla*, quella *exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam*, come annuncia la profezia di Gioele invocata da Luca per situare addirittura la nascita della Chiesa (*At* 2, 15-22). Il redattore della *Passio*, infatti, su questo fondamento scritturistico giustifica l'ardita pretesa di considerare la testimonianza profetica dei martiri nell'alveo della Rivelazione: «*Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus (...) necessario et digerimus ea et ad gloriam Dei lectione celebramus*»⁵⁹⁵.

L'agiografo istituisce quindi il parallelo funzionalmente allo svelamento della parità tra la virtù e la *devotio* del profetismo del Primo Testamento e i *nova documenta* della letteratura martirologica. L'intento è quanto mai pedagogico: il baricentro della catechesi deve essere spostato dalla Scrittura a nuove forme comunicative. La dottrina cristiana va mutando definitivamente forma: da cerchio con un unico centro fissato nella Bibbia va muovendosi verso una forma ellittica, nel quale gli *Acta* e le *Passiones* dei martiri rappresentano uno dei fuochi.

Sono le stesse figure dei patroni delle località, che ne ospitano le reliquie, ad assumere una nuova valenza nel quadro della dottrina cristiana: la martire non è più una *indigena* tra gli altri. Salsa è ora la protettrice della città, la patrona di Tipasa, la cui benevolenza nei confronti degli abitanti della

⁵⁹⁴ Per una possibile sovrapposizione fra martire e profeta rimando alla lettura della tesi di laurea, inedita, di C. Lucca, *Tratti profetici dei martiri nelle "Passioni" composte tra Decio e Diocleziano*, Tesi di Dottorato in Storia religiosa, Università degli Studi di Torino a.a. 2000/2001. Cfr. la recensione di Mazzucco, *Adamantius* 8 (2002), pp. 186-188.

⁵⁹⁵ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 76-77.

città e dei pellegrini – *civibus ac peregrinis propitium*⁵⁹⁶ - si traduce in aperta ostilità verso i nemici, i donatisti ed i circoncellioni.

La *PaSal* si chiude con una dossologia il cui sapore cattolico risulta pervasivo: con essa viene posto il sigillo finale in calce al racconto della passione della giovane tipasena.

III.2.3 Brevi note conclusive in merito alla *Passio Sanctae Salsae*.

L'analisi del testo della *PaSal* ha aperto nuove finestre d'indagine che hanno consentito di gettare nuova luce sulla fonte, promuovendone una lettura alternativa finalizzata al recupero e alla valorizzazione del sostrato primigenio del testo martirologico e, più in generale, del carattere intrinsecamente circoncellionico della figura di Salsa di Tipasa. Giunti al termine dell'analisi della documentazione disponibile occorre sintetizzare i risultati della ricerca.

In primis, il dato fondamentale emerso dallo studio del testo è rappresentato dalla scoperta di un sostrato primigenio della *PaSal* di natura donatista, ancora ravvisabile in alcune sezioni del documento. Diversi elementi disseminati lungo la narrazione, quasi fossero veri e propria *signa*, alcuni goffi tentativi di alterazione dei tratti caratteristici della tipasena attraverso la correzione di interi passaggi e, più in generale, la messa in luce di una progressiva trasformazione della figura della martire fino agli interventi più estesi e polemicamente orientati del redattore cattolico, sono tutti fattori che hanno contribuito in maniera determinante alla scoperta dell'origine donatista-circoncellionica del racconto sul martirio della tipasena.

Un secondo aspetto riguarda la generale incomprensione della prosa del redattore. Lo stile dell'agiografo è stato ampiamente criticato

"sotto il profilo letterario dagli studiosi che se ne sono occupati poco dopo la pubblicazione e nella prima metà del '900. Lo stile fiorito e ornato, già evidenziato dal Duchesne, è stato stigmatizzato dal Gsell, che ha parlato di *tumor Africus* e di tono enfatico che reboute le lecteur. (...) Il Leclercq non le attribuisce alcun merito letterario e la considera valida esclusivamente per i dettagli storici e topografici. Solo il Gagé pare notare la propensione poetica dell'agiografo (...)"⁵⁹⁷.

Tali giudizi sono stati mossi esclusivamente sulla base di una incomprensione del carattere antidonatista della *PaSal* nella sua versione "cattolicizzata": si è qui osservato in diverse occasioni

⁵⁹⁶ La nota dell'agiografo suggerisce che, al tempo della redazione dell'attuale versione della *PaSal*, la sepoltura di Salsa ed il relativo complesso basilicale fossero meta di pellegrinaggi cattolici quantomeno dalle aree della Mauritania.

⁵⁹⁷ Piredda, *Passio Sanctae Salsae*, p. 46.

come il ricorso a determinati sostantivi, forme verbali o aggettivi, finisce per risultare funzionale ad una duplice resa semantica e come intere costruzioni lessicali siano state prodotte per insinuarvi, tra le righe, spunti polemici nei confronti della *pars Donati*. Allo stesso modo alcune sezioni del testo hanno mostrato pesanti interventi redazionali volti ad alterare il carattere di matrice originariamente circoncensionica del martirio di Salsa.

L'analisi ha infine permesso di mettere in luce quella che potrebbe essere intesa come una evoluzione sostanziale della pratica della "cattolicizzazione", i cui tratti sono stati illustrati nei capitoli precedenti. La *PaSal* presenta infatti un costante gioco di rimandi e allusioni attraverso il quale l'officina agiografica cattolica – o forse più equivoche di redattori – tende, in un primo tempo, a promuovere subliminalmente l'associazione tra la *furiosa turba* e gli idolatri adoratori del dio *draco*. Sul finire dell'opera questa identificazione viene meno, cedendo il posto alla promozione di una nuova associazione tra l'empio *barbarus Firmo*, in comunione con le sue truppe, e l'eresia donatista supportata dalle bande dei circoncensionici. La "cattolicizzazione" mostra quindi qui la sua natura dinamica, pronta a adeguarsi alle nuove necessità dottrinali, derivanti dai mutevoli contesti storico-religiosi nei quali si trova ad essere impiegata nell'Africa romana dilaniata, tra IV e V secolo, dal conflitto in corso tra le due chiese.

III.3 Ritorno a Thuburbo. Nuove osservazioni sulla *Passio Sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae*⁵⁹⁸.

III.3.1 *Status quaestionis*.

La *PaMDS* viene comunemente presentata come un prodotto agiografico conservante tracce di interpolazioni donatiste. L'edizione critica del testo ripresa in questo studio è quella bollandista e non è quella di Maier, sebbene più recente. Lo studioso francese si è infatti limitato alla ricostruzione filologica del testo preferendo, per quanto concerne l'analisi del documento e la sua origine agiografica, riferire le opinioni contrapposte di Franchi de' Cavalieri⁵⁹⁹, orientato verso la paternità donatista del testo, e di Monceaux e Delehay⁶⁰⁰, sostenitori della cattolicità dell'Urtext.

⁵⁹⁸ Cfr. Dalvit, *Virgines*. Questo precedente contributo, pubblicato nel 2009 pur essendo frutto di uno studio conclusosi alcuni anni prima, viene qui integrato, per quanto concerne i contenuti, con elementi emersi da nuove analisi delle fonti e del testo della *PaMDS*. Lo studio precedente vedeva, ad esempio, la presenza di una paragrafo dedicato all'assenza di citazioni delle martiri thuburbitane nell'opera agostiniana: questo dato veniva chiamato a sostegno della tesi che attorno al testo si fosse combattuta, per molto tempo, una vera "battaglia agiografica" per la riconduzione della martiri all'uno o all'altro schieramento e che Agostino, per prudenza, non avesse voluto citarle in alcuna occasione per timore di menzionare come sante quante avrebbero potuto finire per essere considerate donatiste. E' oggi doveroso ritornare su quanto scritto ammettendo di aver commesso un errore di valutazione: le thuburbitane, infatti, parrebbero venir citate in Augustinus, *Serm.* 345, 6: "*Attende consilium Domini tui, quod dedit diviti: Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus. Et numquid dimisit eum, posteaquam dixit hoc? Et ne se ille quod amabat perdere putaret, primo eum securum fecit, quia non perdidit, sed condidit: Habebis, inquit, thesaurum in caelo. Sufficit hoc? Non. Et veni, sequere me. Amasti? Sequi vis? Cucurrit, volavit, quem vis sequi. Qua? Per pressuras, per opprobria, per falsa crimina, per sputa in faciem, per alaparum et flagellorum verbera, per coronam spineam, per crucem, per mortem. Quid piger es? Sequi volebas, demonstrata est via. Et tu: Quis illuc sequitur? Erubescere, barbatae; feminae secutae sunt, quarum hodie natalicia celebramus. Feminarum martyrum Thuburbanarum sollempnitatem hodie celebramus*". La specifica agostiniana, tutta improntata al femminile, porta a ritenere che il riferimento martiriale non possa essere ricondotto a Perpetua e Felicità, ma solo alle tre giovani thuburbitane. La *PaPer*, infatti, conserva anche la memoria del martirio di personaggi maschili, su tutti Saturo. Difficile quindi che il vescovo di Ippona abbia deciso di menzionare, nel giorno del *dies natalis*, solo la componente femminile a discapito di quella maschile, più numerosa; più probabile che il riferimento debba essere letto come diretto alle protagoniste, tutte donne, della *PaMDS*. Di qui la necessità di rivedere la tesi della "battaglia agiografica" attorno al testo della *Passio*. Lo sviluppo della *Passio* risulterà leggermente meno travagliato di quanto in un primo tempo ipotizzato. Una officina agiografica donatista avrebbe composto un esemplare della *PaMDS* traendo spunto dalla tradizione, comune a cattolici e donatisti, riguardo queste martiri antecedenti allo scisma. I redattori della *pars Donati* avrebbero provveduto a rileggere la vicenda mettendo in luce, o inventando, elementi utili a ricondurre le tre giovani tra le fila dei martiri "protodonatisti". In un secondo momento agiografi cattolici avrebbero provveduto a "cattolicizzare" il testo interpolandolo in diversi punti: da questi interventi, o forse indipendentemente, sarebbe infine sorto un esemplare alternativo della *PaMDS* che sarebbe poi stato accolto, sotto forma di compendio, nel martirologio di Adone.

⁵⁹⁹ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 75: "Fra le passioni di martiri africani rielaborate o per lo meno ritoccate dai donatisti (...) P. Monceaux connumera quella delle giovinette thuburbitane Massima, Donatilla e Seconda; forse senza ragioni sufficienti. Ma che essa sia interpolata miserissimamente, niuno può negare". Lo studioso conclude la sua analisi della *PaMDS* affermando che "la *Passio* attuale delle sante Massima, Donatilla e Seconda è (...) un testo storico, forse di origine donatista, rimaneggiato però e fortemente interpolato in età posteriore" (*ivi*, p. 96). Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 148-150: "La *Passio*, découvert par les Bollandistes sur un manuscrit de Paris, est probablement celle qu'avait connue Adon. Les éditeurs la considèrent comme une oeuvre originale; d'autres savants la relèguent parmi les documents suspects ou apocryphes. La question nous paraît plus complexe: si l'ensemble est de qualité médiocre, si les interpolations y abondent, on y reconte aussi des parties excellentes". Cfr. anche *ivi*, V, pp. 51-53...

⁶⁰⁰ Delehay, *Contributions*, pp. 296-300. La tesi dello studioso viene ripresa da R. Van Doren, *Donatilla*, in DHGE 14, p. 654.

"Les auteurs discutent pour savoir si notre Passion est un récit donatiste modifié par une main catholique ou s'il s'agit d'un texte catholique interpolé par un donatiste"⁶⁰¹.

Recentemente Saxer ha incluso la *PaMDS* nella categoria delle "passions donatisées"⁶⁰² mentre Tilley non sembrerebbe propensa ad avallare la tesi dell'origine donatista del testo:

"unlike the Acts of the Abitinian Martyrs, this story has no fascinating early text history, but, like the Acts, its sentiments and use are Donatist, and, like the Abitinians, Maxima, Donatilla, and Secunda were venerated by the Donatists. Therefore, this *passio* is included among the donatist martyr stories"⁶⁰³.

In un secondo momento la studiosa americana sembrerebbe tacitamente aderire alle tesi di Monceaux e di Delehayé, sostenendo che la *PaMDS*, per come ci è giunta, sia un prodotto agiografico interpolato da un donatista che vi avrebbe inserito, su tutti, l'episodio del suicidio di Secunda.

"When these sections might have been added is unknown, but both authors see them as useful to later Donatist propaganda in their advocacy of voluntary martyrdom, and especially in Secunda's selfdefenestration. Even Secunda's name seems to have been an afterthought since it appears only in the latter parts of the story, and then, as "Maxima and Donatilla and Secunda". Epigraphical evidence (CIL VIII 1392 = 14902 e = ILCV 2042; *nota di chi scrive*) though undated, also suggests the later addition of Secunda"⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ Maier, *Le dossier*, I, pp. 92-93. Cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 692-693. Anche la studiosa francese, visto il taglio epigrafico del suo lavoro, si limita a riproporre una sintesi delle tesi altrui, optando infine per l'adesione a quella di Monceaux e Delehayé: la passione "porte des traces nettes de remaniements par les Donatistes, d'interpolations marquées de leur doctrine. Mais la «légende» est fondée sur un texte historique relatant la mort de deux jeunes filles issues de la *possessio Cephalitana*, condamnées par le proconsul Anullinus et martyrisées à Thuburbo un 30 juillet, en compagnie d'une troisième vierge, Secunda, qui souffrit sans doute le même jour" (*ibidem*).

⁶⁰² Saxer, *Afrique latine*, pp. 60-61. Lo studioso non ha approfondito la questione, limitandosi ad una semplice citazione della *PaMDS* nella stesura dell'elenco dei testi da includere nella categoria delle passioni "donatistizzate" e alla constatazione che i *signa* interpolatri chiaramente riconducibili alla *pars Donati* "sont absentes de la Passion des martyres de Thuburbo" (*ibidem*).

⁶⁰³ Tilley, *The Bible*, p. 60.

⁶⁰⁴ Tilley, *Donatist*, p. 14. La posizione della studiosa a favore delle tesi di Monceaux e Delehayé si avvale del supporto di una testimonianza epigrafica (cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 32-34) nella quale il nome di Secunda sembra essere stato aggiunto posteriormente. Se ne dedurrebbe che la giovane martire sia stata inserita nell'iscrizione da una mano donatista. Tilley non approfondisce la questione, omettendo così di verificare la sua ipotesi: la *memoria* da lei citata sembrerebbe essere, infatti, non tanto il frutto di una "donatistizzazione" dell'epigrafe, bensì di una "cattolicizzazione", come si evincerebbe dall'aggiunta, in chiusa, del nome "*Stefanus*". Si segnalano inoltre due ulteriori *memoriae martyrum* (CIL VIII 27958 = ILAlg. I 3670 = ILCV 2043; cfr. AE 1967, 553 e ILAlg. II, 2, 7202 = AE 1937, 00149; cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 138-142; 222-225) nelle quali il *nomen* di Secunda non risulta essere stato iscritto in un secondo momento. Per un approfondimento della questione cfr. a riguardo il capitolo I.2.

Sostanzialmente in accordo con le conclusioni generali di Franchi de' Cavalieri, in un precedente contributo⁶⁰⁵ ho sostenuto la tesi della "cattolicizzazione" del testo originario della *PaMDS*, prodotto da una officina agiografica donatista. Il frutto di questo lavoro sarebbe la versione bollandista⁶⁰⁶ della *Passio*, interpolata dalla *catholica*. Al contempo sarebbe circolata una versione cattolica della *PaMDS*, come testimoniato dalla ricezione nel martirologio di Adone⁶⁰⁷ di un resoconto difficilmente conciliabile con il testo bollandista della *PaMDS*.

L'analisi della *Passio* permetterà di mettere in luce le ragioni a sostegno di questa tesi, offrendo al contempo nuove chiavi ermeneutiche intorno ad aspetti precedentemente incompresi, o sottostimati nella loro importanza.

⁶⁰⁵ Recentemente Scorza Barcellona, *Antiche martiri*, p. 214 nota 33, specificando di non aver potuto consultare il mio contributo (segnalato da Cacitti, *Furiosa turba*, p. 85 nota 20), ha concluso che "tutta una serie di problemi sulla composizione della Passione e la sua interpretazione potrà forse avere una soluzione soltanto dopo un confronto più approfondito tra le due versioni".

⁶⁰⁶ La *PaMDS* fu pubblicata per la prima volta sul finire del XIX secolo con la curatela del bollandista De Smedt: *Passio Sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae*, AB 9 (1890), pp. 107-116.

⁶⁰⁷ Cfr. cap. II.2.

III.3.2 Analisi del testo⁶⁰⁸.

*Passio sanctarum virginum Maximae et Secundae et Donatillae*⁶⁰⁹, *quae passae sunt sub Maximiano imperatore et Anolino proconsole IIII*⁶¹⁰ *kalendas augusti.*

I. *In illis diebus Maximianus et Gallienus imperatores litteras miserunt per omnem illam*

⁶⁰⁸ Come già accennato, si è deciso di adottare l'edizione critica bollandista. Il testo della *PaMDS* proviene da codice conservato a Parigi: *Codex Parisinus B. N. lat. 5306, ff. 190^v-191^v*: l'esemplare è l'unico pervenuto integralmente. Le altre fonti letterarie che conservano la memoria delle tre giovani sono: un sermone di Agostino, la *PaCri*, nella quale figurano grazie ad una interpolazione, il *Kalendarium* cartaginese ed alcuni martirologi tardoantichi ed altomedievali. Il testo pubblicato dai bollandisti venne successivamente epurato da una serie d'errori di trascrizione da parte di Franchi de' Cavalieri, che produsse l'abbozzo di una nuova edizione della *PaMDS*. Risulta difficilmente accettabile l'operazione portata a termine da Maier, *Le dossier*, I, pp. 95-105 che, in più punti, tiene conto "de la version d'Adon, entièrement citée dans l'apparat critique" (*ivi*, p. 95). Quest'ultima, infatti, risulta troppo sintetica, diversamente centrata (il fulcro della narrazione è spostato su Secunda, non sulle due consorelle) e stilisticamente dissimile dalla versione bollandista per poter essere utilizzata come fonte integrativa.

⁶⁰⁹ "Maxima 1": PCBE 1, pp. 715-716. "Secunda 3": PCBE 1, p. 1047. "Donatilla": PCBE 1, pp. 288-289. La triplice citazione onomastica delle martiri è stata per decenni uno degli elementi utilizzati nella tesi a sostegno dell'esistenza di un intervento interpolatorio donatista su di una originaria versione cattolica della *PaMDS*. "Son nom (Secunda; *nota di chi scrive*) n'apparaît plus que quatre fois, dans une énumération, et alors, à trois reprises, nous reconstruisons la formule suivante: Maxima et Donatilla et Secunda. Cela ne semble guère primitif, d'autant moins que dans le titre et le lemme précédant actuellement la Passion le nome de Secunda, manifestement par erreur, est intercalé entre ceux de Maxima et de Donatilla" (Maier, *Le dossier*, I, p. 94 nota 10). Lo studioso prosegue attribuendo ad un errore di copiatura l'inserimento del *nomen* di Secunda al secondo posto dell'elenco, tra quelli di Massima e Donatilla, e non, come nel resto del testo, in coda: cfr. *ivi*, p. 95 nota 20. Scorza Barcellona sostiene che l'intero episodio di Secunda "ha tutto l'aspetto di una interpolazione, confermato dalla ricorrente formula polisindetica *Maxima et Donatilla et Secunda*" (Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 137). Il *titulus* della *Passio*, come reso evidente dall'errore nella datazione del martirio, può tranquillamente essere considerato il frutto della mano di qualche agiografo dell'alto medioevo il cui scopo era fornire in capo al racconto un titolo utile ad inquadrare il testo. La formula polisindetica perde quindi qui di importanza, risultando vergata da una mano medievale. Diverso il discorso per quanto riguarda il corpo della *PaMDS*: qui "*Maxima et Donatilla et Secunda*" viene usato più volte. Adottando una chiave ermeneutica differente, fondata sulla tesi che la versione originaria della *Passio* fosse donatista e comprendesse il racconto, seppur fugace, della morte *per praecipitium* di Secunda, è possibile ribaltare le tesi fin qui espresse da parte degli studiosi, arrivando a concludere che vi fu sì una interpolazione, ma cattolica. La formula polisindetica non ha infatti ragione d'essere attribuita ad un agiografo della *pars Donati*: tutt'al più questi avrebbe dovuto provvedere a mandare un eventuale testo cattolico dalla presenza della martire dopo averne suggerito il suicidio, così da conservare l'elemento della morte *per praecipitium* senza metterlo in dubbio con il ritorno in scena della giovane nella sezione conclusiva del testo. La chiesa donatista avrebbe, infatti, tratto maggior profitto dall'inserimento nella *Passio* dell'episodio del suicidio, piuttosto che dalla condanna di Secunda ad opera del proconsole. Il martirio volontario rappresenta un *signum* redazionale ben definito, di chiaro sapore donatista e di eco circoncensionica. La morte *ad bestias* non si presenta invece come elemento discriminante sufficiente all'inquadramento della *Passio* nel novero delle passioni donatiste. Al contrario, l'interpolatore cattolico, nel tentativo di espungere dalla *PaMDS* tutti i *signa* riconducibili alla *pars Donati*, dopo aver "resuscitato" Secunda non poteva che ricorrere alla formula polisindetica "*Maxima et Donatilla et Secunda*" per colmare il vuoto narrativo lasciato dal suicidio della giovane.

⁶¹⁰ La datazione corretta del martirio delle thuburbitane è il 30 luglio 304: l'indicazione in testa alla *Passio* deve pertanto essere rivista in ragione dell'attestazione della *lectio* "*III Kalendas Augusti*" nelle fonti martirologiche e calendariali, come già ravvisato da Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 149: "Le titre de la relation indique le 4 des calendes d'aouût: c'est évidemment une erreur d'un copiste, qui a mal compris un passage de la chronique". Per quanto riguarda l'anno, esso "n'est indiquée nulle part, mais se déduit du fait que ce martyr remonte à la seconde partie de la grande persécution, celle qui devait atteindre l'ensemble des chrétiens et non seulement les chefs des Églises" (Maier, *Le dossier*, I, p. 94). Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 149. La questione della datazione del martirio viene approfondita da Tilley che ricostruisce i termini *ante quem* (il 5 dicembre 304, giorno del martirio di Crispina) e *a quo* (l'estate del 303, all'avvio della persecuzione diocleziana): "the final piece of evidence furnishes the necessary precision to date the execution. Maxima, Donatilla and Secunda were executed under the provisions of the fourth edict of Diocletian promulgated in the spring of 304. It required that all christians, not only ecclesiastical leaders, offer sacrifice to the gods. Thus the execution (...) must be dated to july 30, 304" (Tilley, *Donatist*, pp. 13-14).

provinciam ut christiani sacrificarent in possessione⁶¹¹ Cephalitana. Anulinus vero proconsul ingressus est, hora scilicet vespertina. Qui sexta noctis hora surgens, quendam decurionem vocavit ut Modaticium et Archadium magistratus adduceret. Qui cum venissent, iussum est eis a proconsule ut universos adscirent christianos. Qui statim miserunt privatos officiales ad publicam exhibitionem christianorum. Et cum circa horam diei tertiam proconsul pro tribunali sedisset, omnes christiani in eadem possessione congregati sunt. Et adstantibus universis, Anolinus proconsul dixit: "Christiani estis an pagani?". Quod omnes dixerunt: "Christiani sumus". Anolinus proconsul dixit: "Maximianus et Gallienus, pii et augusti imperatores, litteras ad me dare dignati sunt ut christiani omnes veniant et sacrificent; qui autem noluerint et eorum praecepta non audierint, diversis tormentis et cruciatibus puniantur". Tunc timuerunt valde universi sibi et uxoribus suis, et etiam juvenes et virgines; inter quos etiam fuerunt presbyteri et diacones cum universo clero. Qui omnes prostrati adoraverunt execrabilia idola.

Le righe introduttive pongono immediatamente un problema: la menzione di Gallieno quale *imperator* al fianco di Massimiano. Trattasi certamente di un anacronismo redazionale: Maier⁶¹² ritiene che celi l'influenza della *PaMDS* dal testo della *PaCyp*, riprendendo così la tesi di Franchi de' Cavalieri, secondo il quale

"l'anacronismo *Maximianus et Gallienus* non va messo in conto a qualche amanuense, ma all'interpolatore del testo originario: il quale interpolatore desunse il nome di Massimiano probabilmente dal titolo (...), quello di Gallieno sicuramente dagli *Acta s. Cypriani* (dei quali si valse anche in altri luoghi) e per l'appunto da c. 1, 1 *sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt*"⁶¹³.

Sostanzialmente in accordo risulta Tilley:

"Maximian was emperor from 286 until he resigned on May 1, 305. But the body of the text maintains that Maximian was reigning with Gallienus (259-68). This error is perhaps the confusion of the persecution of Chistians under Valerian (who was succeeded by Gallienus) and the later persecution under Maximian. More

⁶¹¹ Il *codex Parisinus B. N. lat. 5306* conserva la lezione "*passione*". De Smedt corregge, correttamente, in "*possessione*".

⁶¹² "La mention de Gallien (260-268) est un anachronisme: il s'agit manifestement d'une interpolation et celle-ci proviendrait d'une influence des Actes de saint-Cyprien, martyrisé en 258 sous Valérien, alors que celui-ci s'était associé son fils et successeur Gallien" (Maier, *Le dossier*, I, p. 95 nota 22).

⁶¹³ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 77.

likely, this is really a reference to Galerius, not Gallienus, since Galerius was *caesar* under Maximian"⁶¹⁴.

L'anacronismo andrebbe quindi attribuito ad un redattore, non ad un copista, anche in ragione del fatto che l'errore si è trasmesso nei martirologi⁶¹⁵: ciò dimostrerebbe come la sostituzione di "Gallieno" a "Galerio" debba essere ricondotta allo stato embrionale della produzione agiografica della *Passio* e non alla fase della sua trasmissione nei *codices* medievali.

Scorrendo il testo si legge che *in illis diebus* gli imperatori Massimiano e Galerio spedirono missive *per omnem illam provinciam*, ovvero l'Africa Proconsolare amministrata da Anullino, di modo che tutti i cristiani fossero indotti ad offrire sacrifici *in possessione Cephalitana*⁶¹⁶.

Quest'ultimo particolare merita un breve approfondimento: ad oggi l'identificazione di questa *possessio* rimane un miraggio. Nelle note introduttive alla prima edizione della *Passio*, de Smedt sostiene la sua possibile vicinanza alla città di Thuburbo in ragione della presenza *in loco* di decurioni e duoviri da lì provenienti⁶¹⁷. Il bollandista ricorda poi come

⁶¹⁴ Tilley, *Donatist*, p. 13.

⁶¹⁵ Cfr. il capitolo II.2.

⁶¹⁶ La frase è resa in maniera ingannevole: il redattore non intende sostenere che i cristiani di tutta la provincia si dovessero recare nella *possessio* per offrire i sacrifici, ma che, riguardando l'ordine tutta la Proconsolare, anche i cristiani della zona dovettero piegarsi all'editto imperiale. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 95 nota 24: "cette phrase est mal tournée: l'auteur entend dire que l'ordre de sacrifier concerne tous les chrétiens de la province, par conséquent notamment ceux de la *possessio Cephalitana*". Inizialmente Franchi de' Cavalieri sembrerebbe non avvedersi dell'insensatezza di una traduzione letterale del testo: "ciò non può volere dir altro se non che, per disposizione dei due Augusti, era fatto obbligo a tutti i cristiani della provincia di sacrificare agli dei nella *possessio Cephalitana*" (id., *Della Passio*, p. 76). Più avanti lo studioso afferma però che "certo non si tratta dei cristiani di tutta la provincia proconsolare di Africa e neppure di quelli della città di Thuburbo, bensì unicamente della comunità rurale della *possessio Cephalitana*, piccola comunità, di cui vediamo alla testa non un vescovo ma solo preti e diaconi" (ivi, p. 78). A meno di non liquidare l'episodio come un parto della fantasia del redattore per offrire una cornice alla vicenda delle thuburbitane, risulta insostenibile l'ipotesi che le autorità romane richiamassero in una misconosciuta *possessio* i cristiani di tutta la Proconsolare affinché questi offrissero sacrifici agli dei. Il compendio riportato nel martirologio di Adone omette l'episodio. Entrambi gli elementi permettono di trarre una conclusione: la storicità del fatto. Come suggerito correttamente *ibidem* "se l'apostasia della *possessio Cephalitana* non fosse stata notoria, il cattolico che rimaneggiò il testo (...) l'avrebbe senza dubbio soppressa o modificata". Risulta quindi ancor più probabile che il compendio adoniano, più tardo, conservi la versione "definitiva", frutto della "cattolicizzazione" della vicenda delle thuburbitane: sconfitto il Donatismo e cancellatane progressivamente la memoria, il ricordo dell'apostasia poté essere impunemente rimosso dalla versione della *PaMDS* poi ricevuta nel martirologio di Adone.

⁶¹⁷ La tesi bollandista viene fatta propria da Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 76: "Decurioni una *possessio* non ne poteva avere; si tratta dunque di un decurione o senatore, o membro dell'*ordo* della prossima città, Thuburbo". Questa ricostruzione viene adottata da Maier, *Le dossier*, p. 96 nota 27, ma rigettata da Duval, *Une nouvelle édition*, p. 176 per il quale il decurione altri non potrebbe essere che un ufficiale militare della guardia del proconsole: "L'arrestation nocturne est attribuée à une initiative du proconsul, de passage, qui appelle un *décurion* pour convoquer les magistrats locaux. Comme il ne peut y avoir de curie dans cette *possessio*, M. Maier dit qu'il s'agit d'un *décurion* de Thuburbo. C'est plutôt un militaire de la garde du proconsul". Cfr. Dalvit, *Virgines*, p. 156: "A mio avviso il termine decurione deve, invece, essere inteso nel suo senso primo, vale a dire come comandante di una decuria di cavalleria. È assai probabile che a sorvegliare i cristiani radunati nella *possessio* fosse stato posto un drappello di armati, dei quali il decurione era il comandante. Sarebbe, infatti, insolito constatare la presenza di membri del senato della vicina Thuburbo e registrare al contempo l'assenza dei duoviri, che si occupavano generalmente di tali questioni. È plausibile quindi che il proconsole non si sia rivolto ad un membro del senato bensì ad un proprio ufficiale, ordinandogli di recarsi nella vicina città per trasmettere le sue direttive ai magistrati".

"*apud veteres enim geographos illius nominis Cephalitani in Africa solum nuncupatur promontorium quoddam in extrema Syrti majori, ac proin longe ab utraque Thuburbitana civitate dissitum, neque in eo loco usquam memoratur fuisse municipium*"⁶¹⁸.

De Smedt sembrerebbe quindi escludere la possibilità di qualche collegamento tra il promontorio nei pressi di Sirte⁶¹⁹ e la *possessio* citata nella *PaMDS*. Allo stesso modo Maier chiude ad ogni ipotesi di associazione con "le diocèse connu sous le nome d'*ecclesia Cefalensis*"⁶²⁰, rilanciando la teoria di Monceaux, poi ripresa da Franchi de' Cavalieri, che la riteneva "sans doute un bourg ou grand domaine voisin de Thuburbo"⁶²¹. Frend definisce la *possessio* un "*saltus*"⁶²², ivi inteso come potere agricolo, finendo così per alludere velatamente ad un possibile collegamento con il

⁶¹⁸ AB 9 (1890), pp. 108-109. Cfr. Evodius (?), *De miraculis Sancti Stephani Protomartyris libri duo* I, 7: "*Cephalitana*" viene qui definita una "*promontoriensi ecclesia*".

⁶¹⁹ Utile ritornare, nello spazio di una breve nota, sulla posizione assunta da De Smedt, così da completarla. La sua preclusione ad ogni ipotesi di relazione tra la *possessio* e la *promontoriensi ecclesia* potrebbe nascere da un fraintendimento geografico delle fonti. Dalla città libica di Sirte, così come dall'omonimo golfo di *Syrtis Maior*, si distingueva infatti la meno nota insenatura detta *Sirtys Minor*, che si estendeva innanzi alle coste dell'odierna Tunisia, tra la città di Sfax e l'isola di Girba (Djerba). Anche quest'area geografica si colloca a grande distanza dalle *civitates* di *Thuburbo Minus* (280 km circa) e *Majus* (200 km circa) lasciando quindi inalterate le tesi a sfavore di una possibile associazione tra la *possessio* e la *promontoriensi ecclesia*. Nonostante la *PaMDS* non faccia alcun riferimento al tempo trascorso tra la partenza di Massima e Donatilla ed il loro arrivo a Thuburbo, l'ipotesi associativa deve essere rigettata per una questione più propriamente "amministrativa". Il golfo di *Syrtis Minor* era sito infatti nella allora provincia Byzacena: un territorio sul quale il potere del *proconsul Africae* Anullino non si sarebbe potuto esercitare. Per approfondire la questione della suddivisione amministrativa delle province africane ed una relativa cronologia cfr. P. Romanelli, *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959.

⁶²⁰ Maier, *Le dossier*, I, p. 95 nota 24. A riguardo cfr. AB 9 (1890), pp. 109: "*Praeterea sedem episcopalem Cefalensem in Africa Proconsulari indicant Acta synodalia saeculi V et saeculi VII, sed nequaquam quae provinciae pars episcopo hujus sedis subjecta esset. Neque (quod aliquis forte conicere posset) possessio Cephalitana ea civitas fuisse supponi potest quae alio nomine vocata fuerit Villa Magna, decem fere chiliometri a Thuburbo Majori distans: nam in elencho episcoporum qui interfuerunt Collationi Carthaginensi anno 411, in quo nominatur Fidentius episcopus Cefalensis, et alter affertur Augendus episcopus Villaemagnensis*".

⁶²¹ Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 149.

⁶²² Frend, *Martyrdom and persecution*, p. 375.

movimento circoncellionico⁶²³ una cui eco era già possibile cogliere nello sviluppo dell'episodio di Secunda. Allo stato attuale delle fonti non vi sono tuttavia elementi sufficienti a sostegno della tesi dello studioso inglese, che quindi non può essere recepita. A quest'ultima sono da ritenersi preferibili le conclusioni di Monceaux e Franchi de' Cavalieri, ovvero che si tratti di un possedimento agricolo nei pressi di Thuburbo noto ai tempi della vicenda.

In questo caso la rilettura critica delle fonti agostiniane potrebbe gettare nuova luce sulla vicenda, agevolando il tentativo di collocare la *possessio Cephalitana*. In una relazione su alcuni miracoli operati dalle reliquie del protomartire Stefano raccolte nel *De civitate Dei*, l'Ipponense riferisce che

"sanctimonialis quaedam in vicina⁶²⁴ possessione, quae Caspaliana dicitur, cum aegritudine laboraret ac desperaretur, ad eandem memoriam tunica eius adlata est; quae antequam revocaretur, illa defuncta est. Hac tamen tunica operuerunt cadaver eius parentes, et recepto spiritu salva facta est"⁶²⁵.

Agostino riferisce la vicenda di un miracolo attribuito a Stefano, figura chiave del processo di "cattolicizzazione" del Donatismo⁶²⁶: una *sanctimonialis* della vicina *possessio Caspaliana* era

⁶²³ Merita lo spazio di una nota la sottolineatura della parziale assonanza riscontrabile nei termini "*Cephalitana*" e "*Cutzupitana*" che potrebbe essere utilizzata come elemento a supporto della rilettura di Frend. "*Cutzupitani*" - formato da una radicale "*ctp*" che corrisponde alla radicale semitica "*qtp*" indicante i raccoglitori (di olive) - ritorna in Augustinus, *Ep. cath.* 3, 6 (*Ep.* 53, 1, 2: "*cutzupitae*"): il termine viene qui utilizzato per indicare i circoncellioni. Cfr. Lorenz, *Circumcelliones*, pp. 54-59 che analizza la notizia sui Circoncellioni nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 8, 5, 53): "*circumcelliones dicti eo, quod agrestes sunt, quos cotopitas vocant, supradictae haeresis (i donatisti; nota di chi scrive) habentes doctrinam*". Per ulteriori sviluppi nell'esegesi dei termini cfr. quanto riportato da Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 67-68 note 24-25. Sulle denominazioni dei circoncellioni si veda, infine, la sintesi di Mazzucco, *Ottato*, pp. 127-128. Essendo sprovvisto degli strumenti e delle conoscenze necessarie ad una indagine più approfondita, mi limito qui ad avanzare l'ipotesi che il termine "*cutzupitani*" possa avere un legame con l'ebraico *הוּסְפָא* - *huspâ* -, vale a dire "insolenza, sfacciataggine, impudenza, arroganza": i circoncellioni potrebbero essere stati additati in questa chiave dalle comunità giudaiche africane che assistevano alle loro azioni al pari della popolazione cattolica. Tale nomea, molto probabilmente giunta sino a Roma come parrebbe attestare Agostino - cfr. Augustinus, *Ep.* 53, 1, 2: "*Sed ex transverso ex Africa ordinatum miserunt, qui paucis praesidens Afris in urbe Roma Montensium vel Cutzupitarum vocabulum propagavit*"; *Ep. ad Cath.* 3, 6: "*Si enim sanctae Scripturae in Africa sola designaverunt Ecclesiam et in paucis Romae Cutzupitanis vel Montensibus et in domo vel patrimonio unius Hispanae mulieris, quidquid de chartis aliis aliud proferatur, non tenent Ecclesiam nisi Donatistae*" - potrebbe essere divenuta di pubblico dominio, finendo così per trovare spazio anche nell'opera del vescovo di Ippona. Sulla questione etimologica relativa ai circoncellioni cfr. Shaw, *Who Were the Circumcellions?*, pp. 227-258, cui bisogna riconoscere il merito di aver rilevato che "the external tradition on the circumcellions is largely useless for any viable investigation of the social phenomenon in Africa. Evidence coming from these sources ought to be dispensed with arguments concerned with the characteristics of circumcellions and their actions in Africa. The external tradition adds nothing that is not already well attested from the internal sources (from which parts of it are obviously derived). Not only that, but authors in this tradition distorted and caricatured what they did know from internal sources to which they had access. What they add to what can be known from African sources is usually fictitious, and much of it rather misleading" (*ivi*, pp. 257-258).

⁶²⁴ Si possono qui intendere tanto Ippona, città al centro di numerosi miracoli operati da Stefano e luogo dal quale scriveva Agostino, quanto la *civitas* di Calama. Più probabile la seconda ipotesi: il riferimento nel testo alla *eadem memoriam* della nota precedente farebbe infatti riferimento proprio alla seconda città.

⁶²⁵ Augustinus, *De civ. Dei* 22, 8, 17.

⁶²⁶ Cfr. il capitolo I.3.

affetta da un male senza speranza. Per sanare questa malattia la sua tunica venne portata all'altare del protomartire, chiedendone l'intercessione: nel mentre, tuttavia, avvenne il decesso della religiosa. I genitori ne coprirono il cadavere con la tunica. Immediatamente, *recepto spiritu*, la donna fu salva. Letto metaforicamente l'episodio sembrerebbe conservare tutti gli elementi chiave per una associazione tra la figura della religiosa qui tratteggiata e la dodicenne Secunda. La *sanctimonialis* può infatti essere associata direttamente alla figura della martire tratteggiata nella *Passio*⁶²⁷. L'assonanza fonetica tra le due *possessio* – *Cephalitana* per la *PaMDS* e *Caspaliana* per la nota agostiniana – sembrerebbe non essere casuale se affiancata ad una riconsiderazione metaforica della malattia di cui soffriva la religiosa: questo male senza speranza andrebbe riletto simbolicamente come una adesione alla chiesa donatista. L'immagine della tunica⁶²⁸ della *sanctimonialis* raffigurerebbe l'*unitas ecclesiae*, ritrovata e consacrata attraverso l'intercessione delle reliquie di Stefano. La religiosa/martire, morta nello spirito a causa della sua adesione al Donatismo, sarebbe ritornata alla vita – metaforicamente - grazie al miracolo operato dal protomartire, ovvero, sempre metaforicamente, attraverso la "cattolicizzazione" del suo culto e delle sue *memoriae*. Solo attraverso l'adozione di questa lente ermeneutica diviene possibile cogliere il senso dell'espressione "*recepto spiritu*"⁶²⁹: non si intende genericamente la ripresa della respirazione da parte della religiosa, ma una vera e propria "ricezione" dello Spirito.

Secondo le informazioni inserite nel racconto del vescovo di Ippona, il possedimento andrebbe situato nei pressi di Calama, nella Proconsolare: trattasi di una località non solo molto distante da

⁶²⁷ Sebbene la *PaMDS* riservi l'epiteto "*castimonialae*", una corruzione di "*sanctimonialis*", alle sole Massima e Donatilla, il breve ritratto biografico della terza giovane martire conservato nel testo non parrebbe lasciare dubbi circa la sua scelta della condizione virginale. Cfr. *PaMDS* 4: "*erat ibi quaedam puella, nomine Secunda, annorum circiter XII, cui multae condiciones sponsales evenerant et omnes contempserat, quia unum tantum diligebat Deum. (...) exinde se praecipitavit, nullum habens ante oculos intuitum divitiarum parentum: omnes utique mundi hujus, ut dictum est, squalores contempsit, divitias despexit, unum concupivit, quem in aeternum invenire meruit. (...) Secunda vero dicebat: "Melius est mihi contemnere patrem carnalem et diligere spiritalem". (...) Sancta Secunda dixit: "Me sententia hujus mundi terrere non potest, quia sponsum quaero spiritalem Jesum Christum".*

⁶²⁸ L'utilizzo della tunica come "veicolo" per l'intercessione del martire Stefano ritorna in una sezione precedente per cui cfr. Augustinus, *De civ. Dei* 22, 8, 13. L'associazione tra la veste di Cristo e la Chiesa risalta più volte nella polemica agostiniana con i donatisti. Cfr. a riguardo *Ep.* 76: "*Vobis, Donatisae, catholica Ecclesia dicit: Filii hominum, usquequo graves corde? Utquid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? Utquid vos a totius orbis unitate nefario schismatis sacrilegio divisistis? Attenditis falsa quae vobis dicuntur ab hominibus, aut mentientibus, aut errantibus, de traditione Codicum divinatorum, ut in haeretica separatione moriamini; et non attenditis quod vobis ipsi Codices dicunt, ut in catholica pace vivatis. (...) Quare divisorum vestimentorum Domini esse vultis, et tunicam illam caritatis desuper textam, quam nec persecutores eius dividerunt, tenere cum toto orbe non vultis?*". Cfr. anche *Enarr. in ps.* 145, 16: "*Ius est exsufflare Christum? Ius est rebeli superbia erigere altare? Ius est, parentibus persecutoribus tunicae Christi, Ecclesiam Christi conscindere?*"

⁶²⁹ Cfr. *At* 19, 1-6. Alessandro Rossi mi ha suggerito di rileggere in chiave metaforica la figura dei *parentes* di Secunda: non si tratterebbe dei genitori della martire, contrari alla sua scelta virginale, quanto più del clero cattolico entrato in possesso delle reliquie della santa. La rilettura della fonte agostiniana metterebbe dunque ben in luce l'abilità narrativa di Agostino: non riferendo semplici "fatti", ma metafore, l'Ipponense avrebbe finito per piegare la Storia ai propri fini.

Thurburbo *Minus* e *Maius*⁶³⁰ e all'interno della "giurisdizione" del proconsole Anullino.

Si deve ora prendere in considerazione l'ipotesi che la *possessio* altro non sia che una alterazione posteriore - forse intenzionale e finalizzata all'istituzione di una associazione fonetica tra la *possessio* e uno degli appellativi con i quali erano soliti esser definiti i circondellioni? – del *nomen* della *colonia Canopitana*, di cui si è comprovata l'esistenza grazie ad un ritrovamento epigrafico. Su una stele emersa a Mornag⁶³¹, località della odierna Tunisia sita nei pressi di Thurburbo *Maius*, si legge:

[E]x *indulgentia* | *Imp(eratoris) Caes(aris) Hadriani* | *Aug(usti)*
p(atris) p(atriciae) term(inus) leugae | *Col(oniae) Canopitanae* |
III mil(ia) pas(suum).

Scrivo a riguardo Azedine Beschaouch:

"le formulaire nous confirme qu'il s'agit bien d'une borne et que l'opération de bornage s'est effectuée au moment de la fondation coloniale, par le bienfait de l'empereur Hadrien. Certes, cette borne met un terme à l'incertitude, qui règne depuis plus d'un siècle, au sujet de la localisation de l'*oppidum Canopitanum*, cité dans les listes pliniennes. De même, elle précise davantage ce que nous savions du voisinage de Thurburbo *maius* et de cette cité, toutes deux liées au sein d'une même région domaniale : *regio Thurburb. Maius et Canopitan*"⁶³².

L'assonanza fonetica e la prossimità topografica a Thurburbo *Maius* porterebbero a propendere per

⁶³⁰ Riguardo all'identificazione con precisione della località di Thurburbo, sia essa *Minor* o *Maius*, permangono ancora delle incertezze: la documentazione archeologica, epigrafica e documentaria non dà alcun indizio. Né tanto meno si è riusciti a identificare il sito denominato "Lucernaria" - difficile istituire un qualche collegamento con la liturgia del Lucernario della veglia pasquale: nonostante le affinità tra il martirio delle giovani e la Passione di Cristo non ho riscontrato elementi utili all'individuazione di un qualche nesso - di cui parlano alcuni martirologi medievali associandolo a lezioni corrotte di "Thurburbo". Sulla base del ritrovamento di una epigrafe (CIL VIII 1392) riguardante le tre martiri nei pressi di Tichilla, nella valle di Bagrada, Monceaux sostenne l'ipotesi che la località fosse da identificarsi con Thurburbo *Minus*, situata nelle vicinanze: "Deux cités de Proconsulaire s'appelaient ainsi: Thurburbo *Minus*, la patrie de sainte Perpétue, à l'Ouest de Carthage; Thurburbo *Majus*, au Sud. Nous n'avons pas de raison décisive pour placer le martyr dans l'une de ces localités plutôt que dans l'autre. Notons cependant que la ville de Tichilla, où l'on a trouvé l'inscription des trois saintes, est située dans la vallée du Bagradas, comme Thurburbo *Minus*" (Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 148). L'ipotesi viene citata, senza specifica d'adesione o meno, da Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 76 nota 3. Tilley evita il problema, aggiungendo però in nota un dato inerente la *possessio* passato sotto silenzio dagli altri studiosi: "The Cephalitan estate cannot be located with precision, but if the Thurburbo referred to in § 3 is Thurburbo *Maius*, the estate may be imperial".

⁶³¹ Cfr. AE 1979, 00658 = AE 2000, +01186 (Zaouia Mornag). L'esistenza della località (in Proconsolare) era in realtà già nota: cfr. AE 1915, 00020: *Numini* | *Larum* | *Aug(ustorum) sacr(um)* | *Primus Aug(usti)* | *vern(a) disp(ensator)* | *reg(ionis) Thu|burb(itanae) Maius* | *et Canopitan(ae)* | *s(ua) p(ecunia) p(osuit) idemq(ue) dedic(avit)*.

⁶³² Beschaouch, *Éléments celtiques dans la population du pays de Carthage*, CRAI 123/3 (1979), pp. 394-409, qui p. 405.

una identificazione della *possessio Cephalitana* con questa colonia: non si possono tuttavia trarre conclusioni definitive circa il motivo dell'alterazione. Non è infatti dato sapere se questa si sia prodotta per una corruzione trasmessasi nei secoli ad opera dei copisti o, al contrario, se sia da ritenersi un prodotto dell'opera di "cattolicizzazione" sul testo della *Passio*.

Proseguendo l'analisi della prima sezione della *PaMDS*, emerge ancor più la necessità di una sua rilettura per poterne cogliere appieno il senso. Il testo sembrerebbe essere stato interpolato, forse più volte: Anullino non si sarebbe recato *hora vespertina* nella *possessio Cephalitana*, bensì nella vicina Thuburbo. Il testo della *Passio* andrebbe quindi ristabilito:

"...le proconsul Anullinus entra dans la cité de Thuburbo (*ingressus est in civitatem Thuburbitanam*) a l'heure du soir. Se levant à la sixième heure de la nuit, il appela un décurion pour qu'il amenât les magistrats Modaticius et Archadius. Quand ceux-ci furent là, le proconsul leur ordonna de réunir tous le chrétiens de la *possessio Cephalitana*"⁶³³.

Svegliatosi dunque a Thuburbo, *sexta noctis hora*, Anullino avrebbe chiamato *quemdam decurionem* perché quest'ultimo convocasse i *duoviri*, Modaticio e Arcadio, *ut universos adscirent*⁶³⁴ *christianos*. Di questa operazione i magistrati incaricano alcuni *privatos officiales*: saranno costoro a radunare i cristiani della *possessio*.

⁶³³ Maier, *Le dossier*, I, p. 96 nota 29. Di diverso avviso Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 76, che non coglie alcuna incongruenza nel soggiorno del proconsole nella *possessio*. Lo stesso dicasi per il breve accenno di Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 149.

⁶³⁴ Il *codex Parisinus B. N. lat. 5306* riporta "*scirent*", poi corretto da De Smedt con la lezione "*ascirent*". Il secondo termine, accanto al significato più propriamente di "aggregazione", può anche essere inteso nella sua valenza di "riconoscimento". Modaticio e Arcadio sarebbero stati infatti incaricati di provvedere al "riconoscimento" dei cristiani della *possessio* e al loro "raggruppamento". Utile soffermarsi sulla questione della delega dell'onere del rastrellamento dei cristiani della *possessio*, dai *duoviri* ad anonimi *privati officiales*. Maier, *Le dossier*, I, p. 96 non sembra interessato all'enigma dell'identificazione di questi ufficiali privati; al contrario, Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 76 si spende sulla questione: "nelle *passiones* e in altri testi relativi alle persecuzioni occorrono non di rado gli *officiales*, gli *officiales publici*, gli *officia publica*: un *officialis publicus* appare nella stessa *passio Maximae, Donatillae et Secundae*, al capo seguente. Mai ci siamo imbattuti in *officiales privati*, i quali del resto non farebbero punto al caso". Per una antologia di citazioni di *officiales publici* cfr. *ivi*, p. 77 nota 1. A nessuna conclusione sembra essere giunto L. Dossey, *Peasant and Empire in Christian North Africa*, Berkeley 2010, p. 119: "The *privati officiales* are something of a mystery". Duval, al contrario, li identifica come membri della *familia* dei *duoviri*: "En fait, les documents du dossier font intervenir, lors de la persécution et les années suivantes, des curateurs ou des duumvirs, appliquant les ordres des gouverneurs, conformément à la législation impériale, assistés de greffiers et d'archivistes ainsi que d'*officiales*, appartenant parfois, semble-t-il, à la *familia privata* du magistrat (...) ce qui est tout-à-fait normal à l'époque" (Duval, *Une nouvelle édition*, p. 173). La descrizione della loro funzione all'interno dell'economia del racconto della *PaMDS* permette di avanzare una ulteriore ipotesi: costoro potrebbero non esser stati *officiales* ruotanti attorno alla galassia della magistratura proconsolare, né subalterni ai *duoviri*. Riportando l'attenzione al testo: Anullino ordina di radunare i cristiani della *possessio*, ma non viene fatto alcun riferimento ad una loro precedente individuazione, come avviene invece nel caso degli abitinesi, scoperti a celebrare la funzione domenicale nella casa di un correligionario. Questo dato potrebbe rivelarsi determinante per riuscire a tracciare un profilo degli *officiales privati*. Solamente ipotizzando un qualche loro legame con la *possessio* – forse come milizia privata o come amministratori fondiari – risulterebbe infatti comprensibile l'individuazione, il riconoscimento e quindi la raccolta dei cristiani del possedimento da parte loro. Al pari della *campitana* citata in *PaMDS 2*, anche questi ultimi andrebbero intesi come figure in rapporto quotidiano con la comunità cristiana della *possessio*: solo ipotizzando una conoscenza diretta dei fedeli da parte degli *officiales* diviene possibile comprendere come i cristiani siano stati individuati e poi condotti innanzi al proconsole.

Confermando quanto sostenuto in precedenza⁶³⁵, si ritiene più corretto identificare il decurione chiamato in causa da Anullino non con un membro del senato della città thuburbitana, ma con un militare al servizio del proconsole. Ciò nonostante sia possibile rintracciare un legame tra i senatori dell'*ordo* locale ed i *duoviri* che proprio da questi ultimi venivano nominati, secondo quanto previsto dalle leggi.

"Déjà partiellement en vigueur au III^e siècle, deux principes dominèrent la constitution de ces curies à partir de Constantin: le recrutement strictement local et héréditaire. Les décurions nommaient les magistrats locaux, responsables de la juridiction locale. (...) Nos documents leur donnent le titre de *duumvir* (*duoviri*; *nota di chi scrive*)"⁶³⁶.

I cristiani vengono radunati nella *possessio* ove Anullino giunge intorno alle nove del mattino – *circa horam diei tertiam* – sedendosi immediatamente *pro tribunali*.

L'attenzione deve ora essere brevemente concentrata sulla figura del proconsole: egli è noto per aver ricoperto tale carica nella provincia d'Africa dal 303 al 305, come testimoniato anche in altre passioni⁶³⁷. Successivamente si ha notizia, grazie a tre lettere dell'Imperatore Costantino conservateci da Eusebio nella sua *Historia Ecclesiastica*⁶³⁸, di un *Anullinus*, sempre proconsole d'Africa, incaricato di metter pace tra i cristiani a causa del nascente scontro tra ambienti donatisti e cattolici. La storiografia contemporanea è però unanime nel ritenere che si tratti di un'altra persona.

"La carrière de C. Annius Anullinus est exemplaire. Nommé par Dioclétien et Maximien, il fut en poste à Carthage comme proconsul d'Afrique en 303 et 304 après avoir exercé le consulat en 295 et avant de devenir préfet de la ville de Rome au printemps 306, nommé par Galère et Sévère et maintenu dans cette dignité par Maxence après l'usurpation de ce dernier à l'automne de cette même année. Anullinus devra d'ailleurs au même Maxence l'itération de cette charge, survenue dans des circoances remarquables: car il redevint préfet de la Ville la veille de la bataille du Pont Milvius, le 27 octobre 312 et Constantin, sorti vainqueur de cette rencontre décisive, le maintint en poste encore quelques semaines. (...) Mais c'est à son proconsulat d'Afrique et à ses responsabilités lors de la grande persécution qu'Anullinus doit sa notoriété historique. En vertu d'une sorte de paronomase, Anolinus, comme l'appellent les copistes médiévaux, est devenu le persécuteur par excellence: cela lui a valu de franchir bien souvent, dans les passionnaires, les limites à la fois géographiques et chronologiques de son proconsulat, au point qu'on le voit sévir simultanément en

⁶³⁵ Cfr. quanto scritto nella nota 635; cfr. anche Dalvit, *Virgines*, p. 156 e nota 618.

⁶³⁶ Maier, *Le dossier*, I, p. 30.

⁶³⁷ "Anullinus": PCBE 1, pp. 78-81. Cfr. *PaDS* e *ActGal*. Sulla figura del proconsole cfr. anche Lancel, *Le proconsul Anullinus et la grande persécution en Afrique en 303-304 ap. J.-C.: nouveaux documents*, CRAI 143/3 (1999), pp. 1013-1022.

⁶³⁸ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 10, 5, 15-20; 6, 4-5; 7, 1-2.

Afrique et en divers lieux d'Italie, et aussi à diverses époques, sous Valérien et Gallien, et même sous Néron"⁶³⁹.

Il proconsole, trovandosi di fronte alla massa dei cristiani, pone la prima domanda alla folla - "*Christiani estis an pagani?*"⁶⁴⁰ -, che risponde coralmemente: "*christiani sumus*".

Occorre ora evidenziare la frase pronunciata da Anullino:

*"Maximianus et Gallienus, pii et augusti imperatores, litteras ad me dare dignati sunt ut christiani omnes veniant et sacrificent; qui autem noluerint et eorum praecepta non audierint, diversis tormentis et cruciatibus puniantur"*⁶⁴¹.

Risalta distintamente l'associazione qui istituita con quanto detto dal proconsole Paterno al primate cartaginese Cipriano:

*"Imperatore Valeriano quater et Gallieno ter consulibus tertio kalendas septembris Cartagine in secretario Paternus proconsul Cypriano episcopo dixit: Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos qui non romanam religionem colunt debere romanas ceremonias recognoscere. Exquisivi de nomine tuo; quid mihi respondes?"*⁶⁴²

Il passo potrebbe rivelarsi tanto come il frutto d'una interpolazione posteriore prodotta da una qualche officina agiografica al lavoro sul testo della *PaMDS*, forse nel tentativo di inquadrare meglio la vicenda all'interno di un contesto storico plausibile, quanto come una rielaborazione del materiale, avvenuta già durante la prima stesura della *Passio*, finalizzata a rendere più facile

⁶³⁹ Lancel, *Le proconsul*, pp. 1013-1014. Cfr. le conclusioni di Chiesa, *Un testo agiografico*, p. 247 nota 20: "Oltre che nelle *passiones* più antiche e di maggior valore documentario (...), *Anolinus* compare in veste di persecutore in vari racconti agiografici più recenti e storicamente meno affidabili, quando non decisamente fantasiosi, quali quelli che riguardano Mammario, Ciriaco e Paola, Pellegrino di Ancona, Innocenzo di Gaeta, i milanesi Vittore, Nabore e Felice, Nazario e Celso, i veronesi Fermo, Rustico e Proculo, i lucchesi Paolino e Severo, il pavese Siro. Sulla base di queste ricorrenze il Le Blant ritenne che *Anolinus* fosse divenuto nella tradizione agiografica una sorta di persecutore per eccellenza, adatto ad essere introdotto in narrazioni ambientate in ogni tempo e luogo". Relativamente a questa opinione cfr. Delehaye, *Les passions*, p. 173 e 177 nota 4. Chiesa prosegue evidenziando che "tutti i testi dove compare *Anolinus* hanno un legame, diretto o indiretto, con l'Africa romana (...) sicché il nome di questo personaggio può essere un indizio importante per ipotizzare un'origine africana per una tradizione agiografica" (Chiesa, *Un testo agiografico*, p. 247 nota 20). Cfr. infine Lanata, *Processi*, pp. 11-12.

⁶⁴⁰ L'utilizzo del termine "*paganus*", adottato per indicare i *gentiles*, non può meravigliare a causa della tarda datazione dell'originale del testo bollandista, riconducibile tra la fine del IV e l'inizio del V secolo. Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 77, nota 4 e Delehaye, *Contributions*, pp. 296-300. Su "*paganus*" cfr. C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 voll., Rome 1958-1994, qui III, pp. 277-289. Tilley, *Donatist*, p. 14 nota 4 sottolinea come l'utilizzo del termine da parte di Monceaux e Franchi de' Cavalieri quale elemento probante per la datazione della *PaMDS* a cavallo tra la fine del IV e gli inizi del V secolo sia in realtà scorretto: "their evidence is weak, for *paganus* is already used in the sense of this story by the end of the second century".

⁶⁴¹ *PaMDS* 1.

⁶⁴² *PaCyp* 1.

l'interpretazione attraverso l'istituzione di un parallelo con l'arcinoto martirio cipriano.

Le torture minacciate da Anullino suscitano l'effetto sperato inducendo la massa dei cristiani ad una apostasia generale: *omnes prostrati adoraverunt execrabilia idola*. La formula "*tunc timuerunt*" rimarcherebbe poi nella mente del lettore donatista l'immagine della sottomissione generale dei *traditores*.

La specifica redazionale circa la composizione della massa di cristiani – *iuvenes et virgines; inter quos* (gli apostati; *nota di chi scrive*) *etiam fuerunt presbyteri et diacones cum universo clero* – parrebbe evidenziare il carattere donatista della ricostruzione. Ciò non lederebbe la storicità dell'episodio⁶⁴³: la sopravvivenza dell'inciso nel quadro dell'opera di "cattolicizzazione" del testo confermerebbe altresì la notorietà dell'apostasia. Da qui si potrebbe poi partire per confermare l'ipotesi della posteriorità della fonte utilizzata da Adone per la compilazione dell'omonimo martirologio: venendo progressivamente meno la minaccia donatista, gli agiografi cattolici poterono operare liberamente nella ricostruzione della vicenda, omettendo quindi l'imbarazzante episodio dal testo della *PaMDS*. Sul versante della *pars Donati* l'apostasia si rivelerebbe un evidente richiamo alle abiure generali del popolo ebraico alle pendici del monte Sinai col vitello d'oro⁶⁴⁴ e al cospetto della statua aurea fatta innalzare da Nabucodonosor: le tre giovani martiri, infatti, ricalcano l'immagine dei tre ebrei che rifiutano l'apostasia dei loro correligionari narrata in *Dn* 3, 8-97.

Del medesimo avviso anche Tilley:

"the three young women are modelled on Shadrach, Meshach and Abednego in the Book of Daniel. Theirs is the story of stalwart youths bravely standing against imperial authority even when their religious elders and authorities failed to remain faithful to their ancestral religion. The three North Africans whose youth is deliberately highlighted remained faithful when all others, including Catholic priests, did not. Such a story would have been extremely useful to Donatists when many of the Catholic clergy collaborated with the idolatrous (in their eyes) Roman Empire"⁶⁴⁵.

Pur ricordando come, in precedenza,

⁶⁴³ Concordi nel ritenere storico l'episodio dell'apostasia sono; Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 149; P. Allard, *La persecution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*, Paris 1908, p. 465 e Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 78. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 137 si limita a riassumere la posizione di quest'ultimo.

⁶⁴⁴ *Dn* 3, 7; *Es* 32, 8. Cfr. Tilley, *The Bible*, pp. 57-69.

⁶⁴⁵ Tilley, *Donatist*, p. 15. Circa l'assenza di ulteriori testimonianze sull'apostasia nella *possessio Cephalitana*, la studiosa inglese sembrerebbe porsi in contrasto con le conclusioni di Monceaux e Franchi de' Cavalieri sostenute anche da Maier, *Le dossier*, I, p. 97 nota 32: "Cette dernière phrase - *Qui omnes prostrati adrauerunt execrabilia idola* - a probablement été ajoutée après coup (...). Il ne s'ensuit toutefois nullement que l'apostasie générale des chrétiens de la *possessio Cephalitana* ne soit pas un fait historique, et cela d'autant que les chrétiens d'un centre rurale ne pouvaient être bien nombreux". Cfr. Romero Pose, *A propósito de las Actas y Pasiones donatistas*, Studi Storico-Religiosi 4 (1980), pp. 59-76.

"according to Cyprian, a significant number of Christians did comply with the imperial edict to sacrifice in Carthage fifty years earlier"⁶⁴⁶,

Tilley conclude che la scena sembra comunque

"to have been deliberately drawn to emphasize the similarities of the heroines to the youths in the Book of Daniel"⁶⁴⁷.

Le due chiavi di lettura possono essere conciliate tra loro: se da un lato le argomentazioni di Franchi de' Cavalieri a favore della storicità dell'episodio risultano molto convincenti, dall'altra l'inciso di Tilley suggerirebbe di prestare maggior attenzione ai richiami scritturistici come elementi utili per poter individuare possibili interventi interpolatori. Procedendo ad una conciliazione tra le due posizioni si conserverebbero l'elemento della storicità dell'apostasia ed una sua rilettura edulcorata ricalcante, nella forma, i passi e le immagini del libro di Daniele.

II. *Erant autem ibi virgines speciosae et castimonialae duae, Maxima et Donatilla, Campitana vero clamare coepit dicens: "Omnes venimus deos adorare, et ecce sunt hic duae virgines quae neque praecepto imperatorum oboedierunt nec sacrificare volunt". Anolinus proconsul dixit: "nomina earum edicito mihi". Campitana dixit: "Maxima et Donatilla dicuntur". Anolinus proconsul officiali publico iussit eas exhibere. Cumque adducerentur, adstantes dixerunt: "Ecce praesto sumus. Quam interrogationem nobis cogitas facere?". Anolinus dixit: "Cuius auctoritatis es, quae imperatores pios et augustos contemnis?". Maxima respondit: "Ego sum auctoritatis fidei christianae, quam colo". Anolinus proconsul dixit: "Quot annorum es?". Maxima respondit: "Numquid filia magi sum, quomodo tu magus es?". Anolinus proconsul dixit: "Unde scis quia magus sum?". Maxima respondit: "Quoniam in nobis Spiritus sanctus est, in te vero daemonio se demonstrat". Anolinus proconsul dixit: "Per Deum vivum te adiuro ut dicas mihi quot annorum es". Maxima respondit:*

⁶⁴⁶ Tilley, *Donatist*, p. 15. Cfr. Cyprianus, *De lapsis* 7-8.

⁶⁴⁷ Tilley, *Donatist*, p. 15. L'apostasia della comunità cristiana della *passio* "non appariva abbastanza probabile a Mons. Duchesne, causa l'autorità del documento, a suo avviso, scarsissima. (...) La *Passio*, per quanto interpolata e malconcia, contiene un buon nucleo storico e (...) un'apostasia in massa del popolo e del clero non è di quei fatti che gli agiografi dei bassi tempi immaginano volentieri, tornando in troppo disdoro del popolo, per la cui edificazione essi scrivono, e del clero, al quale essi di solito appartengono" (Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 78). Lo studioso "risolve poi brillantemente la difficoltà avanzata da Duchesne il quale, riscontrando evidenti coincidenze tra la nostra *Passio* e la *Passio Mammarii*, finì per attribuirle al medesimo redattore. Questa ipotesi avrebbe, secondo lo studioso romano, definitivamente compromesso la valenza storica del testo, in quanto la *Passio Mammarii* "consiste in un tardo e disgraziato ammasso di anacronismi e di fandonie" (Dalvit, *Virgines*, pp. 158-159). Sulla *PaMam* cfr. Delehay, *Contributions*, pp. 305-309; Monceaux, *Histoire littéraire*, II, p. 149-151 Più recenti, Saxer, *Afrique latine*, pp. 56-58 e le brevi note di Scorza Barcellona, *Antiche martiri*, pp. 211 ss.

"Nonne dixit tibi quoniam tu magus es?". Anolinus dixit: "Indica mihi quot annorum es, si tibi constat". Maxima respondit: "Costae membrorum tuorum confringantur. Nam ego annorum sum XIII". Anolinus proconsul dixit: "Hodie illos complebis, si non sacrificaveris diis". Maxima respondit: "Tu illis sacrifices, qui similis es illis". Anolinus dixit: "Imminet tibi sententia". Maxima respondit: "Utique et ego hoc cupio et volo". Anolinus dixit: "Ergo praepara animam tuam ad sententiam". Maxima respondit: "Melius mihi a te sententiam sumere quam unum et verum Deum contemnere". Anolinus dixit: "Quid desperas? Sacrificabis an non?". Maxima respondit: "In Deo meo persevero; deos vero alienos non adorabo". Anolinus dixit: "Ego adhuc patiens sum, donec invenias mentem tuam". Maxima respondit: "Mens mea mecum est; nam et Dominus confortat me adversum te: unde tu eris infirmus, ego vero fortior".

Il secondo capitolo della *PaMDS* si apre con la denuncia di una *campitana* contro le due *virgines speciosae et castimonialae*, Massima e Donatilla. A chi o a cosa facesse riferimento il termine "*campitana*" rimane, ancor oggi, difficilmente comprensibile. Da scartare l'attribuzione del vocabolo all'errore di un copista: non esistono, infatti, termini d'uso comune ivi inseribili la cui alterazione parziale possa coincidere con la resa "*campitana*". De Smedt ricollega l'epiteto alla plebe rurale della *possessio*:

"nisi haec vox ab aliquo scriba corrupta fuisse judicetur, censenda est propria sermonis Afrorum. Apud hos saeculo IV «Campitae» dicti sunt haeretici nonnulli, quod in campis seu ruri conventicula sua agere consueverant. An fort hoc loco vox «Campitana» idem sonat quod rusticana et subaudienda vox plebs? Vereor sane ne conjectura videatur audacior; sed alia interpretatio probabilis nulla occurrit"⁶⁴⁸.

Ritornando in parte su quanto scritto in precedenza⁶⁴⁹, si ritiene più affidabile la ricostruzione operata dallo studioso. Il ricorso a questo termine provverebbe l'intervento redazionale di un interpolatore nel quadro dell'opera di "cattolicizzazione" del testo: l'inserimento della delazione operata dalla *campitana* risulterebbe funzionale al rovesciamento delle accuse donatiste di complicità tra il clero cattolico e le autorità imperiali gettando al contempo discredito sulla *furiosa*

⁶⁴⁸ AB 9 (1890), p. 111-112 nota 8. *Pro cfr.* Tilley, *Donatist*, p. 19 nota 25. *Contra cfr.* Maier, *Le dossier*, I, p. 97 nota 33: "Ce terme ne se rencontre pas en dehors de ce passage de notre *Passion* où il revient deux fois. On en a tenté diverses interprétations. Il désignait peut-être une femme ayant une certaine autorité sur la population de la *possessio Cephalitana*". Sulla stessa linea, in precedenza, si era espresso Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 82 al quale pareva che "il vocabolo designi, più che una donna qualunque, una persona rivestita di una certa autorità tra gli abitanti della *possessio Cephalitana*". Per una ulteriore prospettiva interpretativa dello studioso romano cfr. *ibidem* nota 6.

⁶⁴⁹ Cfr. Dalvit, *Virgines*, p. 159.

turba dei circoncellioni, qui ritratti non più come feroci oppositori del secolo, ma come ipocriti collaboratori dell'Impero. "*Campitana*" andrebbe dunque riletto in linea con il senso del termine "*cutzupitana*", utilizzato da Agostino, generalmente al maschile ed in forma plurale, per identificare i circoncellioni in alcuni passi della sua opera⁶⁵⁰.

La *campitana*, strepitando, accusa⁶⁵¹ le due giovani di non voler obbedire al precetto imperiale offrendo sacrifici mentre tutti – *omnes* – avevano già adorato gli dei romani. Per quanto riguarda l'utilizzo del termine "*virgines*", è possibile che il redattore intendesse qui sottolineare la condizione virginale di Massima e Donatilla pur non avendo costoro ancora l'età per potersi consacrare; ma esso potrebbe anche indicare, semplicemente, la giovane età delle due fanciulle. Da notare comunque il *topos* della letteratura agiografica, che sposta l'attenzione sull'avvenenza e le qualità

⁶⁵⁰ Cfr. nota 624. Segnalo anche l'utilizzo del termine per indicare i donatisti di Roma come riportato da Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 32: "les Donatistes de Rome se reunissaient, semble-t-il, aux environs de la ville, sur une montagne rocheuse qui dominait une plaine : d'où les noms qu'on leur donnait, *Montenses, Campenses, Campitae, Cutzupitae* ou *Rupitae*". Segnale di una (con) fusione dei termini indicanti il movimento donatista e l'ala radicale dei circoncellioni emerge anche in Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 28: "*Sicubi audieris eos qui dicuntur Christiani, non a Domino Iesu Christo, sed a quoquam alio nuncupari, ut puta, Marcionitas, Valentinianos, Montenses sive Campitas, scito ibi non Ecclesiam Christi sed Antichristi esse Synagoga*". "*Campitana*" rappresenterebbe dunque il secondo *signum* apposto dalle officine agiografiche nella loro opera di "cattolicizzazione" della *PaMDS* per attaccare direttamente il movimento circoncellionico ribaltandone l'immagine e presentandolo ai fedeli come collaboratore attivo dell'Impero ed i suoi membri come delatori dei martiri venerati dagli stessi donatisti. L'attacco alla *furiosa turba* doveva probabilmente mirare anche a distogliere l'attenzione dal carattere suicidario del "salto" di Secunda menzionato nel quarto paragrafo della *PaMDS*. *Contra* cfr. la tesi di J. A. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne: Proconsulaire*, Rennes 1892, p. 156 nota 1: "Dans les *Actes* des martyres Maxima, Donatilla et Secunda, qui souffrirent à Thurburbo-la-Petite, il est dit qu'elles furent arrêtées dans une localité voisine assurément de Thurburbo et nommée Cephali; elles avaient été déoncées en ce même lieu par une personne que les *Actes* appellent *Campitana* et qui pourrait bien être une *Canopitana*".

⁶⁵¹ Meritano una citazione le considerazioni di Lanata, *Processi*, p. 92 ss. sul ruolo e le figure dei delatori nelle *Passiones* e sullo sviluppo dell'uso di far offrire sacrifici per identificare i cristiani, così da poterli ricondurre alla *bona mens* romana. La studiosa approfondisce in un interessante saggio d'appendice la natura della confessione martiriale: *ivi*, p. 103 ss.. Cfr. S. Magnani, *Le donne martiri della persecuzione di Diocleziano*, in Tilatti, Trolese, *Giustina e le altre*, pp. 175-203, qui p. 184: "All'interno della cerchia culturale pagana, soprattutto in ambito neoplatonico, che aveva una forte influenza presso la corte imperiale, la religione cristiana appariva come un elemento di disgregazione e di potenziale sovversione dell'ordine tradizionale, ormai incarnato nella famiglia divina degli imperatori e garantito dalla sanzione delle divinità della tradizione romana. Così pure nell'ideologia imperiale. Nel governo di una tetrarchia divina o per grazia divina non c'era infatti spazio per una religione monoteista ed esclusiva (...). Nel mondo pagano la religione aveva un preminente significato civico, che nell'Impero e nel sistema tetrarchico si esprimeva soprattutto attraverso l'adesione ai culti dello stato. Per la salvezza dell'Impero era necessario il favore delle divinità che da sempre ad esso presiedevano ed occorreva pertanto che vi fosse coesione nel culto da parte di tutti i cittadini, compresi i cristiani. La richiesta di compiere il sacrificio alle divinità tradizionali che veniva loro rivolta era una richiesta di lealtà all'Impero che si riconosceva negli dei lo proteggevano e il rifiuto che essi opponevano corrispondeva ad un delitto contro la sovranità stessa dello stato".

delle giovani martiri mediante il ricorso a due aggettivi come "*speciosae*" e "*castimonialae*"⁶⁵².

All'ordine del proconsole di condurgli innanzi le due giovani segue immediatamente il primo intervento di Massima, che si rivolge ad Anullino in tono sprezzante chiedendogli cosa voglia sapere. L'astio mostrato dalla martire, per quanto tipico delle produzioni tarde, potrebbe altresì rivelarsi sintomatico del carattere donatista del sostrato originario della *PaMDS*: sottolineerebbe infatti il rigetto della *pars Donati* nei riguardi dell'autorità imperiale. Questo disprezzo esplode nella successiva risposta alla domanda di rito pronunciata dal proconsole circa l'età della fanciulla. Ha qui inizio una sezione molto confusa che si ritiene possa derivare da una cattiva interpolazione del testo operata in un secondo momento dalle officine agiografiche cattoliche, probabilmente con l'intento di espungere dalla *Passio* alcuni riferimenti chiari e distinti alla *pars Donati*.

Franchi de' Cavalieri si limita ad annotare l'evidente interpolazione:

"questa parte dell'interrogatorio sta in stridente contrasto con quella che vien dopo, nella quale non mancano verisimiglianza, semplicità e decoro"⁶⁵³.

Maier, più conciso ancora, si domanda retoricamente se

"qui ne voit ici le début d'une grossière interpolation?"⁶⁵⁴.

⁶⁵² Il termine "*castimonialae*" si apre a due possibili interpretazioni: da un lato potrebbe risultare una derivazione gergale dell'aggettivo "*castimonalis*" (ovvero caste, illibate), dall'altro potrebbe rivelarsi come il frutto di un errore attribuibile ad un copista che nel trascrivere il termine religioso "*sanctimonialae*" - per la fortuna delle *sanctimonialae* negli *Acta* e nelle *Passiones* cfr. Consolino, *Modelli di santità*, pp. 83-113 - ne avrebbe corrotto la forma in "*castimonialae*". Curioso constatare che De Smedt, AB 9 (1890), p. 111, Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, pp. 82-83 e Maier, *Le dossier*, I, p. 97 non dedicano alcuna nota alla questione. Lo studioso romano dedicherà al termine un approfondimento nel suo studio sugli abitinesi, per cui cfr. id., *La Passio*, p. 7 nota 2. Ivi Franchi de' Cavalieri ricorda come il termine "*castimonalis*" ricorra in Augustinus, *Enarr. in ps. 75*, 16 ed in Optatus, *Tractatus* II, 19. Circa il ruolo delle *sanctimoniales* nella chiesa donatista, Friend sostiene che le vergini consacrate "obviously played an important part in the life of the Donatist Church in the countryside, for we shall meet them again, as companions of the Circumcellions" (Friend, *Donatist and Catholic*, p. 614). Agostino risulta essere la fonte principale per queste notizie: "*An cum moechis particulam suam forte non ponunt, qui greges ebrios sanctimonalium suarum cum gregibus ebriis Circumcellionum die noctuque permixtos vagari turpiter sinunt?*" (Augustinus, *C. ep. Parm. 2*, 9, 19). Cfr. anche *Ep. 35*, 2: "*Duas etiam sanctimoniales concolonas suas de fundo catholicorum Christianorum, sive idem transtulit, sive illum secutae, etiam ipsae tamen rebaptizatae sunt; et nunc cum gregibus Circumcellionum inter vagabundos greges feminarum, quae propterea maritos habere noluerunt ne habeant disciplinam, in detestabilis vinolentiae bacchationibus superbus exsultat, gaudens latissimam sibi apertam esse licentiam malae conversationis, unde in Catholica prohibebatur*". Cfr. infine *C. Gaud. 1*, 36, 46. Per una sintesi rimando alla consultazione di Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 144: "Jusque vers l'année 390, rien ne distinguait les religieux et religieuses des deux partis, pas même le nom. Les schismatiques, comme leurs adversaires, comptaient parmi eux des ascètes, qu'on appelait les «continents» (*continentes*), et des vierges sacrées (*sacrae virgines, sanctimoniales, sacrae Dei*). Continents et vierges faisaient profession, et occupaient une place d'honneur dans la communauté. (...) Elles vivaient dans le monde, dans des maisons particulières, si ce n'est qu'elles habitaient généralement par groupes. Beaucoup de ces religieuses donatistes avaient une extraordinaire liberté d'allures et un fanatisme entreprenant".

⁶⁵³ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 83.

⁶⁵⁴ Maier, *Le dossier*, I, p. 97 nota 35.

L'opposizione donatista al *saeculum* e quindi, conseguentemente, ai suoi emissari qui rappresentati dall'autorità proconsolare, si ancora nella tradizione martirologica africana.

"Alla richiesta d'identificazione tramite le coordinate storico-politiche del *saeculum* – nome, nazionalità, cittadinanza, ruolo sociale - (...) [il martire oppone; *nota di chi scrive*] la sua professione di fede, che deve venir allora letta come la coscienza critica di una radicale ed assoluta alterità del cristiano rispetto al mondo. Il contenuto di quella fede assume esplicitamente (...) il Regno di Dio quale termine di comparazione. Esso viene concepito come una realtà storica, frutto promesso nei tempi escatologici ai credenti, che implica un giudizio sul secolo presente, vale a dire sull'intera creazione così come è stata contraffatta dall'intervento di Satana e dei suoi agenti. E proprio l'opposizione metaforica fra queste due signorie, quella di Cristo sul Regno e quella di Satana sul Mondo, determina la formulazione di una concreta opposizione Regno/Mondo (e dunque cristiani/società) letta come contrasto escatologico tra due vie, due città, l'anima e il corpo"⁶⁵⁵.

Il senso della prima risposta della martire - "*Numquid filia magi sum, quomodo tu magus es?*" -, così come delle righe seguenti, risulta di difficile comprensione, a meno di non interpretare questa replica di Massima come un inserto polemico teso al rovesciamento delle accuse mosse a Gesù dagli ambienti greco-romani e giudaici in fatto di magia. Fin dagli inizi del II secolo, in vasti settori della società, si era andata formando l'opinione del carattere magico della *kaine telete*, la cui fondazione si doveva ad un Gesù ritratto come un mago formatosi in Egitto⁶⁵⁶. L'accusa di professare la magia venne, fin dal principio, rivolta ai cristiani da parte delle autorità romane⁶⁵⁷: le parole di Massima potrebbero quindi anticipare le accuse del proconsole e, nello spirito di uno scontro che da fisico si profila, in un primo tempo, retorico, ritorcerglielo contro.

"All'accusa di magia gli apologeti cristiani risposero sempre che le arti magiche altro non erano che opera del demonio e che il cristianesimo, essendosi posto in aperta rottura con i demoni, e di conseguenza con la magia, non poteva essere tacciato di questi crimini. Ecco il perché la giovane afferma con tale astio che lei non è figlia di maghi, ciò equivarrebbe ad asserire una sua parentela col demonio. L'identificazione del proconsole con un mago potrebbe anche celare un rimando alla visione dualista del rapporto tra autorità romana, quale incarnazione del Diavolo, e martire, quale testimone del Cristo. Poiché, appunto, la magia

⁶⁵⁵ Cacitti, *Mihi non licet militare*, pp. 22-23.

⁶⁵⁶ Cfr. Id., *Le ceneri di Epicuro. Eversione religiosa, provvidenzialismo politico e polemica antieretica nel cristianesimo delle origini*, ASR 4 (1999), pp. 307-341, qui pp. 311 ss.. Sulla magia nel cristianesimo primitivo cfr. anche D. Aune, *Magic In Early Christianity*, ANRW II, 23/2, New York – Berlin 1980, pp. 1507-1557.

⁶⁵⁷ Nel resoconto processuale alla base degli *ActGal* "l'*officium commentariense* che presenta al proconsole i capi d'accusa e introduce gli imputati (...) descrive le ragioni e le modalità dell'arresto. Questi (l'ufficiale dell'*officium*; nota di chi scrive) dice di aver agito in seguito alla testimonianza di alcuni *Timidenses*, che avevano notato l'arrivo nella località di certi *magi christiani*" (Chiesa, *Un testo agiografico*, p. 243).

altro non era che un'arte diabolica, il proconsole, quale emissario del demonio, viene investito da questa accusa da parte della martire. Da notare, infatti, come Anullino non neghi tale accusa ma chieda da cosa ella l'avesse intuito. La risposta di Massima non lascia dubbi: «*Quondam in nobis Spiritus Sanctus*⁶⁵⁸ *est, in te vero daemonium se demonstrat*»⁶⁵⁹.

Nelle parole di Massima si potrebbe scorgere anche un esplicito riferimento alla contrapposizione tra la fama dei maghi africani, Apuleio e Apollonio di Tiana su tutti⁶⁶⁰, e Cristo. Il senso dell'affermazione della martire andrebbe quindi interpretato come una netta presa di posizione contro il paganesimo romano, che contrappone i grandi maghi dell'Africa come autori "di miracoli al pari di Cristo, per giustificare la propria idolatria"⁶⁶¹.

Questa sezione del secondo capitolo della *PaMDS* risulta inconciliabile con la linearità e la semplicità delle parti anteriori e posteriori: contrariamente alla tesi di Franchi de' Cavalieri⁶⁶², secondo cui l'inserito si distinguerebbe come il prodotto di un interpolatore che l'inserì maldestramente nell'*iter* narrativo, ritengo che questa sezione appartenga invece al sostrato primigenio della *Passio*. Ivi emergerebbero le tracce di un dialogo tra il proconsole e la martire che doveva, in origine, contenere alcuni riferimenti alla *pars Donati*. Non trovo infatti ragione per cui l'interpolatore ipotizzato dallo studioso romano sia andato a produrre *ex novo* uno scambio di battute tanto ingarbugliato. Credo più plausibile che l'intervento redazionale, di mano cattolica, sia stato invece orientato ad espungere dal testo i *signa* donatisti ivi presenti: la "correzione" della sezione, conservando comunque il riferimento polemico ai maghi pagani, sarebbe apparsa comunque "migliore" del testo originario.

La centralità riconosciuta dal redattore al ruolo dello Spirito quale "motore" del martire deve essere intesa come l'inveramento della promessa gesuana relativa al soccorso divino prestato ai discepoli nelle tribolazioni: innanzi ad un tribunale lo Spirito avrebbe parlato in loro vece, come annunciato

⁶⁵⁸ Cfr. Nicholson, *Preparation for martyrdom*, pp. 84-85. "Already (...) we hear of Christians being imprisoned, and as Tertullian declared, «the Holy Spirit entered the prison with them». The Spirit was to be the force that sustained their faith, and their willingness to die cheerfully for their cause" (Frend, *Martyrdom and Political Oppression*, in id., *Orthodoxy*, pp. 815-839, qui p. 826.).

⁶⁵⁹ Dalvit, *Virgines*, p. 161. Cfr. P. Ressa, *Maghi e magie in Arnobio di Sicca*, in Marin, Moreschini, *Africa cristiana*, pp. 99-124: l'autore mette bene in evidenza lo stretto rapporto esistente, agli occhi dei cristiani, tra astrologi, aruspici, indovini e maghi. La risposta di Massima si rivelerebbe quindi tanto sarcastica quanto sottile: dopo aver sottolineato la sua estraneità alla magia – istituendo quindi indirettamente una apologia della comunità cristiana in generale -, la martire ironizza sull'incapacità del pagano Anullino, idolatra e seguace di culti aperti agli influssi demoniaci degli astrologi, degli aruspici e dei maghi, di "indovinarne" l'età. Cfr. anche G. Marasco, *L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità*, *Augustinianum* 51 (2011), pp. 367-422.

⁶⁶⁰ Sulla fama di mago di Apuleio e la lettura cristiana dell'opera dello scrittore madaurese cfr. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, in particolare pp. 219-258.

⁶⁶¹ Moreschini, *Apuleio*, p. 224. Cfr. anche Augustinus, *Ep.* 136, 1.

⁶⁶² Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, pp. 83-84.

in *Mt* 10, 16-20:

"Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum; estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae. Cavete autem ab hominibus; tradent enim vos in conciliis, et in synagogis suis flagellabunt vos; et ad praesides et ad reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus. Cum autem tradent vos, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis".

L'immagine di Anullino viene dipinta al pari di una marionetta i cui fili sono retti dal Diavolo: il redattore della *PaMDS*, riprendendo un *topos* della letteratura martiriale, procede a trasformare l'autorità secolare nella incarnazione dell'Avversario di Cristo. Nella figura del proconsole gli *Acta* e le *Passiones* tendevano a

"vedere sempre più frequentemente nel magistrato romano lo strumento del demonio, il bieco persecutore accecato dall'odio e dall'ira che, abbandonandosi ad un sadismo efferato, moltiplicava contro l'accusato le torture più atroci e sanguinarie"⁶⁶³.

Il *topos* si conferma quando il redattore fa sì che Anullino, rivolto alla martire, le chieda l'età con una espressione ricavata da *Mt* 26, 63 e pronunciata da Caifa durante il processo intentato dal Sinedrio contro Gesù: *"Per Deum vivum te adiuro ut dicas mihi"*.

"Ecco quindi, ancora una volta, sottolineata in maniera diretta la continuità esistente tra il Cristo e il martire che se ne fa imitatore: come Cristo dinanzi al Sinedrio e al Gran Sacerdote, così il martire si trova ad affrontare la sfida col mondo, viziato dal maligno"⁶⁶⁴.

All'imprecazione con la quale Massima confessa infine la propria età – *"Costae membrorum tuorum confringantur! Nam ego annorum sum quattuordecim"* -, il cui significato risulta ancor oggi incomprensibile, il proconsole risponde avvertendo la giovane delle possibili conseguenze derivanti dalla sua scelta. Prende dunque il via uno scambio tra Anullino e Massima il cui sviluppo dialogico e la cui dialettica suggerirebbero un inquadramento tra le sezioni primigenie della *PaMDS*.

Scrivo giustamente a riguardo Tilley che

"it is true that the interrogation would make better sense if the question on age were immediately followed by

⁶⁶³ Lanata, *Gli Atti dei martiri*, p. 35.

⁶⁶⁴ Dalvit, *Virgines*, p. 162.

the answer (which is delayed by this dialogue on sorcery). But the exchange between Anulinus and Maxima is not out of character for the period or for the rest of the story. The charges they hurl at one another are comprehensible in their context. Christians accused Roman authorities of being in league with the devil simply because the Romans were persecuting them. Romans accused Christians of practicing magic if any remained steadfast under torture; it was believed that one might anoint one's body with some special ointment and thereby be immune to the pain of torture"⁶⁶⁵.

Nelle parole utilizzate da Massima per esprimere un netto rifiuto agli inviti rivolti dal proconsole - "*Tu illis sacrifices, qui similis es illis*" – è forse possibile cogliere una lontana eco della polemica donatista:

"quell'«*illis*» pronunciato da Massima potrebbe, infatti, essere rivolto alla massa dei cristiani apostati. Il Donatismo fu sempre molto intransigente riguardo alla questione dei *lapsi*, il disprezzo che traspare dalle parole di Massima potrebbe seguire la medesima direzione. Allo stesso tempo però i due «*illis*» sembrerebbero richiamarsi troppo esplicitamente, data la loro vicinanza. Il tutto potrebbe essere un richiamo alla polemica anti-idolatrica: essendo l'idolo frutto della mano dell'uomo, l'esortazione del proconsole ad offrire sacrifici agli dei romani non sarebbe altro che un rendere omaggio all'uomo stesso, demolendo così l'idea della divinità della persona imperiale. Il redattore del testo potrebbe aver tratto spunto dalle parole di Crispina rivolte sempre ad Anullino: «*Jam saepius tibi dixi, quibus volueris subicere tormentis parata sum sustinere quam anima mea polluatur in idolis, quae sunt lapide set figmenta manu hominum facta*»"⁶⁶⁶.

Alla minaccia di morte rinnovata dal proconsole, riprendendo la risposta del martire Massimiliano⁶⁶⁷, Massima controbatté: "*Utique et ego hoc cupio et volo*". La successiva, apparente contraddizione di Anullino circa l'imminenza della sentenza, poi rinviata, non può stupire: l'autorità romana era interessata ad ottenere l'abiura dei cristiani, non la morte. Il fine del proconsole, al di là delle esagerazioni dei redattori, era quello di ricondurre l'imputato alla *bona mens*, ovvero ad una lealtà politica nei confronti dell'autorità imperiale: legame di fedeltà che, agli occhi dei romani, non si poteva avere nella contemporanea adesione alla fede cristiana⁶⁶⁸.

Il capitolo si conclude con una proclamazione di fede della martire che, certa della vicinanza del Signore, si pone in vantaggio sul giudice: "*unde tu eris infirmus, ego vero fortior*".

⁶⁶⁵ Tilley, *Donatist*, pp. 16-17.

⁶⁶⁶ Dalvit, *Virgines*, p. 163.

⁶⁶⁷ Cfr. *ActMax* 2.

⁶⁶⁸ Sui rinvii delle sentenze capitali cfr. Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002, pp. 47-56.

III. Anolinus dixit: "*Qui ergo sunt tecum?*". Maxima respondit: "*Donatilla soror mea*". Anolinus dixit: "*Donatilla christiana es an pagana?*". Donatilla respondit: "*Adhuc daemon perseverat in te. Tu ab illo tentaris, sed alios tentare non poteris*". Anolinus dixit: "*Adhuc in hac eadem voluntate perseveratis?*". Donatilla respondit: "*Auctoritas nostra Christus est, auctoritas tua diabolus est. Inter Deum et diabolum magna distantia est. Per nos Deus benedicitur, per te vero diabolus maledicitur*". Anolinus dixit: "*Sacrificate vos: quia bonum est timere et praeceptum dominorum servare*". Donatilla respondit: "*Praeceptum imperatoris cadet, praeceptum autem Domini manet in aeternum*". Anolinus dixit: "*Considera tecum, puella, ne tormenta patiaris*". Donatilla respondit: "*Tormenta tua proderunt multum animae meae*". Anolinus vero eadem die distulit, et iussit eas ad civitatem Turbitanam perducere; praecepit etiam ut neque aquam neque panem sumerent. Maxima et Donatilla responderunt: "*Nos cibum habemus Altissimi, tu autem cibum diaboli*". Anolinus dixit: "*Date eis fel et acetum, et haec edant et bibant*". Maxima et Donatilla responderunt: "*Acetum et fel valde serva tibi, et acetum confirmetur in te semper*". Anolinus autem tunc exarsit in iram et a Turbo eas procedere iussit⁶⁶⁹.

Il terzo capitolo della *PaMDS* si apre con l'interrogatorio a Massima, ove le viene domandato chi fossero i suoi compagni: "*qui ergo sunt tecum?*". Tra domanda e risposta emerge una palese incongruenza: il proconsole ricorre infatti alla forma plurale – "*sunt*" –, mentre la martire risponde al singolare - "*Donatilla soror mea*" –, lasciando quindi intendere che non vi siano altri cristiani con loro. Si sarebbe propensi ad escludere d'essere in presenza di una attestazione *ante eventum* della presenza di Secunda: come per altri ipotetici martiri al loro fianco, così la giovane avrebbe dovuto trovar spazio nell'iniziale resoconto della apostasia nella *possessio Cephalitana*. Anche il compendio di Adone introduce Secunda solamente in un secondo tempo. Il dato, incrociato con le informazioni riportate nel martirologio geronimiano e nel calendario della chiesa cartaginese, non può essere assunto come prova del fatto che Massima e Donatilla fossero accompagnate da alcuni confratelli. Le informazioni geografiche e cronologiche delle fonti martirologiche e calendariali sono troppo vaghe per poter azzardare l'ipotesi che altri martiri abbiano fatto parte del gruppo delle thuburbitane.

Interessante constatare come anche nella *PaCri* sempre Anullino sembri incorrere nel medesimo

⁶⁶⁹ Cfr. Duval, *Une nouvelle édition*, p. 174.

errore, facendo riferimento a compagni di martirio della santa circa i quali la *Passio* tace. In questo caso è possibile che si trattasse di cristiani di bassa estrazione sociale già condannati nella città natale della martire, Tagora, mentre a Crispina, per il suo rango, dovette esser concesso di appellarsi al giudizio del proconsole.

L'utilizzo, da parte di Massima, del termine "*soror*" per riferirsi a Donatilla non può essere equivocado: le martiri sono correligionarie, non parenti. Alla prima domanda diretta di Anullino alla giovane, se sia cristiana o pagana, questa risponde: "*Adhuc daemon perseverat in te. Tu ab illo tentaris, sed alios tentare non poteris*". Ritorna qui il tema della personificazione diabolica nel proconsole. Franchi de' Cavalieri ha fatto notare come in questo scambio sia possibile cogliere un nuovo intervento di interpolazione:

"forse *an pagana* è un'aggiunta dell'interpolatore, al quale va ascritta senza esitazione la risposta (...). La quale, a parte il tono irrispettoso, non calza alla domanda: sei o no cristiana? In origine la donzella dovette dichiararsi seguace di Cristo puramente e semplicemente. Una professione cosiffatta è invero presupposta dalla interrogazione susseguente: *Adhuc in eadem voluntate perseveratis?* Interrogazione che negli *Acta Cypriani* 1, 1 tiene dietro appunto alla dichiarazione del santo vescovo: *Christianus sum et episcopus*"⁶⁷⁰.

Proseguendo nell'analisi del testo, lo studioso ravvisa che la risposta di Donatilla ritorna anche nella *PaMam* concludendo che

"tutto, dalla prima all'ultima parola, è, a sentir mio, una interpolazione sostituita alla risposta originaria, oggi impossibile a restituirsi"⁶⁷¹.

Se, concordemente con quanto espresso dallo studioso romano, la prima versione della replica di Donatilla risulta oggi irrecuperabile, è altresì vero che lo stesso non può dirsi circa le motivazioni dell'intervento interpolatorio che, come in altre occasioni, si ritiene potrebbero essere chiarite identificando l'autore della manipolazione con un agiografo cattolico. Questi, come in altri passi della *PaMDS*, dovette mettersi al lavoro su di una risposta della martire nella quale i *signa* donatisti apparivano evidenti: di qui la decisione di attingere a materiale ortodosso per colmare la lacuna prodotta dalla soppressione della prima replica di Donatilla al proconsole.

⁶⁷⁰ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 84. Uno scambio di battute analogo è già presente negli Atti dei martiri scillitani: Rossi, "*Mysterium simplicitatis*". *Escatologia e liturgia battesimale negli Acta Scilitanorum*, ASR 9 (2004), pp. 227-270 ha messo bene in luce come questo dialogo si inserisca nei meccanismi procedurali dell'interrogatorio.

⁶⁷¹ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 84.

"Ulteriore prova che questa interpolazione dovette coprire la risposta affermativa di Donatilla sta nella risposta di Anullino, il quale domanda dunque se desidera perseverare in questa scelta. La giovane, grazie ad una nuova interpolazione, elude anche questa domanda del giudice rispondendo completamente fuori tema: «*Auctoritas nostra Christus es[t], auctoritas tua diabolus est. Inter Deum et diabolum magna distantia est. Per nos Deus benedicitur, per te vero diabolus maledicitur*». Questa risposta sembrerebbe quasi tagliata dalla prima parte del racconto, ove il proconsole aveva chiesto alle due giovani donde traessero l'autorità per rifiutarsi di seguire i precetti imperiali. Forse, più che di una interpolazione, potrebbe essersi trattato di uno spostamento della frase all'interno del dialogo tra le parti"⁶⁷².

La chiusura del paragrafo che vede la conclusione dell'interrogatorio di Donatilla parrebbe non aver subito modifiche da parte cattolica. Interessante constatare la presenza di un forte richiamo all'eternità del comandamento divino a scapito dei dettami imperiali⁶⁷³. Ai tentativi del proconsole che, attraverso la minaccia della tortura, cerca di spingere Donatilla all'abiura questa, fedele alle esortazioni ai martiri di Tertulliano e Cipriano, arriva infine a sostenere l'utilità della tortura per la sua anima: lo strazio delle carni deve essere qui riletto come paradigma "purificante" finalizzato alla liberazione dell'anima dal peccato – la carne - a vantaggio del vero corpo, quello spirituale.

Il confronto si chiude quindi con il rinvio del giudizio⁶⁷⁴ in quel di Thuburbo. Contrariamente alla prassi che voleva che al termine dell'interrogatorio agli imputati non fosse consentito rispondere alle disposizioni del giudice al proprio *officium*, le martiri prendono la parola per ribattere agli ordini del proconsole.

"Alla menzione di Anullino del digiuno forzato imposto loro, le due giovani ribattono: «*Nos cibum habemus Altissimi, tu autem cibum diaboli*». (...) Il redattore però utilizza l'episodio per sottolineare la crudeltà di Anullino ed evidenziare la sua aura malefica, ricollegando l'episodio con la Passione di Cristo: così come i soldati romani sotto la croce offrirono da bere a Gesù una spugna imbevuta di vino aspro allo stesso modo il proconsole ordina che abbiano come unica bevanda fiele misto ad aceto. Ma le due, senza darsi per vinte, gli

⁶⁷² Dalvit, *Virgines*, pp. 165-166.

⁶⁷³ La tematica è un *topos* della letteratura cristiana africana per cui cfr. almeno Tertullianus, *Apologeticum* 4, 5 e *Ad Scapulam* 5, 4.

⁶⁷⁴ "*Anullinus vero eadem die distulit sententiam*: il faut certainement corriger ainsi la phrase de notre texte (...). Le résumé d'Adon qui commence ici est moins exact avec l'expression *distulit sententiam*. A cause de leur refus de sacrifier, Maxima et Donatilla devaient être condamnées. Pourtant le proconsul fait preuve de patience, peut-être en raison du jeune âge des prévenues, et renvoie l'affaire à un autre jour, mais à Thuburbo même. Le triple déplacement mentionné par la Passion – de la *possessio Cephalitana* à Thuburbo, éloignement de Thuburbo et retour dans cette ville – n'est certainement pas primitif, comme d'ailleurs les paroles prêtées aux incorrigibles raisonneuses que la Passion actuelle fait de Maxima et de Donatilla. En réalité, un prévenu n'avait pas le droit de discuter les ordres concernant les conditions matérielles de sa détention" (Maier, *Le dossier*, I, p. 99 nota 40).

ribattono: «*Acetum et fel valde serva tibi, et acetum confirmetur in te semper*»⁶⁷⁵.

IV. *Cumque illae surgerent et ambularent, erat ibi quaedam puella, nomine Secunda, annorum circiter XII, cui multae condiciones sponsales evenerant et omnes contempserat, quia unum tantum diligebat Deum. Cumque eas proficisci videret, per maenianum domus suae nimis excelsum respiciens, exinde se praecipitavit, nullum habens ante oculos intuitum divitiarum parentum: omnes utique mundi huius, ut dictum est, squalores contempsit, divitias despexit, unum concupivit, quem in aeternum invenire meruit. Ergo proficiscentibus Maxima et Donatilla a Turbo, Secunda clamabat: "Nolite, sorores, me dimittere". Maxima et Donatilla dixerunt ei: "Vade, quia unica es patri tuo: cui eum dimitteres?" Secunda vero dicebat: "Melius est mihi contemnere patrem carnalem et diligere spiritalem". Maxima et Donatilla dixerunt ei: "Considera aetatem patris tui, et noli eum dimittere". Secunda dixit: "Reddet vobis Deus, si me dereliqueritis". Maxima respondit: "Scito quia nobis sententia praeparata est. Numquid poteris sufferre?". Sancta Secunda dixit: "Me sententia huius mundi terrere non potest, quia sponsum quaero spiritalem Jesum Christum". Maxima respondit: "Fragilis est caro huius aetatis. Sed sponsum ego cupio accipere qui virginitatem non corrumpit. O qualis sponsus est qui minimas consolatur et confortat". Donatilla respondit: "Eamus ergo, puella. Dies nobis properat passionis et angelus benedictionis obviam venit nobis". Exierunt itaque de loco illo, et sol occubuit.*

Il quarto capitolo rappresenta il cuore pulsante della *PaMDS*: qui compare infatti, per la prima volta, il personaggio di Secunda. L'episodio è stato al centro del dibattito storiografico fin dalla pubblicazione della *Passio* da parte dell'editore bollandista. Il primo ad interrogarsi sulla paternità dell'autore della *PaMDS* fu Monceaux, secondo cui

"le rédacteur de la *Passio* a dû avoir entre les mains un document très court, qui contenait l'histoire de Secunda avec quelques détails sur l'arrestation et l'interrogatoire de Maxima et Donatilla. Il a eu l'esprit de reproduire tel quel le principal épisode; mais il a maladroitement délayé ou interpolé tout le rest. C'était peut-être un donatiste, si l'on en juge par l'attitude de ses héroïnes et par l'allusion qu'y font les *Acta Crispinae*"⁶⁷⁶.

⁶⁷⁵ Dalvit, *Virgines*, pp. 166-167. Utile anche il confronto con le osservazioni di Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 85, in particolare nota 3 per quanto riguarda la questione del "fiele e dell'aceto". Cfr. infine Romero Pose, *A propósito*, pp. 93-94.

⁶⁷⁶ Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 150.

Franchi de' Cavalieri riprese questa tesi, sviluppandola in maniera più compiuta:

"abbiamo qui, fuse insieme alla peggio, due narrazioni contraddittorie. A tenore dell'una la vista delle due sorelle che si affrettano a dare il sangue e la vita per lo Sposo celeste, accende in cuore a Seconda un così vivo desiderio di seguirle, che si getta giù dall'altissimo balcone e muore. Narrazione molto probabilmente di origine donatistica. (...) Comunque è certo che quella fine di Seconda non piacque a un agiografo cattolico, poco posteriore, il quale pensò di mutare il suicidio in un procedere egualmente eroico, ma cristianamente più corretto. (...) Se non che codesto agiografo (...) non si curò poi d'introdurre nel testo le aggiunte e le modificazioni necessarie per nascondere l'opera sua. Egli dimenticò di dirci per quale miracolo Seconda uscì del tutto incolume dal *preaecipitium*, dimenticò di spiegarci il fatto, indubbiamente stranissimo, dell'aver permesso l'*officium* alle prigioniere di prendere con sé la nuova arrivata: della quale dimenticò di riferire il processo"⁶⁷⁷.

Contra le tesi dei due studiosi si esprime Delehaye: pur ravvisando "une couleur donatiste" nell'episodio di Secunda, egli non ritiene vi sia stata alcuna interpolazione cattolica. La sua posizione nascerebbe dalla pochezza dell'ipotetico intervento interpolatorio operato dagli agiografi della *catholica*. Delehaye fa perno sulle incongruenze⁶⁷⁸ già evidenziate da Monceaux e da Franchi de' Cavalieri per sostenere l'irragionevolezza di una tale interpolazione, preferendo quindi asserire che la versione ortodossa dell'episodio - desunta dal compendio di Adone - "probablement est la vraie".

Le osservazioni di Delehaye non possono essere accolte: lo studioso sbaglia nel ritenere "insensato" un intervento interpolatorio siffatto, presupponendo che l'agiografo potesse tranquillamente sopprimere l'intera sezione o riscriverla a proprio piacimento. Delehaye non considera però il contesto storico entro il quale questa versione della *PaMDS* e la sua successiva interpolazione videro la luce. I redattori del tempo non potevano operare con assoluta libertà nell'alterazione dei testi di *Acta* e *Passiones* prodotti dai propri avversari: questi documenti, infatti, sarebbero stati utilizzati in chiave liturgica e catechetica con fedeli spinti, spesso coercitivamente, a passare dalla chiesa donatista a quella cattolica. In un clima di tensione palpabile l'alterazione del patrimonio martirologico della *pars Donati* doveva procedere con cautela: le sezioni più celebri dei martirii donatisti, forse imparate a memoria o semplicemente ascoltate molte volte dai fedeli, non potevano essere interpolate radicalmente, ma dovevano essere alterate quel tanto da far scomparire, o

⁶⁷⁷ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, pp. 87-88.

⁶⁷⁸ "Mais notre récit est incohérent, et résulte de deux versions incompatibles, maladroitement combinées ou plutôt juxtaposées: le suicide de la jeune fille et la mort par la glaive en compagnie des deux autres martyres" (Delehaye, *Contributions*, pp. 297-298).

quantomeno adombrare, i *signa* più evidenti lasciati dagli agiografi della *pars Donati*. Una riscrittura radicale di intere sezioni avrebbe probabilmente acuito la tensione all'interno della comunità dei fedeli provenienti, spesso forzatamente, dalla chiesa donatista, rischiando così di danneggiare il processo di conversione e accrescendo l'ostilità verso il clero cattolico. Per queste ragioni la pratica della "cattolicizzazione" si sviluppò secondo una linea di intervento apparentemente più leggera, ma capace comunque di colpire al cuore stesso dell'agiografia donatista espungendone i *signa* distintivi dai testi pur lasciando pressoché inalterati gli sviluppi narrativi delle *Passiones*.

Come già accaduto altre volte, Maier non aggiunge quasi nulla alla discussione, limitandosi a sintetizzare le opinioni di chi l'ha preceduto:

"l'épisode de la rencontre de Secunda avec Maxima et Donatilla n'est manifestement pas primitif, au moins dans l'état actuel. Le saut dans le vide de Secunda nous rappelle celui d'une autre riche fille qui refusa, elle aussi, le mariage, Victoria du groupe des martyrs d'Abitinae (...). Pourtant ici l'hagiographe ne prend même pas la peine de relever le miracle qu'il suppose: pas de vent secourable pour atténuer la chute et éviter un accident, voire la morte de la jeune fille. (...) Ajoutons que le dialogue qui suit entre Secunda et ses compagnes est plein de naturel et de charme"⁶⁷⁹.

Recentemente Tilley è intervenuta in breve sulla questione: in un suo contributo la studiosa americana non parrebbe riportare correttamente il pensiero di Delehaye, finendo per riassumere la sua posizione come se fosse favorevole alla tesi di una semplice interpolazione donatista dell'episodio di Secunda.

"Paul Monceaux and Hyppolite Delehaye take the parts of the story about Secunda as interpolations. She appears late in the story and is not associated with the condemnations of the other two young women. When these sections might have been added is unknown, but both authors see them as useful to later Donatist propaganda in their advocacy of voluntary martyrdom, and especially in Secunda's self-defenestration"⁶⁸⁰.

Duplici l'intervento di Scorza Barcellona, che dopo aver ravvisato le somiglianze tra il salto di Secunda e quello della martire Vittoria nella *PaDS* ed aver preventivamente riassunto le tesi degli studiosi che l'hanno preceduto, si domanda

"perché non pensare che la Passione (...), per i caratteri di recenziarietà che le sono per consenso unanime

⁶⁷⁹ Maier, *Le dossier*, I, p. 100 nota 43.

⁶⁸⁰ Tilley, *Donatist*, p. 14.

riconosciuti, riprenda maldestramente l'episodio di Vittoria (...) senza dover ipotizzare il successivo intervento di un cattolico che, per togliere ogni riferimento al suicidio avrebbe inconsapevolmente creato un parallelo del tentato suicidio di Vittoria?"⁶⁸¹.

Lo studioso è da pochi anni tornato sulla questione⁶⁸²: dopo aver riassunto in breve le due tesi contrastanti – si tratta di un suicidio reale o di un episodio alterato sì da apparire come un *martyrium per praecipitium* da un rimaneggiatore donatista? -, Scorza Barcellona conclude la sua riflessione sostenendo che il tema "ha tutto l'aspetto di un tentato suicidio".

Shaw appare invece sicuro che si tratti di "imitazione letteraria" del martirio di vescovo Marculo e di un "parallelo letterario" con la vicenda della martire abitinense Vittoria:

"by some point in the later fourth century, it was thought provident to add a new female martyr to their (di Massima e Donatilla; *nota di chi scrive*) number, a young woman who was given the not very imaginative name of Secunda. Her story, unlike theirs, was not centered on the refusal to sacrifice or to burn incense during the Great Persecution. It was, instead, a tale of ascetic purity. (...) Like Marculus, Secunda never hit bottom. As she plummeted earthwards her precipitation enabled a magical transformation by which she was able to enter the company of her fellow saints, Maxima and Donatilla. The Secunda episode, a late purity tale artificially embedded into an earlier martyr narrative, has a parallel in the story of the Abitinian martyrs. Once again, this martyr narrative includes a woman's martyrdom that was later inserted into the existing story"⁶⁸³.

Leggendo l'*incipit* del capitolo si viene informati del fatto che, lungo il cammino per Thuburbo, Massima e Donatilla avrebbero finito per attirare l'attenzione della dodicenne Secunda. Il redattore fornisce un ritratto della martire fortemente incentrato sul tema della purezza e della castità: la giovane aveva infatti opposto un diniego a numerose proposte di matrimonio "*quia unum tantum*

⁶⁸¹ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 138. Lo studioso ravvisa poi (*ivi*, p. 142 nota 55) elementi di rassomiglianza tra il "volo" della martire abitinense Vittoria, quello di Secunda e quello del vescovo Marculo. A differenza di quest'ultimo, morto *per praecipitium*, le due fanciulle sopravvivono alla caduta. Ora, essendo l'episcopo donatista protagonista di un testo agiografico riconducibile esclusivamente alla *pars Donati*, diviene difficile continuare a leggere dei tratti comuni, o meglio dei legami, tra le *Passiones* senza al contempo, per i casi della *PaDS* e della *PaMDS*, chiamare in causa l'intervento posteriore di un redattore cattolico che giustifichi una così evidente differenza nel "risultato" del volo delle martiri rispetto a quello del vescovo. L'ipotesi di Scorza Barcellona non mi trova quindi concorde: oltre a quanto detto poc'anzi, il testo della *PaMDS* lascia emergere altri interventi interpolatori cattolici. Di qui la conferma dell'interesse della *catholica* per una alterazione del testo. L'ipotesi di Scorza Barcellona si rivelerebbe valida solo dando per scontata una notevole incapacità redazionale da parte delle officine agiografiche donatiste, che già in sede di compilazione della *PaMDS* non sarebbero riuscite a produrre un testo lineare e privo di incongruenze. Ritengo più probabile che tali problematiche di natura redazionale possano più facilmente presentarsi nel momento dell'interpolazione, specie dovendo tenere in conto l'impossibilità di alterazione radicale del tessuto narrativo.

⁶⁸² Id., *Antiche martiri*, pp. 214-215. Di non molto precedente il contributo di Consolino, *La donna*, p. 105 secondo cui l'episodio di Secunda narrato nella *PaMDS* sarebbe il prodotto della tradizione donatista fossilizzata nel testo.

⁶⁸³ Shaw, *Sacred Violence*, pp. 755-756.

diligebat Deum". Come giustamente evidenziato da Scorza Barcellona, l'agiografo intende far risaltare il fatto che

"la castità è il movente principale che spinge Secunda a seguirle (Massima e Donatilla; *nota di chi scrive*) per affrontare il martirio"⁶⁸⁴.

Al passaggio delle due giovani in catene, Secunda viene presa da un ardore irrefrenabile, al punto da gettarsi dall'alto del balcone da cui sta osservando la scena. La martire compie il suo gesto incurante delle cose del mondo, delle ricchezze e dei piaceri: il suo unico desiderio è quello di poter cogliere la corona del martirio accanto alle consorelle. Il salto di Secunda non può che essere letto come una manifestazione evidente del radicalismo della *pars Donati*, al punto da costituire un vero e proprio *signum* redazionale del movimento di Donato. Esso

"costituisce un esempio tipico della funzione pragmatica che le posizioni della disciplina religiosa e del pensiero dogmatico possono venire assumendo in una società credente, sulla quale le condizioni politiche e le loro brusche metamorfosi esercitino la loro sottile e complessa efficacia"⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ Scorza Barcellona, *Antiche martiri*, p. 214.

⁶⁸⁵ E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928, p. 292.

L'espressione "*exinde se praecipitavit*" rivela poi in maniera palese la natura donatista⁶⁸⁶ dell'episodio. Il *signum* agiografico si è conservato nel testo nonostante l'intervento interpolatorio cattolico che, incautamente, reputò sufficiente limitare l'alterazione all'esito del salto, dipingendo l'atterraggio incolume della giovane al suolo ed inscenando subito dopo "fra le tre donzelle un dialogo che tutti riconoscono pieno di naturalezza e di grazia"⁶⁸⁷.

Il gesto di Secunda va letto come un richiamo *ante eventum* alla morte *per praecipitium* di Marculo e ad un analogo salto dalla finestra della martire di Abitina Vittoria. L'immolarsi nel vuoto assunse un

⁶⁸⁶ Il *suicidium per praecipitium* è uno dei punti focali attorno ai quali Agostino va tracciando i contorni del suo atto d'accusa contro i "falsi martiri" donatisti e circoncellioni. Esemplificativo dell'invettiva del vescovo di Ippona risulta, tra le numerose attestazioni, il *Serm.* 313/E. Ivi Agostino sottolinea le differenze tra il primate di Cartagine Cipriano ed i donatisti che sostengono di ispirarsi al suo insegnamento: "*Hac fide plenus erat sanctus Cyprianus: hac fide implentur non falsi sed veri Christiani, qui ex toto corde et fide inconcussa Deo credunt. Haeretici autem et Donatistae, qui se ad Cyprianum falso iactant pertinere, si episcopatum eius attenderent, non se separarent; si martyrium, non se praecipitent. Non est omnino discipulus Christi, non est comes Cypriani, haereticus in haeresi separatus, aut Donatista in morte praecipitatus*" (ivi, 2). Nelle righe seguenti Agostino insiste sul tema del presunto *martyrium per praecipitium*, sottolineandone l'eterodossia e ricollegando i salti dei circoncellioni alla seduzione operata dal Diavolo: "*Hoc de pace servanda propter haereticos diximus, qui se ab Ecclesia catholica separaverunt, et quotidie se separant, et falso se catholicos vocant. Hoc ergo de pace Domini praeceptum commemoravimus propter haereticos. Videamus autem et de martyrio quid dicit Dominus; commemorare debemus, et propter Donatistas, qui se praecipitant, magisterium commendandum est Domini. Ait enim diabolus Domino, cum eum temptaret - temptabatur autem Dominus, ut nos disceremus resistere temptatori - dixit ergo ei diabolus: Si filius Dei es, mitte te deorsum. Assumpserat enim eum super pinnam templi; Dominum suum non agnoscebat, et tamquam hominem praecipitium docebat. Hoc nesciens in vero Christo temptabat, quod falsis Christianis persuadere hominibus praecipitium docebat. Hoc nesciens in vero Christo temptabat, quod falsis Christianis persuadere hominibus praecipitium docebat. Donatistae enim non falsi Christiani, sed omnino Christiani non sunt, qui quod suggestum est a diabolo audiunt, quod responsum est a Christo non audiunt. Quid enim Dominus Magister et Salvator noster diabolo talia suggerenti respondit? Redi retro, Satanas, scriptum est enim: non temptabis Dominum Deum tuum. De Scriptura quippe diabolus suggestit, et Dominus de Scriptura respondit. Dixerat enim diabolus Domino: Quoniam scriptum est: Angelis suis mandavit de te; in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. Praecipita te, inquit, et si filius Dei es, angeli te suscipiunt: quid times? Poterat Dominus et iactare carnem suam, et mori non sinere; sed quod praesenti Christo diabolus suggerebat, Christus futuros Christianos talia non docebat. Hoc enim et Donatistis diabolus suggerit dicens: Praecipitate vos, angeli vos suscipiunt; tali morte non itis ad poenam, sed pergitis ad coronam. Christiani essent, si aurem praeberent Christo, et non crederent diabolo, qui eos primo et a pace Ecclesiae separavit, et postea praecipites dedit. Querimus ab eis, et dicimus: Si mors voluntaria vos delectat, et pulchrum putatis nullo urgente inimico, nullo adversario occidente sponte mori, quare ad praecipitium cito curritis, ad laqueum numquam? Est in facili alia mors, magisque suspendium laquei servat integra membra morientis, quam praecipitium quod eligitis; cur ergo non vos in laqueo suspenditis, quando mori vultis?" (ivi, 4). Il sermone conserva per intero gli argomenti contro la pratica del martirio volontario di cui venivano accusati i donatisti ed in particolar modo i circoncellioni. Agostino torna sulla questione più volte, condannando l'usanza degli adepti della *pars Donati* di ricercare spasmodicamente il martirio, arrivando al punto da minacciare di morte quanti, incontrati per la via, non li avessero uccisi. "*Diabolus ergo, qui persuasit haereticis separationem, Donatistis praecipitationem, ipse persuasit Iudae et traditionem et desperationem et laqueum. Tu ergo, Donatista, qui te vis occidere, qui vitas traditoris laqueum, quare non vitas diaboli praecipitium? Diabolus persuasit Iudae, ut sibi collum ligaret; ipse est qui suggestit Domino, ut se praecipitaret. Ergo diabolus in utroque vitate: sicut in laqueo diabolus vitatis, ita in praecipitio diabolus consentire non debetis. Suggestens quippe diabolus praecipitium quid audivit a Domino? Redi retro, satanas! O Donatista, hoc dic diabolo, quando tibi suggerit praecipitium; qui etiam vos implevit, ut praecipitati colamini. Revera enim, fratres, et ipsi se praecipitant, et a suis perversis populis praecipitantur. Illi sunt homicidae ampliores, qui corpora praecipitatorum cum honore colligunt, qui praecipitatorum sanguinem excipiunt, qui eorum sepulchra honorant, qui ad eorum tumulos se inebriant. Illi enim videntes huiusmodi honorem praeberi praecipitatis, inflammantur alii ad praecipitium; illi super eos inebriantur vino, illi inebriantur furore et errore pessimo. (...) Donatistae autem ultro se praecipitant, et veniunt ad homines, et dicunt: Occidite nos. Illi dicunt: Non vos occidimus. O insani, o perversi! Ad hunc articulum venis: martyrem te esse ideo dicturus es, ut facias aut homicidium aut homicidam; ut et ad homines veniant, et eos in se arment, et terrendo occidere cogant. Qui si sanum cor haberent, et praecipitium horrerent, et homicidium non facerent; sed hoc faciunt, quod eos pater suus diabolus docuit, et magister suus Donatus instruxit*" (ivi, 5). Sul tema cfr. le riflessioni di Rossi, *Muscae*, pp. 284-288.*

⁶⁸⁷ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 87.

carattere distintivo all'interno della martirologia donatista: nello "stare in alto", e da qui precipitare, i martiri della *pars Donati* vedevano metaforicamente la loro superiorità sul mondo ed un calpestarne i valori⁶⁸⁸.

Alla luce di quanto scritto finora, ritengo che la storia del capitolo e della sua protagonista possa essere così delineata: una giovane *sanctimonialis* di nome Secunda, assistendo al passaggio di due consorelle condotte a Thuburbo per esservi processate, si convinse della necessità di offrire la propria vita a Cristo attraverso il martirio piuttosto che dover cedere alle tentazioni del secolo. Gettatasi dal balcone di casa, morì nella caduta. La memoria del suo gesto sopravvisse nella comunità cristiana locale e venne associata a quella delle altre due martiri. La vicenda delle tre martiri thuburbitane fu poi riletta e redatta a distanza di qualche decennio da una officina agiografica donatista, che nella morte della giovane trovava l'occasione di sottolineare la liceità di quella forma di martirio volontario, trovandovi una legittimazione negli *Acta martyrum* anteriori allo scisma. Più tardi la *catholica*, ormai vincente sul Donatismo, si appropriò della memoria martirologica delle thuburbitane provvedendo a "cattolicizzarne" la *Passio*: l'interpolazione dell'episodio di Secunda evidenzierrebbe infatti un intervento redazionale posteriore. Il lavoro dei redattori cattolici non riuscì a coprire le tracce lasciate nel testo dalla *pars Donati*: forse consapevole della debolezza dell'interpolazione, la *catholica* provvide a redigere una versione "emendata" della *PaMDS*, probabilmente agli inizi del V secolo, poi conservatasi almeno fino ai tempi del monaco Adone, che la utilizzò per la compilazione del proprio martirologio.

Detto ciò, per concludere risulta necessario affrontare seppur brevemente la parte finale del paragrafo, che non termina col salto di Secunda, ma prosegue con la messa in scena di un dialogo tra le tre martiri.

"Nonostante Massima e Donatilla cerchino di convincere la dodicenne Secunda a desistere dal suo proposito di unirsi loro per andare incontro alla sentenza del giudice, costei appare salda nella sua scelta. A nulla servono i richiami delle due fanciulle alla vetusta età del padre di lei (Perpetua; *nota di chi scrive*), bisognoso di assistenza. Secunda afferma di voler prediligere il Padre spirituale a quello carnale: «*Melius est mihi contemnere patrem carnalem et diligere spiritalem*»⁶⁸⁹. Come ultimo tentativo per far desistere la giovane,

⁶⁸⁸ A riguardo cfr. quanto scritto da Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 130.

⁶⁸⁹ L'espressione usata dalla martire è conforme alle regole per la *sequela Christi*: cfr. *Mt* 10, 37. Ma è altresì evidente il richiamo al *topos* letterario martiriale proveniente dalla *PaPer*. I richiami alla vetusta condizione del padre della giovane non possono che portare alla memoria le riflessioni della martire nei riguardi della senescenza del proprio genitore - "*sic dolui pro senecta eius misera*" (*PaPer* 6) - e come, nelle sue esortazioni, ella non vedesse che impedimenti posti in essere dal Diavolo per non farle ottenere il martirio. Per quanto riguarda lo scambio con Massima e Donatilla, Tilley, *The Bible*, p. 64 sottolinea che "Secunda, like Victoria of Abitina, preferred her sisters in faith to her natural family. When the other two martyrs tried to persuade her to save herself and think of her family, she did not express her opinion demurely, as did Victoria. This young woman used biblical language to threaten the vengeance of God on anyone who would impede her on her road to martyrdom".

Massima e Donatilla le ricordano che per loro la sentenza era già scritta, e che sarebbero andate incontro a orribili tormenti. Ma nemmeno questo fa cambiare proposito a Secunda che, conformemente alle esortazioni tertulliane ai martiri, afferma che «*sententia huius mundi terrere non potest*». Ormai convinte dalle insistenze della fanciulla, le tre martiri si rimettono in cammino"⁶⁹⁰.

V. Et cum iterum redirent postea in civitatem Turbitanam Maxima et Donatilla et Secunda, quinto kalendas augusti, circa horam nonam Anolinus proconsul protribunal ascendit et Maximam et Donatillam sub sententia introduci iussit. Cumque inducerentur, Anolinus dixit: "Vel in haec civitate sacrificabitis an non?". Maxima respondit: "Iam cui promisimus animas nostras, ipsi sacrificamus". Et proconsul iterum eadem die distulit sententiam. Alia vero die, id est IIII kalendas augusti, hora prima, Anolinus protribunal ascendit, et Maximam et Donatillam iussit iactari ad verbera. Maxima vero dixit: "Magnae plagae non sunt ubi caro vapulat et spiritus salvatur atque anima redimitur et confortatur". Anolinus autem, videns annullari suam poenam, iussit testarum et calcis plagas parari et eas ibi poni. Maxima et Donatilla responderunt: "Magnum habemus medicum, qui curat plagas quas nobis infligis et animas nostras confortat. Tu quidem minoraris in poena, et nos amplificamur in gloria. Tu minoraris in sententia, et nos melioramur in Dei confidentia". Tunc proconsul iussit eas in equuleum imponi. Maxima vero et Donatilla dixerunt: "Secundum iudicium Dei est quod homo pro domino suo patiatur". Anolinus dixit: "Si iam defecerunt fauces earum et siccaverunt, date eis tatibam bibere". Maxima et Donatilla dixerunt: "Tu quidem fatuus es. Nonne nos habemus condimentum nostrum Deum altissimum?" Proconsul dixit: "Maximae et Donatillae carbones igneos super comam capitis aspergit". Maximae et Donatillae responderunt: "Verum est quod scriptum est in lege: transivimus per ignem et aquam, et pervenimus in refrigerium".

Il quinto capitolo accenna al rientro della giovani a Thuburbo a cinque giorni dalle calende di agosto. Come giustamente osservato da Franchi de' Cavalieri,

"in luogo di «*et cum postea redirent in civitatem Turbitanam Maxima et Donatilla et Secunda V kal. Aug. Circa horam nonam Anolinus proconsul protribunal ascendit*», originariamente si leggeva di sicuro, come lesse Adone, «*et cum ingressae essent in civitatem Tuburbanam etc*». Ma il rimaneggiatore che aggiunse l'ordine di far procedere le due vergini soltanto fino a Thuburbo, ma più oltre, fu costretto ad immaginare il ritorno in quella città, dove il proconsole avrebbe tenuto udienza"⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ Dalvit, *Virgines*, p. 170.

⁶⁹¹ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 88.

Inusuale il ricorso del redattore a "*protribunal*"⁶⁹²: trattasi con ogni probabilità di una svista di alcuni copisti e poi protrattasi nel tempo.

L'assenza dalla scena della giovane Secunda porta a ritenere che il successivo scambio tra il proconsole e le martiri faccia parte del sostrato originario donatista della *PaMDS*. Alla domanda di Anullino se le due si siano decise ad offrire sacrifici agli dei, Massima risponde per entrambe, affermando: "*iam cui promisimus animas nostras, ipsi sacrificamus*". La chiusura nei confronti del culto imperiale è totale: le martiri non sacrificheranno che a colui al quale hanno consacrato le loro anime. La replica della giovane appare plausibile, non così il differimento della sentenza da parte di Anullino:

"sorprende che (...) sieda solennemente in tribunale, introduca Massima e Donatilla per condannarle (*sub sententia*), e, dopo una sola interrogazione, rinvii la sentenza a un altro giorno (...). Nessuna difficoltà, per contro, se il giudice, constatata per mezzo di quella domanda la fermezza incrollabile delle martiri, passasse a redigere la sentenza"⁶⁹³.

A quattro giorni dalle calende di agosto si riapre di buon'ora⁶⁹⁴ il processo, che vede l'immediata condanna delle martiri alla fustigazione. Si è qui in presenza di una voluta alterazione narrativa della tempistica procedurale, il cui stravolgimento risulterebbe funzionale all'istituzione di un parallelo con la flagellazione di Gesù prima della crocifissione (*Mt 27, 26*): come il Cristo nella sua Passione, così le martiri patiscono la fustigazione quale prima pena di una lunga serie di tormenti⁶⁹⁵. La risposta di Massima non si fa attendere: "*Magnae plagae non sunt ubi caro vapulat et spiritus salvatur atque anima redimitur et confortatur*". Messo innanzi all'inefficacia delle torture appena

⁶⁹² Cfr. *ibidem* ove lo studioso romano specifica che non esiterebbe a "correggerlo in *tribunal*, non sembrandomi supponibile che un agiografo, uno scrittore qualsiasi, non dico solo del IV, ma e del V e del VI secolo, ignorasse le espressioni comunissime, tritissime *tribunal ascendere, sedere* (o *assidere*) *pro tribunali*. Per me l'erroneo *pro tribunal* è imputabile ad un amanuense che, avendo cominciato a scrivere una seconda volta (...) la voce *pro(consul)* immediatamente precedente, omise poi di cancellare od espungere quelle tre lettere". Franchi de' Cavalieri prosegue poi in nota che "si capisce come l'ignoranza di un secondo copista, o di un correttore, abbia potuto prendere per buono il vocabolo *protribunal*, tanto da sostituirlo a *tribunal* poche linee appresso" (*ivi*, p. 89 nota 1). In accordo alle conclusioni dello studioso si pone Maier, *Le dossier*, I, p. 101 nota 46: "avec raison note qu'il y a ici une faute evidente du copiste qui aura répété le début du mot précédent: proconsul protribunal". *Contra* queste ricostruzioni, qui recepite, cfr. l'introduzione di De Smedt, AB 9 (1890), p. 111 nota 4: "*Pro tribunali idem est ac in tribunali, quemadmodum dicimus pro suggestu*".

⁶⁹³ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 89. Cfr. a riguardo quanto scritto da Maier, *Le dossier*, I, p. 102 nota 49.

⁶⁹⁴ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 89 nota 4; Maier, *Le dossier*, I, p. 101 nota 47 e p. 55 nota 28.

⁶⁹⁵ Cfr. *PaPer* 18. Sull'utilizzo della tortura nei processi contro i cristiani cfr. anche Lanata, *Gli atti dei martiri*, pp. 67-74 e Tilley, *Donatist*, pp. XXXIII-XXXVI.

comminate, Anullino ordina che le due martiri siano fatte distendere su degli strati di calce⁶⁹⁶ e frammenti fittili.

In risposta alla nuova tortura inflitta loro dal proconsole, Massima e Donatilla rispondono coralmente: "*magnus habemus medicum qui curat plagas quas nobis infligis et animas confortat*". Ritorna qui il tema del *Christus medicus*⁶⁹⁷: a differenza del caso epigrafico, si nota l'assenza di uno sviluppo del concetto stesso di medicina in rapporto al martirio. Il redattore preferisce sottolineare il gioco d'opposizione per il quale le azioni del proconsole non fanno altro che produrre un abbassamento della sua posizione e, al contrario, un'elevazione delle giovani alle vette del martirio: "*Tu quidem minoraris in poena et nos amplificamur in gloria: tu minoraris in sententia et nos melioramur in Dei confindentia*".

La *PaMDS* prosegue illustrando il ricorso da parte del proconsole alla pena dell'eculeo: come per i primi tormenti, anche in questa occasione i corpi delle martiri non sembrano risentire delle torture inflitte loro dai carnefici. Improvvisamente la scena muta, lasciando trasparire un primo segnale di cedimento: Anullino ordina quindi che, qualora l'arsura avesse colto le martiri, fosse data loro da bere "*tatibam*"⁶⁹⁸. Segue infine l'ordine di cospargere il capo delle due giovani con carboni ardenti. Dinanzi a questo nuovo supplizio le martiri ribattono citando il salmista (*Sal* 65, 12): "*Verum est*

⁶⁹⁶ Nonostante Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 90 nota 2 segnali il rinvenimento di "uno scheletro disteso, come di solito, su un letto di calce, la quale però – caso unico finora – era cosparsa di frammenti fittili", ritengo utile avanzare una ipotesi di rilettura della sezione. Si è precedentemente segnalato come il redattore abbia voluto istituire un parallelo tra la Passione di Cristo e quella delle martiri attraverso l'immagine della somministrazione forzata di aceto e fiele al posto dell'acqua alle giovani thuburbitane. La menzione della calce qui presentata potrebbe celare un sottile rimando alla pratica circoncensionica di accecare i propri avversari con una mistura di calce e aceto. L'accusa, ripresa più volte da Agostino e avallata fino ad oggi – cfr. Shaw, *Sacred Violence*, p. 684 -, non sarebbe tanto infondata, quanto piuttosto imprecisa come ben dimostrato da Rossi, *Muscae*, pp. 312-318. Nel suo lavoro lo studioso milanese ha evidenziato come la mistura di queste due sostanze non provochi affatto accecamento, ma anzi riduca il potenziale nocivo della calce versata sugli occhi. E' quindi possibile che si sia in presenza di un sottile gioco interpolatorio della *catholica* teso a creare una nuova associazione tra il proconsole, *servus diaboli*, e la *furiosa turba*.

⁶⁹⁷ Cfr. capitolo I.3.4.

⁶⁹⁸ L'utilizzo di questa corruzione del termine "*stativam*" non parrebbe casuale: non sembrerebbe infatti poter essere inteso come un supplemento di tortura, viste le pene ben più crudeli già fatte patire alle martiri. Le parole del proconsole rivelano la volontà redazionale di rileggere l'episodio in chiave battesimale: "all'acqua corrente, viva, del battesimo cristiano, simbolo di salvezza e purificazione dai peccati, si contrappone qui una acqua putrida, stagnante, simbolo di morte e del male. Cfr. per il valore salvifico dell'acqua e la prassi battesimale *Ap* 22, 1 e *Ez* 47, 1-2. Cfr. anche *Didachè* 7, 1-3. Nel contesto martirologico africano l'acqua viva, corrente, è poi chiaramente attestata in chiave salvifica. Cfr. infatti *Passio Perpetuae* 8, 2-3: «[...] *et aqua de ea trahebat sine cessatione. Et super marginem fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae fiala non deficiebat*» (Dalvit, *Virgines*, p. 149 nota 58). Cfr. le riflessioni di Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 90 per il quale "l'editore sospettava che la voce *tatiba* – d'altronde affatto ignota – designasse un *genus potus conditi, quo vires patientium recreabantur, ne in tormentis deficerent*. Siccome però non risulta (...) l'uso presso i Romani di somministrare ai torturati qualche bevanda ristoratrice, né è il caso di pensare al vino aromatico, offerto talvolta da anime pietose ai condannati a morte, preferirei la lezione *stativam* (cioè *aquam stativam*, acqua stagnante) serbataci da Adone, e di cui la prima ha tutta l'apparenza di essere una lieve alterazione".

*quod scriptum est in lege: transivinus per ignem et aquam, et pervenimus in refrigerium*⁶⁹⁹.

"Nelle parole del salmista, e nel successivo riferimento alle chiome cosparse di carboni ardenti, ritengo che il redattore voglia far cogliere innanzi tutto un richiamo ad un duplice battesimo, d'acqua e di fuoco. Impossibile non cogliere quindi l'allusione al duplice battesimo già profetato da Giovanni Battista sulle rive del Giordano in *Mt* 3, 1-12: ad un battesimo d'acqua da lui eseguito, per il perdono dei peccati, sarebbe seguito un battesimo, ad opera di Gesù, in Spirito Santo e fuoco. (...) solo attraverso il successivo battesimo di fuoco, rappresentante lo Spirito pentecostale di *At* 2, il martire avrebbe potuto completare il suo cammino di testimone di Cristo. (...) Il martire, ricevuto quindi il battesimo di fuoco, cioè lo Spirito, grazie al martirio diviene apostolo del Cristo e anch'esso, come i discepoli, diviene testimone presso le genti del messaggio cristiano. Non a caso Massima afferma «*in nobis Spiritus sanctus est*». La giovane è consapevole di aver ricevuto, sulla base della promessa di Cristo in *Mt* 10, 16 il dono dello Spirito, ottenendo così un secondo battesimo. L'uso del vocabolo «*refrigerium*» sottintenderebbe poi un'allusione, in chiave escatologica, alla condizione dei martiri quali commensali del Cristo nel regno dei cieli. Dopo aver patito i tormenti sulla propria carne ad *imago Christi* e aver ricevuto un secondo battesimo di fuoco, avendo cioè ricevuto lo Spirito, le martiri sarebbero state presto a fianco del Signore nel banchetto escatologico cui si allude in *Mt* 26, 29 (...). Il termine verrà poi adottato ad indicare un pasto funerario che i cristiani erano soliti celebrare, assieme all'eucarestia, presso le tombe dei martiri. Il martire, dal IV secolo, non è più un semplice testimone di Cristo bensì un attore della vittoria della Chiesa grazie alla sfida lanciata al magistrato romano e alla capacità di resistere ai tormenti. L'agiografo donatista rimaneggiò il testo per rafforzare il carattere esemplare delle due martiri. (...) Attraverso il richiamo al battesimo di fuoco e al banchetto escatologico, l'interpolatore donatista riusciva quindi nel suo intento di esaltare la Chiesa donatista, quale unica e vera *Ecclesia* dei santi e dei martiri"⁷⁰⁰.

Ivi è poi celato un rimando a *Rm* 12, 20: emerge il contrasto tra l'atteggiamento del cristiano nei riguardi del proprio nemico e quello da quest'ultimo tributato ai primi. Paolo esorta i propri fratelli nella fede a dar da mangiare e da bere al nemico assetato: "*Hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius*"⁷⁰¹. L'espressione figurata sottolinea l'idea che con l'esercizio della benignità nei riguardi del proprio avversario si otterrà l'effetto di ammorbidirne la persona,

⁶⁹⁹ Secondo Tilley, *The Bible*, p. 67 questa espressione lascia intravedere "the three protagonists' closeness to God manifested in their confidence in their trials; they believed that it was the hand of God that comforted them". Per il significato e la valenza del termine "*refrigerium*" cfr. Saxer, *Mort et culte des mortes à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique*, Augustinianum XVIII (1978), pp. 219-228. Per una introduzione più generale al culto dei morti nell'Africa romana cfr. le pagine di Hamman, *La vita quotidiana*, pp. 284-296.

⁷⁰⁰ Dalvit, *Virgines*, pp. 172-173.

⁷⁰¹ Cfr. *Prov* 25, 21-22 e Augustinus, *Serm.* 149, 18: "*Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi; hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius. Et hic quaestio est. Quomodo enim quisque diligit, quem vult ardere carbonibus? Sed si intellegatur, nulla contentio est. De illis enim vastatoribus carbonibus dicitur, qui dantur homini adversus linguam subdolum. Cum enim quisque benefecerit inimico, et non victus malo eius, vicerit in bono malum; plerumque illum inimicitiarum suarum paenitebit, et irascetur sibi, quod tam bonum hominem laeserit. Ipsa vero ustio, paenitentia est, quae tamquam carbones ignis inimicitias eius malitiasque consumit*".

sciogliendone la durezza e separando le impurità, o i tratti malvagi, consentendo dunque l'emersione di quel che in essa c'è di buono. La *Passio* vede invece il ribaltamento della prospettiva e la traduzione in tortura della prescrizione paolina, che però finisce per rivelarsi funzionale ad una accelerazione del processo escatologico e soteriologico insito nel martirio delle giovani.

VI. *Tunc Anolinus iussit Maximam et Donatillam in amphitheatrum deponi. Maxima et Donatilla dixerunt: "Iam hora nobis appropinquat; da sententiam quam vis". Proconsul dixit: "Recedite a me, quoniam iam deficio". Maxima et Donatilla dixerunt: "Quomodo ad unam horam defecisti? Nunc venisti et iam lassus es". Anolinus dixit: "Maximam et Donatillam et Secundam tormentis iubemus affligi. Maximam, Donatillam et Secundam cum bestiis pugnare praecipimus". Et illae dixerunt: "Hora prope est: quod vis facere fac". Tunc proconsul iussit Fortunato venatori adducere sibi ursum quem habebat ferocem, qui per duos vel tres dies non comederat, ipsumque dimittere ut has virgines devoraret. Quae responderunt: "In nomine Domini nostri Iesu Christi exsuperabimus te hodie". Eadem autem hora Fortunatus venator ursum dimisit ferocem. Qui antequam ad Maximam sanctam properaret, coepit Donatilla ipsi dicere: "Fac quod tibi praeceptum est; noli timere". Statimque ursus vocem dedit, et Maxima vocem eius intellexit; et pedes eius bestia linxit et virgines Dei illaesas dimisit. Tunc Anolinus Proconsul ex tabella sententiam recitavit: "Maximam et Donatillam et Secundam gladio puniri iubemus". Et ipsae responderunt: "Deo gratias". Et statim passae sunt. Earum vero corpora posita sunt in amphiteatro in loco exceptorio ubi quieverunt in pace, regnante Domino nostro Iesu Christo, qui vivit cum Deo Patre et regnat cum Spiritu sancto⁷⁰² in saecula saeculorum. Amen.*

L'*incipit* del capitolo conclusivo si apre con il trasferimento di Massima e Donatilla nell'anfiteatro

⁷⁰² Cfr. Saxer, *Afrique latine*, pp. 60-61.

di Thuburbo, certamente a causa della condanna *ad bestias*⁷⁰³, che sarà di lì a breve emessa da Anullino: in fase redazionale il *continuum* temporale sembrerebbe esser stato alterato, probabilmente in maniera inconsapevole ed a causa di una svista. A differenza del *codex Parisinus*, il resoconto di Adone menziona un intervallo nel quale il proconsole lascerebbe che le vergini siano oltraggiate dai gladiatori dell'arena - *ad delubrum*⁷⁰⁴ *deponi* -. Secondo Franchi de' Cavalieri la *lectio* dell'edizione bollandista andrebbe incrociata con quella riportata nel martirologio di Adone così da ricostruire

"come suonava in origine il testo del codice di Parigi, qui lacunoso. A seconda dunque del compendio Adoniano, l'ordine del proconsole portava che le giovani cristiane venissero internate nell'anfiteatro *ad ludibrium* (...), perché cioè ognuno potesse abusarne (*et ab omnibus conculcari*). Si tratta di una nuova tortura, di un nuovo mezzo di costrizione o, meglio forse, del primo atto e il più barbaro, del supplizio anfiteatrale"⁷⁰⁵.

Indifferenti alle nuove torture ordinate dal proconsole ed ai suoi tentativi di convincimento, fortificate nella fede dai tormenti patiti *imago Christi* e certe dell'avvicinarsi del martirio – *iam hora nobis appropinquat* - le tre giovani replicano ad Anullino, invitandolo ad emettere la sentenza capitale: "*da sententiam quam vis*". Il proconsole, debilitato, viene scosso da queste parole e parrebbe volersi ritirare dalla scena, gridando alle giovani di allontanarsi da lui. La fiacchezza di Anullino muove ad ironia le vergini: "*Quomodo ad unam horam defecisti? Nunc venisti et iam lassus es?*". Si è qui di fronte ad un *topos* letterario che vede, all'approssimarsi della morte, un rovesciamento delle condizioni dei carnefici con quelle dei martiri: i primi vanno esaurendo le loro forze mano a mano che il *certamen* escatologico tra il Diavolo e Cristo va progredendo; i secondi,

⁷⁰³ Carfora, *I cristiani al leone*, p. 38 ha dedicato particolare attenzione alla questione della condanna *ad bestias* in riferimento alle categorie sociali dei rei. "La *damnatio ad bestias* all'epoca di Augusto era già pena comune (...): costituiva, come altri *summa supplicia* – la crocifissione, la cremazione e la *poena cullei* – un'aggravante della pena di morte, non prescritta per un crimine particolare. Infatti, esse sarebbero destinate agli schiavi e agli uomini liberi appartenenti alla categoria degli *humiliores* e, in linea di massima, non dovrebbero riguardare gli *honestiores*. Tuttavia le testimonianze in merito al ricorso a questo genere di pene anche per gli *honestiores* risultano numerose (...)" La studiosa prosegue notando come "nella misura in cui i *supplicia* vengono comminati a prescindere dallo *status* dei condannati, esprimono (...) un declassamento sociale. (La *damnatio ad bestias*; *nota di chi scrive*) verrebbe comminata agli *honestiores* soprattutto per reati riguardanti la lesa maestà" (*ibidem*). Cfr. G. Ville, *La Gladiature en Occident. Des origines à la mort de Domitien*, Roma 1981, p. 240 ove distingue tra i *damnati ad ludum* e quelli *ad bestias*: "La *damnatio ad gladium ludi* e *ad bestias* ha un altro significato: nel caso di un *latro celebre* (...), essa associa il pubblico all'esecuzione di una pena che è anche una vendetta; il suo valore raggiunge quello della liquidazione nell'arena dei prigionieri di guerra o di qualche rivolta (...). Per i criminali ordinari aggrava la pena di morte e accresce l'esemplarità della sua applicazione". Cfr. anche E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 1991.

⁷⁰⁴ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 91 nota 3 corregge con "*ad ludibrium*".

⁷⁰⁵ *Ibidem*. Sulla condanna *ad ludibrium* cfr. Mazzucco, *E fui fatta maschio*, p. 104: "In certi casi, non tanto rari, (le donne; *nota di chi scrive*) subiscono la pena speciale dello stupro e del postribolo, forse a scopo d'intimidazione e di ricatto morale, o di aggravamento della pena".

al contrario, seppur piagati nella carne dalle torture riacquistano improvvisamente vigore. La riproposizione di questo schema si rivelerebbe utile al redattore per confermare le parole di Massima pronunciate durante il primo interrogatorio: "*Unde tu eris infirmus, ego vero fortior*"⁷⁰⁶. Il proconsole emette infine le condanne: "*Maximam et Donatillam et Secundam tormentis iubemus affligi. Maximam, Donatillam et Secundam cum bestiis pugnare praecipimus*". In accordo con le osservazioni di Franchi de' Cavalieri⁷⁰⁷, si deve qui mettere in risalto la presenza di una interpolazione posteriore: se da un lato la tortura è da intendersi come pena distinta dalla *damnatio ad bestias*, dall'altro non si trova alcuna ragione d'essere in questa nuova condanna (le martiri avevano infatti già patito la fustigazione, l'eculeo, i letti di calce e i carboni ardenti).

"Ecco come potrebbero essere andate le cose. Un copista, per uno sbaglio di cui i codici offrono innumerevoli esempi, scrisse due volte i nomi «*Maximam et Donatillam et Secundam*»: un altro prese per un testo lacunoso quello che in realtà era solo un testo interpolato, e invece di espungere i nomi erroneamente ripetuti, si studiò di colmare la supposta lacuna, ispirandosi alla proposizione successiva. Un verbo equivalente a *praecipimus* fu presto trovato: ma a che cosa far corrispondere a *cum bestiis pugnare*? Al pover uomo non sovvenne nulla di meglio che quell'infelicissimo «*tormentis affligi*»"⁷⁰⁸.

Ricompare solo ora il personaggio di Secunda che, scomparsa dalla narrazione subito dopo essersi accodata a Massima e Donatilla nel loro viaggio verso Thuburbo, rientra in scena al momento della condanna, o meglio "viene fatta comparire" nella sentenza. Analizzando il passaggio emerge chiaramente l'inserimento redazionale operato in un secondo tempo:

"il fatto che alla dodicenne Seconda non siano state rivolte nemmeno le domande rituali di un procedimento giudiziario non fa che confermare la tesi della interpolazione cattolica. (...) Il suo nome ricompare, infatti, solo nelle due sentenze di condanna emesse da Anullino"⁷⁰⁹,

risultando invece completamente assente dal resto del tessuto narrativo, ivi comprese le parti inerenti ai tormenti patiti dalle martiri.

Del fatto che questa sezione – la duplice condanna del proconsole e i fatti dell'anfiteatro – sia frutto

⁷⁰⁶ Cfr. a mo' di esempio *PaCyp* 3: "*Galerius Maximus proconsul clarissimus vir conlocutus cum consilio sententiam vix et aegre dixit verbis huiusmodi*". Il redattore ci informa che il proconsole, già malato durante il processo contro il primate di Cartagine, sarebbe morto poco dopo l'esecuzione della condanna capitale. Cfr. anche *PaDS* 16: "*Interea mergebat in noctem horis labentibus dies et, consumptis cum sole tormentis, defatigata tortorum rabies cum sui iudicis crudelitate languebat*".

⁷⁰⁷ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 92.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Dalvit, *Virgines*, p. 175.

di un intervento interpolatorio si dice certo anche Maier.

"Toute la scène de l'amphitéâtre est une interpolation maladroite, comme le montrent notamment la soi-disant défaillance d'Anullinus et les trois condamnations rapportées dans ce chapitre. La première sentence est incompréhensible, puisque les martyres auraient déjà été torturées et que, d'ailleurs, la torture relevait de l'instruction d'un procès. La deuxième n'est pas conforme à tout ce que nous savons de la persécution de Dioclétien en Afrique et, d'autre part, elle entraînait nécessairement la mort, le condamné périssant sous la dent d'un fauve ou étant obligatoirement achevé par le *confector*, ce qui excluait toute autre sentence. Or nous rencontrerons bientôt une troisième condamnation: celle que mentionnait le récit primitif"⁷¹⁰.

Ritornando al testo della *PaMDS*, il proconsole ordina al *venator* Fortunato⁷¹¹ che sia condotto nell'anfiteatro un orso "*ferocis*". L'agiografo costruisce quasi certamente l'episodio modellandolo dalle notizie riportate nell'*Apologeticum* di Tertulliano⁷¹² e da *PaPer* 19⁷¹³. Ivi Saturo, *autem nihil magis quam ursum abominabatur*, dopo aver affrontato un cinghiale, viene destinato al combattimento con un orso che però, rifiutandosi di uscire dalla propria gabbia, non infierisce sul martire. In questi episodi emerge il *topos* letterario che vede la natura cooperare con i testimoni di Cristo, vanificando ogni tentativo delle autorità di nuocergli: la *PaMDS* vede infatti Donatilla rivolgersi all'orso

"esortandolo a fare quanto comandatogli senza temere, ma la belva sembra indecisa sul da farsi ed emette un

⁷¹⁰ Maier, *Le dossier*, I, p. 104 nota 51. Le tesi dello studioso sono in linea con Delehaye, *Contributions*, p. 299: "Un autre épisode qui fait partie des deux textes, et qui est certainement interpolé, est la scène de l'amphitéâtre".

⁷¹¹ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 92 nota 1.

⁷¹² Tertullianus, *Apologeticum* 9, 11: "*Item illi, qui de arena ferinis obsoniis cenant, qui de apro, qui de cervo petunt? (...) Ipsorum ursorum alvei appetuntur cruditantes adhuc de visceribus humanis; ructatur proinde ab nomine caro pasta de homine*".

⁷¹³ Sull'improvvisa mansuetudine delle fiere cfr. *Dn* 6, 17-23. "La santità di un uomo si misura dal potere che ha sugli animali. È l'estremo sviluppo dell'antropocentrismo cristiano, riletto alla luce dell'evento sceneggiato nell'Eden (*Gen* 2, 19-20), quando Adamo dona il nome agli animali conferendo a ciascuno la sua specifica funzione. Allora Dio stesso concesse all'uomo il dominio su tutte le bestie della terra, che gli si sottomise spontaneamente; poi l'uomo ha peccato ribellandosi a Dio e di conseguenza le bestie si sono ribellate a lui, sottraendosi al suo dominio; solo quando l'uomo ritorna a Dio e si fa santo, ristabilisce l'armonia primigenia e riacquista il potere che gli era stato affidato" (M.P. Ciccarese, *Bibbia, bestie e bestiari: l'interpretazione cristiana degli animali dalle origini al Medioevo*, Milano 1999, p. 382).

suono, una *vocem*, del quale Massima afferra il senso, senza però rivelarlo al lettore⁷¹⁴. Immediatamente l'orso si getta ai piedi delle martiri leccandoli in segno di sottomissione⁷¹⁵.

Ad Anullino non rimane altro da fare che leggere il testo della condanna delle giovani: "*Maximam et Donatillam et Secundam gladio puniri iubemus*"⁷¹⁶. L'episodio dell'orso si rivela quindi essere un'interpolazione riprodotta sulla falsariga della *PaPer*: il dato emerge dal fatto che, qualora le martiri fossero sopravvissute alla *damnatio ad bestias*, secondo l'ordinamento romano avrebbero dovuto affrontare una nuova sfida il giorno successivo, o venire subito decapitate dai gladiatori dell'arena⁷¹⁷.

Udita la sentenza di condanna a morte, le thuburbitane proclamano all'unisono: "*Deo gratias*". Probabile che la *catholica* abbia qui provveduto a sostituire al "cri de guerre" della *pars Donati – Deo laudes* – una esclamazione più ortodossa, evidenziando definitivamente l'intervento di "cattolicizzazione" operato sulla *Passio*. La chiusa del testo precedente la dossologia informa della sepoltura dei corpi delle giovani all'interno dell'anfiteatro, luogo del loro martirio. In accordo con Franchi de' Cavalieri è possibile concludere che anche quest'ultima parte

"è incontrovertibilmente un'interpolazione posteriore: solamente a distanza di molti anni è possibile ipotizzare che i cadaveri delle giovani siano stati deposti nel luogo del loro martirio. I corpi dei condannati venivano in realtà spogliati di ogni bene e sepolti senza alcun onore o gettati ai cani, qualora i corpi non fossero stati concessi ai parenti. L'esistenza, all'epoca dell'interpolazione, di un oratorio, o di una basilica, dedicata alle martiri nei pressi dell'anfiteatro, avrebbe potuto indurre nel redattore l'idea che i corpi fossero stati lì deposti. Non vi è prova archeologica di ciò, ma non è detto che quanto non è stato trovato non sia mai esistito: numerose attestazioni dimostrano, infatti, come nei pressi dei luoghi del martirio sorgessero

⁷¹⁴ E' qui possibile leggere una eco della tradizione che legava il carisma della profezia al martirio: il "parlare in lingue" tipico dei profeti si traduce nella capacità di entrare in contatto con il mondo animale comunicando con le creature della natura in un linguaggio incomprensibile ai più e riservato a quanti fossero dotati del carisma profetico. Scrive a riguardo Tilley, *Donatist*, p. 17: "The passion of these martyrs also participates in the larger Christian and non-Christian attitude toward the relationship between holy persons and animals, always a positive, helpful one. Two points ought to be considered here. The first is that Donatilla understood the speech of the bear who was to execute the martyrs. Only those who were exceptionally pure of heart participated in the Edenic rapport with animals. Second, the bear appeared to have some hesitancy about being the agent of Maxima's execution. (...) But the bear took the initiative in its refusal to participate in the martyrdom, a common theme in martyr stories. Instead, it licked the feet of the martyrs and left the young women unharmed. The act of licking was essential to the bear's identification of their holiness, for bears often investigate their surroundings through their sense of taste. Once the bear had tasted the ground where they trod, it could not participate in their slaughter for it knew them to be saintly".

⁷¹⁵ Dalvit, *Virgines*, p. 176.

⁷¹⁶ "Nous retrouvons ici le texte primitif. C'est la fin de la seconde audience, celle du 30 juillet à Thurburbo. En raison de l'obstination des jeunes filles le proconsul est obligé d'appliquer la loi: Anullinus prononce donc la peine de mort, mais la plus légère, la décapitation, conformément à ce qu'il a toujours choisi durant son proconsulat en Afrique" (Maier, *Le dossier*, I, p. 104 nota 53).

⁷¹⁷ Questa l'ipotesi di Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 94 nota 4.

spontaneamente cappelle e chiese in onore dei santi martiri"⁷¹⁸.

III.3.3 Conclusioni.

Una nuova indagine sul testo della *PaMDS* ha permesso di venire a capo di alcune questioni rimaste aperte dopo un primo confronto con la vicenda delle martiri di Thuburbo. L'analisi della fonte e delle sue stratificazioni redazionali ha permesso di rimarcare la natura donatista del sostrato primigenio della *Passio*, evidenziando al contempo la presenza di diverse interpolazioni cattoliche, contestualizzabili nel quadro dell'opera di "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista.

Non si è stati in grado di individuare con sicurezza i *loca martyrii* delle giovani, né tantomeno il luogo nel quale avvenne l'apostasia di massa citata nella prima sezione della *Passio*: l'analisi di una nuova fonte proveniente dall'opera agostiniana e di una epigrafe rinvenuta nei pressi di Thuburbo Maius, oltre alle riflessioni sull'assonanza terminologica tra la *possessio Cephalitana* e i *nomina* circoncellionici, non ha tuttavia consentito di trarre conclusioni definitive lasciando pertanto aperte le questioni.

L'episodio di Secunda, sotto molti aspetti il vero cuore della *PaMDS*, è stato riconosciuto appartenente alla redazione "originaria" del testo. Indipendentemente dalla realtà storica dei fatti – se la tradizione del salto di Secunda sia reale e coeva al martirio di Massima e Donatilla – si è qui riusciti a mettere bene in luce l'inclusione originaria della sezione nella tradizione martirologica alla base della versione bollandista della *PaMDS*. Il testo primigenio donatista conservò fin da subito l'episodio del salto di Secunda concludendo la vicenda con il suicidio volontario della giovane al passaggio delle consorelle. Ravvisando nel gesto della martire un *signum* redazionale della *pars Donati*, una mano cattolica avrebbe poi provveduto a modificare il testo, producendo una interpolazione poco efficace poi emendata grazie alla produzione di una nuova variante della *PaMDS* ruotante attorno alla figura di Secunda, che si sarebbe in parte conservata nel martirologio di Adone.

⁷¹⁸ Dalvit, *Virgines*, p. 177. "In realtà i caduti nei combattimenti anfiteatrali erano spogliati e, ove respirassero ancora, finiti di uccidere in una stanza dell'anfiteatro denominata *spoliarum*, ma non vi erano anche interrati. (...) Mai si troverà che parte di un edificio destinato ai pubblici spettacoli servisse di tomba a coloro che vi avevano lasciata la vita in forza di una sentenza capitale. Del resto l'autore della notizia topografica di cui trattiamo non sembra aver avuto idea del luogo preciso in cui le benedette spoglie delle martiri sarebbero scese a riposare in pace. (...) Dunque il dato topografico non prova in nessuna maniera la storicità della *pugna cum bestiis*, sostenuta da Massima e dalle sue compagne nell'anfiteatro. (...) Quando visse l'interpolatore della *passio* (...) esisteva forse nell'anfiteatro di Tuburbo un oratorio o una basilica dedicata alle tre martiri. Nei bassi tempi, infatti, vediamo da per tutto, negli anfiteatri, nei teatri,, nei bagni ormai deserti, sorgere cappelle e chiese in onore dei martiri" (Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, pp. 95-96).

III.4 Ritorno ad Abitina⁷¹⁹. Nuove osservazioni sulla *PaDS*.

III.4.1 Introduzione e *status quaestionis*.

La *Passio SS. Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum* è certamente una delle testimonianze più interessanti e discusse della agiografia africana. Tutt'ora oggetti di dibattito tra gli studiosi sono la questione della datazione⁷²⁰ del testo, se la *Passio* possa essere considerata un documento "donatistizzato" o se già la sua prima versione, non trasmessaci, possa essere ascritta alla mano di un donatista.

La *PaDS*, nel suo insieme, può essere considerata un testo marcatamente polemico, nel quale la vicenda dei martiri abitinesi viene letta al fine di rimarcare l'opposizione tra la Chiesa dei santi e dei martiri, ovvero la *pars Donati*, ed i *traditores* della *catholica*. Palese, a questo riguardo, è la finalità intrinseca dell'appendice della *PaDS* dove

"si esprime la netta contrapposizione fra una associazione di reprobis, qualificata con l'epiteto infamante di *conventicula traditorum*, ed una chiesa di puri, che ha saputo mantenersi immune da qualsiasi contagio e per questo rivendica il titolo onorifico di *ecclesia martyrum*. I toni ora descritti rivelano senza ambiguità la matrice donatista del redattore, il quale, fra l'altro, ha cura di introdurre la citazione integrale della *sententia martyrum*, vale a dire una fiera condanna, emessa a suo dire da un concilio riunitosi nel carcere, dei *traditores* e di quanti avevano accettato la loro sacrilega comunione, cioè, secondo una terminologia che si

⁷¹⁹ Il capitolo nasce dalla necessità di riconsiderare un precedente contributo - Dalvit, "*Rogo Christe*": come per il caso delle martiri di Thuburbo, alla luce di nuovi spunti ermeneutici e di una generale rivalutazione di alcuni aspetti contenutistici e metodologici, si è sentita la necessità di ritornare su considerazioni e conclusioni avanzate in un primo tempo.

⁷²⁰ Un sunto dello *status quaestionis* è offerto da Dolbeau, *La Passion*, p. 275 nota 13: "J.-L. Maier (...) opte pour le début du V^e s., à la suite de Franchi de' Cavalieri. La datation haute est liée aux analyses de Monceaux; de fait, s'il existe plus de deux strates, les deux premières pourraient être quasi contemporaines, la troisième abaissée jusqu'aux alentours de 411: c'est la position qu'adopte, avec prudence, V. Saxer (...). D'autres historiens évitent de se prononcer". Riguardo quest'ultima nota dello studioso cfr. Lancel, *Dativus et les martyrs d'Abitina*, in Mandouze (a cura di), *Histoire des saintes et de la sainteté chrétienne*, II, Paris 1987, pp. 131-135; J. Fontaine, *Passio sanctorum Saturnini, Dativi, Felicis, Ampelii et sociorum*, in R. Herzog, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, V, Turnhout 1993, pp. 584-585; Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 140-145 ed infine Dearn, *The Abitinian Martyrs*, pp. 5 ss. in cui l'autore critica le tesi sulla datazione di Tilley e Frend. Più recentemente Elena Zocca è ritornata sulla questione producendo, oltre ad una puntuale descrizione dello *status quaestionis* e delle posizioni assunte dai principali studiosi sul problema della datazione, una serie di nuovi elementi filologici e di riflessioni storico-critiche il cui risultato finale, su cui si avrà modo di tornare più volte nella pagine seguenti, sembrerebbe essere la dimostrazione definitiva del fatto che il testo della *PaDS* non possa che essere considerato un "prodotto tardo e non l'autentico testimone delle più remote scaturigini dello scisma. Troppi e troppo concordi (...) sono infatti gli indizi che spingono ad individuare nel V secolo inoltrato la sua data di composizione" (E. Zocca, *Antropologia e filologia: il caso della Passio dei martiri di Abitene (BHL 7492)*, in A. Santemma (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 389-427, qui p. 427). Questa conclusione mi trova solo in parte concorde. Sebbene ritenga di dover situare la redazione del testo della *PaDS* in un'epoca tarda, diversi elementi, che avrò poi modo di evidenziare nell'analisi del testo della *Passio*, mi portano invece a collocarne la prima stesura nel decennio antecedente la *Collatio* di Cartagine del 411.

sarebbe gradualmente affermata nel IV secolo, dei Cattolici"⁷²¹.

Il testo si presenta diviso: al prologo seguono una sezione narrativa ed infine un'appendice. La prima e l'ultima parte sono quasi certamente opera di una mano diversa rispetto al corpo centrale della *Passio*: quest'ultima conserva infatti la narrazione degli eventi senza configurarsi come un prodotto agiografico finalizzato all'espressione di una violenta invettiva nei riguardi dei *traditores*, sebbene presenti tracce di interventi interpolatori con questo fine, contrariamente a quel che vale per il prologo e l'appendice.

Fatta eccezione per l'analisi del testo condotta da Franchi de' Cavalieri⁷²², un articolo dedicato alla *Passio* da Alan Dearn⁷²³ ed un recentissimo saggio di Elena Zocca⁷²⁴, la maggioranza degli studiosi si è sempre limitata ad offrire brevi sunti della vicenda degli abitinesi. L'opera di Franchi de' Cavalieri, unica nel suo genere, è tuttavia molto datata e, oggigiorno, non può che essere considerata solo come un valida base di partenza. Nel complesso, infatti, l'analisi dello studioso romano evidenzia diverse lacune ed incomprensioni. A partire da queste considerazioni e constatato come i lavori più recenti di Dearn e Zocca non si prefiggano l'analisi testuale della *PaDS*, si è quindi ritenuto potesse giovare provvedere ad una rivisitazione dello studio di Franchi de' Cavalieri adottandone la metodologia, focalizzata sull'analisi del testo della passione dei martiri di Abitina.

Data alle stampe per la prima volta nel 1570 ad opera del certosino Surius⁷²⁵, la *PaDS*⁷²⁶ conobbe

⁷²¹ Zocca, *Antropologia e filologia*, pp. 392-393.

⁷²² Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 3-71.

⁷²³ Dearn, *The Abitinian Martyrs*, pp. 1-18.

⁷²⁴ Zocca, *Antropologia e filologia*, pp. 389-427.

⁷²⁵ L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, I, Coloniae 1570, pp. 949-956.

⁷²⁶ Frend, *The Donatist Church*, preferisce la denominazione "*Acta Saturnini*". Il termine "*Acta martyrum*" venne impiegato fin dalle prime edizioni del testo: quelle di Surius, Baluze e Ruinart. Tale definizione non può però essere considerata pienamente corretta. Il termine "*Acta*" differisce infatti da "*Passiones*": non si tratta propriamente di sinonimi. Sebbene il primo non vada inteso come nel senso tecnico di un procedimento giudiziario (non si tratta mai d'atti originali della magistratura imperiale, bensì sempre e solo di documenti elaborati a partire da questi ultimi) ma, fuori dal gergo tecnico-burocratico, abbia sempre designato azioni nelle quali alla vita veniva anteposta la testimonianza della fede, è bene tuttavia distinguerlo da "*Passiones*". Nell'utilizzo di quest'ultimo termine viene, fin dall'antichità, sottolineata l'idea di sofferenza ed è messo in maggior risalto il carattere narrativo rispetto allo scarno resoconto degli *Acta*. Sulla questione cfr. almeno A. A. R. Bastiaensen, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. IX-X. Lazzati, *Gli sviluppi*, p. 9 scrive che "negli Atti si può ravvisare una forma assai più vicina al dramma, nella Passioni un racconto. Gli Atti sono, non la descrizione, ma lo svolgersi di un'azione cristiana e del suo tragico risolversi nella stupenda catarsi del sangue sparso a testimonianza della fede; le Passioni sono la descrizione del fatto. [...] Gli Atti sono il martirio, le Passioni descrivono il martirio". Cfr. Delehay, *Les passions*, che inserisce correttamente il testo tra le *Passiones* e non tra gli *Acta martyrum*; una scelta condivisa più recentemente anche da Maier, *Le dossier*, I, pp. 57-92; Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp.140-145 e Tilley, *Donatist*, pp. XIX-XXII. Saxer, *Afrique latine*, pp. 60-64 si riferisce al testo degli abitinesi ricorrendo indiscriminatamente ad "*Acta*" e a "*Passio*". Dolbeau, *La Passion*, p. 274 e Zocca, *Antropologia*, p. 392 nota 2 concordano sulla necessità di adottare per la *PaDS* l'intitolazione più estesa riportata nella *superscriptio*: "*Confessiones et actus martyrum Saturnini presbyteri, Dativi, Felicis, Ampelii et ceterorum*".

nei secoli seguenti ulteriori edizioni per mano di Cesare Baronio⁷²⁷, Stephan Baluze⁷²⁸, Henschenius⁷²⁹ e Thierry Ruinart⁷³⁰. La prima edizione di Surius riportava il testo integrale della *Passio*, ripresa poi praticamente inalterata da Baronio e Baluze. Le successive edizioni provvidero a cancellare gli ultimi cinque capitoli, giudicati una interpolazione donatista: tale decisione fu confermata dai bollandisti nella monumentale opera degli *Acta Sanctorum*. Ruinart optò per una ulteriore soppressione, omettendo anche il prologo. Viste le differenze, Migne⁷³¹ mandò in stampa due diverse edizioni del testo, *longior* e *brevior*, ripubblicando l'opera di Baluze e di Ruinart. Nel secolo scorso si è avuta, per mano di Franchi de' Cavalieri⁷³², l'edizione critica cui *supra* si è

⁷²⁷ C. Baronius, *Annales ecclesiastici ad. an. 303*, Barri-Ducis 1864-83, pp. 35-71.

⁷²⁸ PL 8, coll. 689-703.

⁷²⁹ AA. SS. Februarii II, pp. 513-519.

⁷³⁰ T. Ruinart, *Acta Martyrum Sincera*, Veronae 1731, pp. 337-346.

⁷³¹ PL 8, coll. 689-703; 705-715.

⁷³² Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 3-71.

accennato, ripresa in gran parte da Maier nel suo *dossier*⁷³³ ma criticata da Tilley⁷³⁴. L'edizione critica su cui si basa il presente contributo è quella di dello studioso francese, che tuttavia finisce per riprendere in buona parte l'edizione di Franchi de' Cavalieri. In alcuni punti l'analisi potrebbe

⁷³³ "Nous n'indiquerons ici que nos propres corrections et quelques variantes importantes modifiant le sens du texte; mais il est bien evident que le philologue recourra à l'édition de Franchi de' Cavalieri pour l'étude de l'ensemble des leçons" (Maier, *Le dossier*, I, p. 58, nota 12).

⁷³⁴ Tilley, *Donatist*, p. 26-27: "Pio Franchi de' Cavalieri produced an edition which was based primarily on the Catholic version and several minor manuscripts (...). His edition, by excluding manuscripts which represent Donatist tradition, obscures the Donatist viewpoint". Secondo Tilley da una primigenia versione di mano donatista sarebbero nate due testi: uno rimasto fedele all'originale, munito di prologo e appendice, ed uno cattolico, incentrata solo sul racconto della passione. Le due differenti *Passiones* sarebbero all'origine delle edizioni critiche di Baluze e Ruinart. Il primo avrebbe avuto sottomano codici riportanti la versione donatista, mentre il secondo avrebbe lavorato sulla versione cattolica. Tilley asserisce che vi sarebbero tre motivi per ricondurre ad una mano donatista l'opera primigenia: "Although the Acts do indeed antedate the traditional moment for the beginning of the Donatist schism, the election of the lector Majorinus as bishop in opposition to Caecilian, there are three reasons to call it a Donatist story: the environment in which it was produced, the way it was transmitted, and the manner in which it was used" (Tilley, *The Bible*, p. 58). Dolbeau contesta l'ipotesi, ritenendo che entrambe le famiglie di testi utilizzate da Franchi de' Cavalieri siano ostili alla parte cattolica (cfr. Dolbeau, *La Passion*, pp. 276-277). Analoga critica viene da Dearn, *The Abitinian Martyrs*, p. 7: "the juxtaposition in Migne of Baluze's edition with that of Ruinart gave the impression that there were distinct Catholic and Donatist versions of the *Passio Saturnini*. This impression appears to have survived despite de' Cavalieri's edition, which showed it to be groundless. In particular, Tilley continues to refer to Catholic and Donatist recensions of the text, citing the two versions in Migne as support. However, the only 'Catholic' version of the text is that created by Ruinart". *Contra* anche Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 396 secondo cui "la ricostruzione proposta dalla Tilley si dimostra metodologicamente piuttosto fragile, cosa che non ha mancato di attirarle severe critiche". Precedentemente Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 140-147, aveva sostenuto che il prologo e l'appendice fossero il risultato di due distinte elaborazioni di mano donatista: una prima stesura avrebbe riguardato la sezione narrativa ed il prologo mentre una seconda, più polemica, avrebbe visto l'aggiunta dell'appendice. Franchi de' Cavalieri ritenne che la genesi del documento fosse meno complessa: il testo originale, comprendente solo la sezione narrativa, sarebbe stato una relazione di prima mano. Tra fine IV e inizio V secolo il documento sarebbe stato trasformato in un libello a favore dei donatisti con l'aggiunta del preambolo e dell'appendice: cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 4-5. In accordo con lo studioso romano si è detto Delehay, *Les passions*, p. 85. Per Brisson, *Autonomisme*, pp. 126-129, l'autore del testo non sarebbe un donatista, ma un cattolico che sarebbe rimasto impressionato e scandalizzato dal comportamento assunto da Mensurio e Ceciliano nei riguardi dei prigionieri. Saxer, *Afrique latine*, p. 61-62, ha ripreso la tesi di Monceaux secondo cui l'invettiva contro Mensurio e Ceciliano poteva aver senso solo in un tempo in cui dei due personaggi si conservasse ancora vivo il ricordo. Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 140-145. Recentemente Dearn ha sostenuto che il testo altro non sarebbe che una "leggenda agiografica" donatista redatta in occasione della Conferenza di Cartagine del 411: "Discussions of the text are dominated by an orthodoxy that the Abitinian martyrs were venerated by both Catholics and Donatists, and that their hagiography provides evidence for the outbreak of the schism. In contrast, I seek to argue that the *Passio Saturnini* was written long after the events it describes, and that it is an inherently Donatist work, with a clear polemical purpose" (*The Abitinian Martyrs*, p. 2); "the Abitinians as we know them are a Donatist invention" (*ivi*, p. 18). Più articolata la tesi di Elena Zocca, secondo cui "verrebbe da dire che la sezione narrativa è una sorta di patchwork di relazioni di martirio preesistenti (una o più?), assemblate e rifuse con lo scopo di fondare storicamente il messaggio che in modo esplicito viene proposto nel prologo e nell'epilogo. La sensazione che si ricava da una lettura complessiva del testo è infatti che la sezione narrativa, lungi dall'essere il fulcro del discorso, svolga semplicemente la funzione di creare l'ambientazione più adatta per l'emanazione della *sententia martyrum*, questa sì autentico centro gravitazionale dell'intera *Passio*" (Zocca, *Antropologia e filologia*, pp. 402-403). La studiosa prosegue sostenendo che, all'indomani della sconfitta donatista alla *Collatio* del 411, "legare le proprie origini a dei venerandi capostipiti, immuni da qualsiasi sospetto di *traditio* poteva apparire una ottima soluzione, come come sarebbe stato di grande efficacia affidare loro il compito di sancire la separazione, facendone un lascito testamentario suggellato dal sangue dei martiri" (*ivi*, p. 426). Contrariamente alla studiosa ritengo che non solo l'attuale versione della *PaDS* sia stata prodotta prima, e non dopo, la *Collatio*, ma anche che i fini alla base dell'operazione di rielaborazione del sostrato originario del testo – probabilmente anch'esso donatista vista la concreta possibilità che il culto degli abitinesi si fosse sviluppato per lo più all'interno della *pars Donati* nei decenni precedenti per poi essere anch'esso "cattolicizzato" dopo il 411 – siano differenti. Lo scopo sarebbe stato non "rifondare il presente attraverso la narrazione di un passato eroico dai tratti fortemente mitizzati" (*ibidem*), bensì produrre un documento agiografico che, al contempo, fungesse da manifesto religioso della *pars Donati* e provasse, confermandone la veridicità attraverso l'inserimento in una *Passio*, le accuse donatiste contro Ceciliano e Mensurio alla base del clima di insofferenza nei riguardi dei due che portò alla spaccatura della comunità cristiana e all'origine dello scisma.

discostarsi da questa versione, preferendo *lectiones* conservate nell'opera dello studioso romano o quelle presenti nei nuovi *codices* prodotti dalle ricerche di Dolbeau.

L'analisi filologica di Franchi de' Cavalieri, poi ripresa da Maier, si fonda su due distinte famiglie di testi che per comodità, seguendo le indicazioni di Dolbeau⁷³⁵, sono indicate con F¹ e F².

Della famiglia F¹ fanno parte tre manoscritti, contenuti in altrettanti *codices* medievali, provenienti da abbazie benedettine:

A. Paris, B. N. lat. 17625, ff. 142-154^v, saec. X (Compiègne, Abbaye de St. Corbeille)

D. Paris, B. N. lat. 9741, ff. 386-396, saec. XIII (Trèves, Abbaye de St. Maximin)

E. Trier, Stadtbibliothek 1152 (776), ff. 182-188, saec. XII (Trèves, Abbaye de St. Matthias)

Alla famiglia F² appartengono altri tre *codices*, due dei quali di provenienza cistercense:

B. Paris, B. N. lat. 5297, ff. 35-39, saec. XII (Foucarmont)

C. Paris, B. N. lat. 5318, ff. 204-207^v, saec. XII (Ouest de la France)

F. Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, Section de médecine, H 1, t. 5, ff. 11^v-16, saec. XII (Clairvaux)

Franchi de' Cavalieri si servì di altri 6 manoscritti, dei quali ritenne

"inutile dare le lezioni per non ingombrare l'apparato di varianti o comuni ai codici 5297, 5315, Montpellier 1, o prive di ogni valore"⁷³⁶.

Lo studioso si dispiacque poi di non aver potuto utilizzare tre codici citati da Ruinart oltre a quello di cui si servì Surius (recante la parte finale del § 23, assente in tutti gli altri manoscritti), anche se

⁷³⁵ Dolbeau, *La Passion*, pp. 273-296.

⁷³⁶ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 46.

ritenne che questi, alla fine, non avrebbero giovato al suo lavoro⁷³⁷.

Grazie al recente studio di Dolbeau circa la genesi documentaria della *Passio*, è stato possibile portare alla luce nuovi *codices*, tra cui quelli di cui lamentava l'assenza Franchi de' Cavalieri: tale contributo non inficia tuttavia la validità dell'edizione critica dello studioso romano, né di quella redatta da Maier.

"Une enquête plus systématique dans les catalogues révèle d'autres témoins, mais sans modifier le cadre général de la transmission, excepté pour l'alinéa final. Ce qui est le plus remarquable est que chaque famille est caractérisée par l'insertion du texte à une date différente"⁷³⁸.

Dallo studio di Dolbeau non emergono variazioni significative nell'impianto critico, se non su tre aspetti: la questione della data, del nome di un martire - T(h)elica o Tazelita -, e l'origine e valore dell'epilogo. Ognuno di questi aspetti sarà approfonditamente trattato nelle pagine seguenti.

III.4.2 *Quae sunt res in capsula vestra?*⁷³⁹ Breve riflessione intorno alla presunta presentazione della *PaDS* alla *Collatio* del 411.

Gli Atti della Conferenza di Cartagine⁷⁴⁰ si rivelano una fonte primaria nello studio della *PaDS*. Durante i lavori della *Collatio* i donatisti sembrerebbero aver presentato il testo della passione degli abitinesi: si tratterebbe della prima attestazione storica della sua circolazione.

Né il testo né il "titolo" del documento si sono conservati:

"non la Passion avec son titre ou avec une indication topographique, mais les gestes des martyrs (...) consignés sous le neuvième consulat de Dioclétien et le huitième de Maximien, la veille des ides de février et où les saints reconnaissent avoir assisté à des assemblées et à la liturgie du dimanche, *se collectam et dominicum egisse*"⁷⁴¹.

⁷³⁷ *Ibidem*.

⁷³⁸ Dolbeau, *La Passion*, p. 278. Cfr. *ivi*, pp. 276-283 per una analisi più approfondita nei nuovi *testimonia* medievali della *PaDS*.

⁷³⁹ L'interrogazione è ripresa dagli *Acta Scilitanorum*.

⁷⁴⁰ Lancel, *Actes de la Conférence*, I, Sch 194, p. 95-96; II, Sch 195, pp. 528-531. Cfr. anche Maier, *Le dossier*, I, pp. 57-58; Dolbeau, *La Passion*, pp. 274 e Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 144, nota 60.

⁷⁴¹ Maier, *Le dossier*, I, p. 57, nota 2.

I donatisti volevano portare all'attenzione della *Collatio* le gesta di un gruppo di martiri, vittime della grande persecuzione diocleziana e della *proditio* di Mensurio e Ceciliano. La *pars Donati* avrebbe così mirato a consacrare le proprie istanze nell'*auctoritas* della testimonianza abitinense, autoproclamandosi *Ecclesia martyrum*⁷⁴² in continuità con quanti non si erano macchiati del crimine di *traditio*, né avevano ricercato alcun accordo con il secolo. La *PaDS* potrebbe configurarsi come un documento ricostruito da donatisti sulla base di una versione stenografata del processo degli abitinesi. L'operazione di rielaborazione del testo avrebbe avuto luogo nel decennio antecedente la *Collatio*: venuta meno la convinzione di poter provare le proprie ragioni nei tribunali attraverso la consultazione dei *documenta* d'archivio, i donatisti avrebbero optato per la riscrittura "potenziata" della vicenda degli abitinesi. Il documento stenografico originario sarebbe dunque stato ampliato e potenziato con l'inserimento del prologo e dell'appendice, formando così un vero e proprio testo martirologico *pro Donatistas*. Attraverso l'inclusione di una delle accuse "storiche" mosse a Ceciliano, si sarebbe ottenuta così la legittimazione ed il riconoscimento delle stesse, come si evince del resto dalle affermazioni del vescovo donatista Habetdeus alla *Collatio* del 411: il solo argomentare contro i *decreta patrum nostrorum martyrum beatissimorum* avrebbe costituito un insulto a questi ultimi⁷⁴³. Agendo in tal modo, i donatisti contavano di costringere al muro gli avversari, eliminando ogni possibilità da parte loro di porre in dubbio la validità delle proprie denunce. Avendo posto le accuse sotto l'*auctoritas* di un gruppo di martiri antecedenti lo scisma e quindi, in chiave teorica, co-venerati dalla *catholica*, i donatisti contavano di aver reso inattaccabile

⁷⁴² La *pars Donati* si qualificò fin dagli albori dello scisma come l'unica vera Chiesa, rivendicando sempre di rappresentare l'autentica tradizione ecclesiastica: i donatisti si ritenevano gli unici eredi legittimi della tradizione della Chiesa d'Africa che li collegava direttamente all'autorità e al pensiero di Tertulliano e Cipriano. Una *Ecclesia* posta in continuità con i martiri, i campioni della fede. Questi ultimi, che avevano confessato con la vita la loro fedeltà a Cristo, erano visti in opposizione ai *traditores*, tutti identificati nella controparte cattolica: di qui l'ovvia associazione della chiesa donatista ad una *Ecclesia martyrum*. "Questo legame si sostanziò, nella successiva storia del Donatismo, con il fatto che, già a partire da Costantino, i donatisti periodicamente furono, e sempre si sentirono, perseguitati dall'autorità politica: [...] per cui il richiamo dei donatisti ai martiri non rimase il semplice vagheggiamento di un passato eroico, ma una esperienza ritenuta viva nelle vicende della loro chiesa" (Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 126-127). I prodromi dello scisma donatista e di questa altissima concezione valoriale del martirio sono riscontrabili in Africa già dai tempi delle prime persecuzioni contro i cristiani. La questione della perseveranza nella fede di Tertulliano e la controversia intorno ai *lapsi* affrontata nell'epistolario cipriano costituirono le basi dottrinarie del movimento donatista. Cfr. Lanata, *Gli atti dei martiri*, pp. 184-193; 242-247 e Saxer, *Morts*, pp. 235-244.

⁷⁴³ Elena Zocca cerca di ricostruire se i *decreta martyrum* citati in *GestConl* III, 258 possano essere messi in relazione con il manifesto degli abitinesi contenuto nell'appendice della *PaDS*. La studiosa evidenzia come l'allusione ad una epistola di Cipriano, colta da Lancel grazie alla lettura del relativo passaggio contenuta nel *Breviculus* di Agostino, possa essere superata in favore di una ipotesi che veda la riconduzione dei *decreta* a "dei martiri donatisti, cioè quei seguaci della setta che trovarono la morte in occasione dei disordini derivati dall'applicazione dei vari editti d'unione succedutisi nel tempo, e per questo, circumfusi da un'aura di santità, avevano acquisito grande autorevolezza nel partito scismatico" (Zocca, *Antropologia*, p. 409-412). Ritengo che le citazioni del vescovo Habetdeus debbano invece essere messe in relazione proprio con i *gesta martyrum* prodotti più avanti dalla *pars Donati* e facenti riferimento, come si avrà modo di vedere nelle pagine seguenti, alla *PaDS*. Il riferimento a dei *decreta*, a delle *sententiae martyrum*, sarebbe solo un ulteriore elemento indiziario, per non dire probante, del fatto che i *gesta* anonimi menzionati da Agostino e citati da Marcellino - «Flavius Marcellinus 2»: PCBE 1, pp. 671-688 - nei *Capitula Gestorum* della conferenza non possano che essere identificati con la *PaDS*.

l'atto accusatorio nei confronti di Mensurio e Ceciliano⁷⁴⁴. Il "trucco" adottato dalla *pars Donati* sembrerebbe aver colto alla sprovvista Agostino e l'intero fronte cattolico. L'Ipponense sembrerebbe infatti essersi adoperato per "nascondere le tracce" della *PaDS* nel *Breviculus*: sebbene nel quadro generale di quest'opera i donatisti vengano ritratti caricaturalmente – sempre colti in fallo, disordinati negli interventi, ipocriti, incoerenti dinanzi ad una assemblea cattolica impeccabile e vincente in ogni tipo di confronto –, emerge dalla lettura il tentativo dei vescovi della *catholica*, o di Agostino in qualità di autore dell'opera, di spostare continuamente l'attenzione su altre questioni, sostenendo che, in ogni caso, la *causa Caeciliani* non avrebbe potuto comunque compromettere la *causa Eccelsiae*. Agostino non tace i dati e le circostanze, ma li confonde tra le righe del suo *Breviculus*: egli non omette le informazioni, ma le riporta piegate in maniera tale da risultare funzionali al suo discorso ed ai suoi argomenti. Tace il titolo dei *gesta martyrum* dei donatisti o il nome dei protagonisti, ma non manca di annotare la data apposta sul documento: avendo comunque fornito qualche coordinata temporale, dietro la maschera della dimenticanza, nessuno avrebbe potuto accusarlo di aver falsificato o tralasciato volontariamente alcune informazioni. Agostino ottiene così di presentare la *Collatio* sotto la sua luce: non per come si è svolta e nemmeno per come l'ha vissuta, bensì per come gli è utile presentarla. La citazione della *PaDS* da parte dei donatisti dovette generare imbarazzo tra le fila cattoliche senza però giungere ai risultati sperati dalla *pars Donati*: un elemento che Agostino non mancò di adombrare nel *Breviculus*, spostando l'attenzione su questioni accessorie. Il vescovo di Ippona annota infatti che

*"Donatistae protulerunt martyrum gesta, ubi auditi et pro confessione passi sunt (...) Gesta martyrum quibus ostendebatur tempus persecutionis, consulibus facta sunt Diocletiano novies et Maximiano octies pridie idus februarias. (...) Quod Catholici (...) respondebant multo facilius duodecim homines in domum convenire potuisse eo tempore, quo etiam congregationes plebium fieri solebant, quamvis persecutione fervente, sicut ipsis gestis martyrum monstrabatur, qui confitebantur in passionibus suis se collectam ed Dominicum egisse"*⁷⁴⁵.

La *Passio* non viene mai citata apertamente: ciò potrebbe lasciar supporre che, al tempo, non ne

⁷⁴⁴ Per quanto concerne il problema della centralità della riconduzione dei martiri *antiqui*, antecedenti allo scisma, alla propria *pars*, Dearn ha giustamente evidenziato che "to establish one's orthodoxy is to own the past. Nowhere is this more clear than in the context of the Catholic-Donatist schism in North Africa from the early fourth century. In the dispute between the parties, as at the Council of Carthage in 411, each arrayed against the other not merely a body of bishops, but also an army of the dead, the martyrs of glorious memory. At stake was the very ownership of the title «Catholicus». ho were the orthodox church in Africa? The martyrs of the past had a role to play in this conflict. If Catholics or Donatists could establish that the martyrs of the past were their forerunners, then they would establish a pedigree for their group stretching back through the martyrs, to the apostles, to Christ himself" (Dearn, *The Passio S. Tysasii*, p. 86).

⁷⁴⁵ Augustinus, *Brev. coll.* 3, 17, 32. Cfr. anche *Post coll. c. Don.* 14, 18.

esistesse una versione univocamente accettata. Ritengo tuttavia che Agostino abbia volutamente evitato di farne menzione per non compromettere la posizione della *catholica* nella vicenda. Del resto gli elementi a favore dell'identificazione dei *gesta martyrum* con la *PaDS* sembrerebbero indiscutibili: non solo la coincidenza della datazione – *pridie idus febraurias* –, ma anche ulteriori indizi probanti, come la menzione della riunione nell'abitazione privata di uno di loro per la celebrazione della liturgia domenicale, l'allusione precedente del vescovo donatista Habetdeus di *decreta martyrum* favorevoli alla *pars Donati* e l'assenza di menzioni al battesimo impartito in carcere. Agostino in precedenza aveva annotato che, secondo i donatisti,

*"in eisdem etiam litteris lectum est, eos qui se offerent persecutionibus non comprehensi, et ultro dicerent se habere Scripturas, quas non traderent, a quibus hoc nemo quaesierat, displicuisse Mensurio, et ab eis honorandis eum prohibuisse Christianos"*⁷⁴⁶.

Il passo, relativo allo scambio epistolare tra Secondo di Tigisi e Mensurio, sembrerebbe ricalcare quanto narrato nella *PaDS* circa le violenze perpetrate dagli uomini di Mensurio e Ceciliano ai danni dei fedeli diretti alle prigioni per portare assistenza ai confessori di Abitina: un *modus operandi* reiterato quindi più volte. In un ulteriore passaggio del *Breviculus*, Agostino informa del fatto che

*"et recitatum est a Donatistis concilium ferme septuaginta episcoporum contra Caecilianum apud Carthaginem factum, ubi eum absentem damnaverunt, quod ad eos venire noluerint; tamquam a traditoribus ordinatus, et quia cum esset diaconus, victum afferi martyribus in custodia constituis prohibuisse dicebatur"*⁷⁴⁷.

Le linee successive del testo mostrano apertamente come Agostino glissi sulla seconda accusa mossa a Ceciliano, incentrando la risposta esclusivamente sulla esposizione degli Atti del Concilio di Circa. Il resoconto dell'Ipponense sembrerebbe poter confermare indirettamente la tesi secondo cui il testo prodotto dai donatisti alla *Collatio* fosse proprio la *PaDS*. Ma le note di Agostino si rivelano ulteriormente preziose: la sua testimonianza comproverebbe il fatto che la tradizionale accusa di *traditio* ai danni di Ceciliano fosse affiancata dall'accusa di *proditio*. Il diacono avrebbe infatti tradito i confessori impedendone l'assistenza, rendendosi così complice delle autorità romane

⁷⁴⁶ Id., *Brev. coll.* 3, 13, 25.

⁷⁴⁷ Augustinus, *Brev. coll.* 3, 14, 26. Sulle istruzioni per l'assistenza ai confessori incarcerati cfr. Cyprianus, *Epistulae* 5, 1; 12, 1-2 ove il primate cartaginese invita ad annotare il giorno del martirio delle vittime: "*Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus*".

e del Diavolo. Potrebbe quindi essere questo l'argomento delle *chartae* citate sbrigativamente da Ottato di Milevi e che dovevano, con ogni probabilità, contenere accuse rivolte a Ceciliano:

*"sed quia audio aliquos de societate tua, litigandi studio chartas habere nescio quas; quaerendum est, quibus sit accommanda fides, quae cum ratione concordent, quae cum veritate confibulent?"*⁷⁴⁸.

Da quel che emerge dalla lettura del *Breviculus*, i cattolici non rimasero inerti dinanzi alle accuse dei donatisti, ma controbatterono cercando di sviare dalla questione della mancata assistenza ai confessori e concentrandosi invece sull'accusa di *traditio* ai danni di Ceciliano, oltre che sulla condanna di Donato da parte dei vescovi italici e delle Gallie riuniti a Roma da Milziade. Il dato confermerebbe indirettamente, la notorietà del contenuto della *Passio* presentata dalla *pars Donati* o, quantomeno, delle vicende ad essa circostanziali – in un passaggio⁷⁴⁹ del *Breviculus* Agostino annota che i vescovi cattolici si dissero a conoscenza delle accuse rivolte a Mensurio, ivi compresa quella di aver vietato di prestare assistenza a quanti si erano consegnati spontaneamente alle autorità romane asserendo d'essere in possesso delle Scritture per poi non consegnarle; si potrebbero qui intravedere gli strascichi della polemica con i donatisti sul martirio volontario - e la conseguente volontà di sviare il discorso, così da allontanare l'attenzione da queste accuse.

Il fatto che Agostino ometta il dato cruciale, ovvero il titolo della *Passio* presentata dai donatisti, sembrerebbe confermare le difficoltà incontrate dall'episcopato della *catholica* nella gestione dell'"affaire" abitinese: oscurando il *nomen*, il vescovo di Ippona otterrebbe infatti il depotenziamento delle accuse donatiste, che agli occhi dei lettori apparirebbero di conseguenza fondate su prove documentarie non ricostruibili né identificabili, dunque vaghe, fragili. Questa "scorrettezza" formale di Agostino gli consentirebbe di aggirare la questione, omettendo dal suo resoconto le informazioni necessarie ai più per una ricostruzione puntuale della vicenda entro la

⁷⁴⁸ Optatus, *Tractatus* I, 22, 1. Alessandro Rossi mi ha suggerito l'ipotesi che l'opera del milevitano celi tra le righe un secondo accenno alla *PaDS*. A riguardo cfr. Optatus, *Tractatus* I, 13, 2: "*Quid commemorem laicos qui tunc in ecclesia nulla fuerant dignitate suffulti?*". In una bozza preliminare - che ho avuto il privilegio di osservare - relativa ad una nuova edizione critica del *Tractatus* di Ottato di Milevi, lo studioso sottolinea che "benché sia finora passato inosservato, il riferimento è assai meno generico di quanto possa sembrare a prima vista: si tratta a mio avviso di un esplicito riferimento – il primo di cui si disponga - alle vicende narrate in un documento che ci è giunto in una redazione assai tarda, databile probabilmente agli inizi del V secolo, e che nell'impianto polemico di chiara matrice donatista conserva memoria dei martiri della città di Abitina, nell'Africa Proconsolare, caduti durante la persecuzione diocleziana. (...) Sul piano polemico l'impianto redazionale del testo, così come ci è pervenuto, pone un forte accento sul contrasto tra i vescovi *traditores* e i semplici fedeli che invece hanno mantenuta salda la fede fino al martirio: è in questa chiave che credo sia corretto cogliere il riferimento di Ottato, che evidentemente fa qui riferimento al materiale prodotto da Parmeniano a sostegno delle proprie tesi".

⁷⁴⁹ Augustinus, *Brev. coll.* 3, 13, 25: "*Tunc Donatistae (...) legerunt eius (di Mensurio; nota di chi scrive) epistolam ad Secundum Tigitanum datam, qui tunc habebant primatum episcoporum Numidiae. (...) In eisdem etiam litteris lectum est, eos qui se offerent persecutionibus non comprehensi, et ultro dicerent se habere Scripturas, quas non traderent, a quibus hoc nemo quaesierat, displicuisse Mensurio, et ab eis honorandis eum prohibuisse. (...) Catholici patienter audierunt; quamvis testati fuerint eas esse familiares, nec ad causam Ecclesiae pertinere*".

cornice offerta dai *Gesta*, purtroppo incompleti⁷⁵⁰, della *Collatio*. Censurando il titolo della *Passio* Agostino sembrerebbe esser riuscito a glissare intorno l'evidente imbarazzo e disorientamento che dovette cogliere l'episcopato cattolico dinanzi alla presentazione di un documento agiografico – veritiero o fasullo che fosse – attestante una seconda linea accusatoria all'origine dello scisma. Il "manifesto di Abitina" avrebbe potuto, se accolto nella sua autenticità e nella sua *auctoritas*, provocare un vero e proprio sommovimento tellurico all'interno della Chiesa d'Africa, andando a sancire la realtà e la correttezza dei j'accuse dei protodonatisti⁷⁵¹ ostili all'elezione di Ceciliano. Concludendo, gli indizi disseminati nell'opera⁷⁵² di Agostino – oltre ad una possibile lontana eco conservata nel *Tractatus* di Ottato - sembrerebbero poter confermare la tesi dell'esistenza di *chartae* donatiste comprovanti le accuse di *proditio* ad opera del vescovo Mensurio e del diacono Ceciliano. Il *Breviculus* dell'Ipponense ed i *Capitula Gestorum* di Marcellino conserverebbero, tra le righe, la notizia della presentazione da parte donatista del testo della *PaDS* alla *Collatio* del 411, comprovando altresì l'esistenza di una seconda linea accusatoria nei confronti di Ceciliano e Mensurio che, secondo i donatisti, avrebbe dovuto trovare fondamento e *auctoritas* mediante l'inclusione di queste istanze nel testo della *Passio*. La *pars Donati* si sarebbe impegnata, fin da subito⁷⁵³, nella produzione di un duplice schema accusatorio nei confronti del diacono e del vescovo: per quanto concerne Ceciliano, l'essere stato consacrato da un *traditor* ne avrebbe inficiato a priori l'elezione alla cattedra cartaginese, ma l'essersi macchiato assieme al vescovo Mensurio, già accusato di *traditio* lui stesso, del crimine di *proditio* nei confronti dei confessori di Abitina, o di altri martiri, lo avrebbe reso oltremodo indegno di ricoprire tale incarico. In vista della *Collatio* i donatisti avrebbero poi provveduto a confezionare il proprio dossier accusatorio attraverso la

⁷⁵⁰ Le sezioni degli *Acta* stenografati facenti riferimento alla *PaDS* non si sono conservate. L'accenno alla presentazione dei *gesta martyrum* riassunta nel *Breviculus* agostiniano è riscontrabile nei *Capitula Gestorum* per cui cfr. *GestConl* III, 433-453.

⁷⁵¹ Cfr. Augustinus, *Brev. coll.* 3, 12, 24: "*Atque inde ex ordine legi coepit etiam episcopale iudicium Miltiadis Romani episcopi et aliorum cum illo Gallorum et Italarum episcoporum, in eadem urbe Romae factum, cuius iudicii prima parte, id est, gestis primi diei recitatis, ubi accusatores Caeciliani qui missi fuerant, negaverunt se habere quod in eum dicerent; ubi etiam Donatus a Casis-Nigris in praesenti convictus est, adhuc diacono Caeciliano schisma fecisse Carthagine; de Carthaginis enim schismate exorta est adversus Ecclesiam catholicam pars Donati*". Il vescovo di Ippona potrebbe aver alluso ad un appoggio di Donato ai *decreta martyrum* degli abitinesi, che avrebbero prodotto *de facto*, ma non ancora *de jure*, uno scisma nella comunità cartaginese. Troppo scarni gli elementi per una verifica della tesi che, pertanto, non può che rimanere nel campo delle ipotesi.

⁷⁵² Circa la possibilità che i martiri di Abitina siano stati citati in due sermoni di Agostino cfr. Saxer, *Morts*, pp. 219-221.

⁷⁵³ Cfr. Friend, *The Donatist*, pp. 8-10.

costruzione di una versione "potenziata" della *PaDS*, ovvero il testo a noi pervenuto⁷⁵⁴: ad una

⁷⁵⁴ *Contra* l'ipotesi che la *PaDS* sia stata presentata alla *Collatio* ed in favore di quella che ivi i donatisti abbiano esibito un documento che potrebbe "essere in relazione con i martiri, o con alcuni dei martiri, da essa celebrati" cfr. Zocca, *Antropologia*, p. 405-412, qui p. 407. La studiosa concentra le sue obiezioni su tre aspetti. *In primis* "i donatisti non avrebbero mai utilizzato per negare la possibilità di un concilio (il Concilio di Circa del 305; *nota di chi scrive*) tenutosi in un tempo di persecuzione proprio un testo che trovava il suo centro gravitazionale nella riunione di un concilio (anche se in carcere) e nella emissione di una sentenza" (*ibidem*). Ritengo invece che i donatisti avrebbero avuto comunque ragione di produrre tale documento: l'elemento del carcere non sarebbe secondario, ma primario. La riunione non avviene in libertà – del resto i martiri vengono catturati proprio per essersi riuniti in un *collecta* –, ma tra le mura della prigione: trattasi di un concilio di martiri e *confessores*, prima che di vescovi. La presentazione del documento risulterebbe funzionale al supporto dell'ecclesiologia donatista, per la quale il martire assume un ruolo paragonabile a quello dell'episcopo. La *PaDS* presenta una sostanziale differenza qualitativa rispetto al Concilio di Circa e si configura altresì come veicolo attraverso cui sostenere, mediante i *nova fidei exempla*, l'ecclesiologia della *pars Donati*. In secondo luogo, obietta sempre Zocca, "se un documento antico, accettato da entrambe le parti senza difficoltà, come risulta chiaramente dai *Capitula*, avesse riportato esplicitamente tale sentenza, essi non avrebbero mancato di sfruttarla contro gli avversari, così come fecero, ad esempio, con il carteggio tra Mensurio e Secondo di Tigisi" (*ibidem*). Per quanto riguarda l'accettazione da parte cattolica della *Passio*, il dato comproverebbe la parziale riuscita dell'operazione donatista: inserendo il proprio dossier accusatorio in una passione di martiri antecedenti allo scisma, la *pars Donati* avrebbe messo i cattolici nella difficile situazione di dover optare tra la denuncia della falsificazione dei *gesta martyrum* o l'accettazione degli stessi indipendentemente dal contenuto. Nel primo caso la *catholica* si sarebbe esposta al rischio di venire accusata di insultare la memoria di martiri morti in dissidio con Ceciliano, ma ancora in comunione con la *catholica*. Come si evince proprio dai *Capitula*, i donatisti avevano già sottolineato come ogni opposizione ai *decreta martyrum*, ovvero al cuore delle accuse contenute nella *PaDS*, non si sarebbe potuta interpretare che come un insulto a martiri venerati dalle parti, perché antecedenti allo scisma. Quanto al mancato sfruttamento da parte dei donatisti della *sententia martyrum*, Zocca non sembrerebbe aver colto che l'intera storia del movimento può essere intesa proprio come una citazione di quella sentenza. La condanna dei *traditores* e la rottura della comunione con la loro progenie sono il fondamento stesso del Donatismo. Quanto alle accuse di *proditio*, il *Breviculus* di Agostino riporta chiaramente come, durante quegli scambi, i vescovi della *pars Donati* – certamente sulla base di quanto riportato nella *PaDS* – non abbiano mancato di menzionare le loro denunce contro Mensurio e Ceciliano. Zocca ritiene che "se questo scritto fosse stato tanto compromettente per i Cattolici, e per la loro gerarchia in particolare, come la *Passio* conservata, difficilmente Agostino avrebbe potuto commentare l'episodio, esclamando soddisfatto: «*quae martyrum gesta contra se ipsos protulisse convicti sunt*»" (*ibidem*). Nei passaggi relativi alla *PaDS*, Agostino mostra tutta la sua abilità retorica e la capacità di alterazione dei fatti: leggendo con attenzione il *Breviculus* nei capitoli ove compaiono i riferimenti alla *Passio*, si noterà come il vescovo di Ippona agisca per depotenziare il dossier accusatorio dei donatisti. Il discorso è sistematicamente sviato nel momento in cui vengono portate alla luce le denunce di *proditio*. Agostino adombra alcuni elementi centrali per la consultazione delle fonti donatiste, premurandosi di inserire solo cenni circostanziali, così da non poter esser accusato di omissione o di scorrettezza. La sua ricostruzione appare marcatamente viziata dal suo intento: dipingere gli sconfitti, i donatisti, come perdenti su tutta la linea. Agostino restituisce quindi una immagine alterata, piegata alle sue esigenze. Non cita i documenti, ma solo quanto gli è utile: non specifica i contesti ma li allinea omologandoli. Il concilio in carcere, ad opera di alcuni martiri imprigionati proprio per essersi riuniti a celebrare il *dominicum* a dispetto di buona parte della comunità allineatasi alle azioni del vescovo *traditor* Fundano, diviene così la prova di come fosse manifesto che "*illo tempore persecutionis christianas plebes solitas congregari*" (Augustinus, *Post coll. c. Don. 14, 18*). L'eccezionale, la riunione di un gruppo di martiri in aperto contrasto con la *traditio* del vescovo, diviene normalità: secondo Agostino in tempo di persecuzione i cristiani erano soliti riunirsi nelle case private. Di qui la possibilità che dodici vescovi, provenienti da varie comunità, si fossero riuniti in un concilio diviene scontata. Ma per una riunione conciliare erano necessari scambi di missive, viaggi da parte dei vescovi e un sistema di accoglienza per questi ultimi che sfuggisse al vigilante occhio delle autorità romane impegnate nelle persecuzioni dei cristiani. Non a caso Agostino sembra "scusare" il fatto che i cattolici, in quel mentre, non abbiano la possibilità di consultare gli archivi per trovare documenti comprovanti "l'ordinarietà", la "normalità", della riunione di concili in tempo di persecuzione: "*quod Catholic quoniam tunc inquirere et ad horam veteres chartas in archivis ecclesiasticis discutere non poterant*" (Augustinus, *Brev. coll. 3, 17, 32*). L'Ipponense riporta poi la risposta dei vescovi cattolici che, non potendo comprovare la storicità del Concilio di Circa, si misero ad attaccare – con gli stessi argomenti dei donatisti – l'autenticità delle lettere scambiate tra Secondo di Tigisi e Mensurio: quasi come se una missiva attirasse l'attenzione al pari di una riunione di vescovi. Da notare, infine, come Agostino chiuda la questione attribuendo sottilmente l'azione a Marcellino: "*Inter haec ergo tandem aliquando, saepe etiam Cognitor interlocutus, fieri potuisse illum conventum ab episcopis, quando et plebes congregatae probabantur*". Agostino torna ad assimilare gli eventi indipendentemente dalle loro differenze sostanziali: segnale evidente della volontà di adombrare il dibattito sul tema che dovette procurare non pochi imbarazzi al fronte cattolico, "salvato all'ultimo" dall'intervento del *Cognitor*.

prima versione donatista, probabilmente non molto difforme dal resoconto stenografico del processo, le officine agiografiche della *pars Donati* avrebbero provveduto, dopo una generale riscrittura, a sommare il prologo e l'appendice (forse il cuore delle *chartae* menzionate da Ottato), ottenendo così una sorta di manifesto fondante del Donatismo. Attraverso la riconduzione del dossier accusatorio e delle istanze radicali di separazione tra *Ecclesia martyrum* e progenie dei *traditores* sotto l'*auctoritas* di un gruppo di martiri antecedenti allo scisma, i donatisti si convinsero di aver "consacrato" le accuse ai cattolici, costringendoli ad accettare il contenuto della *PaDS* per non insultare la memoria dei martiri. L'esito della *Collatio*, già "deciso a priori" come correttamente messo in evidenza da Rossi⁷⁵⁵, dovette comunque vanificare lo sforzo agiografico dei donatisti, consegnando ai posteri solo tracce, silenzi ed allusioni di uno scontro i cui rimbombi assordano ancor oggi molti tra gli addetti ai lavori.

III.4.3 Analisi del testo.

Incipiunt confessiones et actus martyrum Saturnini presbyteri, Dativi, Felicis, Ampelii et ceterorum infra scriptorum, qui propter collectas et scripturas dominicas sub Anullino tunc proconsule Africae die pridie Idus Februarii⁷⁵⁶ Carthagine dominum confessi diversis locis temporibusque discretis beatissimum sanguinem profunderunt.

⁷⁵⁵ Cfr. Rossi, «*Concilii faciendi gratia*». *Agostino, Marcellino e la preparazione della Conlatio (Cartagine, 411 e.v.): anamnesi di una trappola per vescovi*, in pubblicazione: "Il limite più grave alla comprensione dell'importanza dei *Gesta* è derivato proprio dalla loro scontata ricezione come «verbal»: cioè come il risultato di una composizione collettiva, non coordinata, conseguente a un dibattito nel quale ciascuna delle parti avrebbe reagito agli argomenti dell'altra secondo gli strumenti dell'avvocatura o quelli dell'esegesi; insomma un documento maturato *in fieri*, secondo i ritmi convulsi di svolgimento della discussione. Finisce così con lo sfuggire, nei *Gesta*, l'aspetto più sorprendentemente affine alla nostra contemporaneità: nella loro composizione è infatti possibile riconoscere un progetto complessivo, una costruzione di senso sottesa all'intera redazione perché - prima ancora - imposta allo svolgimento del dibattito. Un'operazione «mediatica» nell'accezione più moderna del termine: come si vedrà nel corso di questa disamina, si può riconoscere in filigrana un vero e proprio canovaccio che, in un continuo gioco di specchi tra i rappresentanti della *pars Caeciliani* e il *tribunus et notarius* Marcellino, ha imposto i contenuti del confronto, ha determinato l'ordine in cui discuterli, ha delimitato l'area di significato entro la quale racchiudere il dibattito e, attraverso il resoconto che ne è scaturito, ha infine stabilito il senso da attribuirgli. L'obiettivo finale di questa costruzione va riconosciuto nella produzione di una narrazione in cui, con la maggior spontaneità apparente, i donatisti recitassero il proprio ruolo muovendosi tuttavia su uno spartito scritto da altri, al fine di rappresentare essi stessi, su un palcoscenico per cui fin dall'inizio era stata predisposta la massima visibilità possibile, la propria definitiva sconfitta. Una sorta di «talk show» trasmesso in differita, della cui diffusione si incaricarono sia i funzionari pubblici sia i vescovi cecilianisti, e della cui inoppugnabilità si diede garanzia attraverso la sofisticata e inattaccabile verbalizzazione; un progetto di straordinaria ambizione, reso pensabile e realizzabile dalla singolare abilità mediatica dell'indiscusso protagonista della *Conlatio*: Agostino di Ippona".

⁷⁵⁶ I codices A ed E riportano la *lectio* "XV kal. Febr.", ovvero il 17 gennaio. La scelta della datazione – "die pridie idus februarii" – si deve alla concordanza con le informazioni riportate nel *Breviculus* agostiniano. Cfr. Dolbeau, *La Passion*, pp. 274-275.

L'introduzione della *PaDS* funge da compendio, illustrando sinteticamente i punti nodali della vicenda. Ivi vengono offerte le coordinate principali per l'inquadramento del testo: la composizione del gruppo, il motivo della condanna, il nome del persecutore, in quale luogo ed in che data sia stata emessa la sentenza. Non viene però menzionato l'anno, desunto invece dalle indicazioni riguardanti gli Imperatori presente in un'altra sezione della *Passio*. Si è accennato sopra al luogo e alla data non del martirio, bensì della condanna: si tratta di una peculiarità della *PaDS*, che conserva la notizia della morte *diversis locis temporibusque discretis* degli abitinesi. A riguardo si è mostrato in precedenza⁷⁵⁷ come alcuni *codices* altomedievali riportino, a breve distanza dalla data della sentenza, una serie di nomi che potrebbero essere ricondotti agli abitinesi e quindi confermare il dato offerto dalla *PaDS*. E' altamente probabile che, come il testo stesso sembrerebbe suggerire, alcuni componenti del gruppo siano morti in carcere per le ferite riportate durante gli interrogatori. Attira infine l'attenzione una questione onomastica: ad un primo colpo d'occhio è possibile avvertire una discrepanza tra i nomi riportati nel titolo della *Passio* e quelli citati nell'*incipit*⁷⁵⁸; anche l'ordine appare mutato. Se così, nel titolo, il primato viene conferito a Dativo, cui fa seguito solo Saturino ed una generica indicazione "*aliorum*", nell'*incipit* non solo si trova il presbitero posto innanzi a Dativo, ma si osserva come compaiano altri due nomi di martiri centrali nella narrazione, Felice e Ampelio, seguiti dall'indicazione "*ceterorum infra scriptorum*". E' probabile che l'oscillazione debba ricondursi semplicemente alle mani di diversi redattori, incuranti nel rispettare l'ordine e l'onomastica del titolo della *Passio*: non sembrerebbero ravvisarsi motivi plausibili per giustificare la tesi di un'alterazione volontaria dell'ordine né altresì paiono esservi ragioni che suggeriscano che la soppressione, o la citazione, di alcuni nomi fosse intenzionale.

I. *Qui religionis sanctissimae fide praeditus exultat et gloriatur in Christo quique dominica veritate gaudet, errore damnato, ut ecclesiam catholicam teneat, sanctam quoque communionem a profana discernat, acta martyrum legat quae necessario in archivo memoriae conscripta sunt ne, saeculis transeuntibus, obsolesceret et gloria martyrum et damnatio traditorum! Aggredior itaque caelestes pugnas novaque certamina gesta per fortissimos milites Christi, bellatores invictos, martyres gloriosos; aggredior, inquam, ex actis publicis scribere non tam ingenio praeditus quam civico illis amore coniunctus, consulto quidem hoc faciens duplici scilicet modo, ut et imitatoribus*

⁷⁵⁷ Cfr. cap. II.3.

⁷⁵⁸ Anche la tradizione dei *codices* conserva versioni differenti. Baluze riporta: "*Acta martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum*"; Ruinart gli preferisce l'intestazione "*Acta SS. Saturnini, Dativi & aliorum plurimorum*".

eorum ad martyrium animos praeparemus et, quos vivere in perpetuum atque cum domino Christo regnare confidimus, etiam confessiones ipsorum, pugnas atque victorias, cum in litteras digerimus aeternae memoriae conferamus. Sed non invenio, fratres dilectissimi, quibus utar exordiis quoque principio laudis aggrediar sanctissimorum martyrum felicissimam confessionem. Magnis enim rebus magnisque virtutibus raptor et quicquid est quod in ipsis aspicio id totum divinum atque caeleste admiror, in devotione fidem, in vita sanctitatem, in confessione constantiam, in passione victoriam. Quae res quanto solae in suis virtutibus fulgent, tanto sunt omnes in singulis martyribus clariores. Placet igitur in principio causam ipsius belli tractare totiusque mundi discrimen necessario breviter omni celeritate discurrere ut, agnita veritate, et praemia martyrum et poenas quis noverit traditorum.

Il prologo della *PaDS* appare come parte a sé stante, assieme all'appendice (capp. XIX-XXIII), rispetto alla macrosezione narrativa corrispondente ai capp. II-XVIII. L'intento polemico del redattore donatista viene immediatamente posto in luce: gli atti dei martiri devono essere letti – sono quindi stati composti per questo fine - affinché non venga meno, col passare dei secoli, la loro gloria e con essa la condanna perpetua di quanti avevano consegnato le Scritture perché fossero bruciate. Ivi

"è evidente l'allusione alla scomunica lanciata contro i *traditores* dai martiri riuniti in concilio nelle carceri di Cartagine; concilio e scomunica di cui tratta la malignosa appendice"⁷⁵⁹.

Il destinatario dell'appello non è un lettore qualsiasi, bensì *quique dominica veritate gaudet, errore damnato, ut ecclesiam catholicam teneat, sanctam quoque communionem a profana discernat*. Trattasi dei donatisti, che sono capaci di distinguere la "sacra comunione"⁷⁶⁰ da quella profana amministrata dai *traditores*. Le parole del redattore non stupiscono: la *pars Donati* rivendicò sempre la rappresentanza dell'autentica tradizione ecclesiastica; i donatisti si sentivano eredi diretti della tradizione della Chiesa d'Africa, di una *Ecclesia martyrum* legata alle figure e agli

⁷⁵⁹ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 6.

⁷⁶⁰ Nelle parole dell'agiografo si può cogliere un nuovo rimando alle decisioni del concilio di Cartagine. I riferimenti al contenuto dell'appendice, uniti alle concordanze stilistiche e lessicali evidenziate da Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 5-6 nota 3, consentono di chiudere la questione circa la paternità del prologo e dell'appendice della *PaDS* con un certo margine di sicurezza. Contrariamente alla tesi di Monceaux, *Histoire littéraire*, III, pp. 145 ss. che individuava due autori distinti, non si può che aderire alle conclusioni dello studioso romano e attribuire la paternità del prologo e dell'appendice ad un'unica mano donatista.

insegnamenti di Cipriano e Tertulliano⁷⁶¹.

La polemica relativa alla comunione con i *traditores* trova il suo fondamento nella dottrina donatista secondo la quale, in continuità con la disciplina ciprianea, i sacramenti non sarebbero stati validi se impartiti ed amministrati da un ecclesiastico eretico o scismatico. Tali erano, agli occhi della *pars Donati*, non solo quanti si fossero macchiati del crimine di *traditio*, ma, stando alla condanna espressa nel "manifesto" degli abitinesi, anche coloro che avessero mantenuto con essi la comunione⁷⁶².

Il redattore qualifica i martiri quali vera *militia Christi* ricollegandosi alle esortazioni paoline di *Ef* 6, 10-17. Come già ricordato, il ricorso alla terminologia militare e alle immagini del combattimento spirituale di Paolo si caratterizza come *topos* della letteratura martiriale cristiana: qui i testimoni della fede sono *fortissimi milites Christi, bellatores invicti* pronti ad affrontare "*celestes pugnas novaque certamina*". La chiave ermeneutica dell'allegoria non può che essere escatologica: il martire, unico verace imitatore di Cristo, anticipa, prefigura nella sua lotta il combattimento tra il Cristo e il Diavolo.

Al fine di garantire una patente di autenticità a quanto si accinge a raccontare, il redattore afferma d'aver consultato e fatto uso di atti pubblici per la compilazione della *PaDS*. A differenza di altri testi, come la *PaCri*, nella *Passio* è possibile cogliere solo in minima parte la struttura testuale più vicina alla forma conservata negli *acta* proconsolari. La maggior parte della sezione narrativa parrebbe non aver conservato il sostrato risalente alla documentazione archivistica qualificandosi invece come un vero e proprio prodotto di "potenziamento agiografico".

Il fine espresso dal redattore al termine di una classica *captatio benevolentiae* nei confronti dei cittadini di Abitina – "*aggredior, inquam, ex actis publicis scribere non tam ingenio praeditus quam civico*⁷⁶³ *amore coniunctus*" - è duplice: da un lato intende fornire loro una catechesi martiriale, offrendo gli *exempla* abitinesi; dall'altro emerge la preoccupazione per la consacrazione, e la conservazione, in forma scritta delle testimonianze. Le parole del redattore aiuterebbero a collocare la compilazione dell'attuale versione della *PaDS* in un periodo tardo: probabilmente la prima metà del V secolo, con una leggera propensione per gli anni intorno al 411. Accanto alle invettive anticattoliche è infatti possibile notare come l'agiografo sembri guardare al futuro con pessimismo: l'esortazione e la catechesi martiriale potrebbero non rappresentare l'adozione redazionale di un

⁷⁶¹ Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 126.

⁷⁶² Sull'ecclesiologia donatista e la teologia sacramentale della *pars Donati* cfr. Brisson, *Autonomisme*, pp.138-153 e cfr. anche Y. M. Congar, *La théologie donatiste de l'Église et des sacrements*, BA 28 (1963), pp. 48-70.

⁷⁶³ Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 60 nota 17. Dalla manifestazione di questo "amore civico", Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 147 ha dedotto che il redattore dovesse essere concittadino dei martiri.

topos letterario, bensì una reale preoccupazione circa la situazione prodottasi in Africa agli esordi del V secolo. La necessità di preparare al martirio e la volontà di lasciare testimonianza della passione degli abitinesi, ma soprattutto delle accuse contro i *traditores*, potrebbero portare a concludere definitivamente per una datazione tarda del prologo e dell'epilogo e, di conseguenza, della versione "potenziata" della *PaDS* trasmessasi fino ad oggi. In questa sorta di appello da parte dell'agiografo è possibile leggere le preoccupazioni del redattore per il futuro prossimo del movimento donatista. L'agiografo sembrerebbe quasi voler consegnare a chi legge un memoriale che possa essere conservato e tramandato nel tempo.

La sezione centrale del prologo si caratterizza per la sua natura elogiativa: il redattore si spende osannando le virtù individuali e collettive dei martiri, al punto da non riuscire a procedere, dovendo decidere da dove cominciare la recita della *felicissima confessio*. L'abilità retorica dell'agiografo ha modo di mettersi in mostra attraverso la costruzione di un *climax* ascendente, nel quale viene messa in risalto l'ammirazione per la fede dei martiri nella devozione, per la santità nelle vite, la costanza nelle confessioni e la vittoria (sul Diavolo) nelle passioni.

La chiusa del prologo si rivela essere una delle sezioni più preziose della *PaDS* per quanto concerne la sua influenza nella storia dello scisma donatista. Il redattore espone brevemente quel che andrà illustrando nel secondo capitolo del testo: ivi l'agiografo esporrà "*causam ipsius belli (...) totiusque mundi discrimen*". La reale portata di questa affermazione non è stata colta dagli studiosi: queste poche parole hanno una importanza capitale per la comprensione dell'origine dello scisma. L'agiografo riferisce infatti che quanto si andrà leggendo nella *PaDS* costituisce il *casus belli* - nelle sue parole la "*causa belli*" -, la causa prima della rottura con i *traditores*. L'utilizzo del termine "*traditores*" potrebbe evidenziare la volontà delle officine agiografiche della *pars Donati* di "anticipare" le accuse all'origine dello scisma rispetto alle più note e tradizionali denunce di *traditio* nei confronti del vescovo e del diacono di Cartagine, non presentate nella *PaDS*. L'accusa di *proditio* subentrerebbe all'addebito a carico di Mensurio d'aver consegnato le Scritture alle autorità romane e, per quanto riguarda Ceciliano, d'esser stato ordinato vescovo da un *episcopus traditor*. L'indegnità del diacono a ricoprire la carica vescovile – il cuore della protesta donatista relativamente alla sua elezione e punto d'origine dello scisma - deriverebbe dalla sua ostilità nei riguardi degli abitinesi rinchiusi nelle carceri di Cartagine. E' su questa accusa, testimoniata dall'inclusione nella *PaDs*, la cui *auctoritas* ed il cui statuto di *nova fidei exempla* si trasmetterebbero automaticamente alle denunce ivi contenute, che i donatisti avrebbero dunque rifondato le ragioni della loro opposizione all'elezione episcopale di Ceciliano. L'accusa di essere stato ordinato da un vescovo *traditor* passerebbe quindi in secondo piano, divenendo quasi

accessoria e senza più costituire il *casus belli* dello scisma. Tra le righe del prologo, le affermazioni del redattore celerebbero la loro reale portata: la storia delle origini del Donatismo andrebbe dunque rivista riportando al centro della questione la testimonianza della *PaDS*, letta alla luce di una nuova analisi critica⁷⁶⁴ del resoconto agostiniano della *Collatio* del 411.

Da ciò dovrebbe derivare una rivalutazione complessiva delle repliche cattoliche alle accuse della *pars Donati* sull'invalidità dell'elezione di Ceciliano. Come evidenziato nelle pagine precedenti, dal resoconto offerto *Breviculus* emergerebbe il tentativo della *catholica* di sviare la discussione dalle denunce al centro della *PaDS* per trasferire il discorso sul terreno – più agile - della disputa intorno alla *traditio* del vescovo Felice di Aphungi, del Concilio di Cirta del 305 e della condanna di Donato di *Casae Nigrae* a Roma nel 312.

Riassumendo, tra le righe della *PaDS* si celerebbe quindi la primigenia denuncia della *pars Donati* nei confronti di Ceciliano e di Mensurio: l'essersi macchiati del crimine di *proditio*. Il fondamento stesso dell'impianto accusatorio sarebbe stato "consacrato" dai donatisti attraverso l'inserimento in un documento martiriale antecedente allo scisma, quindi non invalidabile dalle accuse cattoliche tradizionalmente mosse nei riguardi dei martiri della *pars Donati*. La *PaDS* si rivelerebbe pertanto essere una sorta di "ultima carta" donatista: un jolly da sfruttare nella partita con la *catholica* per dimostrare – e conservare agli atti in vista di tempi migliori -, restringendo sensibilmente le possibilità di replica da parte dell'avversario, le proprie ragioni. Su queste basi risulterebbe maggiormente comprensibile "l'operazione censoria" messa in atto da Agostino sui documenti relativi alla *Collatio* e le continue deviazioni del discorso riscontrabili nel *Breviculus* dinanzi agli accenni alla *PaDS* ed al suo contenuto, debitamente mascherati dall'abile mano dell'Ipponense.

II. *Temporibus namque Diocletiani et Maximiani bellum diabolus christianis indixit isto modo, ut sacrosanta domini testamenta scripturasque divinas ad exurendum peteret, basilicas dominicas*

⁷⁶⁴ Cfr. Zocca, *Antropologia*, pp. 391-427 ed il recente contributo di Dearn, *The Abitinian Martyrs*, pp. 9-11. Anche questi studiosi non hanno mai fatto perno sul *Breviculus* agostiniano come strumento di lavoro grazie al quale procedere nell'analisi del testo della *Passio*. Il più delle volte gli storici si sono limitati a sottolineare gli elementi a favore di una identificazione dei *gesta martyrum* citati alla *Collatio* con la *PaDS*. Cfr. per esempio quanto scritto *ibidem* da Dearn: "None of the *gesta* used at Carthage are named, either in the capitula or in Augustine's works. However, two factors have led to an orthodoxy that one of the texts was the *Passio Saturnini*, although not in its extant Donatist form. First, the fact that the *gesta* were produced at Carthage to prove that meetings of Christians could take place during the persecution resonates with the description in our extant text of the Abitinians being arrested at a private house. The second reason for associating the text with the Abitinians is more compelling. Augustine mentions the date of the *gesta martyrum*, in order to argue that the time interval between the *gesta* and the Council of Cirta had been tallied incorrectly at Carthage. The date Augustine gives, «*pridie Idus Februarias*» (12 February) is the same as that recorded in the *Passio Saturnini*; this has led to the *gesta martyrum* produced at Carthage being equated with the *Passio Saturnini*. It therefore may be that some version of an account of the Abitinians was produced at Carthage". In accordo al fatto che alla *Collatio* fu presentato un testo in relazione con la *PaDS*, ma non la *Passio* che ci è pervenuta, cfr. anche Zocca, *Antropologia*, pp. 405-409.

subverteret et ritus sacros coetusque sanctissimos celebrari domino prohiberet. Sed non tulit exercitus domini tam immane praeceptum sacrilegamque iussionem perhorruit et mox fidei arma corripuit, descendit in proelium, non tam contra homines quam contra diabolum pugnaturus. Et quamvis tradendo gentilibus scripturas dominicas atque testamenta divina profanis ignibus comburenda a fidei cardine cecidere nonnulli, conservando tamen ea et pro ipsis libenter suum sanguinem effundendo fortiter fecere quam plurimi. Quique pleni deo, deviato ac prostrato diabolo, victoriae palmam in passione gestantes sententiam in traditores atque in eorum consortes qua illos ab ecclesiae communione reiecerant cuncti martyres proprio sanguine consignabant; fas enim non fuerat ut in ecclesia dei simul essent martyres et traditores. Advolabant igitur undique versum ad certaminis campum immensa agmina confessorum et ubi quisque hostem repperat castra illic dominica collocabat.

Namque in civitate abitinesi in domo Octavii Felicis, bellica cum caneret tuba, dominica signa gloriosi martyres erexerunt ibique celebrantes ex more dominicum a coloniae magistratibus atque ab ipso stationario milite apprehenduntur Saturninus presbyter cum filiis quattuor, id est Saturnino iuniore et Felice lectoribus, Maria sanctimoniali, Ilariano infante, itemque Dativus qui et senator⁷⁶⁵, Felix, alius Felix, Emeritus, Ampelius, Rogatianus, Quintus, Maximilianus, Telica, Rogatianus, Rogatus, Ianuarius, Cassianus, Victorianus, Vincentius, Caecilianus, Restituta, Prima, Eva, Rogatianus, Givalius, Rogatus, Pomponia, Secunda, Ianuaria, Saturnina, Martinus, Clautus, Felix, Margarita, Maior, Honorata, Regiola, Victorianus, Matrona, Cecilia, Victoria, Berectina, Secunda, item Matrona, Ianuaria⁷⁶⁶.

La sezione narrativa della *Passio* si apre con alcuni cenni sull'origine della persecuzione diocleziana,

"non tanto per ambientare (...) quell'eroico episodio, quanto perché, *agnita veritate, et praemia martyrum et poenas quis noverit traditorum*. Nelle quali parole è evidente l'allusione alla scomunica lanciata contro i *traditores* dai martiri riuniti in concilio nelle carceri di Cartagine"⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Cfr. le critiche alla traduzione di Maier avanzate da Duval, *Une nouvelle édition*, p. 175. Cfr. anche Lepelley, *Aspects de l'Afrique Romane. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari 2001, pp. 345-356.

⁷⁶⁶ Per quanto riguarda le diverse lezioni dei *codices* medievali inerenti i nomi degli abitinesi, cfr. l'edizione di Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 7-8 note 5-6 ed 1-3. Cfr. anche l'apparato critico di Maier, *Le dossier*, I, p. 63.

⁷⁶⁷ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 6.

Ivi si legge che, *temporibus Diocletiani et Maximiani*⁷⁶⁸, il Diavolo mosse guerra ai cristiani. Da notare come l'autore abbia volontariamente tralasciato la menzione dell'Impero per concentrarsi sull'evocazione di Satana. Agli occhi dell'agiografo infatti l'autorità imperiale in generale, e quella proconsolare nel particolare, non apparirebbe che un emissario diabolico o, più propriamente, l'avversario terreno della *militia Christi*⁷⁶⁹.

Proseguendo nella lettura della *PaDS* emergono particolari ignoti alle altre fonti dell'epoca:

"dans ce bref résumé du premier édit de persécution, l'auteur de la Passion apporte une précision importante omise par Eusèbe et Lactance: non seulement les lieux de culte doivent être détruits ou du moins fermés, mais encore le culte lui-même est interdit. De fait pendant la persécution les assemblées chrétiennes furent interrompues dans la plupart des villes"⁷⁷⁰.

Per la seconda volta il redattore ricorre al gergo militare per designare i cristiani che, impavidi, si preparano a scendere sul campo per dare battaglia. Uno scontro combattuto su due fronti: da un lato quello terreno, il *certamen* in cui il *miles Christi* affronta i tormenti inflitti dai carnefici, emissari del Diavolo; dall'altro, il martirio quale conflitto escatologico prefigurante la battaglia tra Cristo e Satana. Il testimone della fede, infatti, combatte *non tam contra homines quam contra diabolum*.

Nonostante il dato relativo alle abiure trovi riscontro in quanto sostenuto da Ottato⁷⁷¹, ritengo sia qui possibile scorgere una nota polemica del redattore donatista: attraverso questo riferimento è probabile che abbia voluto lanciare una invettiva contro i *traditores* sottolineando non solo, per contrasto, il comportamento dei martiri protagonisti della *Passio*, ma anche quello dei più – *plurimi* - della comunità cristiana. La *vis polemica* viene sottolineata nelle linee immediatamente successive, ove viene espressa una nuova condanna nei confronti dei *traditores ab ecclesia communione reiecti*. Ivi è possibile evidenziare il collegamento tra le parole del redattore e la sentenza del concilio degli abitinesi conservata nell'appendice:

"interea martyres (...) christiani nominis progeniem (...) ab omni (...) communione traditorum discernendam esse tali sub comminatione censebant: si quis traditoribus communicaverit, nobiscum parte (...) non

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ Ritorna ancora una volta il *topos* della letteratura martiriale che "tendeva a vedere (...) nel magistrato romano lo strumento del demonio, il bioco persecutore accecato dall'odio e dall'ira che, abbandonandosi ad un sadismo efferato, moltiplicava contro l'accusato le torture più atroci e sanguinarie" (Lanata, *Gli Atti dei martiri*, p. 35).

⁷⁷⁰ Maier, *Le dossier*, I, p. 61 nota 19. Date queste premesse risulterebbe ancor più discutibile la tesi avanzata dalla *catholica* circa la possibilità che il Concilio di Circa abbia avuto realmente luogo.

⁷⁷¹ Optatus, *Tractatus*, I, 13 riferisce che la persecuzione diocleziana, in Africa, fece "*alios (...) martyres, alios confessores, nonnullos funestam prostravit in mortem*".

*habebit*⁷⁷².

In chiusa l'agiografo tratteggia un quadro escatologico raffigurante colonne di confessori riversatesi nei campi di battaglia *ubi quisque hostem reppererat castra illic dominica collocabat*.

Terminata questa parte introduttiva, il redattore si premura di delineare, per sommi capi, il contesto della vicenda: un gruppo di quarantanove cristiani, sfidando gli editti imperiali, si riunì *in civitate abitinesi*⁷⁷³ *in domo Octavii Felicis* quando suonò "la tromba della guerra"⁷⁷⁴. Segue quindi, a chiudere il capitolo, l'elenco onomastico dei martiri protagonisti della *PaDS*, anticipato dalla notizia della loro cattura per mano dei *duoviri* e del *miles stationarius*. A riguardo Duval fa notare che

"l'arrestation est effectuée par les magistrats et *ab ipso stationario milite* (qui est peut-être un singulier collectif). Le *stationarius* n'est pas le soldat de garde, mais un militaire détaché dans une *statio*, dont plusieurs sont bien connues sur le limes germanique ou en Yougoslavie"⁷⁷⁵.

III. *Qui apprehensi producebantur alacres ad forum. Adhuc in primum certaminis campum prior Dativus ibat quem sancti parentes candidum senatorem caelesti curiae genuerunt. Ibat etiam presbyter Saturninus numerosa vallatus propagine liberorum cuius partus partem sibi sociam ad martyrium destinavit partem sui nominis pignus ecclesiae relinquebat. Hos agmen dominicum sequebatur in quo fulgebat et gladius bifrons sermo dei* (cfr. *Eb* 4, 12), *quorum presidio fulti spem*

⁷⁷² *PaDS*, 21. "Nuovo e più esplicito accenno all'appendice, là dove si riporta nei propri termini la sentenza pronunciata dai martiri contro i traditori (...). Donde par lecito raccogliere che la redazione dei primi capitoli della *Passio* non vada attribuita a un autore diverso da quello che dettò gli ultimi" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 7). Cfr. le parole del vescovo donatista Primiano riportate in Augustinus, *Brev. coll.* 3, 4, 4: "*Indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum*". Cfr. infine Brisson, *Autonomisme*, pp. 126-129.

⁷⁷³ "Cfr. nota 111. Cfr. Beschouch, *Sur la localisation*, pp. 255-266 ove lo studioso mette in risalto un elemento in aperto contrasto con la tesi del "mirage of the Abitinians' popularity" sostenuta da Dearn, *The Abitinians Martyrs*, pp. 11-13: "dans un pays islamisé où les toponymes ont persisté à partir de leur forme latine fixée par l'administration romaine, le nom d'*Abitina* a été transmis à la postérité à travers le souvenir perpétué de ses martyrs chrétiens. Le site s'appelle encore «Chouhoud el-Batin», c'est-à-dire «les martyrs d'*Abitina*»". Concorde Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 391 nota 1: "tale toponimo conserva un chiaro ricordo dei nostri martiri, in quanto in arabo magrebino esso significa «i testimoni di Batin», dove Batin è trasformazione di *Abitinae*". Il dato toponomastico, di straordinario interesse, mette definitivamente in crisi le tesi di Dearn confermando, al di là di ogni ragionevole dubbio, la fama degli abitinesi, incredibilmente sopravvissuta sino ai giorni nostri. La vicinanza alla città di Membressa si evince dalle notizie conservate in Augustinus, *C. ep. Parm.* 3, 6, 29, ove viene riportato l'episodio di Salvo, scacciato dalla propria chiesa con l'aiuto di un gruppo proveniente da Abitina: ciò lascia intendere che le due località non fossero site a grande distanza tra loro. Cfr. anche *C. Cresc.* 4, 49, 59: "*Iam vero posteaquam sententia proconsulis abitinesibus allegata est, per quam civitatem vicina iudicatum impleri vestri meruerant, eo quod paene omnes Membresitani Salvium diligebant, quae fecerint idem abitineses homini aetate gravissimo, piget dicere (...) breviter attingam, quod illic, cum iter agerem, comperi*".

⁷⁷⁴ L'espressione "*bellica cum caneret tuba*" indica l'avvio delle ostilità contro la Chiesa. In questa metafora è possibile individuare un richiamo di natura escatologica ad *Ap* 8-11, ove la tromba annuncia le sette tribolazioni destinate a flagellare l'umanità e quindi l'imminenza degli ultimi tempi e il prossimo avvento del Regno. Cfr. Tertullianus, *De fuga in persecutione* 10, 1 ove ritorna una formula analoga: "*tuba persecutionis audita*". Cfr. poi l'analisi di Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 6 nota 6.

⁷⁷⁵ Duval, *Une nouvelle édition*, p. 175.

victoriae fratribus promittebant. Sed iam ad supradictae civitatis pervenerunt forum ibique primo congressi confessionis palmam magistratus elogio sustulerunt. In isto namque foro iam pro dominicis scripturis dimicaverat caelum, cum Fundanus ipsius civitatis quondam episcopus scripturas dominicas traderet exurendas: quibus cum magistratus sacrilegos ignes apponerent, subito imber sereno caelo diffunditur; ignis scripturis sanctis admotus exstinguitur; grandines adhibentur omnisque ipsa regio, pro scripturis dominicis elementis furentibus, devastatur.

In seguito alla cattura *in domo Octavii Felicis*, i martiri vengono condotti nel foro di Abitina per essere sottoposti ad un primo interrogatorio. Compilato il regolare rapporto, il gruppo viene inviato all'*officium* proconsole di Cartagine per il processo.

"Tutto ciò è narrato dall'agiografo con pochi particolari, alcuni dei quali, secondo ogni verosimiglianza, egli trovò nella tradizione di Abitine sua patria, altri nei *gesta* da lui rielaborati, altri suppose come ordinari"⁷⁷⁶.

Il redattore si sofferma nella descrizione dell'ingresso dei martiri: Dativo, *candidum senatorem caelesti curiae*, precede il gruppo. L'agiografo istituisce un fine gioco lessicale intorno al suo rango sociale - *qui et senator* - attribuendogli il titolo di "senatore" della curia celeste. L'aggettivo "*candidum*" fa certamente riferimento alle bianche vesti di *Ap* 4, 4, celando al contempo un'allusione alla *toga pura* della classe senatoriale romana alla quale rimanda il rango di Dativo⁷⁷⁷. Segue l'ingresso del presbitero Saturnino, *numerosa vallatus propagine liberorum*. Franchi de' Cavalieri si è puntigliosamente chiesto se quattro figli – tanti ne attribuisce la *PaDS* al martire - "costituiscano una progenie a rigor di termine numerosa"⁷⁷⁸. La retorica dell'agiografo non bada però al numero, ma all'effetto scenico: non importa che i figli siano quattro, sei o più. Il redattore li dipinge comunque come una *numerosa propago* che cinge tutt'attorno il presbitero, offrendo i corpi come scudo al padre. Una descrizione che non può che richiamare alla mente l'immagine della *militia Christi* chiamata a difesa di Cristo stesso, rappresentato dal presbitero, ad immagine dello scudo formato dai fratelli maccabei attorno alla loro madre (*4Mac* 8, 4). E' solo in questa chiave che diviene comprensibile il senso delle affermazioni del redattore, secondo cui Saturnino *cuius partus partem sibi sociam ad martyrium destinavit partem sui nominis pignus ecclesiae relinquebat*.

⁷⁷⁶ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 9.

⁷⁷⁷ "As the army and civil administration have their ranks of honor, so too the Christians. Dativus holds the rank of *senator* in both the civil and, by analogy, the ecclesiastical spheres" (Tilley, *Donatist*, p. 29 nota 16).

⁷⁷⁸ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 9.

Franchi de' Cavalieri sbaglia a ritenere

"troppo improprio il dire che di quei quattro figli Saturnino ne destinò una parte al martirio, un'altra ne lasciò alla chiesa, perché se essi non perdettero tutti e quattro la vita *in tempestate pressurae*, ciò accadde indipendentemente dalla volontà del padre loro. Al mio modo di vedere il rimaneggiatore della *passio* ritenne coronati del martirio tutti e quattro i figli catturati con Saturnino (...). Probabilmente era noto in Abitina che Saturnino aveva avuto numerosi figli, quattro dei quali egli volle condurre seco alla riunione *in domo Octavi Felicis*, destinandoli così indirettamente al martirio; gli altri non condusse con sé lasciandoli, come *sui nominis pignus*, alla chiesa"⁷⁷⁹.

Secondo lo studioso, il redattore finì poi per supporre che tutti i figli avessero accompagnato il padre all'udienza. Un nuovo riferimento al tema paolino della *militia Christi* ritorna più avanti nel testo: l'agiografo descrive infatti l'ingresso nel foro dei martiri, ritratti come *agmen dominicum* (...) *in quo fulgebat caelestium splendor armorum, scutum fidei, lorica iustitiae, salutationis galea et gladius bifrons*⁷⁸⁰ *sermo dei* (Eb 4, 12). Il tema della *militia Christi* non si esaurisce nella seconda immagine, ma prende avvio già dal ritratto della cerchia filiale attorno al presbitero, *imago Christi*. Che i figli rappresentino o meno una progenie numerosa è questione da poco, per non dire inutile: il fine del redattore non è descrittivo, ma iconografico. L'agiografo mira a tratteggiare i contorni di un quadro che offra l'immagine di quel che idealmente rappresenta la *militia Christi* in senso martiriale. La *pars Donati* ritrae i martiri di Abitina come i campioni della fede pronti a scendere nell'arena a difesa del Cristo, al quale fanno da scudo (i figli) e da scorta (la restante parte del gruppo).

Il testo prosegue con la notizia di una prima *confessio* dei martiri dinanzi ai magistrati: il dato, molto scarno, potrebbe risalire all'impianto degli *acta* proconsolari ai quali l'agiografo afferma di aver attinto. In essi, in estrema sintesi, si sarebbe trovata nota di una prima confessione dei cristiani

⁷⁷⁹ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 9-10. Maier, *Le dossier*, I, p. 64 nota 31 si mostra concorde con la ricostruzione di Franchi de' Cavalieri: "En plus de quatre qui furent arrêtés avec lui, Saturninus avait probablement d'autres enfants et c'est par eux que son nom demeura vivant dans l'Église d'Abitinae".

⁷⁸⁰ "The citation seems to lack *bifrons*, the two-edged sword. But B. N. Lat. 5297 does not have *bifrons* and the North African tradition often gives this verse without *bifrons*. (...) Baluze and Ruinart have *bifrons* «two edged» to harmonize with the biblical verse" (Tilley, *Donatist*, p. 30 nota 17). Cfr. Cyprianus, *Epistulae* 58, 8. Alessandro Rossi mi ha suggerito una possibile chiave interpretativa di questo rimando biblico, che potrebbe essere letto polemicamente in contrasto all'immagine dei *lictores*. Nel confronto con il proconsole, il *gladium bifrons* "fulgebat": l'espressione potrebbe indicare l'innalzamento della spada. L'immagine prodotta acquisterebbe un senso preciso: quando infatti due autorità erano circondate dai *lictores*, quella di grado inferiore faceva abbassare i propri fasci quale segno di sottomissione. L'immagine dei figli e accompagnatori di Saturnino, che non solo portano i *gladii bifrontes*, ma li tengono in bella vista, sfolgoranti, suonerebbe non solo come il rovesciamento dell'autorità del proconsole, che senza dubbio aveva fatto il suo ingresso realmente accompagnato dai *lictores*, ma conterrebbe la rivendicazione della superiorità del giudizio del martire rispetto a quello del mondo. Da notare poi come l'immagine di un martire che si dispone a giudicare il mondo, investito dell'*imperium* divino, risulti oltremodo funzionale, al di là del *topos* redazionale dell'inversione dei ruoli tra giudice e martire, all'emissione di una sentenza nei riguardi di Ceciliano e dei *traditores*.

nel foro di Abitina.

Segue un inserto polemico sulla *traditio* del vescovo locale, tal Fundano⁷⁸¹, che avrebbe consegnato le Scritture perché fossero arse nel foro ove gli abitinesi stavano confessando la propria fede.

"Ce texte de la Passion est la seule source de renseignement sur cet évêque d'Abitinae au début du IV^e siècle. L'accusation dont Fundanus est l'objet de la part de l'auteur donatiste de la Passion est-elle fondée? Le diocèse d'Abitinae était ancien, puisqu'il avait été représenté au concile de Carthage du 1^{er} septembre 256 par son évêque *Saturninus*"⁷⁸².

Il carattere polemico di questa notizia si inserisce funzionalmente nella struttura del testo: al di là della questione della veridicità dell'episodio, che nulla toglie o aggiunge alla *PaDS*, l'intento redazionale doveva essere quello di confrontare il comportamento dei martiri abitinesi e del loro vescovo. In controluce vi si potrebbe leggere una lontana eco delle tensioni suscitate nella comunità africana dal conflitto tra confessori ed episcopi, ma anche la volontà dell'agiografo di opporre polemicamente il comportamento virtuoso dei martiri alla pavidità e l'ipocrisia del vescovo *traditor*: il tutto finalizzato a fornire nuova linfa alla linea propagandistica contenuta nella *PaDS*.

L'elemento miracolistico inserito nella breve narrazione – un improvviso diluvio, corroborato da una tempesta di grandine, che spegne il rogo delle Scritture e devasta tutta la zona - sembrerebbe suggerire una costruzione a tavolino dell'episodio. A questo proposito dovette probabilmente esistere una tradizione locale donatista intorno alla *traditio* del vescovo Fundano: che questa accusa fosse veritiera o che si trattasse di una "calunnia settaria"⁷⁸³ non è dato sapere.

IV. De hac igitur civitate martyres Christi exoptata prima vincula susceperunt directique ad Carthaginem alacres ac laeti per totum iter hymnos domino canticaque psallebant. Quique cum ad officium Anullini tunc proconsulis pervenirent starentque in acie constanter ac fortiter saevientis impetus diaboli dominica constantia retundebant. Sed cum non contra omnes simul milites Christi diabolica rabies praevaleret singulos in certamina postulavit. Quorum certaminum pugnas non tam meis exsequar quam martyrum dictis ut et saevientis hostis audacia in tormentis atque in ipsa sacrilega invectione noscatur et Christi domini praepotentis virtus in tolerantia martyrum atque in ipsa confessione laudetur.

⁷⁸¹ "Fundanus": PCBE 1, p. 514.

⁷⁸² Maier, *Le dossier*, I, p. 64 nota 33.

⁷⁸³ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 11.

Il testo procede con l'invio dei martiri a Cartagine, sede del proconsole, poco dopo esser stati sottoposti ad un primo interrogatorio nel foro di Abitina. L'agiografo riferisce dell'incatenamento degli abitinesi - *exoptata prima vincula susceperunt* - e della salmodia d'inni con i quali i martiri avrebbero accompagnato il loro trasferimento coatto. Il quadro tratteggiato dall'officina agiografica non è, come sostenuto da Maier, "une supposition de l'auteur de la *Passion*"⁷⁸⁴, ma può essere inteso come costruzione redazionale tesa a sottolineare la *laetitia* e l'*hilaritas* dei martiri⁷⁸⁵ per il "gioioso pellegrinaggio" verso le carceri.

Arrivati dinanzi all'*officium*⁷⁸⁶ del proconsole Anullino, il Diavolo - assunto dal redattore come vera e propria forza motrice dell'ufficiale romano al pari di quel che sarà lo Spirito per il martire - si rende conto, osservando la schiera dei martiri pronti a dar battaglia - *starentque in acie constanter ac fortiter* -, di non avere le forze per affrontare il gruppo degli abitinesi. Per il redattore sarebbe questa la ragione all'origine della decisione di separare i martiri per gli interrogatori, non la prassi giudiziaria. Il proconsole viene immediatamente svuotato di ogni autonomia decisionale e la procedura giuridica sottoposta alla volontà di Satana: ne risulta una sovrapposizione totale e senza discontinuità tra l'elemento secolare, rappresentato dall'autorità imperiale, e l'avversario escatologico del Cristo.

V. *Cum igitur ab officio proconsuli offerentur suggeriturque quod a magistratibus abitinesium transmissi essent christiani qui contra interdictum imperatorum et Caesarum collectam sive dominicum celebrassent, primum proconsul Dativum interrogat cuius esset condicionis et utrum collectam fecissent. Qui cum se christianum et in collecta fuisse profiteretur, auctor ab ipso collectionis sanctissimae postulatur: statimque iubetur officium eundem in eculeum sublevare extensumque unguis praeparare. Sed cum carnifices iussa crudelia truci velocitate complerent starentque saevientes in dictis et denudatis ad vulnera martyris lateribus erectis unguis imminerent, subito sese in medium Tazelita fortissimus martyr tormentis obiecit exclamavitque:*

⁷⁸⁴ Maier, *Le dossier*, I, p. 64 nota 35. L'idea che il particolare fosse nato da una supposizione del redattore venne originariamente avanzata da Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 11.

⁷⁸⁵ Cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, p. 103-125 e, dello stesso autore, *Τί ἐστὶ ὁτι ἐγγέλασας*. Sul tema dell'*hilaritas* cfr. l'omonimo contributo di Persic, in particolare le pp. 89-101. Per quanto riguarda l'abitudine di cantare durante i viaggi cfr. O. Perler, Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, pp. 90-92.

⁷⁸⁶ "Dans l'exercice de leurs fonctions les magistrats étaient entourés de tout un personnel subalterne, agents publics ou *officiales* qui formaient le bureau ou *officium* du magistrat. Ce personnel comportait toute sorte de gens, dont des esclaves. En effet, il comptait non seulement des scribes et des greffiers, mais aussi des gens chargés des tâches les plus diverses comme, par exemple, sur ordre du juge la torture des inculpés. C'est à dire que ces bureaux pouvaient être fort nombreux. Nous possédons à ce propos des renseignements précis sur l'*officium* des vicaires dans la seconde moitié du IV^e siècle: le 25 janvier 365 Valentinien fixa à trois cents le nombre des membres de l'*officium* du vicaire d'Afrique" (Maier, *Le dossier*, I, p. 31). Cfr. Delehayé, *Les Passions*, pp. 177-182.

"Christiani sumus nos, nos, inquit, collegimus". Statim proconsulis furor exarsit et ingemiscens, spiritali gladio graviter vulneratus, martyrem Christi gravissimis ictibus tutudit, in eculeum suspensum extendit, unguis perstridentibus laniavit. At contra gloriosissimus Tazelita martyr media de ipsa carnificum rabie huius modi preces domino cum gratiarum actione effundebat: "Deo gratias! In nomine tuo, Christe Dei filius, libera servos tuos".

Con il quinto capitolo ha inizio la sezione narrativa della *PaDS*. Il processo ebbe luogo probabilmente il 12 febbraio 304: tale indicazione cronologica, come già accennato, è riportata nel testo della *Passio* e "confermata" dal *Breviculus* di Agostino⁷⁸⁷; essa non farebbe riferimento al *dies natalis* dei martiri, morti *diversis locis temporibusque discretis*, ma alla data della sentenza emessa dall'autorità proconsolare. E' d'interesse soffermarsi fin da subito su di un dato finora trascurato: la *Passio* non riporta il testo della sentenza. E' invece conservata la notizia di un martire spirato durante le torture, ma non vi è traccia del giudizio finale nei riguardi degli altri abitinesi. Il proconsole, interrogati i martiri e destinati ai tormenti, non avendone ottenuto il ritorno alla *bona mens*, ne avrebbe ordinato solamente l'incarcerazione temporanea. Da questo elemento è possibile supporre che il testo della *PaDS*, per come si è conservato, sia parzialmente incompleto – possibile anche una cesura volontaria da parte donatista per poter "aggiungere" l'evento conciliare in appendice oltre alle confessioni di Vittoria ed Ilariano -, ovvero monco delle righe finali, o che il procedimento non si sia protratto oltre, chiudendosi con il rilascio di una parte o di tutto il gruppo. Quel che appare certo dalle notizie riportate dalla *Passio* è la morte in tempi e luoghi diversi dei quarantanove martiri: gli abitinesi potrebbero essersi differenziati tra martiri e confessori, come del resto sembrerebbero confermare anche le fonti epigrafiche. Alcuni dei quarantanove di Abitina non sarebbero quindi stati martiri, ma *benedicti martyres designati*⁷⁸⁸, vale a dire confessori. Questa rilettura della sorte dei membri del gruppo potrebbe risultare funzionale ad una migliore comprensione del loro ruolo all'interno del nascente scisma donatista, rimarcando ulteriormente il valore del loro "manifesto". Essendosi distinti per la perseveranza nella fede, all'opposto del vescovo *traditor* Fundano, ed essendo stati vittime delle angherie del primate di Cartagine Mensurio e del diacono Ceciliano – entrambi accusati di *proditio* dai donatisti, secondo quanto riportato nel *Breviculus* di Agostino⁷⁸⁹ -, i confessori dovettero rivestire un ruolo di primo piano

⁷⁸⁷ Augustinus, *Brev. coll.* 3, 17, 32.

⁷⁸⁸ Tertullianus, *Ad Martyras* 1, 1.

⁷⁸⁹ Cfr. Augustinus, *Brev. coll.* 3, 13, 25; 3, 14, 26.

nella comunità donatista di Abitina e forse dell'intera Proconsolare (come sembrerebbe testimoniato dal progetto ecclesiologico imbastito su di loro mediante l'affiancamento di alcune loro *memoriae* ai nomi di Pietro e Paolo), fino a venire inclusi come protagonisti nel dossier accusatorio prodotto dalla *pars Donati* alla *Collatio* del 411.

Relativamente alla redazione della *Passio*, la sorte dei singoli, fossero stati confessori o martiri, non rivestiva un ruolo determinante per l'agiografo; il punto fondamentale, nel quadro della letteratura martiriale, era la produzione di un *exemplum*. *Acta* e *Passiones* avevano infatti *in primis* un valore pedagogico e catechetico. Pur non avendo conosciuto necessariamente il martirio, ma essendo stati comunque *designati*, gli abitinesi costituivano un valido esempio, in quanto testimoni e campioni della fede in aperto contrasto con i comportamenti dei *traditores* e dei *proditores*. L'agiografo si dovette quindi limitare ad un accenno alla morte *diversis locis temporibusque discretis* dei membri del gruppo, certo comunque di giovare alla causa della *pars Donati* grazie alla presentazione dei martiri e dei confessori quali *exempla* veraci dell'*imitatio Christi*.

Il capitolo si apre con la sintesi dell'*elogium* presentato dai magistrati di Abitina all'*officium* del proconsole: i cristiani erano stati sorpresi a celebrare *contra interdictum imperatorum et Caesarum collectam sive dominicum*. Secondo Franchi de' Cavalieri

"il particolare dell'*elogium* con cui i magistrati Abitinenesi accompagnarono il folto gruppo di confessori al tribunale del preside, dovette essere suggerito all'agiografo donatista dagli *actus et confessiones* originali"⁷⁹⁰.

Da qui lo studioso romano prende spunto per avviare un tentativo di recupero della forma originaria della *Passio* attingendo da documenti coevi: ne deduce che l'*elogium* dovesse riportare le coordinate geografico-temporali e chi fosse il giudice presente "*Carthagine, in foro*". La lettera dei magistrati avrebbe poi dovuto recare in calce la lista dei nomi degli imputati che, secondo Franchi de' Cavalieri, l'agiografo donatista avrebbe poi trasportato al principio del racconto⁷⁹¹.

Il ricorso al termine "*collecta*" non sembrerebbe casuale: nelle *Passiones* donatiste, stando a Tilley, si tratterebbe di una tipologia dell'assemblea di Israele.

"*Collecta* is the word used consistently in the *Acts*. It indicates the Donatist self-identification with the assembly of Israel (...). While it is used by Christians outside North Africa, Catholics in North Africa shun

⁷⁹⁰ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 11.

⁷⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 11-13. In accordo con lo studioso romano si pone Maier, *Le dossier*, p. 65 nota 38.

its use once Donatists begin to use it"⁷⁹².

Proseguendo nella lettura prende il via l'interrogatorio del martire Dativo che, come già era avvenuto ad Abitina, ha la precedenza sui compagni⁷⁹³. Lo scambio con il proconsole è riportato in forma sintetica e indiretta: ciò lascia supporre che il redattore abbia deciso di omettere la lunga serie di domande e risposte⁷⁹⁴ con le quali solitamente si aprivano i processi per spostare immediatamente l'attenzione sulle torture. Anullino, infatti, intima a Dativo di confessare chi fosse stato il promotore dell'adunanza; segue la confessione del martire secondo le parole del redattore: "*qui cum se christianum et in collecta fuisse profiteretur*". Non essendo soddisfatto della risposta –

⁷⁹² Tilley, *Donatist*, p. 27 nota 8. Cfr. *Le*, 23, 36; *Dt* 16, 8; *2Cr* 7, 9 e *Ne* 8, 18. Cfr. anche Tilley, *The Bible*, pp. 55-65; 177-180. In linea con il pensiero della studiosa appare Gaumer, *The Evolution of Donatist as Response to a Changing Late Antique Milieu*, Augustiniana 48 (2008), pp. 201-233. Per quanto riguarda la fortuna del termine negli *Acta* e nelle *Passiones*, cfr. Chiesa, *Un testo agiografico*, pp. 241-268. Fino al rinvenimento degli *ActGal* solo la *PaDS* poteva essere identificata con uno dei *gesta* prodotti alla *Collatio*: la *Passio* era infatti "l'unico testo agiografico conosciuto dove si parlasse esplicitamente di dominicum e di collecta: la scarsità di documenti aveva (...) fatto pensare che tali termini fossero specifici di quel preciso testo, e che essi fossero sufficienti per istituire una relazione con i sermoni. Gli *Acta* di Gallonio tolgono ora il martirio degli *abitineses* dal loro imbarazzante isolamento, e lasciano intravedere alcune coordinate topiche della letteratura agiografica africana della Grande Persecuzione. (...) la *collecta*, il *dominicum* (...) appaiono tratti costanti in questi testi, e differenziano la letteratura di quest'epoca sia dalla produzione agiografica più antica, sia da quella epica di non molto più recente" (*ivi*, pp. 260-261). Sugli *Acta* di Gallonio cfr. anche Lancel, *Actes de Gallonius. Texte critique, traduction et notes*, REA 52 (2006), pp. 243-259. Per i due sermoni agostiniani citati da Chiesa cfr. Augustinus, *Serm.* 335/A, 1 - "*Interrogati responderunt, collectam se egisse, quia Christiani essent*" - e 335/E, 4 - "*Quando passi sunt martyres, Christum confessi sunt, Christianos se esse non negaverunt. Collectam se fecisse contra iussionem regum tunc infidelium sine dubitatione et trepidatione professi sunt*". Cfr. Dolbeau, *Nouveaux sermons de Saint Augustin pour les fêtes de martyrs*, AB 110 (1992), pp. 263-310, in particolare pp. 305-308, ove lo studioso francese ha mostrato che il sermone dovette esser pronunciato per il gruppo di martiri della Massa Candida. Per quanto concerne il sermone 335/A cfr. G. Morin, *Un groupe inconnu de martyrs africains: à propos du sermon de S. Augustin, Frangip. VI*, RBe 43 (1931), pp. 9-14. A partire da questi studi di Dolbeau, Zocca ritiene siano venute meno le prove principali a favore della tesi che i martiri di Abitina fossero venerati da cattolici e donatisti. Prescindendo dalle testimonianze epigrafiche - giudicate incapaci "di restituire certezze assolute" (Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 409) - la studiosa conclude che "non esistono prove sicure né indizi sufficienti per affermare un culto diffuso e condiviso dei martiri di Abitene, mentre si deve rilevare che, in ogni caso, tutti i presunti riferimenti a questi martiri sono di epoca decisamente tarda" (*ibidem*). Per una parziale confutazione di queste conclusioni cfr. il capitolo I.3, ove ritengo di aver dimostrato come il culto abitinese sia stato progressivamente fatto oggetto di una "cattolicizzazione" delle testimonianze epigrafiche sviluppatosi, indubbiamente, a partire dalla volontà della *cattholica* di includere nel proprio martirologio il gruppo abitinese. Circa la possibilità che i martiri di Abitina siano stati covenerati fin dalle origini del loro culto, come nel caso della thuburbitane, al centro di un vero e proprio conflitto agiografico sulla paternità delle *sanctas tres*, non esistono in effetti elementi indiziari sufficienti a sostenere una simile ipotesi. Quel che appare certo è che, a partire dal V secolo, il culto degli abitinesi fu investito dall'opera di "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista. Zocca dedica un breve capitolo allo studio dei termini "*dominicum*" e "*collecta*". Secondo la studiosa la loro interpretazione non sarebbe ancora del tutto sicura e anzi meriterebbe un approfondimento, pur suggerendo l'ipotesi che possano "promanare dal linguaggio ufficiale: per la prima volta li incontriamo infatti nel capo d'accusa emesso dai magistrati di Abitine e trasmesso al proconsole dall'*officium*, quindi soprattutto il primo torna con frequenza e senza alcun imbarazzo negli interventi di Anullino. Sulla base di tali constatazioni si potrebbe forse ipotizzare che questa terminologia (...) possa essere stata una sorta di formula burocratica, introdotta in Africa con il divieto diocleziano, e qui acclimatata esclusivamente all'interno di un linguaggio tecnico" (*ivi*, p. 404). Ipotesi affascinante, ma non troppo convincente, specie alla luce di una datazione tarda del testo della *PaDS*: un contesto cronologico, come ammette Zocca stessa, entro il quale i termini avevano già cominciato a circolare.

⁷⁹³ Possibile, come suggerito da Maier, *Le dossier*, I, p. 66 nota 39, che Dativo compaia per primo nell'interrogatorio "parce que son nom était mentionné en premier par l'acte d'accusation des magistrats d'*Abitinae*".

⁷⁹⁴ Le domande che le autorità erano solite rivolgere così da inquadrare gli imputati erano relative ai dati biografici e sociali degli imputati: "*Quis vocaris?*"; "*Cuius condicionis es?*"; "*Cuius dignitas es?*". A queste talvolta si aggiungeva la richiesta di altre informazioni, come l'età: "*Quot annorum es?*". Cfr. *PaMDS* 2.

non viene infatti indicato l'organizzatore della cerimonia –, il proconsole ordina all'*officium* di applicare il martire all'eculeo, così da esser pronto per l'*ungulatio*⁷⁹⁵.

Il redattore passa a descrivere l'azione dei carnefici: "*cum carnifices iussa... complerent starentque saevientes in dictis et denudatis ad vulnera martyris lateribus erectis unguis imminerent*". Sulla base di alcune concordanze nell'espressione rinvenute in autori classici⁷⁹⁶, Franchi de' Cavalieri propone di modificare "*in dictis*" con "*in digitis*". Lo studioso

"propose de corriger la leçon saevientes in dictis en in digitis. Cela donnerait indiscutablement un sens préférable: les bourreaux exécutaient les ordres cruels avec une rapidité farouche, «leurs doigts étaient en rage»"⁷⁹⁷.

La scena ci mostra quindi i carnefici con un piede innanzi e uno indietro e gli uncini tesi, pronti ad esser conficcati nelle carni del martire al comando del proconsole. Prima che ogni tortura possa avere inizio irrompe sulla scena Tazelita⁷⁹⁸, *fortissimus martyr*, desideroso di evitare a Dativo la pena. Il primo grida verso il proconsole: "*Christiani sumus nos, nos collegimus*". Questa dichiarazione provoca l'ira⁷⁹⁹ di Anullino, che appare colpito dalla *spiritalis gladio* rappresentata dalle parole del martire. Evidente il richiamo redazionale all'epistolario paolino: le affermazioni del *miles Christi* non sono che la voce dello Spirito. La parola del martire diviene quindi Parola, più

⁷⁹⁵ "In the pain of torture, the jailers uses the capacity for sentience to obliterate any object in the world of sense perception outside the body. The victim comes to experience her or his own body not as the object of torture but as the instrument of torture. As the victim undergoes more and more pain, the conceptual world of the victim shrinks until even the place of detention no longer exists. Nothing exists but a body in pain." (Tilley, *The Ascetic Body and the (Un)Making of the World as Martyr*, JAAR 59 (1991), pp. 467-479, qui p. 469).

⁷⁹⁶ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 14 nota 3.

⁷⁹⁷ Maier, *Le dossier*, I, p. 66 nota 41.

⁷⁹⁸ Nell'elenco dei quarantanove martiri non compare alcun "Tazelita". Egli è quindi un nuovo personaggio che irrompe solo ora sulla scena o, più probabilmente, si tratta del "Telica" (secondo la famiglia F¹) o "Thelica" (F²) citato nell'elenco onomastico dei martiri? "Cet état de choses embarrasse la critique moderne, et l'on se demande depuis longtemps s'il faut ou non confondre les deux personnages. Des historiens se sont montrés favorables à l'identification (cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 7 nota 5; *nota di chi scrive*); mais d'autres restent plus hésitants (cfr. Mandouze, PCBE 1, p. 1100-1101: "...à moins que, en dépit de la tradition manuscrite, la référence à la liste des martyrs donnée par la Passio ne fasse identifier Telica avec Tazelita")" (Dolbeau, *La Passion*, p. 286). Sempre Dolbeau propone una soluzione all'enigma, fondando le proprie speculazioni sull'epigrafia e l'onomastica africana. "Il existe de fait un nom d'homme qui pourrait expliquer les deux formes transmises Thelica (o Telica) et Tazelita/Tazelica. Ce nom est Tzelica, attesté désormais par trois documents indépendants: une tombe chrétienne de Carthage, [...] Un ostracon de Carthage, [...] Un mosaïque de Byzacène [...]. Paléographiquement, la corruption de Tzelica en Thelica est facile à expliquer, étant donné la parenté des formes entre z et h, dans plusieurs écritures anciennes. La variante de F² (avec h) se révélerait ainsi supérieure à celle de F¹ (sans h). Pour le passage de Tzelica à Tazelita/Tazelica l'explication est moins obvie [...] je serais enclin à l'interpréter comme une confusion graphique" (*ivi*, p. 287). Cfr. anche AE 1912, 00067 = AE 1998, 01564; AE 1997, 01617 oltre a CIL VIII, 00422.

⁷⁹⁹ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 15. Nella *PaMDS* il proconsole viene più volte descritto come in preda all'ira: "*Videns autem beatissimarum fiduciam, exarsit in iram, et iussit ut urgerentur ambulare*", "*Iratus Anolinus*", "*Anolinus autem tunc exarsit in iram*".

tagliente della spada bifronte già menzionata dall'agiografo nel prologo della *Passio*⁸⁰⁰. Il proconsole, acceso d'ira, ordina quindi di percuotere Tazelita e, una volta attaccato all'eculeo, di straziarne le carni. Dilaniato dagli uncini, il martire erompe in un ringraziamento: "*Deo gratias! In nomine tuo, Christe Dei filius, libera servos tuos*"⁸⁰¹.

VI. *Talia precanti proconsul: "Quis est auctor tecum, inquit, congregationis vestrae?" Qui crudelius saeviente carnifice clara voce respondit: "Saturninus presbyter et omnes". O martyrem primatum omnibus dantem! Non enim presbyterum fratribus praetulit, sed presbitero fratres confessionis consortio copulavit. Quaerenti igitur proconsuli Saturninum ostendit; non quod illum prodidit quem secum adversus diabolum pariter dimicare cernebat, sed ut illi panderet integre se celebrasse collectam quando cum ipsis etiam presbyter fuerat. Manabat igitur cum voce sanguinis dominum deprecanti et praeceptorum evangelii memor (Mt 5, 44) inimicis suis veniam martyr in ipsa corporis sui laniamenta poscebat. Inter ipsos namque vulnerum gravissimos cruciatus tortores pariter et proconsulem his vocibus exprobrabat: "Iniuste facitis, infelices; contra deum facitis. Deus altissimus, noli illis consentire ad haec peccata. Peccatis additis, infelices. Custodimus praecepta dei altissimi. Iniuste agitis infelices; innocentes laniatis. Non sumus homicidae, non fraudem fecimus. Deus, miserere; gratias tibi ago; pro nomine tuo, domine, da sufferentiam. Libera servos*

⁸⁰⁰ Cfr. *Eb* 4, 12.

⁸⁰¹ Il "*deus gratias*" di Tazelita può essere inteso come il frutto di una interpolazione cattolica tesa a sostituire il più eterodosso e vistoso "*Deo laudes*" donatista, oppure come l'espressione "originaria", appartenente ad una fase redazionale in cui le invocazioni non si erano ancora differenziate nella polarizzazione cattolico/donatista. I termini evidenziano una concezione martirologica estrema: lo stesso varrà per le invocazioni analoghe prodotte dagli altri abitinesi sottoposti a tortura. La sofferenza, la pena del testimone di Cristo divengono un *sine qua non* per la fruizione piena del martirio, per il suo godimento: senza lo strazio del corpo non vi può essere purificazione e quindi autentica testimonianza. La tortura e la pena divengono quindi elementi donati da Cristo attraverso i quali redimersi nella carne per poter cogliere la corona. Il grido di dolore muta semanticamente divenendo canto di ringraziamento e di lode: l'invocazione "*libera nos*" perde il suo significato "liberatorio" - ivi inteso come cessazione dei dolori - per assumere il senso di una "assoluzione", di un "affrancamento" dalla condizione terrena, dalla vita per poter accedere immediatamente al banchetto celeste apparecchiato per i martiri. Il testimone di Cristo non invoca quindi la liberazione dalla tortura, bensì l'affrancamento dalla vita attraverso i tormenti, finendo quindi per trascenderla tanto semanticamente quanto pragmaticamente. E' qui possibile trovare una traccia sbiadita, ma assai antica, di quella formazione catechetica martiriale che dovette caratterizzare la primitiva chiesa africana fin dai tempi di Tertulliano per poi sopravvivere, dopo la pace costantiniana, solamente tra le fila della *pars Donati*. Interessanti, ma non sempre condivisibili, osservazioni sul rapporto tra i cristiani e la tortura sono state avanzate da Tilley, *The Ascetic Body*, in particolare per quanto riguarda l'ipotesi di una istruzione ascetica impartita nelle comunità e finalizzata ad una maggior sopportazione del dolore inflitto dalle torture. Scrive la studiosa americana nelle sue conclusioni che "this material has shown that martyrs of the second through fourth centuries were, by modern standards, well equipped to endure the torture. Ascetic practices figured boldly in their preparation and broke the accustomed link between mind and body, a link presumed and exploited by torture. The paradoxical result was that the more the martyrs were tortured the more their personalities seemed defended against dissociation. Asceticism allowed the confessors to reconfigure or remap their bodies so that they became terrain cognita for their torturers and a safe place for the well-prepared martyrs" (*ivi*, p. 475). Benché possa essere certamente riconosciuto che l'ascesi abbia giocato un ruolo determinante nella formazione martiriale cristiana dei primi secoli, è altresì vero che lo studio di Tilley sembrerebbe quasi assumere per verità, oltre ogni logica, la resistenza inumana descritta nelle *Passiones*, riconducendo la sopportazione del dolore da parte del martire agli effetti di un "training ascetico" che lo avrebbe reso capace di tollerare (quasi) ogni forma di tortura: una conclusione che appare forzata.

tuos de captivitate huius saeculi. Gratias tibi ago nec sufficio tibi gratias agere". Et cum ictibus unguularum concussa fortius latera sulcarentur profluensque sanguinis unda violentis tractibus emanaret, proconsulem sibi dicentem audivit: "Incipies sentire quae vos pati oporteat" et adiecit: "Ad gloriam! Gratias ago deo regnorum. Apparet regnum aeternum, regnum incorruptum. Domine Iesu, christiani sumus, tibi servimus. Tu es spes nostra, tu es spes christianorum. Deus santissime, deus altissime, deus omnipotens, tibi laudes! Pro nomine tuo, domine deus omnipotens!". Cui talibus oranti cum a diabolo per iudicem diceretur: "Custodire te oportuit iussionem imperatorum et Caesarum", defatigato iam corpore, forti atque constanti sermone victrix anima proclamavit: "non curo nisi legem dei quam didici; ipsam custodio, pro ipsa morior, in ipsa consumor: in lege dei praeter quam non est alia". Talibus itaque dictis Anullinum gloriosissimus martyr in suis tormentis magis ipse torquebat. Cuius tandem rabies ferocitate saginata "Parce" inquit reclusumque in carcerem passioni condignae martyrem destinavit.

Anullino procede nell'interrogatorio del martire Tazelita, certo di averne spezzato la resistenza con gli uncini e d'essere quindi pronto ad ascoltare chi fosse stato il promotore della *collecta in domo Octavii Felicis*⁸⁰². Il proconsole sembrerebbe convinto che il martire sia stato uno dei promotori, tanto da domandargli chi sia il suo complice: "*quis est auctor tecum (...) congregationis vestrae?*". La deduzione di Anullino trarrebbe origine, con ogni probabilità, da una errata lettura della *confessio* di Tazelita: il giudice dovette infatti interpretarla come un'ammissione di colpevolezza riguardo l'aver organizzato la *congregatio*⁸⁰³. La domanda del proconsole provoca la risposta secca, autoaccusatoria e non delatoria, del martire: "*Saturninus presbyter et omnes!*". Franchi de' Cavalieri ha sostenuto che Tazelita, subitaneamente resosi conto dell'errore commesso nell'aver accusato il proprio compagno, si sia corretto aggiungendo al nome del presbitero "*et omnes*"⁸⁰⁴. Il redattore donatista avrebbe poi cercato di emendare la debolezza del martire commutandola in una nota

⁸⁰² Il proprietario della dimora ove si tenne la *collecta* non sembrerebbe far parte del gruppo degli abitinesi, tra i quali si contano tre Felix: nessuno è però citato come "*Octavius Felix*" ed il testo non sembra accennare al fatto che uno di questi fosse il proprietario dell'abitazione. E' dunque ipotizzabile che il contumace personaggio, scampato alla cattura, dovesse essere noto alla comunità cristiana di Abitina del tempo, tanto da aver spinto l'agiografo ad inserire nel corpo del testo della *PaDS* questo particolare altrimenti non degno di nota.

⁸⁰³ "Si diceva *congregatio* tanto una adunanza di onest'uomini, quanto una conventicola di persone malvagie. I nostri martiri però non usano mai tale voce in senso buono: essi si servono per lo più del vocabolo liturgico *collecta*. Come *congregatio* così *collecta* era un'adunanza vuoi di uomini pii, vuoi di scellerati" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 15 nota 3). Ritorna qui una prova dello stile sottile dell'agiografo: questi mette in bocca al proconsole un termine – "*congregatio*" – dal duplice valore semantico: positivo e negativo a seconda della chiave ermeneutica applicata da chi legge. Le parole di Anullino finiscono così per assumere due significati distinti agli occhi dei pagani, per i quali si tratta di una riunione di persone poco raccomandabili, e a quelli dei cristiani che l'interpretano come una *collecta* di uomini pii.

⁸⁰⁴ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 16.

degna d'ammirazione: "*O martyrem primatum omnibus dantem! Non enim presbyterum fratribus praetulit, sed presbytero fratres confessionis consortio copulavit*".

"Il était strictement interdit de livrer le nom d'un autre chrétien et le concile d'Arles de 314 compta parmi les traditeurs ceux qui l'auront fait. L'excès de la souffrance a arraché à Tazelita le nom du prêtre; le martyr corrige aussitôt son erreur en ajoutant: "et tous". Il n'en reste pas moins qu'il y a là une faiblesse passagère: le rédacteur donatiste va essayer de la justifier comme il peut, car elle était très gênante pour sa propre haine des traditeurs! Ce texte est toutefois capital pour l'historien, car il montre que malgré ses préjugés anticatholiques l'auteur donatiste a respecté les paroles consignées dans la source qu'il a utilisée"⁸⁰⁵.

Contrariamente alle tesi di Franchi de' Cavalieri, Maier e Tilley, ritengo che la risposta riportata nel testo della *PaDS* non sia frutto di una rielaborazione posteriore. A riguardo torna utile osservare innanzitutto come Tazelita abbia già indicato, all'interno del suo intervento d'esordio – *nos collegimus* –, l'intero gruppo come gli *auctores*, i responsabili della *collecta*. La nuova domanda del proconsole dovette essere mal compresa dal martire, che sembrerebbe più aver risposto ad una interrogazione su chi fosse a guidare la *collecta* e chi vi avesse preso parte organizzandola. Di qui la duplice risposta: al presbitero Saturnino sarebbe da attribuirsi la conduzione della cerimonia, organizzata però dall'intero gruppo – "*omnes*" - dei cristiani. Consapevole della possibile "incomprensione" delle parole di Tazelita, facilmente scambiabili con una delazione ai danni di Saturnino, l'agiografo avrebbe provveduto a inserire un elogio avente funzione esplicativa delle reali intenzioni del martire. Una spiegazione che si protrae nelle linee seguenti, quando il redattore spiega perché Tazelita abbia poi indicato ad Anullino chi, nel gruppo abitinese, fosse il presbitero Saturnino: *non quod illum prodidit quem secum adversus diabolum pariter dimicare cernebat sed ut illi panderet integre se celebrasse collectam quando cum ipsis etiam presbyter fuerat*.

La seconda parte del capitolo sembrerebbe confermare l'insoddisfazione del proconsole per la presunta delazione di Tazelita: se infatti quest'ultimo avesse indicato all'*officium* l'organizzatore della *collecta* si sarebbe assistito quantomeno alla cessazione delle torture per il *fortissimus martyr*. Esattamente il contrario di quel che avviene: il dato non sembrerebbe quindi potersi leggere che come una conferma dell'assenza di ogni forma di delazione da parte di Tazelita, che si sarebbe limitato a rispondere alla domanda del proconsole imputando *omnes* per l'organizzazione della *collecta* ed indicando Saturnino, in quanto presbitero, esclusivamente in qualità di "celebrante".

Nelle lamentazioni seguenti il martire, memore del comandamento gesuano di *Mt* 5, 44 e

⁸⁰⁵ Maier, *Le dossier*, I, p. 67 nota 42. Sulla stessa linea si pone Tilley, *Donatist*, p. 32 nota 22: "There seems to be some embarrassment for the narrator that Tazelita answered the question in such a way as to endanger the solidarity and equality of the confessors".

nonostante le carni straziate dagli uncini, trova la forza per rivolgersi ai suoi torturatori con parole di rimprovero non disgiunte da un sentimento di pietà nei loro riguardi.

*"Iniuste facitis, infelices: contra deum facitis. Deus altissime, noli illis consentire ad haec peccata. Peccatis additis, infelices. Contra deum facitis, infelices. Custodimus praecepta dei altissimi. Iniuste agitis infelices; innocentes laniatis. Non sumus homicidae, non fraudem fecimus. Deus, miserere; gratias tibi ago; pro nomine tuo, domine, da sufferentiam. Libera servos tuos de captivitate huius saeculi. Gratias tibi ago nec sufficio tibi gratias agere"*⁸⁰⁶.

Il martire si rivolge al proconsole e ai carnefici ammonendoli riguardo l'errore che stanno compiendo. La loro condizione è quella di "*infelices*", ovvero di quanti non sono uniti a Dio, ne sono distanti⁸⁰⁷: nell'uso di questo termine possiamo ravvisare la compassione che Tazelita prova nei confronti di coloro che si accaniscono sul suo corpo. La συμπάθεια del martire per l'errore dei suoi *persecutores* appare sincera, ad immagine di quella del protomartire Stefano: il loro agire è inteso come un peccato nei confronti di Dio, del quale Tazelita è testimone. Le parole dell'abitinese conservano inoltre una apologia del *nomen* cristiano nei confronti delle accuse tradizionalmente mosse ai seguaci di Cristo. Le autorità romane, infatti, stanno commettendo un'ingiustizia dilaniando degli innocenti che non si sono macchiati di alcun reato: "*non sumus homicidae, non fraudem fecimus*"⁸⁰⁸. L'unica "colpa" di cui sono imputabili i cristiani è quella d'aver custodito i precetti divini. Con gli ultimi afflitti di voce, il martire ritorna a chiedere a Cristo la liberazione dalla prigionia di questo secolo attraverso la sofferenza della carne. I tormenti inflitti dagli uncini

⁸⁰⁶ PaDS 6.

⁸⁰⁷ Cfr. Augustinus, *De civ. Dei* 12, 1, 2; *De b. vita* 3, 19-22.

⁸⁰⁸ Cfr. *ActScil* 2: "*Speratus dixit: numquam maleficium, iniquitati nullam operam praebuimus; numquam malediximus, sed male accepti gratias egimus*". Per l'esegesi di questo passo, il cui senso si rivela essere diametralmente opposto alla lettura più ampiamente diffusa e scontata, cfr. Rossi, "*Mysterium simplicitatis*", pp. 237-244.

dei carnefici sono qui intesi quali *instrumenta* per la realizzazione del martirio nella *sufferentia*⁸⁰⁹. Per Tazelita, *poena est* (quasi) *causa*⁸¹⁰. In un saggio di una decina di anni addietro, Elena Zocca ha posto in risalto

"il modo in cui viene nel tempo concepito e rappresentato il rapporto fra martirio e sofferenza, o, per essere più esatti, fra martire e dolore fisico. Ancora una volta le attestazioni più antiche le troviamo nella *Passio Perpetuae*. Qui la martire, ricevuto il battesimo, dichiara di aver compreso, per ispirazione dello Spirito, di non dover chiedere null'altro all'acqua se non la capacità di sopportare la sofferenza: *non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis*. I martiri quindi, com'è umano, dimostrano d'aver timore del dolore e d'attenderlo con ansia; tuttavia, quando la stessa Perpetua verrà esposta nell'arena ad una ferocissima vacca, la martire sarà talmente rapita nello spirito da non avvertire alcun dolore"⁸¹¹.

La studiosa va poi sottolineando come nei testi donatisti si noti una significativa variazione con l'apertura al miracolo e all'extraumano: Cristo permette che il dolore tocchi il martire, ma ne cancella tuttavia le tracce dal corpo⁸¹². Zocca prosegue individuando come, rispetto alle richieste tradizionali contenute nelle preghiere dei martiri, una vera differenza si noti con la *PaDS*. Secondo la studiosa

⁸⁰⁹ Il tema della sofferenza quale prova per il cristiano in un cammino di perfezionamento – di cui il martirio, evidentemente, rappresenta il culmine – fu comune nello sviluppo dottrinale del cristianesimo antico. Utile il confronto con le parole di Agostino, che confermano come questa linea di pensiero fosse diffusa nell'Africa cristiana, ma interpretata secondo chiavi ermeneutiche differenti tra cattolici e donatisti. "*Mementote semper dici, Deo gratias. Et magna est hic multitudo, et qui non solent venire, venerunt: omnibus dico, quia in tribulatione positus christianus probatur; si non dereliquit Deum suum. Nam quando bene est homini, desertus est sibi christianus. Ignis intrat in fornacem, et fornax aurificis magni sacramenti res est. Ibi est aurum, ibi est palea, ibi ignis in angusto operatur. Ignis ille non est diversus, et diversa agit; paleam in cinerem vertit, auro sordes tollit. In quibus autem habitat Deus, utique in tribulatione meliores fiunt, tamquam aurum probati. Et si forte petierit inimicus diabolus, et concessum illi fuerit: sive aliquo dolore corporis, sive aliquo damno, sive amissione suorum, fixum cor habeat in illo qui se non subtrahit; et si quasi subtrahit aurem ploranti, sed apponit misericordiam deprecanti. Novit quid agat qui nos fecit, novit et reficere nos. Bonus est structor qui aedificavit domum; et si aliquid ibi ceciderit, novit resarcire"* (Augustinus, *Enarr. in ps. 21/2, 5*). Cfr. anche *ivi* 16, 3; 17, 31; 41, 9-16. Quanto al tema della *sufferentia* quale medicina per la salvezza cfr. *ivi*. 21/2, 4: "*ut intellegat homo medicum esse Deum, et tribulationem medicamentum esse ad salutem, non poenam ad damnationem. Sub medicamento positus ureris, secaris, clamas: non audit medicus ad voluntatem, sed audit ad sanitatem*". Per quanto concerne la letteratura agiografica utile rimandare a *PaPer* 21: "*Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa compuncta exululavit, et errantem dextera tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit*". Perpetua desidera quindi *gustare* il dolore al di là della capacità di sopportazione superumana che acquisisce topicamente nel momento in cui scende nell'arena per affrontare il *certamen*. La *sufferentia* si profilerebbe quindi come *topos* agiografico arcaico, sopravvissuto nella sua più autentica espressione solamente nel filone martirologico donatista.

⁸¹⁰ Il contrasto con la paretisi agostiniana circa la liceità del martirio volontario dei donatisti e dei circoncellioni è evidente: cfr. come *exempla* almeno Augustinus, *C. Cresc.* 3, 47, 51; *Serm.* 53/A, 13; 94/A, 1 e *C. ep. Parm.* 1, 8, 13. Non sono riuscito a consultare il contributo di W. Lazewsky, *La sentenza agostiniana "martyrem non facit poena sed causa"*, Roma 1987 citato da Zocca, *Il modello dei sette fratelli "Maccabei" nella più antica agiografia latina*, *Sanctorum* 4 (2007), pp. 101-128, qui p. 118 nota 66.

⁸¹¹ Zocca, *Martiri e preghiera nell'agiografia africana*, in *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 7-9 maggio 1998, SEA 66 (1999), pp. 539-558, qui pp. 547-548.

⁸¹² Cfr. *PaMar* 5.

"da questo momento in poi la richiesta di aiuto e conforto diverrà una costante nella letteratura agiografica, così come l'invocazione *libera me*, o il *ne confundar*"⁸¹³.

La studiosa parrebbe però non aver colto la differenza qualitativa insita nelle preghiere degli abitinesi, travisandone quindi il senso: in esse vi è la richiesta di una liberazione dal secolo, non dai tormenti, attraverso la concessione della sofferenza ("*da sufferentiam!*"). La tortura non è più temuta, bensì ricercata, bramata in uno slancio che andrà poi configurandosi progressivamente come desiderio volontario di martirio. Il "*ne confundar*" deve essere letto in quest'ottica: il martire prega perché la prova della sofferenza, tramite necessario al testimone di Cristo per raggiungere la corona e *signum* qualificante la condizione di santità del martire e della sua Chiesa, che non possono non essere perseguitati e fatti soffrire⁸¹⁴, non lo confonda portandolo a rinnegare il Signore e consegnando quindi la vittoria a Satana, ispiratore delle torture inflitte dalle autorità romane. Agli occhi di questo "protodonatista" la pena è dunque una condizione necessaria per ogni reale esperienza martiriale: senza *sufferentia*, senza strazio delle carni, prigionia o privazione – tutti *signa* di santità - non è possibile intraprendere il cammino di perfezionamento che culmina con la corona. Le invocazioni di Tazelita tratteggiano i confini di una vera e propria "martirologia nel dolore" incentrata sulla *sufferentia*. Le parole del martire consentono di gettare nuova luce sulle argomentazioni polemiche di Agostino circa la prassi martiriale dei donatisti ed in particolare dei circoncellioni. Se le invocazioni fossero riconducibili al sostrato primigenio della *PaDS* confermerebbero la sussistenza di una linea di pensiero martirologica fondata sull'idea che la *sufferentia* fosse imprescindibile per l'ottenimento della corona e della gloria. La categoria del dolore quale medicina impartita dal *Christus medicus*⁸¹⁵ per la purificazione dell'anima in vista del martirio e quale *signum* della santità del testimone, e della sua Chiesa, sarebbe poi stata assunta dalla tradizione martirologica della *pars Donati* e della *furiosa turba*. Se invece le parole di Tazelita venissero ricondotte alla mano di un donatista più maturo potremmo comunque leggerci il tentativo di ricollegare a posteriori i "protodonatisti" di Abitina con le istanze radicali della martirologia della

⁸¹³ Zocca, *Martiri e preghiera*, p. 551.

⁸¹⁴ "(...) i donatisti riuscirono facilmente a parlare del martirio come della morte più gradita a Dio. Prendendo spunto dalla tradizione più propriamente africana, questi videro la vera Chiesa come una comunità di martiri, e portarono alle estreme conseguenze le immagini bibliche che erano state già utilizzate dai loro predecessori. (...) I giusti dell'Antico Testamento costituivano ancora una valida esortazione al martirio, solo che la sofferenza diventava fondamentalmente un motivo di elezione e una prova tangibile della santità dell'uomo. Del resto per i donatisti i veri cristiani erano quelli che andavano incontro alla morte, non per essere purificati da qualche colpa, ma per continuare a essere esenti dal peccato. Così la loro Chiesa (...) nel martirio non ricercava la purificazione, ma la gloria" (Marone, *La sofferenza nell'esegesi biblica di Ticonio*, VCh 43 (2006), pp. 231-244, qui p. 235.

⁸¹⁵ Cfr. capitolo I.3.4.

pars Donati e dei circoncellioni fermamente avversate da Agostino: attraverso questa derivazione l'agiografo avrebbe tentato di legittimare la prassi martiriale del movimento di Donato, ponendola sotto l'*auctoritas* degli abitinesi.

Il proconsole, certo dell'effetto dei tormenti inflitti e ravvisando forse lo sfinimento del martire, si rivolge a quest'ultimo: "*Incipies sentire quae vos pati oporteat*". Ma Tazelita ribatte, come per concludere la frase cominciata da Anullino: "*ad gloriam!*". Qui il redattore ha prodotto un'abile costruzione letteraria per la quale le parole del proconsole vengono ribaltate in positivo dalla conclusione di Tazelita. La crudeltà manifesta nell'affermazione di Anullino muta di segno grazie al grido del martire: questi non proverà più una *sufferentia* fine a se stessa, o indirizzata ad ottenere le informazioni bramate dal proconsole, bensì patirà *ad gloriam*⁸¹⁶. Segue una invocazione a Cristo, nella quale Tazelita ribadisce l'asservimento al Signore, *deus regnorum*, e la fede in lui quale *spes* di tutti i cristiani. Il martire annuncia la venuta del Regno eterno ed incorrotto, al quale confida di accedere attraverso la propria testimonianza di fede. L'invocazione apocalittica di Tazelita si chiude con l'apposizione di un *signum* redazionale da parte degli agiografi donatisti: "*tibi laudes*"⁸¹⁷.

Il proconsole, *cum a diabolo per iudicem diceretur*, ammonisce l'imputato: "*Custodire te oportuit iussiones imperatorum et caesarum*". Il martire ribatte di non onorare alcuna legge se non quella di Dio: la stessa che egli custodisce e per la quale morirà. Non vi è infatti altra *lex* se non quella di Dio. Al proconsole non resta altro che ordinare l'incarcerazione⁸¹⁸ di Tazelita, ponendo quindi fine al primo interrogatorio.

VII. *Post hunc Dativus a domino in certamen erigitur qui Tazelitae fortissimum proelium de proximo comminus, cum penderet eculeo, spectarat extensus idemque cum se voce saepius reperita christianum esse et collectam fecisse fortiter proclamaret emersit Fortunatianus sanctissimae Victoriae martyris frater, vir sane togatus sed a religionis christianae sanctissimo cultu ipsis temporibus alienus. Qui suspensum in eculeo martyrem profanis vocibus hactenus arguebat: "Hic est, ait, domine, qui per absentiam patris nostri, nobis hic studentibus, sororem nostram Victoriam*

⁸¹⁶ Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 68: nella traduzione in francese del testo della *PaDS* lo studioso mostra di aver inteso il senso delle parole del martire, probabilmente attingendo al fugace accenno di Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 16. L'azione del redattore sembrerebbe invece esser sfuggita all'attenzione di Tilley, *Donatist*, p. 32.

⁸¹⁷ "L'emploi de *laudes* au lieu de *gratias*, qui revient à quatre reprises dans la Passion, est le fait du rédacteur donatiste selon Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 147" (Maier, *Le dossier*, p. 68 nota 44). Cfr. il capitolo III.1 e le considerazioni su questo passaggio di Lucca, *Tratti profetici*, p. 129.

⁸¹⁸ Spicca l'assenza di una condanna nei riguardi del martire. Se ne deve dedurre la volontà di Anullino di procedere ad un secondo interrogatorio di Tazelita? Il testo della *PaDS* non ne conserva traccia, ma il fatto che il redattore accenni alla "*passio condigna*" del martire potrebbe lasciar intendere che, al di là delle intenzioni del proconsole, Tazelita sia spirato durante la prigionia, probabilmente a causa delle ferite riportate.

seducens hinc de splendidissima Carthaginis civitate una cum Secunda et Restituta ad abitinensem coloniam secum usque perduxit quique numquam domum nostram ingressus est, nisi tunc quando quibusdam persuasionibus puellares animos illiciebat". Sed enim non tulit Victoria, clarissima martyr domini, collegam et conmartirem suum falso appeti senatorem statimque christiana libertate prorumpens: "Nullius, inquit, persuasionibus profecta sum nec cum ipso ad Abitina veni. Hoc possum per cives probare. Omnia mea sponte atque voluntate perfeci; nam et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi quia christiana sum". Tunc impudens advocatus maledicta exagerabat in martyrem; e contra martyr gloriosus de eculeo cuncta vera responsione solvebat.

Tazelita esce di scena, condotto in carcere dai soldati dell'*officium*. Anullino torna a rivolgere l'attenzione su Dativo, con il quale aveva precedentemente cominciato l'interrogatorio. Pieno di ammirazione per il coraggio mostrato da Tazelita, Dativo persiste, *voce saepius repetita*, nel confermarsi cristiano e nell'affermare di aver preso parte alla *collecta*. L'interrogatorio del martire viene però nuovamente interrotto da un personaggio estraneo al gruppo abitinense: l'avvocato Fortunaziano, fratello e difensore della giovane Vittoria⁸¹⁹, sorpresa con gli altri *in domo Octavii Felicis*. L'agiografo ci informa su un particolare della vita del legale, asserendo che fosse *a religionis christianae sanctissimo cultu ipsis temporibus alienus*. Ciò lascerebbe desumere la volontà del redattore di suggerire una futura conversione, forse dovuta alla perseveranza nella fede da parte della sorella. Di sicuro l'abiura del paganesimo non maturò durante il procedimento giudiziario: un episodio simile non avrebbe avuto alcuna ragione d'esser soppresso ed anzi avrebbe trovato un posto centrale nella narrazione. Parrebbe essere sul punto di nascere un diverbio tra i membri del gruppo: la strategia difensiva di Fortunaziano nei riguardi della sorella mira a discolparla, addossando la responsabilità della sua conversione, e conseguentemente della presenza alla *collecta*, ad una *coercitio* psicologica messa in atto da Dativo. Fortunaziano si fa dunque apologo esclusivo di Vittoria, accusando i cristiani, ed in particolar modo il *senator*, di averla circuita. Dativo avrebbe infatti approfittato dell'assenza del padre e dei fratelli della giovane per sedurla e condurla *de splendidissima Carthaginis civitate*⁸²⁰ ad Abitina, ove sarebbe stata poi colta

⁸¹⁹ Non è cosa rara rinvenire nelle *Passiones* figure di parenti dei martiri: dove, a seconda dei testi, rivestono ruoli antitetici. Così il padre di Perpetua, *verbis vertere cupiret et deicere pro sua affectione*, si presenta come ispirato dal demonio (*profectus cum argumentis diaboli*) per impedire alla martire di cogliere la corona (*PaPer* 3). Cfr. le parole del padre di Massimiliano circa il comportamento del figlio: "*Pater autem eius Victor regressus est domui suae cum gaudio magno, gratias agens Deo quod tale munus Domino preamiserit, ipse postmodum secuturus*" (*ActMax* 3). Per quanto concerne la presenza di avvocati nelle udienze processuali contro i cristiani cfr. Lanata, *Processi*, p. 92 ss.

⁸²⁰ Cfr. CIL VIII, 1165: "*splend. col. Karthag.*"; 2409: "*splendidissimae col. Carthag.*"; X, 3732: "*splendidae Carthagin(is)*".

in flagrante dalle autorità durante la *collecta*. Fortunaziano afferma che Dativo avrebbe frequentato la casa di Vittoria con l'unico scopo di adescare gli animi delle fanciulle - il riferimento è a Resitutata e Seconda, menzionate nel gruppo e *familiares* della giovane - per poi convertirle alla fede cristiana. Che il martire fosse impegnato in un'opera di proselitismo, come del resto tutta la comunità cristiana, non può sorprendere; il fatto che poi egli fosse di condizione sociale elevata dovette probabilmente aprirgli senza difficoltà le porte della casa di Vittoria. All'udire le accuse pronunciate dal fratello contro il confratello, la martire insorge ricusando *de facto* l'arringa difensiva di Fortunaziano: "*nullius (...) persuasionibus profecta sum nec cum ipso ad Abitinas veni*". Non vi sarebbe dunque stata alcuna coercizione da parte di Dativo o altri: Vittoria si dice pronta, qualora occorresse, a fornire delle testimonianze di ciò che va affermando: "*hoc possum per cives probare*". Ciò lascia quindi supporre che vi fossero dei *cives* consci di questa conversione, estranei al gruppo abitinense e non correligionari di Vittoria. Ai cristiani era infatti proibito fare i nomi dei confratelli in occasioni del genere: in tempo di persecuzione le comunità, ed in questo è ipotizzabile che gli abitinesi non dovessero essere da meno, miravano alla propria conservazione nonostante tutto. Anche in terra d'Africa le esortazioni tertullianee e cipriane ai martiri si rivolgevano solo a quanti erano stati chiamati alla testimonianza dalla cattura da parte delle autorità. Emblematico a riguardo è un estratto dell'interrogatorio subito da Cipriano ad opera del proconsole Paterno, nel quale quest'ultimo domanda al vescovo i nomi dei presbiteri di Cartagine: il primate ribatte che non solo le leggi romane stabiliscono che non debbono esservi delatori, ma anche che la disciplina cristiana vieta di consegnarsi spontaneamente⁸²¹. Parrebbe dunque ovvio concludere che la martire non si riferisse a dei correligionari da chiamare in causa come testimoni, a rischio della loro stessa vita, ma ad altri *cives* di fede non cristiana.

Fortunaziano, incurante dell'interruzione e delle parole della sorella, prosegue nel suo j'accuse nei confronti di Dativo che, imperturbato, dall'alto dell'eculeo confuta gli addebiti uno alla volta. L'alterco tra l'avvocato e il martire non si è però conservato nella redazione della *PaDS*, che riferisce solo dello scambio tra i due per poi passare oltre, riprendendo la narrazione del procedimento giudiziario.

VIII. *Inter haec Anullinus ardescens premi unguas in martyrem iubet. Statim carnifices in nuda*

⁸²¹ "*Paternus proconsul dixit: «(...) Volo ergo scire a te qui sint presbyteri qui in hac civitate consistunt». Cyprianus episcopus dixit: «Legibus vestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse; itaque deferri a me non possunt; in civitatibus suis invenientur. Et cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat et tuae quoque censurae hoc displiceat, nec offerre se ipsi possunt, sed a te exquisiti invenientur»" (PaCyp 1).*

praeparataque ictibus latera cruentis vulneribus venerunt. Advolabant truces manus iussis velocibus leviores secretaque pectoris disruptis cutibus visceribusque divulsis nefandis aspectibus profanorum adnexa crudelitate pandebant. Inter haec martyr mens immobilis perstat et licet membra rumpantur, divellantur viscera, latera dissipentur, animus tamen martyr integer inconcussusque perdurat. Denique dignitatis suae memor Dativus qui et Senator tali voce preces domino sub carnefice rabiante fundebat: "O Christe domine, non confundar!" His dictis beatissimus martyr quod a domino poposcerat tam facile meruit quam breviter postulavit. Denique mox proconsul, mente concussa, lingua nolenti, "Parce" prosilivit. Cessavere carnifices: fas enim non erat martyrem Christi in conmartiris suae Victoriae causa torqueri.

Il proconsole, infastidito da questo intermezzo e dall'evidente superiorità dei cristiani sul loro accusatore, ordina un ulteriore supplizio per il martire. Si può cogliere, successivamente alla precisa quanto macabra descrizione dell'accanimento dell'*officium*, l'attenzione del redattore nel sottolineare la perseveranza del martire nella propria fede⁸²². Nel momento stesso in cui gli uncini cominciano a penetrare nelle carni, già duramente provate, *dignitatis suae memor Dativus, qui et Senator*; si rivolge al suo Signore invocando l'aiuto divino affinché la sua fede non vacilli nella prova: "O Christe domine, non confundar!". Il proconsole ordina, *mente concussa, lingua nolenti*, di cessare la tortura: su Anullino è come se gravasse l'imperativo divino, così forte da vincere sulla natura diabolica del giudice, al punto da procurargli uno stordimento e costringerlo ad interrompere i supplizi. Sebbene il martire debba soffrire per poter ambire alla *imitatio Christi*, per essere suo epigono in tutto e per tutto, i tormenti in questo caso non hanno ragion d'essere, come spiega diligentemente il redattore poco dopo: "*fas enim non erat martyrem Christi in conmartiris suae Victoriae causa torqueri*". Le parole sono chiare: il martire non ha motivo di soffrire a causa della sua compagna, perché è solo in ragione della propria fede in Cristo che il martirio è gradito a Dio. A questo punto è bene soffermare l'attenzione sulla *dignitas* di Dativo, *qui et Senator*. Si è già notato come tale appellativo gli sia valso più d'una volta la precedenza sui compagni,

⁸²² "Parole del rimaneggiatore che parrebbe aver avuto in mente la *Passio Mariani et Iacobi* 5, 9: *suspendis licet membra, concusseris latera, divulseris viscera* (si tratta di una tortura immane che fa esclamare allo scrittore: *quam nova, quam... exquisita supplicia!*), *Marianus noster... mente crescebat*" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 18 nota 2). Effettivamente il tono enfatico ed il realismo macabro lasciano propendere per una decisa intrusione di un redattore donatista sul sostrato primigenio della *Passio*. Cfr. Lazzati, *Gli sviluppi*, p. 9. "Nella descrizione cruda e patetica delle torture l'autore esplose talvolta in accenti ispirati da quella che potremmo definire una mistica non solo della passione, ma del sangue, come quando osserva che attraverso gli strumenti di tortura il sangue degli uni si mescola con quello degli altri, costituendo un incentivo a resistere alla sofferenza" (Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 144).

nell'interrogatorio occorso ad Abitina⁸²³ come in quello avvenuto a Cartagine⁸²⁴. Non vi sembrerebbero essere ragioni per dubitare del fatto che Dativo fosse membro dell'*ordo* di Abitina o di Cartagine: da questa *dignitas* gli sarebbe poi venuto il soprannome, o il *signum*⁸²⁵, di *Senator*. Come sostenuto da Franchi de' Cavalieri, non è però possibile optare con certezza per l'inclusione di Dativo in uno dei due senati cittadini⁸²⁶: non vi sono infatti elementi sufficienti per stabilire a quale delle due *civitas* appartenesse. Il testo non aiuta, limitandosi a menzionarne il *signum* senza specificarne l'origine. Per il semplice fatto che questi venne catturato durante il *dominicum* ad Abitina, si potrebbe propendere per l'appartenenza all'*ordo* di quest'ultima, ma è altresì vero che la distanza da Cartagine non sarebbe poi molta e non è possibile escludere che costui si dividesse tra le due località. E' altresì vero, come fa notare lo studioso romano, che, stando alle affermazioni di Fortunaziano, Dativo avrebbe frequentato la casa cartaginese di Vittoria solo per breve tempo, quel che bastava per catechizzare le giovani e condurle ad Abitina. Non vi è poi motivo di ritenere che i decurioni di Abitina non potessero fregiarsi del titolo di *senatores*, come sostenuto da Tillemont⁸²⁷, nè vi è ragione di ritenere, con Allard, che Dativo dovesse di necessità appartenere all'*ordo* cartaginese. Diversa la posizione di Monceaux che non si sbilancia nell'attribuzione dell'appartenenza di Dativo a nessuna delle due parti⁸²⁸. Ma è altresì possibile, e forse più probabile, che l'appellativo non facesse riferimento ad un *signum* laico, quanto piuttosto ad uno ecclesiastico. E' nota infatti la presenza, attorno alla cattedra vescovile, di *seniores laici*: "notabili alle volte chiamati senatori⁸²⁹". Tale istituzione, rappresentante una sorta di "organo consultivo laico" al servizio del vescovo, sembrerebbe esser stata tipica della Chiesa africana e molto fiorente nel IV secolo. I *seniores* laici assistevano inoltre il clero nell'amministrazione dei beni delle chiese

⁸²³ "Adhuc in primum certaminis campum prior Dativus ibat quem sancti parentes candidum senatorem caelesti curiae genuerunt" (PaDS 3, 2).

⁸²⁴ "Primum proconsul Dativum interrogat cuius esset condicionis et utrum collectam fecissent" (PaDS 5, 7).

⁸²⁵ I *signa* erano atti ad indicare la provenienza geografica, la patria della persona, qualità fisiche o morali, ma anche le professioni svolte. Talvolta assunsero caratteri simili agli odierni soprannomi dei quali però, avendo perduto il contesto, non ci è dato sapere a cosa si riferissero.

⁸²⁶ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 19-20. Cfr. anche Maier, *Le dossier*, I, p. 70 nota 49.

⁸²⁷ L. S. Tillemont, *Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, V, Venise 1732, p. 232 nota 1.

⁸²⁸ Allard, *La persécution*, p. 270. Cfr. anche Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 141. Un sunto dello *status quaestionis* è offerto, senza alcun apporto ulteriore, da Maier, *Le dossier*, I, p. 70 nota 49. Duval, *Une nouvelle édition*, p. 175 ritiene che "le passage *ex hac splendidissima civitate* permet de conclure qu'il est décurion de Carthage".

⁸²⁹ Hamman, *La vita quotidiana*, p. 257. Cfr. Frend, *The Seniores Laici and The Origins of The Church in North Africa*, JTS 12 (1961), Oxford 1961, pp. 280-284, qui p. 280: "from Hippo, too, an inscription (CIL 8, 17414) records a Christian senator", who seems to have functioned twice as a representative of the people". Cfr. anche P. G. Caron, *Les seniores laici de l'Église africaine*, RIDA 6 (1951), pp. 7-22 ed infine Shaw, *Sacred Violence*, pp. 362-365 e Gaumer, *The Evolution*, pp. 222-225.

e per questa ragione venivano spesso assimilati ai diaconi. La presenza nella *collecta* di Dativo al fianco del *presbyter* Saturnino e del *lector* Emerito potrebbe quindi esser letta funzionalmente alla celebrazione del *dominicum*: i tre potrebbero aver ricoperto i ruoli chiave all'interno dell'assemblea eucaristica con funzioni sacerdotali e diaconali.

IX. *Namque cum contra eum etiam Pompeianus suspicionis indignae saevus accusator accederet calumniosamque coniungeret actionem, despectus a martyre est et retusus: "Quid agis hoc in loco, diabole? Quid contra martyres Christi adhuc usque conaris?" A senatore domini martyre et potestas simul et forensis rabies superata est. Sed quoniam debuerat clarissimus martyr etiam pro Christo torqueri, cum interrogatus utrum in collecta fuisset et profiteretur constanter et diceret ad collectam se supervenisse et dominicum cum fratribus congrua religionis devotione celebrasse auctoremque eiusdem collectionis sanctissimae non unum fuisse, in sese rursus proconsulem acrius excitavit. Cuius recrudescente saevitia, geminata martyris dignitatis iterato unguibus sulcantibus exaratur. At martyr inter vulnerum cruciatus gravissimos pristinam suam repetens orationem: "Rogo te, ait, Christe, non confundar. Quid feci? Saturninus est presbyter noster".*

Si è visto come la tortura inflitta a Dativo sia stata di breve durata. L'agiografo ha messo qui in evidenza l'esaudirsi della preghiera del martire mentre, nella realtà, tale supplizio dovette essere moderato poichè le azioni calunniose intentate da Fortunaziano e dal suo collega Pompeiano⁸³⁰ si rivelarono ben presto prive di fondamento.

Appena il secondo avvocato si avvicina per formulare le proprie accuse contro il martire questi, ancora appeso all'eculeo, gli si rivolge dall'alto in basso⁸³¹: "*Quid agis hoc in loco, diabole?*". Si assiste ad un cambio di maschera da parte del Diavolo: non si limita più ad agire per tramite del proconsole, facendone una propria marionetta, ma preferisce ora incarnarsi in più personaggi. Il tribunale proconsolare assume quasi la parvenza di un teatro ove il Diavolo si presenta come l'attore principale, che ricopre molteplici ruoli in base alla necessità. Così ora, forse anche a causa

⁸³⁰ La figura di Pompeiano potrebbe risultare una derivazione redazionale prodotta da un omonimo, e anche in quel caso identificato come "*advocatus*", presente negli *Acta Maximiliani* 1. Non v'è infatti ragione per cui Fortunaziano avrebbe dovuto farsi assistere da un collega nella sua invettiva. Altrettanto curioso è notare come in un altro testo, gli *Acta Phileae*, compaiano in forma anonima due avvocati, dei quali uno risulta essere il fratello di Filea, come Fortunaziano è indicato quale fratello di Vittoria.

⁸³¹ La *Passio* vede qui un rovesciamento simbolico dei ruoli e delle posizioni: il martire diviene giudice, ponendosi in alto – sull'eculeo – e ammonendo il proconsole che, nonostante la sua autorità, si ritrova sulla scena in posizione inferiore, come fosse lui l'imputato.

della apparente debolezza del proconsole, sottolineata più volte nel testo in seguito alla vittoria dei martiri negli interrogatori, il Diavolo lascia il corpo di Anullino per calarsi, come fossero un abito da scena, nei panni di un avvocato intento a calunniare il martire.

L'obiettivo sulla scena muta all'improvviso: il proconsole, abbandonata la causa di Vittoria, torna all'interrogatorio lasciato in sospeso con il *Senator* Dativo, accusato di aver violato il divieto imperiale di prender parte ad adunanze cristiane. L'agiografo sostituisce le parole del martire con un proprio sunto: "*ad collectam se supervenisse et dominicum cum fratribus congrua religionis devotione celebrasse auctoremque eiusdem collectionis sanctissimae non unum fuisse*"⁸³².

Il redattore parrebbe intenzionato a porre in risalto come Dativo intenda ancora una volta affermare la propria partecipazione alla *collecta* incurante delle conseguenze: per la precisione, il martire sostiene di essersi "aggiunto" alla celebrazione, giungendovi quindi in un secondo momento ("*ad collectam se pervenisse*"). Al contempo premerebbe a Dativo sottolineare la presenza di tutti gli altri compagni alla *collecta*, sostenendo che non vi fosse un unico *auctor* ma che questa fosse stata concertata da più persone: una dichiarazione in accordo con le parole di Tazelita⁸³³.

Avendo colto l'opportunità di ottenere infine il nome di colui che avrebbe indetto l'assemblea, il proconsole insiste nell'interrogatorio ordinando perentoriamente che si riprenda la tortura. Il martire, *inter vulnerum cruciatus gravissimos*, ripete l'orazione già menzionata in precedenza: "*Rogo, Christe, non confundar*". A ciò aggiunge poi: "*Quid feci? Saturninus est presbyter noster*". Questa dichiarazione risulta problematica: in essa è possibile ravvisare un parallelo con le parole di Tazelita, quando anch'egli finì per "fare il nome" di Saturnino. Come si è avuto modo di osservare *supra*, in quell'occasione le dichiarazioni del martire furono male interpretate, tanto è vero che l'agiografo, consapevole del problema, provvide ad inserire una nota elogiativa al fine di specificare le reali intenzioni del martire. Il caso di Dativo appare più complesso: il fatto che il redattore non abbia sentito la necessità di interpolare il testo lascerebbe propendere per la sua autenticità ed altresì darebbe modo di intendere che la risposta del martire non abbia creato imbarazzo. Di qui la possibilità, come sostenuto da Franchi de' Cavalieri, che il testo si presenti lacunoso, conservando

⁸³² *PaDS* 9.

⁸³³ Cfr. *PaDS* 6.

solo la risposta di Dativo ad una qualche interrogazione di Anullino⁸³⁴. Allo stesso tempo è ipotizzabile che la *PaDS* presentasse una lacuna *ab origine*, ovvero a livello di resoconto stenografico, e che il redattore abbia quindi dovuto "ricostruire" il senso di uno scambio omesso dalla fonte. Ritengo sia possibile sostenere anche l'ipotesi che la risposta di Dativo debba essere letta in relazione ad una domanda sul suo ruolo all'interno della *collecta*: il proconsole, desideroso di arrivare per vie traverse a scoprire chi fosse l'*auctor*, potrebbe aver supposto che solo il celebrante, solo colui che dirigeva la cerimonia, potesse averla convocata. Interrogato Dativo se non fosse stato egli stesso ad aver svolto la celebrazione, il martire potrebbe aver risposto confusamente al proconsole, come a chieder lumi: "cosa feci (o meglio cosa *avrei* fatto)? E' Saturnino il nostro presbitero! (quindi colui che ha il diritto di celebrare la funzione)". Allo stato attuale delle fonti non è dato tuttavia spingersi oltre sulla questione.

X. *Huius cum latera duri trucesque carnifices magistra crudelitate monstrante aduncis unguis raderent, Saturninus presbyter ad proelium postulatur. Quique caelestis regni contemplatione considerans parva admodum ac levia suos conmartiyes sustinere, congredi etiam ipse taliter coepit. Nam dicente proconsule: "Tu contra iussionem imperatorum et Caesarum fecisti ut hos omnes colligeres?" respondit presbyter Saturninus domini spiritu suggerente: "Securi dominicum celebravimus". Proconsul ait: " Quare?" Respondit Saturninus: Quia non potest intermitteri dominicum". Qui mox ut haec dixit, contra Dativum statim iubetur aptari. Spectabat interea Dativus lanienam corporis sui potius quam dolebat et cuius ad deum mens animusque pendebat, nihil dolorem corporis aestimabat, sed tantum ad dominum precabatur dicens: "Subveni, rogo, Christe, habe pietatem; serva animam meam, custodi spiritum meum ut non confundar. Rogo, Christe, da sufferentiam". Cui cum a proconsule diceretur: "Ex hac splendissima civitate magis debueras alios ad bonam mentem vocare et non contra praeceptum imperatorum et Caesarum facere" fortius atque constantius acclamat: "Christianus sum". Qua voce diabolus superatus*

⁸³⁴ "Se Dativo avesse dichiarato mentitamente di essere egli il solo autore della *collecta* (*auctoremque collectionis... unum fuisse*, giusta la lezione di qualche codice), nelle parole *Quid feci?* etc. sarebbe forse lecito riconoscere un suo pentimento. «Che ho fatto mai?» egli si rimprovererebbe, "assumendomi intera la responsabilità, e quindi la gloria, della sacra riunione? Saturnino è il nostro prete, il nostro duce e maestro: suo è il merito". Ma evidentemente quella lezione (*unum* invece di *non unum*) non è sostenibile" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 21 nota 1). "A bon droit Franchi de' Cavalieri note que cette mention de Saturninus ne se comprend que par une question du proconsul demandant qui était le responsable des offices chrétiens: question omise par le rédacteur de la *Passion* ou qui ne laissa aucune trace dans le manuscrits connus. On peut ajouter une remarque: bien qu'il ne soit pas le premier à le faire, Dativus, au milieu de ses souffrances, livre à son tour le nom du prêtre. Dès lors le proconsul va entreprendre l'interrogatoire de Saturninus, le principal responsable du groupe selon les aveux de Tazelita et de Dativus" (Maier, *Le dossier*, I, pp. 71-72 nota 50). Tilley, *Donatist*, p. 34 risolve la questione attribuendo a Dativo l'organizzazione della *collecta*: pentitosi di essersene "preso il merito", il martire avrebbe cercato di rimediare sottolineando il ruolo di celebrante di Saturnino.

"Parce" inquit simulque illum in carcerem tradens passioni condignae martyrem reservabat.

L'ultima esclamazione del martire sembra convincere definitivamente il proconsole della responsabilità di Saturnino nell'aver indetto l'assemblea. Agli occhi di Anullino i due ruoli dovevano sovrapporsi: dal suo punto di vista solo chi avesse officiato la cerimonia, ponendosi quindi come leader, avrebbe avuto l'*auctoritas* per convocare la *collecta*. Le indicazioni dei due martiri – tutt'altro che delazioni – sembrerebbero non aver lasciato dubbi ad Anullino, spingendolo a convocare il presbitero.

L'agiografo, nel quadro dell'esaltazione della *sufferentia* quale *sine qua non* per la perfetta fruizione ed il giusto coronamento del martirio, inserisce una riflessione di Saturnino sulle sofferenze fino ad allora patite dai suoi compagni: poca cosa, se paragonate alla beatitudine celeste loro riservata⁸³⁵. Saturnino aggiunge poi, *domini spiritu suggerente*, d'aver celebrato senza timore alcuno la *collecta*: "*securi dominicum celebravimus*". Piccato, il proconsole domanda perchè i martiri non abbiano avuto paura di contravvenire ai decreti imperiali. Candida la risposta del presbitero, che verrà poi condotto sull'eculeo: "*quia non potest intermitti dominicum*".

Nella *PaDS*, più esplicitamente che altre *Passiones*, il ruolo dello Spirito Santo risulta centrale: l'attenzione del redattore è posta sull'azione diretta del *domini spiritus*⁸³⁶, che interviene a fianco dei martiri durante il loro *certamen*, rispondendo così pienamente alla promessa gesuana di *Mt* 10, 19-20. Allo stesso modo l'agiografo sottolinea l'imprescindibilità della celebrazione eucaristica, del *dominicum*. E' la pratica liturgica a conferire la sicurezza agli abitinesi: quali testimoni della fede in attesa della chiamata al martirio, essi vedono l'eucarestia come il centro della loro vita terrena in opposizione al secolo. La celebrazione rappresenta un abbandonarsi ciecamente a Cristo, certi che da questa adorazione non possano che trarre bene. E' questa la "sicurezza" che fa da scudo agli abitinesi e li porta a riunirsi senza alcun timore: il martirio derivante dall'essersi riuniti per celebrare il *dominicum* viene letto come una prova promossa da Cristo. La celebrazione eucaristica non può essere interrotta, nemmeno a prezzo della vita: perché è la vita stessa del cristiano, il centro della promessa soteriologica che nel martirio trova la sua massima espressione.

⁸³⁵ Cfr. *PaDS* 10: "*Quique caelestis regni contemplatione considerans parva admodum ac levia suos conmartires sustinere congregi etiam ipse taliter coepit*".

⁸³⁶ Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 144: "Il questa Passione, più che in altre, è accentuata la funzione dello Spirito Santo: Saturnino parla per ispirazione dello Spirito Santo, il cristiano Emerito risponde ad Anullino «inondato dallo spirito Santo» e lo Spirito di Dio ha scritto la legge nel suo cuore, tutti i martiri si professano cristiani in quanto «fervidi di Spirito Santo»; si dice che nella chiesa dei martiri sussistono le virtù apostoliche per la presenza dello Spirito Santo, il quale in essa si compiace, vincitore nei confessori e trionfatore nei martiri".

Saturnino viene preparato, *aptatus*⁸³⁷, per l'eculeo: il proconsole intende tuttavia farlo prima assistere alla *ungulatio* del suo compagno Dativo, già steso sul cavalletto di tortura. Il *senator*, la cui mente e anima sono ormai rapite presso Dio – il martirio pare già esser stato raggiunto ai suoi occhi - osserva la macellazione del proprio corpo senza provare dolore. Il *senator* alza a questo punto una nuova implorazione a Cristo – "*habe pietatem*" -, affinché conservi la sua anima, infonda nuova sofferenza alle sue carni e non lasci che si confonda, abiurando la propria fede: "*serva animam meam, custodi spiritum meum ut non confundar. Rogo, Christe, da sufferentiam*"⁸³⁸. Ritorna quindi prepotentemente il tema della "martirologia nel dolore": nuovamente Dativo implora Cristo di avere benevolenza nei suoi riguardi, sostenendolo nel *certamen* martiriale. Non fugge la prova della *sufferentia*, anzi la invoca tenacemente per salvare la propria anima. Dativo ribadisce con le sue parole il cardine della "martirologia nel dolore": la *sufferentia* è la catarsi attraverso cui realizzare perfettamente il proprio martirio ad immagine di Cristo e vivere la gloria della propria testimonianza di fede.

Il proconsole si rivolge dunque al martire, affermando che dalla splendida città di Cartagine, Dativo, in veste di *Senator*, avrebbe dovuto chiamare alla *bona mens* romana e non (ad) agire contro i precetti degli Imperatori e dei Cesari. In queste parole si potrebbe ravvisare la prova del fatto che Dativo appartenesse all'*ordo* cartaginese; può darsi tuttavia che Anullino alludesse semplicemente alle accuse, pronunciate da Pompeiano e Fortunaziano, d'aver persuaso la giovane Vittoria e altre due fanciulle a seguirlo ad Abitina, abbandonando la *splendidissimam Kartaginis civitatem*⁸³⁹.

Alle parole del proconsole il martire risponde perentoriamente: "*Christianus sum*". Tilley ha riletto psicologicamente le affermazioni finali del martire uscito stremato dalla tortura: ivi la studiosa americana vi avrebbe scorto il frutto di un percorso ascetico di preparazione al martirio. In questo iter formativo i cristiani sarebbero stati "preparati" a rispondere, raggiunti i limiti della sopportazione, con brevi frasi da usare quando fosse ormai venuto meno il loro controllo sulla mente.

"(...) the deconstruction of the voice in torture is gradual. People begin by being able to hold coherent conversation with their captors. Under the weight of pain, their answers become shorter and shorter, less and less coherent, until the voice is destroyed. The stories of the martyrs bear witness of their resistance to this

⁸³⁷ "*Aptare*" significa qui spogliare, legare e applicare la vittima all'eculeo per scarnificarla, o al palo per batterla con i *fustes*, le verghe ecc. Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 22 nota 1.

⁸³⁸ *PaDS* 10.

⁸³⁹ Cfr. CIL VIII, 1165; 2409; CIL X, 3732. Cfr. anche Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 19 nota 5.

tactic. In order to maintain as much control as possible in the process of torture, they are equipped with short stock phrases, that will serve them when they can no longer reason. «I am christian», «Thank you God» and «Christ have mercy» are commonplace utterances as the martyrs reach their limits"⁸⁴⁰.

E' possibile altresì rileggere le parole di Dativo in opposizione all'ultima affermazione di Anullino. Il proconsole aveva fatto peso sul rango di *senator* del martire per rimproverarlo di non aver insegnato il rispetto della *bona mens* dalla città di Cartagine. Ritengo che la relativa replica di Dativo possa essere compresa solo se riletta in contrasto con le affermazioni del proconsole. Il ruolo senatoriale andrebbe dunque interpretato cristianamente, quale *senior laicus* della comunità di Abitina: di qui, consequenzialmente, l'impossibilità di impartire insegnamenti contrari alla *fides christiana*, anche qualora questi fossero in contrasto con la *bona mens* ed i decreti imperiali. agli occhi di Dativo, Cartagine rappresenta l'antitesi della città celeste della quale il cristiano è cittadino: la *splendidissima civitas* è solo terra di passaggio, di peregrinazione, per chi ha fede in Cristo; il Regno, la sua meta, non è di questo mondo. Riaffermando la propria fede attraverso questa *confessio*, il martire sancisce definitivamente il distacco del credente dal mondo e dai valori secolari rappresentati dalla *bona mens* romana.

In chiusa il redattore traccia nuovamente l'immagine topica delle parole di Dativo che feriscono lo spirito demoniaco del proconsole: questi è costretto ad ordinare ai carnefici di fermarsi ed a disporre⁸⁴¹ che il martire venga trasferito in carcere.

XI. *At vero presbyter Saturninus recenti martyrum sanguine delibutus*⁸⁴², *cum penderet eculeo, admonebatur in eorum fide persistere in quorum cruore perstabat. Hic cum interrogaretur utrum auctor ipse esset et omnes ipse adunasset et diceret: "Etiam ego praesens in collecta fui", Emeritus lector ad certamen exiliens congregante presbytero: "Ego sum auctor, inquit, in cuius domo collectae factae sunt". At proconsul qui iam totiens victus fuerat impetus Emeriti perhorrebat; et tamen in presbyterum versus: "Quare contra praeceptum faciebas, inquit, secundum quod profiteris, Saturnine?" Cui Saturninus: "Intermitti dominicum non potest", ait, "lex sic iubet". Tunc proconsul: "Non tamen debuisti prohibita contemnere, sed observare potius et non facere contra*

⁸⁴⁰ Tilley, *The Ascetic Body*, pp. 469-470.

⁸⁴¹ Cfr. l'espressione usata in questa occasione - "*in carcerem tradens passioni condignae martyrem reservabat*" - con l'analogo comando impartito nei confronti di Tazelita al capitolo 6 della *PaDS*: "*in carcerem passioni condignae martyrem destinavit*".

⁸⁴² Dolbeau, *La Passion*, p. 290 suggerisce correttamente l'adozione di "*delibuto*": "*c'est le chevalet de torture (eculeo), non l'accusé, qui est couvert de sang*".

praeceptum imperatorum". Et meditata iam diu in martyribus voce tortores saevire commonuit. Cui non pigro paretur obsequio; nam carnifices in senile corpus presbyteri ruunt et grassante rabie ruptam nervorum connexionem discerpunt. Ingemiscenda supplicia et novi generis in sacerdotem dei exquisita tormenta! Videbas quasi in pabulum vulnerum fame rabida saevire carnifices apertisque visceribus ad horrorem videntium inter ruborem sanguinis ossa nudata pallere et, ne inter moras torquentium exclusa anima corpus supplicio pendente desereret, tali voce deum presbyter precabatur: "Rogo, Christe, exaudi. Gratias tibi ago, deus. Iube me decollari. Rogo, Christe, miserere. Dei filius, subveni". Cui proconsul: "Quare contra praeceptum faciebas?" et presbyter: "Lex sic iubet, lex sic docet", inquit. O admiranda satis ac praedicanda presbyteri doctoris divina responsio. Legem sanctissimam etiam in tormentis presbyter praedicat, pro qua libenter supplicia sustinebat. Legis denique voce deterritus Anullinus: "Parce" inquit eumque in custodiam carceris redigens exoptato supplicio destinavit.

L'undicesimo capitolo della *PaDS* si apre con Saturnino posto sull'eculeo ed imbrattato dal sangue profuso copiosamente dal corpo di Dativo durante l'*ungulatio*. Anullino chiede al presbitero se sia lui l'*auctor* della *collecta*. La risposta non tarda a giungere: "*etiam ego praesens in collecta fuit*".

"Con la congiunzione *etiam* egli si confessa autore; con la proposizione seguente riduce l'opera sua all'aver presenziato la cerimonia al pari di chiunque altro degli intervenuti. Pentito, insomma, di aver con quell'*etiam* rivendicato a sè, principalmente a sè il merito della eroica *collecta*, egli, per modestia, avrebbe cercato di abbassarsi al livello di tutti gli altri fedeli⁸⁴³".

Ancora una volta Franchi de' Cavalieri interpreta le parole dei martiri come fossero una parziale ritrattazione di una prima risposta spontanea, della quale si sarebbero poi pentiti. In un singolo caso questo approccio si sarebbe potuto accettare, ma la persistenza nelle confessioni dei primi tre martiri di Abitina lascerebbe piuttosto presupporre qualcosa d'altro. Ritengo più probabile che le parole espresse da Saturnino, come già quelle pronunciate da Tazelita e Dativo, abbiano invece voluto tenacemente ribadire la comunione del "merito" nella convocazione della *collecta* entro cui ognuno, in funzione del proprio ruolo, avrebbe giocato una parte imprescindibile per la corretta celebrazione del *dominicum*. E' secondo questa chiave ermeneutica che può essere compreso il senso dell'intervento di supporto alle parole di Saturnino ad opera del *lector* Emerito. Quest'ultimo

⁸⁴³ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 22. Lo studioso romano riporta la *lectio* "*Etiam, ego praesens in collecta fuit*". A p. 57 egli annota, nell'apparato critico del testo, come i *codices* D ed E omettano "*etiam*": ciò sembrerebbe averlo indotto a ritenere che la congiunzione andasse letta separatamente dal pronome personale "*ego*", apponendovi quindi una virgola a separare i due termini.

si lancia in aiuto dell'anziano presbitero asserendo d'essere (anche) lui l'autore della *collecta*: "*Ego sum auctor - grida - in cuius domo collectae factae sunt*".

Come il giovane Tazelita non si era risparmiato dall'offrire se stesso, nella speranza di esentare Dativo dal supplizio, così Emerito compie il medesimo gesto per Saturnino. Si noti come i *codices* riportino la lezione "*collectae factae sunt*" e non "*collecta facta est*": non si tratta qui di un errore dei copisti medievali, bensì riferimento solo a quanto menzionato all'inizio della *Passio*, ovvero l'esser stati sorpresi ad una *collecta* in *domo Octavii Felicis*. Il *lector* intende affermare di aver ricevuto più volte nella propria casa i fedeli per celebrare il *dominicum*, proprio come in occasione della loro cattura.

"Come è ovvio, il piccolo gregge di Saturnino, per eludere la polizia, si era adunato ora in un luogo, ora in un altro, ora presso Emerito, ora presso Ottavio Felice⁸⁴⁴".

Emerge quindi come il gruppo cristiano intendesse sviare sistematicamente le domande del proconsole sull'autore della *collecta*: dopo aver risposto alle interrogazioni affermando la propria presenza alla celebrazione, i martiri spostano ora il fulcro della risposta sull'ospite dell'abitazione usata per la celebrazione del *dominicum*. Gli abitinesi ottengono lo scopo prefissato: celare sistematicamente l'identità dell'autore della *collecta*. Il tutto non per "metterlo al riparo" dalle conseguenze, ma per evitare che la "responsabilità" fosse fatta ricadere tutta sull'*auctor*, privando quindi i compagni della *sufferentia* martiriale. Di qui la persistente equiparazione delle responsabilità attraverso la sola confessione della presenza alla *collecta* ed il "ruolo" ricoperto per la celebrazione del *dominicum*.

L'agiografo prosegue la narrazione sottolineando come il proconsole, temendo il confronto con il *lector*, si rifiuti di dar retta alle parole di Emerito, preferendo continuare a prestare attenzione all'interrogatorio di Saturnino.

"C'est là, bien entendu, un produit de l'imagination du rédacteur. En réalité Anullinus sait maintenant qu'il tient le principal responsable et il ne va pas se laisser distraire par un autre interrogatoire⁸⁴⁵".

Certo di aver smascherato il reale *auctor* della riunione, Anullino domanda perchè il presbitero abbia agito contro i precetti degli imperatori. La risposta è una replica di quanto precedentemente affermato dallo stesso Saturnino: "*intermitti dominicum non potest (...) lex sic iubet*".

⁸⁴⁴ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 23.

⁸⁴⁵ Maier, *Le dossier*, I, p. 73 nota 52.

Segue una breve parentesi del proconsole, ove egli sostiene che gli imperatori non avevano richiesto ai cristiani di abbandonare la loro religione - *non tamen debuisti prohibita contemnere* -, interdicensi invece le assemblee⁸⁴⁶.

Il testo della *PaDS* vede nuovamente una descrizione dei tormenti inflitti al martire, quasi si volesse mettere in evidenza il "realismo macabro" della narrazione⁸⁴⁷. I carnefici si accaniscono con rabbia sul corpo di Saturnino, al punto da mettere a nudo le ossa tra le carni divelte con la *ungulatio*. In questa descrizione, come osservato da Franchi de' Cavalieri, si notano reminiscenze di descrizioni simili più antiche, come quelle della *Passio Mariani et Iacobi*⁸⁴⁸. Ritorna infine, sotto forma di nuova invocazione, il tema cardine della "martirologia nel dolore". Al culmine delle torture, il presbitero pronuncia una preghiera a Cristo: Saturnino implora di essere esaudito ("*Rogo te Christe, exaudi*"), loda Dio (*Gratias tibi ago, Deus*), chiede d'essere finalmente ucciso (*Iube me decollari*⁸⁴⁹) ed infine innalza una nuova preghiera con cui chiede d'essere soccorso (*Rogo Christe, miserere. Dei filius subveni*). Saturnino esprime nuovamente il cuore della interpretazione catartica del martirio: invoca la decapitazione come termine ultimo della sua testimonianza di fede. Il presbitero prega Cristo d'essere esaudito nella sua brama di martirio: invoca il Signore perché questi lo soccorra nella prova, accelerandone la conclusione.

Segue l'ennesima domanda di Anullino sul perché il presbitero abbia violato i precetti imperiali. La risposta non lascia spazio a dubbi di sorta: "*Lex sic iubet, lex sic docet*". Emerge in maniera evidente l'ideale della normatività della Legge che potrebbe mettere in luce l'allineamento sulle posizioni dottrinali tertullianee caratterizzanti il movimento donatista.

La chiusa del capitolo conserva un intervento redazionale volto a tessere le lodi del martire

⁸⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 73 nota 53 e Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 24.

⁸⁴⁷ La menzione del sangue è qui fine a se stessa, finalizzata a caratterizzare drammaticamente la scena: per questo sono descritte "le ferite inferte al presbitero Saturnino, tanto profonde che tra il rosso del sangue si intravedeva il pallore delle ossa, o più convenzionalmente si osserva di passaggio che dalle ferite di Tazelita scorre un fiotto di sangue. Più spesso però la rappresentazione del sangue, pur nel suo valore drammatico, serve a dare risalto all'atteggiamento fiducioso del martire o si carica di un valore simbolico altamente significativo. (...) Il martire Tazelita appeso all'eculeo, e da lui insieme al sangue sgorga una preghiera di perdono per i suoi persecutori. Il presbitero Saturnino ci viene presentato mentre pende dallo strumento di tortura tutto cosperso del sangue fresco degli altri martiri e in questa condizione esortava a resistere nella fede di coloro del cui sangue era coperto (...). Questo concetto è ribadito nella stessa passione a proposito del supplizio del figlio omonimo di Saturnino. Questi è torturato dopo il padre con pettini di ferro ancora bagnati dal sangue del genitore: si mescola così il sangue del padre e quello del figlio e, ritemperato da questa commistione di sangue, il giovane prova più ristoro che tormenti" (Scorza Barcellona, *Il sangue nelle Passiones africane*, in U. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella liturgia. Atti della IV settimana di studi*, Roma 1984, pp. 1081-1099, qui pp. 1090-1091).

⁸⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 24 nota 1.

⁸⁴⁹ L'implorazione sembrerebbe aver suggerito a Franchi de' Cavalieri quale fosse la chiave ermeneutica da applicare alla lettura delle invocazioni martiriali della *PaDS*; lo studioso romano non colse il frutto di questa felice intuizione, limitandosi ad annotare che la preghiera era stata "suggerita al martire dal desiderio di soffrire fino alla fine per il Cristo, o da umile diffidenza delle proprie forze, messe a così lunga e difficile prova" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 24 nota 2).

sottolineando come, anche nei tormenti, Saturnino abbia predicato *libenter* la *sanctissima lex*⁸⁵⁰.

Al proconsole non rimane altro che rimettere il presbitero nelle mani dell'*officium*. Maier ha correttamente notato come per tutti gli altri compagni di martirio la comparizione davanti Anullino si sia conclusa con l'ordine d'incarcerare l'accusato, forse in vista di un secondo interrogatorio. Al contrario, per quanto riguarda il presbitero, le parole del redattore parrebbero suggerire la prossima esecuzione di Saturnino: "*eumque in custodiam carceris redigens exoptato supplicio destinavit*".

"Il faut vraisemblablement en conclure que Saturninus fut décapité. (...) La peine capitale prononcée contre le principal responsable du groupe d'Abitinae est d'autant moins surprenant qu'en faisant dresser le procès verbal des premiers comparutions, dont celle du Saturninus, le juge annoncera que la gravité des peines sera en fonction de la responsabilité de chacun des accusés"⁸⁵¹.

XII. *At vero Emerito applicito: "In tua", inquit proconsul, "domo collectae factae sunt contra praeceptum imperatorum?" Cui Emeritus sancto spiritu inundatus: "In domo mea, inquit, egimus dominicum". At ille: "Quare permittebas, ait, illos ingredi?" Respondit Emeritus: "Quoniam fratres mei sunt et non poteram illos prohibere". "Sed prohibere", inquit, "illos debuisti". Ait ille: "non poteram, quoniam sine dominico non possumus". Statim etiam ipse in eculeo iubetur extendi extensusque vexari. Qui cum validos ictus innovato carnifice pateretur: "Rogo, Christe, ait, subveni. Contra praeceptum dei facitis, infelices". Et interloquenti proconsuli: "non oportuerat te eos suscipere" respondit: "Non poteram nisi suscipere fratres meos". At proconsul sacrilegus: "Sed prior", inquit, "erat iussio imperatorum et Caesarum". Contra religiosissimus martyr: "Deus", inquit, "maior est, non imperatores. Rogo, Christe, tibi laudes. Christe domine, da sufferentiam". Cui talia precanti, haec proconsul iniecit: "Habes ergo scripturas aliquas in domo tua?" Et respondit: "Habeo, sed in corde meo". Et proconsul: "in domo tua, inquit, habes an non?" Emeritus martyr ait: "In corde meo illas habeo. Rogo, Christe, tibi laudes. Libera me, Christe. Patior in nomine tuo: breviter patior, libenter patior. Christe domine, non confundar!" O martyrem apostoli memorem qui legem domini conscriptam habuit "non atramento, sed spiritu dei vivi, non in talibus lapideis, sed in talibus cordis carnalibus" (2 Cor. 3,3)! O martyrem legis sacrae idoneum*

⁸⁵⁰ "(...) martyrs give a distinctly positive interpretation to torture. (...) In undergoing pain, the confessors engaged in a cosmic battle in which the tortures did not merely attack the bodies of the martyrs; they even strove against God. (...) For the martyrs, pain was not mere pain but the molding of the body to the suffering of Christ and the assurance of heavenly reward" (Tilley, *The Ascetic Body*, pp. 472-473).

⁸⁵¹ Maier, *Le dossier*, I, p. 74 nota 56. Il particolare è sfuggito a Franchi de' Cavalieri secondo il quale Saturnino sarebbe stato rinvio in prigione da Anullino, "col proposito, ben inteso, d'interrogarlo una seconda volta prima di condannarlo" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 25). Cfr. la lettura dell'episodio offerta dalla traduzione in lingua inglese di Tilley, *Donatist*, p. 36.

diligentissimumque custodem! Qui traditorum facinus perhorrescens scripturas dominicas ne perderet intra secreta sui pectoris collocavit. Quo cognito proconsul: "Parce" inquit eiusque professionem in memoriam una cum ceterorum confessionibus redigens: "Pro meritis vestris omnes, inquit, secundum confessionem vestram poenas meritas persolveteis".

Anullino ordina che Emerito si faccia avanti, domandandogli se in casa sua si fossero svolte *collectae* nonostante il precetto degli imperatori. L'uso del plurale dimostrerebbe l'ascolto del martire da parte del proconsole: Emerito aveva infatti sostenuto di aver offerto la sua dimora non per l'ultima riunione, ma per altre *collectae* svoltesi in precedenza.

Il martire, *sancto spiritu inundatus*, risponde: "*in domo mea egimus dominicum*". Emerito non nega quanto affermato in precedenza: il suo riferimento non è all'ultima *collecta*, tenutasi *in domo Octavio Felicis*, ma ad altre celebrazioni eucaristiche. Alla domanda sul perchè egli abbia permesso che si violassero gli editti imperiali, consentendo agli altri di riunirsi entro la propria abitazione, Emerito risponde affermando che non è possibile impedire ai propri fratelli di onorare il *dominicum*. Il proconsole replica che non solo era possibile, ma anche doveroso; Emerito chiude allora ogni possibilità d'intesa: "*sine dominicum non possumus*". Il martire sancisce definitivamente l'incommensurabilità tra *Lex* e *lex*, tra Scrittura e decreti imperiali: il cristiano non può esistere senza la celebrazione del *dominicum*. L'istituzione eucaristica si mostra qui in tutta la sua centralità, configurandosi come un *sine qua non* per l'esistenza del cristiano.

Il proconsole ordina quindi di sottoporre il martire a tortura: Emerito è sollevato sull'eculeo e dilaniato da un *innovatus carnifex*. Le torture spingono l'abitinese a rivolgersi subitamente a Cristo perché gli venga in soccorso: "*Rogo, Christe, subveni mihi!*". Come Tazelita, anche Emerito si rivolge ai propri carnefici, ammonendoli per l'errore che vanno compiendo: "*contra praeceptum Dei facitis, infelices!*".

Il proconsole si rivolge ad Emerito, straziato dal supplizio, ricordandogli il motivo della sua pena: non doveva ricevere in casa propria i cristiani per le riunioni. Il dialogo nel sangue tra Emerito ed Anullino viene costruito dal redattore per centrare l'attenzione sul tema della separazione tra *ecclesia* e *saeculum*. Il proconsole si distingue come rappresentante del secolo per il quale "*prior erat iussio imperatorum et caesarum*"; al contrario, nelle parole del *religiosissimus martyr* vengono combinate la tradizionale visione cristiana dell'inferiorità della *lex* romana in confronto alla *Lex* divina - "*Deus maior est, non imperatores*"⁸⁵² - ed una invocazione di chiaro sapore donatista -

⁸⁵² Cfr. *Passio Felicis* 3: "*Magnilianus curator dixit: Prius est quod imperatores iusserunt quam id quod tu loqueris. Felix episcopus dixit: Prius est praeceptum Domini quam hominum*". Cfr. *ActScil* 6.

"*Rogo Christi, tibi laudes. Christe domine, da sufferentiam*" -, che andrebbe a qualificarsi come *signum* redazionale apposto dall'officina agiografica della *pars Donati* per rimarcare la continuità tra le istanze tradizionali della chiesa africana ed il movimento donatista.

Emerito viene poi interrogato circa la possibilità che, in qualità di *lector*, conservi presso la propria abitazione una copia delle Sacre Scritture. La risposta del martire spiazza il proconsole: "*Habeo, sed in corde meo*"⁸⁵³. Anullino domanda nuovamente se ne abbia degli esemplari in casa. Il martire risponde come sopra, aggiungendo una nuova invocazione a Cristo: "*Rogo Christe, tibi laudes. Libera me, Christe. Patior in nomine tuo: breviter patior, libenter patior. Christe domine, non confundar*". Ritorna ancora, per mano del redattore, il tema della *sufferentia* catartica per la perfetta fruizione del martirio, a cui il testimone tende grazie al costante aiuto di Cristo, e che si staglia come *signum* dell'elezione, della santità, del martire e della *Ecclesia Donati*. Non pago di questo inserto, l'agiografo, memore delle parole dell'Apostolo in *2Cor* 3, 3, tratteggia la figura di Emerito come quella di diligentissimo custode della Parola, ponendolo in aperta opposizione ai *traditores* che consegnarono le Scritture affinché fossero arse dalle autorità. Il messaggio simbolico è evidente: solo chi ha realmente "a cuore", o meglio *in corde suo*, le Scritture ne sarà un autentico custode. Solo chi abbia la fede di inciderele nel petto, nella carne, concretizzandole ed inverandole nel proprio martirio potrà esserne degno.

Uscito nuovamente sconfitto dallo scontro, Anullino ordina di interrompere il supplizio.

"Le juge fait dresser le procès-verbal des premières comparutions et ajoute une remarque importante: la gravité des peines variera selon la responsabilité de chacun des accusés"⁸⁵⁴.

XIII. *Sed iam ferina rabies ore cruento tormentis martyrum saginata languebat. Sed cum Felix nomine et passione processisset in proelium aciesque domini omnis incorrupta invictaque perstaret, tyrannus mente prostrata, voce dimissa, animo et corpore dissolutus: "Spero vos, inquit, hanc partem potius eligere quo possitis vivere ut iussiones conservetis". Quae contra confessores domini, invicti martyres Christi, tamquam ex uno ore dixerunt: "Christiani sumus: non possumus nisi legem domini sanctam usque ad effusionem sanguinis custodire". Qua voce percussus inimicus Felici*

⁸⁵³ "Le Scritture, dice, sono qui. (...) Emerito lettore, il giovane Saturnino, Ampelio *scripturam divinarum fidelissimus conservator*, danno al proconsole d'Africa la medesima risposta, salvo che, invece dell'avverbio, *hic*, di cui del resto non avrebbero potuto far comprendere la forza né con le mani né con il capo, essendo distesi sull'eculeo, usano termini più chiari ed eleganti: *habeo in corde meo – scripturas dominicas habeo mecum, sed in corde meo conscriptas*" (Franchi de' Cavalieri, *S. Euplo*, in *Id. Note agiografiche* 7, ST 49 (1928), pp. 1-46, p. 15).

⁸⁵⁴ Maier, *Le dossier*, I, p. 76 nota 61.

dicebat: "Non quaero utrum christianus sis, sed an collectam feceris vel scripturas aliquas habeas". O stulta iudicis et ridenda interrogatio! "Christianus", inquit, "utrum sis tace"; et addidit: "si in collecta fuisti responde". Quasi christianus sine dominico possit aut dominicum sine christiano celebrari! An nescis, Satanas, in dominico christianum et in christiano dominicum constitutum nec alterum sine altero valere aut esse? Cum nomen audieris, frequentiam domini disce et cum collectam audieris, nomen agnosce. Denique cognosceris a martyre et rideris; tali responsione confunderis: "Collectam, inquit, gloriosissimam celebravimus; ad scripturas dominicas legendas in dominicum convenimus semper". Qua professione concussus graviter Anullinus, fustibus caesum, exanimem caelesti consilio⁸⁵⁵ martyrem, prope ante ipsa tribunalia expleta passione, consociat.

Il tredicesimo capitolo segna l'avvio della seconda fase del procedimento giudiziario: il proconsole si rivolge agli abitinesi rimasti auspicando che scelgano di schierarsi dalla parte dell'osservanza dei precetti imperiali. L'agiografo tratteggia la scena dipingendo Anullino fiaccato nel corpo e nell'animo⁸⁵⁶ che si rivolge ai martiri per saperne le intenzioni. La defaillance del proconsole si acuisce con l'incedere di Felice, pronto anch'esso a subire il martirio. Dietro a lui, la schiera dei compagni si presenta incorrotta e invincibile: gli abitinesi erompono infatti all'unisono con una risposta perentoria all'interrogazione del proconsole: "*Christiani sumus, non possumus nisi legem domini sanctam usque ad effusionem sanguinis custodire*". La replica del giudice, indirizzata al solo Felice, rivela un intervento redazionale dell'agiografo che, intenzionato a rendere il martire portavoce della compagine, ivi inserisce una prima condanna della *traditio* e dei *traditores* da parte degli abitinesi. La risposta corale del gruppo anticipa infatti la *sententia martyrum* del concilio carcerario conservata nell'appendice: i martiri sanciscono, o meglio consacrano in ragione della loro condizione di *sancti*, che il *nomen christianus* non possa esser fatto proprio da chi non abbia profuso il proprio sangue piuttosto che consegnare le Scritture. Questa anticipazione della *sententia martyrum* pone i *traditores* già fuori dalla *Ecclesia*. La chiusura dinanzi ai rei è totale ed insindacabile: non commettono un peccato, ma una vera e propria apostasia dalla quale deriva una scomunica.

⁸⁵⁵ Per una disamina delle differenti *lectiones* cfr. Dolbeau, *La Passion*, p. 291.

⁸⁵⁶ "Si nous laissons de côté tout ce qu'a brodé l'imagination de l'auteur de la *Passion*, nous pouvons facilement comprendre la réaction d'*Anullinus*. Les deux principaux accusés, le décurion *Dativus* et le prêtre *Saturninus*, aint subi la torture, de même que *Tazelita* et *Emeritus*, les deux insolents qui ont interrompu son interrogatoire. Le juge pense que cela a effrayé les autres accusés et que ceux-ci seront donc moins irréductibles" (Maier, *Le dossier*, I, p. 76 nota 62). "Se il martirio è uno spargimento di sangue, i persecutori sono più volte definiti *cruenti*. Per lo più si tratta di chi emette la sentenza: (...), il proconsole nella passione dei martiri di Abitina, dove si afferma che la sua furia bestiale saziava la bocca cruenta con i tormenti inflitti ai martiri" (Scorza Barcellona, *Il sangue*, pp. 1088-1089).

Il capitolo prosegue con un nuovo intervento redazionale: l'agiografo irride l'ignoranza del proconsole derivante dall'aver supposto che si potesse essere cristiani senza prender parte alla celebrazione eucaristica: "*quasi christianus sine dominico possit aut dominicum sine christiano celebrari!*", chiosa il redattore. L'agiografo prosegue domandandosi retoricamente se Satana, incarnato nel proconsole, non sappia che il cristiano esiste per il *dominicum* e viceversa: quando si ode il nome si conosce la *frequentiam* del Signore, quando si ascolta la funzione si riconosce il nome. Anche questo nuovo inserto del redattore è ovviamente costruito nel quadro della polemica con i *traditores*, colpevoli non solo d'aver consegnato le scritture al rogo, ma anche di non aver onorato il loro esser cristiani mancando di prender parte al *dominicum* per non violare gli editti imperiali. I *traditores* hanno anteposto gli imperatori a Dio, hanno scelto il secolo e le sue leggi disprezzando il Cristo e la *Lex*: non possono quindi più fregiarsi del *nomen* cristiano e sono esclusi dalla comunione con la *Ecclesia*.

In chiusa i riflettori tornano ad illuminare la figura del martire Felice, che rivolge un'ultima risposta al proconsole: "*Collectam gloriosissimam celebravimus; ad scripturas dominicas legendas in dominicum*⁸⁵⁷ *convenimus*". Anullino ordina immediatamente di fustigare il martire, ma la *correctio* diviene esecuzione: Felice perde la propria vita sotto i colpi dei carnefici.

"Così, senza saperlo, Anullino *fustibus caesum exanimem caelesti concilio martyrem, prope ante ipsa tribunalia expleta passione, consociat*: in altri termini, da vittima del cieco tribunale terreno, lo tramuta in membro del *consilium* del Giudice Divino. Poichè, giusta la comune sentenza dei Padri, i martiri saranno chiamati a giudicare in cielo col Cristo, divenendo, in certo modo, suoi *adseorsores*⁸⁵⁸".

Non è da escludere che l'intervento redazionale abbia avuto un duplice scopo: da un lato, come evidenziato da Franchi de' Cavalieri, illustrare quale fosse il destino dei martiri caduti per la fede, dall'altro invece, istituire indirettamente il parallelo tra il *consilium* celeste ed il *concilium* terreno dei *martyres designati* di Abitina. Il martire assurge al ruolo di giudice tanto nel Regno dei cieli, quale *adessor Christi*, quanto nel secolo nei riguardi dei *traditores*: l'inserto redazionale non fa

⁸⁵⁷ "*Dominicum* vale qui basilica, chiesa. A Felice sfugge dunque una piccola inesattezza: dalla pubblicazione dell'interdetto i cristiani si erano bensì riuniti per leggere le divine scritture, non però nel *dominicum*, o demolito o chiuso" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 28 nota 1). Di parere contrario Maier, che sostiene come il termine "*dominicum*" debba qui esser inteso in senso temporale, ovvero come l'indicazione della domenica: cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 77 nota 65. Tilley, *Donatist*, p. 38 traduce dal latino: "we celebrated the most glorious assembly. We always gathered to read the scriptures of the Lord at the Lord's Supper". Secondo le parole di Felice il *dominicum* trascende la fisicità di un luogo, caratterizzandosi invece come qualsiasi spazio nel quale la celebrazione eucaristica si vada a svolgere. In ogni dove i cristiani finiscano per riunirsi per commemorare la morte e resurrezione di Cristo, là è il *dominicum*.

⁸⁵⁸ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 28.

quindi altro che consacrare il valore normativo della *sententia martyrum*.

XIV. *Sed Felicem alius sequitur Felix nomine pariter et confessione atque ipsa passione consimilis. Pari etenim virtute congressus, etiam ipse fustium illusione quassatus, animam in tormenta carceris ponens, superioris Felicis est martyrio copulatus. Post hos suscepit certamen Ampelius, custos legis scripturarumque divinarum fidelissimus conservator. Hic quaerente proconsole an in collecta fuisset, hilaris atque securus alacri voce respondit: "Cum fratribus, inquit, feci collectam, dominicum celebravi et scripturas dominicas habeo mecum, sed in corde meo conscriptas. Christe, tibi laudes. Exaudi, Christe". Qui cum haec dixisset, cervice⁸⁵⁹ contusus, in carcerem quasi lumen in dominicum tabernaculum laetus cum fratribus religatur. Hunc sequitur Rogatianus qui confessus domini nomen supradictis fratribus iungebatur illaesus. Verum Quintus applicitus, nomen domini egregie magnificeque confessus, caesus fustibus in carcerem traditur, digno martyrio reservatus. Hunc sequebatur et Maximianus in confessione par, in congressione similis, in victoriae triumphis aequalis. Post quem iunior Felix, spem salutemque christianorum dominicum esse proclamans, cum similiter etiam ipse fustibus caederetur: "Ego, inquit, devota mente, celebravi dominicum, collectam cum fratribus feci, quia christianus sum". Qua confessione supradictis fratribus meruit etiam ipse sociari.*

Dal quattordicesimo capitolo, la *PaDS* sembra come subire una brusca accelerazione dei tempi dell'*iter* processuale. L'agiografo restituisce in estrema sintesi il quadro della pena toccata ad un secondo Felice che, dopo aver combattuto il suo *certamen* con un coraggio pari al suo omonimo ed esser stato battuto dai carnefici, rende l'anima una volta trasportato in prigione, ove gusta i *tormenta carceris*.

Segue Ampelio, *scripturarum divinarum fidelissimus conservator*, vale a dire un secondo *lector* al pari di Emerito, *legis sacrae idoneus diligentissimusque custos*. Interrogato da Anullino se abbia preso parte alla *collecta*, risponde con voce ilare e vivace ricalcando in parte le affermazioni del collega: "*cum fratribus feci collectam, dominicum celebravi et scripturas dominicas habeo mecum, sed in corde meo conscriptas. Christe, tibi laudes! Exaudi, Christe!*".

I capitoli tredicesimo e quattordicesimo conservano tracce di un intervento polemico del redattore: è possibile che l'agiografo abbia composto queste due sezioni per integrare il testo in contemporanea all'inserzione del prologo e dell'appendice. La vicenda dei due Felice e di Ampelio parrebbe

⁸⁵⁹ Cfr. Dolbeau, *La Passion*, p. 291: "le plus ancien texte transmis paraît être *cervicatis*, dont le sens fait difficulté; faut-il supposer la chute d'un mot?". Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 29 nota 4.

"ricalcata" su quelle dei primi martiri del gruppo di Abitina, forse con il solo scopo di allungare il resoconto del martirio. La riproposizione onomastica, la duplicazione del ruolo di *lector*, il richiamo alla conservazione *in corde* della Scrittura, l'inserimento del *signum* redazionale "*tibi laudes*" ed il riassunto in un'unica sentenza pronunciata da Ampelio del cuore delle affermazioni di Saturnino, Tazelita, Emerito e Dativo, sono tutti elementi indiziari che portano a ritenere che questa macrosezione - capp. XIII e XIV - altro non sia che il prodotto di una interpolazione donatista inserita nel corpo della *PaDS* durante il suo "potenziamento" in vista della presentazione alla *Collatio* del 411.

A causa della sua risposta, Ampelio viene violentemente colpito sul collo e rimandato coi fratelli in carcere *quasi lumen in dominicum tabernaculum*⁸⁶⁰. Come evidenziato da Dolbeau, la *lectio* in questione risulterebbe una corruzione di epoca medievale sostituitasi alla versione originaria "*iam in*". Segnalo per completezza che la svista dei copisti potrebbe far riferimento alla menzione di Cristo, *perpetuum lumen*, nell'*incipit* del sedicesimo capitolo.

La sezione prosegue con due nuovi interrogatori: trasportato via Ampelio, giunge il momento di Rogaziano, del quale la *PaDS* conserva solo la notizia della *confessio* e dell'invio, *illaesus*, in carcere. Segue la confessione di Quinto, con annessa bastonatura e reclusione. Lo stesso dicasi per Massimiano: "*in confessione par, in congressione similis, in victoriae triumphis aequalis*". Leggermente più dettagliate le note circa l'interrogatorio di Felice iuniore: per aver proclamato il *dominicum* quale *spes salutesque christianorum* viene punito a bastonate. Durante la *correctio* il redattore inserisce un proclama del martire in cui viene ribadita l'inscindibilità della professione cristiana dalla partecipazione al *dominicum*: "*Ego devota mente*⁸⁶¹ *celebravi dominicum, collectam cum fratribus feci, quia christianus sum*".

⁸⁶⁰ "Che cosa si sia voluto significare per l'appunto con la comparazione non appare ben chiaro. Chiaro sarebbe certamente, se la lezione originaria fosse *quasi iam*: Ampelio entra così lieto nel carcere, quasi entrasse già in paradiso. Ma *quasi iam*, che del resto non ci è dato se non dai codici meno autorevoli, ha troppo l'aria di una correzione della *lectio difficilior*: *quasi lumen*. Forse *quasi lumen* si può prendere in un senso sostanzialmente poco diverso. Ampelio entra gioiosamente nel carcere, come un martire già coronato entra in cielo" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 29-30). Cfr. *contra* Dolbeau, *La Passion*, p. 291: "le texte primitif semble avoir été *iam in* corrompu en *lumen in*".

⁸⁶¹ Le parole del martire sottolineano una netta opposizione tra la *bona mens* romana e la *devotio* cristiana, ivi intesa come l'atteggiamento di chi si offre come vittima sacrificale per propiziare la vittoria escatologica dei suoi oltre ad una nuova condanna dei *traditores*. Il *climax* ascendente insito nella risposta di Felice si pone infatti nuovamente in aperta polemica con quanti si erano macchiati del *crimen* di *traditio*: a differenza di questi ultimi, il cristiano celebra *devota mente* il *dominicum* e si riunisce nella *collecta* con i fratelli, tutti incuranti degli editti imperiali.

XV. *At iunior Saturninus, martyris Saturnini presbyteri sancta⁸⁶² progenies, in certamen optatum festinus accessit approperans patris virtutibus gloriosissimis adaequari. Cui cum proconsul furibundus diabolo suggerente dixisset: "Et tu, Saturnine, interfuisti?" responditque Saturninus: "Christianus sum"- "Non a te quaero, inquit, hoc, sed utrum egeris dominicum". Cui Saturninus respondit: "Egi dominicum, quia salvator est Christus". Quo nomine salvatoris audito Anullinus exarsit et in filium patrium instaurat eculeum; extensosque Saturnino: "Quid, inquit, Saturnine, profiteris? Vide ubi positus sis. Habes scripturas aliquas?" Respondit: "Christianus sum" Proconsul: "Ego quaero an conveneris et an scripturas habeas" Respondit: "Christianus sum: aliud non est nomen quod post Christum oportet nos sanctum observare". Qua confessione diabolus inflammatus: "Quoniam permanens, inquit, in obstinatione tua, etiam tormentis oportet te fateri an aliquas scripturas habeas". Et ad officium dixit: "Vexa illum". Ibant in adolescentis latera paternis vulneribus lassati tortores et adhuc humentem in ungulis patrium sanguinem cognato filii cruori miscebant. Videbas per hiantium vulnerum sulcos de lateribus nati genitoris sanguinem fluere et cruorem filii paterno permixtum ungulis rorantibus emanare. At iuvenis genuini sanguinis admixtione recreatus medelam potius quam tormenta sentiebat et, decepto in tormenta tortore, fortissimis vocibus exclamabat: "Scripturas dominicas habeo, sed in corde meo. Rogo, Christe, da sufferentiam. Spes est in te". Ait Anullinus: "Quare contra praeceptum faciebas?" Respondit: "Quia christianus sum". Quo audito, "Parce" inquit. Et statim, cessante tormento, in patrium consortium religatur.*

Passando ora all'interrogatorio di Saturnino iuniore, uno dei quattro figli dal presbitero, il proconsole, *furibundus diabolo suggerente*, assume un tono molto minaccioso nei riguardi del giovane. Ha quindi inizio un breve interrogatorio, ove viene domandato se pure Saturnino avesse preso parte alla *collecta*: "*christianus sum*" la risposta del martire. Secca la replica del proconsole:

⁸⁶² Cfr. Dolbeau, *La Passion*, p. 291 che sottolinea come la superiorità del manoscritto *Parisinus B. N. lat. 17625* "n'est pas ici garantie; le texte de l'archétype paraît avoir été plutôt *acta/aucta*". Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 61 si limita a riferire l'esistenza di due *lectiones* differenti – "*sancta*" e "*aucta*" –, propendendo per la prima. L'apparato critico di Maier, *Le dossier*, I, p. 78 ignora del tutto la questione. Infine, Tilley, *Donatist*, p. 39 si limita ad annotare che "Baluze omits *sancta* (holy) before *progenies* (offspring)" senza rimandare ad alcuno dei *codices* conservanti il testo della *PaDS*. E' possibile che la specifica dell'agiografo sia frutto di un intervento redazionale tardo, teso ad illustrare meglio i ruoli dei martiri che, nella seconda parte della *PaDS*, sembrano entrare in scena quasi meccanicamente senza incidere in alcun modo nella narrazione. Come messo in evidenza da Zocca il ricorso copioso al termine "*sanctus*" all'interno della *Passio* ne comproverebbe la datazione più tarda, nel V secolo: la *PaDS* infatti "mostra un uso frequente ed articolato del termine *Sanctus*, che non coincide con quello attestato nel IVs. in generale e nell'agiografia donatista in particolare, mentre sembrerebbe piuttosto rispecchiare lo stadio evolutivo raggiunti nelle fasi finali della polemica con i Cattolici, presentando soprattutto significative affinità con il linguaggio (donatista) testimoniato nella documentazione relativa alla Conferenza del 411 e nella letteratura controversistica del tempo. Se si considera che il dibattito sulla santità occupò un ruolo centrale nel confronto fra Cattolici e Donatisti, si può facilmente comprendere che l'indicazione cronologica desumibile da tale dato è tutt'altro che secondaria e, anzi, riveste un valore di particolare rilievo" (Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 420). A riguardo cfr. Ead., *Dai "santi" al "Santo"*, pp. 102-106; 179-212.

"*non a te quaero (...) hoc, sed utrum egeris dominicum*". Anullino sembrerebbe così spostare il fuoco dell'interrogatorio: dopo aver chiesto a Saturnino se questi avesse preso parte o meno alla *collecta*, non avendo ricevuto risposta, passa a domandare se il cristiano avesse "celebrato"⁸⁶³ il *dominicum*. Le interrogazioni di Anullino potrebbero essere una costruzione dell'agiografo o essere lette altresì come una conferma della persistente ricerca dell'*auctor* della riunione da parte del proconsole che, spostando l'attenzione dalla partecipazione alla celebrazione, avrebbe cercato di portare alla luce il colpevole.

Confidando sul potenziale persuasivo dello strumento di tortura, Anullino ordina che Saturnino venga applicato all'eculeo. Ad una nuova domanda circa il possesso di libri sacri la risposta è sempre la stessa: "*christianus sum*". A nulla servono le parole del proconsole che ricorda al giovane quali siano state le sue domande: Saturnino chiude infatti il proprio interrogatorio affermando che non vi è altro nome da adorare all'infuori di quello di Cristo. Anullino ordina al proprio *officium* di cominciare a torturare il martire, così da fargli confermare o negare il possesso di libri sacri. Saturnino, *decipiens tortorem*, nonostante la *ungulatio*, confessa solo di custodire le Scritture *in corde suo*. Nel mentre innalza una nuova preghiera a Cristo perché sia concessa anche a lui la *sufferentia* con la quale portare a compimento il proprio martirio. C'è tempo, prima che la seduta venga sospesa, per un'ultima domanda sul perché il martire abbia preso parte alla *collecta*, infrangendo così i decreti imperiali. La risposta si riallaccia alle precedenti: "*Quia christianus sum*". Udita la replica, il proconsole ferma i carnefici e rimanda Saturnino alla medesima sorte del padre: "*in patrium consortium religatur*"⁸⁶⁴.

XVI. *Interea mergebat in noctem horis labentibus dies et, consumptis cum sole tormentis, defatigata tortorum rabies cum sui iudicis crudelitate languebat. Sed legiones dominicae in quibus Christus, perpetuum lumen, armorum caelestium corusco splendore fulgebat fortius atque constantius in certamina prosilabant. Cumque adversarius domini tot martyrum proeliis gloriosissimis victus tantisque ac talibus congressionibus superatus, desertus a die, comprehensus a nocte deficiente iam carnificum rabie profligatus, cum singulis congregari ulterius non valeret, totius exercitus domini animos percunctatur devotasque confessorum mentes tali interrogazione propulsat: "vidistis, inquit, eos qui perseveraverunt quid sustinuerunt vel quid in sua confessione*

⁸⁶³ Così Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 30.

⁸⁶⁴ "Faut-il prendre cette affirmation au sens large de rejoindre son père en prison? Ou au sens strict d'être condamné à la même peine que son père? Dans ce cas, il s'agirait de la mort" (Maier, *Le dossier*, I, p. 80 nota 70).

perstantes adhuc habeant sustinere. Et ideo qui vult vestrum ad indulgentiam pervenire ut salvus esse possit, profiteatur". Ad haec confessores domini, gloriosi martyres Christi, laeti ac triumphantes simul non ex proconsulis dictis sed ex victoria passionis, Spiritu Sancto ferventes, fortius clariusque tamquam ex uno ore dixerunt: "Christiani sumus". Qua voce prostratus est diabolus et concidit Anullinus; confususque omnes in carcerem trudens, sanctos illos martyrio destinavit.

I torturatori sembrano reclamare un po' di riposo dopo un lavoro protrattosi per molto tempo e quasi ininterrottamente. Come evidenziato da Zocca, risalta qui la volontà redazionale di sottolineare il contrasto tra

"l'eroismo dei martiri e la cruda bestialità dei carnefici, la capacità di sopportazione quasi straordinaria dei primi di contro all'inadeguatezza dei secondi"⁸⁶⁵.

Il redattore interviene quindi a fornire una panoramica della situazione: la legione dei martiri del Signore, nella quale Cristo, *perpetuum lumen*, brilla dello splendore delle armi celesti⁸⁶⁶, si getta con ancor più vigore nel *certamen* con il Diavolo ed il suo emissario Anullino.

Ritornando alla narrazione, il proconsole si rivolge a quanti sono ancora in attesa dell'interrogatorio: "*Vidistis eos qui perseveraverunt quid sustinerunt. Et ideo qui vult vestrum ad indulgentiam*⁸⁶⁷ *pervenire ut salvus esse possit, profiteatur*". Anullino li invita a considerare quel che potranno ancora soffrire qualora rifiutassero di tornare alla *bona mens*: chi desiderasse la grazia non ha altro da fare che rivelare il nome dell'*auctor* della *collecta*. Il coro dei martiri risponde ad una voce: "*christiani sumus*". Anullino può solo inviare tutti in carcere, così da riprendere il procedimento in altra data. L'agiografo informa che *omnes in carcerem tradens, illos martyrio destinavit*.

Ritengo che la chiusa del sedicesimo capitolo possa ricalcare il termine della versione primigenia del testo. Le officine agiografiche donatiste avrebbero poi lavorato su questa sezione, rivedendo ed

⁸⁶⁵ Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 400. La studiosa nota inoltre come "il tema dei carnefici fiaccati dalla perseveranza del martire emerge per la prima volta nell'agiografia africana, escluso il nostro testo, con *P. Marculi* 5, 20-21".

⁸⁶⁶ Sulla tematica del combattimento paolino di *Ef* 6, 11-17 cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi*, Roma 2006, pp. 9-12 oltre a P. Beatrice, *Il combattimento spirituale secondo san Paolo. Interpretazione di Ef. 6,10-17*, SP 19 (1972), pp. 359-422. Relativamente all'utilizzo dell'epistolario paolino nella *PaDS* risulta utile la lettura di Romero Pose, *A propósito*, pp. 95-102.

⁸⁶⁷ L'*indulgentia* è qui da intendersi come la grazia concessa dagli imperatori. Cfr. *ActScil* 1: "*potestis indulgentiam domini nostri imperatoris promereri*".

ampliando la narrazione con l'aggiunta dei capitoli relativi al martirio di Vittoria e di Ilariano. Lo stile ampolloso che ruota intorno alla descrizione di Vittoria non ha riscontri nel resto della *Passio* e, sommato alla chiusa del capitolo precedente, che non lascerebbe intendere sviluppi successivi del testo, potrebbe essere inteso come indicatore di una interpolazione donatista finalizzata al rafforzamento del quadro narrativo della *PaDS*. Di diverso avviso Franchi de' Cavalieri:

"in realtà Anullino dovette riservarli (i martiri; *nota di chi scrive*) a una udienza ulteriore, come evidentemente intendeva fare perfino con i dodici già interrogati singolarmente. Due soltanto avrebbe desiderato prosciogliere quel giorno stesso, prima di scendere dal tribunale: "Vittoria, per la sua condizione sociale, e Flaviano, per l'età infantile"⁸⁶⁸.

XVII. *Et ne devotissimus feminarum sexus florentissimusque sacrarum virginum chorus certaminis tanti gloria privaretur, omnes feminae, Christo domino auxiliante, in Victoria congressae sunt et coronatae. Etenim Victoria, sanctissima feminarum, flos virginum, decus et dignitas confessorum, honesta natalibus, religione sanctissima, moribus temperata, in qua naturae bonum candida pudicitia relucebat respondebatque pulchritudini corporis fides pulchrior mentis et integritas sanctitatis, ad secundam palmam restitutam*⁸⁶⁹ *sibi in domini martyrio laetabatur. Huic namque ab infantia iam clara pudicitiae signa fulgebant et in rudibus adhuc annis apparebat rigor castissimus mentis et quaedam dignitas futurae passionis. Denique postquam plena virginitas adultum aetatis tempus explevit, cum puella nolens et reclutans in nuptias a parentibus cogereetur invitaeque sibi traderent sponsum parentes ut praedonem pudoris urgeret clam sese per praeceps puella dimittit aurisque famulantibus supportata incolumis gremio terrae suscipitur. Neque fuerat postmodum etiam pro Christo domino passura, si pro sola tunc pudicitia moreretur*⁸⁷⁰. *Liberata igitur nuptialibus taedis illuosoque simul cum parentibus sponso, media pene de ipsa nuptiarum frequentia prosiliens ad aedem pudicitiae portumque pudoris ecclesiam intacta virgo confugit: ibique consecrati deo dicatique capitis in perpetuam virginitatem sacratissimum crimen inconcusso pudore servavit. Haec ergo ad martyrium properans, florentem pudicitiae palmam triumphali*

⁸⁶⁸ Franchi de' Cavalieri, *Della Passio*, p. 32. Dello stesso avviso Maier, *Le dossier*, I, p. 80 nota 72: "c'est là un résumé du rédacteur. En réalité Anullinus n'a interrogé que douze accusés; il remet donc à une autre séance du tribunal la comparution de ceux qui restent et va terminer cette première audience avec Victoria en raison de la position sociale de sa famille et le petit Hilarianus à cause de son très jeune âge".

⁸⁶⁹ La menzione di una "seconda palma" non può che essere letta come il coronamento della condizione martiriale accanto a quella virginale.

⁸⁷⁰ Cfr. le considerazioni di carattere filologico relative alle ultime quattro righe proposte da Dolbeau nel suo esaustivo studio sul testo della *PaDS*: *La Passion*, pp. 292-293.

dextera praeferbat. Namque interrogante proconsule quid profiteretur, clara voce respondit: "Christiana sum". Et cum a Fortunatiano fratre togato eiusque defensore vanis argumentationibus mente capta esse deceretur, Victoria respondit: "Mens mea est, inquit, numquam mutata sum". Ad haec proconsul: "Vis ire, inquit, cum Fortunatiano fratre tuo?" Respondit: "Nolo quia christiana sum et illi sunt fratres mei qui dei praecepta custodiunt". O puellam divinae legis auctoritate fundatam! O virginem gloriosam aeterno regi merito consecratam. O beatissimam martyram evangelica professione clarissimam! Quae dominica voce respondit: hi sunt fratres mei qui dei praecepta custodiunt (Mt 12, 50; Mc 3, 35). Quibus auditis Anullinus, deposita iudicis auctoritate, ad persuasionem puellae descendit: "Consule tibi, inquit, vides enim fratrem tuum providere cupientem saluti tuae". Cui martyra Christi: "mens mea est, inquit, numquam mutata sum, nam et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi, quia christiana sum". Mox cum haec Anullinus audisset, furis agitatus exarsit et puellam sacratissimam martyrem Christi in carcerem una cum ceteris religans, passioni omnes dominicae reservavit.

Con il diciassettesimo capitolo sembrerebbe prendere avvio una sezione posteriore all'originale sviluppo narrativo della *PaDS*. Gli agiografi donatisti si sarebbero qui spesi per tracciare il profilo ideale di Vittoria, probabilmente con l'intenzione di fissare per iscritto il ritratto della vergine ricavato da testimonianze provenienti dalla tradizione locale.

Il capitolo si apre con la nuova apparizione sulla scena della martire, così che potesse prender parte alla battaglia con il demonio anche una donna del coro delle vergini: *et omnes feminae in Victoria congressae sunt et coronatae*. La giovane viene quindi celebrata dal redattore:

*"sanctissima feminarum, flos virginum, decus et dignitas confessorum, honesta natalibus, religione sanctissima, moribus temperata, in qua naturae bonum candida pudicitia relucebat respondebatque pulchritudini corporis fides pulchrior mentis et integritas sanctitatis"*⁸⁷¹.

Le parole dell'agiografo confermano la condizione altolocata di Vittoria⁸⁷², descritta di bell'aspetto e di vita così santa da essere entrata nel coro delle vergini consacrate a Dio. Meno chiaro appaiono il senso ed il riferimento di "*decus et dignitas confessorum*". Del resto risalta chiaramente lo sviluppo redazionale posteriore: l'autore di questo inserto non tiene infatti conto di quanto affermato in precedenza nella sezione narrativa della *Passio*, ove Vittoria viene descritta come una novizia

⁸⁷¹ *PaDS* 17.

⁸⁷² Cfr. *PaPer* 2: "*Vibia Perpetua, honeste nata*".

della fede cristiana. Ritengo più probabile leggere nelle parole del redattore un riferimento alla martire stessa in qualità di *confessor*: Vittoria sarebbe presentata come "la gloria e l'onore dei confessori", nel senso di "facente parte" dell'*ordo*. L'adozione di questa chiave ermeneutica si porrebbe in linea con la tesi della morte *diversis locis temporibusque discretis* degli abitinesi, consentendo allo stesso tempo di fornire un elemento di supporto all'ipotesi, avanzata nel capitolo relativo alle fonti epigrafiche⁸⁷³, che la *castimonialis* di Dougga possa essere identificata con la *confessor* di Abitina.

L'agiografo prosegue nella narrazione presentando una biografia essenziale di Vittoria: destinata dai genitori al matrimonio, la giovane vi si sarebbe sottratta gettandosi da una finestra, ma giungendo a terra miracolosamente illesa. In questo particolare⁸⁷⁴ è possibile ravvisare un collegamento con la *PaMDS*⁸⁷⁵: la figura di Vittoria parrebbe il calco di quella della dodicenne Secunda. Entrambe fresche d'età, di bell'aspetto e promesse spose contro il proprio volere. Pur ritenendo infondata ogni ipotesi circa la semplice ripresa della figura di Secunda e la creazione a tavolino di quella Vittoria, ritengo che la descrizione aulica della vergine di Abitina non possa che essere considerata come un prodotto agiografico intenzionalmente teso ad istituire un parallelo con la vicenda della giovane di Thuburbo, fungendo al contempo da elemento di legittimazione della prassi suicidaria della *pars Donati*. Il suicidio donatista, legittimato con l'inclusione negli *Acta Martyrum* e attraverso la proposizione dello stesso come estremo atto a difesa della palma virginali, verrebbe così definitivamente sdoganato nella sua accezione più propriamente "difensiva": non vana rinuncia alla propria vita, ma estremo atto di resistenza dall'aggressione alla propria fede e quindi martirio.

Le martiri che fuggono il proprio sposalizio e si gettano da una finestra o da un balcone, salvandosi miracolosamente dalla caduta, diventano simboli della liceità della prassi suicidaria il cui esito è deciso a priori da Cristo stesso. Le vergini, colta appieno la prima palma – virginali –, vengono infatti spinte verso una seconda corona, quella martiriale, che non può però essere realmente colta che attraverso l'esperienza della *sufferentia*.

Il "volo" di Vittoria, al pari di quello della giovane Secunda, diviene quindi *signum* della *pars Donati* ed anche chiave ermeneutica per una adeguata comprensione della martirologia donatista, che col "volo" del vescovo Marculo toccherà la vetta. Bisogna guardare alla *PaMar* per cogliere l'origine dell'espressione usata dai redattori per descrivere il miracolo che avrebbe salvato la vita a

⁸⁷³ Cfr. il capitolo I.3.3.

⁸⁷⁴ Cfr. le considerazioni recenti sul personaggio di Vittoria prodotte da Scorza Barcellona, *Antiche martiri*, pp. 212 ss. e Consolino, *La donna*, p. 106. Ai lavori di questa studiosa fa poi riferimento, sposandone le tesi, Magnani, *Le donne martiri*, p. 195.

⁸⁷⁵ *PaMDS* 4. Cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 756-758.

Vittoria (*auris famulantibus subportata, incolumis gremio terrae suscipitur*). Nel racconto del martirio del vescovo donatista gli agiografi, riferendosi al suo "volo", descrivono il prodigio del corpo che *auris bladientibus cinctum a famulantibus ventis leniter supportatum, in media petrarum crepidine collocari*⁸⁷⁶.

Il redattore approfondisce l'aspetto biografico della martire riferendo che, fin dalla tenera età, in lei risplendevano chiari i segni della pudicizia e del rigore dello spirito. Decisa a consacrarsi al Signore con il dono della propria verginità perpetua, Vittoria sarebbe dunque stata ostacolata dalla decisione della famiglia di maritarla: di qui il salto nel vuoto, seguito da una precipitosa fuga in chiesa, "santuario della castità e rifugio del pudore", ove si sarebbe consacrata a Dio.

Interrogata *quid profiteatur*, Vittoria risponde confessando la propria fede. Replicando alle precedenti dichiarazioni di Fortunaziano⁸⁷⁷, la martire afferma risoluta: "*Mens mea est, numquam mutata sum!*". Alla domanda del proconsole se sia intenzionata a seguire il parente a casa, Vittoria risponde negativamente: l'esser cristiana comporta che i suoi fratelli siano coloro che osservano i comandamenti di Dio⁸⁷⁸. Anullino *deposita iudicis auctoritate, ad persuasionem descendit*, esortando quindi la giovane a pensare ai propri cari ed invitandola ad osservare come il fratello si stesse spendendo in suo favore. Avendo nuovamente sostenuto la propria preferenza per i fratelli nella fede rispetto a quelli di sangue, Vittoria conferma la propria partecipazione alla *collecta* e la celebrazione collegiale del *dominicum*.

Al proconsole non rimane che inviare la martire in carcere con gli altri abitinesi, affinché *omnes* siano destinati alla *passio dominica*. La chiusa, in contrasto con la conclusione del capitolo precedente, sembrerebbe potersi leggere come un tentativo redazionale di istituire una soluzione di continuità nella narrazione, apparentemente interrotta al sedicesimo capitolo, ed ora "riaperta" dagli interrogatori di Vittoria e Ilariano. Restituendo l'immagine della giovane condotta nelle carceri assieme agli altri martiri, la narrazione trova un nuovo sbocco, aprendo le porte all'inserzione del *certamen* del *puer*. Di opinione contraria Franchi de' Cavalieri⁸⁷⁹: la chiusa del capitolo altro non sarebbe che il frutto dell'errore dei copisti nella trascrizione dell'originale, che doveva suonare grossomodo come "*puellam cum aliis in carcerem relegavit*". La prospettiva dello studioso romano,

⁸⁷⁶ *PaMar* 8.

⁸⁷⁷ Cfr. *PaDS* 7.

⁸⁷⁸ Le parole di Vittoria sono una palese citazione delle massime gesuane riguardo la propria parentela in *Mc* 3, 31-35, come si preoccupa poco dopo di precisare lo stesso redattore.

⁸⁷⁹ Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 34-35. Cfr. Maier, *Le Dossier*, I, p. 83 nota 75: "Il est manifeste que cette phrase n'exprime pas l'ordre donné par Anullinus: c'est un mauvais résumé de l'auteur. D'une part Anullinus n'a pas dû faire incarcérer en vue du martyre ceux des accusés qu'il n'avait pas encore entendus. D'autre part la passion du Seigneur est la crucifixion et ce n'est certainement pas ce supplice qui fut destiné à ces confesseurs".

come si è già avuto modo di constatare nelle pagine precedenti, non prende in considerazione l'ipotesi che il diciassettesimo capitolo sia un inserto posteriore ad opera della *pars Donati*. Di qui l'appiattimento sull'unica possibile spiegazione della contraddizione espressa nelle chiuse delle ultime due sezioni esaminate.

XVIII. *Sed Hilarianus adhuc supererat, unus de natis presbyteri martyris Saturnini, qui aetatem parvulam suam ingenti devotione vincebat. Hic patris fratrumque triumphis appropinquans iungi, diras tyranni minas non tam exhorruit quam in nihilum duxit. Huic cum diceretur: "patrem tuum aut fratres tuos secutus es?" subito brevi de corpore vox iuvenalis auditur et angustum pueri pectus ad confessionem domini totum aperitur in voce respondentis: "Christianus sum et mea sponte atque voluntate cum patre meo et cum fratribus feci collectam". Audiebas patris Saturnini martyris vocem per dulces filii meatus exire et confitentem Christum dominum linguam de fratris exemplo securam. Sed proconsul stultus non intellegens contra se non homines sed deum in martyribus dimicare nec, quia in puerilibus annis ingentes animos sentiebat, putabat puerum tormentis infantiae posse terreri. Denique: "Amputabo", inquit, "et comam tibi et nasum et auriculas et sic te dimittam"⁸⁸⁰. Ad haec Hilarianus, puer patris fratrumque virtutibus gloriosus qui iam didicerat a maioribus suis tormenta contemnere, clara voce respondit: "Quicquid facere volueris fac; christianus sum". Mox in carcerem recipi etiam ipse iubetur ingentique cum gaudio vox Hilariani auditur dicentis: "Deo gratias!". Hic certaminis magni pugna perficitur, hic diabolus superatur et vincitur, hic martyres Christi de passionis futurae gloria aeterna cum gratulatione laetantur.*

Al principio della narrazione, l'ultimo dei figli del presbitero Saturnino, Ilariano, viene qualificato come "*infans*". L'uso di questo termine allude solitamente ad un ragazzo dell'età compresa tra i sei e i dodici anni⁸⁸¹. La radice greca del termine indica "colui che non sa parlare": è quindi possibile che gli autori di questa interpolazione, che si accosta più alla *vis polemica* dell'appendice che al tono della sezione narrativa, abbiano voluto mostrare sarcasticamente l'impotenza del proconsole/Diavolo dinanzi ad una giovane donna e ad un fanciullo tanto giovane.

Anullino si rivolge ad Ilariano riproponendo il medesimo schema seguito per tutti gli interrogatori svoltisi fino a quel momento: gli viene chiesto se avesse seguito il padre e i fratelli nella *collecta*. La risposta dell'*infans* è chiara: ad una professione di fede segue la conferma della partecipazione

⁸⁸⁰ Cfr. Dolbeau, *La Passion*, p. 294.

⁸⁸¹ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 35 nota 1.

alla riunione *cum patre suo et fratribus*; il tutto *sua sponte*.

Evidentemente non toccato dalle parole del giovane ed incapace di cogliere la presenza divina *in martyribus*, Anullino cerca quindi di intimidire Ilariano con minacce di sfregi, amputazione e torture. Avendo imparato dall'esempio del padre e dei fratelli a tenere in poco conto i tormenti dei carnefici, il giovane replica senza esitazione: "*Quicquid facere volueris fac; christianus sum*". Il proconsole ordina quindi che il martire venga tradotto in carcere: "*Deo gratias!*"⁸⁸², grida il giovane.

Ha così termine la sezione narrativa, arricchita dall'interpolazione degli ultimi due capitoli della *Passio*, nelle cui battute finali il redattore rende noto che i martiri, certi di aver vinto il Diavolo ed il suo emissario Anullino, si diressero in carcere rallegrandosi "*de passionis futurae gloria aeterna*".

XIX. *Verum quoniam nos, ut supra diximus, schismatis tempus admonuit confessionibus tantis ac talibus martyrum decreta coniungere constitutionesque sanctissimas amicorum dei gestis superioribus catenare, necessario breviter cuncta quae martyres in carcere ex auctoritate legis divinae sanxerunt servandaque posteris relinquerunt discurram nec lapsorum superbiam atque audaciam traditorum in hac ipsa mea festinatione praeteream. Cogit enim me transcendere nihil gestorum fides, amor legis, ecclesiae status salus publica, vita communis. His enim de rebus catholica ecclesia quae sit poterit recognosci, si labes pestifera traditorum nefandis actibus suis sententiaque martyrum omnibus saeculis declaretur. Postquam igitur supradictos martyres Christi exoptatus carcer excepit, confessores qui priores illuc detrusi fuerant victricibus palmis triumphales dexteris venientibus adiungebant. Veniebant praeterea ad eundem locum et ex diversis provinciae partibus alii quoque quam plurimi confessores inter quos erant episcopi, presbyteri, diaconi ceterique clericae dignitatis praepositi qui, legem domini asserentes, collectam dominicumque constanter et fortiter celebrabant quique, scripturas dominicas divinaque testamenta de flamma*

⁸⁸² Il "*Deo gratias*" pronunciato da Ilariano parrebbe stonare vistosamente con ogni ipotesi di attribuzione alla *pars Donati* di questo capitolo come del precedente. Si è potuto notare che la *PaDS* conserva, tra le righe, numerosi *signa* riconducibili alle officine agiografiche donatiste: ciò nonostante, è bene osservare come il testo non conservi alcun rimando diretto ed inequivocabile alla *pars Donati*. Il "cri de guerre" donatista non compare mai, lasciando spazio ad invocazioni dei martiri quali "*Rogo Christe, tibi laudes*", la cui ortodossia non si sarebbe potuta mettere in dubbio da parte di eventuali lettori cattolici. Piuttosto che ipotizzare un intervento posteriore di un redattore della *catholica* sul testo, ritengo sia utile focalizzare l'attenzione sul "metodo" ed il "fine" dell'operazione di "potenziamento" della *PaDS* messa in atto dagli agiografi donatisti. Scopo finale del loro lavoro non era produrre una *Passio* donatista, bensì un testo "simil-cattolico" che si allineasse al movimento di Donato ed alle sue tesi: un documento agiografico apparentemente "antecedente allo scisma" che mascherasse i *signa* della *pars Donati*, creando l'effetto di una allusione, quasi una premonizione, da parte dei martiri di Abitina di tesi, istanze, posizioni dottrinarie che sarebbero poi state assunte dai donatisti. Il documento non poteva, né doveva, apparire come il prodotto di una parte, ma fornire, grazie all'esempio e alle parole provenienti da martiri *antiqui* e *catholici*, le informazioni grazie alle quali concludere la disputa in favore della *pars Donati*. Di qui la necessità di "omettere" sapientemente ogni riferimento sfacciato al movimento donatista così da non svelare la natura dell'opera, invalidando l'autorità del testo e delle istanze della *pars Donati*, che nella *PaDS* trovavano fondamento.

atque de incendio conservantes, se ipsos diris ignibus cruciatibusque diversis maccabeico more pro divinis legibus obtulerunt.

Ha qui inizio l'appendice della *Passio*. Come già ricordato precedentemente, gli studiosi sono unanimi nel riconoscere nella parte conclusiva della *PaDS*, alla pari del prologo, un inserto posteriore⁸⁸³. Oltre che per motivi prettamente stilistici, la riconduzione ad una mano donatista è dovuta alla mancata corrispondenza tra le notizie riguardanti la morte dei martiri riportate nell'appendice e quanto desumibile dalla sezione narrativa. L'attribuzione alla *pars Donati* appare poi evidente dal ritratto dei martiri offerto dal *concilium* carcerario: ivi gli abitinesi vengono dipinti come veri e propri precursori, o meglio fondatori, del movimento donatista.

"En prison les martyrs d'Abitina avaient rédigé leur célèbre manifeste, où ils excommuniaient les *traditores* et leurs partisans. Les mécontents invoquèrent ce manifeste contre l'évêque Mensurius; ils s'en servirent plus tard pour contester la validité de l'élection de Caecilianus. Les martyrs d'Abitina devinrent ainsi comme les précurseurs du donatisme. C'est ce qu'on ne doit pas oublier, si l'on veut comprendre la physionomie actuelle de notre relation"⁸⁸⁴.

L'appendice si staglia come un vero e proprio manifesto fondativo del Donatismo. Il moto di ribellione contro i *traditores* e la netta volontà di separazione da questi all'interno dell'*Ecclesia* nasce con i martiri di Abitina.

Come evidenziato da Zocca,

"i decreti dei martiri, presentati sotto la veste ufficiale d'una sentenza emanata dal concilio riunitosi nel carcere, sanciscono tale presa di posizione, e si rivestono d'un crisma di inviolabilità, in quanto lascito testamentario suggellato con il sangue stesso dei testatori"⁸⁸⁵.

L'appendice (ri)fonda il Donatismo nel momento di massima crisi del movimento, all'alba della

⁸⁸³ Cfr. il giudizio espresso da Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 144: "L'Appendice est d'un polémiste violent et haineux, sans aucun talent, au style verbeux et obscur, encombré de phrases interminables". Dello stesso avviso anche Delehaye, *Contributions*, p. 294: "L'appendice c'est l'oeuvre du rédacteur donatiste, qui y fait état de ce qu'il appelle les *martyrum decreta constitutionesque sanctissimae*". Analogo giudizio in Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 143: "L'ultimo capitolo, ha tutto l'aspetto di un'aggiunta posteriore in quanto contraddice la notizia dell'intestazione sulla morte dei martiri in luoghi e tempi differenti".

⁸⁸⁴ Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 143. "Il paraît clair que le donatiste l'a inventé pour donner plus d'autorité au desaveu ou à l'espèce d'excommunication prononcée par les martyrs contre les traditeurs, coupables d'avoir livré les Écritures. Il n'est pas requis de révoquer en doute l'authenticité de la déclaration; mais elle ne pouvait avoir la portée d'une décision conciliaire" (Delehaye, *Contributions*, p. 294).

⁸⁸⁵ Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 417.

Collatio del 411 e della definitiva condanna della *pars Donati*. Il redattore avverte il pericolo dell'assimilazione, della "cattolicizzazione" del culto donatista e della conversione coatta, lasciando trasparire la rabbia per l'usurpazione del nome "cattolico", ormai realtà consolidata⁸⁸⁶. L'inserzione dell'appendice nel corpo della *PaDS* deve essere inserita in questo contesto per poter essere correttamente intesa. Attraverso la *Passio* i donatisti intendono provare la propria "filiazione" dai martiri di Abitina, anteriori allo scisma e quindi venerati in comunione con i cattolici, garantendo così un fondamento di autorità alle proprie istanze radicali di separazione dai *traditores* e di condanna della *proditio* del vescovo Mensurio e del diacono Ceciliano.

Al principio dell'appendice l'agiografo donatista informa il lettore del proprio obiettivo: consegnare alla memoria dei posteri le parole, le disposizioni e le decisioni dei martiri legate agli avvenimenti sopra menzionati. Il redattore produce una sorta di *excusatio non petita* da cui si desume la volontà di mostrare, attraverso le parole dei martiri e le azioni dei *traditores*, quale tra le due *pars* possa in verità fregiarsi del titolo di "*catholica*": *fides, amor legis, ecclesiae status, salus publica, vita communis* obbligano infatti l'agiografo ad esser sincero ed esauriente.

Così dunque egli racconta dell'accoglienza trionfale tributata ai martiri, finalmente giunti in carcere, da parte di altri *confessores*. Si tratta di

"vari ecclesiastici da tutte le parti della provincia, tutte persone che continuavano a celebrare il servizio divino e conservavano le Scritture, avendo offerto alle fiamme, in loro vece, il proprio corpo"⁸⁸⁷

su esempio dei fratelli maccabei, *maccabeico more*⁸⁸⁸. La menzione di altri *confessores* nelle

⁸⁸⁶ Cfr. le riflessioni della studiosa *ivi*, p. 418.

⁸⁸⁷ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 142. "Sauf le prêtre Saturninus et quelques lecteurs, le groupe d'Abitina était formé de laïcs et ceux-ci n'étaient pas qualifiés pour édicter des décrets et des constitutions. Pour corriger un peu l'in vraisemblance du fait et donner aux discussions des prisonniers l'apparence d'une réunion conciliaire, le rédacteur ajoute qu'il y avait dans le même prison des chrétiens venus des autres Églises d'Afrique proconsulaire, et parmi eux plusieurs membres de la hiérarchie: pourquoi ne cite-t-il aucun nom de personne ou de lieu?" (Maier, *Le dossier*, I, p. 85 nota 80).

⁸⁸⁸ Cfr. Zocca, *Il modello*, p. 121: i donatisti "avvertiranno una particolare affinità con i nostri martiri (i maccabei; *nota di chi scrive*). Agostino riferisce che Petiliano li citava come *exemplum* di coraggiosa resistenza in difesa della legge, contrapponendoli, ovviamente, alla pusillanimità dei cattolici (cfr. *C. litt. Pet.* 2, 8, 17-20; 2, 92, 202-205; *nota di chi scrive*); e che Secondo di Tigisi richiamava il comportamento limpido e leale di Eleazaro per stigmatizzare i sotterfugi posti in atto dai *traditores*. Ciononostante, nella *Passio Abitinae*, che pur sembrerebbe scritta da un fratello spirituale dei Maccabei, non emerge alcun preciso riscontro testuale, e solo verso la fine affiora un unico, limitatissimo cenno: i chierici donatisti, si afferma, pur di non consegnare le Scritture, preferirono offrire se stessi alle fiamme ed ai supplizi *maccabeico more*". La studiosa non ha però ravvisato un precedente richiamo del redattore alla vicenda maccabaica nella descrizione della formazione assunta dai figli di Saturnino attorno al padre, calco evidente dell'immagine dei sette figli disposti a difesa della anziana madre. Sulla visione e l'utilizzo della vicenda dei Maccabei nella chiesa antica cfr. L. Pizzolato, C. Somenzi, *I sette fratelli maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, SPM 25, Milano 2005 e G. Rouwhorst, *The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique Christianity*, in J. Leemans (a cura di), *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven 2005, pp. 81-96.

carceri, oltre a contribuire alla costruzione di un adeguato contesto per la realizzazione di un *concilium*, rivela, ad una lettura più approfondita, una nuova manifestazione di ostilità e disprezzo nei confronti dei *traditores*, abbassati nel confronto con le lodi tributate dall'agiografo ai *confessores* della fede.

E' utile sgombrare il campo da possibili incomprensioni: il concilio nelle carceri non è altro che un'invenzione dell'officina agiografica donatista. L'immagine degli *episcopi* e dei *presbyteri* incarcerati con gli abitinesi è opera di fantasia, funzionale alla creazione delle condizioni previste per la riunione di un concilio entro il quale incastonare le *sententiae* degli abitinesi. Ma il fatto che il *concilium* sia un'invenzione non comporta, consequenzialmente, la svalutazione dei *decreta martyrum*⁸⁸⁹. Sono diversi gli indizi sull'esistenza di una qualche raccolta di *chartae* contenente accuse dirette e proclami di martiri alle quali i donatisti si riferirono a sostegno delle proprie denunce. Nel quadro di "potenziamento" della *PaDS* da parte delle officine agiografiche della *pars Donati*, l'inserimento dei *decreta* entro una cornice conciliare avrebbe accresciuto l'autorevolezza e l'*auctoritas* del manifesto abitinese. L'elemento sul quale i donatisti contavano di far poggiare i propri *decreta martyrum* si rivelò però, ironia della sorte, il punto debole della propria linea argomentativa. Fu durante la *Collatio* infatti, forse a causa di una imperdonabile distrazione o grazie alla abilità retorica di Agostino, che i donatisti offrirono il fianco alla *catholica* sulla questione. Nel tentativo di dimostrare la falsità della documentazione sul Concilio di Cirta essi finirono per infilarsi in un cul-de-sac, minando alla base la tesi, sostenuta dall'appendice della *PaDS*, della possibilità che, in tempo di persecuzione, si fosse riunito un concilio di vescovi. Sebbene il *concilium* carcerario avesse avuto luogo tra persone già incarcerate e quindi non bisognose di spostarsi, né di organizzare alcunché, la pervicace ostinazione con la quale i donatisti osteggiarono la possibilità che i concili fossero indetti e riuniti in tempo di persecuzione finì, secondo il vescovo di Ippona, per indebolire radicalmente le fondamenta dello stesso *concilium* di Abitina. Questo agire della *pars Donati* si guadagnò le ironie di Agostino, che rimproverò ai donatisti di aver provato con i loro stessi documenti la possibilità di tali riunioni: "*quae martyrum*

⁸⁸⁹ Dello stesso avviso Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 41 che, oltre a segnalare il giudizio favorevole di Tillemont e Duchesne circa l'autenticità del manifesto di Abitina, evidenzia come altre fonti – su tutte la Passione di Lucio e Montano ed il testamento dei quaranta martiri della Sebaste – riportino casi di conservazione di lettere collettive di martiri *ex carcere*. "Si l'auteur de la Passion a inventé l'existence d'un concile pour la justifier et lui donner du poids, il ne s'ensuit pas nécessairement que ce texte provient de l'imagination de ce rédacteur. S'il est authentique, il s'agit probablement d'une partie d'une lettre écrite par les martyrs emprisonnés. Mais il est bien évident que même dans ce cas il ne s'agit nullement d'un texte officiel promulgué par l'autorité ecclésiastique" (Maier, *Le dossier*, I, p. 88 nota 88). Da sottolineare infine come le istanze esclusiviste dei martiri di Abitina si pongano perfettamente in linea con il pensiero di Cipriano secondo cui "era dovere della comunità estromettere qualsiasi prete di tal genere per non essere contaminati" (Marone, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma 2008, p. 29): a riguardo cfr. Cyprianus, *Epistuale* 67, 4.

*gesta contra se ipsos protulisse convicti sunt*⁸⁹⁰.

XX. *Ea igitur tempestate cum horridus carcer intra se clausos retineret testes fidelissimos dei crassisque tenebris et ingenti catenarum pondere devota membra vinceret, cum debilitaret fames, fatigaret sitis, frigus quateret, turba comprimeret, latera denique ipsa recenti ungularum laceratione dirupta ferverent, inter catenas et ferrum instrumentaque omnia tormentorum ex auctoritate legis divinae quam sibimet posterisque martyres conservarent, celebrantes concilium, caelestia decreta condebant. Vivit enim, vivit sanctus ille spiritus confessorum qui aeternis auris et divino colloquio pascebantur post crudelem ac saevam sui temporis tempestatem ac persecutoris horribiles minas. Qui d(um) christianam religionem tyrannica rabies infestabat, fore quondam sanctissimum diem sciebant quo se iterum purior ac serenior ab iacturis extollens christiani nominis pax aeterna lucesceret nec de futuram traditorum omnium callidissimam fraudem conspiracyemque pestiferam naufragorum diabolica arte compositam quae sub praetextu religionis impugnaret fidem, everteret legem divinaque iura turbaret, maxime cum iam Mensurius, Carthaginis quondam episcopus, recenti scripturarum traditione pollutus post paenitentiam sui sceleris amentiam peiora coepisset facinora publicare; quippe qui ambustorum veniam librorum a martyribus poscere atque implorare debuerat; ut delicta sua flagitiis maioribus cumularet, eo animo saeviebat in martyres quo divinas tradiderat leges. Etenim hic tyranno saevior, carnifice crudelior, idoneum sceleris ministrum diaconum suum elegit Caecilianum eumdemque loris ac flagris armatum ante fores carceris ponit ut ab ingressu atque aditu cunctos qui victum potumque in carcere martyribus afferrebant gravi affectos iniuria propulsaret. Et caedebantur a Caeciliano passim qui ad alendos martyres veniebant; sitientibus intus in vinculis confessoribus pocula frangebantur ante carceris limina, cibus passim lacerandus canibus spargebatur. Iacebant martyrum patres ante carceris fores matresque sanctissimae et ab extremo conspectu liberorum exclusi graves noctu dieque vigilias ad ostium carceris exercebant. Erat fletus horribilis et acerba omnium qui aderant lamentatio, prohiberi a complexu martyrum pios et divelli a pietatis officio christianos, Caeciliano saeviente tyranno et crudeli carnifice.*

L'inizio del capitolo ci offre l'immagine patetica dei martiri rinchiusi in carcere: le tenebre e le catene hanno gioco facile sui corpi stremati dai supplizi. Debilitati per la fame, assetati, infreddoliti, schiacciati dalla ressa che affolla le prigionie e doloranti per la *ungulatio*, i martiri trovano comunque la forza di celebrare un concilio. L'episodio, come anticipato, non ha riscontro in alcuna

⁸⁹⁰ Augustinus, *Post coll. c. Don.* 14, 18.

altra fonte ed "è palese invenzione dell'autore per dare autorità alla sentenza dei martiri⁸⁹¹".

L'appendice prosegue con una nota dell'autore, teso ad illustrare il contesto storico-religioso nel quale si sviluppò lo scisma ed a mostrare come la *pax* nella Chiesa si fosse incrinata perché alcuni membri della *Ecclēsia*, per evitare il martirio, si erano piegati agli editti imperiali. Tra questi *traditores* viene menzionato Mensurio, vescovo di Cartagine, che, dopo aver consegnato i libri sacri perché venissero arsi⁸⁹², continuò a macchiarsi di molti altri delitti, accanendosi contro i martiri della fede. Mensurio viene quindi descritto come un *tyrannus saevior*, un *carnifex crudelior* che avrebbe incaricato il proprio diacono, Ceciliano, di far disperdere e battere tutti coloro che avessero

⁸⁹¹ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 142. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 85 nota 82 e, soprattutto, le note di Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, pp. 40-41.

⁸⁹² Concorde il parere degli studiosi circa l'innocenza del vescovo di Cartagine. "Lo scrittore mantiene (contro Mensurio; *nota di chi scrive*) l'imputazione calunniosa di aver consegnato le divine scritture ai nemici del nome cristiano, ignorando, o mostrando ignorare, che tale imputazione era stata dimostrata priva di fondamento" (Franchi de' Cavalieri, *La Passio*, p. 42). Su Mensurio era gravata l'accusa di *traditio*, ma il vescovo affermava di aver nascosto i libri sacri lasciando che venissero messi al rogo libri di eretici. "C'est là un calomnie. Au moment de la persécution, Mensurius fit remplacer dans la *basilica Novarum* les Saintes Écritures par un certain nombre de livres hérétiques et Anullinus, mis au courant de la chose, refusa de perquisitionner encore la maison de l'évêque (...). L'attitude du prélat fut habile, mais non glorieuse: elle déplut aux rigoristes et les donatistes la reprochèrent toujours à Mensurius" (Maier, *Le dossier*, I, p. 86, nota 83). Cfr. *Ivi*, p. 46 nota 4. "Dès la fin de la persécution de Dioclétien avait commencé à Carthage et en Numidie une campagne d'invectives et de calomnies contre Mensurius et Caecilianus. Les attaques redoublèrent en 312, au concile des dissidents. Elle prirent corps dans un document qui est malheureusement perdu (...) le *Libellus Ecclesiae catholicae criminum Caeciliani*. (...) Un autre pamphlet contre Caecilianus et les catholiques africains nous a été conservé dans l'appendix des *Acta Saturnini*" (Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, p. 205). Ritengo di aver sufficientemente messo in luce come questa accusa a Mensurio, foss'anche priva di rilievo, non sembrerebbe aver rappresentato il cuore delle denunce donatiste: il vero *crimen* del primate sarebbe stata la *proditio*, come la *PaDS* sembrerebbe sostenere: "*ut delicta sua flagitiis maioribus cumularēt, eo animo saeviebat in martyres quo divinas tradiderat leges*".

osato avvicinarsi alla porta delle carceri per portare generi di conforto ai reclusi⁸⁹³.

L'agiografo donatista ha gioco facile nel tratteggiare una scena in cui gruppi di parenti e confratelli dei martiri che, mentre tentano di avvicinarsi alle carceri per portare conforto e assistenza agli imprigionati, vengono percossi da Ceciliano e dai suoi sgherri. I viveri sono gettati ai cani, le bevande versate a terra. Alla perseveranza dei parenti, che sostano la notte nei dintorni del carcere, viene opposta la forza delle angherie del diacono, che riesce ad impedire ogni contatto con i martiri incarcerati.

XXI. *Interea martyres Christi non carceris squalor, non viscerum dolor, non denique ulla rerum penuria commovebat, sed mentis pura consilia ipsi iam deo de confessione sua vicini dirigebant in posteros salutemque communem et christiani nominis progeniem redivivam ab omni faece et communione traditorum discernendam esse tali sub comminatione censebant: "Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit". Et hanc sententiam suam sancti spiritus auctoritate conscriptam tali de comparatione firmabant: "Scriptum est, inquiunt, in Apocalypsi: "Quicumque adiecerit ad librum istum apicem unum aut litteram unam, adiciet dominus super illum innumerabiles plagas; et quicumque deleverit, delebit dominus partem eius de libro vitae" (Ap 22, 18-19; Mt 5, 18). Si ergo additus apex unus aut littera una vel adempta de libro*

⁸⁹³ "From the Great Persecution there is evidence of bands of Christians willing to travel great distances to give comfort and support to their comrades. Tertullian wrote his early exhortation *Ad Martyras* to be the spiritual equivalent of the presents of food brought to Christians in prison by the Church and its members. Later he describes a martyr of whom he disapproved as having been too anaesthetized by food and wine to feel the pains of his torture and execution. The agents of the bishop in the refreshment of Christians in prison seem often to have been his diacon. Perpetua, martyred in Africa in 203, writes of the visits of Tertius and Pomponius the blessed diacons who were able to pay the guards to let the Christians go to a pleasanter part of the prison for fresh air and exercise (*PaPer* 3). The letters of Cyprian in the general persecutions of the 250s show how well coordinated was the relief of Christian confessors in prison" (Nicholson, *Preparation*, p. 76). A riguardo cfr. Tertullianus, *Ad martyras* I, 1 ed *Apologeticum* 39, 6; cfr. *PaPer* 16 ed Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 4, 23, 10; 7, 11, 24 oltre alle fonti epistolari cipriane (Cyprianus, *Epistulae* 15, 1, 2; 5, 2, 1 e 77, 3, 2). Cfr. Delehaye, *Contributions*, p. 295, che, in un manifesto ed improprio tentativo di "scagionare" dalle accuse donatiste il vescovo cattolico, annota: "nous savons que, durant la persécution de Dèce, S. Cyprien se vit contraint de régler sévèrement les visites des fidèles aux prisonniers pour éviter d'attirer l'attention des autorités et de provoquer des rigueurs. Il paraît probable qu'une situation analogue a obligé l'évêque Mensurius à imposer, lui aussi, des restrictions à l'exercice de la charité, non sans exciter quelque mécontentement parmi les nombreux fidèles qui souhaitaient d'être admis en la présence des futurs martyrs. Ce sentiment a été exploité contre le diacre chargé de veiller à l'exécution des ordres de l'évêque, et l'écho de certaines récriminations a pris, sous la plume de l'hagiographe sectaire, la forme la plus odieuse". Una "giustificazione a posteriori" che, oltre a non aver bisogno d'essere commentata, non produce alcun effetto se non quello di accrescere la convinzione che le accuse dei donatisti fossero dunque fondate al di là della forma. Tilley, *Donatist*, pp. 25-26 si spinge oltre, portando all'attenzione il fatto che "the writer never mentions the existence of a contemporary law promulgated by Licinius. It prohibited feeding those condemned to starvation in prison (usually as a form of torture). According to Eusebius, the penalty for the perpetrator was a similar death by starvation. It was possible that the bishop and diacon, by respecting that law and attempting to prevent prison visitations, were trying to preserve the rest of the Christian community from arrest". Nel complesso, il quadro non muta: indipendentemente dalla "motivazione" alla base del gesto, questo rimane tale. I donatisti, incuranti delle ragioni di Mensurio e Ceciliano, lessero la vicenda come una indebita interferenza ed un volontario impedimento nell'assistenza ai martiri: un *crimen* che si conservò nella memoria storica del movimento.

sancto radicitus amputat et sacrilegi facti subvertit auctorem, necesse est omnes eos qui testamenta divina legesque venerandas omnipotentis dei et domini nostri Iesu Christi profanis ignibus tradiderunt exurendas aeternis gehennae ardoribus atque inextinguibili igne torqueri. Et ideo, ut supra diximus, si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit". Haec comminantes singuli ad passionis gloriam festinabant supremamque testationem ita unusquisque martyrum cruore proprio consignabat. Exinde ecclesia sancta sequitur martyres et detestatur Mensurii perfidiam traditoris.

L'agiografo appare impegnato a rimarcare di peso la questione della comunione *in Ecclesia* di *sancti* e *traditores*: i martiri di Abitina reclusi in prigione non soffrono infatti per le carni straziate dai supplizi, né per la mancanza di generi di conforto, bensì a causa del pensiero che la *progenies* cristiana sia in comunione con i *traditores*. Di qui un primo anatema rivolto ai fedeli della vera *catholica*: "*si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit*". La frattura è netta: la comunione con quanti si sono macchiati del *crimen* di *traditio* determina l'esclusione da quel Regno al quale i martiri hanno invece la garanzia di accedere. E' questo il cuore dei *decreta martyrum* emessi dai *confessores* riuniti nelle carceri di Cartagine. Interessante osservare come l'autorità derivi loro in realtà, più che dalla qualifica conciliare della riunione, dalla condizione "carceraria", testimonianza del loro status di *confessores et martyres*, di *sancti* della chiesa. Il rango di vescovo, la carica episcopale, passa in secondo piano nella ricostruzione dell'agiografo donatista: i *titula* che avvalorano i *decreta ex carcere* non sono quelli vescovili o presbiteriali, bensì quelli martiriali. Il ritratto del *concilium* dipinto dal redattore restituisce l'immagine di una *auctoritas* fondata più sulla condizione martirologica che su quella episcopale⁸⁹⁴. Una rappresentazione che vede nel carcere il luogo nel quale il martire entra in compagnia dello Spirito Santo⁸⁹⁵: come a voler ulteriormente sottolineare, attraverso il ricorso alla specificità del luogo in chiave martirologica, l'autorità dei proclami degli abitinesi.

L'intransigenza dei *decreta* è tranciante: la loro *auctoritas* si fonda, oltre che sulla condizione martiriale dei partecipanti al *concilium*, sulla garanzia offerta dalla redazione sotto l'autorità dello

⁸⁹⁴ Sulla questione cfr. almeno Brown, *Il culto dei santi*, pp. 52 ss.

⁸⁹⁵ Cfr. Tertullianus, *Ad Martyras* I, 3: "*Inprimis ergo, benedicti, nolite contristare spiritum sanctum qui vobiscum introiit carcerem*".

Spirito Santo⁸⁹⁶, come avvalorata attraverso una serie di citazioni scritturistiche.

"La prima, una mescolanza di *Ap* 22, 18-19 e *Mt* 5, 18, assolve il compito di dimostrare la gravità della colpa commessa da quanti avevano osato consegnare alle fiamme le Scritture. Da ciò si fa discendere la necessità imprescindibile di discernere fra la *ecclesia martyrum* e la *conventicula traditorum*, e quindi l'obbligo assoluto di separazione fra le due. Il fondamento biblico è offerto da una sentenza paolina, *2Cor* 6, 13-18, che, prima enumera una serie di opposti inconciliabili (...), quindi approda al comando: «*discedite de medio eorum et separamini*». (...) Per dimostrare che i loro (dei *traditores*; *nota di chi scrive*) sacramenti non lavano ma contaminano inserisce tre citazioni in crescendo di intensità, *Mt* 23, 15, *Os* 9, 4 e *Ag* 2, 11-14, ed all'ultima, evidentemente considerata di valore conclusivo, fa seguire immediatamente l'acme retorica ed emozionale della *Passio*: «*Fugienda est ergo et execranda pollutorum omnium congregatio vitiosa*»⁸⁹⁷.

La chiusa del capitolo restituisce l'immagine della frattura consumatasi in Africa già al tempo dell'episcopato di Mensurio: "*ecclesia sancta sequitur martyres et detestatur Mensurii perfidiam traditoris*". La rottura dell'*Unitas* si è prodotta poco dopo l'emissione dei *decreta martyrum* ed è nella fedeltà all'anatema degli abitinesi che si dovrà rintracciare la vera *ecclesia catholica*, ovvero la *pars Donati*.

XXII. *Igitur cum haec ita sint, quisnam est divini juris peritia pollens, fide praeditus, devotione praeclarus, religione sanctissimus; qui iudicis dei memor veritatem ab errore discernat, a fide*

⁸⁹⁶ Lucca ha evidenziato come l'appendice veda un continuo colloquio dei martiri con il Signore. Questo aspetto, unito alla costante azione dello Spirito Santo, ha portato la studiosa a sottolineare la natura profetica dei *decreta martyrum*, caratterizzati "dall'annuncio di un castigo futuro e dalla citazione di un testo profetico come l'Apocalisse; l'autorevolezza di questa sentenza profetica dipende inoltre dal fatto che i suoi firmatari siano per l'appunto dei martiri che, firmando con il sangue queste parole, ne attestano la veridicità. In questo documento non solo sono attribuiti ai martiri dei tratti profetici ma ne viene anche rilevato il legame con lo Spirito Santo" (Lucca, *Tratti profetici*, p. 130). La studiosa non sembra però cogliere la vera ragione dietro questo richiamo costante, sostenendo che "la necessità di rendere esplicito un dato che viene considerato implicito negli altri testi riflette a mio avviso la preoccupazione propria del momento iniziale dello scisma di affermare l'appartenenza dei martiri alla chiesa era l'unico criterio per distinguere i veri dai falsi martiri" (*Ibidem*). In realtà l'utilizzo redazionale della figura dello Spirito nella *PaDS* sembrerebbe unicamente avere la finalità di conferimento di una *auctoritas* che vada addirittura oltre quella derivante dalla riconduzione dei *decreta* alle mani dei martiri di Abitina riuniti in concilio con altri *confessores* della chiesa.

⁸⁹⁷ Zocca, *Antropologia e filologia*, pp. 413-414. La studiosa prosegue evidenziando che, se il testo fosse antico, sarebbe lecito ipotizzare un impiego significativo e ripetuto del dossier scritturistico ivi contenuto nelle opere polemiche dei donatisti. La quasi totale assenza di queste citazioni nel *corpus* donatista fino al periodo della *Collatio*, ove i testi, seppure in versioni spesso discordanti da quelle del redattore della *Passio*, cominciano ad apparire timidamente nei dossier dei polemisti donatisti, viene quindi giudicata da Zocca un ulteriore elemento a sostegno della datazione tarda del testo della *PaDS*. A riguardo cfr. *ivi*, pp. 414-417. Sulla questione cfr. anche le considerazioni di Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 5-6: "Les martyrs d'Abitina osèrent lancer l'anathème contre leurs frères moins vaillants ou plus indulgents sur la foi d'un verset de l'Apocalypse (...). Leur sentence qu'ils notifiaient probablement par une lettre aux fidèles, et qui fut vite connue dans toute l'Afrique, commençait et finissait par étrange déclaration: "Quiconque aura été en communion avec les traditeurs, n'aura point part avec nous aux royaumes célestes". Cette impertinente proclamation, lancée huit ans avant le schisme, mais approuvée, acclamée, adoptée par les dissidents, contient en germe déjà tout le Donatisme et sa littérature: principe du schisme, intransigeance, manie d'anathèmes, interprétation sectaire des textes bibliques, orgueilleuse et naïve prétention à la sainteté, au monopole de la vraie piété, de la pureté, de l'heroïsme".

perfidiam disiungat simulationemque fictam a certa et integra sanctitate secludat, separet ab stante lapsum, ab integro vulneratum, ab iusto reum, ab innocente damnatum, a custode legis proditorem, a confessore Christi nominis negatorem, a martyre domini persecutorem et unum atque idem esse existimet et ecclesiam martyrum et conventicula traditorum? Nemo scilicet, quoniam haec inter se ita repugnant contrariaque sunt sibi ut lux tenebris, vita morti, sanctus angelus diabolo, Christus Antichristo, Paulo apostolo dicente: "Quasi filii dico: dilatamini et vos et nolite coniungi cum infidelibus. Quae est enim participatio iustitiae et iniquitati? Aut quae communicatio est lumini ad tenebras? Quis autem consensus est Christo ad Belial? Quae particula est fideli cum infidele? Quae est autem conventio templo dei cum simulacris? Vos autem templum dei vivi estis; dicit enim quia inhabitabo in eis et in eis ambulabo et ero illorum deus et ipsi erunt mihi populus. Propter quod discedite de medio eorum et separamini, dicit dominus omnipotens, et immundum ne tetigeritis et ego recipiam vos et ero vobis in patrem et vos eritis mihi in filios, dicit dominus omnipotens" (2Cor 6, 13-18). Quam ob rem fugienda bonis et vitanda semper est religiosus conspiratio traditorum, hypocritarum domus phariseorumque sententia. Utinam in adoptionem filiorum filiarumque dei in sancta ecclesia spiritualiter nati digne succedant et non alienis facinoribus mersi pro luce tenebras, pro vita mortem, interitum sibi pro salute acquirant. Hanc etenim non dico partem, quia ecclesia domini quae una semper singularis est contra sese scindi et in partes duas dividi non potest, sed potius curiam naufragorum post taeterrimam persecutionis noctem turbinesque pestiferos tyrannorum ad deceptionem innocentium praedamque populorum diabolus sibi versutia callidissimae fraudis invenit ut, quos aperta persecutionis clade transvorare non valuit nec in saeculo sacrilego idolorum servitio mancipatos delictorum nexibus in perpetuam perniciem potuit retinere, eos pollutis traditoribus iungens sub praetextu sanctissimae religionis exsinguat. Denique illic falsi sacrorum ritus fictaque mysteria non tam in salutem quam in perniciem miserorum celebrantur; cum erigit altare sacrilegus, celebrat sacramenta profanus, baptizat reus, curat vulneratus, nominat martyres persecutor, legit evangelia traditor, hereditatem caeli promittit divinorum testamentorum exustor; quos increpat dominus et obiurgat in evangelio dicens: "Vae vobis, scribae et phariseaei hypocritae, quoniam circuitis mare et aridam facere unum proselytum et, cum factus fuerit, facitis eum filium gehennae dupliciter plus quam estis vos" (Mt 23, 15). Et per prophetam polluta eorum sacrificia respuens ait: "Sacrificia eorum tamquam panis luctus: omnis qui tetigerit illum inquinabitur" (Os 9, 4). Sed et per Aggeum clarissimum prophetarum: "Interroga, inquit Dominus, sacerdotes legem: "Si acceperit homo carnem sanctam in summo vestimenti sui et tetigerit summitas vestimenti eius aliquam creaturam panis, vini aut olei, si sanctificabitur?". Et dixerunt sacerdotes: "Non". Et dixit dominus: "Si tetigerit inquinatus in

anima horum aliquid, si inquinabitur?". Et dixerunt sacerdotes: "inquinabitur".

Et dixit dominus: "Sic populus hic et sic gens haec coram me, dicit Dominus; et omnis quicumque accesserit illuc inquinabitur" (Ag 2, 11-14).

Il penultimo capitolo colpisce per la sua estensione. L'agiografo donatista non tralascia di specificare come, sulla base dell'anatema lanciato dai *confessores*, sia possibile a ciascuno discernere senza errore ciò che separa l'*Ecclesia Sanctorum*, donatista, da quella dei *traditores*. La vera fede può dunque essere distinta da quella mendace ed il *lapsus* può essere riconosciuto ed evitato: il tutto alla luce del fatto che i comportamenti dei *sancti* e dei *traditores* non possono esser mascherati, risultando invece palesi, evidenti.

"Si deve distinguere sempre il bene dal male, guardandosi bene dal pensare che la Chiesa dei martiri e i conciliabili dei *traditores* possano essere una sola e identica cosa, perchè proprio questo è il modo in cui il diavolo cerca di perdere quelli che non ha potuto divorare nella persecuzione e che non sono legati dai vincoli del peccato di idolatria⁸⁹⁸".

Il redattore tratteggia una serie di comparazioni, per evidenziare quale netta opposizione contraddistingua la *pars Donati* dalla *catholica*: "*lux tenebris, vita morti, sanctus angelus diabolo, Christus Antichristo*". Viene quindi nuovamente ribadita l'impossibilità intrinseca di ogni opzione compromissoria: non vi è possibilità di dialogo, nè di riappacificazione; il divario che separa le due parti si è allargato fino a renderle antitetiche. Agli occhi dei donatisti, i cattolici assumono la stessa valenza dell'autorità imperiale: grazie all'azione di Mensurio, sono visti in combutta tra loro, finendo quindi per essere sovrapposti e (con)fusi in un solo essere⁸⁹⁹.

Il capitolo si sviluppa mediante il ricorso sistematico ad una serie di citazioni scritturistiche volte a rinsaldare l'*auctoritas* dei *decreta martyrum*. In chiusa trova nuovamente spazio una feroce invettiva contro la *Ecclesia traditorum*, accusata di celebrare i sacramenti profani con il preciso intento di perdere il fedele, trascinandolo nell'idolatria e nel peccato. In questa chiesa il persecutore si arroga il diritto di nomina dei martiri – emerge qui il tema del conflitto sul riconoscimento dei testimoni -, il *traditor* legge la Parola, l'incendiario della Sacra Scrittura promette il Regno dei cieli. A tutti questi l'agiografo donatista ricorda le parole gesuane di *Mt 23, 15* contro gli scribi e i farisei

⁸⁹⁸ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 143.

⁸⁹⁹ Brown, *Religione e società*, pp. 287-316.

ipocriti e quelle del profeta Aggeo⁹⁰⁰, *clarissimum prophetarum*.

XXIII. *Fugienda est ergo et exsecranda pollutorum omnium congregatio vitiosa et appetenda omnibus beatissimorum martyrum successio gloriosa quae est ecclesia una, sancta et vera catholica, ex qua martyres profecti sunt et cui martyres testamenta divina servarunt. Haec etenim sola persecutionis infestae impetus fregit, haec legem domini usque ad effusionem sanguinis conservavit, in hac virtutes apostolicae sancti spiritus praesentia frequentantur, baptisma salutare perficitur, vita perpetua reparatur. Semper enim illi propitius insidet deus, adest dominus Christus, collaetatur et gaudet spritus sanctus, in confessoribus victor, in martyribus triumphator. Postremo cum nec Mensurius nec minister eius Caecilianus ab hac immani crudelitate cessare vellent, Anullino proconsule aliisque persecutoribus interim circa alia negotia occupatis, beati martyres isti corporeis alimentis destituti paulatim et per intervalla dierum naturali conditioni, famis atrocitate cogente, cesserunt et ad siderea regna cum palma martyrii migraverunt, praestante domino nostro Iesu Christo qui cum patre regnat in saecula saeculorum. Amen.*

Il capitolo conclusivo dell'appendice e della *Passio* ripete polemicamente le accuse della *pars Donati* contro i *traditores* nel tentativo di definire il profilo della chiesa donatista come unica vera *Ecclesia catholica*⁹⁰¹. Tornano tutti gli argomenti fatti propri dal movimento di Donato per dimostrare le proprie ragioni: la filiazione dai martiri che conservarono i *testamenta divina*, la "prova" della continua persecuzione da parte delle autorità e dei *traditores*, la presenza delle virtù apostoliche coltivate grazie alla *praesentia* dello Spirito Santo.

L'agiografo termina il proprio lavoro con un elogio della propria *ecclesia*: Dio abita in essa, Cristo vi è presente, lo Spirito vi si compiace ed il Signore risulta *in confessoribus victor, in martyribus*

⁹⁰⁰ "Le texte suivant d'Aggée a dû faire partie de l'arsenal scripturaire des donatistes, puisqu'il fut aussi cité par eux à la conférence de Carthage de 411 et qu'un peu plus tard un certain Fulgentius l'invoqua à son tour. A propos de l'utilisation d'Aggée dans la controverse, voir E. Lamirande, *Saint Augustin et le livre d'Aggée*, dans BA 32, pp. 737-738" (Maier, *Le dossier*, I, p. 91 nota 90). Cfr. Augustinus, *Post coll. c. Don.* 6, 8; 20, 30-32. Durante la *Collatio* Agostino si soffermerà a discutere particolarmente sul testo, "perché a suo dire aveva acquisito presso i donatisti una tale importanza che essi sembravano ormai affidargli l'intera causa" (Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 416). Una conferma dell'importanza della "testimonianza di Aggeo possiamo trovarla nel tardo ed anonimo *Adversus Fulgentium*. In quest'opera, composta da un emulo dell'Ipponense dopo la conferenza del 411 ma ancora entro la metà del V s., l'autore, imitando la tecnica controversistica del maestro, riporta *ad litteram* brani tratti dallo scritto del rivale donatista e, fra questi, uno cita estesamente il testo del profeta, tra l'altro in una versione che, pur discostandosi da quella utilizzata nella nostra *Passio*, appare esserle più vicina rispetto a quanto visto sinora" (*ibidem*).

⁹⁰¹ "L'auteur tient absolument à ce que son Église soit reconnue comme catholique: voir aussi Passion 1 et 19. Cette volonté fut d'ailleurs celle des premiers dissidents" (Maier, *Le dossier*, I, p. 91 nota 91). Cfr. Lamirande, *La conception donatiste de la catholicité*, BA 32 (1965), pp. 702-703. Cfr. Quinot, *Les donatistes soignent-ils catholiques?*, BA 30 (1967), pp. 785-789. Cfr. infine Brisson, *Autonomisme*, pp. 188-200.

triumphator: un'ultima sottolineatura del valore centrale del martirio per il movimento donatista.

L'epilogo del ventitreesimo capitolo della *PaDS*, ove si viene brevemente informati della sorte dei martiri, deve essere inteso come il frutto di una interpolazione di molto posteriore. La persistenza dell'interdetto di Mensurio e Ceciliano sul soccorso ai martiri nelle prigioni ed il fatto che Anullino si trovasse occupato in così urgenti questioni da non poter continuare gli interrogatori, provocò la morte in carcere degli abitinesi, per fame e per stenti.

*"Postremo cum nec Mensurius nec minister eius Caecilianus ab hac immani crudelitate cessare vellent, Anullino proconsule aliisque persecutoribus interim circa alia negotia occupatis, beati martyres isti corporeis alimentis destituti paulatim et per intervalla dierum naturali conditioni, famis atrocitate cogente, cesserunt et ad siderea regna cum palma martyrii migraverunt, praestante domino nostro Iesu Christo qui cum patre regnat in saecula saeculorum. Amen"*⁹⁰².

III.4.4 Osservazioni conclusive

Vista la mole di dati e di informazioni scaturiti dall'analisi della *PaDS*, risulta utile fornire alcune

⁹⁰² *PaDS* 23. "En contradiction avec le titre même du document, d'après lequel ces martyrs qui ont confessé la foi à Carthage, sous le proconsul Anullinus, la veille des ides de février, et ont ensuite versé leur sang en divers lieux et à diverses dates, l'hagiographe donatiste affirme qu'Anullinus, occupé ailleurs, avait négligé les prisonniers, et que ceux-ci étaient morts de faim par la faute de l'évêque et de son diacre. L'un et l'autre auraient empêché les chrétiens charitables de leur porter des vivres et poussé la cruauté jusqu'à aposter dans le voisinage de la prison des gardes armés pour chasser à coups de fouet ceux qui tenteraient d'y introduire des provisions destinées aux confesseurs" (Delehay, *Contributions*, p. 295). Maier, *Le dossier*, I, p. 92 nota 92 sottolinea che "cet alinéa n'est connu que grâce à un manuscrit aujourd'hui perdu, mais qui servit à l'édition de Baluze. D'autre part il est en contradiction avec le lemme placé en tête de notre document, d'après lequel les martyrs son morts en des lieux divers et des moments distincts, et avec ce que la Passion fait entendre de la condamnation du prêtre Saturninus (...). Il s'ensuit probablement que nous avons affaire à une adjonction, à moins que l'auteur n'ait été aveuglé par sa haine de Mensurius et de Caecilianus". Analoghe le conclusioni di Tilley, *Donatist*, p. 49 nota 66: "This paragraph occurs in none of the surviving manuscripts but only in one of the sources for the edition of Baluze which was published in Migne. It appears to be an attempt to account for the deaths of the martyrs, not otherwise narrated. As such, it hardly accords with the opening paragraph of the story which has them meeting their death at various times in different places". Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 143 e Monceaux, *Histoire littéraire*, III, p. 142. Più approfondita risulta l'analisi di Dolbeau, *La Passion*, pp. 283-285, le cui tesi sembrerebbero chiudere definitivamente la questione. Lo studioso nota correttamente che "si les confesseurs son morts de faim dans leur prison de Carthage, on comprend mal l'emploi des expression de la rubrique: *diversis locis et beatissimum sanguinem profuderunt*. D'autre part, qui sont les *alii persecutores ... circa alia negotia occupati* du § 23? La formulation est étrange et ne peut désigner l'évêque Mensurius et son diacre Cécilien, évoqués en début de phrase. Les derniers commentateurs, à juste titre, considèrent cet épilogue comme suspect: J.-L. Maier voit, comme Franchi de' Cavalieri, une adjonction plus tardive, et M. A. Tilley l'a imprimé entre crochets droits, pour en manifester le caractère secondaire. (...) L'épilogue est, de fait, une addition tardive, et même très tardive. L'attestation la plus ancienne en est l'abrégé dépendant de F¹, transmis par les manuscrits du XV^e s. (f) et (g), qui offrent une version tronquée de la rubrique initiale. Le texte additionnel s'est introduit ensuite par contamination dans le numéro (11), du début du XVI^e s., le représentant le plus tardif de F²". Dopo aver dimostrato che la successione dei fatti non può essere diversa da quanto illustrato precedentemente, Dolbeau conclude la sua ricostruzione sulla genesi e l'origine dell'epilogo evidenziando che "Surius, en 1570, disposait d'un manuscrit très récent, analogue à (11), ensuite que l'épilogue – commun à (f, g, g', 11) – est sans valeur historique et doit être éliminé des discussions ultérieures. Il procède de l'effort imaginatif d'un abrégiateur du XV^e s. pour donner à un récit sans exécution une finale plus conforme au genre des Passions" (*ibidem*). Lo studioso francese annota infine come la *PaDS* si sarebbe in realtà dovuta concludere con l'invocazione trinitaria precedente, stilisticamente più elaborata.

sintetiche conclusioni che aiutino a tracciare un quadro dei risultati qui raggiunti.

Per quanto concerne l'annosa questione della datazione, ritengo sia ormai impossibile, specie dopo il recente lavoro di Zocca⁹⁰³, non riconoscere nella *PaDS* – nella versione pervenuta - il lavoro di una officina agiografica donatista operante con ogni probabilità nel V secolo, negli anni a ridosso della *Collatio* cartaginese. Contrariamente a Zocca, che vede nella *Passio* un prodotto posteriore alla Conferenza del 411 avente il fine di "rifondare" il movimento a partire dall'esperienza martiriale degli abitinesi, ritengo che la compilazione della *PaDS* sia invece il frutto di un'opera di "potenziamento" di un testo agiografico precedente, rielaborato funzionalmente ad una sua presentazione alla *Collatio*. Nella riscrittura di questa *Passio* gli agiografi donatisti avrebbero infatti riversato le istanze e le denunce prodotte nel corso di una disputa secolare con la *catholica*, certi del fatto che l'allacciamento delle proprie tesi ad alcuni *decreta martyrum* prodotti dai martiri di Abitina in seno al concilio carcerario di Cartagine avrebbe garantito un'aura di *auctoritas* alle stesse, non consentendo al contempo alla *catholica* di poterne sospettare la falsità, per non rischiare di "insultare la memoria dei martiri".

Sebbene non vi siano elementi sufficienti per ricondurre ad una mano, cattolica o donatista, il sostrato primigenio della *PaDS*, è tuttavia possibile iscrivere con un buon margine di sicurezza la produzione di questa versione della *Passio* ad una officina agiografica della *pars Donati*. In particolare, non vi è dubbio circa la paternità donatista del prologo e dell'appendice - ad eccezione dell'epilogo, ascrivibile ad un amanuense del XV secolo -; per quanto concerne la sezione narrativa, sono stati invece messi in luce diversi elementi interpolatori, frutto dell'opera di "potenziamento" del testo accennata poc'anzi.

Nel corso dell'analisi della *PaDS* e dei documenti ad essa correlati, su tutti il *Breviculus* agostiniano e i *Gesta* della Conferenza del 411, sono andati emergendo elementi utili per un'indagine sulla possibilità che la *Passio* sia stata presentata o meno alla medesima *Collatio*. Una nuova analisi delle fonti, l'incrocio delle testimonianze e la rilettura delle informazioni proprie della *PaDS*, hanno permesso di avanzare con maggior sicurezza la tesi della effettiva presentazione della *Passio* nel corso dei lavori della Conferenza. A riguardo, ritengo sia centrale la rilettura critica della fonte agostiniana: è infatti emerso in questo contesto il tentativo del vescovo di Ippona di "occultare" alcune questioni relative alla discussione dei *decreta* presentati dai donatisti.

Il documento non sembrerebbe conservare, specie se raffrontato ad un testo come la *PaMDS*, traccia di numerose interpolazioni indicanti il protrarsi nel tempo di una battaglia agiografica per il controllo della memoria dei martiri. I capitoli XVII e XVIII, relativi all'interrogatorio di Vittoria e

⁹⁰³ Zocca, *Antropologia e filologia*, pp. 389-428.

Ilariano, sembrerebbero essere stati inseriti in un secondo momento: probabilmente durante l'opera di "potenziamento" della *PaDS*. Lo stile, molto vicino a quello di un panegirico, non può essere affiancato a quello, più asciutto, della sezione narrativa.

Il testo della *Passio* sembrerebbe concludersi in un primo momento con la menzione del martirio dell'intero gruppo, salvo poi vedere la ripresa della narrazione con la descrizione degli interrogatori di Vittoria e Ilariano, come nulla fosse avvenuto. E' dunque possibile che la forma attuale di questi capitoli sia il frutto di una interpolazione finalizzata ad arricchire il testo presentando un elogio della giovane martire, forse in ragione di una sua successiva fortuna nel culto e nella venerazione dei martiri. A supporto di questa ipotesi si potrebbe citare il rinvenimento, nella cripta di una piccola chiesa di Dougga della fine del IV secolo, di un'epigrafe - *Victoria sanctimoniale in pace* – la cui scarna iscrizione potrebbe alludere proprio alla martire abitinese⁹⁰⁴.

Come detto poc'anzi, intorno al testo non sembra essersi combattuta una vera e propria battaglia agiografica, né sono note edizioni cattoliche da opporre alla versione donatista. Ciò lascerebbe supporre che, nella memoria storica del cristianesimo africano, i martiri abitinesi abbiano finito, per oltre un secolo, per essere ascritti unicamente alla *pars Donati*, pur essendo figure venerabili anche da parte cattolica poiché vittime della persecuzione diocleziana. La questione si potrebbe forse spiegare avallando la cronologia prodotta da Shaw⁹⁰⁵ relativamente alle origini dello scisma. Lo studioso americano propende infatti per una "long chronology" che, anticipando le tensioni tra Mensurio ed i *seniores* della comunità circa gli arredi sacri lasciati loro in custodia, consentirebbe di ricollocare i primi scontri interni alla chiesa cartaginese, ed il relativo emergere di due *partes*, proprio negli anni della Grande Persecuzione, vale a dire in prossimità dell'anatema degli abitinesi. Questi ultimi potrebbero quindi esser stati visti fin dal principio come gli ideali martiri della causa di quella che sarebbe poi diventata la *pars Donati*. Indizi di una progressiva "cattolicizzazione" del loro culto possono però essere trovati nelle fonti epigrafiche più tarde⁹⁰⁶.

Alla luce di quanto emerso in queste pagine non si può che ribadire la centralità della *PaDS* nel novero delle testimonianze martirologiche del cristianesimo africano, in particolare per quanto concerne il IV ed il V secolo. La *Passio* si dimostra essere una fonte imprescindibile per lo studio e la comprensione del movimento donatista e della sua martirologia, come anche dell'intera storia della cristianesimo africano dei primi secoli.

⁹⁰⁴ Si veda il cap. I.3.3. Cfr. inoltre Cacitti, *Furiosa turba*, p. 90 nota 38.

⁹⁰⁵ Shaw, *Sacred Violence*, pp. 812-819.

⁹⁰⁶ Cfr. il capitolo I.3.

III.5 *Marculianum magisterium*. Analisi della *PaMar*.

III.5.1 Introduzione e *status quaestionis*.

La *PaMar* è forse il testo più noto tra le cosiddette "passioni donatiste". Scoperta, assieme alla *PaMI*, da Jean Mabillon⁹⁰⁷ nel 1685 in un codice di Laon, fu stampata per la prima volta nello stesso anno. All'inizio del XVIII secolo Luis E. Dupin⁹⁰⁸ pubblicò nuovamente entrambi i testi, apportando alcune migliorie. Le edizioni successive, fino al *dossier* di Maier⁹⁰⁹, si sono limitate a offrire una riproduzione delle opere di Dupin.

"Era dunque avvertita da tempo l'esigenza di un allargamento della *recensio* ad altri testimoni, segnalati in cataloghi speciali e generali: se ne fece interprete il padre Hippolyte Delehaye in uno dei suoi ultimi scritti (...); quel progetto incompiuto, raccolto da François Dolbeau per la c. d. *Passio Donati*, viene ora esteso appunto alla *Passio Marculi* e alla *Passio Maximiani et Isaac*, dove lo spoglio dei manoscritti è apparso proficuo grazie al valore dei testimoni non prima utilizzati"⁹¹⁰.

Altrettanto sentita, ma fino ad oggi non esaudita, avrebbe dovuto essere l'esigenza di una analisi del testo della *PaMar* che esulasse da una "semplice" indagine filologica, soffermandosi invece più sui contenuti e sulla loro interpretazione, così da poter portare sotto la lente della ricerca uno dei pochi documenti agiografici di mano donatista.

Per quanto concerne l'analisi filologica, il presente contributo si avvarrà dell'edizione critica offerta da Mastandrea⁹¹¹, più esaustiva e approfondita della versione di Maier; non si è potuto far affidamento sul contributo di Tilley⁹¹², interessata a fornire una traduzione in lingua inglese e non a produrre un'edizione critica. Lo studioso italiano è tornato a breve distanza sulla *Passio*, dopo aver offerto una prima volta uno studio⁹¹³ relativo alle interpolazioni nei codici conservanti la Passione di Marculo.

⁹⁰⁷ J. Mabillon, *Veterum Analectorum*, IV, Luteciae Parisiorum 1685, pp. 105-115; 119-127.

⁹⁰⁸ L. E. Dupin, *Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia*, PL 8, coll. 674-784, qui coll. 778-784.

⁹⁰⁹ Maier, *Le dossier*, I, pp. 275-291.

⁹¹⁰ Mastandrea, *Passioni*, pp. 39-40.

⁹¹¹ *Ivi*, pp. 65-75.

⁹¹² Tilley, *Donatist*, pp. 77-87.

⁹¹³ Mastandrea, *Le interpolazioni*, pp. 279-291.

L'*editio* di Mastandrea si fonda sull'esame di una serie di manoscritti medievali e di alcuni codici perduti, "ricostruibili grazie alla continua attività di documentazione storica dei Bollandisti"⁹¹⁴. Si è deciso di procedere elencando i manoscritti in ordine cronologico, offrendo altresì una sintesi delle brevi note di Mastandrea a ciascun codice.

- *Zürich, Zentralbibliothek c. 10.i, ff. 240^r-243^v, saec. IX (S)*. Il testo della *Passio* è conservato su una pergamena denominata "*Passionarium Maius Sangallense*". Il manoscritto, che riporta tanto la *PaMar* quanto la *PaMI*, mostra segni di interventi redazionali posteriori alla prima stesura e non sempre riconducibili alla medesima mano.
- *Paris, B. N. lat. 5643, ff. 34^r-44^r, saec. IX (P)*. Su questo manoscritto Mabillon basò la prima edizione della *PaMar* nonostante il testo risultasse molto affine ad S, ma più ricco di errori che costrinsero l'editore a numerosi aggiustamenti.
- *Bruxelles, Bibliothèque Royale 9289-9290, ff. 106^r-107^v, saec. XII (L)*. La *PaMar* fa ivi parte del *Passionale Maius sancti Laurentii Leodiensis*. Il codice "può considerarsi un testimone di peso almeno pari a S, considerata la qualità ed il numero delle varianti contrapposte al resto della tradizione (...). Sono tipiche di L alcune interpolazioni di varia ampiezza nel testo di *PaMar*"⁹¹⁵.
- *Paris, B. N. lat. 12612, ff. 79^v-84^v, saec. XIII (C)*. Trattasi del manoscritto di Corbie su cui Dupin basò la propria revisione dell'edizione di Mabillon.
- *Trier, Bibliothek des Priesterseminars 36⁴⁷, ff. 187^r-190^v, saec. XIII (T)*.
- *Trier, Zentralbibliothek 449 (1178, 48), ff. 116-120, saec. XV (M)*. Il codice M risulta essere, con ogni verosimiglianza, una filiazione diretta di T, in quanto ripresenta tutti gli errori ivi contenuti, inserendone di nuovi.

I codici SPLCT, i più antichi fino ad oggi rinvenuti, rappresentano le fondamenta su cui Mastandrea ha sviluppato la propria edizione critica. Lo studioso ritiene che tutti queste fonti derivino da un comune archetipo ω :

"come suggerisce la presenza di passi lacunosi o singoli termini sicuramente corrotti in tutti i testimoni"⁹¹⁶.

⁹¹⁴ Mastandrea, *Passioni*, p. 51.

⁹¹⁵ *Ivi*, p. 50. Cfr. *Id.*, *Le interpolazioni*, pp. 284-286.

⁹¹⁶ *Id.*, *Passioni*, p. 55.

Integrando i *codices antiqui* con le testimonianze ricavabili da documenti perduti, ma ricostruibili grazie ai bollandisti, Mastandrea arriva a tracciare uno *stemma codicum* bipartito, ad uno dei cui rami fa capo il codice L, ritenuto superiore alle altre derivazioni dell'archetipo ω ⁹¹⁷.

L'analisi filologica dello studioso ha portato alla luce un elemento di straordinario interesse: la persistenza nei *codices* di interventi interpolatori finalizzati ad una riscrittura non formale, bensì sostanziale, della *PaMar*. Mastandrea ha evidenziato come alcune correzioni ed un inserto, quest'ultimo conservato solamente nel codice L, risultino finalizzate ad invertire le parti tra eretici e cattolici nella esposizione della *Passio*, rimuovendo al contempo quanti più elementi fossero utili per una sua corretta collocazione storica. I rimaneggiatori mutarono i termini e omisero interi periodi al fine di alterare il senso della *PaMar*, rimaneggiandone il contenuto a tal punto da provocare un "cambiamento di campo" del vescovo donatista, che arriva ad assumere le sembianze di un devoto cattolico vittima dei pagani e degli eretici ariani.

Alla luce di queste evidenze, Mastandrea, pur senza sbilanciarsi, arriva comunque ad affermare che

"si potrebbe dire che la falsificazione storica costituisse nella *Passio Marculi* quasi un vizio d'origine, destinato a ritorcersi in seguito contro i primi responsabili"⁹¹⁸.

Lo studioso sarebbe quindi riuscito ad intravedere, accordando la possibilità che queste interpolazioni avessero radici molto antiche, le tracce "culturali" e "metodologiche" lasciate dall'opera di "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico della *pars Donati*.

Mastandrea sembrerebbe aver portato alla luce l'evidenza di una persistente opera di alterazione redazionale delle testimonianze martirologiche ascrivibili ai donatisti trasmessasi attraverso varie tipologie di font,m come comprovato dalle interpolazioni riscontrabili in alcuni martirologi medievali⁹¹⁹. La costanza dell'opera e la sua durata secolare parrebbero suggerire la centralità della prassi nel quadro dell'agiografia cattolica tardoantica e medievale: il timore nei confronti della *pars Donati* sembrerebbe essere sopravvissuto di oltre mezzo millennio alla scomparsa degli ultimi

⁹¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 55-63.

⁹¹⁸ Id., *Le interpolazioni*, p. 290 nota 32.

⁹¹⁹ Cfr. il capitolo II.4.

adepti del movimento donatista⁹²⁰. Lo studio di Mastandrea sui *codices* della *PaMar* parrebbe quindi legittimare l'ipotesi che gli interventi redazionali di natura interpolatoria, finalizzati ad una alterazione sostanziale di senso della *Passio*, possano essere ricondotti ad una prassi agiografica di antica memoria che, alla luce di quanto osservato su altri documenti della *pars Donati*, avrebbe mirato fin da subito alla "normalizzazione" del patrimonio martirologico donatista. Le interpolazioni più antiche, deducibili dalla analisi filologica della *PaMar* operata da Mastandrea, confermerebbero quindi un maldestro tentativo di "cattolicizzazione" proseguito, in crescendo, nel corso dei secoli.

Per quanto concerne invece la struttura della *Passio*, essa non si esaurisce con l'affiancamento di un elogio al resoconto del martirio del vescovo donatista: la *PaMar* si spinge infatti oltre, raccontando le premesse che portarono alla cattura di Marculo e dei suoi compagni oltre alle fasi inerenti il rinvenimento del corpo del martire e la sua sepoltura⁹²¹.

Il testo della *Passio*

"si riferisce al periodo di quella che i donatisti intesero come una vera e propria persecuzione, quando verso la metà degli anni 40 del IV secolo i commissari imperiali Macario e Paolo cercarono di imporre l'unione dei donatisti alla Chiesa cattolica in base a un editto dell'imperatore Costante del 344 o 345 che riprendeva una precedente disposizione di Costantino del 316, già allora vanificata dalla resistenza da parte donatista"⁹²².

La *PaMar*, più che una comune *Passio*, appare infatti come la formulazione romanzata d'un atto d'accusa ed una dimostrazione della verità delle denunce e delle istanze polemiche in essa prodotte nei confronti dei *traditores*. Peculiarità del testo è il suo fine "tendenzioso" dal duplice scopo: glorificare la figura del vescovo donatista e utilizzare la forza e l'*auctoritas* della tipologia documentaria delle passioni nella polemica con la *ecclesia traditorum*. La *PaMar*, da resoconto agiografico catechetico e commemorativo con valore liturgico, diviene ora strumento nel quale consacrare, e attraverso cui diffondere, le istanze e le denunce della propria *pars*.

⁹²⁰ A riguardo segnalò un paio di curiose pubblicazioni e tesi di laurea realizzate negli Stati Uniti: *in primis* S. Terrien, *Was Graham Green a Donatist?*, *Theology Today* 48 (1992), interessato a capire se lo scrittore e drammaturgo inglese Graham Green fosse cattolico o, a causa di alcune posizioni critiche verso la Chiesa di Roma, donatista. Come recita l'abstract del contributo: "The modern definition of a donatist is a Roman Catholic who questions the pronouncements of the hierarchy in a struggle to understand the profundity and demands of the gospel. Analysis of three of Graham Greene's books studies the possibility that the author was a donatist". Più preoccupato circa un possibile rifiorire della *pars Donati* appare B. Pedersen, *Donatism: a renascent heresy*, MA Thesis, University of St. Thomas 2004. Si tratta di esempi che confermano il persistente utilizzo del Donatismo come paradigma eresilogico: un uso rimasto particolarmente vivo in ambito anglosassone: a riguardo cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 29-47.

⁹²¹ "Après un bref préambule et un résumé de la vie de Marculus et de la persécution de Macarius, ce texte raconte l'entrevue et la confession de Vegesela, l'emprisonnement de Marculus à Nova Petra, son martyre, la découverte et la sépulture du cadavre de l'évêque, et s'achève par un court éloge du héros" (Maier, *Le dossier*, I, p. 276).

⁹²² Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 128.

Una linea sopravvissuta, assieme a molti *signa* donatisti disseminati nel testo, all'opera di "cattolicizzazione" evidenziata nei vari *codices* da Mastandrea e che l'edizione critica dello studioso permette di superare, ricostruendo, pur con la necessaria prudenza del caso, come doveva presentarsi la *lectio* donatista del testo.

III.5.2 Le "versioni" di Ottato e Agostino. L'interpretazione della vicenda marculiana negli scritti dei vescovi di Milevi ed Ippona.

L'eco del martirio di Marculo non rimase circoscritta alla comunità donatista di Nova Petra o a quella di Vegesela, né tantomeno si arrestò ai confini delle aree che vedevano la prevalenza della *pars Donati* sulla *catholica*. La storia assunse tratti leggendari e si insinuò fin nel ventre della polemica antidonatista nella quale stava da tempo spendendo le proprie energie Agostino e che, precedentemente, aveva visto l'impegno di Ottato. Stando a quanto da lui stesso riferito, il vescovo di Milevi era stato costretto, suo malgrado, a confrontarsi con il martirio di Marculo.

*"Invitus cogor hoc loco etiam illorum, quorum nolo, hominum facere mentionem, quos vos inter martyres ponitis: per quos tamquam per unicam religionem, vestrae communionis homines iurant. Quos quidem vellem silentio praeterire, sed ratio veritatis se sileri non patitur: et ex ipsis nominibus contra unitatem inconsiderate rabida latrat invidia, et aspernantes aliqui accusandam aut fugiendam aestimant unitatem, quod Marculus et Donatus dicantur occisi et mortui. Quasi omnino in vindictam Dei nullus mereatur occidi. Nemo erat laedendus ab operariis unitatis, sed nec ab episcopis mandata divina contemni debuerant. Quibus praeceptum est: «quaere pacem, et consequeris eam». Et iterum: «quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum»; et iterum: «felicis pacifici, quia ipsi filii Dei vocabuntur». Illoc qui nec libenter volebant audire, nec devote facere voluerunt; quidquid potuerunt pati: si occidi malum est, mali sui ipsi sunt causa"*⁹²³.

Ottato esprime, fin dalle prime battute, la contrarietà a trattare i casi di due "pseudomartiri" della *pars Donati*: Marculo e Donato⁹²⁴. Ne parla esclusivamente a causa della propaganda orchestrata dai donatisti attorno alle vicende dei due vescovi: così *ratio veritatis se sileri non patitur*. Il Milevitano è urtato dalle loro figure, da cui scaturirebbero odio e rabbia contro l'unità della chiesa,

⁹²³ Optatus, *Tractatus* III, 6.

⁹²⁴ Si tratta del vescovo Donato di Bagai, anch'esso morto, secondo l'opinione della *pars Donati*, per *praecipitium*. Cfr. Augustinus, *In Io. Ev. tr.* 11, 15. Per una rapida sintesi delle fonti cfr. Quinot, *Marculus et Donatus*, pp. 771-773.

ma si tradisce rivelando come *aliqui* ritengano che si debba respingere l'*Unitas* con la *catholica* proprio in ragione dell'uccisione dei due martiri: *quod Marculus et Donatus dicantur occisi et mortui*. Ottato, trascinato almeno quanto i suoi stessi avversari dalla *vis polemica*, si lascia andare ad un giudizio che, letto senza preconcetti, non può che indurre a riconoscere la correttezza delle accuse donatiste circa la complicità dei *traditores* negli assassinii di Marculo e Donato. Quando il vescovo di Milevi commenta che *quasi ominino in vindictam Dei nullus mereatur occidi*, egli assume una posizione apologetica quantomeno sospetta. La giustificazione qui addotta,

"sottolineando che comunque anche l'omicidio può essere giustificato quando è *vindicta*, cioè punizione divina"⁹²⁵,

non può che apparire come un tardivo tentativo di riparare ad un danno, o meglio ad un errore strategico di valutazione delle possibili conseguenze generate dalla creazione di due nuove figure di vescovi-martiri, scomodando Dio stesso e attribuendogli la responsabilità diretta delle morti dei donatisti. La difesa ottaziana non convince: la giustificazione "divina" dell'assassinio di Marculo e Donato evidenzia la difficoltà, da parte cattolica, di sgravarsi di dosso l'accusa infamante ed imbarazzante d'aver collaborato con l'autorità imperiale per perseguire e uccidere due vescovi donatisti. La posizione ottaziana non muta nel passaggio di testimone ad Agostino, chiamato anch'egli a confrontarsi con la *memoria Marculi*.

Rispondendo alle lettere di Petiliano, il vescovo di Ippona finirà per contraddirsi più volte, rivelando indirettamente l'efficacia propagandistica, e la probabile corrispondenza al vero, delle accuse donatiste relative agli omicidi di Marculo e Donato. Dopo aver riportato un passo delle lettere di Petiliano nel quale il vescovo donatista presenta, sulla scorta di *Mt* 23, 33-35 la demenza dei persecutori definendoli "vipere" che uccidono, crocifiggono e flagellano i profeti, i sapienti e gli scribi mandati loro da Cristo stesso, Agostino replica irritato:

"ostendite iam, si potestis, quem prophetam, quem sapientem, quem scribam occiderimus et crucifixerimus et flagellaverimus in synagogis nostris. Attendite quanto labore impenso, nullo modo probaturi estis, quod Donatus et Marculus prophetae fuerint, aut sapientes, aut scribae, quia non fuerunt. Quod etsi possetis, quid faciatis ut ostendatis a nobis occisos, quos nec nos ipsi novimus? Quanto minus orbis terrarum, cui venenoso ore maledicitis? Aut unde potestis ostendere animum nos habere consimilem interfectoribus eorum, quos nec saltem ab aliquibus interfectos potestis ostendere? Attendite haec omnia, videte utrum aliquid

⁹²⁵ Cecconi, *Elemosina e propaganda*, p. 59. Decisamente infelice la resa di "*in vindictam Dei*" offerta da L. Dattrino, *La vera Chiesa*, "Collana di testi patristici" 71, Roma 1988, p. 149: "allo scopo di salvaguardare i diritti di Dio". La traduzione, fin troppo libera, non permette di cogliere l'intenzione palese del vescovo di Milevi: richiamare l'idea della morte di Marculo e Donato come l'effetto di una insindacabile punizione divina.

horum, vel de orbe terrarum vel orbi terrarum probare possitis: cui tamen quia maledicere non quiescitis, in vobis vera ostenditis, quae de illo falsa iactatis"⁹²⁶.

Come per il caso di Ottato, anche l'Ipponense parrebbe esser come "scivolato", forse trascinato dalla foga della discussione epistolare con Petiliano, tradendo la sua effettiva conoscenza, successivamente dissimulata, degli eventi culminati con la morte *per praecipitium* di Marculo e Donato. Il gioco retorico utilizzato da Agostino per scagionare la *catholica* dalle accuse dei donatisti appare fin troppo ingenuo e controproducente. Dopo aver invitato Petiliano a non annoverare tra le vittime delle "vipere" cattoliche Marculo e Donato *quia non fuerunt profeti, sapienti e scribi*, Agostino sembra voler evitare la questione, liquidandola con una battuta e asserendo che, se anche fossero riusciti a dimostrare che Marculo e Donato erano sì profeti, sapienti e scribi, i donatisti non sarebbero comunque stati in grado di provare la colpevolezza dei cattolici: "*quod etsi possetis, quid faciatis ut ostendatis a nobis occisos, quos nec nos ipsi novimus?*"⁹²⁷. La precisazione finale di Agostino si rivela controproducente. Ottato, tra il 364 ed il 367, era già a conoscenza delle vicende, svoltesi una ventina di anni prima. Ma è proprio l'Ipponense a tradirsi rivelando la "notorietà" degli eventi svoltisi a Bagai nel 347 e dai quali derivarono direttamente la morte di Donato, allora vescovo donatista della città, e di Marculo. Agostino, infatti, riferisce nel *Breviculus* che i donatisti, nel corso della *Collatio* del 411, avevano avuto la sfrontatezza di nominare Bagai, "*ubi manifestam est quanta mala commiserint, et quam minora perpessi sunt*"⁹²⁸. L'Ipponense ritorna poi sulla questione poche pagine più avanti, riferendo che i donatisti evocarono alla *Collatio* del 411 la tragica fine di alcuni di loro a Bagai e che i cattolici, ivi compreso Agostino, chiarirono che gli uomini della *pars Donati* avevano trovato la morte negli scontri, ricordandone tra l'altro i crimini efferati, tra cui l'incendio della loro stessa basilica. Un fuoco appiccato proprio dal vescovo di Bagai, quel Donato che i cattolici, secondo Agostino, "nemmeno conoscevano". Il vescovo di Ippona, proseguendo nella sua replica alle lettere di Petiliano, ritorna sulla questione dopo le accuse di omicidio rivolte dall'episcopo donatista, invitandolo a mostrare chi nella loro *pars* fosse stato ucciso dai cattolici. Segue una precisazione: sarebbe inutile la citazione di Marculo e Donato. Infatti

"incertum est utrum se ipsi praecipitaverint, sicut vestra doctrina non cessat quotidianis exemplis; an vero

⁹²⁶ Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 32.

⁹²⁷ *Ibidem*.

⁹²⁸ *Id.*, *Brev. coll.* 3, 8, 13.

alicuius potestatis iussu praecipitati sint. Si enim incredibile est magistros Circumcellionum solitas mortes sibimet intulisse, quanto incredibilius potestates Romanas insolita supplicia iubere potuisse?"⁹²⁹.

La risposta sarcastica di Agostino ad una nuova invettiva di Petiliano si rivela anch'essa contraddittoria e controproducente: l'Ipponense si rivolge infatti ai donatisti, pregandoli di scusare i cattolici

"quia nec illos a quibus Marculum praecipitatum esse querimini, potuerint prohibere maiores nostri"⁹³⁰.

Non è certo definendo poco dopo "*falsa*" la notizia sulla morte di Marculo che Agostino può riuscire a sviare i sospetti, crescenti, che egli fosse perfettamente edotto sul reale svolgimento degli avvenimenti e sulla effettiva compartecipazione cattolica all'assassinio del vescovo donatista.

Un sospetto che risulta ulteriormente accresciuto dall'analisi di una ulteriore testimonianza tratta dall'opera agostiniana. Rispondendo alle accuse mossegli dal grammatico donatista Cresconio, il vescovo di Ippona ha modo di tornare sulla vicenda marculiana un paio di anni più tardi rispetto alla pubblicazione delle lettere contro Petiliano:

"omitto quod etiam voluntarias mortes, qua ipsi sibi ingerunt, in nos mentiendo transfertis. Nam de Marculo quod se ipse praecipitaverit audivi. Quod profecto est credibilius quam hoc aliquam potestatem romanam iubere potuisse romanis legibus nimis insolitum, cum hoc malum inter tot haereses sub christiano vocabulo errantes proprium sit haeresis vestrae. Unde quid prodest, quod conciliis suis hoc vestri episcopi prohibuisse et damnasse se iactant, sicut ipse commemorasti, cum tot rupes et abrupta saxorum ex Marculiano illo magisterio cotidie funstentur? Dixi ego, quid de Marculo audierim et unde hoc credibilius possit videri, quid autem verum sit Deus noverit. De aliis autem tribus, quorum mortes pariter obiecisti, quid vel quomodo

⁹²⁹ Id., *C. litt. Pet.* 2, 20, 46.

⁹³⁰ *Ivi* 2, 88, 195.

factum sit, ab eis quos nosse existimo, fateor, non quaesivi"⁹³¹.

Come evidenziato da Rossi,

"il *Marculianum magisterium* viene dunque indicato da Agostino come fondante la prassi del dirupamento: che questo sia da attribuirsi alla sola volontà del preteso martire, invece che all'esecuzione di un ordine dell'autorità, pare all'Ipponense più verosimile nella scelta fra la tradizione del suicidio e l'incredibile unicum costituito da una tal forma di esecuzione capitale. Così egli la propone come «più attendibile», pur nella sfumata prudenza della formula: si tratta del primo elemento contestabile in questa ricostruzione. Che la *precipitatio* fosse ben nota nel mondo antico come modalità di esecuzione di alcuni condannati, è innegabile: così erano puniti, in genere, gli atti di empietà (ma anche i reati politici di particolare gravità), configurando questa morte non solo una forma di sacrificio, ma più propriamente di espiazione. Dal *saxum Tarpeium*, a Roma, venivano gettati i traditori, sebbene le sfumature nella individuazione delle loro precise imputazioni costituiscano ancora oggetto di discussione"⁹³².

Lo studioso prosegue in nota ricordando come

"alla *praecipitatio*, sempre per reati di tradimento, si affiancava la morte per battitura o fustigazione col reo denudato e fissato alla *furca* o all'*arbor infelix* (si tratta della terribile e infamante morte per sfuggire alla quale Nerone, da ultimo, decise di togliersi la vita): questo potrebbe dare senso alla battitura dei colleghi di Marculo, di cui il testo della *Passio* perde successivamente le tracce (l'episodio si trova in *PaMar* 4, 15: (...) *suscepti sunt, ut seorsum ad singulas columnas victi, nudatis publice sacerdotalibus membris, acerbis fustium ictibus caederentur*). Le forme della punizione dei vescovi numidi, perciò, potrebbero essere ricondotte a una tradizione giuridica ben nota, e indurre a ritenere che Macario, nel giudicarli, li abbia

⁹³¹ Id., *C. Cresc.* 3, 49, 54. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 71: "A vrai dire, telles qu'on les présentait, les deux thèses opposées sont également invraisemblables. Mais toutes deux, avec une part d'erreur, contiennent une part de vérité. En les comparant, en les éclairant à la lumière de procès analogues, il n'est pas impossible de deviner ce qui s'est passé réellement à Nova Petra. La tradition du suicide, de l'aveu même de ceux qui l'acceptaient, n'avait que la valeur d'une hypothèse: hypothèse d'autant mieux accueillie dans le parti catholique, qu'elle fournissait un argument à la polémique". Lo studioso francese prosegue arrivando a sostenere la tesi secondo cui Marculo sarebbe stato decapitato e gettato in mare per impedirne la venerazione del corpo: "D'après quelques mots significatifs, échappés aux contemporains du martyr, on voit comment les choses ont dû se passer. Au temps d'Optat, on racontait que Marculus avait été tué (*occisus*), par ordre de Macarius. Ce terme précis, qui écarte l'hypothèse du suicide, implique l'idée d'un supplice légal, la mort par le glaive. Dans la relation donatiste, on distingue également quelques traces d'une tradition analogue, antérieure à celle qui devait prévaloir chez les sectaires. Suivant l'auteur de la *Passio*, «le bourreau, doublement cruel, était armé à la fois du précipice et du fer; il portait dans les mains une double mort». Selon toute apparence, ce bourreau fit usage, successivement, des deux armes dont il disposait: d'abord le fer, puis l'abîme. Le chroniqueur lui-même note, avec insistance, que si l'on jeta l'évêque dans le gouffre, c'était pour empêcher ses partisans de recueillir et d'honorer ses reliques. Ainsi, la tradition primitive des Donatistes paraît confirmer le témoignage d'Optat. Ce qu'on a lancé dans le précipice, ce n'est pas un vivant, c'est le cadavre d'un supplicié, qu'on voulait priver de sépulture". In accordo con le posizioni di Monceaux si pone Dearn, *The Abitinian Martyrs*, p. 28 nota 6. Cfr. la tesi di E. L. Grasmück, *Coërcitio. Kirche und Staat in Donatistenstreit*, Bonn 1964, pp. 125-126 circa la possibilità che Marcolo sia stato condannato all'esilio, salvo poi morire a Nova Petra durante il viaggio verso il mare ed esser gettato cadavere da una rupe per evitare la nascita di un culto. Cfr. infine Delehay, *Domnus*, pp. 84-86. Quanto al *magisterium* di Marculo utile la lettura di Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 93 ss.

⁹³² Rossi, *Muscae*, p. 286.

ritenuti responsabili non solo di tradimento per la loro disobbedienza agli ordini imperiali, ma anche dello sconfinamento di questa disobbedienza nel campo del sacrilegio"⁹³³.

La tesi agostiniana dell'insensatezza delle accuse donatiste circa la morte *per praecipitium* che sarebbe stata comminata dai romani trova un ultimo riscontro nel commentario al Vangelo di Giovanni, composto dall'Ipponense tra il 411 ed il 416. In tono sprezzante, Agostino accusa i donatisti di continuare a sostenere la causa di alcuni presunti martiri, caduti vittime della persecuzione macariana:

*"ecce Marculus de petra praecipitatus est! Ecce Donatus Bagaiensis in puteum missus est! Quando potestates romanae talia supplicia decreverunt, ut praecipitarentur homines? Quid autem respondent nostri? Quid sit gestum nescio; tamen quid tradunt nostri? Quia ipsi se praecipitaverunt, et potestates infamaverunt. Recordemur consuetudinem potestatum Romanarum, et videamus cui credendum sit. (...) Nam potestates romanae numquam talibus suppliciis usae sunt. Num enim non poterant occidere aperte? Sed illi qui se mortuos coli voluerunt, famosiore mortem non invenerunt. Postremo quidquid illud est, non novi. Et si passa es, o pars Donati, corporalem afflictionem ab Ecclesia catholica, a Sara passa est Agar; redi ad dominam tuam"*⁹³⁴.

La posizione di Agostino finisce per apparire insostenibile: un coacervo di contraddizioni dalle quali cerca di uscire confessando una falsa ignoranza, così da non dover proseguire su di un terreno minato, col rischio di veder crollare la propria strategia difensiva fondata sulla mistificazione di una realtà a lui nota, ma inconfessabile perché imbarazzante, comprovante la complicità ed il coinvolgimento della *catholica* negli assassinii di Marculo e di Donato.

Nel tentativo di far apparire i donatisti null'altro che fanatici desiderosi di incontrare la morte, così da essere successivamente onorati come martiri, Agostino finisce per contraddirsi, affermando la grande risonanza delle morti *per praecipitium* dei vescovi donatisti: "*famosiore mortem non invenerunt*"⁹³⁵. Come possono queste morti essere quindi così celebri ed al contempo "ignote" alla *catholica*, i cui adepti però, sostiene l'Ipponense, *dicunt illos se praecipitasse*.

Agostino, mentendo nuovamente, ritorna infine a sostenere che la morte *per praecipitium* non sarebbe stata una *consuetudo* delle autorità romane: egli cerca di spostare il fulcro della polemica alla radice della questione, rendendola impossibile a priori. Lo scopo del vescovo di Ippona è

⁹³³ Rossi, *Muscae*, p. 286. Per quanto concerne la questione dell'*arbor infelix* cfr. Cantarella, *I supplizi capitali*, pp. 143-170.

⁹³⁴ Augustinus, *In Io. ev. tr.* 11, 15.

⁹³⁵ *Ibidem*.

manifesto: l'asserzione che i romani non fossero soliti praticare quel tipo di esecuzione è finalizzata a squalificare la ricostruzione storica dell'evento sostenuta dai donatisti. L'omicidio di Marculo non può esservi stato perché non è credibile, in quanto in contrasto con la *consuetudo* romana. Può dunque essersi solo trattato di un suicidio, come comproverebbe il fatto che i circoncellioni sono soliti gettarsi dai dirupi *ex Marculiano illo magisterio*. Agostino chiude quindi la questione in maniera lapidaria: "*recorderemur consuetudinem potestatum Romanarum, et videamus cui credendum sit*"⁹³⁶. Stanti così le cose, la *captatio benevolentiae* nella quale l'Ipponense confessa la propria ignoranza – *non novi* – risulta nulla più che un abbellimento del discorso: Agostino non vuole discutere, pur conoscendo l'effettivo svolgimento dei fatti⁹³⁷. Egli non ignora, anzi è a lui nota fin nei particolari⁹³⁸, una realtà fattuale che, al di là dei suoi tentativi mistificatori e denigratori, parrebbe comprovare il coinvolgimento della *catholica* nell'omicidio del vescovo Marculo. Solo in chiusa al paragrafo Agostino sembrerebbe cedere, aprendo un leggero squarcio nel velo di omertà tessuto con le proprie mani attorno alla vicenda marculiana: egli invita infatti la *pars Donati, si passa est (...)* *corporalem afflictionem ab Ecclesia catholica*, a ritornare comunque, come Agar con Sara, dalla propria *domina*. Le parole di Agostino devono essere lette come una parziale ammissione di colpa della *catholica*: ciò nonostante, i donatisti non vengono esentati dalle loro responsabilità e dal dovere di ricomporre l'unità con la Chiesa. Se anche i cattolici avessero effettivamente avuto un ruolo nell'assassinio di Marculo, ciò non importerebbe comunque ai fini della *causa Ecclesiae*.

III.5.3 "*Adversarium non habeo*". L'irruzione del *domnus Marculus* alla *Collatio* del 411.

Merita lo spazio di una breve nota l'analisi di una citazione del vescovo Marculo ad opera di un

⁹³⁶ Augustinus, *In Io. ev. tr.* 11, 15.

⁹³⁷ Cfr. Tilley, *Donatist*, p. 78 nota 3 secondo cui "Augustine knew the Catholic story of Marculus as suicide as well as the Donatist report of martyrdom, but he made non certain judgment".

⁹³⁸ Si noti come Agostino specifichi tanto che Marculo è precipitato *de petra* quanto che, invece, Donato *in puteum missus est*. Poco credibile che il vescovo di Ippona fosse a conoscenza di simili particolari e non se i due donatisti si siano suicidati o se "siano stati suicidati". Quel che appare certo è che la cerchia agostiniana, nel periodo successivo alla morte dell'Ipponense, fu a conoscenza della documentazione donatista relativa al martirio di Donato di Bagai come apparirebbe confermato dal rinvenimento di una versione *longior* del libello dello PseudoAgostino contro il donatista Fulgenzio da parte di Lambot, *L'écrit attribué à S. Augustin «Advesus Fulgentium Donatistam»*, RBe 58 (1948), pp. 177-222. Alle pp. 215-216 lo PseudoAgostino chiede, infatti, al vescovo donatista di approfondire la questione del martire Donato, da lui aperta poc'anzi: "*lege tamen mihi passionem patris et martyris tui Donati. Sciam si testimonium perhibuit veritati. (...) Qualis martyr est, qui aut alterum necat, aut seipsum precipitat?*". Sulla questione della datazione del componimento cfr. *ivi*, pp. 183-186 ove Lambot suggerisce il periodo compreso tra il 430 ed il 450.

epigono donatista durante i lavori della Conferenza di Cartagine. Nel corso della prima delle tre giornate in cui si svolse la *Collatio* i vescovi di ambo le parti vengono chiamati a presentarsi all'assemblea per essere riconosciuti. Viene altresì chiesto loro di comunicare la presenza o meno di "avversari", ovvero di vescovi della controparte, nelle rispettive sedi episcopali. Nell'elenco prodotto ed inserito nei *Gesta Collationis* l'attenzione viene calamitata dall'affermazione⁹³⁹ del donatista Dativo, *episcopus Novapetrensis*. Si tratta del vescovo di Nova Petra, località nel cui *castellum* venne imprigionato Marculo dopo la traduzione da Vegesela. In quest'ultimo luogo, secondo quanto riferito nella *PaMar*, Marculo ed i suoi colleghi, formanti la delegazione incaricata di trattare con Paolo e Macario⁹⁴⁰ la fine delle ostilità tra donatisti e truppe imperiali dopo i tragici fatti di Bagai del 347, furono catturati e bastonati.

Il vescovo Dativo, dopo essersi presentato all'assemblea, afferma di non aver alcun avversario – *adversarium non habeo* – poiché a Nova Petra è sepolto il *domnus*⁹⁴¹ *Marculus*, del cui sangue sarà Dio a rendere conto nel giorno del giudizio. La vicenda marculiana irrompe così nei lavori dell'assemblea, ma non viene registrata da Agostino nel *Breviculus*, ove compare solo un accenno alla citazione dei fatti di Bagai da parte dei donatisti⁹⁴².

Rileggendo criticamente la presentazione di Dativo balzano agli occhi alcuni particolari. *In primis* l'assenza, a Nova Petra, di un *adversarius* del vescovo della *pars Donati*: la cui testimonianza comproverebbe l'espulsione della *catholica* dalla località. *In secundis*, non certo da meno, la lettura applicata dalla comunità donatista all'assenza di esponenti della *Ecclesia traditorum* a Nova Petra: Dativo riferisce infatti che non ha controparte *quia illic est domnus Marculus*. La presenza delle sue spoglie, da intendersi forse come l'edificazione di un *martyrium Marculi*, viene letta dalla comunità donatista come il vero deterrente contro ogni possibile "intromissione" o "ritorno" della *catholica* a Nova Petra. La *memoria martyris* del vescovo rappresenta non solo un forte elemento di identificazione, un collante comunitario, ma anche un "ostacolo" frapposto tra la *pars Donati* e l'*Ecclesia traditorum*. Infine risulta utile spostare l'attenzione sulla chiusa del breve messaggio di Dativo, ove egli esprime la convinzione che il sangue di Marculo sarà reclamato da Dio nel giorno del giudizio. Il pensiero del vescovo sottolinea non solo la tenace convinzione della bontà delle proprie tesi, ma anche la certezza granitica circa la correttezza della *catholica* – destinataria dello strale

⁹³⁹ *GestColl* I, 187: "Item recitavit: Dativus episcopus Novapetrensis. Cumque accessisset, idem dixit: Mandavi et subscripsi: et adversarium non habeo, quia illic est domnus Marculus, cuius sanguinem Deus exiget in die iudicii".

⁹⁴⁰ "Paulus 2": PCBE 1, pp. 839-841; "Macarius 1": PCBE 1, p. 655-658.

⁹⁴¹ Sul valore di "domnus", da intendersi come "sanctus", cfr. Delehay, *Domnus*, p. 82 e, del medesimo autore, *Sanctus*, pp. 59-64.

⁹⁴² Cfr. Augustinus, *Brev. coll.* 3, 8, 13.

scoccata da Dativo – nell'omicidio del vescovo Marculo.

Il silenzio della fonte conserva comunque gli elementi minimi per poter tracciare una ipotesi di lettura del pensiero del vescovo Dativo. I cattolici potrebbero infatti apparire qui descritti come i giudei del *crucifige*. Il paragone sembrerebbe calzante: le autorità romane, mai direttamente citate in giudizio dai polemisti della *pars Donati* come responsabili dell'assassinio di Marculo, apparirebbero allora come Pilato nel ritratto offerto dal Vangelo di Giovanni ⁹⁴³. I romani farebbero semplicemente "parte del gioco": chi ha la colpa più grave - "*maius peccatum habet*"⁹⁴⁴ - sono i nuovi giudei, i *traditores*, "*qui tradidit me tibi*"⁹⁴⁵. I romani verrebbero quindi intesi alla pari di Pilato che, lavandosene le mani, si dichiara non responsabile della morte di Gesù pur crocifiggendolo: come per il loro governatore quattro secoli prima, sulle autorità imperiali non ricade il peso maggiore della colpa. Essa è invece ascrivibile ai nuovi giudei, ai *traditores* che, correi dei *comes* Paolo e Macario, sono i veri responsabili, loro ed i loro figli⁹⁴⁶ – la progenie dei *traditores* –, del sangue di Marculo.

⁹⁴³ Gv 19, 11.

⁹⁴⁴ *Ibidem*.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

⁹⁴⁶ Cfr. Mt 27, 25: "*Et respondens universus populus dixit: "Sanguis eius super nos et super filios nostros"*".

III.5.4 Analisi del testo.

*Incipit Passio benedicti martyris Marculi, die VIII (o VII) kl. Decembris*⁹⁴⁷.

I. *Quoniam multorum martyrum Passiones et gloriae, in sublimi memoria eximio olim sermone digestae ad magnam utilitatem proficiunt populorum, dum ad incentivum virtutis et laudis ecclesiae semper auribus recitantur, idcirco me quoque et honor martyris tanti et communis omnium devotionis profectus accendit, ut passionem Marculi gloriosi, sacerdotali etiam honore fulgentem, traditorum nuper scelere consummatam, indigna licet sed plena amoris oratione decurrerem. Iustum enim ac satis dignum est, ut antiquorum testium laudibus recentium quoque martyrum virtus adiuncta glutinetur: sicut enim illos gentilis saevitia diabolo parens destinavit ad regnum, sic et hos traditorum rabies Antichristo serviens misit ad caelum. Et quia praetermittendus non est superioris vitae memorabilis cursus, de virtutibus Marculi gloriosi, etsi propter multitudinem nequeunt omnia,*

⁹⁴⁷ Mastandrea, *Passioni*, p. 65 non riporta, se non a piè di pagina, l'*inscriptio* iniziale, preferendo l'esposizione dei vari *incipit* dei *codices* SPTLC con l'aggiunta delle *lectiones* di due *apographa* ed una *inscriptio* da codici perduti. Circa la questione della datazione del martirio, da segnalare come due *codices* riportino la data dell'ottavo giorno dalle calende di dicembre (S: "*die VIII kal. Decembrium*"; C: "*octavo kal. Decembris*") mentre l'*apographum Bollandianum ex cod. Bodecensi deperdito* conserva la lezione: "*quae est septimo Calendas decembris*". Cfr. *ivi*, pp. 44-45: "La data liturgica indicata dalla intestazione dei manoscritti oscilla fra il «*III kal. Decemb.*» del *Parisinus* 5643 utilizzato da Mabillon e il «*VIII kal. Decembrium*» del *Corbeiensis*, servito al Dupin. A sua volta Rabano Mauro (...) colloca la memoria del martire al giorno «*VII kl. Dec.*». Anche in questo caso il Monceaux individuava un prezioso riferimento nel fatto che il sacrificio del martire avvenne di domenica (7.29 *illucescente dominico in quo erat et ipsius passio consummanda*), ma accoglieva l'anniversario offerto dal meno affidabile dei testimoni, collocando l'evento al 29 novembre del 347. La scelta deve invece restringersi alle notizie prodotte dai documenti più antichi ed accreditati, cioè all'alternativa tra Rabano (25 novembre) e l'*incipit* di *Sangallensis* e *Corbeiensis* (24 novembre) che comportano rispettivamente le date annuali del 344 e del 345/49. Una volta scartato il 349 (...) perché troppo vicino al *terminus ante quem* del gennaio 350 (morte di Costante), è ipotesi probabile che la passione di Marculo abbia avuto luogo alla fine di novembre del 345 (o forse del 344)". A riguardo cfr. anche Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 86 ss: le tesi dello studioso francese vengono riprese sommariamente da Tilley, *Donatist*, pp. 77-78, che utilizza per la propria traduzione la *lectio* del codice *Parisinus* 5643, secondo la quale Marculo "was marched from place to place and finally executed at Nova Petra on November 29, 347" (*ibidem*). L'edizione critica di Maier, *Le dossier*, I, p. 277 nota 15 entra più nello specifico, chiarendo il perché dell'adozione della data riportata nel codice *Parisinus* 5643: "Cette date correspond au 29 novembre. Marcus est mort sous l'empereur Constant, un dimanche. Or, entre 342 et 350, c'est en 347 que le 29 novembre tombe un dimanche. Cette date est parfaitement conforme à ce que nous a déjà appris la *Passio Isaac et Maximiani*. Au contraire, si, avec Dupin, nous acceptions la date du 8 des calendes de décembre, Marcus serait mort le dimanche 24 novembre 345, soit deux ans avant les martyrs carthaginois, hypothèse que nous avons écartée". Differentemente da Mastandrea, che incontra il consenso di Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 128, lo studioso francese non ha preso in considerazione la data riportata da Rabano Mauro che, secondo i calcoli di Mastandrea, consente di collocare la passione di Marculo il 25 novembre del 344. *Contra* le tesi dello studioso italiano si pone anche Shaw, *Sacred Violence*, pp. 825-827, in particolare p. 827 nota 2, che concentra la sua analisi attorno alla questione del martirio domenicale, propendendo quindi per il 29 novembre del 347. Per quanto riguarda la data di composizione della *PaMar* cfr. le note di Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 75: "En effet, la *Passio Marculi* est presque contemporaine des événements qui y sont racontés. L'auteur déclare lui-même que la mort de son héros était alors toute récente. D'autre part, on ne relève dans la relation aucune allusion aux dernières conséquences de l'édit d'union, à la suppression de toutes les communautés schismatiques, à l'exil des évêques, à la victoire complète des Catholiques. Par suite, la *Passio* doit être antérieure au concile de Gratus, qui consacra la dérouté du Donatisme. Elle a dû être composée vers le début de l'année 348, quelques mois après la mort de Marcus. Nous n'en connaissons point l'auteur, qui devait être un clerc dissident de Numidie: dévoué naturellement à son parti, mais homme de bon sens et de talent". Per una cronologia delle persecuzioni di Paolo e Macario cfr. Mastandrea, *Per la cronologia dei Tempora Macariana*, Koinonia 15 (1991), pp. 19-39.

*propter testimonium tamen vel pauca dicenda sunt*⁹⁴⁸.

Il primo capitolo della *PaMar* si apre con una l'agiografo intento ad illustrare le ragioni della compilazione dello scritto. Il testo si dimostra di indubbio interesse fin dalle prime righe: ivi si legge, infatti, che le passioni furono *in sublimi memoria eximio olim sermone digestae*. Il dato non è mai stato considerato, a quanto mi risulta, per il suo valore probante circa l'esistenza di uno o più *corpora* martirologici della *pars Donati*, utilizzati in chiave liturgica e catechetica⁹⁴⁹. Le parole dell'agiografo non potrebbero essere intese altrimenti: "*memoria*" è qui da considerarsi come "memoriale". *L'eximius sermo* non può che far propendere per una lettura "documentaria" del termine. Discorso analogo per l'impiego di "*digestae*", che sottintende l'idea della raccolta di scritti contenente una selezione di testi scelti; questa chiave di lettura consentirebbe altresì di cogliere appieno il significato della specifica redazionale "*multorum martyrum Passiones*", da leggersi anch'esso in relazione all'idea di una collezione di testi. Infine, il fatto che la *PaMar* e la *PaMI* siano stati tramandati assieme fin dall'archetipo ω potrebbe risultare un ulteriore elemento in favore dell'ipotesi sull'esistenza di uno o più passionari donatisti in uso presso le comunità della *pars Donati*.

Certamente non di minore interesse appaiono le righe successive, ove si specifica la finalità della lettura delle *multorum martyrum Passiones*. I testi sono di grande utilità per il popolo: la loro recita *semper*⁹⁵⁰, il confronto con le vicende ivi narrate, diviene *instrumentum* catechetico e pedagogico. In queste storie il popolo trae giovamento, riconoscendovi la giustizia e la santità della propria *pars* nel confronto con i *traditores*: dalla loro lettura vengono accresciute le virtù e le lodi della *Ecclesia martyrum*.

⁹⁴⁸ Il *codex L*, tra il primo ed il secondo capitolo, conserva – unico tra le fonti relative alla *PaMar* – un *additamentum* "estratto, con poche omissioni e trascurabili varianti, dalla *Historia tripertita*, versione latina della *Chronographia* di Teofane condotta nel IX secolo da Anastasio Bibliotecario, o meglio da una sua pedissequa ripresa, la *Historia Romana* di Landolfo Sagace. Il copista di L ha preso spunto, con ogni probabilità, dalla casuale omonimia dell'imperatore responsabile della persecuzione (Costante) e di uno dei suoi collaboratori (Paolo), oltre che dalla presenza parallela in entrambe le narrazioni di un sinodo di vescovi africani determinata a respingere l'unità religiosa imposta dal potere politico: al di là di queste minime coincidenze, si è voluta introdurre anche qui una inversione delle parti tra eretici e cattolici" (Mastandrea, *Le interpolazioni*, pp. 285-286). Per il testo dell'*additamentum* cfr. *ibidem*. Si rimanda anche alla cursoria consultazione di Delehay, *Domnus*, p. 88.

⁹⁴⁹ Circa il corrispondente utilizzo in campo cattolico cfr. almeno, a livello di fonti, Augustinus, *Serm.* 51, 1, 2: "*Magum spectaculum praebebat oculis cordis integer animus, corpore dissipato. Haec vos, cum in ecclesia leguntur, libenter spectatis oculis cordis. Si enim nihil spectaretis, nihil audiretis. Videtis ergo quod hodie spectacula non contempsistis, sed elegistis*"; *Serm. suppl.* 4, 8: "*Legimus confessiones martyrum, exsultamus in laetitia exemplorum. Facta sunt haec, reddita a Domino quia promissa. Tenebantur prius in Scriptura, iam etiam exhibita sunt*".

⁹⁵⁰ Il ricorso all'avverbio "*semper*" aiuta a comprendere la centralità delle *Passiones* nella liturgia donatista, sottolineando al contempo l'effetto positivo e perenne derivante dalla loro lettura al popolo.

L'agiografo, che scrive in prossimità degli eventi narrati⁹⁵¹, prosegue nell'esposizione dipingendosi pateticamente⁹⁵² come "infiammato" dalla *communis omnium devotio* per un così grande martire, al punto da portarlo a comporre una orazione *indigna sed plena amoris* in onore di Marculo, *sacerdotali etiam honore fulgentem*, portata a perfezione dal crimine scellerato dei traditori. In queste parole è possibile leggere la concezione martirologica propria del redattore: il martirio viene descritto come il picco di un cammino di perfezionamento che trova nello *scelus* dei *traditores*⁹⁵³ l'elemento apicale da superare con la testimonianza per poter raggiungere la corona e la gloria martiriale. L'empietà, la malvagità della *catholica* risultano determinanti per una corretta individuazione e delimitazione della *Ecclesia martyrum et sanctorum*: la persecuzione e la chiamata al martirio sono qui rappresentati quali *signa* comprovanti la condizione di santità di Marculo e, più in generale, dell'intera *pars Donati*. Una santità che trova ulteriore conferma dalla sottolineatura dell'esistenza di un fil rouge tra i *vetra fidei exempla* degli *antiqui* ed i *nova documenta* dei martiri della contemporaneità: "*iustum enim ac satis dignum est, ut antiquorum testium laudibus recentium quoque martyrum virtus adiuncta glutinetur*"⁹⁵⁴.

"E' interessante l'osservazione secondo cui è giusto accostare le gesta dei martiri recenti a quelle dei martiri antichi: questi sono stati vittime della crudeltà pagana sottomessa al diavolo, quelli della rabbia dei *traditores* asserviti all'Anticristo. Queste parole già ci danno il tono delle argomentazioni più specificatamente donatistiche della Passione, in cui si coglie anche il tentativo di assimilare Marcolo a Cipriano vescovo di Cartagine, richiamando, come all'inizio della *Vita Cypriani* di Ponzio, l'opportunità di accennare non solo al

⁹⁵¹ Non può che essere intesa in tal senso la specifica "*passionem (...) traditorum nuper scelere consummatam*". Come ha fatto notare Mastandrea, *Passioni*, p. 42 nota 9, "è forse possibile cogliere un indizio cronologico nella sprezzante menzione dell'imperatore a 3.9 «de Constantis regis tyrannica domo»; l'epiteto di «tiranno» per un principe legittimo della dinastia costantiniana suggerisce l'assunzione del 350 come *terminus post* della composizione del testo, ed una probabile cronologia negli anni di Magnenzio (gennaio 350-agosto 353), poiché la polemica antisecolare non poteva giungere a tal punto di virulenza da oltraggiare la famiglia imperiale".

⁹⁵² Lo stile del redattore della *PaMar* è uno dei più apprezzabili nel vasto campionario della letteratura martirologica africana, come sottolineato per primo da Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 77: "Le récit est d'un homme qui savait voir les choses ou se renseigner, et qui connaissait son métier d'écrivain. L'information est méthodique, complète, et, semble-t-il, exacte. Qu'il conte, qu'il décrive ou qu'il peigne, l'auteur sait noter les faits, les traits ou les couleurs, comme il sait les interpréter et les grouper en un ensemble, d'une précision réaliste, qui laisse une impression nette". *Ivi*, pp. 80-81 lo studioso francese prosegue nel suo elogio delle capacità letterarie del redattore: "Que l'on considère la forme ou le fond, la *Passio Marculi* est l'une des oeuvres les plus importantes et les mieux venues de la littérature donatiste. Cette relation est précieuse, d'abord, par tous les renseignements qu'elle nous fournit sur l'un des plus célèbres martyrs schismatiques, et sur le culte des saints dans l'Église dissidente. Mais l'ouvrage vaut aussi par lui-même. Il est bien ordonné, de proportions justes, assez varié dans ses éléments, et d'un ton presque modéré pour un sectaire africain. Le style, généralement net et vif, s'élève à l'occasion. L'auteur, assurément, a ses défauts, qui sont les défauts du genre ou de la secte ou des rhéteurs du temps, mais qui sont ici atténués par le bon sens ou le bon goût. Ce clerc donatiste était un lettré de talent, capable d'écrire une page éloquente, un morceau brillant ou pittoresque".

⁹⁵³ Segnalo come il perpetuarsi, nel corso dei secoli, del processo di "cattolicizzazione" applicato alla *PaMar* abbia prodotto nel *codex L* l'alterazione antisemita della *lectio* "*traditores*" in "*traditores Iudaeorum*".

⁹⁵⁴ *PaMar* 1.

martirio, ma anche alle virtù di cui il martire ha precedentemente dato esempio"⁹⁵⁵.

L'agiografo formalizza l'esistenza di una soluzione di continuità che lega il passato, quale sorgente da cui scaturiscono l'*auctoritas* e la legittimità derivanti dalla trasmissione apostolica e martiriale, al presente dei *nova documenta*, dei testimoni vittime dei *traditores*, quale progenie della vera *Ecclesia catholica*. La continuità martiriale, la persistenza della condizione della testimonianza di fede, è qui presentata come l'unica autentica garanzia di genuinità della tradizione apostolica e martiriale necessaria per l'individuazione ed il riconoscimento della comunità dei fedeli. Il battesimo di sangue, la sua sussistenza nella Storia, divengono elementi imprescindibili per l'esistenza stessa della Chiesa: la persecuzione, il martirio, alimentano l'*Ecclesia* al punto da rappresentare il *sine qua non* per il suo stesso essere. Là dove non c'è più testimonianza di fede, là dove manca la prova del martirio, non vi può essere Chiesa: è solo in quest'ottica radicale che è possibile cogliere appieno il significato profondo, fondativo, della *pars Donati* autoconcepitasi quale *Ecclesia martyrum*. Come, infatti, la ferocia dei gentili⁹⁵⁶, sudditi del Diavolo, destinò al Regno gli apostoli ed i martiri della prima era cristiana, così (nei tempi recenti) la rabbia dei *traditores*, servi dell'Anticristo⁹⁵⁷, *hos misit ad caelum*.

Il primo capitolo termina con una nota che anticipa il contenuto delle righe immediatamente successive. Il *memorabilis cursus* della vita di Marculo non può essere tralasciato nonostante le sue virtù siano tanto grandi e numerose da essere innumerabili: si rende quindi necessario offrire almeno qualche esempio tratto dalla sua vita, perché possa fungere da testimonianza della sua santità.

⁹⁵⁵ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 130. Più che come un tentativo di assimilazione di Marculo a Cipriano, ritengo sia possibile leggere in chiave polemica l'intento del redattore: non istituire una filiazione carismatica tra i due vescovi, ma sottolineare, in opposizione ai *traditores* e alle loro ordinazioni di soggetti indegni alla carica episcopale, la diversità morale di Marculo e, in lui, dell'intero sacerdozio donatista nei confronti dei chierici, e soprattutto dei vescovi, della *catholica*.

⁹⁵⁶ Cfr. Tilley, *Donatist*, p. 78 nota 5. La studiosa sostiene che il riferimento ai gentili andrebbe inteso come un rimando alla visione della *pars Donati* quale nuovo Israele, novella *collecta* di fedeli: a riguardo cfr. l'uso del termine "*collecta*" nel capitolo III.4. Scrive infatti Tilley che "the Donatists cast themselves as the faithful, the new Israel, in contrast to their persecutors".

⁹⁵⁷ Il termine "*Antichristus*" non è frequente nella letteratura martiriale donatista. Compare infatti solo in altre due occasioni: cfr. quindi *PaDS* 22 e *PaDon* 1. Tanto nel caso della *PaMar* quanto per il *Sermo de Passione* di Donato, il termine viene impiegato in riferimento al presente. Nel testo relativo al martirio di Marculo i *traditores* vengono posti in associazione con la figura apocalittica della quale sono servi, lasciando pertanto trasparire la credenza della *pars Donati* di un approssimarsi repentino degli ultimi tempi culminanti nello scontro tra il Cristo e l'Anticristo. Una analoga tensione escatologica è ravvisabile in *PaDon* 1, ove appare palese il riferimento ai "falsi cristiani" eredi dei *traditores*, definiti "*ministri Antichristi*", che si avvalgono della complicità delle autorità per trarre a sé quei cristiani che siano rimasti fedeli all'*Ecclesia martyrum*. Sulla figura dell'Anticristo nel quadro della polemica agostiniana con i donatisti cfr. Augustinus, *Serm.* 129, 7; *Enarr. in ps.* 9, 19; 105, 37; *De civ. Dei* 16, 24, 4; 18, 52, 1; 20, 12-14; 26, 4.

II. *Ipsae namque olim praelectus et praedestinatus a domino, mox ubi primum beatae fidei rudimenta suscepit, statim mundanas litteras respuens, forense exercitium et falsam saecularis scientiae dignitatem suspensa ad caelum mente calcavit, et a calumniosis tribunalium saeptis ad sanctissimam ecclesiae transiens scholam, dum verum magistrum elegit Christum, sic inter principales Christi discipulos meruit honorari. Quae vero in eo fuerit probitas conscientiae, quae illustrium morum innata verecundia, quae gratia spiritalis in vultu, non arbitror diu multumque laborandum, cum superiorem eius vitam illa res probet, quod meruit sacerdotium. Sacerdotium vero qualiter gesserit inde fit clarum, cui pro praemio dominus dignatus est praestare martyrium.*

Nel secondo capitolo trovano spazio alcune scarse informazioni biografiche relative a Marculo, grazie alle quali l'agiografo intende fornire le coordinate essenziali per l'inquadramento della sua figura. Il redattore sottolinea innanzitutto come Marculo fosse da tempo *praelectus et praedestinatus a domino*. Nel corso dell'analisi della *PaSal*⁹⁵⁸ si è evidenziato come gli interventi redazionali delle officine agiografiche cattoliche sul testo della *Passio* di Salsa di Tipasa facessero perno sulla *praedestinatio* agostiniana in opposizione ad un cammino catechetico-martiriale di matrice circoncensionico-donatista. Salsa, nonostante la giovane età, poteva ambire al martirio perché predestinata *per gratiam*: l'elemento della Grazia assumeva quindi un ruolo centrale di contrasto all'*iter* catechetico-martiriale ancora tenuamente leggibile tra le righe della *PaSal*. Come nella *Passio Salsae*, anche nella *PaMar* è possibile osservare una contrapposizione tra la *praedestinatio* e la *schola*. Lo scontro, ad una più attenta lettura, sembrerebbe tuttavia il frutto di un intervento interpolatorio posteriore rispetto al sostrato originario. Si noti, infatti, come i termini "*praelectus*" e "*praedestinatus*" non siano in realtà così prossimi come la loro assonanza lascerebbe intendere: il primo, contrariamente al secondo, non rimanda ad alcuna "opzione" a-temporale, limitando, relativamente a questo caso, il proprio spettro semantico al solo significato di "scelto". "*Praelectus*" non può avere qui altra lettura: Marculo sarebbe quindi stato "eletto" da Dio da tempo. La presenza di "*olim*" nella frase si pone infatti in contrasto con l'idea stessa della predestinazione che è, concettualmente, sita al di fuori del *continuum* della Storia. Nella medesima espressione non possono sussistere l'avverbio temporale ed il concetto metafisico di *praedestinatio*⁹⁵⁹, mentre è lecito attendersi una convivenza di "*olim*" e di "*praelectus*", con quest'ultimo che non prevede alcun

⁹⁵⁸ Cfr. il capitolo III.2.

⁹⁵⁹ La convivenza tra i due termini, e relative variazioni, ritorna, una sola volta, nel commentario all'epistola di Paolo agli Efesini di Mario Vittorino per cui cfr. F. Gori (a cura di), *Marii Victorini opera exegetica*, II, CSEL 83 (1986), p. 2.

sottinteso a-temporale. Ritengo sia qui possibile cogliere un elemento interpolatorio posteriore, probabilmente relativo alle primissime fasi di "cattolicizzazione" della *PaMar*, teso a instaurare, come nel caso della *PaSal*, un contrasto tra la dottrina agostiniana della *praedestinatio* e gli elementi della *Passio* funzionali ad una presentazione del cammino martiriale di Marculo come percorso catechetico offerto dalla *sanctissima schola* donatista. Gli agiografi della *catholica* avrebbero quindi inserito nel testo il termine "*praedestinatus*", incuranti della incongruità generata dall'associazione di un avverbio temporale ad un concetto metafisico a-temporale. L'intervento dei redattori cattolici sembrerebbe aver prodotto una alterazione notevole nella struttura concettuale della *PaMar* senza tuttavia riuscire a cancellare gli elementi stratigrafici inferiori, consentendo così un pieno recupero di quella che, verosimilmente, doveva essere la *lectio* originaria, priva quindi dell'aggettivo "*praedestinatus*". Epurato dall'interpolazione, il secondo capitolo della *PaMar* si trova a mutare notevolmente: Marculo non andrebbe più inteso come un "predestinato" da Dio, bensì come un santo "scelto", "favorito", in un dato momento e, alla fine, "premiato" con il martirio. L'analisi delle linee successive parrebbe confermare la validità di questa chiave di lettura: la *praedestinatio* appare nuovamente incompatibile con l'espressione temporale "*mox ubi primum*"⁹⁶⁰, ad essa direttamente collegata dalla struttura stessa del periodo.

La ricostruzione biografica offerta dall'agiografo nel prosieguo del capitolo consente di tracciare un breve ritratto di Marculo. Il primo elemento degno di nota riguarda la sua origine non cristiana: solo da un certo momento egli *beatae fidei rudimenta suscepit*. L'accettazione delle basi della fede provocò, immediatamente, il rifiuto di tutte le *mundanas litteras*⁹⁶¹ fino ad allora rappresentati il suo orizzonte culturale. Marculo calpestò allora la falsa dignità della sapienza secolare e del diritto: l'immagine del piede del santo che cala sulla *falsa dignitas* della *scientia* del secolo non può che richiamare, per rimanere nell'ambito dell'agiografia africana senza ampliare l'orizzonte della ricerca al contesto biblico, la figura di Perpetua che calpesta la testa del serpente.

"Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent. Ascendit autem Satorius prior (...). Et pervenit in caput scalae et convertit se et dixit mihi:

⁹⁶⁰ Così Mastandrea, *Passioni*, p. 65. Lo studioso segnala un *apographum* che omette il primo termine, limitando così l'espressione a "*ubi primum*".

⁹⁶¹ Augustinus, *Serm.* 277, 3, 3 parla di "*mundana philosophia*" facendo riferimento alle dottrine filosofiche del mondo greco-romano che negavano la possibilità della resurrezione. Il vescovo donatista Gaudenzio utilizza il termine "*mundana*" in riferimento a "*militia*" per contraddistinguere gli eserciti secolari. Cfr. Augustinus, *C. Gaud.*, 1, 35, 45. Un ulteriore utilizzo del termine, a indicare la letteratura pagana, è offerto da Optatus, *Tractatus* III, 3. Maier, *Le dossier*, I, p. 278 traduce l'espressione "*mundanas litteras*" con il francese "lettres profanes". Tilley, *Donatist*, p. 79 gli preferisce una accezione più "universalista", optando per "wordly education". La studiosa americana sottolinea inoltre che "the journey of the believer from traditional Roman religion through philosophy and the law or rhetoric is a popular motif in conversion narratives" (*ibidem*) come dimostrerebbero, "in a more complex manner", le stesse Confessioni di Agostino.

«*Perpetua, sustineo te; sed vide ne te mordeat draco ille*». *Et dixi ego: «Non me nocebit, in nomine Iesu Christi».* *Et de sub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et quasi primum gradum calcarem, calvavi illi caput, et ascendi*⁹⁶².

Il senso dell'immagine, alla luce del richiamo alla *PaPer*, risulta ancora più evidente: Marculo calpesta, in uno stato che si potrebbe forse definire estatico – *suspensa ad caelum mente* –, non semplicemente la cultura e la *scientia* del secolo, bensì quest'ultimo per intero. Il mondo, in opposizione alla *Ecclesia* intesa come comunità di santi, di *discipuli Christi*, assume agli occhi del futuro martire una valenza demoniaca, alla pari del *draco* della visione di Perpetua.

Proseguendo nella lettura del capitolo, il redattore parrebbe inserire un'inutile ripetizione: descrivendo il transito di Marculo *a calumniosis tribunalium saeptis ad sanctissimam ecclesiae scholam*, l'agiografo sembrerebbe aver ripetuto la propria ostilità nei confronti dell'ambiente forense romano. Una interpretazione corretta, ma che si limita alla superficie del testo. Scavando più a fondo nelle parole del redattore è possibile intravedere i contorni di un nuovo *signum* donatista: il ricorso all'aggettivo "*calumniosus*" deve, infatti, essere inteso in riferimento alla *pars Donati* per poter essere compreso appieno. I tribunali romani vengono qui descritti come "calunniosi" in ragione del loro pervicace appiattimento sulle ragioni della *catholica*: le parole dell'agiografo testimoniano l'astio del movimento donatista nei confronti degli organismi giudiziari romani, ritenuti inefficaci e collusi con i *traditores*. L'abbandono precipitoso della professione forense da parte di Marculo andrebbe quindi inteso quasi come una *condicio sine qua non* per l'adesione del futuro vescovo alla *pars Donati* a causa delle calunniosa ostilità preconettuale dei *tribunalia* romani.

Ulteriormente interessante risulterebbe l'analisi del transito di Marculo *ad sanctissimam ecclesiae scholam*. Con questa espressione ritengo che l'agiografo abbia voluto far riferimento non tanto ad un generico percorso di istruzione dei novizi alla fede cristiana quanto, in ragione dell'utilizzo del superlativo "*sanctissima*" e del ricorso al termine "*schola*", ad un vero e proprio *iter* catechetico martiriale proprio della *pars Donati* quale *Ecclesia martyrum et sanctorum*, come sembrerebbe alludere il redattore ricordando che, grazie al cammino intrapreso, Marculo meritò di essere onorato

⁹⁶² *PaPer* 4. Cfr. anche *PaSal* 2: "*ante annos et mundum proculcavit*". Per una analisi più dettagliata della questione cfr. la nota 417.

tra i *principales discipuli Christi*⁹⁶³. L'agiografo realizza qui⁹⁶⁴ magistralmente una sovrapposizione tra l'immagine del discepolo della *sanctissima schola* della chiesa donatista ed i *discipuli Christi*⁹⁶⁵: i martiri della *pars Donati*, istruiti al martirio ad immagine di Cristo dalla loro *schola*, hanno meritato, al pari di Marculo, d'essere onorati tra i *principales* discepoli del Signore. Il redattore costruisce quindi un quadro di legittimazione dell'*iter* catechetico martiriale della *pars Donati* che rimanda direttamente alla cerchia evangelica gesuana.

La sezione conclusiva del capitolo vede un elogio del martire da parte del redattore, che ne esalta la probità di coscienza e la grazia spiritale sul volto, corrispondente alla discesa dello Spirito Santo su Marculo. A questi elementi elogiativi l'agiografo fa seguire una chiusa dal tono aspramente polemico nei confronti dei *traditores*. Il passo si divide in due parti relativamente alla *vita Marculi* antecedente all'accettazione della carica sacerdotale e alle *res gestae* del vescovo, che si conclusero con il martirio donatogli da Dio. L'agiografo sottolinea innanzitutto come l'aver meritato il sacerdozio comprovi la bontà e la rettitudine della sua vita antecedente l'accettazione dell'incarico. Le parole del redattore risultano taglienti nel quadro della polemica con la *catholica* relativamente alla *dignitas* dei chierici, in particolar modo dei vescovi. Ricollegandosi all'annosa questione della contestata elezione di Ceciliano alla cattedra cartaginese, appare evidente come le parole del redattore intendano gettare discredito sul sacerdozio cattolico, sottolineando in contrasto come

⁹⁶³ "Par ses origines intellectuelles et sociales, il se distinguait avantageusement de la foule des Saints de l'Église dissidente, fanatiques ignorants et bornés, qui devaient leur gloire à un accès de folie intransigeante ou même à une inspiration d'ivrogne. Comme Tertullien ou Cyprien, comme Augustin lui-même, Marculus avait commencé par être un homme d'école, un lettré de profession. Peut-être avait-il été rhéteur; en tout cas, il avait exercé le métier d'avocat, et, comme tel, il avait eu de la réputation en Numidie. Païen d'abord, il s'était brusquement converti" (Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 69). Il giudizio dello studioso francese, ivi comprese le note meno scientifiche e più confessionali, viene ripreso in toto da Maier, *Le dossier*, I, p. 278 nota 18: "Dans la foule des dissidents, Marculus se distinguait par sa formation: comme un Tertullien, un Cyprien ou un Augustin, il commença par être un lettré de profession. Il était un avocat réputé en Numidie, quand il se convertit, allant directement du paganisme au donatisme sans passer par la catholicisme". I due studiosi tradiscono un pregiudizio culturale, o per meglio dire "confessionale", nei riguardi della *pars Donati*, i cui aderenti, secondo questa *vulgata* le cui origini potrebbero risalire tanto a stereotipi mutuati dall'opera agostiniana, a livello di fonti, quanto dalle considerazioni di Friend circa il carattere prettamente "rurale" del movimento, avrebbero avuto uno scarso livello di istruzione se paragonati con i membri della *catholica*. Marculo rappresenterebbe quindi, ai loro occhi, una "eccezione" nella folla dei dissidenti.

⁹⁶⁴ La parentesi "*dum verum magistrum elegit Christum*", seppur attestata nella totalità dei *codices* – cfr. riguardo l'unica differenza relativa ad un *apographum* in Mastandrea, *Passioni*, p. 65 -, parrebbe quasi un inserto posteriore. Il suo inserimento nel contesto risulta superfluo: la specifica è inutile e quasi ripetitiva. Ritengo più probabile si tratti di una interpolazione posteriore tesa a depotenziare la tesi dell'agiografo donatista. Il richiamo a Cristo quale *verus magistrus* andrebbe letta come il tentativo di controbilanciare le affermazioni circa la *sanctissima schola* della *pars Donati*. Attraverso questo inserto le officine agiografiche cattoliche avrebbero mirato a ribadire la centralità del Cristo quale *verus magistrus* del proprio cammino di formazione, sottraendo così il ruolo magisteriale, in particolare in riferimento all'*iter* catechetico martiriale, alla *schola ecclesiae* dei donatisti.

⁹⁶⁵ Circa la lettura delle figure dei *discipuli Christi* nell'Africa cristiana del IV secolo cfr. almeno Augustinus, *Serm.* 252/A, 2; *In Io. Ev. tr.* 27, 8; 71, 3; 72, 1. La corrispondenza tra la figura di Marculo ed i discepoli di Cristo di neotestamentaria memoria trova definitiva conferma nelle righe immediatamente successive, ove il redattore parla della *gratia spiritualis in vultu* del martire, uno degli attributi peculiari dei *discipuli* gesuani ai quali il Cristo dà in dono lo Spirito Santo soffiando sul loro volto secondo *Gv* 20, 22: "*Et cum hoc dixisset, insufflavit et dicit eis: «Accipite Spiritum Sanctum»*".

l'Ecclesia donatista non possa mai prescindere da una attenta valutazione della morale del candidato alla carica sacerdotale. Il *sacerdotium* di Marculo, contrariamente a quello di Ceciliano, appare quindi garantito dalla sua condotta morale. Il redattore ribadisce poi la notorietà dell'esercizio della carica sacerdotale di Marculo, intendendo esaltare la diffusione delle notizie circa il suo operato in qualità di vescovo della *pars Donati*: una affermazione difficilmente conciliabile con l'ignoranza della vicenda marculiana espressa da parte di Agostino. Chiudendo il capitolo, l'agiografo evidenzia infine come l'opera episcopale di Marculo non potè certo passare inosservata agli occhi del Signore, che lo degnò quindi del martirio. Il redattore donatista interpreta la testimonianza del vescovo come un *praemium* concesso da Dio ai soli *digni*: il martirio è pertanto *signaculum* divino di approvazione per la fede e le opere dei veraci testimoni di Cristo, ovvero i donatisti, e si costituisce in sé come *praemium* per i medesimi.

III. *Igitur dum in his officiis caelestium praeceptorum laudabiliter conversatur, dum summus pontifex constitutus cum ceteris sanctis bono sacerdotii sui fruitur, ecce subito de Constantis regis tyrannica domo et de palatii eius arce pollutum Macarianae⁹⁶⁶ persecutionis murmur increpuit. Et, duabus bestiis ad Africam missis, eodem scilicet Macario et Paulo, exsecrandum prorsus ac dirum ecclesiae certamen indictum est, ut populus christianus ad unitatem cum traditoribus faciendam*

⁹⁶⁶ La *lectio* "Macarianae" ritorna nei codici SL ed in un *apographum* perduto. Il *codex* P riporta la correzione "*hac Arrianae*", mentre CT ed un secondo apografo conservano la lezione "*Arrianae*". Mastandrea, *Le interpolazioni*, pp. 279-291, ha ritenuto che la nota inserita nel martirologio di Rabano Mauro abbia dato vita ad un processo di "interpolazione progressiva" nel corso dei secoli. Una "fortuita coincidenza di - totali o parziali - omonimie avrebbe infine suggerito l'idea di contaminare i testi e unificare i personaggi, per cui il *Martyrologium Romanum* ufficiale di Gregorio XIII, curato dal cardinal Cesare Baronio, poteva iscrivere alla data del 26 novembre: «*Nicomediae sancti Marcelli presbyteri, qui Constantii tempore ab Arrianis e rupe praecipitatus martyr occubuit*». La traccia narrativa consente ancora la sicura identificazione di Marcellus col Marculus di Rabano, ma i presupposti erronei hanno portato alle conseguenze estreme, producendo un curioso trasferimento delle coordinate storico-geografiche" (*ivi*, pp. 281-282). Mastandrea prosegue sottolineando che nessuno tra gli studiosi impegnati nell'analisi filologica della *PaMar* – cfr. Delehay, *Domnus*, pp. 81-89 - ha immaginato che "dietro alle incongruenze dei martirologi, si celasse un volontario disegno di riscrittura della storia da parte dei copisti medievali dei codici della *Passio Marculi*; progetto sconnesso e spesso contraddittorio al suo interno, perseguito nelle forme più diverse (...): accomunato soltanto dall'obiettivo di scagionare i veri responsabili delle nefandezze descritte nel pamphlet donatista" (*ivi*, pp. 282-283). Rispetto alle conclusioni dello studioso ritengo sia possibile "retrodatare" il progetto di riscrittura della storia al V secolo, negli anni successivi alla *Collatio* cartaginese. La linea interpolatoria evidenziata da Mastandrea nei codici medievali, identificata fin dal IX secolo con l'opera di Rabano Mauro, non sarebbe dunque altro che la filiazione diretta di quell'opera di "cattolicizzazione" del culto di Marculo ben evidenziata dalle testimonianze epigrafiche e ravvisabile in alcuni passaggi del testo della *PaMar*.

*nudatis militum gladiis et draconum praesentibus signis et tubarum*⁹⁶⁷ *vocibus cogereetur. Sed Macarius, qui ex his duabus bestiis taetrior fuit, cum hoc negotium sanguinis in reliquis provinciis per subtilitatem diu attemptasset, in Numidia*⁹⁶⁸ *tamen et erga Marculum gloriosum aperta crudelitatis barbarae et inauditae feritatis indicia publicavit. Nam cum ad eum antiquissimorum patrum sanctissimus chorus et adunatum concilium sacerdotum decem ex numero suo probatos episcopos legationis causa misisset, qui eum salutaribus monitis aut a tanto scelere revocarent aut certe (quod contigit) priores ipsi ad devotissimi certaminis campum et ad fidei aciem prosilirent, sic*

⁹⁶⁷ "Turbarum" secondo le *lectiones* di T e dell'edizione dupiniana. L'alterazione del vocabolo, unito al fatto che il codice *princeps* per l'edizione di Dupin – C – riporta "Nicomedia" per "Numidia" e "Arrianae" per "Macariana", mentre T conserva, probabilmente a causa di un errore attribuibile ad un copista, "numina" per "Numidia" e, anch'esso, "Arrianae" per "Macariana", potrebbe non essere del tutto casuale. In esso si potrebbe trovare una traccia sbiadita di un intervento interpolatorio antico, finalizzato ad associare, almeno a livello fonetico, la *furiosa turba* dei circoncellioni con gli eretici ariani in un processo di rovesciamento delle parti perfettamente inquadrabile nel quadro dell'opera di "cattolicizzazione" del culto di Marculo. A livello di ipotesi, il vescovo donatista, una volta inserito nel patrimonio martirologico della *catholica*, potrebbe esser stato impiegato, in ragione della popolarità del suo culto nell'area numida, in funzione anti-ariana attraverso la riscrittura della sua vicenda ed il collocamento in Asia Minore per completare la pulizia e la purificazione del suo passato dalle sopravvivenze donatiste. Per quanto concerne l'assonanza "fonetica" tra la *furiosa turba* circoncellionica e gli ariani cfr. Augustinus, *Ep.* 118, 2, 12: "(...) *sed circuli adque conventicula partim fugacia, partim etiam audacter prompta, vel Donatistarum, vel Maximianensium, vel Manicheorum, vel etiam ad quorum greges turbamque venturus es Arianorum, Eunomianorum, Macedonianorum, Cataphrygarum, caeterarumque pestium innumerabiliter perstreant*". Circa l'uso agostiniano del termine "turba", cfr. Rossi, *Muscae*, pp.325-333. L'ipponense riferisce di come gli eretici orientali avrebbero *fortasse* cospirato invano con la *pars Donati* che, alla fine, avrebbe finito per condannare anch'essa gli ariani: cfr. *C. Cresc.* 3, 34, 38; 4, 44, 52. Agostino, al pari delle descrizioni relative ai donatisti, ed in particolare ai circoncellioni, ricorre allo sterminato repertorio della denigrazione per ritrarre gli ariani, definiti "insani" - cfr. In *Io. ev. tr.* 78, 2; 79, 1 – e dalla mentalità "carnale" - cfr. *ivi*, 18, 5-7 e *Serm. suppl.* 22, 13 -. Il vescovo di Ippona, pur non nascondendo di essere scarsamente informato circa il tentativo di alleanza tra ariani e donatisti, non si esime dal riportare la notizia, attribuendo la *vox* ad Alipio: cfr. *Ep.* 44, 3, 6: "*Sane quoniam nescio quando audieramus Arianos, cum a communione catholica discrepassent, Donatistas in Africa sibi sociare tentasse: ad aurem mihi hoc ipsum frater Alypius suggestit*". Utile infine ricordare come Agostino abbia più volte sostenuto che una parte dei donatisti fosse ariana: "*Donatista quid? Donatistae plurimi hoc confitentur de Filio quod nos, quod aequalis sit Patri Filius, eiusdemque substantiae: alii vero eorum eiusdem quidem substantiae confitentur, sed aequalem negant. Quid opus est disputare de his qui negant aequalem? Si enim negant aequalem, negant Filium. Si negant Filium, negant Christum. Si negant Christum, quomodo confitentur in carne venisse Christum?*" (*Serm.* 183, 5, 9). A riguardo cfr. anche In *Io. ep. tr.* 6, 1-14. Agostino attribuisce allo stesso Donato l'errore ariano sulla base di alcuni suoi scritti: "*Exstant scripta eius ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam, sed quamvis eiusdem substantiae minorem tamen Patre Filium, et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum. Verum in hunc quem de Trinitate habuit eius errorem Donatistarum multitudo intenta non fuit, nec facile in eis quisquam, qui hoc illum sensisse noverit, invenitur*". Hieronymus, *De viris illustribus* 93 riporta anch'egli che sarebbe esistito un libro, non conservatosi, di Donato sullo Spirito Santo Ariano *dogmati congruens*: "*Donatus, a quo Donatiani per Africam sub Constantio Constantinoque principibus pullulaverunt, asserens, a nostris Scripturas in persecutione ethnicis traditas, totam pene Africam et maxime Numidiam, sua persuasione decepit. Exstant ejus multa ad suam haeresim pertinentia opuscula, et de Spiritu sancto liber; Ariano dogmati congruens*". Il dato, apparentemente "confermato" da Girolamo, si apre tuttavia ad una riflessione critica. Confrontando cronologicamente lo sviluppo dell'associazione tra donatisti ed ariani nell'opera di Agostino è possibile notare una sorta di progressione nell'identificazione delle due parti. Quasi come in un *climax* ascendente, le prime esternazioni dell'ipponense – intorno al 405 - fanno riferimento a "voci" di tentativi, falliti, di associazione tra l'eresia ariana e lo scisma donatista. Voci alle quali lui stesso non sembra fare troppo affidamento, premurandosi di riportare il latore della notizia. Gli scritti più tardi (*Serm.* 183 e *De haer.*), entrambi successivi alla vittoria cattolica alla *Collatio* del 411, vedono, parallelamente al passaggio della *pars Donati* dalla categoria dello scisma a quello dell'eresia, una sovrapposizione tra alcuni donatisti e gli ariani e poi una attribuzione a Donato dell' "errore teologico" di Ario. Concludendo, lo sviluppo "sospetto" di questa linea nella polemica con i donatisti da parte di Agostino potrebbe rivelare la costruzione "a tavolino" dell'associazione tra la *pars Donati* e gli ariani: un progetto denigratorio che si sarebbe sviluppato parallelamente al passaggio di categoria da scisma a eresia del movimento donatista e che avrebbe mirato a legare definitivamente all'accusa ereticale l'*Ecclesia sanctorum*, minandone teologicamente le basi nel tentativo di sradicarne definitivamente la radice dalla terra d'Africa.

⁹⁶⁸ Il *codex S* riporta "Numedia"; C: "Nicomedia"; T: "numina", ovviamente un errore di copiatura.

divinitus gubernata est nobilium cura pastorum, ut quaecumque erat crudelitas quae ovibus impendebat, ante ipsorum membra laniaret.

Proseguendo nell'esposizione delle *vita Marculi*, il redattore ha modo di sottolineare nuovamente l'obbedienza ai precetti celesti da parte del martire per poi evidenziare come questi, *dum summus pontifex*⁹⁶⁹ *constitutus cum ceteris sanctis*⁹⁷⁰, fece buon uso del proprio ruolo sacerdotale. L'agiografo si lancia in una nuova invettiva nei riguardi dei *traditores*, o meglio dei vescovi accusati di *traditio*: a differenza di questi ultimi, Marculo, anche se proveniente dal paganesimo, non avrebbe solo vissuto nel pieno rispetto e nell'osservanza dei precetti divini, ma avrebbe fatto buon uso della carica episcopale, ponendosi ad esempio per i fedeli della propria comunità e più in generale per l'intera *pars Donati*. Un atteggiamento diametralmente opposto a quello lamentato, per fare un singolo esempio, dal redattore della *PaDS* nei riguardi del vescovo Fundano⁹⁷¹, accusato di aver consegnato al rogo le Scritture, abiurando così la propria fede assieme ad una parte, seppur minoritaria, della comunità cristiana di Abitina.

Il redattore passa poi ad illustrare l'irruzione della persecuzione di Paolo e Macario nel mondo donatista. Chi scrive non nasconde l'irruenza e la rapidità dell'opera persecutoria: *subito*⁹⁷² l'agiografo - rappresentante la *pars Donati* - poté udire risuonare, dal palazzo del "tiranno" Costante, il *Macarianaе persecutionis murmur*. Non stupisce vedere la ripresa del vocabolario

⁹⁶⁹ "Le titre de *summus pontifex* n'est pas donné à un simple prêtre (...). Marculus avait reçu le sacerdoce, mais il s'agissait du sacerdoce de premier rang, c'est-à-dire de l'épiscopat. Nous verrons bientôt qu'il fit partie d'une délégation de dix évêques dont les membres sacerdotaux furent frappés à coupe de bâton par ordre de Macarius" (Maier, *Le dossier*, I, p. 278 nota 20).

⁹⁷⁰ L'utilizzo del termine "*sancti*" rende evidente la paternità del passaggio. L'agiografo ricorre al vocabolario donatista per identificare quanti sarebbero assurti, assieme a Marculo, alla carica episcopale. Viene quindi posta nuovamente in risalto la volontà redazionale di inserire nel testo della *PaMar* *signa* atti a certificare la natura donatista del documento martirologico. Sull'escatologia sottesa al termine "*sancti*" cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 39-62, in particolare pp. 45-53.

⁹⁷¹ Cfr. *PaDS* 3: "*In isto namque foro iam pro dominicis scripturis dimicaverat caelum, cum Fundanus ipsius civitatis quondam episcopus scripturas dominicas traderet exurendas: quibus cum magistratus sacrilegos ignes apponerent, subito imber sereno caelo diffunditur, ignis scripturis sanctis admotus exstinguitur, grandines adhibentur omnisque ipsa regio, pro scripturis dominicis elementis furentibus, devastatur*".

⁹⁷² "*Ecce subito*" viene tradotto da Tilley, *Donatist*, p. 79 con "then suddenly" e con "tout à coup" da Maier, *Le dossier*, I, p. 278: entrambi gli studiosi sembrerebbero quindi sottolineare, con le rispettive traduzioni, l'idea dell'immediatezza, della non prevedibilità della *persecutio*.

apocalittico da parte del redattore: Paolo e Macario vengono infatti definiti⁹⁷³ *bestiae*. Il termine, oltre a conservare anche nella lingua italiana un tono nettamente dispregiativo, viene utilizzato in chiave apocalittica: i delegati imperiali sono agenti dell'Anticristo. Il vocabolario del redattore tradisce, più che una attesa, una "certezza" apocalittica che legge i *Tempora Macariana*⁹⁷⁴ come la cronaca degli ultimi tempi prima della battaglia di Armageddon, secondo la rivelazione di *Ap* 19, 11. La certezza diviene granitica osservando, dalla prospettiva del redattore, come la *persecutio* arrivi in Africa dal palazzo di Costante su istigazione dei *traditores*⁹⁷⁵. Il puzzle che va componendosi vede tutte le tessere inserirsi rapidamente nei luoghi deputati, dando modo all'agiografo di cominciare a cogliere il quadro generale. Gli ultimi tempi sono prossimi, la pula è stata separata dal grano e ci si prepara per la messe. Perché tutto si compia l'*Ecclesia*⁹⁷⁶ deve però

⁹⁷³ Lucca, *Tratti profetici*, p. 111 nota 6 evidenzia che "questo accostamento tra Paolo e Macario e le due bestie doveva circolare presso i donatisti se Ottato parla delle due bestie in termini completamente differenti". Cfr. Optatus, *Tractatus* III, 8: "*Nam enim tale aliquid factum aut auditum est quod in bello christianorum dici aut fieri solitum est, quod bellum persecutio dicitur, quae operata est sub duabus bestiis ex illis quattuor quas Daniel de mari ascendentes aspexit. Prima fuit leo: haec erat persecutio sub Decio et Valeriano; secunda ut ursus: alia persecutio quae fuit sub Diocletiano et Maximiano*". La studiosa intendeva mettere in evidenza che la menzione di Paolo e Macario quali "*bestiae*" può essere considerata un dato storico e non una semplice costruzione posteriore dell'agiografia donatista. La testimonianza di Ottato confermerebbe infatti la nomea dei due legati imperiali tra i fedeli della *pars Donati*.

⁹⁷⁴ Sull'interpretazione dei *Tempora Macariana* cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 185-186. Agli occhi dei donatisti dovettero apparire come "a violent watershed that defined a before and a after in their history and in their attitudes. (...) For them, it is no exaggeration to say that this attack on their community was as surprising and as devastating as the Great Persecution under Diocletian had been for an earlier generation of Christians in Africa. (...) That is how the dissidents saw the events of that ominous year: as a brutish persecution. The violent dispossessions, the use of the coercive force of the state, the beatings and the killings, were seen as a sudden and terrible depredation on their community that threatened its very existence. But witnesses for the truth had stood up and had been counted: they were the martyrs".

⁹⁷⁵ Riguardo le accuse, riportate da Agostino, dei donatisti nei confronti della Chiesa cattolica, definita "macariana" - "*non vocari Ecclesiam nostram catholicam, sed Macarianam*" - cfr. Augustinus, *Ep.* 49, 3; 87, 10. In merito alle denunce donatiste del fatto che i cattolici fossero in realtà da chiamare "macariani" cfr. *C. Iul. o. imp.* 1, 75. Quanto alle accuse di correttezza con le autorità romane cfr. *Ep.* 51, 3: "*Item soletis nobis obiicere quod vos per potestates terrenas persequamur*". Agostino non nega l'accusa - confermandone quindi la validità e la realtà -, ma cerca di far apparire ipocriti i donatisti che, accusando i cattolici di questa colpa, si comportano alla stessa maniera con i massimianisti: "*si hoc crimen est, cur eosdem Maximianistas per iudices ab eis imperatoribus missos, quos per Evangelium genuit nostra communio, graviter insectati, de basilicis quas tenebant, in quibus eos invenit ipsa conscissio, et controversiarum strepitu et iussonum potentatu et auxiliorm impetu perturbastis?*". A riguardo cfr. infine *In Io. Ev. tr.* 5, 12.

⁹⁷⁶ Il redattore non ha necessità di specificare alcunché: l'unica *Ecclesia* legittima ed esistente è quella donatista, fedele ai comandamenti dei martiri e dei santi, i cui vescovi e fedeli non si sono contaminati con i crimini di *traditio* e *proditio*. "*Sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in haeresiam schisma verterunt, tamquam Ecclesia Christi propoter crimina Caeciliani, seu vera, seu, quod magis apparuit iudicibus, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis extincta*" (Augustinus, *De haer.* 69, 1). Agostino conferma in altri passi della sua opera la convinzione dei donatista d'essere l'unica vera *ecclesia*: "*Nec eos audiamus, qui sanctam Ecclesiam, quae una catholica est, negant per orbem esse diffusam, sed in sola Africa, hoc est, in parte Donati pollere arbitrantur*" (*De ag. chr.* 29, 31). A riguardo cfr. inoltre *Ep.* 44, 2, 4; 93, 8, 26 e 185, 9, 38 oltre a *In Io. Ev. tr.* 6, 10; 13, 13-14.

affrontare un *execrandum certamen*⁹⁷⁷ con l'Anticristo, i cui agenti, Paolo e Macario, hanno ricevuto il compito di promuovere l'*Unitas*. La cesura tra la *pars Donati* e la *catholica* emerge qui con una virulenza radicale: la separazione tra la pula ed il grano è già avvenuta e ciò preannuncia la fine imminente della Storia⁹⁷⁸. Alla messe escatologica che si sta preparando i cristiani, vale a dire la *pars Donati*, saranno separati definitivamente dai *traditores*; questi ultimi, secondo questo sviluppo del pensiero donatista, vengono "degradati confessionalmente": non rappresentano una differente confessione e forse nemmeno una eresia. La *catholica*, per i donatisti, si fonde con il concetto di "*traditio*": una chiesa dei *traditores* che, in favore dell'Anticristo, preme per la riconduzione nell'*Unitas* dei donatisti⁹⁷⁹, unici veri cristiani. L'Unità agostiniana trova in queste parole un rigetto assoluto e totale: il semplice concetto è descritto in termini sacrilegi e diabolici. L'*Unitas* non è un progetto divino, ma satanico: non è frutto dell'ispirazione di Cristo, ma dell'Anticristo; non strumento di salvezza, ma di dannazione. Tutto ciò è comprovato dal *modus operandi* delle due "bestie" per la riconduzione dei donatisti all'unità con i cattolici: la *coercitio* di ispirazione agostiniana si realizza con la spada, sotto le insegne militari dei draghi⁹⁸⁰ e al suono

⁹⁷⁷ Nuovamente il vocabolario del redattore rivela un uso sottile dei termini per la creazione di allusioni e richiami difficilmente carpirli dai non addetti ai lavori. Il termine "*certamen*" assume qui una duplice significato: il suo spettro semantico si allarga a comprendere tanto il senso di "guerra", volto a dipingere lo stato di conflitto instauratosi tra la *Ecclesia martyrum* ed la coalizione formata da Impero e *catholica*, quanto quello di "battaglia", "scontro", con un implicito riferimento al confronto martiriale che oppone Marculo, in vece di Cristo, a Paolo e Macario quali agenti dell'Anticristo.

⁹⁷⁸ La tematica della separazione tra la pula ed il grano venne ripresa più volte durante i lavori della *Collatio cartaginese* del 411. Cfr. a riguardo *GestConl* I, 18; 55; III, 222; 258 oltre ad Augustinus, *Post coll. c. Don.* 10, 13-14.

⁹⁷⁹ "Nella relazione sul martirio di Marculus (...) si toccano in breve le vicende storiche della repressione antidonatista sotto Costante. L'invio dei commissari è stato ordinato da un sovrano empio e illegittimo (ed è degno di considerazione lo stretto rapporto che scorgiamo nella propaganda scismatica fra *sacrilegium* e *unitas ecclesiae*, intesa come pacificazione imposta con i traditori da un imperatore tirannico e persecutore); esso ha una finalità ben chiara, *ad unitatem cum traditoribus faciendam*. Le ragioni di fondo appena richiamate aiutano a motivare l'interpretazione più circostanziata – antitetica rispetto alla cattolica – degli obiettivi della missione. Meno paradossale appare quindi, seppur curiosa e significativa della vivacità di una polemica a distanza strutturantesi per precise antinomie, la locuzione in senso contrario di Ottato: dopo aver parlato di «sole esortazioni» e delle ingiustificate reazioni di panico dei donatisti, egli dice che Macario e Paolo erano stati inviati *primitus non ad unitatem faciendam*, e poi insiste sul peculiare carattere dell'intervento, *sed cum eleemosynis*" (Cecconi, *Elemosina e propaganda*, pp. 5-6).

⁹⁸⁰ "*Draconum praesentibus signis*". Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 279 nota 22, secondo cui si tratterebbe di "étendards militaires sous forme de dragon". A riguardo Duval, *Une nouvelle édition*, p. 175 annota: "Dan la Passion de Marculus, au milieu d'une débauche d'images militaires où l'on précise *draconum praesentibus signis* (les dragons sont à la fois de enseignes et des sirènes de guerre: la traduction «la présence des enseignes sous forme de dragons» est médiocre), je me demande s'il ne faudrait pas lire *tubarum vocibus* plutôt que *turbarum vocibus*". Tilley, *Donatist*, p. 79 nota 10 fa notare come "this term would remind those who heard the story of the intimate association of the traitors and the *Draco*, the Devil". L'immagine dell'insegna militare recante il drago, od il serpente secondo un'altra traduzione del termine latino, propone qui la trasposizione escatologica dell'archetipica inimicizia tra la donna (la chiesa) ed il *draco* (il diavolo) di *Gen* 3, 15: la battaglia di Armageddon viene qui combattuta tra l'*Ecclesia martyrum* del Cristo, alla cui testa si staglia il vescovo Marculo, e – in vece dell'Anticristo -, la conventicola dei *traditores* guidati dalle "bestie" Paolo e Macario che esprime perfettamente la corrispondenza, la sovrapposizione fra *diabolus* e *mundus*. Per una panoramica della simbologia del *draco* nella letteratura dei Padri della Chiesa cfr. A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, "Quaderni di Vetera Christianorum" 11, Bari 1975. Cfr. anche Vegetius, *Epitoma rei militaris* 2, 13, 1.

delle trombe - una immagine dal sapore apocalittico⁹⁸¹ - (con)fuso nel quadro di una narrazione all'apparenza squisitamente militare.

L'agiografo introduce poi una nota d'interesse su uno dei legati dell'imperatore Costante, definendo Macario *qui ex his duabus bestiis taetrior fuit*. Secondo Maier,

"il est possible que Macarius ait été le principal des deux commissaires. Ce fut en tout cas le plus dur, celui dont le nome revient le plus souvent dans la polémique postérieure: non seulement les donatistes ont parlé de la *persecutio macariana*, mais encore ils ont parfois appelé l'Église catholique *ecclesia macariana* et les catholiques *macariani*"⁹⁸².

Che Macario fosse malvisto dalla *pars Donati* viene confermato dalle informazioni ricavabili dall'opera di Ottato e da quella agostiniana. L'Ipponense cita il legato imperiale più volte nelle sue epistole rivolte a Petiliano e Parmeniano, così come in altri scritti. Agostino, rispondendo alle lettere di Petiliano, non manca di sottolineare più volte la correttezza e la legalità dell'operato di Macario: il vescovo donatista infatti

*"commemorat Mensurium, Caecilianum, Macarium, Turinum, Romanum et eos contra Ecclesiam Dei fecissem affirmat (...). Macarius vero et Taurinus et Romanus, quidquid vel iudiciaria vel exsecutoria potestate adversus eorum obstinatum furorem pro unitate fecerunt, secundum leges eos fecisse constat; quas iidem ipsi, causam Caeciliani ad Imperatoris iudicium deferendo, contra se ferri exserique coegerunt"*⁹⁸³.

L'Ipponense difende, fin dall'inizio⁹⁸⁴ della sua polemica con i donatisti, l'operato di Macario asserendo che, pur considerandolo peccatore, sarebbe comunque impossibile accusarlo di aver ecceduto:

"modum si excessit Macharius conscriptum in christiana lege, vel legem regis ferebat cum pugnaret pro unitate. Non dico istum nil peccasse, sed peiores vestros esse. Quis enim praecepit illis per Africam sic

⁹⁸¹ Ap 8-11. Cfr. Tertullianus, *De fuga in persecutione* 10, 1.

⁹⁸² Maier, *Le dossier*, I, p. 279 nota 21. Cfr. la breve nota di Congar, *Le commissaire impérial Macaire*, BA 28 (1963), p. 715.

⁹⁸³ Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 25, 29.

⁹⁸⁴ "Nel *Psalmus contra partem Donati* l'allora sacerdote Agostino dimostra di essere fortemente influenzato da Ottato, con il riferimento a Paolo e alla cristianità degli imperatori (...). Sebbene in precedenza abbia ammesso gli eccessi repressivi, Agostino sottolinea che Macario fu costretto a procedere duramente. Il rifiuto della generosità cattolica, che poi è il rifiuto della *pax ecclesiae*, giustifica l'intervento militare, e questo si colloca cronologicamente in un'epoca in cui la riflessione agostiniana non era ancora giunta a teorizzare compiutamente la bontà della coercizione statale nel campo religioso. Egli, insomma, ripropone, ossificando il contenuto essenziale ai suoi fini, ciò che con maggior respiro aveva detto Ottato" (Ceconi, *Elemosina e propaganda*, p. 13).

saevire?"⁹⁸⁵.

Del resto, secondo Agostino, furono gli stessi donatisti ad aver "obbligato" Macario alla violenza:

*"quae dona cum respuistis, ostendistis vos non esse et Macharium coegistis suum dolorem vindicare"*⁹⁸⁶.

Il legato imperiale viene infine descritto, parallelamente allo sviluppo della sua apologia nel *Tractatus* di Ottato di Milevi, come un autentico servo di Dio:

"Macariana vero tempora, de quibus invidiam faciunt, et plurimi non viderunt, et nemo nunc videt; et

⁹⁸⁵ Augustinus., *Ps. c. p. Don.* 151.

⁹⁸⁶ *Ivi*, 285. Agostino fa qui riferimento ai fatti di Bagai del 347, riportati da Optatus, *Tractatus* III, 4. Senza addentrarsi nell'analisi del passo, ritengo utile invitare ad una attenta lettura delle parole del vescovo di Milevi, così da porre in evidenza un aspetto finora trascurato della sua ricostruzione degli eventi. Ottato riferisce i fatti secondo una prospettiva di parte, della quale è però possibile individuare controluce le criticità. Dopo aver riferito della chiamata alle armi da parte di Donato di Bagai per far radunare i circoncellioni della zona, il vescovo di Milevi prosegue il suo racconto costruendo una impalcatura polemica finalizzata a far passare i donatisti, e ancor più la *furiosa turba*, come gli attaccanti e le truppe del prefetto Silvestro, inviate a supporto dei legati imperiali, come le vittime della violenza donatista. Nel tentativo di arricchire la narrazione di quanti più particolari possibili, Ottato, che riferisce di non esser stato testimone dei fatti narrati – *"hoc nos nec vidimus quidem, sed vobiscum audivimus"* –, finisce per rivelare il vizio di fondo della sua ricostruzione. Dipingendo infatti i preparativi dei donatisti in vista della battaglia, presenta al lettore un quadro molto più aderente ad una prospettiva d'assedio piuttosto che ad una finalità di attacco. La descrizione della trasformazione della basilica di Bagai in un magazzino – *de basilica quasi publica horrea* – e la raccolta dei viveri necessari per il sostentamento delle genti convenute dalle zone circostanti non può che essere letta come la preparazione ad un assedio ad opera delle truppe romane. Quelli che Dattrino, *La vera Chiesa*, p. 146 traduce con "esperti" nella "preparazione del campo" – *metatores* – non sono altri che l'equivalente dei moderni genieri che, accompagnati dagli esploratori della cavalleria – *qui missi fuerant cum equis suis* –, vengono inviati alle porte di Bagai per *castra metari*, ovvero porre l'accampamento e fondare la base da cui dirigere "l'assedio" della *civitas*. Questo ribaltamento di prospettiva mette in crisi l'impalcatura stessa delle accuse ottaziane nei confronti della *pars Donati*, che appare dunque più nei panni del difensore, dell'assediato, che in quelli di attaccante. Il dato risulta determinante: la base su cui Ottato e Agostino hanno fatto poggiare la propria apologia di Macario parrebbe venire meno. Posto il non violento diniego di Donato di Cartagine dinanzi ai "doni" dei legati imperiali – cfr. Optatus, *Tractatus* III, 3 –, ed il semplice invito di quest'ultimo alle comunità a lui riconducibili a non farsi attrarre dalle elargizioni di denaro, i donatisti ed i cironcellioni di Bagai non sembrerebbero dunque esser stati all'origine degli aspri scontri con le autorità romane che sono stati loro attribuiti. Il tutto a meno di non giudicare come un conflitto sanguinoso la scaramuccia che dovette verificarsi nei pressi di Bagai con i *metatores* che, a detta dello stesso Ottato, si riunirono al resto delle truppe malconci, ma vivi. In sintesi: la descrizione degli eventi offerta da Ottato ed Agostino non sembrerebbe incastrarsi a dovere con le accuse mosse ai donatisti. Le fonti parrebbero suggerire una storia alternativa nella quale i donatisti, da attaccanti, divengono vittime della violenza coercitiva delle truppe romane impegnate nel ristabilire l'*Unitas* e che, dinanzi al rifiuto delle *elemosynae* da parte dei vescovi della *pars Donati*, ritratta la mano con la moneta, avrebbero sguainato le spade e compiuto alcune stragi gettando il panico tra i donatisti.

quisquis ea vidit catholicus, potuit dicere, si Dei servus esse vellet: in Domino confido"⁹⁸⁷.

La lettura delle opere del Milevitano e dell'Ipponense, unita nell'incrocio critico delle testimonianze con la fonte della *PaMar*, consente quindi di migliorare la comprensione delle ragioni profonde alla base del risentimento dei donatisti nei confronti di Macario, identificato da questi come una sorta di *novus persecutor*. Coerentemente con il dato storico, l'agiografo accenna all'itineranza della missione di Macario, inviato in un primo tempo *in reliquis provinciis* e successivamente in Numidia, ove ebbe modo di dar prova di *aperta crudelitatis barbarae et inauditae feritatis indicia* nei riguardi del glorioso martire Marculo.

Il redattore prosegue il capitolo illustrando la riunione di un *antiquissimorum patrum sanctissimus chorus* e l'adunata in concilio dei *sacerdotes*: ivi sarebbe scaturita la decisione di inviare una ambasciata composta da dieci vescovi *probat*i per parlamentare con Macario. Se ciò, come avvenne, non fosse stato possibile i dieci, disposti al martirio fin dall'inizio, avrebbero dimostrato agli agenti dell'Anticristo che prima di rivolgere i loro appetiti alle pecore della *pars Donati* avrebbero dovuto dilaniare le carni dei loro *pastores*.

La dinamica dell'elezione della delegazione da inviare a Macario non risulta chiara. Nelle più recenti traduzioni, Maier opta per una traduzione che porta a sovrapporre il *chorus* al *concilium*:

"en effett, quand la très sainte assemblée des pères très anciens, le concile épiscopal réuni, eut envoyé chez lui, en délégation, dix de ses évêques expérimentés (...)"⁹⁸⁸;

Tilley propende invece per una distinzione delle due assemblee:

"at that time the most holy assembly of aged fathers and a united council of priests sent to him ten of their number, seasoned bishops, as their legates (...)"⁹⁸⁹.

⁹⁸⁷ Id., *Enarr. in ps.* 10, 5. I buoni rapporti tra l'episcopato cattolico ed il legato imperiale vengono indirettamente confermati dalla notizia, riportata da Agostino, di una missiva inviata da Paolino a Macario in occasione della morte della consorte di quest'ultimo: cfr. *Ep.* 259, 1. Questa vicinanza tra l'episcopato cattolico e il fautore della *persecutio* dovette spingere ulteriormente i donatisti ad imputare la *catholica* di correttezza nelle violenze, come si evince, ad esempio, da *Ep.* 23, 6, quando Agostino, rivolgendosi al vescovo donatista Massimino, afferma: "*tollamus de medio inania obiecta, quae a partibus imperitis iactari contra invicem solent; nec tu obiicias tempora Macariana, nec ego saevitiam Ciconcellionum: si hoc ad te non pertinet, nec illud ad me*". Interessante il gioco di parole con il quale Agostino rivaluta e ribalta l'accusa mossa ai cattolici d'essere la *pars Macarii*: "*quod enim graece μακάριος latine: Beatus est*" (*C. litt. Pet.* 2, 39, 94). Circa la difesa incondizionata dell'operato di Macario, cfr. Optatus, *Tractatus* III, 7 e soprattutto VII, 6. L'affinità di pensiero tra i vescovi di Milevi e Ippona consente di descrivere il loro atteggiamento come quello "ufficiale" dell'episcopato cattolico circa il ruolo e l'azione di Macario nella persecuzione della *pars Donati*.

⁹⁸⁸ Maier, *Le dossier*, I, p. 279.

⁹⁸⁹ Tilley, *Donatist*, p. 80.

L'edizione critica di Mastandrea, omettendo le *lectiones* plurali "*misissent*" dei codici C e T a favore del singolare "*misisset*", lascerebbe intendere il suo favore⁹⁹⁰ per la versione unitaria proposta da Maier: *chorus* e *concilium* andrebbero quindi unificati. La sovrapposizione tra il santissimo coro degli antichissimi padri ed il concilio dei vescovi risulterebbe essere un inserto del redattore teso a sottolineare una continuità tra i *patres ecclesiae* e i *sacerdotes* donatisti: ivi sembrerebbe possibile cogliere nuovamente la volontà redazionale di istituire un collegamento tra la tradizione antecedente allo scisma, risalente fino all'età apostolica, e la *pars Donati*. Trattasi con ogni probabilità di una costruzione fittizia del redattore: il termine "*concilium*" non andrebbe quindi letto in riferimento ad un vero e proprio concilio di vescovi, ma come riunione di alcuni episcopi donatisti dell'area numida al fine di formare una delegazione che andasse a parlamentare a nome di tutti, proprio come in un coro che, se intonato, sembra esprimere una voce sola.

Si noti infine come emerga, in chiusa, il tentativo di sviluppare il senso di una profezia *post eventum*, riferendo, attraverso la metafora del buon pastore saldo a difesa del proprio gregge, come la delegazione dei dieci vescovi donatisti avesse contemplato, fin dall'inizio, la prospettiva che la loro ambasciata si trasformasse in martirio. Il redattore sembrerebbe impegnato nello sforzo di indurre il lettore a scorgere l'azione invisibile della mano divina sulla scena: un intervento "dall'alto" che guida i *pastores*, i martiri di Vegesela, tra cui spicca Marculo, ad ergersi a difesa del proprio gregge, della propria comunità, promuovendo quindi una perfetta identificazione tra la direzione divina, la volontà del Signore, ed il martirio di Marculo.

IV. *Inter hos igitur etiam sanctissimus Marculus venit. Qui cum eum*⁹⁹¹ *in quadam possessione*

⁹⁹⁰ Cfr. l'apparato critico offerto di Mastandrea, *Passioni*, p. 66.

⁹⁹¹ Il codice L specifica il riferimento: "*eum Macarium scilicet*". "*Eum*" viene invece, inspiegabilmente, omissso da Maier, *Le dossier*, I, p. 280.

*repperissent*⁹⁹², cui *Vegeselae*⁹⁹³ nomen est, statim hac eius qui sacrilegae unitati praeerat humanitate suscepti sunt, ut seorsum singuli ad singulas columnas vincti, nudatis publice sacerdotalibus membris, acerbis fustium ictibus caederentur. Hic iam constantiam Marculi gloriosi quis enarrare sufficiat? Quis eloquentiae viribus explicare praevaleat, aut inauditam persecutoris insaniam, aut Christi domini circa martyrem suum praesentem stupendamque tutelam? Inde enim contra illum acriori saevitia immitis feritas concitata est, quod et diabolium futuri iam martyris invidia stimulare, et spiritum sanctum praecursoris Antichristi⁹⁹⁴ nequitia non lateret. Qui cum animum divina constantia roboratum superare non posset, fragilitati corporis certamen doloris indixit. Circumdant igitur fortissimum Christi bellatorem cruentae latronum manus et barbarae militum classes in carnifices repente mutatae. Cumque eum ad columnam duris nexibus conarentur adstringere, prompte ille continuo tantam occasionem ostentandae dei virtutis adripuit: nam columnam ipsam ita ultro vinculis brachiorum et digitorum nodis instrinxit, ut eum inde nulla valeret poena divellere, nulla posset crudelitas separare. Quo facto intellegere potuit persecutor, dei servos pro eius nomine exoptare potius quam timere tormenta, nec dolorem corporis posse sentire, quorum spiritus complectitur Christum et spes iam possidet regnum.

Il quarto capitolo della *PaMar* si apre con un primo piano sul vescovo donatista, che viene posto alla testa della delegazione. Questo posizionamento nel corteo episcopale ha spinto Monceaux a dare per scontata la scarsa scolarizzazione dei compagni di Marculo. Secondo una personale lettura della - inesistente - biografia marculiana, lo studioso francese, dopo aver ricordato⁹⁹⁵ l'origine intellettuale e sociale del martire, che lo avrebbe avvantaggiato sui *fanatiques ignorants* della *pars Donati*, si sbilancia ulteriormente asserendo che:

⁹⁹² *Ibidem* lo studioso "altera" il verbo "repperissent" in "reperi essent".

⁹⁹³ I *codices* riportano una serie di alterazioni del *nomen* "Vegesela", conservato correttamente solo da C. Una piccola variante è testimoniata da SP e da due *apographa*. Il codice T reca "Vigisile" mentre L "Negesselae". Cfr. Augustinus, *Ep.* 64, 4: "Plebs autem Vigesilitana, vobiscum nobis in visceribus Christi carissima, si episcopum in plenario Africae concilio degradatum suscipere noluerit, sano capite faciet, et nec cogi potest, nec debet". Il dato topografico ritorna in una triplice attestazione durante la *Collatio* del 411 per cui cfr. *GestaConl* I, 133: "Et recitavit: Privatianus episcopus plebis Vegelesitanae coram viro clarissimo tribuno et notario Marcellino suprascripta mandavi et subscripsi Carthagini"; I, 135: "Et recitavit: Valentinus episcopus Vaianensis pro consacerdote meo Regino Ecclesiae Vegelesitanae, qui hic apud Carthaginem infirmitatis causa detinetur, praesente viro clarissimo tribuno et notario Marcellino subscripsi. Quo recitato Alypius episcopus Ecclesiae catholicae dixit: Male habet. Habet deus diaconus dixit: Gavinus praesto est"; I, 187: "Item recitavit: Gavinus episcopus Vegelesitanus. Cumque accessisset, idem dixit: Mandavi et subscripsi".

⁹⁹⁴ Il *codex* C riporta un curioso errore di copiatura dei copisti che, involontariamente, altera il significato stesso della frase: "praecursor sancti Christi".

⁹⁹⁵ Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 69. Cfr. nota 964.

"du jour de sa conversion, il était devenu un autre homme, dédaigneux des gloires et des joies profanes, préoccupé avant tout de son salut, mais avec un dévouement farouche aux intérêts de sa secte qui était pour lui tout le christianisme. Par cette ardeur de néophyte, comme par le rayonnement de ses vertus et de ses talents, il avait conquis vite une grande autorité dans le monde des schismatiques. Presque aussitôt, il avait été élu évêque (...). Dès lors, il fut considéré comme l'un des oracles du parti, même par ses collègues, dont beaucoup étaient des illettrés. C'est ainsi qu'il fut chargé d'une ambassade, et que cette ambassade le conduisit au martyre"⁹⁹⁶.

Maier è dello stesso avviso:

"la formation de Marculus le plaçait au-dessus de bien de ses collègues qui n'étaient, parfois, que des illettrés. Il est donc normal que l'ancien avocat ait été choisi pour aller discuter avec Macarius. Le suite des événements permet même de penser que Marculus était le principal membre de la députation"⁹⁹⁷.

L'unico elemento storicamente attendibile di tali ricostruzioni, avallando una lettura rigida dell'avverbio "*subito*" di *PaMar* 2, potrebbe essere la menzione alla prossimità dell'elezione episcopale di Marculo. Le restanti considerazioni sembrano mosse più da un pregiudizio che da una attenta valutazione delle fonti: è invece proprio a queste, ed in particolare alla *Passio*, che si deve guardare per cercare di comprendere il ruolo di Marculo nella delegazione. Se il profilo biografico del martire tracciato dall'agiografo non sembra fornire elementi utili, a meno di non ricorrere a interpretazioni infondate, lo sviluppo della narrazione può invece gettare un fascio di luce sulla questione. Marculo è il solo protagonista della *Passio*: i restanti membri della delegazione non trovano nemmeno una citazione⁹⁹⁸. Di loro sono note la carica episcopale ed il fatto che fossero *probati*: la scomparsa repentina degli altri delegati, probabilmente dovuta alla morte per bastonatura, dovette suggerire al redattore una sorta di "investitura" del martire. Il dato trova riscontro nell'elaborazione del testo della *PaDS*, ove Dativo e Saturnino, veri protagonisti della vicenda degli abitinesi, vengono rappresentati il primo in testa al corteo dei martiri ed il secondo *vallatus* dalla schiera dei propri figli. L'agiografo avrebbe quindi provveduto a far risaltare nella *PaMar* la centralità della figura del vescovo rispetto a quelle degli altri delegati, non sopravvissuti alla bastonatura iniziale e quindi impossibilitati a prender parte ad un martirio glorioso come quello

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ Maier, *Le dossier*, I, p. 280 nota 24.

⁹⁹⁸ Sulla possibilità che uno dei vescovi componenti la delegazione fosse il Feliciano di cui si è conservata una cassetta reliquiaria cfr. il capitolo I.7.2. In particolare cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 474-475; Maier, *Le dossier*, I, p. 280 nota 27; Frend, *The Donatist Church*, p. 179. *Contra* l'identificazione di Feliciano con uno dei componenti della delegazione donatista cfr. Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 22-24.

di Marculo. L'investitura del vescovo a "capo delegazione" sembrerebbe quindi più una costruzione redazionale dal sapore elogiativo – si notino i toni elogiativi usati nella descrizione delle qualità morali e religiose di Marculo in *PaMar 2* - che un dato storico del quale sforzarsi di ricercare, od inventare, le ragioni.

Giunti nei pressi della *possessio* vegeselana, i dieci vescovi della delegazione donatista vengono accolti da Macario, principale responsabile della coercizione religiosa finalizzata alla riconduzione della *pars Donati* nella *sacrilega Unitas* con la *catholica*.

"Attraverso una serie di significative *iuncturae*, gli autori delle passioni in questione (*PaMar* e *PaMI*; *nota di chi scrive*) attuano un chiaro capovolgimento della valenza giuridica corrente di *sacrilegium/sacrilegus*: sono qui *sacrilegi* i cattolici e i loro alleati che *applicano* la legge (terrena, trasgredendo quella divina), in ultima analisi l'imperatore stesso vd. *P. Isaac et Max.* 3, 6; *P. Marc.* 4, 11. Bisogna altresì ricordare che le accuse di *traditio* e *persecutio* non erano appannaggio esclusivo dei donatisti (...). La stessa cosa vale per il termine *sacrilegium* e simili"⁹⁹⁹.

Le parole dell'agiografo trovano infatti una contrapposizione antitetica in alcune affermazioni di Agostino, secondo cui

"quando aliena peccata vos perverse devitanda esse censuistis, alia vestra fecistis, sacrilegum schisma populos dividendo, et sacrilegam haeresim contra Dei manifesta promissa et impleta de Ecclesia toto orbe diffusa nefario spiritu sentiendo"¹⁰⁰⁰.

L'Ipponense definisce più volte lo scisma donatista un *sacrilegus error*¹⁰⁰¹, tanto grave in quanto commesso contro Dio¹⁰⁰². La visione di Agostino aiuta a ricostruire l'antitesi dell'agiografo donatista: se per la *catholica* la separazione prodotta in seno alla *Ecclesia* è *sacrilega*, per la *pars Donati* essa è *sancta*, al contrario del tentativo di riconduzione all'*Unitas* con i *traditores*, quest'ultima sì un vero *sacrilegium contra Deum*.

Ciò che segue nella narrazione è ben sintetizzato da Scorza Barcellona:

"l'accoglienza non fu certo delle più benevole, qualunque sia stato il tenore degli argomenti dei vescovi e il loro comportamento: essi furono legati ognuno ad una colonna e fustigati. In questa circostanza Marcolo dà

⁹⁹⁹ Cecconi, *Elemosina e propaganda*, p. 47 nota 17. Cfr. anche Optatus, *Tractatus* II, 17.

¹⁰⁰⁰ Augustinus, *C. Gaud.* 2, 9, 10.

¹⁰⁰¹ Cfr. Id., *C. litt. Pet.* 1, 1, 1; *C. Cresc.* 4, 10, 12.

¹⁰⁰² *Ibidem*.

prova del suo desiderio di martirio avvinghiandosi alla colonna con le braccia e stringendo le dita delle mani, a dimostrare che i servi di Dio bramano i tormenti e non li temono, e non possono sentire dolore se il loro spirito è avvinto al Cristo e la loro speranza è già in possesso del regno celeste"¹⁰⁰³.

L'ambasciata donatista viene accolta con una bastonatura ad opera dei soldati agli ordini di Macario. Come evidenziato da Maier,

"la bastonnade était un châtement administré par des soldats, non une torture infligée par des bourreaux aux ordres d'un juge"¹⁰⁰⁴.

La "punizione" - si ignora per quale affronto o crimine¹⁰⁰⁵ - dovette, con ogni probabilità, portare alla morte i nove vescovi che accompagnavano Marculo. La svestizione dei delegati¹⁰⁰⁶ – *nudatis publice sacerdotalis membris* – potrebbe invece essere stata letta dall'agiografo come un' ulteriore violenza adoperata da Macario per umiliare pubblicamente i vescovi.

Interessante osservare come, probabilmente in risposta a tale affronto, il redattore si spenda a qualificare l'ordine del persecutore come inaudito e frutto di una vera e propria *insania*. Al pari del concetto di "*sacrilegium*", ritorna il tema del ribaltamento qualitativo dei termini: l'*insania*, ovvero l'esclusione dalla *bona mens* romana, viene ora rinfacciata al legato imperiale. L'agiografo non tenta di mostrare una ipotetica ipocrisia del persecutore, ma piuttosto vuol mettere in evidenza la realizzazione di un rovesciamento di valori di natura escatologica: gli ultimi tempi non vedono più l'*insania* come l'allontanamento dalla *bona mens*, ma come l'esclusione dalla *lex christiana* e dai comandamenti divini. *Insanus* non è più chi trasgredisce alle norme della *pietas* romana, ma colui che si pone al di fuori della *Lex* e commette *sacrilegium* peccando contro i *sancti* di Dio, quindi contro il Signore. La connotazione escatologica di questa opposizione si coglie ulteriormente nell'affermazione del redattore circa la *stupenda tutela* di Cristo.

¹⁰⁰³ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 128-129.

¹⁰⁰⁴ Maier, *Le dossier*, I, p. 280 nota 27.

¹⁰⁰⁵ Pregiudizialmente orientata appare la ricostruzione di Delehay, *Domnus*, p. 83: "Ce n'est pas une conjecture bien hardie de penser que ceux-ci, non seulement n'étaient pas sans reproche, mais que leurs salutaires avertissements furent faits sur un ton qu'un représentant de l'empereur ne pouvait tolérer. Tout porte à croire que leur attitude fut dictée par l'exemple de Donat de Carthage, dont l'insolence passa toutes les bornes. Lorsque les commissaires impériaux se présentèrent à lui, il les accueillit frossièrement, insulta l'empereur et déclara qu'il avait écrit partout de refuser les aumônes. On devine dans quelles dispositions des fanatiques préparés par de pareilles excitations durent accueillir les offres du commissaire impérial, et on ne s'étonne point que Macaire n'ait pas cru pouvoir laisser en liberté un meneur comme Marculus, capable de faire échouer sa mission de pacification".

¹⁰⁰⁶ Cfr. Rossi, *Muscae*, p. 286 nota 31 secondo cui "le forme della punizione dei vescovi numidi, perciò, potrebbero essere ricondotte a una tradizione giuridica ben nota, e indurre a ritenere che Macario, nel giudicarli, li abbia ritenuti responsabili non solo di tradimento per la loro disobbedienza agli ordini imperiali, ma anche dello sconfinamento di questa disobbedienza nel campo del sacrilegio".

L'Anticristo svela il suo volto nella *saevitia* e nell'*invidia* del persecutore per il martire, non rimanendo più celato allo Spirito Santo che combatte anch'egli nel *certamen* martiriale a fianco di Marculo. Con un gioco di parole Macario viene presentato non solo come *persecutor*, ma anche come *praecursor* dell'Anticristo: il legato imperiale unisce nella sua figura le due immagini, contribuendo a rilanciare la lettura escatologica della vicenda. La coincidenza tra il persecutore ed il precursore dell'Anticristo evidenzia l'imminenza degli ultimi tempi e la realtà del conflitto tra la *Ecclesia martyrum* e la progenie dei *traditores* alleata con l'Impero quali figure anticipatrici dello scontro escatologico tra Cristo e il Diavolo.

Il linguaggio del redattore ne rivela il disprezzo per la soldataglia romana: i *barbari milites* trasformati in carnefici dalle mani insanguinate¹⁰⁰⁷, dopo aver circondato il martire, *Christi fortissimus bellator*, cercano di attaccarlo ad una colonna. Vengono però preceduti dall'azione di Marculo che, per primo, vi stringe le braccia attorno, intrecciando le dita delle mani per rafforzare la presa: il vescovo intende infatti mostrare come nessuna *poena* né *crudelitas* avrebbe potuto strapparli dal suo abbraccio alla colonna e a Cristo. Ritorna prepotentemente il tema della *sufferentia*. Il "martirio nel dolore" di Marculo diviene, agli occhi del vescovo come dell'agiografo, un *sine qua non* per una fruizione autentica del dono della testimonianza offerto da Cristo al suo campione. Marculo vede la possibilità di dare prova della *virtus Dei*, mostrando dunque al persecutore che il servo di Dio, *pro eius nomine*, non teme, ma anzi brama i tormenti. Il martire non prova dolore per le torture quando il proprio spirito si trova abbracciato a Cristo, possedendo già la prospettiva del Regno che funge come da anestetico per le pene corporali. Nel martirio le torture subiscono quindi una trasformazione radicale, divenendo il mezzo attraverso il quale pervenire alla realizzazione della testimonianza di fede *ad imaginem Christi* che, una volta compiuta, consente, in un abbraccio totale con Cristo nella prospettiva¹⁰⁰⁸ del Regno, di liberarsi dal dolore patito precedentemente a causa dai tormenti. Questa *sufferentia* sarà infatti ben poca cosa rispetto alle gioie celesti¹⁰⁰⁹ che attenderanno il fedele una volta colta la palma del martirio e assunto al cielo.

¹⁰⁰⁷ Scorza Barcellona, *Il sangue*, p. 1089 ha notato correttamente che "l'accentuazione dell'avidità del sangue come caratteristica dei persecutori è ricorrente nelle passioni donatiste" come dimostra anche il caso della *PaMar* ove "le mani dei carnefici sono le *cruentae latronum manus*" (*ibidem*).

¹⁰⁰⁸ Ritengo non possa che leggersi in questa accezione il termine "*spes*" in chiusa a *PaMar* 4. Era infatti opinione diffusa nell'Africa cristiana, tanto tra cattolici quanto tra donatisti, che i martiri beneficiassero di un ingresso immediato, *post mortem*, alla banchetta celeste. Il ricorso alla traduzione più comune con "speranza" - cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 281: "l'espérance"; Tilley, *Donatist*, p. 81: "hope" - non consente di cogliere il senso vero dell'affermazione del redattore secondo il quale il martire si pone già nella prospettiva di una ricompensa per la sua testimonianza. Cfr. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 43, 4; *De anima* 55, 4-5; *Scorpiace* 12, 9. Sulla questione rimando anche a Cacitti, *Grande sabato*, pp. 81-82.

¹⁰⁰⁹ Cfr. *PaDS* 10: "*Quique caelestis regni contemplatione considerans parva admodum ac levia suos conmartires sustinere congrédi etiam ipse taliter coepit*".

V. *Saeviebat itaque contra unum multiplex carnificum numerus et sacratos conficiens artus dura fustium poena laniabat, ac reciprocante tormento, in quantum supplicii ictus infligebat a tergo, in tantum pectus columnae duritia retundebat. Pulsabat corpus ex omni parte crudelitas, nec quicquam nisi dei laudem illustris lingua proferebat; anhelabat rabies iam lassa tortorum et perseverantia patientis feritas victa languebat. Tale denique illic tunc miraculum Christus martyris sui membris indutus (cfr. 1Cor 6, 15) ostendit, ut ad eum non solum dolorem adire non sineret, verum etiam ab eius corpore universas saevitiae notas atque omnia carnificinae signa tergeret. Quo proelio victus ac subactus inimicus nulla iam poenarum crudelitate contentus, eum atrocissimae – quantum sibi videbatur – sententiae et passioni manifestissimae destinavit. Tunc eum secum per aliquas Numidiae civitates, quasi quoddam crudelitatis suae spectaculum, ducens, nesciens feritas¹⁰¹⁰ et gentilibus stuporem et Christi hostibus confusionem et fidelibus dei servis incentivum gloriosi certaminis exhibebat.*

Il quinto capitolo conclude la prima fase della passione di Marculo illustrando da un lato la scena della sua battitura da parte dei soldati romani e, dall'altro, la sua partenza come prigioniero da Vegesela fino a Nova Petra, non prima d'esser passato *per aliquas Numidiae civitates*.

Il redattore descrive innanzitutto l'apparente sproporzione delle forze in campo; il *certamen* che Marculo si prepara ad affrontare lo vede da solo contro molti: *contra unum multiplex carnificum numerus*. L'immagine sembrerebbe richiamare *Sal 3, 2*:

"Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me?"

Multi insurgunt adversum me,

multi dicunt animae meae:

«Non est salus ipsi in Deo».

Tu autem, Domine, protector meus es,

gloria mea et exaltans caput meum.

Voce mea ad Dominum clamavi,

et exaudivit me de monte sancto suo.

Ego obdormivi et soporatus sum,

exurrexi, quia Dominus suscepit me.

Non timebo milia populi circumdantis me.

Exsurge, Domine salvum me fac, Deus meus;

quoniam tu percussisti in maxillam omnes adversantes mihi,

¹⁰¹⁰Segnalo l'eccessiva libertà nella traduzione del passaggio tanto in Maier, *Le dossier*, I, p. 281 - "ignorant et grossier" -, quanto in Tilley, *Donatist*, p. 81: "which unwittingly".

dentes peccatorum contrivisti.
Domini est salus,
et super populum tuum benedictio tua".

I carnefici si adoperano per dilaniare i *sacratos artus*¹⁰¹¹ del martire. Contrariamente alla loro aspettative, i colpi in sequenza portati con i loro bastoni sulla schiena del martire non sortiscono l'effetto sperato: ad ogni percossa che i carnefici abbattono sul dorso di Marculo, il suo petto urta con violenza contro la colonna alla quale rimane avvinghiato. I colpi inferti con la bastonatura, nonostante siano come raddoppiati dall'impatto sulla pietra, non appaiono piegare Marculo, secondo quanto riportato dal racconto dell'agiografo. Al di là di ogni ipotesi circa l'affidabilità di simili ricostruzioni sulla base di moderni studi medici relativi agli effetti della tortura sulle vittime¹⁰¹², emerge distintamente la volontà di presentare, secondo il relativo *topos* agiografico, il martire *invictus*, non fiaccato dai tormenti e ad essi indifferente. La ferocia dei persecutori si abbatte sul corpo di Marculo senza strappargli un solo lamento: al contrario, dalla sua bocca si libera solo il "cri de guerre" donatista, abilmente (con)fuso in una lode a Dio: *nisi dei laudem*¹⁰¹³ *illustris lingua proferebat*. La *feritas* dei carnefici viene vinta dalla *perseverantia* di Marculo innanzi alle torture, provocando così lo sfinimento dei torturatori. Risalta qui la volontà redazionale di sottolineare il contrasto tra

"l'eroismo dei martiri e la cruda bestialità dei carnefici, la capacità di sopportazione quasi straordinaria dei primi di contro all'inadeguatezza dei secondi"¹⁰¹⁴.

Elena Zocca ha correttamente sottolineato come il tema dei carnefici fiaccati dalla perseveranza del martire emerga per la prima volta nell'agiografia africana con la *PaDS*. Il dato, tenendo conto del fatto che il capitolo della *Passio* degli abitinesi, alla luce di quanto sostenuto nel capitolo relativo, sembrerebbe essere un inserto posteriore, probabilmente ascrivibile alla seconda metà del IV secolo o alla prima decade del V, potrebbe risultare un indizio probante circa l'affinità "agiografica" dei

¹⁰¹¹Il redattore sfrutta la duplice semantica del termine "*sacratos*" per indicare al contempo la qualifica di *sanctus* di Marculo, vale a dire appartenente alla *Ecclesia sanctorum* (la *pars Donati*), e quella di (con)*sacratos*, rimarcando così il peso della carica episcopale del martire.

¹⁰¹²Tilley, *The Ascetic Body*, pp. 467-479.

¹⁰¹³Il redattore parrebbe lasciare sullo sfondo del testo il "cri de guerre" della *pars Donati – Deo laudes –*, riportandolo come una lode innalzata dal martire a Dio. E' possibile tuttavia che si tratti di una "correzione" operata dai copisti cattolici. Quale che ne sia l'origine, si ha comunque modo di osservare in controluce la presenza di uno dei *signa* peculiari del movimento donatista.

¹⁰¹⁴Zocca, *Antropologia e filologia*, p. 400.

due testi. A quest'elemento risulta possibile affiancare, sempre nel confronto con *PaDS* 15, la *praesentia* dello Spirito Santo e/o del Cristo a fianco del martire nel momento in cui viene sottolineato il crollo fisico dei carnefici. Come sottolineato nella *PaMar*, Cristo, *martyris sui membris indutus*, si pone al posto del martire:

"durante la fustigazione dalla sua bocca non esce nient'altro se non la lode a Dio, mentre i carnefici si affaticano nel vibrare i colpi: ma è Cristo stesso che si è rivestito delle membra del martire: per questo Marcolo non prova dolore, e tutte le crudeltà che gli sono inferte non riescono a lasciare un segno sul suo corpo"¹⁰¹⁵.

Allo stesso modo, Saturnino iuniore è descritto come *Spiritu Sancto fervens*. In entrambi i martiri si ha dunque modo di osservare l'irruzione dell'elemento miracolistico, rappresentato dall'azione diretta di Cristo e/o dello Spirito Santo che, infondendo nuova energia al suo testimone, consente il superamento dei tormenti. E' questo il miracolo ostentato nella *PaMar*: l'intervento del Signore permette al martire, bramoso della *sufferentia*¹⁰¹⁶ e dei tormenti, come testimoniato dalla sua pervicace volontà di rimanere ancorato alla colonna per la battitura, di superare il traguardo, che al contempo rappresenta un ostacolo, del dolore inferto dalla tortura attraverso una sorta di anestetico divino facente funzione anche di lavacro per le ferite del corpo. La tortura non segna, non marca il corpo di Marculo, che rimane integro dopo la bastonatura così come dopo il "volo" nel crepaccio: l'agiografo insiste quindi nell'adozione di una vena miracolistica che sembrerebbe rappresentare la fase embrionale della deriva del genere letterario delle *Passiones*, che darà vita ad un macrogruppo di documenti classificati da Delehaye¹⁰¹⁷ come "passioni epiche".

In chiusa il redattore prosegue il racconto della bastonatura: in quanto *persecutor*, Macario risulta aver perduto il primo *certamen* con il martire. Non contento delle pene inflitte, né tantomeno del

¹⁰¹⁵ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 129.

¹⁰¹⁶ Cfr. *PaMar* 4: "*Cumque eum ad columnam duris nexibus conarentur adstringere, prompte ille continuo tantam occasionem ostentandae dei virtutis adripuit: nam columnam ipsam ita ulro vinculis brachiorum et digitorum nodis instrinxit, ut eum inde nulla valeret poena divellere, nulla posset crudelitas separare. Quo facto intellegere potuit persecutor, dei servos pro eius nomine exoptare potius quam timere tormenta, nec dolorem corporis posse sentire, quorum spiritus complectitur Christum et spes iam possidet regnum*". L'elemento miracolistico passa sopra la linea di pensiero martirologica della *sufferentia*, la bypassa: il miracolo dell'assenza di dolore e della scomparsa dei segni delle torture sancisce definitivamente l'elezione di Marculo. La *sufferentia* non è più un *sine qua non* nonostante il martire la brami quale forma di testimonianza *pro Deo, pro eius nomine*. Cfr. Zocca, *Martiri e preghiera*, pp. 547-552. Sul tema della sofferenza, utile la consultazione del pensiero dell'Ipponense, per cui cfr. almeno Augustinus, *Serm.* 38, 6; 305/A, 9; *Enarr. in Ps.* 21/2, 4-5; 48, d. 2, 9; 90, d. 2, 11.

¹⁰¹⁷ Cfr. il terzo capitolo di Delehaye, *Les passions*, dedicato alla illustrazione del genere agiografico delle passioni *épiques*.

risultato raggiunto, decide fin da subito di destinare¹⁰¹⁸ Marculo alla sua *manifestissima passio*. L'adozione del superlativo si presta ad una duplice lettura: da un lato l'utilizzo del termine sottolinea la volontà redazionale di rimarcare, probabilmente in chiave polemica, la notorietà della vicenda marculiana in contrasto con le posizioni cattoliche¹⁰¹⁹. La propaganda cattolica doveva infatti essersi impegnata in un'opera di depotenziamento della vicenda, così da confondere o ricreare tendenziosamente il quadro degli eventi. Alzando una "cortina di fumo" attorno all'omicidio del vescovo, rigettando la versione donatista dell'accaduto e schierandosi al fianco delle autorità romane, sgravandole dalla loro responsabilità nella morte di Marculo, la *catholica* poté così provvedere ad avanzare la tesi del suicidio del martire, finendo altresì per scrollarsi di dosso le accuse di complicità promosse dalla *pars Donati*.

L'agiografo fornisce infine il racconto della *peregrinatio* forzata di Marculo *per aliquas Numidiae civitates*. Il martire sembrerebbe aver quindi "accompagnato" Macario nella sua campagna numida per la riconduzione all'*Unitas*. Il capitolo si conclude con la rappresentazione di Marculo che, incurante dell'umiliazione ricevuta, essendo fatto sfilare *quasi quoddam crudelitatis suae spectaculum*, provoca al passaggio lo *stupor* dei gentili, la *confusio* dei nemici di Cristo¹⁰²⁰ ed un incentivo al martirio per tutti i fedeli servi di Dio.

VI. *At vero postquam exquisitum atque truculentum genus mortis invenit, statim eum secum ad castellum Novae Petrae, quod ardui montis praecipitio et nomine et vicinitate coniunctum est, sub artissima militum prosecutione perduxit. Quo in loco tantam martyri suo dominus laetitiam praestitit, tantum gaudium de vicina passione concessit, ut quatrimum illud, quo illic a corona*

¹⁰¹⁸L'adozione del verbo "*destino*" cela una sottile vena polemica nei riguardi della *catholica* più che del legato imperiale, semplice strumento del Diavolo. Il fatto che Macario avesse "destinato" Marculo alla sua *manifestissima passio* comproverebbe, secondo il redattore, la falsità delle ricostruzioni cattoliche circa il suicidio del vescovo donatista. Questi invece sarebbe stato fin da subito condannato a morte dal legato che, agendo forse oltre i confini del proprio mandato, avrebbe immediatamente optato per l'esecuzione del prigioniero.

¹⁰¹⁹Cfr. in particolare Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 32 ove l'Ipponense afferma che i cattolici del tempo non avrebbero nemmeno conosciuto le vicende di Donato di Bagai e Marculo.

¹⁰²⁰Come giustamente sottolineato da Maier, *Le dossier*, I, p. 282 nota 29: "puisque les païens ont déjà été mentionnés, les ennemis du Christ sont ici les trahisseurs, les catholiques". Curioso notare come nei pressi della basilica di Vegesela, odierna Ksar-el-Kelb, nella quale venne rinvenuta l'epigrafe relativa al *domnus Marcus*, sia stata altresì ritrovata una iscrizione che recita: "(d)E DONO (dei) INIMICIS (conf)USIONEM (fe)CIT". "Cette inscription rappelle les nombreuses inscriptions donatistes qui citent des paroles bibliques. La formule DE DONO DEI ou DE DONIS DEI est fréquente en Afrique du Nord. (...) Il est curieux de relever une idée et des termes analogues dans la *Passio Marculi*, où l'auteur note les effets du courage de son héros prisonnier de Macarius. (...) Rien ne prouve, cependant, que cette inscription anonyme se rapporte précisément à Marcus plutôt qu'au martyr enterré sous l'autel ou à ceux de l'abside, mais on conçoit, si sa place la mettait en rapport avec la *memoria* de Marcus ou avec l'un des sarcophages de martyrs que chacun connaissait, combien il était inutile de préciser pour les fidèles qui la lisaient le nom du saint qui avait jeté la confusion sur l'ennemi" (Courcelle, *Une seconde campagne*, pp. 181-183).

impendente dilatus est, iam non inter aerumnas saecularium pressurarum, sed inter triumphos regnorum caelestium debeat numerari. Quantum enim exsultare poterat, qui post laboriosam peregrinationem carnis et mundi ad videndum deum et Christum completo itinere festinabat, qui proficiscens ad angelorum consortium sanctorumque complexum, paene iam paradisi limen intrabat!

Il sesto capitolo della *PaMar* si apre fornendo una informazione di importanza capitale per la piena comprensione della questione relativa alla morte di Marculo. Il redattore della *Passio*, certamente in linea con la tesi donatista dell'omicidio del vescovo – ipotesi apparentemente confermata da Ottato di Milevi¹⁰²¹, per il quale Marculo fu *occisus* – sembrerebbe aver voluto inserire in maniera palese una secca smentita delle tesi cattoliche riprese da Agostino¹⁰²² circa il suicidio, e non l'omicidio, del vescovo. L'agiografo specifica infatti che Macario escogitò – *invenit* – un *exquisitus atque truculentus genus mortis*. Maier ha tradotto, ed interpretato consequenzialmente, il termine "*exquisitus*" come "ricercato"¹⁰²³, legandolo poi al soggetto della frase (Macario) e non all'oggetto (il tipo di morte). Tilley, pur non confondendo i piani come lo studioso francese, ricorre invece ad una traduzione incapace di rendere il senso corretto del termine¹⁰²⁴. Il ricorso dell'agiografo all'aggettivo "*exquisitus*" non deve essere inteso in senso estetico o morale, bensì "pragmatico". Il termine non è da leggersi alla stregua di "ricercato", "raffinato" o "squisito", bensì nella sua accezione quantitativa, tesa a sottolineare la rarità: "*exquisitus*" come "raro". L'agiografo avrebbe quindi fatto ricorso a questo termine per rispondere direttamente alle critiche cattoliche sulla *credibilitas* della pena comminata al vescovo dalle autorità romane. Il redattore risponde facendo perno sulla crudeltà di Macario: il legato imperiale avrebbe appositamente ricercato un *genus mortis* tanto truculento quanto raro, poco usato. Attraverso questa risposta indiretta l'agiografo denuncierebbe al contempo le angherie del *persecutor* che, per la propria condizione di *bestia*, avrebbe oltrepassato la propria missione, diventando un mero strumento dell'Anticristo e dei *traditores*. Superati i limiti della propria autorità, Macario non avrebbe avuto remore a porre in atto esecuzioni sommarie come quelle dei vescovi di Vegesela, periti con ogni probabilità sotto i colpi dei bastoni dei soldati, e di Marculo, fatto precipitare dal monte di Nova Petra.

La *PaMar* ci informa del fatto che il *persecutor*, dopo aver congegnato la truculenta fine del

¹⁰²¹Optatus, *Tractatus* III, 6.

¹⁰²²Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54; *C. litt. Pet.* 2, 14, 32; 20, 46; 88, 195; *In Io. Ev. tr.* 11, 15.

¹⁰²³Maier, *Le dossier*, I, p. 282: "Mais quand il eut trouvé le terrible genre de mort qu'il recherchait".

¹⁰²⁴Tilley, *Donatist*, p. 81: "But truly, as soon as the enemy had devised an exquisite and grim form of death".

martire, se lo portò appresso al *castellum*, vale a dire un borgo fortificato, di Nova Petra, il cui nome *ardui montis praecipitio et nomine et vicinitate coniunctum est*. Ad oggi le informazioni su questo sito sono scarse: alla *Collatio* del 411, come visto nelle pagine precedenti, ed in altri concili africani posteriori trovano spazio alcuni vescovi titolari della sede novapetrense. L'*Itinerarium Antonini* situa la località, al pari di Vegesela, lungo l'*iter a Theveste per Lambesem Sitifi*: un dato che ha visto concordi Gsell e, più recentemente, Lancel¹⁰²⁵. Gli studiosi sono soliti ricondurre la località numida all'odierno abitato di Henchir ben Khelifi, in Algeria.

Interessante notare la menzione del fatto che Marculo fu tradotto a Nova Petra *sub artissima militum prosecutione*: Maier e Tilley hanno ritenuto che l'*artissima prosecutio* dovesse rendere solamente l'idea della serratezza della scorta militare del martire. Lo studioso francese traduce l'espressione con "sous une garde très serrée de soldats"; analoga la resa di Tilley: "under a strict guard of soldiers". Entrambi gli studiosi parrebbero però non aver colto appieno le intenzioni dell'agiografo: l'aggettivo da questi adoperato – "artus" – presenta un duplice spettro semantico entro cui ricercare una traduzione alternativa. Accanto al significato di "stretto, serrato" è possibile optare per una lezione più quantitativa: "scarso". Una semplice allusione qualitativa al tipo di scorta adottata dalle truppe di Macario si sarebbe poggiata, con ogni probabilità, sul ricorso a termini più connaturali ad esprimere simili concetti quali "*confertus*" e "*constipatus*". E' quindi più probabile che il redattore abbia inteso trasmettere non solo l'idea della "strettezza" della scorta, ma anche quella della sua esiguità in termini numerici. Il significato di questa duplice allusione potrebbe allora essere letto alla luce della polemica con la *catholica*: attraverso la sottolineatura della pochezza della scorta, l'agiografo avrebbe inteso rispondere alle voci circa il suicidio, seguito alla fuga, del vescovo. Il martire, stando alle intenzioni del redattore, avrebbe potuto avere la possibilità di fuggire se fosse stato soccorso da qualcuno. Il vescovo non avrebbe però optato per la fuga¹⁰²⁶ poichè bramoso di cogliere al più presto la corona, come sottolineato, tra l'altro, nelle linee immediatamente successive, che ritraggono Marculo gaudente e ricolmo di *laetitia*.

¹⁰²⁵ Cfr. G. Parthey, M. Pinder (a cura di), *Itinerarium Antonini Augusti Et Hierosolymitanum*, Berolini 1848. Per un primo approccio alla fonte è utile la consultazione di M. Calzolari, *Introduzione allo studio della rete stradale dell'Italia romana: l'itinerarium Antonini*, Roma 1996. Cfr. Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Paris 1902-1911, foglio 27, 62 e Lancel, *Actes de la Conférence*, IV, SCh 373, pp. 1437-38. "Nova Petra, dont l'évêque Dativus participa à la conférence de Carthage de 411 parmi les donatistes, n'a pas encore été identifiée avec certitude: il s'agit peut-être de l'actuel Henchir ben Khelifi (Algérie). En totu cas, Nova Petra se trouvat à mi-distance, environ, entre Lambèse et Sitifis d'après l'itinéraire d'Antonin" (Maier, *Le dossier*, I, p. 282 nota 31). Cfr. infine Frend, *The Donatist Church*, p. 187.

¹⁰²⁶ Interessante il raffronto con *MartPol* 6-7 ove il redattore non solo afferma che il vescovo smirneo avrebbe intenzionalmente rinunciato alla fuga, ma sottolinea anche l'inutilità del dispiegamento di forze messo in campo per l'arresto del vegliardo.

"L'atteggiamento di Marcolo è quello di gioia, in attesa di quanto lo aspetta: quattro giorni non di persecuzione, ma di trionfo, perché si affrettava alla visione di Dio e del Cristo, nel consorzio degli angeli e dei santi"¹⁰²⁷.

Come nel caso della *PaDS*¹⁰²⁸, il martire viene tradotto alle carceri, ove il Signore gli concede *tanta laetitia* e *tantum gaudium* per l'imminente martirio. Marculo appare certo della propria passione: si avvia al seguito del legato imperiale cosciente della prossimità della morte e della corona. L'attesa di quattro giorni a Nova Petra non è però per lui tempo di angoscia e tribolazione, ma di trionfo. Il lasso temporale trascorso nelle carceri del *castellum* rappresenta la stazione finale della peregrinazione del corpo del martire nella Storia: la morte lo libera dalla prigionia della carne e del secolo, consentendo alla sua anima di salire *paene iam* in paradiso. L'intento catechetico del passo è emblematico: il redattore pare rivolgere la propria parenesi alla massa di fedeli della *pars Donati*, ricordando loro che il martirio rappresenta la tappa finale di un viaggio nel quale il testimone, *exultans*, viene come trascinato dal desiderio di affrettarsi a conoscere Cristo. Il ricorso redazionale a "*laetitia*", vista la vicinanza di un possibile sinonimo come "*gaudium*", ritengo si presti ad una lettura più approfondita. Come già messo in evidenza nel corso delle analisi relative alla *PaSal* e alla *PaDS*¹⁰²⁹, l'adozione del termine "*laetitia*" nel contesto martirologico donatista non può che rimandare al quadro più ampio della liturgia martiriale della *pars Donati*. L'agiografo non intende limitarsi ad offrire una immagine di Marculo "lieto e gaudente" per l'imminente martirio, bensì presentare indirettamente una apologia delle celebrazioni liturgiche sulle tombe dei martiri caratterizzanti i donatisti ed i circoncellioni. La *laetitia* di Marculo è immagine delle *laetitiae* che i suoi correligionari gli tributeranno nel luogo del suo martirio, come illustrato già in *PaMar* 15. Non è infatti un caso che Dio assicuri al vescovo *quo in loco tantam laetitiam*. La specifica del dono divino a Nova Petra può essere letta simbolicamente come una profezia *ex post* di ciò che avverrà dopo la morte di Marculo: la *laetitia* assicurata al martire dove riceverà la corona, rimanda alle *laetitiae* tributate dai fedeli della *pars Donati* sul luogo del *martyrium*. Si tratterebbe quindi di un rimando di natura apologetica nel quadro di uno scontro sulla liceità della prassi liturgica che vide, anni dopo, l'impegno diretto di Agostino.

¹⁰²⁷ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 129. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 70-72. Sull'ospitalità angelica del martire cfr. Cacitti, *Sepulcrorum et picturarum adoratores*, pp. 100-101.

¹⁰²⁸ *PaDS* 4: "*De hac igitur civitate martyres Christi exoptata prima vincula susceperunt directique ad Carthaginem alacres ac laeti per totum iter hymnos domino canticaque psallebant*".

¹⁰²⁹ Sul concetto di "*laetitia*" e sul suo valore in riferimento all'universo donatista cfr. le riflessioni di Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 110-125; Id., *Sepulcrorum et picturarum adoratores*, pp. 111-115.

"All'esordio della sua attività pastorale, Agostino, che nel 395 è ancora presbitero di Ippona, scrive una lettera all'amico Alipio, già vescovo della comune città natale di Tagaste, per informarlo cosa sia accaduto nella propria chiesa dopo la partenza dell'amico: «*cum post profectionem tuam nobis nuntiatum esset tumultuari homines, et dicere se ferre non posse ut illa sollemnitas prohiberetur, quam Laetitiam nominantes, vinolentiae nomen frustra conantur abscondere, sicut etiam te praesente iamiam nuntiabatur*». Prendendo spunto dal testo di Mt 7, 6, il chierico neofita taccia di canea e porcheria quella festa"¹⁰³⁰.

A supporto della propria tesi, Agostino preparerà un dossier biblico di contestazione delle intemperanze del culto¹⁰³¹, asserendo che tali pratiche, ora da bandire, sarebbero state legittimate dai suoi predecessori al termine delle persecuzioni solo per favorire le conversioni dei gentili.

Cacitti ha mostrato come la motivazione pedagogica di Agostino sia stata assunta in maniera acritica dalla storiografia. Lo studioso friulano ha sottolineato che

"*laetitia* traduce infatti, nella *Vulgata* biblica della LXX, il termine *χαρά* (sovente sovrapponibile a quello di *εὐφροσύνη*) e ha un'attestazione più ampia rispetto a *gaudium* (utilizzato invece di norma nella *Vetus*), tanto nel Primo quanto nel Secondo Testamento (...). Ora, già nel più antico documento martirologico a noi pervenuto, quello di Policarpo, si afferma che la comunità di Smirne manifesta l'intenzione di riunirsi sul luogo della *depositio* del vescovo per celebrarne il primo anniversario «*ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρῶ*»"¹⁰³².

La liturgia martiriale donatista della *laetitia* assume agli occhi dell'Ipponense i tratti di una vera *seditio* contro la quale occorre "virare in direzione spirituale l'esperienza del culto dei martiri"¹⁰³³.

E' quindi a questa *laetitia* "*seditiosa*" che l'agiografo, ricollegando - almeno nel *nomen* - la prassi liturgica all'*auctoritas* di Marculo e ad un *donum Dei*, parrebbe intenzionato polemicamente a fare allusione.

VII. *Erat illi adsidua ac iugis oratio, erat continua de devotione meditatio: habebat in sermone evangelium, in cogitatione martyrrium, et tam voce quam sensu divinis virtutibus deditus, hoc proferebat ore, quod inclusum gerebat in pectore. Adhuc etiam spiritalem iustitiam sitiens et promerendo deo totus inserviens, ultimum quadridui illius diem ieiunio terminavit, scilicet ut illucescente dominico in quo erat et ipsius passio consummanda, ad offerendum geminum sacrificium acceptior deo fieret devota anima sacerdotis; ut summus pontifex, non solum ab*

¹⁰³⁰Id., *Furiosa turba*, p. 110.

¹⁰³¹Augustinus, *Ep.* 29, 5-6.

¹⁰³²Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 111-112.

¹⁰³³*Ivi*, p. 117.

illecebris saeculi verum etiam a cibis eius alienus, ad imponendas Christi altaribus hostias tam purus accederet, ut fieri pro Christo hostia ipse mereretur. Denique tantum apud dominum illo ieiunio potuit, tantum purificatione illa Christi in se praesentiam provocavit, ut ei revelatione caelesti ante passionem suam praemium fuerit passionis ostensum.

Con il settimo capitolo si interrompe temporaneamente la narrazione degli eventi, che lascia spazio ad un breve panegirico del martire: una sorta di cerniera tra la Storia e la Rivelazione divina sul destino del vescovo. A quest'ultima farà seguito un ulteriore capitolo di natura introduttiva, finalizzato ad accompagnare il lettore alla comprensione della visione profetica di Marculo.

Nell'immagine del martire raccolto in preghiera durante la prigionia ed in prossimità del martirio è possibile cogliere un *topos* tipico della letteratura agiografica¹⁰³⁴. L'orazione di Marculo viene descritta come "assidua e perenne", la sua *meditatio* sulla *devotio*¹⁰³⁵ "continua".

Si tratta di una immagine topica, a cui viene immediatamente affiancata quella profetica, caratterizzata da un atteggiamento entusiastico del martire che vede la dura replica agostiniana:

"ostendite iam, si potestis, quem prophetam, quem sapientem, quem scribam occiderimus et crucifixerimus et flagellaverimus in synagogis nostris. Attendite quanto labore impenso, nullo modo probaturi estis, quod

¹⁰³⁴Cfr. *MartPol* 6-7.

¹⁰³⁵L'utilizzo del termine "*devotio*" non può essere inteso riduttivamente come il riferimento, in un contesto religioso o spirituale, ad un forte sentimento di amore trascendentale del martire per Dio. L'universo semantico del termine è certamente più ampio. La *meditatio* marculiana sulla *devotio* andrebbe letta in relazione all'annuncio conseguente di una rivelazione divina sul destino del martire. A partire dalla continua *meditatio* marculiana, la "devozione" si manifesterebbe quindi sul piano fisico, con una esperienza di tipo estatico-profetica in un universo di significato cristiano. E' tuttavia ipotizzabile che l'allusione dell'agiografo, sulla cui cultura non sembrerebbero esservi dubbi – cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 80 e Maier, *Le dossier*, I, p. 276 -, giochi sull'omonimia con la *devotio* romana, ovvero quella pratica religiosa secondo cui il comandante dell'esercito si sarebbe dovuto immolare per la salvezza e la vittoria dei suoi uomini. A riguardo cfr. Titus Livius, *Ab Urbe condita* 8, 9-10. In un rovesciamento escatologico di prospettiva il martire assumerebbe, *mutatis mutandis*, il ruolo sacrificale del comandante romano: Marculo si immolerebbe al vero Dio per la salvezza e la vittoria della *pars Donati*, in linea con quanto detto dal redattore circa le finalità dell'ambasciata episcopale presso Macario. I vescovi donatisti inviati al legato imperiale in a Vegesela sapevano infatti, stando alle parole dell'agiografo, che la loro missione si sarebbe probabilmente risolta con il loro sacrificio quali *priores* nel *certamen* con il *praecursor Antichristi*: uno scontro che, alla fine dei tempi, avrebbe comunque decretato la vittoria del Cristo e della sua *Ecclesia*, ovvero la *pars Donati*. Cfr. *PaMar* 3: "*Nam cum ad eum antiquissimorum patrum sanctissimus chorus et adunatum concilium sacerdotum decem ex numero suo probatos episcopos legationis causa misisset, qui eum salutaribus monitis aut a tanto scelere revocarent aut certe (quod contigit) priores ipsi ad devotissimam certaminis campum et ad fidei aciem prosilirent, sic divinitus gubernata est nobilium cura pastorum, ut quaecumque erat crudelitas quae ovibus impendebat, ante ipsorum membra lanietur*". Mi trovo quindi a concordare con quanto sostenuto da Rossi, *Muscae*, p. 288: "il «suicidio» di Marculo, divenuto vero e proprio modello per schiere di circoncellioni, richiama il rito della *devotio*, attraverso il quale un comandante poteva offrire sé stesso agli dei in cambio della vittoria del suo esercito. In genere non era previsto che il consacrato si desse da sé la morte, ma tra le forme rituali della *devotio* classica si può ricordare l'episodio più antico e famoso, quello che ebbe come protagonista Marco Curzio: dopo l'autoconsacrazione, questi si sarebbe gettato volontariamente in un profondo abisso, apertosi nel Foro".

*Donatus et Marculus prophetae fuerint, aut sapientes, aut scribae, quia non fuerunt*¹⁰³⁶.

Il redattore rimarca il carattere profetico del martire attraverso l'adozione d'una terminologia allusiva: non può infatti essere giudicato come semplice coincidenza il ricorso al verbo "*profero*" in relazione ai discorsi pronunciati da Marculo: trattasi di un rimando all'immagine delle Sacre Scritture custodite *in corde* dai martiri di Abitine¹⁰³⁷ ed *in pectore*¹⁰³⁸ dal vescovo donatista.

Dopo aver timidamente alluso alla beatitudine del martire mediante il ricorso a quella matteana per gli assetati di giustizia - *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5, 6) -, l'agiografo dipinge Marculo tutto assorbito dal compito di apparire benemerito presso Dio. In linea con questo proposito, in vista della propria passione, il martire decide di digiunare l'ultimo dei quattro giorni di detenzione a Nova Petra, "*scilicet ut illucescente dominico in quo erat et ipsius passio consummanda, ad offerendum geminum sacrificium acceptior deo fieret devota anima sacerdotis*"¹⁰³⁹.

Appare palese la volontà del redattore – in linea con il più classico dei *topoi* agiografici – di delineare la figura e la vicenda del martire *ad imaginem Christi*. Altrettanto evidente, nelle linee seguenti, sul versante topografico, si pone il parallelo tra l'immagine della salita di Marculo sul monte di Nova Petra e l'ascesa gesuana sul Golgota: l'associazione con Cristo viene realizzata, dal punto di vista cronologico, mediante la creazione di un lasso temporale di quattro giorni tra l'ingresso nel *castellum* e la passione del martire. Alla luce delle parole del redattore, secondo il quale i quattro giorni trascorsi in prigionia non sono di persecuzione, ma di trionfo¹⁰⁴⁰, diviene necessario leggere secondo un quadro prospettico rovesciato il parallelo tra la *Passio Marculi* e la Passione di Cristo. Il borgo fortificato diviene immagine di Gerusalemme, così come l'ingresso in catene di Marculo - non *persecutio*, ma *triumphus* - si pone in linea con l'ingresso trionfale di Gesù

¹⁰³⁶Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 32. La replica dell'Ipponense non può essere compresa senza aver prima sottolineato che "nelle passioni donatiste, le visioni profetiche dei martiri sono strumentali alla legittimazione della loro Chiesa come vera Chiesa in polemica con la Chiesa dei cattolici" (Mazzucco, Recensione di Lucca, *Tratti profetici dei martiri nelle "Passioni" composte tra Decio e Diocleziano*, Adamantius 8 (2002), pp. 186-188, qui p. 188). Cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, p. 59.

¹⁰³⁷Cfr. *PaDS* 12; 14.

¹⁰³⁸I martiri di Abitina confessano, sotto tortura, di avere *in corde* le Sacre Scritture reclamate dal proconsole. E' *in pectore* quello che Marculo ha espresso nei suoi discorsi evangelici. Al di là della liceità della traduzione di "*pectus*" con "cuore", risulta evidente il parallelo di fondo istituito dal redattore tra le figure martiriali. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 282 nota 32, secondo il quale, in accordo con Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 79, "dans la Passion de Marculus, il faut noter un trait assez rare dans la littérature hagiographique: c'est le souci de peindre l'âme".

¹⁰³⁹*PaMar* 7.

¹⁰⁴⁰Cfr. *PaMar* 6: "*Quo in loco tantam martyri suo dominus laetitiam praestitit, tantum gaudium de vicina passione concessit, ut quatrividuum illud, quo illic a corona impendente dilatus est, iam non inter aerumnas saecularium pressurarum, sed inter triumphos regnorum caelestium debeat numerari*".

nella città santa. Allo stesso modo, sul versante cronologico, i quattro giorni di attesa prima del martirio ricalcano i quattro giorni gerosolimitani antecedenti la *Passio Christi*.

Cacitti ha acutamente osservato l'eccezionalità della

"funzione liturgica su cui si strutturano le *Passiones* donatiste del IV secolo, che costituiscono uno dei documenti più preziosi per la ricostruzione di quella vera e propria *ecclesia martyrum* che tanto profondamente caratterizzò, per oltre un secolo, la storia del cristianesimo africano. Ci troviamo di fronte a dei testi che, per la funzione di potente propaganda e d'insistita polemica svolte, scoprono meglio di molti altri le fibre più intime di un tessuto teologico ed ecclesiologico che nel proprio conservatorismo radicale trova linfa e nutrimento per la tenace opposizione anti-costantiniana, polarizzando nel *martyrium* il senso più compiuto della loro *facies* cristiana"¹⁰⁴¹.

Relativamente alla *PaMar*, lo studioso friulano annota che il martire

"trascorre il *quatrimum* antecedente il martirio in «*assidua ac iugis oratio*», che culmina l'ultimo giorno con un digiuno"¹⁰⁴².

Cacitti conclude la propria riflessione sostenendo che

"se indubbiamente non può non essere colta l'evoluzione domenicale della Pasqua – Marculo muore infatti *dominico die* – e la stratificazione di temi e motivi liturgici, la struttura fondamentale mi pare possa ancora in questo caso venir letta con estrema chiarezza: il martirio è la Pasqua cui ci si prepara con un digiuno che prelude all'eucarestia. Anche in questa fonte, essa viene celebrata «*ubi maiora noctis spatia exacta sunt et vicinum lucis tempus advenit*», quando cioè «*aliqua noctis momenta superessent*»: qui, come negli *Acta smirnei* da cui abbiamo preso le mosse, il martire celebra, in una notte di vigilia, l'eucarestia come figura della sua stessa immolazione che è inscindibilmente collegata a quella del Signore"¹⁰⁴³.

E' infatti alla celebrazione eucaristica come figura del proprio martirio che il redattore allude sottolineando, attraverso il duplice ricorso al termine "*hostia*"¹⁰⁴⁴, la natura sacrificale della propria

¹⁰⁴¹ Cacitti, *Grande sabato*, pp. 97-98.

¹⁰⁴² *Ibidem*.

¹⁰⁴³ *Ivi*, pp. 98-99.

¹⁰⁴⁴ Ancora una volta l'agiografo palesa la sua abilità ricorrendo, nella costruzione del passo, al termine "*hostia*", conscio della possibilità offerta dal giocare sul duplice valore semantico del sostantivo: può infatti assumere il significato cristiano di "ostia", alludendo quindi alla pratica eucaristica, e, letteralmente, quello di "vittima" sacrificale, consentendo una immediata associazione con il martire. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 283 nota 35, ove lo studioso francese sottolinea il duplice utilizzo del termine cogliendone la duplice valenza: "l'auteur de la *Passion* utilise encore le terme *hostia*, mais cette fois dans le sens de victime qu'il avait déjà à l'époque de Cicéron".

passione *pro Christo*.

Avvicinandosi all'altare per celebrare l'eucaristia, *ad imponendas hostias*, Marculo merita il martirio per Cristo: la testimonianza viene quindi assunta dall'agiografo come un dono cui solo i meritori hanno diritto. Il passo cela al proprio interno un messaggio polemico, fino ad oggi passato inosservato, nei confronti dei *traditores* La *PaMar* non informa il lettore circa la sistemazione del vescovo nel *castellum* di Nova Petra, se non alludendo ad una generica *domus*. Essendovi stato condotto come prigioniero, è plausibile che Marculo fosse rimasto detenuto in una qualche struttura adibita a carcere. Il vescovo donatista viene ritratto durante la celebrazione eucaristica senza per questo illuminare l'apparato liturgico ad essa circostanziale vista la condizione di prigionia. E' per questo che ritengo debba essere reinterpretato il passaggio nel quale l'agiografo menziona l'altare¹⁰⁴⁵ di Cristo: "*ut summus pontifex (...) ad imponendas Christi altaribus hostias tam purus accederet, ut fieri pro Christo hostia ipse mereretur*". Ivi il redattore parrebbe infatti aver inserito un rimando all'immagine degli altari contrapposti, usata dai cattolici per accusare i donatisti dello scisma. Una metafora, quella delle due are innalzate l'una di fronte all'altra, le cui radici possono essere trovate nell'opera polemica di Ottato di Milevi¹⁰⁴⁶: l'espressione "elevare altare contro altare" diverrà poi tipica, nella controversia antidonatista, per indicare lo scisma. L'immagine fu particolarmente cara ad Agostino: fin dal salmo abecedario¹⁰⁴⁷, il vescovo di Ippona annota infatti che i membri della *pars Donati*

*"sic fecerunt cossissuram et altare contra altare. Diabolo se tradiderunt, cum pugnant de traditione et crimen quod commiserunt, in alios volunt transfere"*¹⁰⁴⁸.

Agostino si rivolge poi direttamente ai donatisti:

*"videamus quae res coegit, fieri altare contra altare. Si malus erat sacerdos, deponendus erat ante, si non poterat deponi, tolerandus intra rete, sicut modo toleratis tam multos malos aperte; qui tot fertis pro furore, ferretis unum pro pace"*¹⁰⁴⁹.

Il vescovo di Ippona utilizzerà la metafora degli altari contrapposti per indicare la messa in atto di

¹⁰⁴⁵Segnalo la traduzione al plurale di Tilley, *Donatist*, p. 82: "altars". Maier, *Le dossier*, I, p. 283 preferisce invece la resa al singolare – "autel" - della forma classica "*altaria, ium*" in vece di "*altare, is*" o "*altarium, ii*".

¹⁰⁴⁶Cfr. Optatus, *Tractatus* I, 15.

¹⁰⁴⁷Stimolanti le riflessioni sull'opera agostiniana operate da Shaw, *Sacred Violence*, pp. 475-489.

¹⁰⁴⁸Augustinus, *Ps. c. p. Don.* 23.

¹⁰⁴⁹Ivi, 80.

uno scisma all'interno di una chiesa, come nel caso degli stessi donatisti, accusati di aver contrapposto un loro altare a quello massimianista:

*"videmus tamen levatum altare contra altare et ordinatum episcopum contra eum episcopum, qui in cathedra ubi fuerat ordinatus ita sedebat, ut conventu sui populi non desereretur nec a ceteris pluribus episcopis communitio eius dirimeretur; tantam commovisse indignationem sacrilego schismate perpetrato, ut nec ipsius Maximiani nec ordinatorum eius iam esset ulterius differenda damnatio"*¹⁰⁵⁰.

Agostino mira infatti a sottolineare l'ipocrisia della *pars Donati*, sottolineando che

*"illi enim adversus partem Donati, vos autem adversus orbem terrarum et adversus eius verba, qui Ecclesiam suam incipientem ab Ierusalem per omnes gentes commendavi, sacrilegae dissensionis altare erexistis"*¹⁰⁵¹.

E' dunque in quest'ottica, nell'opposizione alla metafora cattolica, che bisogna rileggere il passo della *PaMar*. L'avvicinarsi del vescovo *altaribus Christi* deve essere inteso in senso figurato, come l'accostamento - culminato nella conversione - di Marculo alla vera *Ecclesia*, vale a dire alla *pars Donati*, per la quale egli ottiene di offrire la propria testimonianza di sangue *pro Christo*.

Il redattore si appresta quindi a chiudere il capitolo, rimarcando la connotazione tipicamente martiriale della *Ecclesia martyrum*, nella quale i *sancti* come Marculo ottengono da Dio il dono della testimonianza *pro Christo*, in un'ottica teologica che (con)fonde insieme l'ostia eucaristica ed il sacrificio martiriale, la Passione e le *Passiones*.

Nelle ultime linee di questa sezione l'agiografo ha modo di introdurre il lettore al cuore del capitolo successivo, incentrato sulla visione notturna di Marculo, segno tangibile della *praesentia Christi* nel martire.

VIII. *Nam ubi maiora noctis spatia exacta sunt et vicinum luci tempus advenit – cuius opportunitas inde semper orationibus atque omnibus divinis rebus accepta est, quod iam et nascenti ascribitur diei, tamen adhuc humana opera et negotia conquiescunt -, in hoc igitur tempore ad celebranda sacramenta sacerdos exurgens non tam a somno expergefactus, quam ad orandum deum gaudio recentis visionis incensus, prius tamen quam ad ipsa mysteria veniretur, quid ei divinitus esset ostensum, in gaudium praesentium fratrum fideli sermone patefecit: "Videbam, inquit, tria haec*

¹⁰⁵⁰Id., *C. Cresc.* 4, 7, 8. Cfr. anche *C. litt. Pet.* 1, 15, 16.

¹⁰⁵¹Id., *Ep. cath.* 20, 54.

mihī munera de aeternis thesauris domini largientis oblata, ex nitidissimo argento poculum factum et coronam auro rutilo refulgentem et sublimissimam palmam quae plena laetitia antecedentium munerum triumphos explet". Magnam, fratres, martyri suo dominus imminentis gloriae fiduciam praestitit; magnam veritatem futurae circa ipsum suae dignationis expressit: neque enim aliquid est quod obscurum aut ambiguum in hac revelatione videatur, in qua accepit calicem quem fuerat in passione bibiturus (cfr. Gv 18, 11 e Mt 20, 23), in qua sumpsit coronam quae ei peracto martyrio debebatur, in qua meruit et palmam, per quam victoriam speraret se iam de congressione consecuturum.

Il martire viene ritratto in preghiera in prossimità dell'alba. Un momento *cuius opportunitas inde semper orationibus atque omnibus divinis rebus accepta est*: il giorno si appresta a cominciare, ma le umane attività e le relative preoccupazioni ed incombenze ancora tacciono. Marculo non viene strappato al sonno, ma si desta per celebrare i sacramenti ardente dal desiderio di rivolgersi a Dio per il gaudio della visione avuta poc'anzi.

La *domus* menzionata nel testo della *Passio* potrebbe essere intesa come una semplice abitazione trasformata in cella di detenzione; non è dato sapere con certezza se i confratelli citati nella *PaMar* siano stati anch'essi detenuti, o se fossero parte della locale comunità donatista accorsa a prestare sostegno al vescovo. Ritengo tuttavia che, vista la centralità della questione assistenziale nei riguardi dei martiri¹⁰⁵² e dei confessori nell'ambito della polemica tra cattolici e donatisti, l'ipotesi detentiva risulti più verosimile.

Ai *fratres praesenti*, prima della celebrazione dei misteri, Marculo rivela, *fideli sermone*, ciò che gli era stato concesso di vedere per grazia di Dio. L'aspetto più interessante risulta essere la menzione al *sermo fidelis*. Maier traduce l'espressione con: "parole conforme à la vérité"¹⁰⁵³; Tilley opta invece per la resa: "faith-filled sermon"¹⁰⁵⁴. Il contesto nel quale l'espressione va ad inserirsi riveste però un ruolo determinante per la sua semantica: Marculo è infatti ritratto nelle fasi antecedenti una celebrazione eucaristica¹⁰⁵⁵. I misteri a cui fa riferimento l'agiografo non possono quindi che essere letti in relazione al sacramento eucaristico: la specifica "*ad ipsa mysteria*" deve essere infatti

¹⁰⁵² Sull'assistenza prestata ai confessori incarcerati cfr. A. McGowan, *Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage*, HTR 96 (2003), pp. 455-476.

¹⁰⁵³ Maier, *Le dossier*, I, p. 283.

¹⁰⁵⁴ Tilley, *Donatist*, p. 82

¹⁰⁵⁵ *PaMar* 8: "*prius tamen quam ad ipsa mysteria*".

ricollegata ai *sacramenta*¹⁰⁵⁶ delle linee precedenti. Il *sermo* andrebbe quindi inteso come la seconda parte della Liturgia della Parola, vale a dire quella fase della celebrazione eucaristica nella quale il presbitero espone un'esegesi carismatica dell'esperienza profetica del martire, divenuta visione concessagli per grazia di Dio. La profezia martirologica assurge al ruolo di *nova testimonia*, in accordo con quanto anticipato dal redattore nel capitolo introduttivo: "*Iustum enim ac satis dignum est, ut antiquorum testium laudibus recentium quoque martyrum virtus adiuncta glutinetur*"¹⁰⁵⁷. Marculo, in quanto celebrante, riporta quindi con precisione (*fidelis*) la propria visione, facendone Parola da commentare per gli astanti: il ruolo presbiteriale e quello martiriale finiscono per (con)fondersi nella sua persona, sancendo ulteriormente l'*auctoritas* dei *nova testimonia* anche sul versante liturgico.

L'agiografo presenta la visione di Marculo attraverso le parole stesse del martire. Il vescovo donatista viene omaggiato di tre doni¹⁰⁵⁸ *de aeternis thesauris domini*: un calice d'argento lucidissimo, una corona *auro rutilio refulgens*¹⁰⁵⁹ ed una altissima palma.

Il passo è stato analizzato da Lucca, secondo cui

"i tre premi della visione – palma, corona, calice – costituiscono oggetti normalmente connessi col martirio, in particolare la palma e la corona sono ricompense spesso nominate nei testi martirologici; abbiamo anche incontrato in più occasioni il calice come simbolo del martirio, ma qui per la prima volta si allude all'argento di cui è composto. (...) forse è qui ravvisabile uno stretto legame di tale documento (la *PaMar*; *nota di chi scrive*) con la realtà storica, considerato che tra gli arredi sacri delle chiese c'erano certamente calici d'argento¹⁰⁶⁰; nella visione del martire attraverso questo particolare il martirio è ancora più strettamente connesso con il sacrificio eucaristico che il vescovo era abituato a celebrare. Siffatto legame era stato

¹⁰⁵⁶*Ibidem*: "*Nam ubi maiora noctis spatia exacta sunt et vicinum luci tempus advenit (...) in hoc igitur tempore ad celebranda sacramenta sacerdos exsurgens*". Cfr. l'apparato critico di Mastandrea, *Passioni*, p. 69, ove lo studioso riporta le *lectiones* di due *apographa* attestanti, in vece di "*sacramenta*", la variante "*divina mysteria*".

¹⁰⁵⁷*PaMar* 1. Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 130.

¹⁰⁵⁸Cfr. l'apparato critico di Mastandrea, *Passioni*, p. 70. Lo studioso opta per la seconda tra le due *lectiones* dominanti nei codici e negli *apographa*: "*numerum*" e "*munerum*". *Contra* Maier, *Le dossier*, I, p. 284, che opta per la variante "*numerica*", offrendo quindi una traduzione differente da quella che si ottiene avvalendosi dell'edizione critica di Mastandrea. Tilley, *Donatist*, p. 82 sembrerebbe aver ripreso il testo di Maier: la studiosa americana pare aver completamente ignorato la più recente edizione dello studioso italiano.

¹⁰⁵⁹"*Aurum rutilum*", da leggersi nel senso di "rosso come il sangue" e non, riduttivamente, come "splendente". A riguardo cfr. la traduzione di Maier, *Le dossier*, I, p. 283: "étincelante"; e quella di Tilley, *Donatist*, p. 82: "glittering". L'immagine parrebbe poter alludere esclusivamente alla corona purpurea del martirio: cfr. Cyprianus, *Epistulae* 10, 5: "*accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas*".

¹⁰⁶⁰Di diverso avviso Scorza Barcellona, *Sogni e visioni nella letteratura martirologica africana posteriore al III secolo*, in AA. VV., *Sogni, visioni e profezie nel cristianesimo antico*, "Augustinianum" 29 (1989), pp. 193-212. A p. 198 lo studioso sostiene che "la specificazione del metallo di cui è fatta la coppa, l'argento, oltre ad esprimere un'immagine di particolare luminosità, accostata alla menzione dell'oro della corona rinvia alla prova dei metalli nel fuoco di cui si parla in vari luoghi della Scrittura, immagine che già Cipriano interpreta come un simbolo della purificazione mediante il martirio".

peraltro rilevato dal redattore parlando del digiuno di Marcolo intrapreso per raggiungere una tale purificazione «*ut fieri pro Christo hostia ipse mereretur*»¹⁰⁶¹.

Lucca ha poi sottolineato come il premio del martirio sia espresso

"dai due innegabili segni di vittoria che sono la palma e la corona d'oro"¹⁰⁶². Tale certezza di vittoria si ricollega ai diversi temi portanti della *Passio* (...) e lascia intuire che in un'epoca in cui la tendenza dei cattolici era quella di non considerare martiri quanti erano morti durante i *tempora macariana* i donatisti dovevano utilizzare ogni mezzo – anche retorico – per rivendicare l'ispirazione unicamente divina dei loro martiri, per farne risaltare la completa adesione a Cristo, per affermarne la sicura vittoria sul nemico, ossia sui persecutori Paolo e Macario dietro alle cui figure si stagliano quelle dei *traditores*. Chiunque avesse letto questa narrazione di martirio avrebbe compreso che davvero il martirio di Marcolo rappresentava il suo raggiungimento della perfezione cristiana e la sua piena adesione alla volontà divina anche manifestamente rivelata"¹⁰⁶³.

In linea con le intenzioni dell'agiografo di sostenere, attraverso la ripresa del *topos* agiografico della visione concessa prima del martirio quale "prova provata" dell'investitura divina, Scorza Barcellona ritiene che il simbolismo del dono presente nella visione marculiana risulti evidente. Si tratterebbe infatti

"della coppa che Marculo avrebbe bevuto con la sua passione, della corona che gli spettava dopo il martirio e della palma, garanzia della vittoria"¹⁰⁶⁴.

Lo studioso ritiene che la palma offerta al martire rinvii a quella degli eletti di *Ap* 7, 9; per quanto concerne la sua connessione con la corona, si potrebbe inoltre ravvisare un parallelo tanto con la visione di una *palma viridissima* nella *Passio Mariani et Iacobi*¹⁰⁶⁵, quanto con il ramo verde dalle

¹⁰⁶¹ Lucca, *Tratti profetici*, p. 115.

¹⁰⁶² *Ivi*, p. 116 nota 15: "Anche in questo caso il particolare della corona dorata è originale rispetto alle altre passioni africane ma appartenente all'immaginario collettivo della cristianità africana". Tuttavia, occorre rilevare come l'allusione alla corona purpurea del martirio sia comunque contenuta nel ricorso all'espressione "*auro rutilio refulgens*".

¹⁰⁶³ *Ivi*, p. 116.

¹⁰⁶⁴ Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, p. 196.

¹⁰⁶⁵ Cfr. *PaMarIac* 11: "*adcucurrit nobis obvius puer, quem constabat esse alterum ex geminis ante triduum cum matre compassis, corona rosea circumdatus et in manu dextera palmam viridissimam proferens, et Quid properatis? Inquit; gaudete, et exultate, cras enim nobiscum et ipsi caenabitis*".

mele d'oro promesso a Perpetua in segno di vittoria nella sua ultima visione¹⁰⁶⁶.

Analizzando infine l'immagine della corona, Scorza Barcellona l'ha definita correttamente il

"simbolo per eccellenza della gloria escatologica, e in quanto aurea simile a quella degli anziani di *Ap* 4, 4, per il suo colore rosso si ricollega alla corona purpurea che Cipriano¹⁰⁶⁷ designa come ricompensa del martirio. La coppa è parimenti quella del martirio di cui parla anche Cipriano, dietro la quale deve vedersi un riferimento alla coppa che Gesù ha proposto ai suoi discepoli (*Mc* 10, 38-40; *Mt* 20, 22-23) e che egli stesso ha accettato durante la sua agonia (*Mt* 26, 39-44; *Mc* 14, 36; *Lc* 22, 42): bere alla coppa significa imitare Gesù o assimilarsi a lui nella passione"¹⁰⁶⁸.

IX. Post haec peractis ex more sollemnibus, dum adhuc aliqua noctis momenta superessent, subito cum Macarii feralibus iussis pervigilis nequitiae nuntius supervenit, qui crudelissimae mortis manifestam sententiam gestans, et innumeras martyris glorias et execrandum persecutorum facinus consummaret. Cui cum clausas adhuc fores custodum cura reserasset et agnovisset quid eiusdem tam maturus pertulisset adventus, continuo in planctum eorum corda conversa sunt. O quanta fuit illius viri gratia! Quam generalis circa ipsum amor omnium! Quam commune desiderium, ut in passione eius ad pias lacrimas etiam custodum immanitas et militaris duritia flecteretur! In quo quidem fletu ac perturbatione cunctorum, solus ipse perseverabat intrepidus, quia consummationis suae horam appropinquasse gaudebat: neque enim vel conturbatus poterat esse vel tristis, quem gaudentem fides et paratum fecerat divina revelatio.

Il nono capitolo della *PaMar* funge da cerniera tra la rivelazione divina e la visione narrata nelle linee successive: il redattore inserisce tra queste due poli profetici la narrazione della condanna di Marculo e della partenza alla volta del *praecipitium*.

¹⁰⁶⁶Cfr. *PaPer* 10: "Et exivit vir quidam mirae magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clavos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens virgam quasi lanista, et ramum viridem in quo erant mala aurea".

¹⁰⁶⁷Cfr. nota n° 1060.

¹⁰⁶⁸Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, pp. 197-198.

Dopo aver concluso, poco prima dell'alba, la celebrazione eucaristica¹⁰⁶⁹ secondo il rito¹⁰⁷⁰, Marculo vede giungere improvvisamente un *pervigilis nequitiae nuntius* recante la condanna emessa da Macario, che scompare ora dalla narrazione. Spetterà ad altri essere gli *auctores* dell'esecuzione del vescovo della *pars Donati* la cui morte, agli occhi del redattore e della comunità donatista, venne letta tanto come il compimento delle *innumerae martyris gloriae* quanto come l'*execrandus persecutorum facinus*. Positivo e negativo si fondono in uno scambio dialettico di ascensione ed abbassamento: la morte di Marculo rappresenta il raggiungimento della massima tra le glorie terrene, l'ascesa alla condizione martiriale, ed altresì la realizzazione del peggiore, del più basso ed esecrabile tra i delitti perpetrati dai persecutori.

L'agiografo passa a narrare la fine della detenzione del vescovo: i *custodes* aprono le porte della *domus* interrogandosi sul motivo della sua uscita¹⁰⁷¹. I carcerieri, venuti a conoscenza della condanna del martire, perfettamente in linea con uno dei *topos* più celebri della letteratura martirologica, vengono descritti dal redattore come afflitti dalla notizia: i loro cuori *in planctum conversi*¹⁰⁷² *sunt*. Segue una breve parentesi elogiativa, nella quale viene celebrata la *gratia* di Marculo, ovvero la sua influenza positiva sui *custodes*, ritratti qui nel pieno d'un cammino di conversione. Il termine non indica l'autorità del vescovo, bensì ne sottolinea, in continuità con le linee precedenti, il potere derivante dall'elezione divina, dal suo essere *sanctus*. La *gratia* alla quale

¹⁰⁶⁹Come evidenziato da Maier, *Le dossier*, I, p. 284 nota 38: "Sollemnia dans le sens de sacrifice eucharistique est déjà employé au III^e siècle". A riguardo cfr. Tertullianus, *De anima* 9 e Cyprianus, *De lapsis* 25; *Epistulae* 56, 3.

¹⁰⁷⁰"*Ex more*": Maier, *Le dossier*, I, p. 284 traduce con "selon l'habitude". Sulla stessa linea Tilley, *Donatist*, p. 83: "as was the custom". Alessandro Rossi mi ha suggerito una valida alternativa: "secondo il rito". Il ricorso a questa espressione si inserisce meglio nel contesto della celebrazione liturgica. Allo stato attuale delle fonti non si evidenziano elementi sufficienti per poter indagare a fondo la questione di una possibile differenziazione liturgica tra cattolici e donatisti nella celebrazione eucaristica. Quel che appare certo è l'utilizzo, specie da parte agostiniana, del sacramento quale *instrumentum* finalizzato alla consacrazione dell'*Unitas*, come evidenziato nel capitolo relativo alle testimonianze epigrafiche relative a Marculo: cfr. il capitolo I.4. A riguardo cfr. almeno Augustinus, *In Io. Ev. tr.* 27, 1; *Serm.* 227; 228/B, 4; 229, 2 e 229/A, 1-2. Ottato di Milevi riporta due volte - Optatus, *Tractatus* II, 19; 21 - l'accusa ai donatisti di aver "gettato ai cani" il sacramento eucaristico: il mancato riconoscimento del valore salvifico alle ostie dei *traditores*, derivante dalla indegnità del celebrante, non è da solo elemento sufficiente ad ipotizzare lo sviluppo di una liturgia alternativa nella *pars Donati*.

¹⁰⁷¹Il senso dell'espressione "*maturus adventus*" può essere colto solo facendo riferimento all'orario: il redattore ha poc'anzi specificato come la scena si situi in prossimità dell'alba. Ciò che stupisce i custodi è quindi la presentazione di Marculo, da intendersi sotto scorta, alle porte della *domus* carceraria ad un simile orario, evidentemente insolito per il transito ordinario dei prigionieri. Il dato andrebbe letto in chiave storica: la nota dell'agiografo, oltre che un significato topico mirante ad istituire un parallelo tra la passione del martire e la *Passio Christi*, andrebbe intesa come una prima sottolineatura della volontà macariana di eseguire la condanna capitale di Marculo "senza fare rumore".

¹⁰⁷²Non sarebbe casuale l'adozione, da parte dell'agiografo, del verbo "*converto*". I cuori dei carcerieri, vale a dire le loro anime, si sarebbero infatti volti al pianto, rivelando una reale "conversione religiosa" maturata grazie al semplice contatto con il vescovo. Il tema della conversione dei carcerieri rappresenta un vero e proprio *topos* della letteratura cristiana: basti qui il confronto con *At* 16, 27-34 o, a livello agiografico, con la *PaPer*. L'agiografo ritrae il *miles* Pudente, *praepositus carceris*, in un atteggiamento di simpatia nei confronti dei martiri imprigionati: "*qui nos magnificare coepit intellegens magam virtutem esse in nobis*" (*PaPer* 9). Nel prosieguo del testo, il redattore informa poi che prima dei giochi gladiatorii ai quali i cristiani erano stati condannati "*iam et ipso optione carceris credente*" (*PaPer* 16).

allude il redattore non può che essere intesa quale culmine, vetta del panegirico. E' stato infatti sistematicamente offerto un ritratto del vescovo donatista marcatamente incentrato sulle sue virtù, sul suo carisma, sulla sua arte oratoria, sul suo profetismo: la *gratia* ne rappresenta l'apice. E' dunque secondo questa prospettiva elogiativa che l'agiografo prosegue nel suo ritratto del martire, segnalando il comune rimpianto¹⁰⁷³ da parte dei confratelli di fede del vescovo – è in questo senso che si deve leggere l'inserimento nel testo dell'aggettivo "*communis*" - e delle guardie, la cui bestialità e marzialità risultano piegate *ad pias lacrimas*. In tutto questo Marculo viene nuovamente descritto nella sua serafica serenità¹⁰⁷⁴, immerso nel *gaudium* derivante dalla consapevolezza della prossima realizzazione del suo cammino martiriale. Il vescovo non può essere *conturbatus* o *tristis* al pari dei suoi confratelli e dei *custodes*: in ragione della *divina revelatio* di cui è stato fatto oggetto la notte precedente, Marculo risulta infatti *paratus*¹⁰⁷⁵ e *gaudens*. Il vescovo conosce per rivelazione quale sarà il suo destino in terra, meritando la corona, e nei cieli, godendo della palma quale premio per il proprio *certamen*.

X. *Illic tunc unus ex ipsorum militum numero, taeterrimus carnifex et qui timentibus ceteris ad perficiendam illustris viri mortem solus esset a diabolo praeparatus, factum suum sermone praecurrens, enarrare martyri audientibus omnibus coepit cuiusmodi somnium etiam ipse vidisset: "cum nocturna, inquit, quiete detinerer, videbam subito apparuisse te mihi durissimis veluti nexibus vinctum ac gravibus admodum vinculis oneratum, atque eadem postmodum vincula mea manu esse resoluta: propter quod spera veniam et indulgentiam te consecuturum". Non incongrua igitur visio, nec absurdum somnium quod carnifex vidit, nec sine causa utique quod viderat retulit, Caiphae scilicet sacrilegi secutus exemplum, ut, qui ipse interfecturus fuerat dominum, ipse de eius passione prophetaret (cfr. Gv 11, 49-52). Nam alligatum recte viderat martyrem eum, qui adhuc in habitatione*

¹⁰⁷³Tutti i *codices* e gli *apographa* riportano la *lectio* "*desiderium*". Maier, *Le dossier*, I, p. 284 opta per una traduzione letterale del termine: "*désir*". Così Tilley, *Donatist*, p. 83: "*desire*". La resa è però inefficace, non trasmettendo alcun senso all'espressione del redattore. Ritengo sia quindi preferibile tradurre "*desiderium*" con "rimpianto": il termine risulta infatti capace di restituire un significato univoco e perfettamente in linea con quanto affermato nelle linee precedenti.

¹⁰⁷⁴Contrariamente alle traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 284 - "*sans crainte*" - e Tilley, *Donatist*, p. 83 - "*unshaken*" -, ho preferito optare per "*tranquillo*", volendo sottolineare che le intenzioni del redattore non parrebbero limitarsi alla semplice espressione dell'assenza di paura in Marculo. Ciò che all'agiografo preme evidenziare non è tanto l'impavidità del vescovo, quanto il raggiungimento, evidenziato nelle linee immediatamente successive, di una condizione ascetica di totale distacco dal mondo e di indifferenza innanzi alla commozione prodottasi nei confratelli e nei carcerieri in prossimità della sua esecuzione.

¹⁰⁷⁵Cfr. l'apparato critico di Mastandrea, *Passioni*, p. 70. Lo studioso, contrastando il *consensus editionum*, preferisce infatti la *lectio* "*paratus*" alla più diffusa "*pacatum*". Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 284-285 e Tilley, *Donatist*, p. 83 per le rispettive traduzioni.

corporea constitutus et gemino carcere mundi et carnis inclusus, temporalis vitae angustiis stringebatur. Ille enim corporis vincula, ille mundi carcerem sentit, qui eius temptationibus agitur. Resolutum quoque a se esse non irrationabiliter somniaverat, cuius crudelibus manibus oportebat eum interventu mortis a corpore separari, qui ei, post gravissimos nexus saecularium pressurarum, ad regnorum caelestium libertatem iter fuerat in passione facturus. Magnis enim vinculis nos relaxari, cum liberati de hoc mundo ad dominum properamus, apostolus Paulus probat dicens: "Dissolvi et cum Christo esse multo melius est" (Fil 1, 23). Quod simili ratione etiam Simeon ille iustissimus demonstravit, qui securitate vicinae mortis accensus, evasurum se vitae huius molestias laetabatur: "Nunc dimittis, inquit, domine, servum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum" (Lc 2, 29-30). Qui numquam utique dimittendum se cum omni gaudio testaretur, nisi quia condicione corporis quasi quibusdam vinculis tenebatur.

Con il decimo capitolo l'agiografo comincia la narrazione del martirio di Marculo. Fedele al più classico dei *topoi* agiografici, il redattore descrive il carnefice come un *taeterrimus carnifex*, facente parte del distaccamento militare novapetrense¹⁰⁷⁶. Il soldato romano è il solo ad esser stato preparato dal diavolo *ad perficiendam illustris viri mortem*: ogni altro *miles* è infatti descritto come *timorosus* nei riguardi di Marculo. L'aggettivo non è casuale: il sostantivo "*timor*", da cui discende, non deve essere tradotto con "timore", bensì deve essere reso nella sua accezione ossequiosa e religiosa. Nei quattro giorni della sua prigionia il vescovo donatista ha prodotto nei militi una conversione dei cuori e delle anime: i soldati provano *timor* di Marculo, della sua *auctoritas* morale, del suo carisma profetico, del suo essere *sanctus*.

Tra quanti stanno volgendo i cuori alla fede, solo il *taeterrimus carnifex* può riuscire a portare a termine l'uccisione di Marculo perché *a diabolo praeparatus*. L'intervento diabolico rivela qui tutto il suo peso: è solo grazie all'azione di Satana che il *miles* romano può opporsi al carisma profetico del vescovo, riuscendo quindi a condurlo al martirio perché "addestrato" dal Diavolo.

Accanto alla rivelazione divina concessa a Marculo nella notte di veglia antecedente la sua passione, l'agiografo fornisce i dettagli di una seconda visione che rappresenta simbolicamente il martirio. Il *carnifex* racconta al martire di averlo visto nel sonno: Marculo appariva legato con nodi strettissimi e gravato da ceppi pesanti. Era poi il soldato medesimo a sciogliere *sua manu* i *vincula* che legavano il martire. Agli occhi del carnefice, *a diabolo praeparatus*, la rivelazione divina non può che apparire per il contrario di quel che è: la visione promossa da Cristo, al pari della sua

¹⁰⁷⁶"Numerus": Maier, *Le dossier*, I, p. 285 e Tilley, *Donatist*, p. 83 traducono, letteralmente, con "numero". Il termine, in ambito militare, può però essere inteso nel senso di "distaccamento": è in questa valenza che deve essere impiegato.

Parola, non può che venir equivocata e avversata dall'agente demoniaco. Egli si rivolge infatti al martire ammonendolo, erroneamente, sul suo destino: "*spera veniam et indulgentiam te consecuturum*"¹⁰⁷⁷.

Il redattore interviene qui per fornire una chiave di lettura agli eventi narrati, spiegando che il sogno del *carnifex* non risultava privo di corrispondenza con gli sviluppi successivi della vicenda marculiana: la visione non è né *incongrua* né *absurda*.

"In questo brano, valore profetico viene attribuito al racconto di un sogno che, rettamente interpretato, preannuncia un evento che davvero si realizza; e non a caso (...) si giustifica la profezia di un pagano ricorrendo all'episodio di Caifa¹⁰⁷⁸; anche Ponzio¹⁰⁷⁹ (...) dopo aver ricordato la sentenza letta dal giudice a Cipriano ne aveva rilevato la completezza, la veridicità ed addirittura l'origine divina giustificando la sua affermazione con l'osservazione che «anche i pontefici sono stati soliti profetizzar riguardo alla passione» ed anche Ponzio aveva offerto la sua interpretazione della profezia inconsapevole del giudice pagano. Nel caso di Marcolo, comunque, il contesto è differente poiché non di sentenza si tratta ma di visione e poiché l'allusione a Caifa viene presentata in modo ancora più coerente considerata la stretta relazione esplicitamente istituita dal redattore tra Caifa uccisore di Gesù e carnefice uccisore di Marcolo; alla visione profetica del carnefice viene assegnato grande rilievo poiché ad essa ed alla sua interpretazione è affidato il compito di spiegare che la morte è completa liberazione dal carcere del mondo e della carne al fine del sicuro ingresso nel regno dei cieli; la citazione paolina di *Fil* 1, 23 ed il riferimento successivo alle parole pronunciate nel tempio da Simeone contribuiscono ulteriormente a chiarire che un concetto fondamentale nella *Passio Marculi* è il valore liberante della morte"¹⁰⁸⁰.

L'agiografo procede nella sua esplicazione della vicenda istituendo un nuovo parallelo con la Passione di Cristo mediante il richiamo alla figura di Caifa ed alla sua profezia. Si perseguono così due obiettivi: da un lato viene offerta una guida alla lettura di una delle sezioni centrali della *PaMar*, dall'altro è nuovamente sottolineato l'allineamento tra la *Passio Christi* ed il martirio del vescovo.

Nella visione del *carnifex* il martire appare, o meglio viene dipinto, come intrappolato nel duplice

¹⁰⁷⁷ *PaMar* 10.

¹⁰⁷⁸ *Gv* 11, 49-52: "*Unus autem ex ipsis, Caiphias, cum esset pontifex anni illius, dixit eis: «Vos nescitis quidquam nec cogitatis quia expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat!».* Hoc autem a semetipso non dixit; sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente et non tantum pro gente, sed et ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum".

¹⁰⁷⁹ Cfr. Pontius, *Vita Cypriani* 17: "*Legit itaque de tabula iam sententiam iudex quam nuper in visione non legerat, sententiam spiritalem non temere dicendam, sententiam episcopo tali et tali teste condignam, sententiam gloriosam, in qua dictus est «sectae suae signifer» et «inimicus deorum» et «qui suis futurus esset ipse documento» et «quod sanguine eius inciperet disciplina sanciri». Nihil hac sententia plenius nihil verius: omnia quippe quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt. Nec mirum utique, cum soleant de passione pontifices etiam prophetare".*

¹⁰⁸⁰ Lucca, *Tratti profetici*, p. 113.

carcere del mondo e della carne¹⁰⁸¹, i cui legacci vengono sciolti dalle *crudeles manus* del soldato che, infliggendo la morte al vescovo donatista, gli consente *in passione* di avviarsi *ad regnorum caelestium libertatem*¹⁰⁸², come dimostrato dalle parole di Paolo in *Fil 1, 23*: "*Dissolvi et cum Christo esse multo melius est*". L'agiografo allude anche alla figura dello *iustissimus* Simeone, che sostenne la stessa tesi con simili argomentazioni: "*Nunc dimittis, inquit, domine, servum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum*"¹⁰⁸³.

Realizzando una vera e propria eterogenesi dei fini, il redattore trasforma il gregario di Satana in un *instrumentum* per la liberazione del martire dai vincoli che lo tengono legato alla vita: tali legacci non sono quindi recisi da Marculo medesimo (suicidio), ma, per volere divino (tale è il valore da attribuire alla visione concessa al *carnifex*: in essa Dio manifesta quel che sarà secondo la propria volontà), vengono tranciati dalla *crudelis manus* del soldato, immagine del *persecutor* (omicidio). Lo sviluppo ermeneutico della visione operato dall'agiografo assume quindi una funzione apologetica e polemica nei confronti dei j'accuse cattolici relativi alla morte di Marculo e, conseguentemente, al *marculianum magisterium*. La glossa del redattore inserita nella *PaMar* si staglia come una acuta replica alle illazioni cattoliche: riconducendo al volere divino il martirio di Marculo, l'agiografo depotenzia le denunce della *catholica*, prosciogliendo altresì il vescovo donatista dall'accusa di aver ispirato, postumo, i suicidi dei circoncellioni.

Sebbene si possa affermare che alla morte, ed ancor più al martirio, venga attribuito un valore liberante da buona parte della letteratura martirologica, va dato merito a Lucca d'aver evidenziato che

"almeno rispetto alle precedenti passioni africane, in questa *Passio* è innegabile uno scarto: numerosi sono i riferimenti oltre alla natura demoniaca dei persecutori (...), alla negatività delle realtà secolari (...), alla certezza dell'ingresso nei regni celesti (...), alla liberazione prodotta dal martirio. A ciò bisogna aggiungere anche un altro tema presente nelle precedenti *Passiones* a cui viene però qui offerto maggiore rilievo, quello

¹⁰⁸¹Cfr. *PaMI* 8: "*Quibus in carcerem trusus, Isaac statim martyrii consummavit effectum: et (quod plus est) simul omnes carceres, et corpus dimisit et mundum, ne in aliquo visionis eius revelatio falleretur*".

¹⁰⁸²Cfr. Lucca, *Tratti profetici*, p. 114 nota 12: "(...) il riferimento alla *regnorum caelestium libertas* è del tutto coerente con l'affermazione del possesso del regno celeste da parte dei martiri e con la forte sottolineatura della distanza dei martiri rispetto al mondo; nella letteratura martirologica africana l'impiego del termine *libertas* non è frequente e in uno dei casi più significativi (*PaPer* 18) il vocabolo è usato con accezione completamente differente (cfr. Mazzucco, *Il significato cristiano della "libertas" proclamata dai martiri della Passio Perpetuae*, in AA. VV., *Forma futuri. Scritti in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 542-565, in particolare p. 562: «(...) la *libertas* di cui parlano i martiri è la condizione di libertà dal peccato conquistata da Cristo per l'uomo»). Nel caso della *PaMar* si mette in rilievo la libertà dei regni celesti rispetto alla schiavitù del mondo e si può supporre una lontana allusione biblica all'uscita di Mosé dall'Egitto".

¹⁰⁸³*Lc* 2, 29-30.

cioè della presenza di Cristo nel martire¹⁰⁸⁴ al momento della tortura"¹⁰⁸⁵.

La studiosa conclude la sua analisi della profezia del *carnifex* sostenendo che

"tutti questi elementi concorrono a porre in evidenza la vicinanza del martire a Cristo ed ai regni celesti e d'altra parte la sua decisa distanza dal mondo e dalle sue tentazioni; la profezia inconsapevole del carnefice offre piena legittimità a tale concezione del martirio ed assicura l'elezione di Marcolo al martirio per volontà divina"¹⁰⁸⁶.

XI. *Nulla denique mora, nullum spatium temporis intercessit, quin statim crudelissimus carnifex antelucano latrocinio aggredetur implere quod viderat. Nam continuo infestus urgebat, ut productus de custodia dei testis ad praeruptam naturalis petrae celsitudinem atque asperrimae rupis praecipitium duceretur: hoc enim immitissimum genus mortis elegerat cruentus ac barbarus profanae unitatis exactor et detestanda omnibus saeculis saevitia traditorum. Egrediebatur itaque de domo Marculus gloriosus, custodum excubiis ac militum classe circumdatus, atque ab ipsis persequentibus honoratus. Egrediebatur constantia Christiani vigoris erectus, hospitia iam humana derelinquens et ad mansiones properans angelorum. Egrediebatur vultu laetus, festinus incessu, non tam praesentem poenam quam futuram cogitans gloriam. Iter quoque ipsum quo ad supplicium ducebatur tale illi fuerat procuratum, ut exstructis undique versum terrae molibus ac paulatim in altum aggeribus elevatis, ad passionis suae insigne fastigium perveniret, ipsa montis famulante natura; ut primo humilia collis iuga, dehinc arduos vertices calcans, velut per gradus quosdam in sublime conscendens, etiam cum ipso corpore caelo ac sideribus propinquaret; ut adhuc in mundo positus, esset celsior mundo, et quicquid pretiosum, quicquid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere gauderet. Mox ubi vero ad ipsum petrae culmen ascensum est, inde universi milites partim metu, partim dolore secedentes, tam inaudito facinori etsi conscientia intererant, vel opere interesse noluerunt.*

Si assiste qui ad una marcata accelerazione degli eventi, come denota l'*incipit* stesso del capitolo: *nulla denique mora, nullum spatium temporis intercessit*. Nelle linee di questa sezione l'agiografo getta le basi della propria ricostruzione del martirio di Marcolo e della successiva ricerca e

¹⁰⁸⁴In realtà il tema, sviluppato attraverso l'azione della terza persona trinitaria, risulta già centrale, per quanto concerne l'agiografia donatista, in *PaDS* 12: il martire Emerito, per esempio, viene descritto dall'agiografo come *sancto spiritu inundatus*.

¹⁰⁸⁵Lucca, *Tratti profetici*, pp. 113-114.

¹⁰⁸⁶*Ibidem*.

inumazione del corpo del vescovo donatista.

"Tutti gli avvenimenti relativi alla esecuzione sembrano svolgersi in un tempo sincopato, brevissimo: alle prime luci dell'alba Marculo ha una visione, che gli conferma l'approssimarsi del martirio (*PaMar* 7.31); in quello stesso turno di tempo ha modo di celebrare i riti eucaristici, di narrare ai confratelli la sua visione e di spiegarne il senso (*PaMar* 8.33 - 34), ascolta dal carceriere il resoconto del sogno da questi avuto (*PaMar* 10.41) poi, trascinato lungo un accidentato e scosceso percorso fino all'orlo di un pauroso dirupo (*PaMar* 11.47 - 54), è infine scagliato nel vuoto dal carnefice (*PaMar* 11.55); ma è ancora mattina, alle prime luci dell'alba dello stesso giorno, quando i fedeli, tenuti all'oscuro dell'esecuzione e delle sue modalità, per ispirazione divina si mettono in cammino alla ricerca del cadavere guidati da una nuvola che, per mezzo di fulmini e lampi, indica loro chiaramente la via (*PaMar* 14.67 - 15.74)"¹⁰⁸⁷.

In un abbozzo di studio sul testo della *PaMar*, Rossi ha colto che questa accelerazione dei tempi trascende il mero piano cronologico per assumere un significato più profondo:

"le circostanze temporali hanno evidentemente un significato che va oltre la semplice collocazione diacronica degli avvenimenti, altrimenti incomprensibile: Marcolo riceve la sua visione alle prime luci dell'alba perché è proprio in quel momento, secondo una concezione tradizionale espressamente richiamata dal narratore, che si presentano i sogni e le visioni più attendibili; l'operato del carnefice si svolge anch'esso nel sottile spazio di confine fra le tenebre e l'alba, da una parte proprio a sottolineare il contrasto escatologico tra le due forze in gioco e, dall'altra, allo scopo di mantenere celato il crimine ai fedeli; infine è sempre all'alba, quando le premonizioni sono più sicure, che per ispirazione divina i fedeli di Nova Petra escono a cercare il cadavere"¹⁰⁸⁸.

L'*incipit* del capitolo dà modo al redattore di mettere nuovamente in luce la propria abilità letteraria, promuovendo un sottile gioco di parole impossibile da rendere in lingua italiana, se non con una perifrasi che tuttavia non riesce a cogliere appieno il senso dell'espressione: "*antelucano*"¹⁰⁸⁹ *latrocinio*" è infatti da intendersi come una aggressione a tradimento nel cuore della notte; il successivo verbo apposto dal redattore è poi "*aggredior*".

Il *crudelissimus carnifex* non ha alcun freno nel cominciare a realizzare *quod viderat* nella visione.

¹⁰⁸⁷Rossi, *Muscae*, p. 189.

¹⁰⁸⁸Rossi, *Passio Marculi*, inedito.

¹⁰⁸⁹Cfr. l'apparato critico di Mastandrea, *Passioni*, p. 72: viene segnalata la presenza di una seconda *lectio*, "*ante luciferum*", conservata solo in un *apographum*, oggi perduto, nel quale si potrebbe quasi leggere la volontà d'un copista di includere nel testo un ulteriore gioco lessicale, facente sottilmente riferimento alla natura "*luciferina*" del *carnifex*.

Subito, in tutta fretta, ordina di condurre Marculo, *productus de custodia*¹⁰⁹⁰, ad una cima scoscesa nei pressi del *castellum* dalla quale si giunge ad una rupe ripidissima, ove verrà eseguita la sentenza: infatti, *immitissimum genus mortis elegerat cruentus ac barbarus profanae unitatis exactor et detestanda omnibus saeculis saevitia traditorum*.

L'atto d'accusa nei confronti dei *traditores* è più puntuale e grave dei precedenti: le parole del redattore propongono ed inverano, in ragione del valore di verità di un *Acta martyris*, la denuncia di compartecipazione diretta della *catholica* alla decisione di compiere l'assassinio di Marculo *per praecipitium*. La loro *saevitia*, odiosa nei secoli dei secoli, e la natura sanguinaria e barbara di Macario, *profanae unitatis exactor*¹⁰⁹¹, vengono indicate dall'agiografo come le cause all'origine del martirio di Marculo. L'atto d'accusa è preciso, non lascia spazio ad ambiguità di sorta: la *catholica* è correa del legato imperiale per la messa a morte del martire e per la scelta stessa del supplizio. Nelle parole del redattore torna prepotentemente il tema dello scontro tra due mondi in insanabile contrasto: la *saevitia*¹⁰⁹² dei *traditores*, in alleanza con il potere imperiale al soldo del diavolo, si oppone sul suolo africano, assurto ad Armageddon escatologico, alla *gloria* della *Ecclesia martyrum* schierata *pro Christo*.

Il *gloriosus Marculus*, uscito dalla *domus* nella quale è stato rinchiuso per quattro giorni, si appresta a muovere verso la rupe ove coglierà la corona. L'agiografo inizia qui una descrizione pomposa del tragitto che separa metaforicamente la prigionia in questa terra dalla liberazione con la morte e l'ingresso nella vera vita.

¹⁰⁹⁰La "*custodia*" parrebbe fare qui riferimento ad un "posto di guardia" sito esternamente alla *domus*. Nelle linee precedenti, infatti, l'agiografo aveva illustrato l'uscita del vescovo dalla *domus* e la sopresa dei *custodes* alla comparsa del martire. E' quindi presumibile che il *carnifex* abbia fatto "chiamare" Marculo al di fuori della propria cella per comunicargli la visione ed avviarlo al supplizio. La specifica redazionale "*productus de custodia*", per una semplice questione cronologica, andrebbe quindi intesa come un riferimento al posto di guardia esterno alla *domus* dal quale il *carnifex*, dopo aver esposto al martire la propria visione, lo avrebbe condotto *ad praecipitium*.

¹⁰⁹¹Il redattore offre un nuovo assaggio della sua abilità polemica. In riferimento alla missione di Paolo e Macario in terra d'Africa, Ottato di Milevi parla esplicitamente di "(...) *eleemosynis quibus sublevata per ecclesias singulas posset respirare, vestii, pasci, gaudere paupertas*" (Optatus, *Tractatus* III, 3, 2). Trattasi con ogni evidenza di una resa nel linguaggio cristiano dei donativi imperiali. Quel che qui interessa è il gioco lessicale messo in atto dall'agiografo che, ironizzando sulla missione dei legati imperiali, trasforma Macario da "dispensatore" di elemosine secondo la vulgata cattolica a "*exactor*" delle vite dei martiri.

¹⁰⁹²In contrasto con l'uso fatto nella *PaMar* del termine "*saevitia*", si noti come lo stesso venga adoperato più volte da Agostino nel quadro della polemica con il Donatismo: oltre ad opporre la *mansuetudo* della *catholica* alla ferocia della *pars Donati* e dei *circumcelliones*, il vescovo di Ippona sottolinea in più occasioni come l'adozione di una legislazione speciale da parte dell'Impero sia sempre dipesa proprio dalla *saevitia* dei donatisti e dei loro accoliti circoncellioni. A riguardo cfr. Augustinus, *C. Cresc.* 3, 43, 47; 4, 51, 61: "*Saevitia igitur vestra et violentissima audacia per Circumcelliones vestros clericorum vestrorum satellites omnibus nota comprimenda fuit legibus, quae contra vos latae sunt (...)*". Si veda anche *C. litt. Parm.* 1, 8, 13: "*Bonus enim quisquis passus fuerit, laus illi provenit ex potestate facientis, malus vero quod merito patitur iniquitatis, non debeat saevitiae potestatis*" ed *Ep.* 185, 7, 29. Circa le *saevitiae* dei circoncellioni cfr. *Ep.* 88. Non ho potuto consultare le riflessioni di Erika Hermanowicz, *Stretching the Law: Imperial Legislation and the Catholic Pursuit of the Donatists, 392–404*, paper delivered at the North American Patristics Society Meeting, Chicago 2005, segnalato da Tilley, *When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ*, *JECS* 15/1 (2007), pp. 1-21, qui p. 20.

"La salita al luogo dell'esecuzione è una vera e propria marcia trionfale di Marcolo, lieto in volto, spedito nel passo per giungere alla gloria che lo aspetta, e questa è sottolineata dall'altezza della rupe, in modo che il martire si trovasse nel mondo e al di sopra del mondo, calpestando con i piedi tutti i suoi falsi valori"¹⁰⁹³.

Remo Cacitti ha avuto modo d'esaminare

"come la *Passio Marculi* elabori il *transitus* del vescovo, proponendolo alla venerazione della chiesa donatista, e ciò nella convinzione che la struttura del testo si organizzi in ordine alla pubblicizzazione di un modello santoriale meritevole di imitazione"¹⁰⁹⁴.

Lo studioso friulano sottolinea quindi che

"il paesaggio reale in cui si muove Marculo, caratterizzato da un'aspra natura montuosa, viene dal redattore assunto come cifra ermeneutica del sacrificio del suo eroe il quale, dal carnefice «*productus de custodia*», viene condotto «*ad praeruptam naturalis petrae celsitudinem*», in un movimento ascensionale dunque che ha tuttavia come meta un «*asperrimae rupis praecipitium*», l'abisso destinato di lì a poco a inghiottirlo. L'itinerario del martire dalla cella di detenzione al luogo del martirio viene intenzionalmente tracciato («*tale illi fuerat procuratum*») lungo una parabola ascendente che, «*per gradus quosdam*», gli consente di giungere «*ad passionis suae insigne fastigium*»: la pesantezza di un cammino scosceso («*exstructis undique versum terrae molibus ac paulatim in altum aggeribus elevatis*») viene alleviata dalla natura stessa del sito, che si mette al servizio («*famulante*») del vescovo per consentirgli una graduale elevazione dagli «*humilia collis iuga*» agli «*arduos vertices del monte*»"¹⁰⁹⁵.

Lo studioso conclude asserendo che, nella *PaMar*, l'ascensione compendierebbe il distacco del martire dal mondo, tanto che *adhuc in mundo positus, esset celsior mundo, et quicquid pretiosum, quicquid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere gauderet*. Altresì, l'ascensione renderebbe

"metaforicamente possibile l'immediata assunzione del martire in quella aerea dimensione («*in sublime*») che rapidamente introduce «*ad mansiones angelorum*» che credo vadano intese in riferimento alla promessa gesuana di *Gv 14, 2*"¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹³ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 129-130.

¹⁰⁹⁴ Cacitti, *Furiosa turba*, p. 87.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁶ *Ivi*, p. 88.

Il redattore tesse il proprio panegirico dipingendo l'uscita del *gloriosus* martire dalla *domus*: Marculo è *circumdatus* dalla scorta dei *custodes* e da un manipolo di soldati. La vicenda viene presentata in un quadro prospettico inverso per il quale l'agiografo offre, attraverso l'ausilio del termine "*honoratus*", una chiave ermeneutica. Marculo viene infatti descritto non tanto come un prigioniero condotto al patibolo, ma come un'alta carica scortata in ragione del suo rango. E' il ricorso all'aggettivo "*honoratus*" che illumina circa le reali intenzioni dell'agiografo: ivi si presenta al lettore un nuovo rovesciamento escatologico della Storia, che non lesina l'irrisione dell'autorità romana che, involontariamente, offre all'innocuo martire una scorta degna di un magistrato di alto grado. Marculo è quindi *honoratus* dalla scorta dei propri *persecutores*, che si rivelano nuovamente nulla più che semplici pedine funzionali alla *gloria* del vescovo ed al coronamento delle sue ambizioni martiriali: nel quadro un percorso che ricorda quello di un vero e proprio *triumphus* – *velut per gradus quosdam in sublime conscendens* –, il vescovo avanza *constantia Christiani vigoris erectus, vultu laetus, festinus incessu*, pensando più alla gloria futura che alla pena dell'immediato presente.

In chiusa l'agiografo illustra il senso ultimo di questa ricostruzione scenografica: la salita sul monte, oltre ad uno scontato richiamo alla ascensione gesuana sul Golgota, pone il martire nel mondo, ma *celsior mundo: et quicquid pretiosum, quicquid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere gauderet*. Come in *Mt* 27, 54 e *Mc* 15, 39 i soldati, *partim metu, partim dolore*¹⁰⁹⁷, alla pari dei loro commilitoni sul Golgota, riconoscono infine la santità del martire, rifiutandosi di prestar la loro opera per un simile *inauditus facinus*, ma risultando comunque corresponsabili della morte di Marculo. La specifica allontana, ma non cancella, il traguardo topico di una conversione dei *milites* e non può che essere letta in chiave polemica, come una precisa allusione ai *traditores* che, nel paragone con la truppa romana, risultano peggiori, dimostrando di non aver saputo scorgere nell'imminenza del martirio la santità del vescovo donatista. Il redattore non scagiona i *milites* per aver comunque prestato la loro opera ai danni di Marculo, ma è come se concedesse loro delle attenuanti, compensate dall'aggravio delle accuse nei confronti della *catholica* che, accanto a Macario, finisce per essere indicata come la principale responsabile dell'omicidio del vescovo.

¹⁰⁹⁷Cfr. le traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 287 ("les uns par crainte, les autres de douleur") e Tilley, *Donatist*, p. 84 ("some from fear, some from distress"): entrambi gli studiosi rendono letteralmente l'espressione latina con i concetti di "paura e dolore". I soldati provano invece qualcosa di simile al timore religioso, alla venerazione: è in questa accezione che deve essere letto il termine "*metus*". Il "*dolor*" provato dai *milites* è da intendersi invece in senso "morale", come l'afflizione per aver comunque collaborato – *inaudito facinori etsi conscientia intererant* – all'assassinio del santo.

XII. *Tunc immanissimus carnifex, qui duplici crudelitate, et praecipitio armatus et ferro, geminam mortem gestabat in manibus, crudeli dextera in praeceps impulit martyrem, et eum in taetrum chaos demersisse se credit, cui caelorum sublimitas debebatur. Sed enim sacrosanctum corpus terrae soliditate subducta a celsitudine ad ima descendas, per vacua liquidi aeris spatia ferebatur; neque quicquam offensionis in illa inanitate reperiens, velocitatem sui cursus ipso impetu duplicabat, quia pernecitate itineris [spatii] vertigo nutrita est. Inter commoti aeris concitos strepitus, tanta divinitus moderatio procurata est, ut immunia cunctis asperitatibus membra supra ipsam saxorum duritiam, velut super mollissimos toros ac sinus placidissimos, ponerentur. Tunc victrix anima naturali cursu velocius caelum petit quam descenderat corpus ad terram; ut scilicet, passione perfecta utraque substantia antiquissimis originis suae principiis redderetur omnipotentis dei manibus, circa totum martyrem suum clementer operantibus: qui et spiritum eius adiuvantibus angelis ad aeternas sedes iussit imponi, et corpus intactum, auris blandientibus cinctum ac famulantibus ventis leniter supportatum, in media petrarum crepidine collocari.*

Prosegue la narrazione del martirio di Marculo. Il *carnifex* viene definito *immanissimus*¹⁰⁹⁸ volendone sottolineare al contempo la crudeltà, la *saevitia* e la condizione inumana derivante dall'esser stato *praeparatus* dal diavolo all'omicidio del vescovo. A partire da questa duplice natura del *carnifex*, il dodicesimo capitolo della *PaMar* vede più volte la riproposizione di un tema duale: il *miles* agisce infatti *duplici crudelitate*, dispone di due "armi" da usare contro il martire - *et praecipitio armatus et ferro* – per provocarne una *gemma mors*, mentre quest'ultimo *velocitatem sui cursus ipso impetu duplicabat*. L'intervento redazionale appare evidente: l'apposizione, a così breve distanza, di quattro riferimenti alla duplicità non può essere casuale. Le parole dell'agiografo vanno lette secondo una prospettiva di confronto/scontro tra i soggetti degli enunciati: all'aumento della *saevitia* del *carnifex* e del diavolo, rappresentato dalla duplicazione della crudeltà e delle "armi" approntate contro il martire per provocarne una *gemma mors*, si opporrebbe, risultando vincente, il raddoppio della velocità della caduta del corpo di Marculo, simbolo evidente di una accelerazione della prospettiva di liberazione dalla prigionia della carne e del secolo. Si celerebbe qui una *parennesi* martirologica, un vero e proprio ammonimento ai *persecutores*: all'aumento dell'intensità della persecuzioni contro i santi ed i martiri non seguirà altro che una accelerazione del processo

¹⁰⁹⁸L'adozione del termine "*immanissimus*" parrebbe intesa altresì a offrire al lettore una immagine diametralmente opposta rispetto ai sentimenti attribuiti agli altri soldati nel capitolo XI: questi ultimi, seppur colpevoli, appaiono come carnefici "dal volto umano" nella riprovazione verso il "delitto inaudito"; il *carnifex* invece, privo di questo sentimento, provvede spietatamente all'esecuzione del vescovo donatista.

soteriologico ed escatologico che li vede protagonisti.

Relativamente alla menzione redazionale delle due "armi" che il *carnifex* avrebbe usato contro Marculo – *precipitium* e *ferrum* (da intendersi come "spada" o "scure") –, Monceaux ritenne di potervi scorgere un valido indizio per avvicinarsi alla verità circa le responsabilità storiche della morte del vescovo donatista¹⁰⁹⁹: allo stato attuale delle fonti non è tuttavia possibile trarre conclusioni definitive.

Con la mano destra, il *carnifex* spinge il martire nel precipizio dalla cima delle rupe sulla quale era stato condotto. Il *miles* viene subito irriso dal redattore, che descrive l'illusione del carnefice circa l'efficacia della condanna appena eseguita. Egli crede infatti di aver gettato *in taetrum chaos*¹¹⁰⁰ il corpo del martire, non avendo colto come quest'ultimo fosse invece destinato alla *caelorum sublimitas*. Il prosiegua della *PaMar* vede la descrizione patetica del "volo di Marculo" da parte dell'agiografo: il corpo *sacrosanctum*, venutagli a mancare la terra sotto i piedi, viene ritratto come fosse stato sorretto "negli spazi vuoti dell'elemento liquido aereo" durante la sua caduta *a celsitudine ad ima*. Torna prepotentemente il tema del miracolo: come nella prima parte della *Passio*, il corpo del martire assume nuovamente una sorta di invulnerabilità, che impedisce alle rocce appuntite che incontra nella sua caduta di violarne le carni. L'elemento miracolistico, come per la sua prima menzione, risulta funzionale alla attribuzione di santità al martire: è infatti attraverso la presenza del Cristo nel corpo del vescovo donatista, il suo essergli accanto che le membra di Marculo non subiscono alcuna lesione. La descrizione non lascia spazio ad equivoci di sorta, sottolineando direttamente l'intervento divino a supporto dell'integrità del corpo del martire: *inter commoti aeris concitos strepitus, tanta divinitus moderatio procurata est, ut immunia cunctis asperitatibus membra supra ipsam saxorum duritiam, velut super mollissimos toros ac sinus placidissimos, ponerentur*. Il corpo di Marculo viene come cullato nell'aria, così da appoggiarsi lievemente sulle rocce sporgenti, che risultano quindi più simili a morbidi cuscini e miti abbracci: una descrizione che, accogliendo il suggerimento di Mastandrea, parrebbe effettivamente esser

¹⁰⁹⁹Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 73. *Contra* le conclusioni dello storico francese cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 287 nota 44. Sposando la tesi di Grasmück menzionata in precedenza, lo studioso sostiene che "Marculus n'avait rien fait qui justifiait une condamnation capitale. En tant que principal meneur lors de la rencontre de Vegesela, il fut probablement condamné à la déportation, comme Isaac et Maximianus à Carthage (...). C'est pourquoi Macarius le garda avec lui, de ville en ville: il voluait, une fois parvenu dans un port, le confier à un navire pour le déporter. Mais Marculus mourut lors du passage à Nova Petra. Pour éviter la naissance d'un culte, Macarius décida alors de soustraire le cadavre aux donatistes en le faisant jeter dans la montagne, de bon matin: c'est donc un cortège funèbre qui quitta la prison, à l'insu des habitants de Nova Petra". Cfr. nota 932.

¹¹⁰⁰Traducendo l'espressione "*demergere taetrum chaos*" si perde il gioco di parole del redattore: ivi è intesa contemporaneamente una discesa verso il basso, verso il chaos delle tenebre che rappresentano la morte, contrapposta all'ascesa nell'elemento aereo nel quale si aprono le porte della vera vita. L'espressione "*taetrum chaos*" si ritroverà successivamente nell'inno *Lucis creator optime*: "*Lucis Creator optime, lucem dierum proferens, primordiis lucis novae, mundi parans originem. Qui mane iunctum vesperi diem vocari praecipis: tetrum chaos illabitur, audi preces cum fletibus*".

modulata sulla base del ricordo del volo di Psyche nella novella di Apuleio¹¹⁰¹.

A questo movimento discendente del corpo fa da contraltare un impetuoso moto ascensionale dell'anima: la spinta del *carnifex* rappresenta il punto di scissione tra spirito e carne coincidente con il martirio. Il gesto del *miles* che condanna alla caduta e alla morte Marculo si traduce immediatamente nella realizzazione della testimonianza di fede del vescovo: la maggior rapidità con la quale la *victrix anima* è assunta al cielo riflette la vittoria del martirio, vale a dire della vita in Cristo nella sua testimonianza, nei confronti della morte del corpo, trascinato verso terra nella caduta.

Remo Cacitti ha messo per primo in evidenza che

"si deve riscontrare tuttavia, nel racconto della *Passio*, quella che può parere una insanabile aporia tra la spirale ascendente della preparazione al martirio e il vortice discendente della caduta nel precipizio"¹¹⁰².

A detta dello studioso friulano, nel passo¹¹⁰³ emergerebbe chiaramente

"la duplicità prospettica attraverso cui viene percepito il volo di Marculo: da un lato, l'occhio dell'«*immanissimus carnifex*» che, spinto con la mano destra il martire nel precipizio, ritiene di aver fatto precipitare nel tenebroso vuoto colui al quale – e qui si innesta la seconda, autentica, prospettiva – spettava viceversa in ricompensa la «*caelorum sublimitas*». Venutagli a mancare la terra sotto i piedi, il martire si libra nel vuoto dell'aria cristallina: il suo corpo sacrosanto cade sempre più precipitosamente, non trovando sulla sua traiettoria alcun ostacolo, tanto da alimentare, con lo spostamento d'aria, un tonitruo vortice che lo adagia, per intervento della provvidenza divina, su quelle dure rocce come fossero cuscini morbidissimi o ben soffici stoffe. Da quel petroso abisso, dove le spoglie di Marculo giacciono avvolte dalle carezze dell'aria e dolcemente sostenute da premurosi venti¹¹⁰⁴, l'anima risale al cielo più velocemente di quanto il corpo fosse disceso sulla terra, in una modulazione psicanodica che contempla l'intervento delle mani stesse di Dio le quali, con l'aiuto degli angeli, introducono il suo spirito nelle dimore eterne"¹¹⁰⁵.

In chiusa al capitolo l'agiografo ha modo di specificare che, nella *passio perfecta* di Marculo, è come se le due *substantiae* fossero state restituite agli antichissimi elementi che avevano dato loro

¹¹⁰¹Apuleius, *Metamorphoses* 4, 35. Cfr. Mastandrea, *Passioni*, p. 47 nota 29.

¹¹⁰²Cacitti, *Furiosa turba*, p. 88.

¹¹⁰³*Ibidem*. Cfr. anche Mastandrea, *Passioni*, p. 42 secondo cui questa pagina sarebbe una "fra le più riuscite e apprezzabili dell'intera letteratura agiografica antica".

¹¹⁰⁴Cfr. *PaDS* 17: "*Denique postquam plena virginitas adultum aetatis tempus explevit, cum puella nolens et reclutans in nuptias a parentibus cogeretur invitaeque sibi traderent sponsum parentes ut praedonem pudoris urgeret clam sese per praeceps puella dimittit aurisque famulantibus supportata incolumis gremio terrae suscipitur*".

¹¹⁰⁵Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 89-90.

origine dalle mani di Dio onnipotente, gli stessi palmi che, con clemenza, si erano adoperati alla conservazione di ogni parte del martire, parimenti dell'anima come del corpo. A riguardo Tilley ha sostenuto che questa sezione della *PaMar*

"is testimony to the belief that everything in the world was composed of four elements, earth, air, water and fire, in various proportions. The system, advanced by Empedocles and later by Plato, included the belief that when the bonds holding an entity dissolved and that entity returned to its constitutive elements, each of those elements would seek reunion with the element whence it came. Since the body was composed primarily of earth and the soul primarily of air, the former naturally descended to the earth and the latter ascended to the sky"¹¹⁰⁶.

E' interessante osservare come il redattore abbia utilizzato il *topos* agiografico della partecipazione della natura alla passione del martire: la rupe e le sue propaggini rocciose vengono rilette in chiave positiva mediante l'accostamento simbolico all'azione dei *traditores* e dei *persecutores*. Se dunque i secondi non hanno avuto timore di violare la santità del corpo del martire – prima con la bastonatura a Vegesela, poi con l'uccisione mediante *praecipitatio* -, al contrario il monte e le sue rocce si trattengono dall'infierire sulle membra di Marculo¹¹⁰⁷. Il capitolo termina con la segnalazione dell'intervento divino ed angelico: il Signore ordina agli angeli psicopompi di condurre l'anima di Marculo, ormai liberatasi dalla prigionia del corpo grazie al martirio, *ad aeternas sedes*, collocandone il corpo intatto sul fondo del dirupo, là dove i confratelli più tardi avrebbero avuto, con l'aiuto divino, la possibilità di reperirne le spoglie e tradurle in un *martyrium*.

XIII. *Confusa sunt igitur virtutibus Christi persecutorum exquisita ingenia et traditorum iniqua consilia, qui ad hoc tale supplicium cogitaverant, ne umquam in testimonium crudelitatis eorum a populis dei memoria martyris posset honorari. Putaverant enim in illo praecipitatio corpus per frustra discerpi et acutis cautibus laniari, ut cui ademerant vitam, nec sepultura superesset. Putaverant nihil pervenire usque ad terram posse quod collectum pia fraternitas sepeliret. Cum per illa montis ardui confragosa singulae rupes singula sibi membra tenuissent, vel certe cum semel integrum corpus inter fissuras petrarum aut rimosas latebras scopulorum hiatu aliquo fuisset absorptum, ecce consecratis artibus dura saxa et rupes asperae pepercerunt, et quem traditores occidere non*

¹¹⁰⁶Tilley, *Donatist*, p. 85 nota 15.

¹¹⁰⁷Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 130: "Eseguita la sentenza, la caduta di Marcolo ha qualcosa di miracoloso, perché il suo corpo non è lacerato dall'asprezza del terreno, anzi è accolto come da morbidi cuscini, mentre l'anima sale al cielo: i monti ebbero il timore di dilaniare quello che i *traditores* non ebbero il timore di uccidere".

timuerunt, montes laedere timuerunt. Exceptis enim ipsis, creatorem suum omnis creatura veneratur: nec in hac causa ad promerendum deum deesse poterat montibus sensus, quibus ad eius laudem etiam vocem scriptura concessit (Sal 148, 9; Dn 3, 75).

Il tredicesimo capitolo rappresenta un breve intermezzo tra la narrazione del martirio ed il rinvenimento del corpo di Marculo. Ritorna, immediatamente, il tema dell'umiliazione dei *persecutores* e dei *traditores* da parte della *virtus Christi*: i loro *exquisita ingenia* e *iniqua consilia* sono state infatti scompigliati nel profondo. Le linee successive chiariscono immediatamente quale fosse il fine del redattore: sottolineare il venir meno del fine stesso di quel particolare tipo di supplizio. L'esecuzione *per praecipitium* sarebbe stata progettata per evitare che potesse sorgere un culto attorno alle spoglie del martire da parte del *populus dei*, ovvero della comunità donatista. Là dove fosse sorto un *locum sancti*, la *pars Donati* avrebbe avuto la possibilità di instaurare un legame fisico con il territorio, istituendo un collegamento diretto tra la reliquia e l'elemento di testimonianza della ferocia dei *traditores* da questa rappresentata. L'agiografo analizza le dinamiche politico-religiose legate al martirio, evidenziando proprio come le spoglie di Marculo rappresentino un elemento di destabilizzazione e di tensione superiore al pericolo rappresentato dal vescovo in vita. Il martirio e la reliquia rivelano tutta la loro potenza, assurgendo a reale elemento di sintesi tra il trascendente e la comunità dei fedeli, fissando oltretutto nell'immagine del corpo santo di Marculo il *testimonium crudelitatis* della *catholica*. La salma del vescovo diviene quindi l'elemento destabilizzante per eccellenza, un fardello del quale le autorità romane ed i *traditores* intendono sbarazzarsi, celando alla vista dei donatisti la sepoltura. Di qui le menzioni redazionali all'ora dell'esecuzione, quando tutte le attività umane non sono ancora in svolgimento, vale a dire nel momento della giornata in cui vi possono essere meno testimoni oculari e, soprattutto, la scelta di una tipologia di esecuzione inconsueta, finalizzata a nascondere il supplizio ed il suo risultato, vale a dire il cadavere del martire. L'agiografo attua così un rovesciamento di quelle accuse di spettacolarizzazione del martirio *per praecipitium* riprese da Agostino nella sua polemica con la *pars Donati*. Scrive infatti l'Ipponense che:

*"dicunt nostri illos (Marculo e Donato di Bagai; nota di chi scrive) se praecipitasse; si non sunt ipsi discipuli ipsorum qui se modo de saxis nullo persequente praecipitant, non credamus; quid mirum, si fecerunt illi quod solent? Nam potestates romanae numquam talibus suppliciis usae sunt. Num enim non poterant occidere aperte? Sed illi qui se mortuos coli voluerunt, famosiore[m] mortem non invenerunt"*¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁸ Augustinus, *In Io. Ev. tr.* 11, 15. La resa dell'aggettivo "famosus" con "celebre" - "pubblicitaria" nella traduzione della NBA 24, pp. 275 – si evince dall'indirizzo del ragionamento agostiniano.

Le parole di Agostino non lasciano dubbi: egli vede nella venerazione, nell'onore riservato ai martiri il vero "motore" dei suicidi circoncensionici. Coloro *qui se mortuos coli voluerunt* non possono che optare per una *famosa mors*, ovverosia un martirio volontario nel quale l'elemento dello "spettacolo", della "celebrazione", risulta fondante. Un suicidio che non passa inosservato, ma che al contrario rimane sulla bocca di tutti promuovendo la fama dell'evento.

Contrastando le tesi cattoliche fatte proprie da Agostino, il redattore sottolinea invece come la morte di Marculo si sia sviluppata antitetivamente ad ogni idea di spettacolarizzazione, essendo stata progettata al fine di celarne tanto l'esecuzione, quanto il frutto: di qui il ricorso, in una situazione eccezionale, ad una pena "non tradizionale" finalizzata alla soluzione di un problema speciale derivante dal carisma del vescovo e di quel che le sue spoglie – come poi effettivamente avvenne a giudicare dalle testimonianze epigrafiche e dalle parole del vescovo Dativo alla *Collatio* del 411¹¹⁰⁹ - avrebbero potuto significare per la comunità donatista, divenendo reliquie di un *sanctus*.

L'agiografo si spende ad illustrare in breve quali fossero le reali intenzioni dei *persecutores* e dei *traditores*, confidando nel fatto che le rocce aguzze e taglienti provvedessero a smembrare e fracassare il corpo del martire, al punto da renderlo irrecuperabile: "*putaverant nihil pervenire usque ad terram posse quod collectum pia fraternitas sepeliret*". Ritorna qui, nuovamente, il tema della collaborazione da parte della natura alla causa del martire grazie all'intermediazione divina, che muove gli elementi naturali in aiuto e sostegno dei testimoni: infatti, *quem traditores occidere non timuerunt, montes laedere timuerunt*.

Le ultime linee riportano un durissimo atto d'accusa nei riguardi dei cattolici: tutto e tutti venerano Dio, *exceptis enim ipsis*. Prova ne è il fatto che la *saevitia* dei *traditores* si rivolge contro la vera Chiesa, quella donatista. Le parole del redattore non fanno altro che riprendere le linee guida dell'accuse della *pars Donati*, come testimoniato da un frammento delle lettere di Petiliano conservato da Agostino. Qui il vescovo donatista attacca l'intera *pars Caeciliani*:

*"Petilianus dixit: Clamat rursus de coelo Dominus Christus ad Paulum: «Saule, Saule, quid me persequeris? Durum est tibi contra stimulum calcitrare». Saulus tunc dictus est, ut ei postmodum Baptisma componeret nomen. Vobis ergo non durum est Christum toties persequi in sacerdotibus suis, Domino ipso clamante: «Ne tetigeritis christos meos»? Sanctorum computate tot funera, et vivacem Christum toties occidistis. Postremo si sacrilegus non sis, sanctus esse non potes homicida"*¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁹Cfr. il capitolo III.5.3.

¹¹¹⁰Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 20, 44.

Contrariamente ai *traditores*, la natura non viene meno alla possibilità di rendersi grata dinanzi a Dio: i monti, cui è stata concessa dalla Scrittura una voce per lodarlo come ricordano le parole del *Sal* 148, 9 e di *Dn* 3, 75, si pongono dalla parte del martire, sottolineando come il *certamen* di quest'ultimo rientri in una sorta di concerto cosmico entro il quale tutta la realtà si ritrova a dover prendere parte *pro* o *contra Christum*.

In ultimo torna utile sottolineare come il redattore abbia apposto alla fine di questo breve capitolocerniera il *signum* redazionale della *pars Donati*, alterando leggermente, per ragioni sintattiche, il loro "cri de guerre": "*ad eius laudem*" richiama infatti il "*Deo laudes*" donatista. Il senso di questo inserto è evidente: rimarcare l'alleanza dell'elemento naturale - i *montes* - con la vera Chiesa, nel quadro di un più generale *certamen* cosmico che oppone Cristo a Satana, entro il quale la Natura parteggia *pro Christo*, quindi in sostegno del martire donatista.

XIV. *Interea Marculum gloriosum beatam certaminis sui perfecisse victoriam intra solas militum conscientias celabatur. Ita enim nocturno silentio furtivum consummaverant scelus, ut id in castello, in quo fuerat asservatus, tam de extraneis quam de fratribus nullus scire potuisset, nisi rem gestam divinae virtutes et caelestia signa prodidissent. Nam ubi primum diei albescentis ingressus pallorem globo noctis infudit et discolorem caeli faciem tenebrarum ac lucis discordia variavit, continuo sub eiusdem montis gremio splendida nubes apparuit, quae interdum fulgore promicante consciam se de martyris corpore blando lumine testabatur. Neque enim illa matutinis roribus gravida fusco tegmine umidos obumbraverat colles, sed candido vellere tota praefulgens sic membra felicia contegebat, ut cessantibus paulisper humanis officiis, amictum quodam modo sepulturae ipsa interim exhibere videretur. Quae ad hoc interdum tremulo fine discissa per flexuosos hiatus coruscum ignem vibrabat, ut aut tantae passionis ignaros stupendis magnalibus admoneret, aut, quia adhuc erat aliqua de vicinitate noctis obscuritas, inveniendi corporis viam devote quaerentibus demonstraret.*

Il redattore passa ad illustrare in breve le fasi del rinvenimento del corpo del martire da parte dei fedeli della comunità donatista novapetrense. *L'incipit* evidenzia nuovamente il fine della condanna

per *praecipitium* comminata dai *persecutores* e dai *traditores*¹¹¹¹: celare alla *pars Donati* l'esecuzione del prigioniero ed impedirne la sepoltura per evitare il sorgere di un culto attorno al *locus martyrii*. Il martirio del *gloriosus Marculus*, una vittoria *beata*, vale a dire meritevole del paradiso, è infatti noto solo ai soldati che hanno scortato il vescovo sul monte e che hanno assistito all'esecuzione da parte del *carnifex*. Ribadendo il *modus operandi* del supplizio, il redattore sembrerebbe incorrere in una contraddizione cronologica, asserendo che l'omicidio di Marculo si sarebbe svolto *nocturno silentio*: il dato risulterebbe in apparenza in contrasto con lo sviluppo temporale degli eventi precedentemente illustrati. Al capitolo VIII l'agiografo ritrae infatti il vescovo alle prese con la celebrazione eucaristica *ubi maiora noctis spatia exacta sunt et vicinum luci tempus advenit*. Nelle linee successive - capitoli IX e X - viene illustrata la comparsa del *carnifex*, che sopravviene *adhuc aliqua noctis momenta superessent*, raccontando al martire la propria visione. Il tempo sembrerebbe scorrere troppo velocemente, ma alcuni elementi chiave del testo della *PaMar* aiutano a comprendere come la rapidità dell'azione sia stata proprio una caratteristica determinante nell'assassinio di Marculo; ciò confermerebbe la tesi donatista della volontà di "sbrigare la questione" nel più breve tempo possibile e nel massimo silenzio. Si noti infatti come il redattore abbia sottolineato che

*"nulla denique mora, nullum spatium temporis intercessit, quin statim crudelissimus carnifex antelucano latrocinio aggredetur implere quod viderat. Nam continuo infestus urgebat, ut productus de custodia dei testis ad praeruptam naturalis petrae celsitudinem atque asperrimae rupis praecipitium duceretur"*¹¹¹².

Risulta oltremodo evidente il fatto che l'agiografo abbia volutamente insistito sulla rapidità degli eventi per fugare fin da subito ogni possibile dubbio sulla cronologia del martirio. Una volontà ribadita ulteriormente nelle linee conclusive del capitolo, ove il redattore ricorre volutamente

¹¹¹¹Duval, *Une nouvelle édition*, p. 78 ha affermato che "«*extraneis*» ne sont pas vraiment les païens mais les étrangers à la communauté des frères, qui peuvent être des catholiques". L'osservazione non tiene conto tuttavia dell'intero impianto polemico della *PaMar* che vede, più volte, il ritorno della denuncia di correttezza nei confronti della *catholica* circa l'omicidio di Marculo. La ricezione della tesi di Duval si porrebbe in stridente contrasto con questo orientamento di fondo, andando a certificare l'ignoranza della comunità cattolica in merito al martirio di Marculo. Ritengo quindi preferibile leggere il termine "*extraneus*" non in senso esclusivo: esso andrebbe ad indicare, generalmente, gli altri abitanti di Nova Petra, senza avere quindi una connotazione specifica che potrebbe generare confusione. Cfr. le parole di Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 32 - "*Attendite quanto labore impenso, nullo modo probaturi estis, quod Donatus et Marculus prophetae fuerint, aut sapientes, aut scribae, quia non fuerunt. Quod etsi possetis, quid faciatis ut ostendatis a nobis occisos, quos nec nos ipsi novimus?*" - là dove l'Ipponense, pur senza giustificare da quali *testimonia* nasca la versione cattolica, afferma l'ignoranza della propria *pars* sulla morte di Marculo. Sull'assenza di notizie certe circa la fine del vescovo donatista cfr. ancora *C. Cresc.* 3, 49, 54 e *In Io. Ev. Tr.* 11, 15.

¹¹¹²*PaMar* 11.

all'adozione dell'avverbio "*mox*"¹¹¹³ per evidenziare ancora una volta la rapidità dell'azione descritta, in questo caso la salita al monte¹¹¹⁴.

L'elemento miracolistico fa nuovamente la propria comparsa nel testo della *PaMar*: è solo grazie ai *caelestia signa* che la comunità donatista di Nova Petra può venire a conoscenza dell'omicidio del vescovo.

L'agiografo riferisce poeticamente dell'appropinquarsi dell'alba, che spazza via le tenebre della notte rivelando, alla base del monte, una *splendida nubes* rilucente di lampi che indicano il percorso per giungere alla salma. Il prodigio divino potrebbe essere immagine di quello di *Es* 13, 21-22, "che guida il popolo eletto attraverso il deserto, in fuga dalla schiavitù d'Egitto verso la terra promessa"¹¹¹⁵. Il senso risulta palese, se letto attraverso l'adozione di una prospettiva escatologica: la nube conduce la comunità donatista attraverso i monti, portandola a separarsi dalla *catholica* e dalle autorità romane e accompagnandola là dove giace il corpo di Marculo. All'alba si assiste all'avvio di una imponente operazione di ricerca da parte dei donatisti di Nova Petra, risvegliati dal loro topore e dall'ignoranza dei fatti accaduti grazie all'intervento divino che, attraverso la *splendida nubes* lampeggiante, indica ai fedeli l'eccezionalità dell'evento, guidandoli al contempo, come novella stella cometa, alla scoperta del corpo del vescovo, che la nube medesima avvolge *ut cessantibus paulisper humanis officiis, amictum quodam modo sepulturae ipsa interim exhibere videretur*.

XV. *His igitur admirabilibus dei admonitus, fraternitatis fervor exarsit totusque ille subito locus exsultanti clamore completus est, ac religioso discursu vota invicem communia nuntiaverunt. Tunc derelictis domibus raptim omnis sexus atque aetas egressa ad montem pariter ac nubem desiderio martyris convolabat, nec ullam illic animam poterat aut senectutis debilitas aut pueritiae infirmitas aut sexus fragilitas retardare: omnes enim unius fidei ardor accenderat. Cum vero ad illa loca quae praecipitio subiacebant festinans turba venisset, quos conglobatos fecerat intentio una currendi, mox per totum montem quaerendi corporis cura dispersit. Erat illic cernere divisa per singulos*

¹¹¹³Cfr. *ibidem*: "*Mox ubi vero ad ipsum petrae culmen ascensum est*".

¹¹¹⁴Per una consultazione della topografia novapetrense cfr. le mappe satellitari disponibili all'url: <http://pleiades.stoa.org/places/334604>.

¹¹¹⁵Rossi, *Muscae*, p. 190. Per una esegesi del passo biblico cfr. Augustinus, *Serm.* 352, 1, 6, secondo cui "*Mare Rubrum Baptismus erat, populus transiens baptizabatur: transitus ipse Baptismus erat, sed in nube. Adhuc enim nubilabatur quod praenuntiabatur: adhuc occultabatur quod promittebatur. Iam modo recessit nubes, manifestae veritatis serenitas facta est: quia recessit et velum, per quod loquebatur Moyses. Hoc velum et in templo pendebat, ne secreta templi viderentur: sed in cruce Domini velum conscissum est, ut paterent*". Agli occhi dell'Ipponense, l'immagine della nube raffigura i profeti, i predicatori e la Sacra Scrittura: cfr. almeno *Enarr. in ps.* 10, 10; 17, 13; 38, 6 e 59, 2.

officia pietatis: alii enim condensos duris stirpibus sentes manu celeri pertractabant, alii tortuosis petrarum dehiscentium foveis testes oculos inserebant, alii, ne forte festinatio esset illusa, sollicitis luminibus etiam quae iam respexerant saxa illustrabant. Postremo, quia et hoc sine domino esse non poterat, desideratum ab omnibus locum quae ad hoc missa fuerant fulgura prodiderunt et exoptatum fratribus corpus index nubis candor ostendit. Qui tunc illic fuit omnium mixtus cum gaudiis fletus, qui circa illustria membra complexus! Vix denique a cunctis satietate percepta, suprema obsequia ingenti fratrum laetitia celebrata sunt et religiosus sepulturae honor cum triumphis maximis restitutus est. Totum enim in gloriam nominis sui repraesentaverat dominus quicquid fraudare tentaverat inimicus.

Con il quindicesimo capitolo ha termine la sezione narrativa della *PaMar*: le linee successive vanno infatti a comporre un elogio finale, privo di qualsivoglia intento cronachistico. Il redattore presenta il risveglio, ad opera del prodigio divino manifestatosi attraverso la *splendida nubes*, della comunità donatista di Nova Petra. Questa accensione del fervore dell'amore fraterno dei fedeli può essere letta secondo una duplice prospettiva: da un lato l'agiografo intenderebbe celebrare il "ridestarsi" della comunità donatista novapetrense nei confronti della *catholica* e delle autorità romane; dall'altro il redattore ricostruisce l'immagine, facendola aderire perfettamente allo sviluppo cronologico degli eventi narrati nella *PaMar*. Ecco quindi che il "risveglio" viene altresì ad indicare proprio il ridestarsi della popolazione novapetrense alla vista dei lampi che scaturiscono dalla nube alla base del monte. Il quadro sembra istituire un nuovo parallelo con *Es* 19, 16-25, richiamando l'immagine della nube tuonante che, alla base del Sinai, desta il popolo ebraico e lo richiama verso le pendici della montagna.

Subito il luogo è riempito da un *exsultans clamor*: ogni fedele corre spasmodicamente qua e là, annunciando nella confusione generale i *vota communia*. L'immagine che se ne trae è quella di un entusiasmo irrefrenabile, che anima la comunità donatista ormai destatasi dal torpore ed illuminata da un prodigio divino del quale tutti, miracolosamente, colgono appieno il senso. I fedeli sarebbero infatti all'oscuro dell'assassinio di Marculo: la *splendida nubes* parrebbe aver rivelato il *crimen* dei *persecutores* e dei *traditores* ai donatisti, spronandoli al recupero e alla venerazione del corpo.

L'agiografo restituisce quindi l'immagine di una comunità intera che, spinta dal *desiderium*

*martyrii*¹¹¹⁶, "vola" verso la nube ed il monte. Niente frena i fedeli nel loro cammino verso la salma del vescovo: infiammati dalla fede comune, nulla si frappone tra loro e la meta, *aut senectutis debilitas aut pueritiae infirmitas aut sexus fragilitas*. La ricerca si rivela ardua: nonostante gli sforzi e l'impegno profuso da tutti i fedeli risulterà necessario un secondo intervento divino per la localizzazione del corpo del martire. Una volta rinvenuta la salma, la comunità esplose in un pianto collettivo misto terminante con un comune abbraccio dei fedeli attorno al corpo del vescovo. Al termine di questo gaudio comunitario, il redattore riferisce della celebrazione delle esequie funebri - *laetitiae celebratae sunt*¹¹¹⁷ -, officiate con straordinari trionfi per ristabilire l'*honor* del martire, infangato dal tentativo di occultamento delle spoglie da parte dei *persecutores* e dei *traditores*.

Il capitolo si chiude con una considerazione dell'agiografo secondo il quale "a gloria del suo nome, Dio aveva reso di nuovo presente tutto ciò di cui il nemico si era sforzato di appropriarsi"¹¹¹⁸.

Come evidenziato da Rossi,

"il rinvenimento della salma di Marculo presenta già molti dei caratteri delle successive «invenzioni» miracolose (...). Il narratore si preoccupa di riferire che all'*inventio* collaborano tutti, uomini e donne,

¹¹¹⁶Sebbene non vi siano elementi probanti a sostegno di questa ipotesi, ritengo sia comunque utile suggerire la possibilità che l'espressione adottata dal redattore - "*Tunc derelictis domibus raptim omnis sexus atque aetas egressa ad montem pariter ac nubem desiderio martyris convolabat*" - possa aprirsi ad un secondo livello di lettura. Il *desiderium martyrii* andrebbe inteso tanto come la volontà di provvedere al recupero, all'inumazione e alla venerazione della salma di Marculo, quanto soprattutto come una immediata manifestazione di una tensione martiriale animante l'intera comunità donatista: da "*desiderium martyris*" a "*desiderium martyrii*". Con queste parole il redattore avrebbe inteso evidenziare, per quanto concerne la realtà novapetrense, l'avverarsi in chiave escatologica della profezia tertulliana: il sangue dei martiri come seme di nuovi cristiani. Il plasma di Marculo (s)muove dal torpore la comunità donatista di Nova Petra, animandola di una volontà di martirio il cui messaggio non può che essere rivolto nei confronti della *catholica*: il sangue versato dai testimoni della *pars Donati* è garanzia di rinfoltimento delle schiere dei *sancti* grazie all'azione divina che, attraverso la *splendida nubes*, si pone dalla parte dei donatisti promuovendo lo sviluppo della tensione martiriale nella comunità.

¹¹¹⁷Nella *PaMar* è possibile cogliere l'eco della polemica con la *catholica* circa il culto martiriale. La questione "assume tratti virulenti particolarmente in relazione ai costumi e alle usanze dei Circoncellioni, accusati di ricercare il martirio nella prospettiva di poter godere, presso le comunità donatiste, del peculiare culto riservato ai martiri. (...) La collazione delle spoglie dei martiri per poter offrire loro degna sepoltura costituì, tra III e VI secolo, un fenomeno imponente e inarrestabile che, non soltanto in Africa, suscitò forme complesse e articolate di culto che né la repressione romana prima nell'Impero, né quella antidonatista poi in Africa riuscirono ad arginare" (Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 107-107). Lo studioso friulano prosegue evidenziando come, tanto nella *PaMI* quanto nella *PaMar*, la comunità donatista appaia impegnata in un "gioioso pellegrinaggio" ed "in un clima di preteso entusiasmo escatologico" (*ibidem*). Cfr. D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la réforme carolingienne*, "Lituriewissenschaftliche Quellen und Forschungen" 63, Münster 1978, in particolare p. 257 ove lo studioso afferma che queste processioni trionfali andrebbero intese nel quadro della celebrazione di una "pâque cosmique". Sul culto delle reliquie e dei morti in Africa cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 543-580 e Saxer, *Mortis*, pp. 230-279. Relativamente alle accuse mosse ai circoncellioni di ricercare il martirio perché attratti dalla venerazione tributata ai testimoni di Cristo cfr. Augustinus, *Serm.* 313/E, 5: "*Illi sunt homicidae ampliores, qui corpora praecipitatorum cum honore colligunt, qui praecipitatorum sanguinem excipiunt, qui eorum sepulchra honorant, qui ad eorum tumulos se inebriant. Illi enim videntes huiusmodi honorem praeberi praecipitatis, inflammantur alii ad praecipitium; illi super eos inebriantur furore et errore pessimo*".

¹¹¹⁸Cfr. la traduzione di Maier, *Le dossier*, I, p. 291 - "Le fait est que le Seigneur avait réalisé pour la gloire de son nom tout ce que l'ennemi avait essayé de supprimer" - che risulta aver completamente frainteso il senso delle parole dell'agiografo. Più vicina alle intenzioni del redattore appare Tilley, *Donatist*, p. 87: "For the glory of his name, the Lord revealed everything that the enemy had tried to conceal".

giovani e vecchi: quel che risulta mancante è la tipologizzazione della comunità nelle categorie del laicato e del clero. Credo che questa assenza sia molto significativa: sarebbe fuori luogo pensare che solo il popolo si fosse mosso alla ricerca, anche perché si parla poi esplicitamente della celebrazione delle esequie; mi pare invece essere intenzione del narratore quella di considerare queste due componenti come indifferenziate di fronte al martire"¹¹¹⁹.

Lo studioso analizza poi, in contrasto, l'utilizzo da parte di Ambrogio di Milano dell'*inventio* miracolosa delle reliquie

"come strumento di affermazione del suo episcopato, sarà evidente il rapporto diretto tra lui e i martiri che gli rivelano la propria sepoltura nascosta e obliata; non a caso il grande vescovo si farà inumare nella *Basilica Martyrum*, che ora a Milano è a lui intitolata, accanto ai santi corpi di Protasio e Gervasio. Marculo invece viene rinvenuto da una ricerca comunitaria, senza che sia dato alcun elemento identificativo dello scopritore: quel che conta è l'atmosfera di partecipazione, connotata dalla grande gioia. Proprio questa gioia è significativa: nell'abbraccio festante attorno alla nobile salma si concretizza la comunione di un popolo che attraverso le sue espressioni di giubilo non manifesta la contentezza per il ritrovamento di un cadavere, ma l'ingresso nel Regno celeste del santo martire. La presenza della reliquia viene a costituire il centro di una proiezione tridimensionale della comunità dei credenti, articolata sul piano del secolo e sull'asse perpendicolare dell'eternità, manifestazione della misericordia divina sia verso il martire, che può così ricevere gli onori funebri nella dimensione del trionfo pasquale, sia verso i fedeli che ne possono coltivare la memoria ponendolo al centro delle proprie celebrazioni e della propria comunità"¹¹²⁰.

XVI. *O memorabile beati Marculi atque insigne martyrium! O appetendum devotis omnibus inconcussae virtutis exemplum! O necessarium universis ecclesiasticis gradibus documentum, quo eius laudabilis vitae meritam pervenit ad palmam, in primordiis fidei renuntians mundo, in tirociniis dignum se exhibens sacerdotio, in sacerdotio accipiens munera honorata martyrii, in martyrio ostendens divinarum virtutum testimonium, [per Christum] cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

La *PaMar* si chiude con una celebrazione della figura del vescovo donatista. Il testo termina infatti

"con gli elogi di Marcolo, che ha avuto il dono di un *insigne atque memorabile martyrium*, esempio di virtù per tutti i devoti, documento necessario per tutti i gradi ecclesiastici in quanto Marcolo, rinunciando al

¹¹¹⁹Rossi, *Muscae*, p. 190.

¹¹²⁰Ivi, pp. 190-191.

mondo, si è mostrato degno dell'episcopato, nell'episcopato ha ricevuto l'onore del martirio e nel martirio ha testimoniato la potenza divina"¹¹²¹.

Le parole di Scorza Barcellona colgono appieno il senso della chiusa della *Passio*: ivi il redattore ha inteso celebrare lo straordinario martirio di Marculo, evidenziandone gli aspetti salienti. L'attenzione dell'agiografo cade quindi, *in primis*, sulla *virtus* del martire: una qualità desiderabile *devotis omnibus*. Trattasi di una parentesi nei confronti della comunità donatista: il *marculianum exemplum* è agognato (dall'agiografo) per tutti i fedeli. L'autore della *PaMar* desidera che Marculo funga da esempio concreto per tutti i donatisti: a sua immagine, il martirio dovrebbe diventare "desiderabile" *devotis omnibus*. Le parole dell'agiografo non sono quindi altro che una palese esortazione al martirio rivolta alla comunità della *pars Donati* affinché trovi nei *nova fidei exempla* l'ispirazione necessaria per la propria testimonianza di sangue *pro Christo*. Marculo rappresenta un *documentum* per tutti gli ordini ecclesiastici: è in questo "modello", grazie a questo "esempio" di vita sacerdotale che la sua pur lodevole biografia laicale assurge fino alla *merita palma*. Il redattore insiste, come già anticipato nei primi due capitoli della *Passio*, sull'eccellenza della biografia marculiana antecedente all'ordinazione sacerdotale: riemerge quindi il tema delle qualità e delle *virtutes* nel quadro della polemica tra cattolici e donatisti. Tracciando il ritratto del vescovo, l'agiografo ne ostenta la purezza di vita laicale, che lo rende *dignus*, una volta abbracciata la vera fede, d'essere eletto all'episcopato. La biografia marculiana non vive una frattura con la consacrazione, che è altresì una tappa naturale nel cammino di perfezionamento coronato dall'esperienza martiriale. L'agiografo legge la *vita Marculi* come l'esempio del naturale percorso di avvicinamento del perfetto testimone di Cristo a Dio. Un *exemplum* contrapposto polemicamente, tra le righe, al ritratto stereotipato del vescovo *traditor* per eccellenza, Ceciliano, ordinato nonostante si fosse macchiato dei *crimina* di *traditio* e *proditio*.

L'elogio prosegue con la celebrazione delle *virtutes* marculiane: si insiste sulla questione della rinuncia al mondo *in primordiis fidei*¹¹²², sottolineando nuovamente la *sanctitas* del vescovo donatista. Fin dal catecumenato – *in tirociniis* – Marculo appare *dignus* del *sacerdotio*¹¹²³: una

¹¹²¹ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 130. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 76 ss.

¹¹²² Cfr. *PaMar* 2: "*Ipse namque olim praelectus et praedestinus a domino, mox ubi primum beatae fidei rudimenta suscepit, statim mundanas litteras respuens, forense exercitium et falsam saecularis scientiae dignitatem suspensa ad caelum mente calcavit, et a calumniosis tribunalium saeptis ad sanctissimam ecclesiae transiens scholam, dum verum magistrum elegit Christum, sic inter principales Christi discipulos meruit honorari*".

¹¹²³ Cfr. *ibidem*: "*Quae vero in eo fuerit probitas conscientiae, quae illustrium morum innata verecundia, quae gratia spiritalis in vultu, non arbitror diu multumque laborandum, cum superiorem eius vitam illa res probet, quod meruit sacerdotium. Sacerdotium vero qualiter gesserit inde fit clarum, cui pro praemio dominus dignatus est praestare martyrium*".

dignità che non viene meno nel suo esercizio, come evidenziato dalla sua ricezione dei *munera honorata martyrii*, che il vescovo ha colto con la visione concessagli durante la veglia escatologico-martiriale¹¹²⁴. Marculo ha modo infine d'ostentare *in martyrio* una "testimonianza della potenza divina"¹¹²⁵: il riferimento è ovviamente alla *splendida nubes* che, per volontà del Signore, guida il cammino dei fedeli al rinvenimento del corpo del martire. Vengono così sconfitti i piani dei *persecutores* e dei *traditores*, tesi ad impedire che venisse celebrata una *laetitia* all'atto dell'inumazione del cadavere e che il luogo di sepoltura divenisse meta di pellegrinaggio per la *pars Donati*.

Ad una breve dossologia cristocentrica spetta chiudere definitivamente il testo della *PaMar*.

III.5.5 Conclusioni

Il dato forse più interessante emerso dall'analisi della figura di Marculo non deriva tanto da informazioni ricavabili dalla *Passio*, quanto dalla rilettura critica delle note ottaziane ed agostiniane sulla sua morte: secondo Ottato il vescovo donatista sarebbe stato *occisus* dalle autorità romane; Agostino preferisce invece mantenersi vago, asserendo di non conoscere la dinamica dei fatti, ma privilegiando *de facto* la ricostruzione "cattolica" dell'episodio, che vedrebbe Marculo suicidarsi gettandosi da un dirupo, rispetto alla versione donatista che riportava la notizia dell'omicidio del vescovo per mano romana¹¹²⁶. Come si è avuto modo di mettere in rilievo, le note agostiniane su Marculo evidenziano uno sviluppo della questione che, parallelamente all'acuirsi della polemica con i donatisti, si evolve in chiave negativa, risultando via via funzionale alle argomentazioni di Agostino contro i circoncellioni e la loro prassi suicidaria. La vicenda della morte del vescovo donatista muta agli occhi dell'Ipponense in relazione all'evoluzione dello scontro con la *pars Donati* e all'accrescersi delle invettive contro i circoncellioni. Agostino, fingendo di non sapere, riprende, ricostruendola, la *vox* del suicidio di Marculo per demolirne il mito – indebolendo così la propaganda donatista e sgravando la *catholica* dalle accuse di correatà avanzate dalla *pars Donati* - e rileggere i martirii volontari della *furiosa turba* circoncellionica, esternamente colti come veri e

¹¹²⁴Cfr. *PaMar* 8: "*Videbam, inquit, tria haec mihi munera de aeternis thesauris domini largientis oblata, ex nitidissimo argento poculum factum et coronam auro rutilo refulgentem et sublimissimam palmam quae plena laetitia antecedentium munerum triumphos expleret*".

¹¹²⁵Accolgo la traduzione di Tilley, *Donatist*, p. 87. Commentando la traduzione di Maier, *Le dossier*, I, p. 291, Duval, *Une nouvelle édition*, p. 178 scrive che "*in martyrio, divinarum virtutum testimonium est rendu bizzarement par «l'attestation des miracles de Dieu» au lieu du «témoignage des vertus divines», (inspirées par Dieu), qui est proprement le «martyre»*".

¹¹²⁶Optatus, *Tractatus* III, 7. Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54; *C. litt. Pet.* 2, 14, 32; 20, 46; 88, 195; *In Io. Ev. tr.* 11, 15.

propri suicidi, come gesti ispirati a quello che Agostino definirà il *Marculianum magisterium*.

La *PaMar* si rivela preziosa in quanto rappresenta l'unico testo di mano donatista incentrato su di una figura che trova riscontro anche nelle fonti cattoliche: intorno alla vicenda di Marculo è possibile quindi, caso più unico che raro, operare un bilanciamento delle fonti opponendo la *vulgata* della *pars Donati* a quella cattolica e ricercando le criticità che possano portare a privilegiare una ricostruzione piuttosto che l'altra. Che entrambi i ritratti appaiano tendenziosi è fuori dubbio: ciò non esime però lo storico dall'analizzare le fonti per evidenziare le faziosità ed espungere le falsità. Concludendo, l'emersione delle contraddizioni in senso alla stessa *catholica* circa la morte di Marculo, qui rappresentata dalle note ottaziane ed agostiniane, andrebbero rilette come la testimonianza di un elemento di criticità nelle tesi cattoliche. A questo *vulnus* deve poi essere sommato un secondo aspetto. Agostino non può aprioristicamente scendere a compromessi sulla morte di Marculo: ammettere la tesi dell'omicidio perpetrato dai *persecutores* aprirebbe infatti la strada all'identificazione dei *traditores* – i cattolici - quali correi nell'assassinio del vescovo donatista, favorendo così l'iscrizione di Marculo nel novero dei martiri africani e contrastando la tesi agostiniana dell'*extra Ecclesiam nulla salus*.

Questi fattori, sommati tra loro, evidenziano in definitiva la sussistenza di una visione quantomeno tendenziosa e aprioristicamente orientata in sfavore del martire donatista: Agostino non riporta la cronaca di un fatto, ma ne fornisce l'interpretazione costruita secondo direttrici orientate pregiudizialmente¹¹²⁷. Se a ciò si somma un ulteriore aspetto, vale a dire l'utilizzo polemico della *mors* marculiana nel dibattito sulla prassi martiriale circoncensionica, il quadro risulta completo. Agostino non può che sostenere la tesi del suicidio di Marculo, così da poter indicare in una figura notoria l'ispiratore, il *magistrum* iniziatore di tante morti sacrileghe attribuite ai circoncensionici e lette dalla *catholica* come manifestazioni di una prassi suicidaria ammantata di connotazioni martiriali prive di valore.

Le fonti agostiniane, proprio in relazione alla polemica sulla morte di Marculo, riportano però la notizia che i vescovi donatisti impegnati nelle dispute con l'Ipponense avrebbero rigettato le accuse di sostegno a tale pratica asserendo, al contrario, d'aver più volte espresso la condanna di una simile prassi suicidaria¹¹²⁸.

¹¹²⁷La questione, per quel che riguarda Ottato, appare più sfumata in senso positivo: nel complesso il Milevitano offre un quadro meno polemico dello scisma. Agostino appare invece più concentrato di quanto faccia il collega sugli aspetti dottrinari, ecclesiologici *et similia*. Dove Ottato non ha motivo di alterare la storia – si ricordi con quali parole il vescovo chiude la questione sull'eventuale assassinio di Marculo: "*Quasi omnino in vindictam Dei nullus mereatur occidi*" -, Agostino ha invece la necessità di procedere ad una sua riscrittura funzionale alle argomentazioni sostenute nel complesso della polemica con la *pars Donati*.

¹¹²⁸Cfr. Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54.

All'opposto del quadro offerto da Agostino, ed in linea con quanto riportato dalla *PaMar*¹¹²⁹, sembrerebbe quindi profilarsi concretamente l'ipotesi che Marculo non debba essere inteso come il volontario iniziatore di un moto martiriale a carattere suicidario, bensì il suo "involontario iniziato". E' quindi possibile che sia stata proprio l'intenzionale *vox* cattolica di un suo suicidio quale estremo gesto di opposizione nei confronti di quanti ricercavano, con la coercizione, di promuovere il ritorno all'unità della chiesa africana, ad aver paradossalmente prodotto la fioritura di un'epidemia suicidaria nel partito donatista *ad imaginem Marculi*. La *catholica*, prima di potersene rendere conto, potrebbe quindi esser stata risucchiata in un gorgo da lei stessa generato: desiderosa di lavarsi di dosso l'accusa donatista di correatà nell'arresto e nell'omicidio di Marculo, la *pars Caeciliani* avrebbe dunque promosso la *vox publica* del suicidio del vescovo anche al fine di squalificarne l'immagine e depotenziarne il culto. Questa iniziativa denigratoria potrebbe però aver finito per offrire paradossalmente un modello martiriale all'ala più radicale del movimento donatista: i circoncellioni. Il *Marculianum magisterium* potrebbe quindi apparire come il frutto di un errore di valutazione della *catholica* che, desiderosa di demolire l'immagine di un martire donatista, lo avrebbe invece innalzato ad involontario *exemplum* per centinaia, se non migliaia, di circoncellioni alla ricerca di un modello al quale rifarsi nel loro spasmodico desiderio di immolazione *pro Christo*.

Per quanto concerne più propriamente il testo della *PaMar*, per dirla con le parole di Mastandrea, sul versante stilistico essa

"appare un testo regolare, accurato dallo stile (...) sobrio (...), ove la polemica oratoria è aspra ma quasi sorvegliata da una cultura che sa discretamente rinviare a modelli letterari pregevoli"¹¹³⁰.

Alle medesime conclusioni era giunto in precedenza Monceaux, secondo cui

"l'essentiel de la *Passio Marculi* est naturellement le récit, qui est riche de matière et assez varié.

¹¹²⁹ Contrariamente alla rappresentazione del suicidio come estrema forma di resistenza dinanzi alle costrizioni del secolo – cfr. il caso di Secunda in *PaMDS* 4 -, la *PaMar* non mostra uno sviluppo in tal senso. Il testo focalizza altresì l'attenzione sulla volontà dei persecutori e dei *traditores* di mettere a morte Marculo. Il vescovo donatista, nel ritratto dell'agiografo, non è spinto al suicidio, ma è condotto al martirio donatogli da Dio dalla violenza di Macario e della *catholica*. Marculo non è vittima di un procedimento giudiziario regolare, quanto piuttosto di un processo sommario orchestrato dal legato imperiale nel quale è il diavolo stesso che si trova ad operare contro il vescovo donatista. Il martirio del vescovo donatista nasce quindi dalla volontà di Dio e dall'azione persecutoria di Macario e dei *traditores*: il redattore non suggerisce alcun elemento che possa lasciar supporre l'esistenza di una tradizione che trovi qualche riscontro nella leggenda agostiniana del *Marculianum magisterium*. La *PaMar* non conserva infatti alcun indizio che possa indicare la sussistenza di una qualche tradizione legata al suicidio del vescovo, da intendersi come realizzazione di una prassi martiriale d'autoimmolazione in opposizione alle (op)pressioni della *catholica*.

¹¹³⁰ Mastandrea, *Passioni*, p. 47.

Mais il s'y mêle un élément oratoire et un élément polémique, qui concourent tantôt à ralentir, tantôt à animer le récit. L'auteur a le bon goût et le mérite, assez rares chez les hagiographes, de ne pas abuser des discours. (...) Le récit est d'un homme qui savait voir les choses ou se renseigner, et qui connaissait son métier d'écrivain. L'information est méthodique, complète, et, semble-t-il, exacte"¹¹³¹.

L'analisi contenutistica della *PaMar* ha infine permesso di evidenziare in più punti l'abilità redazionale dell'agiografo, sottolineando il sapiente e sottile ricorso ad una terminologia ricercata al fine di fornire più livelli di sviluppo semantico del testo della *Passio*, accanto ad una più semplice riproposizione di alcuni *topoi* classici dell'agiografia africana. Il redattore è così riuscito a tracciare un quadro duale di netta ed insanabile contrapposizione tra la *pars Donati*, rappresentata dal martire, e l'alleanza tra *persecutores* e *traditores*, il tutto inserito, ad un livello di significato più profondo, nella generale trasposizione della vicenda storica di Marculo nell'economia escatologica del conflitto tra Cristo ed il Diavolo.

¹¹³¹ Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 75-77.

III.6 *Ambos voluit dominus*. Analisi della *PaMI*.

III.6.1 Introduzione e *status quaestionis*.

Come si è avuto modo di esporre nel capitolo III.5.1, la *Passio Maximiani et Isaac* venne scoperta insieme alla *PaMar* da Jean Mabillon¹¹³² nel 1685.

Pubblicate nei primi anni del XVIII secolo da Dupin¹¹³³, l'edizione della *PaMI* ivi contenuta ha conosciuto una discreta fortuna, giungendo praticamente inalterata fino al *dossier* di Maier¹¹³⁴. E' solo con i lavori di Mastandrea¹¹³⁵ che si è avuto un'apertura della *recensio* ad altri testimoni, grazie ai quali si è prodotta un'edizione critica più puntuale delle precedenti. Come per la *PaMar*, non è tuttavia ancora stata redatta un'analisi del testo della *PaMI* che sappia andare oltre gli aspetti filologici, concentrando l'attenzione sui contenuti della narrazione e sulla loro interpretazione.

L'*editio* di Mastandrea, qui adottata, si fonda su di una serie di manoscritti medievali e di codici perduti "ricostruiti"¹¹³⁶:

- *Zürich, Zentralbibliothek c. 10.i, ff. 169^v-172^r, saec. IX (S).*
- *Paris, B. N. lat. 5643, ff. 1^r-8^r, saec. IX (P).*
- *Bruxelles, Bibliothèque Royale 9289-9290, ff. 171^v-173^v, saec. XII (L).* Il *codex* riporta due differenti versioni del *dies natalis* dei martiri, probabilmente generate da un errore di copiatura: "*VIII kl. Septembr.*", contro la versione corretta "*VII kl. Septembr.*"¹¹³⁷.
- *Paris, B. N. lat. 12612, ff. 1^v-7^r, saec. XIII (C).* Da questo *codex* Dupin trasse il testo integro della *PaMI*.
- *Paris, B. N. lat. 9742, ff. 285-292, saec. XIII (T).*

Come osservato nel capitolo precedente, anche per quanto concerne la *PaMI* i codici SPLCT formano la base sulla quale Mastandrea è andato costruendo l'edizione critica del testo ed il relativo

¹¹³²Mabillon, *Veterum Analectorum*, pp. 119-127. Circa questa edizione Tilley, *Donatist*, p. 62 annota che "Mabillon's (PL 8, coll. 778-784) is only part of the text, from the second paragraph of § 5 to the end".

¹¹³³Dupin, *Monumenta vetera*, pp. 196-201. Cfr. PL 8, coll. 767-784.

¹¹³⁴Maier, *Le dossier*, I, pp. 275-291.

¹¹³⁵Mastandrea, *Passioni*, pp. 39-88; *Vocaboli unici*, pp. 335-342.

¹¹³⁶Cfr. Mastandrea, *Passioni*, p. 51. Per una breve descrizione dei *codices* conservanti la *PaMar* accanto alla *PaMI* cfr. il capitolo III.5.1.

¹¹³⁷Mastandrea, *Passioni*, p. 51.

*stemma codicum*¹¹³⁸. Il lavoro dello studioso affonda le proprie radici in uno studio precedente, incentrato sull'analisi di una serie di "vocaboli unici e rari" conservati nel testo della *PaMI*. Ivi Mastandrea ha offerto diverse interessanti riflessioni sulla lingua adoperata dall'autore, Macrobio, nella stesura del testo della *Passio*:

"il latino di questo scrittore, pur nell'ovvia acquiescenza ai moduli stilistici e linguistici propri del genere, rivela un certo gusto verso la creatività lessicale, che si esprime in un manipolo di parole non altrimenti attestate e merita dei cenni illustrativi, anche alla luce della revisione critica effettuata per una nuova edizione del testo"¹¹³⁹.

L'analisi dello studioso si è incentrata sulle edizioni critiche precedenti della *PaMI* e su lezioni ricavabili da una nuova *recensio* dei manoscritti, riuscendo così ad evidenziare alcuni aspetti filologici fino ad allora inosservati.

III.6.2 "*De aliis autem tribus fateor non quaesivi*". Un errore d'identificazione.

Nella replica indirizzata da Agostino al grammatico donatista Cresconio il nome di Marculo torna più volte come *exemplum* delle violenze omicide perpetrate dalle autorità imperiali con la complicità della *catholica*. In un breve passaggio del terzo libro del *Contra Cresconium* l'Ipponense, poco prima di passare ad un nuovo argomento, confessa di sfuggita di non essersi documentato circa la morte *de aliis tribus* donatisti che la *pars Donati* attribuiva alla *catholica*¹¹⁴⁰.

¹¹³⁸Per un approfondimento dello studio dei *codices* utilizzati dallo studioso cfr. *ivi*, pp. 55-63.

¹¹³⁹Mastandrea, *Vocaboli unici*, p. 335.

¹¹⁴⁰Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54: "*Aufer itaque de medio supervacuas invidias molestiarum, quas regalibus iussis pro vestro errore patimini perparvas et prope nullas pro magno furore vestrorum, imputantes etiam nobis, quae ab ipsis terrenis potestatibus, ut vestrorum impetus a sua salute depellant, necessitate fiunt, non voluntate. Neque enim si quadraginta illi, qui Paulum apostolum interficere coniuraverant, in armatos a quibus deducebatur irruissent poenasque sumpsissent, Paulo ista fuerant imputanda. Omitto quod etiam voluntarias mortes, quas ipsi sibi ingerunt, in nos mentiendo transfertis. Nam de Marculo quod se ipse praecipitaverit audivi. Quod profecto est credibilis quam hoc aliquam potestatem romanam iubere potuisse romanis legibus nimis insolitum, cum hoc malum inter tot haereses sub christiano vocabulo errantes proprium sit haeresis vestrae. Unde quid prodest, quod conciliis suis hoc vestri episcopi prohibuisse et damnasse se iactant, sicut ipse commemorasti, cum tot rupes et abrupta saxorum ex Marculiano illo magisterio cotidie funestentur? Dixi ergo, quid de Marculo audierim et unde hoc credibilis possit videri, quid autem verum sit Deus noverit. De aliis autem tribus, quorum mortes pariter obiecisti, quid vel quomodo factum sit, ab eis quos nosse existimo, fateor, non quaesivi*".

I curatori dell'edizione del *Contra Cresconium* della NBA hanno fatto propria l'ipotesi¹¹⁴¹ che "gli altri tre" possano fare riferimento a Donato di Bagai, più volte citato assieme a Marculo da Agostino¹¹⁴², oltre che a Massimiano ed Isaac¹¹⁴³. La supposizione non ha altro fondamento se non l'incrocio del dato quantitativo – tolto Donato di Bagai rimarrebbero solo due martiri "ignoti" - con quello della notorietà della *PaMI*. In ragione della conservazione della *Passio* di Massimiano e Isaac accanto a quella di Marculo, gli studiosi hanno ritenuto che il martirio dei due laici donatisti potesse esser stato citato da Cresconio e ripreso successivamente da Agostino. Il dato quantitativo avrebbe poi offerto un elemento a supporto dell'identificazione. L'ipotesi non può però essere accolta. La cronologia delle opere di Agostino risulta fondamentale per una corretta comprensione del caso: il *Contra Cresconium* è infatti un'opera posteriore al *Contra litteras Petilianas*. Se ne deduce quindi l'impossibilità di associare il personaggio di Donato di Bagai ad una delle tre anonime figure citate in chiusa dal vescovo. Il suo omologo donatista, e con esso la dinamica della sua morte, è già stato oggetto d'attenzione da parte di Agostino nella sua opera contro Petiliano: non avrebbe quindi senso la confessione d'ignoranza del vescovo d'Ippona, che ha già trattato il caso di Donato di Bagai, sostenendo si fosse suicidato. Non è credibile ipotizzare, da parte di Agostino, una ritrattazione così plateale: specie tenendo in considerazione come il vescovo di Ippona stia al contempo mantenendo inalterata, nell'invettiva contro Cresconio, la tesi del suicidio di Marculo. Venuto quindi meno ogni ragionevole dubbio circa l'identificazione di Donato di Bagai con una delle tre figure menzionate in coda dal vescovo di Ippona, anche l'identità di Massimiano e Isaac viene messa in discussione. I martiri anonimi tornano infatti ad essere tre, non più due soltanto. Il dato quantitativo si ritorce quindi contro l'ipotesi d'identificazione con i protagonisti della *PaMI*, la cui associazione con l'opera agostiniana si fonderebbe ora sulla sola "fama" della Passione, desunta dalla sua conservazione accanto alla *PaMar*. Ritengo altamente improbabile che i martiri della *PaMI* siano da identificare con due dei *tres* citati dall'Ipponense. Sarebbe più corretto ipotizzare che Agostino abbia ivi fatto riferimento a tre martiri donatisti protagonisti di un'unica passione. La tesi sembrerebbe comprovata da una attenta analisi del passo, ove il vescovo in

¹¹⁴¹ Cfr. Augustinus, *Contra Cresconium*, NBA 16/1, p. 267 nota 165: "Secondo De Veer (...) si tratta di Donato, vescovo di Bagai, di Massimiano e di Isaac". Non sono stato in grado di rintracciare a quale opera di De Veer i curatori della NBA stiano facendo riferimento: un uso insipiente della formula "*op. cit.*", slegata dalla bibliografia offerta nel volume, ha infatti reso irrecuperabile la citazione originaria. Cfr. anche Maier, *Le dossier*, I, p. 260 nota 25: "Isaac et Maximianus ne sont pas connus en dehors de cette lettre et leur Pasion n'est citée ou mentionnée nulle part. Il est toutefois possible que Cresconius en parlait dans sa lettre contre saint Augustin: il y était, en effet, question de Marculus et de trois autres martyrs donatistes de la même époque, à savoir, peut-être, Isaac et Maximianus de Carthage et Donatus de Bagai".

¹¹⁴² Augustinus, *In Io. Ev. tr.* 11, 15; *C. litt. Pet.* 2, 14, 32; 20, 46.

¹¹⁴³ "Isaac 1": PCBE 1, pp. 609-610; "Maximianus 2": PCBE 1, pp. 718-719.

riferimento alla vicenda dei tre menziona solo:

*"de aliis autem tribus, quorum mortes pariter obiecisti, quid vel quomodo factum sit, ab eis quos nosse existimo, fateor, non quaesivi"*¹¹⁴⁴.

L'utilizzo della forma singolare lascerebbe quindi supporre che i *tres* vadano inquadrati nel medesimo evento, riguardo al quale Agostino confessa di non essersi informato. Un solo episodio per una triade di martiri: l'identificazione degli *alii tres* con Donato, Massimiano e Isaac non trova quindi alcun fondamento nelle parole di Agostino.

III.6.3 Analisi del testo della *PaMI*.

*Passio sanctorum Isaac et Maximiani*¹¹⁴⁵.

I. Opportunus me, fratres, et laetus scribendi ad vos gloriosae exhortationis ardor accendit, et illustris occasio, qua testium Christi testis, indignus homuncio has litteras feci, ut, qui minus idoneus sum domino praebere martyrium, vel martyribus eius admitterer dicere testimonium. Et hoc quoque prorsus ad tales extremum scripto proferre de talibus non auderem, nisi per alium vobis talia nuntiari aemulazione inculpabili devoti pectoris inviderem. Scio enim quicquam plenius aliquem referre non posse, nisi qui potuit pati et ipse vel facere. Is vero qui utrumque non meruit, solam culpam non congrue referendo commisit: sed alia saepius relevat et excusat causa, nisi quod impune gerunt, quicquid ad laudes Christi audacter gesserint.

Fedele al più classico dei canovacci agiografici, l'*incipit* della *PaMI* vede l'autore esprimere il

¹¹⁴⁴Augustinus, *C. Cresc.* 3, 49, 54.

¹¹⁴⁵L'*inscriptio* della *PaMI* è riportato in diverse forme dai *codices*: se S e C conservano un'indicazione temporale – rispettivamente "*Incipit Passio sanctorum martyrum Isaac et Maximiani quod est VIII die kalendar. sept.*" e "*Incipit passio sanctorum martyrum Isaac et Maximiani quae est VII kl. Septembr.*" –, T e L la omettono recando solo informazioni onomastiche (un vago "*Incipit passio sancti Isaac et sociorum*" accanto alla formula qui adottata, "*Passio sanctorum Isaac et Maximiani*"). Il *codex* L è l'unico ad adottare una specifica che vede la *PaMI* come una *epistula Macrobi martyris Karthaginensi ecclesiae*. Cfr. a riguardo Mastandrea, *Passioni*, p. 76 a cui fa da contraltare la resa offerta da Maier, *Le dossier*, I, p. 259: "*Epistola beatissimi martyris Macrobi ad plebem Chartaginis de passione martyrum Isaac et Maximiani*". Ivi, nota 23 lo studioso annota che "conservé par l'*explicit* des manuscrits, le texte de ce titre est plus exact que ceux de l'*incipit* et des éditeurs modernes".

proprio desiderio di indirizzare ai fratelli una gloriosa esortazione al martirio¹¹⁴⁶. Come nota Mastandrea,

"l'esordio dichiara la volontà dell'autore di raccontare eventi dei quali egli stesso fu testimone, ed è costruito sulla opposizione tra *humilitas* del narratore e grandezza dei protagonisti, secondo i tradizionali canoni che regolano tanto l'encomio profano quanto la vita dei santi"¹¹⁴⁷.

Le *inscriptiones* e le *subscriptiones*¹¹⁴⁸ dei vari *codices* medievali che hanno conservato il testo della *PaMI* ne attribuiscono la paternità al *beatissimus martyr Macrobius*¹¹⁴⁹, che ne avrebbe fatto oggetto di una lettera *ad plebem Carthaginiis*. Questa figura è stata tradizionalmente identificata con l'omonimo vescovo donatista di Roma citato da Ottato di Milevi¹¹⁵⁰ e Gennadio di Marsiglia¹¹⁵¹. Commentando lo scritto del primo, Dattrino specifica che

¹¹⁴⁶L'*exortatio* dell'autore non può che far riferimento al martirio, essendo questo il tema centrale del testo. Solo utilizzando questa chiave diviene possibile cogliere appieno il senso di "*opportunus*": probabilmente nell'imminenza di una nuova persecuzione l'autore ritiene "opportuno" promuovere la causa del martirio tra i fedeli, scrivendo loro una *gloriosa exortatio pro martyrio*. Circa il senso dell'espressione "*gloriosae exortationis ardor*" cfr. le traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 259 - "le joyeux zèle pour une glorieux exhortation m'enflamme" - e Tilley, *Donatist*, p. 63 - "my zeal for a glorious exhortation (...) inflames me" - che preferiscono una resa letterale senza rinviare alla tematica martiriale. L'*exortatio pro martyrio* non rappresenta certamente una novità nell'Africa cristiana, ove l'*Ad martyras* di Tertulliano, con ogni verosimiglianza, doveva rappresentare quasi una lettura obbligata.

¹¹⁴⁷Mastandrea, *Passioni*, p. 42.

¹¹⁴⁸Cfr. *ivi*, pp. 76 e 88.

¹¹⁴⁹"Macrobius 1": PCBE 1, p. 662. Sulla qualifica di Macrobio quale *beatissimus martyr* cfr. le ipotesi di Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 89 secondo cui "cette qualification doit être fort ancienne; car elle ne peut guère avoir été attribuée après coup, à un écrivain d'une secte dissidente, par un copiste catholique. Or, à notre connaissance, le Macrobius qui fut évêque donatiste à Rome, n'est pas un martyr, au sens précis du mot. Mais l'auteur de la relation ne l'était pas davantage, en dépit du titre dont on l'a paré: il déclare lui-même très clairement, dans son préambule, qu'il n'était pas un confesseur, et rien ne laisse supposer qu'il le soit devenu plus tard. (...) Au quatrième siècle, nous le savons par maint exemple, le titre de martyr s'accordait très aisément; on le prodiguait, surtout dans les Eglises ou sectes persécutées, aux clercs qui avaient eu quelques difficultés avec le gouvernement ou la police. Tel est précisément, ici, le cas du chroniqueur, qui parle de sa fuite, et du Macrobius de Rome, qui doit avoir été expulsé d'Afrique après l'édit de Constant". Cfr. anche Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 131. Da notare infine come Agostino annoti la diffusione della pratica donatista di autoconcessione del titolo martiriale; cfr. Augustinus, *In Io. ep. tr.* 6, 2: "*Quam multi se in haeresibus et schismatibus martyres dicunt! Videntur sibi animam ponere pro fratribus suis. Si pro fratribus animam ponerent, non se ab universa fraternitate separarent*".

¹¹⁵⁰Optatus, *Tractatus* II, 4: "*Denique si Macrobio dicatur; ubi illic sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri? (...) Ergo restat, ut fateatur socius vester Macrobius, se ibi sedere, ubi aliquando sedit Encolpius: si et ipse Encolpius interrogari posset, diceret se ibi sedere ubi ante sedit Bonifacius Ballitanus: deinde si et ipse interrogari posset, diceret, ubi sedit Victor Garbensis, a vestris iam dudum de Africa ad paucos erraticos missus. (...) Igitur quia Cludianus Luciano, Luciano Macrobio, Macrobius Encolpio, Encolpius Bonifacio, Bonifacius Victori successisse videntur: si Victori diceretur, ubi sederit?*".

¹¹⁵¹Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus* 5: "*Macrobius presbyter et ipse, ut ex scriptis Optati cognovimus, Donatista et suorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit. Scripsit, cum adhuc in Ecclesia Dei presbyter fuisset, ad confessores et ad virgines librum unum, moralis quidem, sed valde necessariae doctrinae, et praecipue ad custodendam castitatem aptissimis valde sentiis communitum. Claruit inter nostros primum Africae, et inter suos, id est, Donatianos sive Montenses, postea Romae*". Come riportato da Mandouze - "Macrobius 1": PCBE 1, p. 662 -, "il est à peu près certain que Gennadius a commis une confusion quando il fait de Macrobius un ancien prêtre catholique, auteur du *Ad confessores et virgines*, ouvrage lui-même identifié par Harnack avec le *De singularitate clericorum* de l'*Appendix* de Cyprien". A riguardo cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 156-161.

"Macrobio è indicato per primo e presente a Roma quando il nostro autore (Ottato; *nota di chi scrive*) scriveva la sua opera. Vi durò forse dal 344/47 al 366/67"¹¹⁵².

Dello stesso avviso Maier, secondo cui

"non sans vraisemblance, on a émis l'hypothèse que la lettre (la *PaMI*; *nota di chi scrive*) provient du Macrobius qui fut évêque donatiste de Rome vers 365"¹¹⁵³.

Entrambi gli studiosi, come anche Tilley¹¹⁵⁴ e Friend¹¹⁵⁵, hanno preso spunto dalle più approfondite riflessioni di Monceaux, secondo cui l'identificazione dell'*auctor* della *PaMI* con il Macrobio vescovo di Roma si otterrebbe escludendo dal novero delle possibilità altri due omonimi.

"En ces temps-là – sans parler du Macrobe des Saturnales, qui était païen, peut-être Africain d'origine, et qui fut proconsul à Carthage, - nous connaissons trois chrétiens d'Afrique qui ont porté le nome de Macrobius: un diacre et deux évêques. Ecartons aussitôt le diacre¹¹⁵⁶, qui était catholique, et qui composa un recueil de citations bibliques sur le modèle des *Testimonia* de Cyprien. Ecartons de même le Macrobius qui, jeune encore, devint évêque schismatique d'Hippone en 409¹¹⁵⁷, c'est-à-dire plus de soixante ans après le martyre de Maximianus et d'Isaac. Reste l'autre Macrobius, évêque donatiste de Rome vers 366"¹¹⁵⁸.

La cronologia non si porrebbe in contrasto con questa ipotesi: il testo della *PaMI* non sembrerebbe infatti scritto a grande distanza dagli eventi narrati, vale a dire gli anni della persecuzione macariana del 346/7. Secondo le informazioni riportate da Ottato di Milevi, Macrobio sarebbe stato a capo della comunità donatista di Roma negli anni precedenti¹¹⁵⁹ alla prima stesura del *Tractatus*, vale a dire nel 364-367.

¹¹⁵²Dattrino, *La vera Chiesa*, p. 98 nota 14. Da notare però come Macrobio non risulti più vescovo dell'*Urbe* sulla base della *successio* riportata da Optatus, *Tractatus* II, 4: "*Igitur quia Cludianus Luciano, Lucianus Macrobio, Macrobius Encolpio, Encolpius Bonifacio, Bonifacius Victori successisse videntur*".

¹¹⁵³Maier, *Le dossier*, I, p. 258.

¹¹⁵⁴Cfr. Tilley, *Donatist*, p. 61.

¹¹⁵⁵Cfr. Friend, *The Donatist Church*, pp. 178-179.

¹¹⁵⁶Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 2: "*Macrobius diaconus studium sancti Cypriani ingeniumque secutus complexus est congrua ex utroque Testamento adversus versutias haereticorum capitulae, de scilicet Dei Patris maiestate, et Filii Dei adventu, eius incarnatione, sive passione, resurrectione, et ascensione in coelos, parique modo, et de electione gentium, et reprobatione iudaorum. Deinde subiecit etiam caetera ad utilitatem vitae et disciplinae religionis pertinentia, omnia haec in centum distincta capitulis*".

¹¹⁵⁷Cfr. Augustinus, *Ep.* 106; 107; 108.

¹¹⁵⁸Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 88-89.

¹¹⁵⁹Cfr. nota 1153.

Per quanto riguarda i profili biografici, Monceaux annota che

"l'auteur de la relation est un évêque absent de Carthage, qui a de l'autorité dans son parti, et qui a quitté l'Afrique depuis la mort d'Isaac et de Maximianus: il parle de son exil ou de sa fuite hors d'Afrique (*secessio nostra*), de son retour possible (*reditus noster*)"¹¹⁶⁰.

Lo studioso francese conclude affermando che tale profilo potrebbe applicarsi agevolmente al vescovo donatista di Roma,

"qui était un Africain, exilé sans doute en vertu de l'édit d'union vers la fin de 347, et désireux naturellement de revoir Chartage"¹¹⁶¹,

specie contando anche la natura epistolare della *PaMI* e che quindi si sposa agevolmente con l'idea di una missiva inviata dal vescovo donatista ai suoi correligionari di Cartagine per esortarli a seguire l'insegnamento di Massimiano e Isaac, preparandosi al martirio. Del resto, la notizia di Ottato di Milevi su Macrobio lascerebbe presupporre un suo rientro in Africa nel 364-367: il vescovo cattolico, infatti, non solo enumera due suoi successori – Claudiano¹¹⁶² e Luciano - alla guida della comunità donatista dell'*Urbe*, ma sembrerebbe anche farne l'iniziatore, assieme a Vittore Garbense, della linea episcopale capitolina della *pars Donati*.

Ritengo tuttavia che l'identificazione di Macrobio con l'omonimo vescovo donatista di Roma non possa essere accettata. Le informazioni desumibili da un'attenta analisi del testo della *PaMI* portano a ritenere, come precedentemente anticipato¹¹⁶³, che l'autore non si trovi nell'*Urbe*, bensì a Cartagine. Punto di partenza per l'indagine circa la ricollocazione spazio-temporale degli eventi

¹¹⁶⁰ Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 89

¹¹⁶¹ *Ibidem*. L'accettazione del dato si scontra però una incongruenza. Al terzo capitolo della *PaMI* l'autore annota che "*siluerat hic apud Karthaginem aliquamdiu saevae persecutionis immanitas (...), hic solum tacebant formidines atque terrores (...)*": il redattore allude, per ben due volte nella stessa frase, alla sua presenza a Cartagine. Una ulteriore conferma viene dalla chiusa del capitolo XVIII: "*huc ad Karthaginem*". A riguardo cfr. Shaw, *Sacred violence*, p. 174 nota 60: "The author appears only in the *incipit* where he bears non clerical rank, but rather the title of *martyr* (...). Some have attempted to identify him with the dissident bishop of Rome. I find this difficult to accept. The tenor of the letter is more of a local writing to fellow locals, and the wording (e.g. §3 – *Hic apud Karthaginem* -) seems strongly to suggest a person in Carthage writing to his fellow Carthaginians, not a bishop in Rome writing to them. He would seem to be a more minor local, not a bishop; perhaps, indeed, the priest at Carthage to whom Gennadius attributes a work *Ad confessores et virgines* (despite the negative views of the editors of *Prosopographie de l'Afrique chrétienne*)".

¹¹⁶² Claudiano è attestato al vertice della comunità donatista di Roma nel 378 secondo quanto riportato in *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores*, in Ambrosius, *Epistulae extra collectionem. Gesta Concilii aquileiensis. Epistulae et acta. Epistularum liber decimus*, (cur. M. Zelzer), CSEL 82/3 (1982), pp. 191-197.

¹¹⁶³ Cfr. nota 1162.

narrati nella *Passio* e del suo stesso *auctor* sono le *inscriptiones* e le *subscriptiones* dei codici altomedievali conservanti la *PaMI*. E' solo da queste sezioni¹¹⁶⁴ che si evince il fatto che l'*epistula* di Macrobio sia indirizzata alla *ecclesia* di Cartagine: il testo della *Passio* non fa infatti mai menzione dei destinatari della missiva, riferendosi loro alla seconda persona plurale senza però specificare l'appartenenza ad una data comunità. Il primo riferimento ai destinatari da parte di Macrobio è l'*incipit* di *PaMI* 1: "*Opportunus me, fratres, et laetus scribendi ad vos (...) ardor accendit*". Nessuna indicazione specifica: i destinatari rimangono anonimi. Le evidenze che questi ultimi non possano appartenere alla chiesa cartaginese sono diverse: *in primis* la specifica da parte dell'autore del contesto topografico d'elezione dei martiri di *PaMI* 2 – *de ecclesia Karthaginiis* – e la successiva precisazione della propria presenza nel capoluogo della Proconsolare di *PaMI* 3 – *hic apud Karthaginem* – lasciano supporre che i destinatari della missiva non siano presenti negli stessi luoghi in cui hanno avuto luogo i martirii e nei quali Macrobio si trova ora a redigere la *Passio*. Fondamentale risulta il prosieguito di *PaMI* 3, grazie alla cui analisi è possibile evidenziare ulteriormente l'impossibilità che i fedeli a cui l'epistola era diretta facessero parte della chiesa cartaginese. Macrobio afferma infatti che "*sola de vobis ac martyribus infinitis Numidiae opinionis consolatio fratrum animos erigebat*". Maier e Tilley¹¹⁶⁵ non prendono in considerazione "*ac*", ricollegando quindi "*vobis*" a "*martyribus*" e finendo per confondere ulteriormente il quadro. In realtà la congiunzione è omessa solo dal *codex* C, ma è presente in ogni altro esemplare analizzato da Mastandrea. Il senso appare evidente solo sciogliendo l'inesistente legame tra i destinatari della missiva e la comunità cartaginese: a fortificare gli animi dei fedeli di Cartagine, di cui Macrobio stesso fa parte, non erano notizie su martirii di loro concittadini – il dato risulterebbe in contrasto con quanto detto all'inizio del terzo capitolo della *PaMI*, da cui si evince che la comunità cartaginese aveva beneficiato di un lungo periodo di pace¹¹⁶⁶ –, bensì voci circa le gesta di fedeli di altre comunità donatiste – ivi compresa quella oggetto della missiva - sparse per la Numidia e le altre province dell'Africa romana. Proprio la specifica dei martiri numidi consente di escludere che i destinatari della missiva si trovassero entro quella provincia ecclesiastica: più probabile una loro

¹¹⁶⁴Cfr. l'*inscriptio* di L, che tuttavia omette la *scriptio*: "*Macrobius martyr Karthaginiensi ecclesiae*". Per quanto riguarda le *subscriptiones* cfr. SP e l'*apographum* bollandiano *f* di un codice di Fulda andato perduto: "*Explicit epistola beatissimi martyris Macrobi ad plebem Kartaginis de passione martyrum Isaac et Maximiani. Deo gratias. Amen*"; inutile il ricorso alla *scriptio* di T che omette ogni informazione contestuale a favore di una dossologia.

¹¹⁶⁵Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 261 e Tilley, *Donatist*, p. 64.

¹¹⁶⁶Quanto riportato dall'autore circa una precedente *confessio* da parte di Massimiano non si pone necessariamente in contrasto con la notizia del *longus tempus* di pace. E' possibile ipotizzare che Massimiano abbia acquisito il rango di confessore 25-30 anni prima, ai tempi delle persecuzioni antidonatiste di Leonzio e Ursacio che si svolsero sotto Costantino, tra il 316 ed il 321. Cfr. Optatus, *Tractatus* III, 1; 4; 10. Ipotizzando una giovane età – 15/20 anni - del martire ai tempi della prima *persecutio* egli si sarebbe quindi ritrovato ad avere non più di 50 anni al momento della morte. Non vi sono tuttavia elementi per avallare in via definitiva questa ipotesi.

collocazione nella Proconsolare o in Byzacena, mentre risulta più difficile la collocazione nelle province maure o in Tripolitania¹¹⁶⁷.

Quella che appare sicura è invece la cronologia martiriale: Macrobio si rivolge ai destinatari dell'epistola rimarcando la loro condizione di *exempla* per la comunità cartaginese che ora, potendo fregiarsi del martirio di Isaac e Massimiano, scrive ai propri confratelli perché possano compiacersi anche loro della corona conquistata dai due. Nel capitolo conclusivo della *PaMI* non appare chiaro se Macrobio intenda chiudere la sua epistola alludendo ad un "ritorno" della *persecutio* nelle terre abitate dai destinatari della missiva: "*ad vos nunc, fratres, cuncta iam redeunt*". Due ulteriori indicazioni dell'autore confermano la cronologia martiriale escussa sopra: i martirii dei fedeli della comunità destinataria dell'epistola si sono rivelati essere esempi per la chiesa cartaginese¹¹⁶⁸. Centrali risultano infine le parole di Macrobio circa un suo possibile "ritorno" - *reditus noster* – dopo una *secessio* che evidentemente, alla luce delle conclusioni tratte finora, dovette portarlo a Cartagine, da dove scrive, e dove dovette assistere al martirio di Massimiano e Isaac.

Concludendo, rispetto alla *vulgata* che ha sempre cercato di identificare Macrobio con l'omonimo vescovo donatista di Roma, presupponendo che le *inscriptiones* e le *subscriptiones*¹¹⁶⁹ dei codici medievali conservassero la testimonianza del fatto che la missiva fosse indirizzata alla chiesa di Cartagine, ritengo si debba optare per una nuova collocazione spazio-temporale degli elementi della *PaMI* relativi alla questione. Macrobio non starebbe scrivendo da Roma, bensì da Cartagine. Ivi sarebbe giunto da una località ignota, alla cui comunità egli ha indirizzato la sua missiva. Questo luogo avrebbe conosciuto la *persecutio macariana* prima di Cartagine, offrendo, assieme alla Numidia, numerosi *exempla* martiriali che avrebbero poi ispirato Massimiano e Isaac. In un secondo momento, sotto la minaccia del ritorno dei persecutori, Macrobio affida ad una epistola il compito di rinfrancare gli animi dei futuri martiri, offrendo loro gli *exempla* dei testimoni cartaginesi. Sarebbe a questa località ignota che Macrobio auspicherebbe, un giorno, di poter far

¹¹⁶⁷La *PaMI* offre un quadro degli eventi che ebbero luogo nelle prime fasi della *persecutio macariana*: risulta quindi difficile ipotizzare che le violenze contro i donatisti si siano sviluppate *in primis* nelle aree più esterne dell'Africa romana. Pur non essendo possibile ricostruire un itinerario dettagliato degli spostamenti delle truppe di Paolo e Macario, è comunque probabile che queste si siano da principio concentrate nelle zone che vedevano la più alta densità di comunità donatiste e di sedi episcopali contese, vale a dire la Numidia, la Proconsolare e la Byzacena, sebbene anche la Mauretania Sitifense abbia ospitato numerosi insediamenti della *pars Donati*. Per una distribuzione delle diocesi nelle varie province cfr. le mappe fornite nell'introduzione del volume di Shaw, *Sacred Violence*.

¹¹⁶⁸In questo capitolo conclusivo sono numerosi i riferimenti ai destinatari della missiva come ad *exempla* in un gioco che vede il continuo scambio di ruoli con i due martiri della comunità cartaginese che, da "ispirati" dalle gesta dei correligionari, ad una nuova ondata persecutoria divengono "ispiratori": cfr. per esempio *PaMI* 18: "*vos exempla ista compellunt, quae illos primo per vos ad has glorias compulerunt*"; "*magistros vos illis confessionum frequentia crebris opinionibus fecerat, et ipsi nunc de martyrio vobis suggererunt*".

¹¹⁶⁹Da notare infine come la *scriptio* dei codici SP conservi in chiusa l'esclamazione "*Deo gratias*": segnale evidente della apposizione della stessa da parte di una mano cattolica e non certamente donatista.

ritorno.

Accanto a motivi prettamente stilistici inerenti i *topoi* agiografici, il redattore parrebbe aver inteso produrre una simile *exortatio* ritenendo prossimo l'avvento di una nuova persecuzione, o quantomeno un rafforzamento delle norme imperiali antidonatiste. Di qui si sarebbe quindi manifestata l'esigenza di temprare gli animi dei fedeli, indirizzandoli verso l'opzione martiriale secondo l'esempio offerto da figure quali Massimiano e Isaac.

Il redattore si riconosce quindi testimone dei Testimoni di Cristo¹¹⁷⁰. Macrobio si autodefinisce come il *minus idoneus*, il meno adeguato a offrire¹¹⁷¹ se stesso¹¹⁷² in martirio al Signore, chiedendo di essere almeno ammesso a proclamare la testimonianza di Isaac e Massimiano. Alla pari del redattore della *PaMar*, anche Macrobio offre una orazione *indigna sed plena amoris* nei confronti di Cristo e dei martiri: l'autore, autodefinendosi *extremum*¹¹⁷³ rispetto ai *sancti*¹¹⁷⁴, si appresta così, spinto dalla gelosia che qualcun altro possa cantarne le lodi, a narrare la Passione di Massimiano e Isaac. La "gelosia" di Macrobio trova una giustificazione nel prosieguo del testo: il redattore afferma infatti di sapere che nessuno possa *plenius referre*¹¹⁷⁵ una narrazione intorno ad un martirio *nisi qui potuit pati et ipse vel facere*.

La chiusa dell'*incipit* si rivela di difficile interpretazione. Le *lectiones* adottate da Mastandrea,

¹¹⁷⁰L'intero passaggio è stilisticamente giocato sul continuo rimbalzo semantico tra "*martyrium*" e "*testimonium*": il redattore della *PaMI* ricorre a questo raffinato gioco linguistico per rimarcare l'idea della propria testimonianza, in quanto narratore *ad plebem Carthaginis*, del martirio di Massimiano e Isaac. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 259 nota 24: "on sait que le terme grec μάρτυς signifie témoin et que le martyr chrétien est précisément celui qui a été jusqu'à verser son sang pour rendre témoignage au Christ".

¹¹⁷¹Mastandrea, *Passioni*, p. 76 adotta la *lectio* "*praeberere*", conservata dal *codex* L, a discapito della lezione "*perhibere*" offerta dai restanti codici. Tra le due, la versione dell'edizione critica dello studioso italiano consente di non cadere in contraddizione con quanto proclamato a chiusa della frase. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 259.

¹¹⁷²La specifica riflessiva, implicita, è omessa nel testo della *PaMI*.

¹¹⁷³Contrariamente ad altri studiosi, ritengo che "*extremum*" faccia riferimento all'autore: il termine è posto all'accusativo perché, in quanto aggettivo sostantivato, risulta essere il soggetto di "*proferre*". *Contra* questa interpretazione cfr. le traduzioni di Maier, *Le dossier*, p. 259 ("je n'oserais pas vous exposer par écrit l'ultime témoignage") e Tilley, *Donatist*, p. 63 ("to offer a final word in writing about such martyrs").

¹¹⁷⁴Da notare come l'insistito utilizzo di "*tales*", "*de talibus*" e "*talia*" evidenzii un nuovo gioco lessicale, questa volta esclusivamente sul versante formale, operato dal redattore nell'*incipit* della *Passio*.

¹¹⁷⁵Debbo ad Alessandro Rossi l'avermi fatto notare che "*referre*" sottende un intraducibile gioco di parole che associa questo verbo ai successivi "*pati*" e "*facere*". "*Referre*" significa sì "riferire, annunziare", ma anche "portare di nuovo" - dalla sua radice "*fero*" - evocando quindi la sopportazione dei martiri, ed altresì "rinnovare, rifare, conseguire", richiamando così l'altro verbo che descrive l'agire dei martiri, "*facere*". Sembrerebbe dunque che nel primo capitolo della *PaMI* si sviluppi allusivamente il tema del rapporto tra l'azione gloriosa dei martiri (*martyrium*) e la sua narrazione (*testimonium*), che ne costituisce pallida, ma reale, imitazione. E' quindi in questa luce che debbono essere riletti i due paragrafi precedenti, ove l'autore si definisce "*testium Christi testis*": egli è anch'esso *martyr* perché *testium* dei martiri di Cristo. La testimonianza dei Testimoni assurge quindi ad un ruolo di altissimo riguardo, ponendo i *testes* nel solco della tradizione martiriale dietro a *confessores* e *martyres*.

diverse da quelle utilizzate da Maier¹¹⁷⁶, non consentono di pervenire ad una traduzione del testo che non forzi il significato letterale delle espressioni latine e/o le *lectiones* conservate nei codici medievali. Il soggetto (o i soggetti?) appare confuso: non è chiaro se Macrobio stia facendo riferimento a se stesso o, più in generale, ai *confessores* non meritevoli di portare a termine il martirio. Altrettanto inestricabile risulta il significato della *sola culpa* menzionata dall'autore. Infine non parrebbe offrire aiuto il passaggio dalla forma singolare a quella plurale nelle ultime due linee che, in realtà, finisce per complicare ulteriormente la questione, rendendo di difficile identificazione il soggetto stesso del periodo.

II. *Gaudere igitur congruit, fratres: credo vobis procuratum repentinae virtutis exemplum, ut geminos martyres de ecclesia Karthaginis Isaac et Maximianum, seu Maximianum pariter*¹¹⁷⁷, *dominus rapuisset ad caelum. Quorum triumphos exsequi quemquam per ordinem posse tam credo difficile, quam quicquid fecerit Christus. Non modo terrena praeconia, verum etiam caelestia non valent numerari, quippe cum sic raptim subito totius agonis percurrerint gesta, ut nesciam quae sint prima vel secunda seu tertia, et sic in immensum simul omnes glorias praepropera celeritate confuderint, ut ante compleverint paene quam coeperint, aut, ut verius dixerim, semel uterque innati sint illis. Unde igitur incipiam, unde limen tantae laudis ingrediar, unde rursus eiusdem liminis exitum claudam? Aperire conturbor et claudere defatigor. Si vitae totius memorare mores incipiam, reverenti*¹¹⁷⁸ *martyrio facere videbor iniuriam; si ad praedicationem martyrii dirigam gressus, tantae vitae contemptor tenebor adstrictus. Premor cuncta percurrere et scio me cuncta nequire. Undique mihi onus devoti laboris accedit, sed contra unum levamen de sententia evangelii recordata succurrit, ut martyrii securus iam monumento *** conetur exponere quando dominum Christum finem vitae cernit laudasse.*

Il secondo capitolo della *PaMI* si apre con una manifestazione d'intento dell'autore: scopo del suo scritto è quello di presentare alla comunità un *repentinae virtutis exemplum*. Da sottolineare

¹¹⁷⁶Cfr. Mastandrea, *Passioni*, p. 76 - "*Is vero utrumque non meruit, solam culpam non congrue referendo commisit: sed illam non alia saepius relevat et excusat causa, nisi quod impune gerunt, quicquid ad laudes Christi audacter gesserint*" - e Maier, *Le dossier*, I, pp. 259-260: "*Is vero qui neutrum meruit solam culpam non congrue referendo committit; sed aliam et non saepius revelat causam, nisi quod impune gerit quicquid ad laudes Christi audacter gesserint gaudio*". Inutile il ricorso a Tilley, *Donatist*, p. 63.

¹¹⁷⁷Il *codex T* omette "*seu Maximianum pariter*"; *SC* conservano la *lectio* "*pariter et Isaac*".

¹¹⁷⁸Il *codex C*, ripreso nell'edizione critica di Mastandrea, conserva la *lectio* "*reverenti*"; i codici *SL* riportano invece "*referenti*", con la variabile "*referendi*" di *T*. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 260 che, assecondando il *consensus editionum*, riporta la formula "*revertenti*", leggendovi un riferimento all'approssimarsi del *dies natalis* dei martiri.

innanzitutto il duplice spettro semantico dell'aggettivo "*repentinus*": accanto al significato tradizionale, espressione di immediatezza¹¹⁷⁹, che richiama altresì la spontaneità, l'istintività del gesto martiriale, è possibile recepire anche il senso di "inattesa". Il martirio di Massimiano e Isaac, nelle parole del redattore, appare quanto di più spontaneo vi sia, rimarcando quindi l'idea della assoluta naturalità dello sbocco martiriale quale culmine del cammino catechetico rappresentato dall'esperienza cristiana in sé. Ma la testimonianza dei *gemini martyres* è anche "inaspettata", "inattesa"¹¹⁸⁰: quasi a voler tracciare tra le righe, sottilmente, un ammonimento alla comunità cartaginese, entro cui due simili campioni della fede risulterebbero, per l'appunto, "inattesi".

Attira l'attenzione la formula impiegata da Macrobio per descrivere il rapimento dei due testimoni da parte di Dio: "*ut geminos martyres de ecclesia Karthaginis Isaac et Maximianum, seu Maximianum pariter, dominus rapuisset ad caelum*". Il senso dell'espressione non può essere colto che ricollegando questa sezione della *PaMI* con il capitolo XI: ivi l'autore appare animato dal desiderio di "equiparare" le due figure martiriali per evitare che qualcuno tra i fratelli possa giudicare inferiore Massimiano, che sopravvisse alle torture al contrario di Isaac. L'ammonimento di Macrobio è perentorio: "*absit fratres ut impares videantur qui aequali proelio pugnaverunt (...)*"; infatti, *ambos voluit dominus*. La specifica da parte del redattore merita lo spazio di un breve approfondimento: essa getta infatti luce su di un aspetto trascurato, che risulta imprescindibile per il corretto inquadramento del testo nella martirologia donatista. Il martirio è un dono offerto al testimone da Dio: una offerta divina alla quale il cristiano deve giungere preparato, così da guadagnarsi l'ingresso immediato al Regno dei cieli. Il cammino di catechesi martiriale "forma" il testimone preparandolo ad affrontare la prova, ma il culmine della stessa, il martirio in sé, non è prerogativa dell'uomo, ma di Dio: solo a chi è ritenuto *dignus* perché *sanctus* il Signore concede il dono del *martyrium*. Il martire è costituito come tale dalla volontà divina, non da quella del testimone. Prova ne è l'esistenza di una gruppo di persone che, pur avendo compiuto il proprio cammino catechetico-martiriale, non hanno visto coronate le loro sofferenze con la palma, limitandosi a portare nella carne, da vivi, i segni della loro *confessio*. Il riconoscimento del martirio di Massimiano dovette, con ogni verosimiglianza, essere inizialmente osteggiato, almeno in parte, dalla comunità donatista, che non lo riconobbe alla pari del confratello, la cui morte immediata ne faceva un "eletto" da Dio, un pre-scelto rispetto al compagno. Macrobio intende rigettare questa prospettiva radicale, che sembra attribuire il rango martiriale in base alla durata della sofferenza: è per questo che, al capitolo XI, egli si trova a sostenere che *ambos voluit dominus*. Isaac e

¹¹⁷⁹Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 260: "un exemple de subite vertu!".

¹¹⁸⁰"An example of unsuspected virtue", così Tilley, *Donatist*, p. 63.

Massimiano, *seu Maximianus pariter*, sono entrambi martiri, perché tali li ha voluti Dio. La tempistica della loro morte non ha valore, come dimostra il fatto che i due sembrano aver corso una staffetta passandosi il testimone: Massimiano ha confessato per primo la fede, resistendo ai supplizi dei carnefici, e passando poi il *rudis* ad Isaac che, partito per secondo, avrà naturalmente avuto modo di giungere per primo al traguardo, vale a dire alla corona martiriale. E' infatti proprio alla metafora della staffetta dei giochi olimpionici, o di altre competizioni circensi, che Macrobio parrebbe alludere in chiusa al capitolo XI affermando che "*nunc vero ambo se invicem praecesserunt et ambo se invicem consecuti sunt*".

L'autore esprime poi il timore di non riuscire a raccontare *per ordinem* i trionfi dei martiri, vale a dire gli eventi che portarono al coronamento della loro testimonianza di sangue. L'impresa potrebbe rivelarsi tanto difficile *quam quicquid fecerit Christus*. L'edizione critica di Maier adotta una punteggiatura differente rispetto a quella proposta da Mastandrea: lo studioso francese, e con lui Tilley, interpreta quest'ultima parte in riferimento alle meraviglie che Cristo compie nei suoi martiri – "[en eux]"¹¹⁸¹ -, non cogliendo così il senso autentico sotteso dall'autore. Macrobio istituisce infatti un parallelo tra sé e gli evangelisti: il termine di paragone non è ciò che Cristo fece nei suoi martiri, ma la narrazione di ciò che Cristo fece tout court. L'autore, similmente a come si dovettero trovare i sinottici e Giovanni, confessa di essere in difficoltà a riordinare, a passare in rassegna e ad esporre gli eventi, istituendo quindi anche un velato paragone tra i *nova fidei exempla* martiriali ed i *vetera* scritturistici. I ripetuti accenni alla "rapidità" degli eventi parrebbero evidenziare le difficoltà di Macrobio nel reperimento delle informazioni relative al martirio: il pancrazio di Massimiano e Isaac si sarebbe infatti svolto *raptim subito*, portando a termine la grande sfida del martirio senza lasciar modo di capire a Macrobio quali sia stato l'ordine degli eventi¹¹⁸². Ma l'accenno dell'autore potrebbe anche essere riletto, parallelamente, in chiave negativa, a sottolineatura dell'irritualità del procedimento giudiziario a cui furono sottoposti i due martiri. La *PaMI* non conserva infatti alcun passaggio, parimenti alla *PaMar*, che lasci presupporre l'istituzione di un processo ordinario: i testimoni dei *tempora macariana* subiscono *raptim subito* una condanna *extra lege*, che stravolge i normali canoni della legislazione romana, come denunciato da Agostino in riferimento alla morte di Marculo. Macrobio rilegge comunque in positivo, ad ulteriore conferma della bontà e santità della causa donatista, l'istituzione di questa sorta di "legislazione straordinaria" sopraggiunta con l'avvio

¹¹⁸¹ Maier, *Le dossier*, I, p. 260. Cfr. Tilley, *Donatist*, p. 63.

¹¹⁸² Segnalo la difficoltà di fornire una traduzione sensata all'espressione "*semel uterque innati sint illis*" prodotta da Mastandrea nella sua edizione critica: cfr. *Passioni*, p. 76. Maier, *Le dossier*, I, p. 260 opta per la *lectio* conservata dal *codex C* - "*utrumque in illis innati sint*" -, fornendo quindi una traduzione ed un senso differenti, ma che comunque non risultano convincenti. Cfr. Tilley, *Donatist*, p. 63.

della *persecutio macariana*: i martiri donatisti non subiscono alcun processo, ma sono vittime di sentenze già comminate a priori, che prevedono la bastonatura, l'umiliazione, il carcere, l'esilio ed anche la morte. Nel quadro dipinto dalla *PaMI* il giudice-proconsole non deve fare altro che comminare le pene, null'altro lo riguarda quale esecutore della *insana Unitas*.

"La formula introduttiva («*unde igitur incipiam...*») con cui l'autore simula l'imbarazzato timore di riuscire inadeguato ai compiti, occorre all'inizio della biografia di Cipriano composta dal diacono Pontius, in un contesto che lascia pochi dubbi sulla casualità delle analogie"¹¹⁸³.

Le simulate preoccupazioni di Macrobio appaiono più formali che sostanziali: indiscusso il contenuto della sua narrazione, vale a dire le grandi gesta dei martiri; l'autore si mostra invece imbarazzato circa le limitazioni spazio-temporali entro cui racchiudere la parabola delle *vitae martyrum*. Il dato parrebbe in contrasto con le preoccupazioni evidenziate poc'anzi circa quella che sembrerebbe configurarsi come una drammatica confusione di materiali redazionali relativi al martirio di Massimiano e Isaac. Una contraddizione che risulta motivo più che sufficiente per liquidare le preoccupazioni di Macrobio quali semplici espedienti letterari per ribadire la contrapposizione tra l'*humilitas* del redattore e la grandezza dei martiri "secondo i tradizionali canoni che regolano tanto l'encomio profano quanto la vita dei santi"¹¹⁸⁴.

Macrobio afferma di sapere di dover passare in rassegna ogni dettaglio della vita e del martirio di ambo i protagonisti, ma sa altresì di non poterlo fare, di non poterci riuscire perché, qualora il suo discorso prendesse avvio dalle virtù dimostrate da Massimiano e Isaac nella loro vita, si ritroverebbe a mancar di rispetto al loro martirio; procedendo in senso inverso verrebbe giudicato negativamente per aver disdegnato di celebrare "*tantae vitae*"¹¹⁸⁵.

Il capitolo si chiude apicalmente, toccando le metaforiche vette dell'*humilitas* da parte di Macrobio: schiacciato dall'onere del devoto lavoro, trova soccorso e consolazione in un versetto evangelico¹¹⁸⁶ "*ut martyrii securus iam monumento *** conetur exponere quando dominum Christum finem vitae*

¹¹⁸³Mastandrea, *Passioni*, pp. 42-43. Cfr. Pontius, *Vita Cypriani* 2, 1: "*Unde igitur incipiam? Unde exordium bonorum eius adgrediar (...)*".

¹¹⁸⁴Mastandrea, *Passioni*, p. 42.

¹¹⁸⁵Si tratta di un formulario d'apertura già noto e adoperato in precedenza dalle stesse officine agiografiche donatiste, come conferma *PaDS* 1: "*Sed non inuenio, fratres dilectissimi, quibus utar exordiis quove principio laudis aggrediar sanctissimorum martyrum felicissimam confessionem. Magnis enim rebus magnisque virtutibus raptor et quicquid est quod in ipsis aspicio id totum divinum atque caeleste admiror, in devotione fidem, in vita sanctitatem, in confessione constantiam, in passione victoriam*".

¹¹⁸⁶Maier, *Le dossier*, I, p. 261 suggerisce si tratti di *Mt* 5, 10-12. Tilley, *Donatist*, p. 64 nota 8 provvede poi ad ampliare il ventaglio dei riferimenti includendovi anche *Mt* 24, 46-47; 25, 21.

cernit laudasse"¹¹⁸⁷. La chiusa si rivela decisamente enigmatica: le parole del redattore potrebbero voler sottolineare la necessità della testimonianza dei martiri da parte di quanti, come Macrobio, non sono stati chiamati alla prova dal Signore. Il riferimento evangelico citato dall'autore potrebbe infatti essere *Lc 22, 19-20*:

"et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem». Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: «Hic calix novum testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur»".

Il riferimento sarebbe quindi di natura eucaristica, in quanto cerimonia apicale in memoria del martirio del Signore. Il conforto provato da Macrobio deriverebbe quindi dalla convinzione che l'operazione agiografica di conservazione e trasmissione della memoria del martirio dei testimoni di Cristo possa essere messa in linea con la celebrazione eucaristica. All'onere subentrerebbe l'onore del *devotus labor* nel quale Macrobio si dichiara impegnato. Il testo, come segnalato nell'edizione critica di Mastandrea¹¹⁸⁸, presenta una lacuna, evidentemente molto antica, che il raffronto tra *codices* non riesce a colmare. Le difficoltà ermeneutiche riscontrate nell'interpretazione, e nella traduzione, di questo passaggio della *PaMI* sembrerebbero suggerire la centralità, nella struttura del periodo, del termine mancante.

III. *Siluerat hic apud Karthaginem aliquamdiu saevae persecutionis immanitas, ut longioris temporis cessatione nutriret peiores insidias, et ubique hoste grassante, hic solum tacebant formidines atque terrores, in tantum ut nihil iam molituras et ipsas saeculi diceret potestates, nulla iam poena terribilis aures et pectora quatiebat. Sola de vobis ac martyribus infinitis Numidiae opinionis consolatio fratrum animos erigebat. Frequentabatur apud omnes gloriarum vestrarum velut propria gratulatio, sicut et vos hodie collaetamini nobis de nostro quasi de vestro martyrio: cum repente diabolus, iterum fremens, sopitas furoris flammis in peius accendit, et insana sua grassationis arma commovit, a quibus idcirco reor divitius illum quietum cessasse, quia cunctos exercitus Christi putaverat sibi mancipasse. At ubi cognovit ecclesiam domini fortioribus cuneis cottidiana exercitatione vallari, sensit protinus spei suae se fraudibus irrideri, et acrioribus stimulis concitatus requirebat cuius aptum sibi deligeret iudicis pectus. Sed nec segnior et proconsul desiderii eius parem se ipsum subiecit et feralis edicti proposito sacrilegae unitatis iterum foedus*

¹¹⁸⁷ *PaMI* 2.

¹¹⁸⁸ Cfr. Mastandrea, *Passioni*, p. 77. Stupisce constatare come Maier, *Le dossier*, I, p. 261 non ritenga opportuno segnalare la lacuna del testo. Una omissione riscontrabile anche in PL 8 coll. 767-774.

celebrari constitutis cruciatibus imperavit, legem scilicet addens insuper traditorum, ut peregrini, quos Christus pro se mandat recipi, ab omnibus pellerentur ne quasi contra unitatis foedera molirentur. Nec moras proinde triumphorum suorum sustinens, Christus segnes diu videri, hoste provocante, propios non permisit exercitus, sed elegit statim robustum de viris fortibus militem Maximianum, quem tali de certamine faceret gloriosum: non quod ceteri impares essent, sed ut de uno totum bellum singulari dimicatione prosterneret, quem iam bene sciens de prima confessione magnanimum, cumulata virtute produxit armatum, ut non esset vacuum illud vel inane quod illi dignatus est dominus ante passionis diem ostendere.

Il terzo capitolo della *PaMI* si apre con una contestualizzazione ad opera dell'autore. Come evidenziato da Shaw, Macrobio

"recollects that the events of that year were a shock to his church, coming, as they did, after a long period of peace. It was the suddenness of this «second onslaught of the Devil» that caught his community off guard. (...) the more violent episodes of what happened in 347 unfolded first in Numidia in regions far to the south and west of Carthage. News of these violent incidents, including the slaughter at Bagai, filtered back to Carthage, causing great consternation among the dissident Christians in the city. The same account confirms the existence of some sort of «edict of unity» that was subsequently posted in the metropolis, a decree that involved the active participation of the proconsular governor of Africa and his officials in its enforcement"¹¹⁸⁹.

Da notare l'utilizzo dell'avverbio "*hic*", che lascia presupporre la presenza dell'autore in quel di Cartagine. Macrobio illustra quindi lo sviluppo della *persecutio macariana*: muovendo i primi passi nelle aree rurali della Numidia si sarebbe poi spostata a Cartagine, in un primo tempo estranea alle violenze. L'autore informa di come le notizie dei martirii dei fedeli numidi fossero già giunte alle orecchie della comunità donatista cartaginese senza tuttavia provocare timori ("*tacebant terrores*") nelle coscienze dei fedeli della *pars Donati*: *nulla iam poena terribilis aures et pectora quatiebat*. Risulta difficile non cogliere la volontà di istituire un paragone silente con la combricola dei *traditores* che, nelle invettive donatiste, dovevano esser invece ritratti tremebondi nelle *persecutiones*. A differenza della *pars Caeciliani*, la *pars Donati* è salda ed impavida: le *voces* sulle persecuzioni, ed in particolar modo sulla carneficina di Bagai¹¹⁹⁰, non hanno presa sulle coscienze dei donatisti, che non hanno ragione alcuna per temere il sopraggiungere delle prove, bramando

¹¹⁸⁹Shaw, *Sacred Violence*, p. 174.

¹¹⁹⁰Cfr. il capitolo III.9.1. Per una introduzione alle fonti relative alla vicenda cfr. almeno Optatus, *Tractatus* III, 1; 4.

invece il martirio *pro Christo*.

Macrobio riferisce che *repente* il Diavolo, *iterum fremens*, dopo aver ritenuto di aver assoggettato tutti gli *exercitus Christi* ed essersi conseguentemente a lungo quietato, aggredì la comunità cristiana attraverso la *persecutio*, orchestrata dalle autorità imperiali con il supporto dei *traditores*.

"The writer establishes the general context of events at Carthage in 347. What happened had occurred after a long peaceful interlude. But it was the second time that the Devil had been set on the loose, raging against God's people, and it was the second time that an imperial edict enforcing unification had been ordered. His word hint at a deeper level of memory of a first occasion of persecution that is not described in detail by him. He assumes that his listeners will remember the first attack under Diocletian¹¹⁹¹ and that they will see it as a typological precursor to what was happening to them in the present"¹¹⁹².

L'aggressione del Diavolo si scontra però con la solida resistenza opposta dalla *militia Christi* delle comunità donatiste. Emerge qui nuovamente, come in altre *Passiones*, il ricorso ad una terminologia militare ispirata al combattimento spirituale di *Ef* 6, 10. Le parole di Macrobio vanno però oltre la citazione paolina, delineando distintamente il profilo di un cammino catechetico-martiriale di formazione della *militia Christi* donatista, che vede nei martiri i campioni della fede da schierare sul campo di battaglia a combattere le armate demoniache, formate dalla milizia romana e dai *traditores*, anch'essi *milites diaboli*¹¹⁹³. La *ecclesia domini*, ivi intesa *in primis* come comunità di fedeli, si è fortificata – *vallari*¹¹⁹⁴ - grazie ad una esercitazione *cottidiana*¹¹⁹⁵ in "cunei a ranghi

¹¹⁹¹Questo aspetto messo in evidenza da Shaw risulta essere un elemento a favore delle ipotesi che collocano la compilazione della *PaMI* a breve distanza dagli eventi narrati.

¹¹⁹²Shaw, *Sacred Violence*, p. 175. Lo studioso manca però di sottolineare come il riferimento più prossimo cronologicamente sia in realtà quello alla *persecutio* costantiniana tra 317 e 321.

¹¹⁹³Si tratta di una analogia, a parti inverse, di quanto è possibile osservare nell'opera agostiniana ove il vescovo di Ippona dipinge i circoncellioni non come *milites Christi* bensì come *milites diaboli*. Cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 132, 6: "*Quia sunt qui certant adversus diabolum, et praevalent, milites Christi agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites diaboli, a quibus plus timetur; Deo laudes, quam fremitus leonis*". Risulta evidente come la contrapposizione tra le due comunità muovesse i rispettivi apologeti a tratteggiare il ritratto dell'avversario ascrivendolo ad accolito demoniaco e persecutore dei santi della vera chiesa cattolica.

¹¹⁹⁴Vale a dire, nel linguaggio militare, "circondata da un vallo". Per un impiego analogo del vocabolario militare nelle *Passiones* donatiste cfr. la descrizione del presbitero in *PaDS* 3: "Le prêtre Saturninus n'est pas seulement «entouré de sa nombreux lignée» mais *vallatus*, c'est-à-dire presque «rentrancé», en tout cas entouré d'un *vallum* formé par ses enfants" (Duval, *Une nouvelle édition*, p. 176). Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 133 ha elencato il susseguirsi delle metafore militari all'interno della *PaMI* evidenziando al contempo la presenza di alcuni tratti "tipicamente donatisti" nel modo in cui vengono definiti gli avversari di Massimiano e Isaac.

¹¹⁹⁵L'indicazione di una esercitazione "quotidiana" non può che essere assunta come conferma dell'ipotesi che il redattore stia qui descrivendo allegoricamente il cammino catechetico-martiriale della comunità che, includendo la celebrazione quotidiana dei *natalicia* dei martiri e la lettura dei relativi *acta* e *passiones*, provvede a formare il fedele in vista del martirio.

compatti"¹¹⁹⁶. Il Diavolo non ha nemmeno da circuire il cuore del proconsole per portarlo dalla propria parte nello scontro con l'*ecclesia*: l'ufficiale romano, assoggettatosi ai desideri del Diavolo, ordina che sia dato corso ad un editto imperiale che dispone il ritorno alla *sacrilega Unitas*. La denuncia di Macrobio è totale e viene evidenziata anche dalle scelte lessicali: l'impiego dell'aggettivo "*feralis*" rinvia infatti alle tre aree semantiche della morte, della ferocia e delle condanne capitali. L'adozione della formula "*sacrilega Unitas*" sottolinea nuovamente il valore intrinsecamente negativo, demoniaco, di ogni azione volta a sanare la frattura apertasi all'interno della chiesa africana. A queste scelte lessicali si aggiunge la specifica volta a smascherare il passaggio del proconsole dal suo ruolo giudicante a quello persecutorio: Macrobio sottolinea infatti come, solo dopo aver predisposto gli strumenti di tortura - *constitutis cruciatibus* –, l'ufficiale romano emani l'ordine di forzare *iterum*¹¹⁹⁷ la *pars Donati* entro la sacrilega unità con i *traditores*. Di indubbio interesse appare il passaggio seguente, ove l'autore asserisce che il proconsole, su istigazione dei *traditores*, avrebbe aggiunto all'editto imperiale una *lex*, affinché i *peregrini* fossero scacciati *ab omnibus* così da impedir loro di orchestrare qualcosa *contra unitatis foedera*. Nello spazio di poche linee di testo emerge con prepotenza il conflitto intestino tra la *catholica* e la *pars Donati*: quest'ultima, rappresentata da Macrobio, accusa apertamente di "*proditio evangelica*" i *traditores* che hanno spinto, o meglio hanno ispirato, le autorità romane a varare una legge *contra peregrinos*, in aperto contrasto con i comandamenti gesuani di Mt 10, 40: "*qui recipit vos, me recipit; et, qui me recipit, recipit eum, qui me misit*"¹¹⁹⁸. L'interpretazione del termine "*peregrini*" diviene quindi centrale. L'edizione critica di Maier non riporta il sostantivo, preferendogli una resa

¹¹⁹⁶Debbo ringraziare Alessandro Rossi per avermi aiutato a cogliere appieno il senso dell'espressione "*fortioribus cuneis cottidiana exercitatione*". Il vocabolo "*cuneus*" indica uno degli schieramenti di battaglia delle formazioni militari romane: cfr. Vegetius, *Epitoma rei militaris* 3, 19: "*cuneus dicitur multitudo peditum, quae iuncta cum acie primo angustior deinde latior procedit et adversariorum ordines rumpit, quia a pluribus in unum locum tela mittuntur*"; cfr. anche Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 9, 3, 59. Da notare poi come il vocabolo "*fortis*", in riferimento ad un reparto militare, indichi i ranghi completi. Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 261 che, contrariamente all'edizione critica di Mastandrea, legge "*cunctis*" al posto di "*cuneis*", non riuscendo quindi a cogliere il filo rosso che lega la terminologia adottata da Macrobio in questo paragrafo. In linea con la resa dello studioso francese, malauguratamente, anche Tilley, *Donatist*, p. 64. Da notare infine come anche il verbo "*deligere*" abbia esplicitamente il significato della selezione per l'arruolamento.

¹¹⁹⁷Il riferimento parrebbe essere al primo editto emesso *contra partem Donati* da Costantino nel 316/17: cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 198 nota 2. L'imperatore, secondo quanto riferito da Agostino – *C. Cresc.* 3, 71 –, dopo aver comunicato nel 316 al vicario dell'Africa Eumelio la propria sentenza, che riconosceva Ceciliano quale vescovo di Cartagine, condannò i capi donatisti all'esilio, ne confiscò i beni e ne restituì le chiese alla *catholica*. Cfr. Augustinus, *Ep.* 105, 2, 9: "*Tunc Constantinus prior contra partem Donati severissimam legem dedit. Hunc imitati filii eius, talia praeceperunt*". Circa il testo del provvedimento costantiniano cfr. anche *PaDon* 3; 6.

¹¹⁹⁸Cfr. anche Gv 13, 20: "*Amen, amen dico vobis: Qui accipit, si quem misero, me accipit; qui autem me accipit, accipit eum, qui me misit*".

libera, che trasforma il termine in "*perenne*": una *lectio* non attestata in alcun codice¹¹⁹⁹. Mastandrea ritiene invece che

"la restituzione di *peregrini* al posto del vulgato *perenne* permette di scorgere qui la prima testimonianza relativa al fenomeno dei *circumcelliones*"¹²⁰⁰.

L'ipotesi dello studioso trova il sostegno di Cacitti secondo cui

"pur se non esplicitamente nominati, soltanto ad essi può in simile contesto venir applicato il comma evangelico della missionarietà"¹²⁰¹.

Cacitti evidenzia come la seriorità del movimento rispetto agli eventi narrati nella *PaMI* trovi conferma nella testimonianza di Agostino:

"*si nos velimus probare vos esse interfectores Prophetarum, non imus longius ut per loca singula colligamus, quas furiosi vestri principes Circumcellionum et ipsae catervae vinolentorum atque insanorum, non tantum ediderint ab initio schismatis vestri, sed et omnino edere non desistant strages*"¹²⁰².

Le tesi di Mastandrea e Cacitti sono state di recente messe in dubbio da Shaw, secondo cui le prime attestazioni ottaziane dei *circumcelliones* "suggest a wider antecedent non-sectarian meaning of the word"¹²⁰³. Lo studioso annota infatti che i circumcellioni

"might well have been mobilized earlier in the inter-church struggle, but there is no evidence. Mastandrea has edited part of the text of the *Passio Isaac et Maximiani* to read *peregrini* rather than *perenne*, and Cacitti has argued that these «peregrini» were wandering circumcellions. I am not convinced"¹²⁰⁴.

Gli elementi a disposizione, sebbene non consentano di effettuare una identificazione "chiara e

¹¹⁹⁹ Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 262. Lo studioso dimostra di aver colto in parte il senso ultimo del periodo quando annota che "a la demande des catholiques («traditeurs»), il était interdit à quiconque de donner asile aux clercs donatistes qui ne se soumettraient pas" (*ibidem*); ciò nonostante preferisce correggere la *lectio* del codice C - "*perhenni*" - in "*perenne*", sostituendola a "*peregrini*", attestato invece in tutti gli altri *codices* altomedievali.

¹²⁰⁰ Mastandrea, *Passioni*, p. 43 nota 13. Dello stesso autore cfr. anche *Per una cronologia*, p. 27 ss.

¹²⁰¹ Cacitti, *Furiosa turba*, p. 10.

¹²⁰² Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 33.

¹²⁰³ Shaw, *Sacred Violence*, p. 634.

¹²⁰⁴ *Ibidem*.

distinta", non possono tuttavia essere tralasciati a favore di un atteggiamento che, in nome della prudenza, finisce per mortificare la ricerca storica. Troppi sono gli indizi che suggeriscono di adottare l'ipotesi che i *peregrini* menzionati nella *PaMI* siano per l'appunto i *circumcelliones* donatisti. Si consideri infatti come l'adozione libera della *lectio* "perenne" da parte di Maier risulti più debole, se non altro per la quasi *concordia codicum* relativamente al termine "peregrini", rispetto alla scelta operata da Mastandrea nella sua edizione critica.

Il riferimento palese alla violazione dei comandamenti e degli insegnamenti gesuani sull'accoglienza dei missionari/pellegrini, nel quadro della più generale polemica contro i *traditores* e le loro iniziative contro la *pars Donati*, rispecchia quanto già osservato in *PaDS* 20, ove Mensurio e Ceciliano vengono accusati di aver impedito di prestare assistenza ai confessori rinchiusi nelle carceri cartaginesi.

Il carattere itinerante del movimento circoncellionico è attestato in più occasioni da Ottato e Agostino¹²⁰⁵ quale *signum* distintivo della *furiosa turba*, che vede per l'appunto la costante associazione tra *vagatio* e *furor*. E' però nella specifica conclusiva che ritengo risieda l'indizio principale per una identificazione con i *circumcelliones*. Macrobio si premura infatti di evidenziare che i *traditores* fecero promulgare la nuova legge così da impedire ai *peregrini* di macchinare qualcosa contro le leggi di unificazione. L'eco degli eventi di Bagai e del reclutamento di circoncellioni da parte del vescovo Donato è troppo forte per poter essere tralasciata, specie in ragione del riferimento ai *martyres infiniti* della Numidia da parte dell'autore poche linee prima. Proprio in ragione di quanto avvenuto nella città numida¹²⁰⁶, della resistenza opposta dai donatisti di quella comunità grazie all'assistenza dei circoncellioni reclutati nei mercati circostanti dal vescovo Donato, i *traditores* di Cartagine spingono ora per la promulgazione di una legge che consenta *omnibus* di battere e scacciare i *peregrini* prima che questi possano adunarsi ed opporsi, al fianco della comunità donatista di Cartagine, all'editto d'unità delle autorità romane.

Gli elementi fin qui escussi non possono che essere assunti come indizi probanti della corretta identificazione dei *peregrini* della *PaMI* con la *furiosa turba* circoncellionica, che troverebbe quindi nella *Passio* la sua attestazione documentaria più antica o quantomeno coeva alle notizie riportate da Ottato di Milevi nel *Tractatus*.

¹²⁰⁵Cfr. come *exempla* Optatus, *Tractatus* III, 4 e Augustinus, *C. Gaud.* 1, 28, 32.

¹²⁰⁶Cfr. Optatus, *Tractatus* III, 4 ove, non a caso, si sottolinea la volontà di Donato di Bagai d'opporre ostacoli all'unità: "*veniebant Paulus et Macarius, qui pauperes ubique dispungerent, et ad unitatem singulos hortarentur: et cum ad Bagaiensem civitatem proximarent, tunc alter Donatus (sicut prima diximus) eiusdem civitatis episcopus, impedimentum unitati et obicem venientibus supra memoratis opponere cupiens, praecones per vicina loca et per omnes nundinas misit, Circumcelliones Agonisticos nuncupans; ad praedictum locum ut concurrerent, invitavit: et eorum illo tempore concursus est flagitatus, quorum dementia paulo ante ab ipsis episcopis impie videbatur esse succensa*".

Ritornando all'analisi del testo, risulta doveroso evidenziare nuovamente la superiorità dell'edizione critica di Mastandrea rispetto a quella di Maier: quest'ultimo adotta infatti la *lectio* "divideri", al posto della più corretta "diu videri", stravolgendo il senso del periodo¹²⁰⁷. Il tema della pigrizia/inerzia è già letteralmente presente in questo paragrafo (il proconsole "senza nessuna remora", *nec segnior*) ed inquadrato in uno schema oppositivo, per il quale se gli scherani del demonio non risultano inerti, a maggior ragione non possono esserlo gli eserciti del Cristo: un elemento ulteriore a sostegno della ricostruzione testuale di Mastandrea.

Non tollerando di lasciare quindi inerte la propria *militia*, Cristo sceglie Massimiano quale proprio campione *quem tali de certamine faceret gloriosum*¹²⁰⁸. Macrobio si dimostra un abile agiografo in chiusa al capitolo: prevenendo sul nascere ogni possibile accusa di pavidità alla comunità donatista cartaginese, rea di aver lasciato che uno solo tra i propri fedeli andasse incontro al martirio, l'autore antepone una giustificazione difficilmente scalfibile. I compagni di Massimiano non sono a lui *impares*: è stato Cristo a decidere che il martire, da solo, combattesse *totum bellum*. Il capitolo si chiude con le parole di Macrobio che evidenziano come l'elezione di Massimiano debba essere intesa quale coronamento di un cammino martiriale cominciato in precedenza¹²⁰⁹, con una *prima confessio*, e culminato ora con l'anticipazione della propria passione attraverso una visione.

IV. *Nam fuerat ei pridie cum quibusdam fratribus in domo cuiusdam laudabilis viri de sobrietate christiana convivium; qui cum calicem potaturus acciperet, necnon subinde miscuisset, ecce protinus se corona descendens intra calicis oras infudit, et intus inclusa cohaerens utrobique lateribus mixtum et ipsa conclusit, sic splendido sanguineoque colore diffulgens, ut instar passionis in sanguine et instar futurae in caelo dignitatis pariter prodiret in splendore. Hoc ille miraculum gaudibundus cunctis praesentibus demonstrabat, et omnes ut secum exinde computarent*¹²¹⁰

¹²⁰⁷Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 262. L'apparato critico di Mastandrea, *Passioni*, p. 78 evidenzia bene come la *lectio* ripresa dallo studioso francese risulti essere il frutto dell'errore di un copista.

¹²⁰⁸Cfr. la sintesi del capitolo offerta da Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 131-132 secondo cui "l'autore richiama la circostanza della nuova persecuzione scatenata dal diavolo, invidioso nel vedere rafforzarsi i membri della Chiesa del Signore: gli presta il destro il proconsole, che pubblica un'ordinanza applicativa dell'editto imperiale che imponeva l'unione dei donatisti ai cattolici, in cui si prevedeva la tortura per chi si fosse rifiutato di obbedire alle disposizioni dell'imperatore. Cristo allora fece scendere in campo non tutto un esercito, ma un suo robusto soldato tra i più forti, Massimiano, per renderlo glorioso nella lotta armandolo di una forza speciale affinché non fosse vano e inutile quel che si sarebbe degnato di mostrargli prima della sua passione".

¹²⁰⁹Cfr. nota 1167.

¹²¹⁰"In luogo del pressoché incomprensibile *computassent* di α e della vulgata, converrà senza dubbio accogliere la variante accreditata da L: il ricorso ad un verbo *computare* dovette apparire necessario all'agiografo per esprimere la speciale idea del simposio cristiano, data l'irrimediabile desemantizzazione del prefisso già subita da *combibere*" (Mastandrea, *Vocaboli unici*, p. 338).

dilectionis animo corrogabat et volebat esse commune quodcumque contingeret. At postquam et ipse coepit ebibere, nullo modo coronae ambitus rumpebatur, sed commixti modo semetipsam sensim subtrahendo debrevians, immo vel colligens, cum poti quantitate subducta ebibi nitebatur, ut interius eius ad quem venerat animum faceret in posterum diem ebrietatem pridiani calicis eructabat, et intra medullas inclusa magnanimitate fecundi pectoris videbatur sperare victoriam.

Il capitolo si apre con la descrizione della visione avuta da Massimiano il giorno precedente la sua passione mentre, assieme ad alcuni confratelli presso l'abitazione di un *vir laudabilis*¹²¹¹, prendeva parte ad un *de sobrietate christiana convivium*.

Remo Cacitti ha portato l'attenzione sul significato dell'espressione relativa al convivio nel quadro di una più ampia panoramica sul rapporto tra martirio, Pasqua e Grande Sabato. Secondo lo studioso friulano è eccezionale

"la funzione liturgica su cui si strutturano le *Passiones* donatiste del IV secolo, che costituiscono uno dei documenti più preziosi per la ricostruzione di quella vera e propria *ecclesia martyrum* che tanto profondamente caratterizzò, per oltre un secolo, la storia del cristianesimo africano"¹²¹².

Per quanto riguarda la *PaMI*, scrive Cacitti,

"il primo personaggio viene introdotto assiso, con alcuni compagni, in un «*de sobrietate christiana convivium*» consumato nell'immediata vigilia del martirio, un venerdì. (...) Quando la notizia del decesso si sparge per la città, la comunità cristiana di Cartagine si preoccupa, in gioioso pellegrinaggio (*laetis cursibus*), di assicurare, in un clima di perfetto entusiasmo escatologico (*magna exultatione*), la veglia (*excubias*) al corpo del martire, di cui i carnefici impedivano la sepoltura: e lì nel carcere, *toto die cum nocte populi triumphantes psalmis, hymnis, canticis*¹²¹³ *in testimonium cunctis gloriose decantabant: et omnis aetas ac sexus interesse tantis gratulationibus ardenti cupiditate gaudebat* (...). *Sic ergo peractus est dies, et nox ita consumpta est*"¹²¹⁴.

Lo studioso prosegue evidenziando come la struttura pasquale della veglia paia polarizzarsi nel

¹²¹¹ Cfr. le differenti interpretazioni proposte dalle traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 262 e Tilley, *Donatist*, p. 65.

¹²¹² Cacitti, *Grande Sabato*, pp. 97-98. Lo studioso friulano osserva inoltre che nella *PaMar*, "non può non essere colta l'evoluzione domenicale della Pasqua – Marcuro muore infatti *dominico die* – e la stratificazione di temi e motivi liturgici, la struttura fondamentale mi pare possa ancora in questo caso venir letta con estrema chiarezza: il martirio è la Pasqua cui ci si prepara con un digiuno che prelude l'eucarestia" (*ibidem*).

¹²¹³ Cfr. *PaDS* 4; 20.

¹²¹⁴ Cacitti, *Grande Sabato*, pp. 99-100.

momento della rottura del digiuno. La *PaMI* mette in atto un anacronistico collegamento tra Pasqua e martirio, stabilendo una ulteriore connessione con la giornata sabbatica. Cacitti sostiene quindi che

"il triduo della *Passio* - venerdì = *convivium*; sabato = *martyrium*; notte tra sabato e domenica = *vigiliae* -, sciolto da ogni vincolo calendariale, è chiamato ad assumere tipologicamente il triduo pasquale entro cui anche questo documento legge (...) il martirio dei propri eroi. La conferma mi pare offrirla lo stesso redattore, quando, senza minimamente preoccuparsi dell'incongruenza, afferma che «*ad hoc enim sic voluit eos dominus sibimet unius diei dilatione concludi ut secundum visum martyris sui faceret populorum excubationibus honorari*»¹²¹⁵.

Stabilito quale sia il senso primo del contesto entro il quale si inserisce la visione goduta dal Massimiano il giorno prima del proprio martirio, rimane da analizzarne il contenuto, esposto dall'autore nel quarto capitolo della *PaMI*.

Ricevuto il calice¹²¹⁶, nonostante Massimiano lo rotei più volte prima di berne¹²¹⁷, al suo interno va comparso sempre una corona che, circondato il viso del martire nel riflesso del liquido, cola verso il fondo fino a confondersi col vino, assumendo così il colore del sangue¹²¹⁸. L'elemento miracolistico, che ad un primo sguardo potrebbe apparire al centro della visione, è in realtà posto in secondo piano rispetto alla rappresentazione della (con)fusione del *signum* martiriale – la *corona* – con il calice eucaristico. Il linguaggio simbolico della *PaMI* è evidente: Massimiano rifugge della luce dell'elezione divina, rivelatasi grazie alla fusione dell'elemento martiriale con il rituale liturgico inteso come commemorazione della Passione di Cristo. Il processo agiografico spinge quindi a (con)fondere il *martyr* con il *Christus*.

Il *gaudibundus* Massimiano mostra a tutti il prodigio, sollecitando i presenti affinché bevano con lui da quel calice *dilectionis animo*: il martire infatti *volebat esse commune quodcumque contingeret*.

"Questo miracolo, che ricalca abbastanza da vicino la visione di Marcolo, è incentrato sulla stretta connessione tra calice e corona, tra passione del martire (e di Cristo) e gloria celeste; la dimensione ecclesiale che Massimiano vuole rendere evidente cercando di condividere il calice con i fratelli viene

¹²¹⁵*Ibidem*.

¹²¹⁶Cfr. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, p. 238, che propone, sulla base della concordanza tra le visioni di Marcolo e Massimiano incentrate attorno all'elemento del calice, di identificare Macrobio con l'anonimo *auctor* della *PaMar*: una ricostruzione troppo debole per poter essere accettata.

¹²¹⁷Segnalo la presenza di alcune difformità nella recensione di Maier, *Le dossier*, I, p. 262 rispetto a quella di Mastandrea, qui adottata.

¹²¹⁸Il verbo "*diffulgere*" è un *hapax legomena* che indica la diffusione di luce intorno al centro dal quale è profusa.

trasformata – potremmo dire – in una sorta di rappresentanza: è lui che deve combattere per tutti poiché la corona è destinata a lui"¹²¹⁹.

Il quadro offerto da Macrobio è rivelatore dello sviluppo in senso martiriale dell'autocomprensione della chiesa donatista quale *Ecclesia martyrum*. Da notare il riferimento nascosto nell'adozione della formula "*dilectionis animo*": la radice del sostantivo rimanda infatti al concetto di "scelta", al "desiderare per sé". E' secondo questa accezione che la formula deve essere inquadrata, così da rendere ulteriormente evidente il fatto che Massimiano, nella sua visione, va incitando i fratelli alla comunione nel martirio e del martirio. Le parole di Macrobio non debbono essere interpretate rigidamente: scopo dell'autore è trasmettere, attraverso la narrazione della visione, un incitamento ad un prossimo martirio collettivo ed anche la comunione di spirito col martire, che si realizza ancor più grazie all'inquadramento della visione entro una cornice eucaristica, nella quale risuona il richiamo gesuano a celebrare il rito in sua memoria, ovvero a ricordo del suo martirio: "*et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem»*"¹²²⁰. L'abilità redazionale di Macrobio emerge distintamente¹²²¹: inserisce il proprio messaggio catechetico-martiriale nel testo così da farne espressione diretta della volontà divina, testimoniata e condivisa da Massimiano, che richiama i partecipanti alla celebrazione eucaristica, ovvero l'intera comunità, ad un *commune* coronamento del martirio, quasi come se si trattasse di una vera e propria *exhortatio ad martyras*. Accanto all'esortazione – che guarda al futuro -, Macrobio si premura comunque di inserire una *excusatio* – rivolta al passato - che giustifichi la mancata partecipazione della comunità donatista al pancrazio martiriale. L'autore fa nuovamente ricorso all'elemento miracolistico: il calice permane nelle mani

¹²¹⁹Lucca, *Tratti profetici*, p. 126.

¹²²⁰Lc 22, 19.

¹²²¹Di tutt'altro avviso Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 92, secondo cui "le commentaire, c'est-à-dire tout ce que Macrobius ajoute de son cru, est franchement médiocre: ampoulé, déclamatoire, ennuyeux. L'auteur, qui apparemment prenait ses lecteurs pour des sots, se croit obligé de leur tout expliquer dans son récit, d'interpréter pour eux, et longuement, les choses les plus simples. Son commentaire tourne tantôt au panégyrique, tantôt à la polémique: et rien n'est banal comme ses panégyriques, si ce n'est ses polémiques". *Ivi*, p. 96 lo studioso francese rincara la dose: "Dans l'ensemble, l'oeuvre est confuse et médiocre. Macrobius n'est pas heureux dans ce qu'il ajoute à l'histoire même du martyre; ses commentaires, verbeux et déclamatoires, sont d'un sectaire bavard et sans talent".

di Massimiano¹²²² che si appresta a berlo fino all'ultima goccia¹²²³; la *corona* comparsa al suo interno, immune da qualsiasi alterazione "formale" che non sia il suo progressivo restringimento parallelamente alla assunzione del vino, finisce per "indicare" l'*animus coronatum* quale unica scelta del Cristo per il combattimento con il diavolo ed il proconsole.

Certo dell'elezione divina grazie alla visione ottenuta, *sabbatico die (in posterum diem)* Massimiano *ebrietatem pridiani calicis eructabat*, puntando direttamente alla vittoria nel martirio.

La chiusa del capitolo merita un breve approfondimento: ritengo sia possibile scorgere nelle scelte lessicali di Macrobio la volontà di opporre la visione del martire ad alcune descrizioni dispregiative dei *martyres* circoncellioni circolanti negli ambienti cattolici, facenti perno sulle accuse di *vinulentia* e di *furor*. E' possibile infatti che l'autore abbia voluto istituire un collegamento tra la figura martiriale di Massimiano e quella topica del circoncellione, per offrire apologeticamente e polemicamente una interpretazione corretta di una *ebrietas* positiva, per nulla estranea alla speculazione cattolica¹²²⁴, ed invece volutamente travisata e confusa con una squallida *vinolentia* a scopo denigratorio. L'adozione del verbo "*eructare*" richiama infatti il "rutto" ed il "vomito" tipici dell'ubriachezza¹²²⁵, ma la descrizione del *convivium* delle linee precedenti, incentrata sulla "*sobrietas*", rende evidente la trascendenza dell'area semantica classica dell'*ebrietas*, che non può

¹²²²La permanenza del calice nelle mani di Massimiano ed il mancato passaggio ad un confratello devono essere intesi ovviamente in chiave positiva, in linea con il proposito di Macrobio di offrire una giustificazione del mancato accoglimento da parte della comunità dei fedeli dell'invito al martirio formulato dal Massimiano. Il *miles Christi* viene dunque ritratto in maniera tale da risultare l'ultimo a ricevere il calice. E' questo il motivo per il quale la coppa permane nelle mani del martire, che si appresta quindi a svuotarla definitivamente per poi renderla all'officiante. Da sottolineare il passaggio grazie al quale il redattore presenta l'elevazione martiriale di Massimiano: da ultimo nella celebrazione eucaristica terrena assurge alla primizie della resurrezione in quanto testimone di Cristo.

¹²²³"*Ebibere*" ha un significato leggermente diverso dal più comune "*bibere*": il primo indica infatti lo svuotamento completo di un recipiente, il secondo termine è invece adoperato solitamente per indicare il semplice atto del bere. "*Ebibere*" conserva dunque un valore più forte, impulsivo e completo: "tracannare" o "bere fino in fondo", al punto ad assumere talvolta – ma non in questo caso - un senso figurato fortemente negativo, come quello di "dissipare in bere qualcosa".

¹²²⁴Cfr. Augustinus, *Serm.* 335/D, 1: "*Martyres sancti, cum hic mala patiuntur, sperant in Domino. Spe enim salvi facti sunt: ad promissa ambulant, nondum datum tenent. Quia ergo sub tegmine, alarum sperabant ut mala saeculi fortiter patienterque sustineant, quid eis dabis? Inebriabuntur ad ubertate domnus tuae. Si haberet plus quod diceret, diceret. Quid enim diceret? «Bibent?» Bibitur et parum. Quid diceret? «Saturabuntur?» Saturabuntur et sobrii. Tantum bibent ut inebriantur. Illa enim ebrietate mala omnia praeterita obliviscuntur. O sancta ebrietas! Vellum in hac ebrietate omnes essemus ebriosi". Cfr. anche *Serm. suppl.* 26, 12, "*Quid putamus martyres, fratres mei? Absit ut illos inter mercenarios deputemus, sed neque inter eos qui necdum sunt filii! Amaverunt enim Christum et prae illius amore non solum voluptates omnes saeculi, sed etiam tormenta omnia contempserunt, inebriati calice Spiritus eius de quo dictum est: Calix tuus inebrians, quam praeclarus!*". Cfr. infine Cyprianus, *Epistulae* 63, 11, 3: "*ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis qualis est ebrietas vini saecularis*" ed ancora Augustinus, *Serm.* 23, 12: "*Futura ergo quae promittuntur, inebriabunt*".*

¹²²⁵Cfr. la traduzione Tilley, *Donatist*, p. 65 - "he vomited up the excess of the previous day's cup" - che mette in evidenza la mancata comprensione di fondo del senso delle parole di Macrobio. A riguardo cfr. anche Maier, *Le dossier*, I, p. 263; Brisson, *Autonomisme*, pp. 319-320 e Scorza Barcellona, *Il sangue*, pp. 1096-1097. Appare corretta l'interpretazione di quest'ultimo, *Sogni e visioni*, pp. 198-199, che conclude la sua breve analisi della visione del martire annotando che "il giorno dopo Massimiano, colmo dall'ebbrezza di quel calice miracoloso, si decide a strappare l'editto di unione tra le due chiese".

quindi che essere intesa come stato di esaltazione generato dalla condizione martiriale. In polemica con i *traditores*, l'autore parrebbe come voler rappresentare il martire Massimiano, indicato da Dio come suo campione in una visione inequivocabile, secondo l'immagine topica dell'ubriaco circoncellone, mettendo così in rilievo la malafede che impedirebbe alla *catholica* di distinguere l'*ebrietas* martiriale dalla *vinolentia*¹²²⁶.

V. *Sed quid pluribus? Callidae mentis celeritate, non pedum, protinus forum certamen ultro provocaturus ascendit et funestos apices, tamquam diaboli ibi membra discerperet, manu rapida dissipavit. Inde confestim raptus ad tribunal infandum, sine ulla dilatione proconsulis iussu vallatus est effera caterva*¹²²⁷ *tortorum. Exhinc igitur referre quis possit Christi virtutem aut laniantium feritatem, carnificum poenas aut Christi victorias, diurnam furoris insaniam aut Christianae tolerantiae pertinaciam? Surgebant in ictus expressos plumbatarum vim suis conatibus geminantes tortores horrendi, et iram iudici gestantes in manibus decertabant saeviendo. Quis posset fortior inveniri? Sed contra aderat Christus, qui militis sui membris indutus reundebat deintus quicquid foris impendebat carnifex furiosus. Augebant illi acrioris poenae tormenta indignantes frustra se tantam irrogasse saevitiam, necnon reparatam fortius augebat et dominus suae fortitudinis sustinentiam. Mutabant illi recentioris insaniae crudeliores saepe artifices, et ad unum de innocente homicidium faciendum tot demutatae parum fuerant classes immites, nec ex alia parte dominus desinebat perseverantiae suae in melius demutare constantiam. Non suffecerat vis ponderosi supplicii, nisi virgarum iuberetur etiam postmodum laniatione disrumpi, ut quod vehemens illa contusio miserat in tumorem, posteriores plagae discissis artubus aperirent, quae sic totum corpus fecerant laniatum, ut unum vulnus fecissent tota laniamenta membrorum.*

¹²²⁶Numerose sono le attestazioni della *vinolentia* circoncellionica nell'opera del vescovo di Ippona. A titolo di *exempla* cfr. Augustinus, *C. litt. Pet.* 1, 24, 26: "*Vestros autem fructus si consideremus; omitto tyrannicas in civitatibus et maxime in fundis alienis dominationes, omitto furorem Circoncellionum, et praecipitatorum ultro cadaverum cultus sacrilegos et profanos, bacchationes ebrietatum, et sub uno Optato Gildoniano decennalem totius Africae gemitum*"; 2, 7, 16: "*Mortui sane vestri quomodo baptizant secundum sensum vestrum? An mortui non sunt (ut cetera taceam, et dicam quod omnibus notum atque quotidianum est) ebriosi*"; 2, 88, 195: "*inter vinolentia convivium, et cum feminis maritos non habentibus, liberam comitandi, vagandi, iocandi, bibendi, pernoctandi licentiam, non solum fustes tornare, sed etiam ferrum vibrare et fundas circumagere didicerunt*". Cfr. infine *C. ep. Parm.* 1, 11, 17 ove i circoncellioni vengono descritti come "*furiosi ebrosiorum iuvenum greges*".

¹²²⁷Per un approfondimento circa il significato di "*caterva*" cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 18-30.

Massimiano viene ritratto mentre rapidamente sale al foro¹²²⁸, ove comincia a stracciare i rescritti imperiali ivi affissi *tamquam diaboli ibi membra discerperet*. Il suo gesto ottiene il risultato sperato: egli viene infatti catturato e condotto all'*infandus* tribunale ove, su ordine del proconsole, è circondato dalla schiera degli aguzzini. La nuova adozione del termine "*vallatus*" da parte del redattore evidenzia l'istituzione di un collegamento con il terzo capitolo della *PaMI*: trattasi di un chiaro gioco di contrasti, che oppone la difesa della *ecclesia*, *vallata* dai ranghi dei suoi *militēs Christi*, all'offesa portata dalla coppia diavolo-proconsole, i cui sgherri accerchiano il martire prima di attaccarlo.

La nuova *humilitas* di cui si riveste Macrobio nelle linee seguenti evidenzia in realtà un intento polemico palese: il sapiente uso del vocabolario da parte dell'autore permette infatti di cogliere il filo rosso dello scontro con la *catholica*. Nell'opporre alla forza di Cristo la *feritas* dei *laniantes*¹²²⁹, le *poenae carnificum* alle vittorie di Cristo, la *diuturna furoris insania* alla tolleranza cristiana, Macrobio presenta un rovesciamento delle accuse topiche dei cattolici mosse contro i donatisti ed i circoncellioni. Il vocabolario è il medesimo e quindi rivelatore delle intenzioni dell'autore: non sono gli appartenenti alla *pars Donati* a qualificarsi come una *multitudo insana*, una *furiosa turba* di *carnifices* impegnati a togliere la vita ai cattolici prima che a se stessi. Macrobio trasporta sulle figure dei reali carnefici il bagaglio di accuse ed invettive prodotte dalla *catholica* nei confronti del movimento donatista; ma la sua operazione non si limita ad investire le autorità romane di un'aura negativa: lo scopo dell'autore è quello di sommare i *traditores* ai *carnifices*, promuovendo quindi un rovesciamento integrale delle accuse, godendo del sostegno e della testimonianza non di fonti o soggetti qualsiasi, ma di documenti martirologici "consacrati" dal sangue dei martiri.

Il particolare della distruzione del rescritto e la pena finale comminata dal proconsole – l'inabissamento in mare –, hanno indotto Shaw a mettere in discussione l'autenticità della vicenda.

"The problem with interpreting the significance of this narrative is that it is a replay of a foundational story of Christian resistance. In February 303, at Nicomedia in Bithynia, an anonymous Christian man tore down

¹²²⁸Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 263 nota 37: "Il s'agit de se rendre au forum, car c'est à cet endroit qu'étaient affichées les décisions de l'autorité. Aussi a-t-on proposé de lire à la ligne 150 *forum* au lieu de *fore*. (...) Aux archéologues d'expliquer ce terme *monter*, car, sur le témoignage de textes vagues qu'aucune découverte archéologique décisive n'a confirmé, on situe généralement le forum de Carthage au bord de la mer, près des ports. (...) Même les récentes fouilles internationales, dont la célèbre cité antique a été l'objet, n'ont pas permis d'en retrouver le forum (...)". Cfr. Brisson, *Autonomisme*, p. 318 nota 1.

¹²²⁹Cfr. Mastandrea, *Vocaboli unici*, pp. 336-337: "Per quanto riguarda *lanatio*, l'astratto femminile è formato dal consueto suffisso dei *nomina actionis*: «*non suffecerat vis ponderosi supplicii, nisi virgaum iuberetur etiam postmodum laniatione dirumpi*»; ed alla prolifica famiglia di *lanio*, *-are*, cui tanto volentieri ricorrono gli agiografi antichi nel descrivere le sevizie subite dai martiri, appartiene anche il rarissimo neutro *laniamentum*, *-i*: «*posteriores plagae (...) sic totum corpus fecerant laniatum, ut unum vulnus fecissent tota laniamenta membrorum*». Cfr. anche *PaDS* 6: "*veniam martyr inter ipsa corporis sui laniamenta poscebat*".

the decree of Diocletian and ripped it to pieces¹²³⁰. (...) The man was arrested, tortured, and burned alive. And so began the first Great Persecution of Christians to which the persecution of 347 was manifestly linkened. Was Maximian literally re-enacting a story he knew? Or was the writer creating the re-enactment?"¹²³¹.

Lo studioso aggiunge che il prosieguo del testo eusebiano mostra che

"the incident of the man who tore the poster of the edict from the wall and ripped it to pieces was followed by another parallel piece of repression. Those who were enforcing the terms of the imperial decree against the Christians punished other miscreants: «the executioners bound a multitude of other Christians and placed them on boats and hurled them to the depths of the sea»"¹²³².

Così, secondo Shaw,

"the echoes in the events of 347 at Carthage, and the fact that the writer conveniently situates his story in a Friday to Sunday cycle, must excite some suspicion that the narrative has been crafted to produce a sacred narrative of history repeating itself in the minds of the believers who heard it. It is far less an archive of memory than it is a carefully programmed manipulation of sentiment produced by recalling the event in the present. In effect, the preacher is saying to his parishioners: we've been through all of this before. This is a replay of the Great Persecution, and this time we shall win just as surely as we did the first time round"¹²³³.

I sospetti di Shaw sono però eccessivi. Come annotato dallo stesso studioso, il martirio di Nicomedia è anonimo e trattato molto vagamente: segno evidente di una scarsa considerazione da parte delle fonti accessibili ad Eusebio e Lattanzio, oppure della volontà di far scivolare nella dimenticanza la vicenda del martirio volontario di Evezio¹²³⁴. Difficile comunque che l'autore della *PaMI* abbia preferito "ispirarsi" a questa vicenda, molto probabilmente ignota ai più, per mettere in luce il collegamento tra la persecuzione diocleziana e quella macariana. Più probabile che il parallelo sia del tutto casuale (non si capirebbe poi la ragione della mancata ripresa della condanna

¹²³⁰ Cfr. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 8, 5; cfr. Lactantius, *De mortibus persecutorum* 13: "*Postridie prosopositum est edictum quo cavebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent, ex quocumque ordine aut gradu venirent, adversus eos omnis actio valeret, ipsi non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent, libertatem denique ac vocem non haberent. Quod edictum quidam etsi non recte, magno tamen animo deripuit et conscidit, cum irridens diceret victorias Gothorum et Sarmatarum propositas. Statimque perductus non modo extortus, sed etiam legitime coctus cum admirabili patientia postremo exustus est*".

¹²³¹ Shaw, *Sacred Violence*, p. 176. Il parallelo era già stato individuato da Tilley, *Donatist*, p. 66 nota 16.

¹²³² Shaw, *Sacred Violence*, p. 178.

¹²³³ *Ibidem*.

¹²³⁴ Cfr. M. Ibarra Benlloch, *Diferencia de pareceres antre Lactancio y Eusebio de Cesarea en torno a la muerte voluntaria del cristiano en testimonio de su fe*, AHig 3 (1994), pp. 97-107.

al rogo): un dato che non dovrebbe destare troppo stupore vista l'estrema varietà di resoconti martiriali più antichi. Quanto al tema dell'inclusione degli eventi "in a Friday to Sunday cycle", ritengo di aver già illustrato debitamente in precedenza come le tesi di Cacitti¹²³⁵ sulla lettura martirologica del triduo pasquale consentano di interpretare più correttamente la questione.

Ritornando al testo della *PaMI*, i carnefici si accaniscono senza pietà con fruste piombate – *plumbatae*¹²³⁶ –, esercitando con le loro mani l'*ira* del proconsole, ovvero del Diavolo. L'autore riprende quindi il *topos* agiografico dell'incarnazione di Cristo nel martire: il Signore, *militis sui membris indutus*, respinge *deintus* ogni colpo che il carnefice *furiosus* minacciava da fuori – *foris* –. Macrobio istituisce qui una contrapposizione evidente tra la *vis* spirituale, interiore, stimolata dalla fede in Cristo, che arriva a vestire i panni del suo testimone¹²³⁷ trasformando l'*imitatio Christi* martiriale in una vera e propria *cum-passio* del martire con il Signore, e la *furia* esteriore, stimolata dall'*ira* del giudice-proconsole su incitamento del Diavolo.

In linea con il *topos* agiografico, il quadro che viene tratteggiato da Macrobio mette in evidenza la perdita di vigore dei *carnifices*, sfiancati più del martire dalle torture, e la necessità che nuovi torturatori *recentioris insaniae crudeliores* si prestino *ad unum de innocente homicidium faciendum*. Il corpo del martire non cede grazie all'azione di Cristo che, al pari dei torturatori, non manca di offrire la propria illimitata *perseverantia* a Massimiano, accrescendone quindi la *constantia*. Al proconsole non resta altro che ordinare, terminata la fustigazione con le *plumbatae*, di squarciare ulteriormente le tumefazioni prodotte dalla battitura, così da devastare il corpo del martire *ut unum vulnus fecissent tota laniamenta membrorum*.

VI. *Nec his tamen cessit Maximianus, qui velut alienus sui corporis de omnibus his poenis triumphavit. Sic illic bellum gestum est inter corpus et poenas, inter sacrilegos et devotum, inter animi vires et laniantes, inter militem Christi et milites diaboli, inter patientem et iudicem, et unus suffecit afflictus contra tanta dimicare, in multitudine suppliciorum hostiumque gloriosior, ut in uno certamine non unam victoriam reportasset. Posset illic adipisci supremi cruciatus examen qui cum*

¹²³⁵ Cfr. Cacitti, *Grande Sabato*, in particolare pp. 89-110.

¹²³⁶ Trattasi di fruste a più corde, che vedono fissate all'estremità palle metalliche per accrescerne l'effetto dirompente sulle carni dei condannati. Per l'uso contro i martiri, cfr. Prudentius, *Peristephanon* 10, 116: "«*Tundatur*», inquit, «*terga crebris ictibus plumboque ceruix uerberata extuberet. Persona quaeque competenter plectitur magnique refert, uilis an sit nobilis; gradu reorum forma tormentis datur*». Pulsatus ergo martyr illa grandine postquam inter ictus dixit hymnum plumbeos, erectus inquit: «*Absit, ut me nobilem sanguis parentum praestet aut lex curiae; generosa Christi secta nobilitat uiros (...)*»".

¹²³⁷ Palese il richiamo agli insegnamenti paolini di *1Cor* 6, 15: "Nescitis quoniam corpora vestra membra Christi sunt? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit! An nescitis quoniam, qui adhaeret meretrici, unum corpus est? Erunt enim, inquit, duo in carne una. Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est".

triumpho mittitur ad mortem, sed oportebat ut interim retardasset ad eum quem Christus illi delegerat comitem. Nam tunc illic illustris Isaac de luctamine sui socii non retinens gaudium, inter fraternos populos publica exultatione sancti spiritus ferebatur, qui plenus caelesti constantia liberius proclamabat ad traditores: "Venite, satiate vestrae unitatis insaniam". Cuius iubebat inquirere. Sed non deerant traditores qui milites praecessissent, qui statim ministris ipsis sacrilegis, de uno minime satiatis, et alterum tradiderunt propriis manibus similiter victimari, ut patronum illorum mensura per illos manifestius posset impleri. Continuo iudex vehementer incensus, remoto illo quem paulo ante torquebat, in hunc intorsit acrius quod furebat, quasi qui unam necdum digesserat et alteram iam conceperat iracundiam.

Macrobio prosegue nell'illustrazione delle torture: Massimiano appare come estraniato dal corpo grazie all'intervento di Cristo, che consente al martire di riportare un trionfo *de omnibus his poenis*. Il redattore va componendo il prosieguo della *PaMI* attraverso la continua opposizione tra gli elementi topici del trionfo di Massimiano e l'azione dei carnefici: la lotta vede lo scontro tra il *corpus* e le *poenae*, tra il *devotus* martire ed i *sacrilegi* operatori dell'*Unitas* – siano essi funzionari imperiali o *traditores* –, tra le forze di un singolo animo ed i *laniantes*, tra il *miles Christi* ed i *milites diaboli*, tra il singolo sofferente – *patiens* – ed lo *iudex*, ovvero il diavolo. Si noti come Macrobio abbia realizzato in queste linee un gioco di opposizioni che vedono la contrapposizione, salvo in un solo caso, della singolarità del martire alla molteplicità dei persecutori. Solamente nel confronto tra Massimiano quale *patiens* ed il Diavolo quale *iudex* si ravvisa la perdita di questa costante oppositiva tra la singolarità e la molteplicità. Uno schema che l'autore ripresenta nelle linee successive, ribadendo come *unus* si sia opposto a *tanta* e come il martire rifulga di gloria *in multitudine suppliciorum hostiumque*, cosicchè finisca con il riportare *in uno certamine non unam victoriam*. Macrobio crea quindi un contesto narrativo al martirio di Massimiano che sottolinea l'apparente disparità tra il singolo martire e la molteplicità dei tormenti e dei carnefici: un confronto impari, che nell'intervento di Cristo conosce un ribaltamento complessivo della disparità, producendo la vittoria della singolarità sulla pluralità. Un quadro che non farebbe difficoltà ad essere interpretato a posteriori come una sottile rappresentazione dell'opposizione tra la singolarità della *pars Donati* nel confronto con la molteplicità rappresentata dagli operatori dell'*Unitas*, funzionari imperiali e *traditores*.

Introducendo il personaggio di Isaac, Macrobio evidenzia nuovamente la propria preoccupazione circa la ricezione della figura di Massimiano come inferiore rispetto a quella del compagno. L'autore produce quindi una breve nota introduttiva, sottolineando come Massimiano avrebbe allora

potuto portare immediatamente a termine il martirio se però Cristo stesso non avesse ritenuto opportuno che questi aspettasse l'arrivo del proprio compagno prima di giungere¹²³⁸ alla morte trionfale riservatagli dal Signore.

Macrobio inserisce in un *climax* ascendente il personaggio dell'*illustris*¹²³⁹ Isaac: il martire viene infatti descritto come incapace di trattenere il proprio *gaudium* dinanzi alla lotta intrapresa dal suo compagno, preso dalla pubblica *exultatio* infusa in lui dallo Spirito Santo e *plenus caelesti constantia* nell'atto di inveire contro i *traditores*. Il *climax* realizzato dal redattore si inserisce magistralmente nel complesso quadro descrittivo, tipico dell'agiografia donatista. Le *Passiones* testimoniano¹²⁴⁰, da parte degli stessi martiri e ad opera del *populus fraternus*, un clima di palese – *publicus* - entusiasmo martiriale, nel quale il *gaudium* e l'*exultatio*¹²⁴¹ trovano nell'azione dello Spirito Santo il proprio motore primario.

Le parole di Isaac si stagliano come un grandioso j'accuse nei confronti dei *traditores*: "*venite, satiate vestrae unitatis insaniam*". La dichiarazione del martire è riportata in maniera tale da provocare una sovrapposizione identitaria tra i *traditores* e le autorità romane: Isaac si rivolge infatti solo ai membri della *pars Caeciliani*, invitandoli ad appagare la loro *unitatis insaniam*. Egli grida imperioso "*venite*": rivolge dunque un comando, un invito sbeffeggiante, ai *traditores* perché anche il sangue del suo martirio possa essere cosparso in nome della *sacrilega unitas*. Le parole di

¹²³⁸ Mastandrea, *Passiones*, p. 80 riporta la *lectio* "*mittitur*" del codice L, preferendola a "*mittit*", testimoniata invece dai *codices* SPT. Lo studioso, conservando il verbo al passivo, spinge quindi ad intendere, in riferimento al martire, il relativo che gli fa da soggetto. Di diverso avviso Maier, *Le dossier*, I, p. 264 che, conservando la *lectio* "*mittit*" traduce il periodo con "*épreuve du supplice suprême qui envoie triomphalement à la mort*", intendendo così il relativo *qui* come riferito a *cruciatus*: "*c'est à dire que Maximianus a failli déjà mourir dans le mains des bourreaux*" (*ibidem*).

¹²³⁹ Sebbene nel latino tardo antico il termine possa riferirsi a uomini di rango senatorio, non ritengo tuttavia che sia questa la valenza da dare all'aggettivo: cfr. il caso del *senator* Dativo nella *PaDS*. Macrobio non avrebbe avuto motivo di non indicare più chiaramente l'appartenenza di Isaac all'*ordo* senatoriale di Cartagine: più probabile che l'aggettivo sia stato utilizzato per sottolineare la notorietà del martire all'interno della comunità cristiana cartaginese ed al contempo la gloria cui Isaac stava per assurgere ("splendente"). Più difficile appare la possibilità che si possa vedere in questo personaggio il *vir laudabilis* la cui *domus* era stata messa a disposizione per la celebrazione eucaristica durante la quale Massimiano ebbe la visione: come nell'ipotesi relativa all'appartenenza al rango senatoriale, anche in questo caso non si ravvisano motivi che avrebbero potuto indurre Macrobio a non specificare la comune identità dei due personaggi.

¹²⁴⁰ Cfr. il gioioso pellegrinaggio verso le carceri di *PaDS* 4 e la descrizione della scoperta del corpo di Marculo da parte dei fedeli di Nova Petra in *PaMar* 15. In merito alla *PaMI*, sebbene relativamente al capitolo XII, Cacitti individua il "clima di preteso entusiasmo escatologico (*magna exultatione*)" che contraddistingue la comunità donatista ad opera dello Spirito Santo (Cacitti, *Furiosa turba*, p. 103). Dello stesso autore cfr. *Tí êsti ôti êgêlassas*, pp. 569-592.

¹²⁴¹ Cfr. *Lc* 1, 11: "*Apparuit autem illi angelus Domini stans a dextris altaris incensi et Zacharias turbatus est videns, et timor irruit super eum. Ait autem ad illum angelus: «Ne timeas, Zacharia, quoniam exaudita est deprecatio tua, et uxor tua Elisabeth pariet tibi filium, et vocabis nomen eius Ioannem. Et erit gaudium tibi et exultatio, et multi in nativitate eius gaudebunt: erit enim magnus coram Domino et vinum et siceram non bibet et Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae et multos filiorum Israel convertet ad Dominum Deum ipsorum»*". Sulla stessa linea appare del tutto plausibile, per non dire scontato, che i donatisti abbiano sempre letto *Mt* 5, 12 e *Lc* 6, 23 come un chiaro riferimento alla propria vicenda e che dunque il *gaudium* e l'*exultatio* delle Beatitudini ritornino come un'eco nel testo della *PaMI*.

Isaac sono dunque rivolte alla *catholica*, ma vedono per prima la risposta del *furibundus* proconsole, che ordina al proprio *officium*¹²⁴² di individuare subito l'*auctorem clamoris*: i due avversari finiscono quindi per operare all'unisono. Attraverso questo breve passaggio il redattore espone, in maniera tanto sottile quanto efficace, la tesi della contiguità e correttezza delle autorità imperiali e dei *traditores* nei *tempora macariana*: quasi in un gioco di inversione dei ruoli, là dove Isaac chiama in causa i membri della *catholica* si assiste alla risposta del proconsole, mentre l'*officium* di quest'ultimo viene anticipato (sostituito), nello svolgimento della mansione affidata, dai *traditores*, *qui milites praecessissent*.

Secondo Shaw,

"it is unclear what specific misdeed Isaac had committed that resulted in his arrest and summons before the governor's judicial tribunal. He seems deliberately to have encouraged an attack on himself by the calculated use of insult, by aggressively chanting and shouting at his enemies: "TRAITORS! TRAITORS!" "COME ON! COME ON! TRY TO SAVE THE MADNESS OF YOUR UNITY!" The writer of the narrative claims that the Catholics, hearing the insults, reacted badly"¹²⁴³.

I *ministri sacrilegi*, per nulla sazi¹²⁴⁴ delle torture inflitte a Massimiano, si vedono consegnare un secondo martire, in modo da poter colmare la *mensura* dei loro padri: Macrobio istituisce qui un duplice collegamento tra la *persecutio macariana*, una prima persecuzione operata dai cattolici ai danni della *pars Donati* e l'ostilità dei farisei nei confronti di Gesù e dei profeti testimoniata da *Mt* 23, 32: "*et vos implete mensuram patrum vestrorum*".

Oltre ad offrire la chiave di lettura dei tempi, vale a dire che, grazie al martirio, si "riempie la misura" e si accelera la Parusia, la citazione evangelica potrebbe avere anche

"lo scopo di affermare (...) l'autentica ed esclusiva adesione al Vangelo da parte della comunità donatista e non certo della sedicente chiesa cattolica"¹²⁴⁵.

L'autore potrebbe aver qui voluto istituire un collegamento tra i *ministri sacrilegi*, intendendo

¹²⁴²Cfr. nota 787.

¹²⁴³Shaw, *Sacred Violence*, p. 177.

¹²⁴⁴Macrobio ricorre nuovamente al verbo "*satio*" per indicare l'appagamento, la soddisfazione dei carnefici; l'intenzione dell'autore pare essere quella di sottolineare il riempimento della misura – *ut patrum illorum mensura per illos manifestius posset impleri* - di cui si parla alludendo alle persecuzioni messe in atto dagli antenati dei *traditores*.

¹²⁴⁵Lucca, *Tratti profetici*, p. 121.

riferirsi ai "membres du clergé catholiques"¹²⁴⁶, ed i *patres*, da intendersi - grazie ad un abile gioco semantico - tanto come "padri", "antenati", quanto come "pastori" in senso ecclesiale: in entrambi i casi i soggetti delle accuse risultano essere esponenti del clero cattolico. Nell'adozione del termine "*patres*" sembrerebbe possibile leggere la volontà del redattore di far risalire il collegamento con i *ministri sacrilegi* fino ai prodromi dello scisma.

Scrive infatti Shaw che, dal punto di vista di Macrobio,

"the traitors of his own time were the congenital descendants of the original traitors who had handed over the Holy Scriptures to the persecuting authorities in the Great Persecution of 303–05. Naturally, the new traitors were just as eager to hand over Isaac to the new persecutors of his own time"¹²⁴⁷.

Le parole dell'autore potrebbero anche essere intese in maniera più specifica, vale a dire come un rimando alla vicenda della *proditio* di Mensurio e Ceciliano dinanzi alle carceri di Cartagine¹²⁴⁸: un episodio che la letteratura martirologica donatista, come evidenziato dalla *PaDS*, avrebbe interpretato come origine della frattura tra l'*Ecclesia traditorum* e l'*Ecclesia martyrum*. E' proprio alla *Passio* degli abitinesi che ritengo si debba guardare per poter cogliere appieno il senso che Macrobio voleva trasmettere tramite l'uso di "*patres*" in riferimento ai *traditores*. Nell'appendice della *PaDS* è conservata la *sententia martyrum* con la quale il concilio dei martiri condannava senza appello gli aderenti alla *catholica* e quanti fossero stati in comunione con loro:

"interea martyres (...) christiani nominis progeniem (...) ab omni (...) communione traditorum discernendam esse tali sub comminatione censebant: si quis traditoribus communicaverit, nobiscum parte (...) non habebit"¹²⁴⁹.

L'intransigenza della *sententia* permase nei decenni all'interno della *pars Donati*, come testimoniato dalle parole del vescovo donatista Primiano:

"indignum est ut in unum conveniant filii martyrum et progenies traditorum"¹²⁵⁰.

¹²⁴⁶Maier, *Le dossier*, I, p. 265 nota 43.

¹²⁴⁷Shaw, *Sacred Violence*, p. 177.

¹²⁴⁸Cfr. *PaDS* 20.

¹²⁴⁹*Ivi*, 21.

¹²⁵⁰Augustinus, *Brev. coll.* 3, 4, 4.

Poiché ad ogni *progenies* corrispondono uno o più *patres*, ritengo probabile che Macrobio, cresciuto nel solco della polemica tra la *Ecclesia martyrum* e la progenie dei *traditores*, abbia voluto fare qui riferimento agli "original traitors"¹²⁵¹, vale a dire il vescovo Mensurio ed il diacono Ceciliano: i *patres* dai quali discende la *progenies traditorum*.

Il capitolo si chiude con una descrizione topica dell'*ira* e del *furor* del proconsole: rabbioso per la comparsa di un secondo testimone, gli si rivolge contro con maggior veemenza che su Massimiano, ordinandone la rimozione dagli strumenti di tortura per far posto ad Isaac.

Utile sottolineare brevemente un aspetto poco studiato della vicenda: il testo della *PaMI* presenta infatti ambo i martiri come attori volontari della propria Passione.

"Important to note here is the fact that Maximian (ed Isaac; *nota di chi scrive*) voluntarily chose the martyr's path. The persecution at Carthage was dormant—there were no active attempts to suppress the Donatists there at the time, to judge from the opening statements of the martyrology. Instead, Maximian deliberately provoked the authorities in order to incite their retribution. This would set a precedent for the later actions of the *Agonistici*"¹²⁵².

Come evidenziato da Hoover, la *PaMI* è il primo documento squisitamente donatista e privo di interpolazioni posteriori di mano cattolica che inquadrino il tema del martirio volontario¹²⁵³, inteso come aperta provocazione delle autorità o dei *traditores* al fine di guadagnare la corona. La questione non è mai stata sottolineata come avrebbe dovuto: tra gli esempi a cui i *circumcelliones* potrebbero aver guardato in chiave catechetica si possono infatti registrare tanto il *Marculianum magisterium*, quanto gli *exempla* offerti dai comportamenti provocatori di Massimiano ed Isaac.

VII. *Repetebant iterum furiariam*¹²⁵⁴ *iram defatigati tortores, quorum lassa iam brachia faciebat sola crudelitas fortiora. Eliciebat identidem classis illa carnificum violentiam plumbatarum et totas*

¹²⁵¹ Cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 66-82 e 173-178.

¹²⁵² J. Hoover, *The Contours of Donatism: Theological and Ideological Diversity in Fourth Century North Africa*, M.A. Thesis Baylor University 2008, p. 202.

¹²⁵³ Cfr. Dearn, *Voluntary Martyrdom*, pp. 27-32 ed anche A. R. Birley, *Voluntary Martyrs in the Early Christian Church: Heroes or Heretics?*, CNS 27 (2006), pp. 99-127.

¹²⁵⁴ "La categoria dei nomi femminili a suffisso *-aria* comprende solo aggettivi sostantivati che indicano molteplici professioni ed attività (...). Andrà apprezzata dunque nel suo pieno valore la lezione *furiariam iram* del codice L, che lascia supporre la caduta della parola corta per aplografia nel capostipite del ramo α , e consente il recupero dell'hapax in funzione aggettivale: otterremo così un *furiarius-a-um*, alternativo al più comune *furialis/e*, a formare una coppia che si aggrega alla ricca casistica degli scambi di suffisso *-arius/-alis*. Il nesso così restituito spicca per l'effetto sonoro di stridente forzatura, entro un contesto linguistico già abbondante di iterazione (abilmente commisurate ad esigenze semantiche e opzioni lessicali: *repetebant iterum furiariam iram defatigati tortores*), tale da condizionare forse la genesi stessa del neologismo" (Mastandrea, *Vocaboli unici*, p. 339). Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 265.

*vires imponderans*¹²⁵⁵ *egestis nisibus gementi rabie grassabatur, quasi ipsa quod irrogaverat pateretur. Qualis fuerat sustinentia patientis, ubi gemebat grassatio saevientis! Sed nec in secundo permissus est diabolus superare, quia victoriam Christi qua fervebat fas non erat in aliquo posse succumbere. Denique sic rursus postquam plumbatis nihil valere tormenta, similiter virgas admovit immanitas furiosa, ut in nullo dispari genere tolerantiae discreparent caelestes armigeri et in nullo videretur hostis leniore supplicio mitigari. Laniabatur Isaac, nomen scilicet victimae, virgis sanguine rubentibus, patientiam sui nominis imitatus et caesoribus iterum atque iterum repetitis inconcussa permanebat devotio confitentis. Patuerant omnes compagines ruptis coniunctionibus madidae, et quasi per tota vulnera exitum reperiret, vox mille videbatur confessionis praeconia resonare. Nemo enim putet pro levi castigatione plagas tunc fuisse virgarum, quae pro certo laniationem vicerant unguarum: adeo ab ipso iudice unguae fastiditae sunt. Iam non erant vulnera, sed secreta corporis denudata: nec ab ullo dici poterat caesus, qui madentibus frustis fuerat enervatus; iam virgarum cesserant fasces (obtunderentur paene, si tantos comminuerat, bipennes aut falces); iam truces ministri aegris ictibus victae feritatis hiatus languidos anhelabant, et adhuc esurientes membris mandendis ac devorandis poenis ombibus inhiabant. Tunc illic insultavit cruciatibus corpus, mens laeta saevientibus, tot torquentibus unus tortus ac iudici iudicatus; nulla protinus mora sententiam retardavit, sed ambos iudex pari sorte coniungens ad exilium relegavit.*

Il settimo capitolo della *PaMI* offre una descrizione topica delle torture inflitte al martire dall'ira furibonda degli aguzzini: le braccia spossate trovano nella loro *crudelitas* l'energia per proseguire nella battitura del testimone di Cristo. I carnefici sono dipinti come capaci di suscitare¹²⁵⁶ la violenza delle fruste piombate sferzando, con tutte le forze loro rimaste, il corpo del martire. Applicando uno schema comune alla letteratura agiografica, Macrobio presenta al termine delle torture un quadro che riflette un rovesciamento dei ruoli. Accanto alla lode per la *patientia* del martire, l'autore sottolinea il gemito di dolore dei carnefici per lo sforzo sostenuto: *qualis fuerat sustinentia patientis, ubi gemebat grassatio saevientis*.

¹²⁵⁵ "Il gruppo di carnefici scarica la violenza della flagellazione sul corpo di Massimiano (...): *totas vires imponderans egestis nisibus gementi rabie grassabatur*. Qui il verbo semplice è fatto precedere da un prefisso con valore di movimento, allo scopo di recuperare il senso di concretezza che *ponderare* (così come l'omografo italiano) aveva quasi del tutto deposto a favore del traslato" (Mastandrea, *Vocaboli unici*, p. 336).

¹²⁵⁶ I *codices* LT conservano la *lectio* "*eliciebat*" a differenza di SPC - "*liciebat*" - e M, che legge "*sitiebat*". Maier, *Le dossier*, I, p. 265 preferisce la lezione di quest'ultimo *codex*, trovando successivamente l'accordo di Tilley. Per la studiosa, "Maier's substitution of *sitiebat* (thirsted) for Dupin's *liciebat* (it was permitted) makes orthographic and narrative sense" (Tilley, *Donatist*, p. 67 nota 20).

L'autore istituisce poi un sapiente gioco di contrasto, che vede l'opposizione della *fas*¹²⁵⁷ divina alla *lex* umana. Come nel caso di Massimiano, anche nella lotta con Isaac il Diavolo non può sperare di vincere: la volontà divina non ha previsto che potesse venir meno la vittoria di Cristo nei suoi martiri. Macrobio continua a preoccuparsi che i lettori possano osservare una qualche differenza di merito tra le figure di Massimiano ed Isaac: per questa ragione l'autore prosegue nella sua opera di sottolineatura delle comunanze e delle similitudini dei rispettivi martirii, mettendo in evidenza come *in nullo dispari genere tolerantiae discreparent caelestes armigeri et in nullo videretur hostis leniore supplicio mitigari*. Come per Massimiano, Macrobio provvede a fornire un quadro panoramico delle torture inflitte ad Isaac, *nomen scilicet victimae*¹²⁵⁸, che eguaglia la *patientia* insita nel suo nome al perdurare della bastonatura. Fedele al più classico dei *topoi* martiriali, il *confitens* rimane incrollabile nell'offrire se stesso in sacrificio¹²⁵⁹ *pro Christo*. L'autore insiste con la descrizione patetica degli effetti dei tormenti sul corpo di Isaac: i carnefici infliggono nuove percosse con bastoni, uncini¹²⁶⁰ e *virgarum fasces*¹²⁶¹; ciò nonostante, Isaac ha comunque modo di lanciare alto il grido della propria confessione. Stupisce ravvisare come questo particolare sia stato trascurato dagli studiosi: per due volte Macrobio utilizza infatti una terminologia direttamente legata alla *confessio*. Isaac è definito "*confitens*" ed è ad una confessione che l'autore allude nel passo sopra citato: appare quindi evidente la non casualità del ricorso a questi due termini. Non vi è ragione di credere che la *confessio* di Isaac debba essere intesa come la confessione di fede

¹²⁵⁷ Cfr. le traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 266 - "il n'était pas juste" - e Tilley, *Donatist*, p. 67 - "it was not right" -: in entrambi i casi si perde la specifica relazione di "*fas*" con l'area del divino, in dialogo con "*ius*", la legge umana.

¹²⁵⁸ Da rigettare la traduzione offerta da Maier, *Le dossier*, I, p. 266: "c'était le nom de la victime". A riguardo cfr. Mastandrea, *Recensione a J.-L. Maier, Le dossier du Donatisme I, Berlin 1987*, PROMETHEUS 14 (1988), pp. 87-95, qui p. 93. Contrariamente all'edizione critica di cui si è servita, Tilley, *Donatist*, p. 68 traduce correttamente con "bearing the name of a victim".

¹²⁵⁹ "*Devotio confitentis*"; lo spettro semantico della *devotio* si allarga fino ad intendere l'atto di dedicazione di una vittima sacrificale. E' in questa prospettiva che si deve intendere l'utilizzo del termine da parte del redattore. Dopo aver sottolineato in precedenza la natura intrinsecamente sacrificale del martire denotata dal *nomen* stesso – Isaac –, l'autore della *PaMI* ha qui inserito un secondo elemento atto a rimarcare la dimensione olocaustica del martirio dell'*illustris* donatista.

¹²⁶⁰ Per quanto concerne il termine "*ungulae*" cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 5, 27, 20. L'espressione "*adeo ab ipso iudice unguulae fastiditae sunt*" è stata mal compresa da Maier, *Le dossier*, I, p. 266 e Tilley, *Donatist*, p. 68, che rimangono troppo aderenti al significato letterale di "*fastidio*", traducendo così come se il giudice avesse provato "una sorta di disgustato rifiuto" per uno strumento di tortura troppo feroce. L'economia del testo evidenzia però distintamente come lo scopo di questa affermazione fosse quello di confermare la precedente, nella quale si affermava la superiore devastazione provocata dalle bastonate rispetto agli unghioni metallici.

¹²⁶¹ Alessandro Rossi mi ha suggerito di interpretare "*virgarum fasces*" come un gioco di parole nel quale non si farebbe riferimento solo ai bastoni utilizzati per il supplizio dei due martiri, ma anche ai fasci littori che precedevano il console ed altri magistrati, tra cui il proconsole cartaginese, proclamandone il prestigio. Questa allusione sembrerebbe confermata dalla menzione successiva alle asce bipenni e alle lame ricurve: i fasci littori ne erano sprovvisti all'interno dell'*Urbe*, ed esse venivano aggiunte quando il magistrato usciva dai confini. L'allusione dell'autore della *PaMI* suggerirebbe quindi che dalla lotta ingaggiata dai martiri non escano sconfitti solo i carnefici, ma la stessa autorità proconsolare.

cristiana: lo *iudex* non è un *persecutor* operante per conto di un imperatore pagano; la sua appartenenza alla religione cristiana non è al centro del procedimento giudiziario. La *confessio* della *PaMI* vede uno slittamento semantico, spostando il fulcro della confessione dalla fede in Cristo all'appartenenza alla *pars Donati*. Macrobio istituisce qui un cortocircuito grazie al quale le tradizionali categorie vengono traslate, assumendo una nuova dimensione valoriale: la *bona mens* romana, alla quale le autorità imperiali aspiravano a ricondurre i cristiani, ha ceduto il posto alla *sacrilega unitas*, entro la quale i legati imperiali, e con essi le autorità romane locali ed i *traditores*, intendono sospingere la *pars Donati*. La *persecutio macariana* non è semplicemente una riedizione della Grande Persecuzione diocleziana, ma si configura come una sua vera e propria evoluzione escatologica: il piano del conflitto si è spostato da una dimensione di scontro tra elemento pagano ed elemento cristiano ad un livello che vede opposti la *Ecclesia martyrum* e la progenie dei *traditores* nel conflitto escatologico tra il diavolo e Cristo.

Il capitolo si chiude con la riproposizione dello schema topico che oppone la singolarità del martire alla molteplicità dei *carnifices/persecutores* e delle *poenae* da loro inflitte; a ciò si aggiunge la notizia della negazione di ogni proroga al procedimento giudiziario e la condanna dei martiri al medesimo destino¹²⁶² dell'esilio¹²⁶³.

La chiusura della sezione riguardante i tormenti patiti da Isaac e Massimiano consente di gettare un primo sguardo complessivo su questa sezione della *PaMI*. Nonostante mi trovi in disaccordo sull'interpretazione narcisistica delle intenzioni dell'autore della *Passio*, ritengo comunque utile riportare alcune brevi annotazioni di Scorza Barcellona secondo cui

"il tono predominante di tutta la passione è l'enfasi portata al massimo grado, che offre spunto all'autore per vari pezzi di bravura (...): si direbbe quasi che Macrobio avesse a cuore più la possibilità di esprimere le sue capacità retoriche che quella di celebrare i martiri della sua chiesa e condannare i responsabili della loro morte. Ma l'enfasi, in ogni caso, è anche quella sul martirio, inteso come momento trionfale, al servizio della cui celebrazione si pongono anche gli elementi naturali. A Macrobio non interessa soffermarsi sulle reali

¹²⁶²L'autore insiste nuovamente sul tema dell'identità dei percorsi martiriali di Massimiano ed Isaac: *ambi* sono condannati dal *iudex*, *pari sorte coniungens*, all'esilio al termine di un ciclo di tormenti che Macrobio si è sempre sforzato di far apparire in tutto simile od assimilabile.

¹²⁶³"*Ad exilium relegavit*". Macrobio impiega una terminologia tecnica che potrebbe far riferimento ad un ipotetico decreto proconsole recuperato dagli archivi pubblici di Cartagine, dal quale l'autore potrebbe aver attinto alcuni particolari e le sparute affermazioni pronunciate dai martiri. Questa interpretazione potrebbe mettere in luce la volontà del proconsole di giungere ad una conclusione tutto sommato mite della vicenda: infatti, secondo Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 5, 27, 28-29: "il termine *exilium* è usato tanto nei casi di relegazione quanto in quelli di deportazione. Si definisce *relegatus* il condannato all'esilio che porta con sé i propri beni, *deportatus*, invece, quello che non li porta". Segnalo tuttavia l'ipotesi, tutt'altro che trascurabile, che l'adozione di una terminologia tecnica fosse ormai divenuta comune all'interno delle officine agiografiche della *pars Donati*. Sulla pena dell'esilio cfr. anche Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964, p. 119, nota 610 e p. 121, nota 625.

sofferenze dei martiri che i carnefici si affaticano a fustigare e a percuotere; egli insiste piuttosto sulla loro pari dignità, anche se uno, Isaac, è morto prima del suo compagno"¹²⁶⁴.

VIII. *Quibus in carcerem trusis, Isaac statim martyrii consummavit effectum: et (quod plus est) simul omnes carceres, et corpus dimisit et mundum, ne in aliquo visionis eius revelatio falleretur. Sic enim cuncta per ordinem percucurrit, ut et in ipsa revelatione propemodum, quod passurus fuerat, ante iam passus sit. Nam cum quietis sopore paululum teneretur, videbatur sibimet cum ministris imperatoris habere certamen, non aliunde scilicet quam unde sustinuit passionem. Et hoc plane non fuerat aliud nisi devotionis indicium: ut, quod vigilans¹²⁶⁵ desiderio retractabat, etiam dormiens pateretur; ut, quod propheta de se professus est, in eodem compleretur: «Ego – inquit – dormio, et cor meum vigilat». Vigilabat ergo devotio illa iam conamina virtutis exercens et ministros nequitiae, audacius repugnantes, cum iussionibus regis constantius repellebat: quos cum diuturno certamine superaret, ipsum quoque imperatorem respexit subito venientem: qui cum ad complendam iussionem ab eodem cogeretur, fortior refutabat sacrilegae iussionis imperium, et minanti saeva supplicia, ipse quoque oculum se illi pariter eruturum frequenti comminatione terribilis promittebat. Cum his diu certationibus inter sementipsos ferocius dimicarent, non passus est tantum se differri victorem, sed iniecta fortiter manu moram suae comminationis irrupit et oculum violenter eliciens, viduata facie, sedem luminis evacuavit.*

IX. *De cuius victoria protinus quidam iuvenis mirae claritudinis apparens visus est triumphare et coronam subinde radiantem capiti eius imponere: quibus radiis multae fratrum atque sororum eius facies videbantur infixae, quam illi pro praemio tradere gaudens, adversarium quoque magnis exprobrationibus irridens ludificabat. Tunc hostis vehementi dolore compulsus iussit eum poenis saevissimis laniari, ut quasi poenam suam posset ulcisci. Sed ille iam victor cernebat se gestantium manibus ad superiora subduci et volentem celerius ad caelorum sublimia sublevari: quo cum laetus ascenderet, senis cuiusdam vociferantis audiebat vocem desuper dicentem: «vae tibi, saeculum, quia peristi». Hoc clamore ter iterato, ad visionis pervenit metam et iteravit postmodum faciendo quod viderat.*

X. *Quid igitur visione hac manifestius? Quid agi per diem posset expressius, quando in actibus digestus est visus? Namque pugnas se contra ministros regis sic in nocte sibi soli conspexit, sicut per diem nobis postmodum demonstravit; sic lumen imperatoris eruisse, sicut eum habebat per diem*

¹²⁶⁴ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 133.

¹²⁶⁵ In questo punto e nei successivi capitoli si assiste ad un uso sostenuto del verbo "vigilare" e dei suoi composti e derivati. L'adozione di una simile terminologia deve essere intesa come l'indicazione di uno stato di veglia, contrapposto al sonno, e come la condizione propria della sentinella durante un turno di guardia: trattasi, in quest'ultimo caso, di un *topos* comune nella letteratura apocalittica e martirologica.

vincendo caecare; sic praemium coronae sortitus est, sicut et publice coronatus est; sic coronae radiis plurimorum inhaerere vultus viderat, sicut passioni eius universus populus fuerat excubaturus¹²⁶⁶; sic volavit ad caelum, sicut propere meruit adipisci martyrium. Hoc solum plane de dictis eius adhuc usque restitisse cognoscitur, quod mundo prophetabat interitum: in quo eum omnes equidem cognoscimus non fuisse mentitum.

I capitoli VIII, IX e X della *PaMI*, che verranno analizzati insieme, ruotano attorno alla narrazione della visione che Isaac avrebbe avuto prima del proprio martirio. Ancora una volta Macrobio istituisce tra le linee un parallelo tra Massimiano ed il suo compagno di martirio: i due appaiono tanto simili da meritare entrambi il dono di una visione. Trascinati entrambi in carcere, Isaac muore nell'immediato, portando così a conclusione il proprio martirio ed abbandonando contemporaneamente il carcere corporale e quello secolare *ne in aliquo visionis eius revelatio falleretur*. Isaac aveva infatti ricevuto¹²⁶⁷ dal Signore, *cum quietis sopore paululum teneretur¹²⁶⁸*, il dono di una visione in cui Cristo gli prefigurava tutto ciò che avrebbe poi dovuto patire per ottenere la corona.

Il *visus* di Isaac si apre con l'immagine del *certamen* tra il martire ed i *ministri imperatoris*. Ritengo che Macrobio abbia qui voluto inserire una venatura polemica all'interno della visione grazie all'inclusione in un'unica categoria degli avversari di Isaac: le autorità romane e la progenie dei *traditores*. L'autore parrebbe infatti aver scelto accuratamente il vocabolario provvedendo a qualificare gli avversari del martire come *ministri imperatoris*: la scelta del primo termine, da

¹²⁶⁶"*Excubo*" è un verbo tecnico del linguaggio militare indicante il turno di guardia diurno di una sentinella. Cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 9, 3, 42: "*excubiae autem diurnae sunt, vigiliae nocturnae*".

¹²⁶⁷"La visione è narrata dopo l'accenno alla morte di Isaac in carcere, a seguito delle torture, ma sembra averle precedute, come si evince del resto anche da alcuni particolari del racconto, e in modo ancor più esplicito dalle varianti del ms Corbeiense" (Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, p. 200 nota 22). *Pro* cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 95. *Contra* cfr. Amat, *Songes et visions*, pp. 250-251: la studiosa ritiene che la visione abbia avuto luogo nel carcere poco prima della morte del martire.

¹²⁶⁸Il riferimento alla quiete parrebbe avere uno scopo preciso: Macrobio intende infatti rafforzare l'attendibilità della visione, escludendo la possibilità che venga letta come una forma di incontrollata esaltazione. La terminologia adottata dall'autore trova un parallelo evidente con quanto espresso nelle linee precedenti circa la celebrazione *de sobrietate cristiana*. Sulla mendacità delle visioni donatiste o sulla loro origine satanica secondo la *vulgata* cattolica cfr. Augustinus, *Ep. cath.* 19, 49: "*Omissis ergo istis morarum tendiculis ostendat Ecclesiam vel in sola Africa perditis tot gentibus retinendam vel ex Africa in omnibus gentibus reparandam atque adimplendam, et sic ostendat, ut non dicat: «Verum est, quia hoc ego dico aut quia hoc dixit ille collega meus aut illi collegae mei aut illi episcopi vel clerici vel laici nostri, aut ideo verum est, quia et illa et illa mirabilia fecit Donatus vel Pontius vel quilibet alius, aut quia homines ad memorias mortuorum nostrorum orant et exaudiuntur, aut quia illa et illa ibi contingunt, aut quia ille frater noster aut illa soror nostra tale visum vigilans vidit vel tale visum dormiens somniavit». Removeantur ista vel figmenta mendacium hominum vel portenta fallacium spirituum. (...) De visis autem fallacibus legant quae scripta sunt, et quia ipse satanas transfiguratur se tamquam angelum lucis et quia multos seduxerunt somnia sua, audiant etiam quae narrent pagani de templis et diis suis mirabiliter vel facta vel visa, et tamen dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit (...)*".

leggere in diretto collegamento con il secondo, sembrerebbe rimandare ai precedenti utilizzi¹²⁶⁹ del vocabolo per indicare i *ministri sacrilegi* della *catholica*. Macrobio produce polemicamente una (con)fusione dei due elementi, dando così ad intendere la comune identità diabolica dei due avversari del martire: *catholica* ed Impero finiscono per essere un *unicum instrumentum* a disposizione del Diavolo nel combattimento escatologico che lo oppone al martire ed a Cristo stesso.

Secondo Cacitti, proprio la visione di Isaac può essere portata come *exemplum* della

"centralità del ruolo che questo dualismo escatologico svolge nella definizione dell'identità cristiana (...) in un momento in cui la contrapposizione tra paganesimo e cristianesimo non può più agire da giustificazione del non sanabile contrasto fra secolo e Regno"¹²⁷⁰.

Macrobio interpreta la verosimiglianza del contenuto della visione, la sua aderenza a quanto poi vissuto da Isaac nel suo martirio, come un evidente segnale della sua dedizione quale vittima sacrificale¹²⁷¹ cosicché in lui si potesse compiere la profezia di *Ct* 5, 2¹²⁷²: "io dormo, ma veglia il mio cuore". Macrobio descrive per sommi capi i contorni della visione, presentando Isaac nell'atto di respingere i *ministri nequitiae* e lo stesso imperatore, colpevole di tentare d'imporre al testimone di Cristo il ritorno alla *sacrilega unitas* con la *catholica*. Il martire, per non dilazionare la propria vittoria sul Diavolo, si avventa quindi contro l'imperatore in una lotta che si conclude con l'accecamento all'avversario. Appare quindi un giovane dal nobile aspetto - *mirae claritudine*

¹²⁶⁹Cfr. *PaMI* 6 e 7.

¹²⁷⁰Cacitti, *Vae tibi saeculum*, p. 178.

¹²⁷¹Cfr. nota 1260.

¹²⁷²Per la fortuna di *Ct* 5, 2 nella letteratura cristiana antica di lingua greca e latina cfr. Lucca, *Tratti profetici*, p. 120 nota 25.

apparens - che, celebrando il trionfo di Isaac, pone sul suo capo una *corona radians*¹²⁷³ sui cui raggi sono infisse molte *facies* di suoi confratelli. Il martire, ormai vincitore sull'imperatore, sfugge con l'anima dalle torture del *persecutor*: Isaac si vede trasportato in cielo da mani di angeli psicompomi che lo sostengono nell'ascesa, mentre nell'aria risuona per tre volte la voce di un *senex* che grida: "*vae tibi, saeculum, quia peristi!*"¹²⁷⁴.

Remo Cacitti ha correttamente notato come la sovrapposizione martire-profeta¹²⁷⁵ attraverso l'estensione al primo delle prerogative che *Ct* 5, 2 attribuisce al secondo

"comporta un radicale abbassamento della soglia di separazione tra visione e realtà, tanto che Macrobio stesso, introducendo la narrazione del martirio, si chiede «*quid igitur visione hac manifestius? Quid agi per diem posset expressius, quando in actibus digestus est visus?*». Non si tratta qui, a mio parere, di un aumento quantitativo della corrispondenza tra premonizione visionaria e realtà effettiva, quanto piuttosto di uno scarto qualitativo che traspone, fino a una loro geometrica sovrapposizione, i due piani che, altrove, abbiamo sempre trovato separati dalla distinzione, per dirla con il Corsini, tra esperienza onirica e intelligenza

¹²⁷³Alessandro Rossi mi ha suggerito una possibile allusione al simbolo solare della *corona radiata*, adottata dagli imperatori romani nella monetazione, nelle medaglie e nella statuaria. Dal punto di vista iconografico l'autore della *PaMI* sembrerebbe voler rendere visivamente la dimensione trionfale del martirio di Isaac attraverso il ri-orientamento in senso escatologico della simbologia del potere imperiale che, anche su questo piano, deve assistere alla propria sconfitta. La medesima immagine del *radiantem* ricorre in Ps.-Augustinus, *Sermo Caillou-Saint-Yves de Epiphania*, PLS 2 (1960), coll. 1053-1054. Cfr. Amat, *Songes et visions*, pp. 250-251 per una serie di esempi iconografici. Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, pp. 202 nota 27 si domanda se in presenza di tali riferimenti simbolici "la più banale spiegazione del sogno fornita da Macrobio non sia la prova di una distanza di sensibilità tra l'interpretazione stessa e il sogno di Isaac, che pertanto si vorrebbe considerare reale, o tradito come tale, e non mera invenzione letteraria". Cfr. a riguardo Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 85: "La relation est d'un contemporain, d'un témoin oculaire; elle a été composée pour les Donatistes de Carthage, dont beaucoup avaient personnellement connu les martyrs. L'auteur a pu interpréter les faits à sa façon, mais non les inventer". Circa la possibilità che la visione del martire altro non sia che il frutto della fantasia di Macrobio, Lucca mette in evidenza che "tra la visione e l'interpretazione ci sono delle incoerenze comprensibili soltanto se ammettiamo che il redattore si basi su di un resoconto non inventato da lui" (Id., *Tratti profetici*, p. 124). La studiosa ritiene plausibile che i volti dei fratelli sui raggi della corona rappresentino i fedeli in veglia fuori dal carcere, ma valuta come "più coerente con l'andamento della visione e con il simbolo stesso della corona interpretare quei volti come quelli di fratelli e sorelle già martirizzati alla cui folla si unisce anche Isaac" (*Ibidem*). Sempre secondo Lucca, "un'altra impressione è l'attribuzione della profezia sulla fine del mondo a Isaac, mentre nella visione essa è pronunciata da un *senex*: se Macrobio avesse inventato di sana pianta la visione non avrebbe avuto nessun motivo di far parlare un anziano, ma avrebbe posto da subito sulle labbra di Isaac il *guai*" (*Ibidem*). La studiosa conclude sottolineando che Macrobio avrebbe ridotto "il significato della lotta di Isaac con l'imperatore in cui il gesto finale di strappare l'occhio poteva rimandare a qualcosa di più che alla semplice vittoria che acceca l'imperatore" (*ivi*, p. 125); a riguardo cfr. l'interpretazione di Cacitti proposta *supra*.

¹²⁷⁴"Il triplice grido del vecchio (...) può essere uno sviluppo del triplice «Guai!» rivolto dall'aquila agli abitanti della terra in *Ap* 8, 13 (a riguardo cfr. Amat, *Songes et visions*, p. 251; *nota di chi scrive*). In questo modo il sogno di Isaac, rappresentando il martirio nel combattimento con l'imperatore e i suoi ministri, celebra la vittoria del martire sulle forze del male operante sulla terra attraverso il potere politico, una tematica di grande rilevanza nella ecclesiologia donatista, e annuncia al tempo stesso la fine di questo mondo" (Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, pp. 202-203). Sempre secondo lo studioso, "la condanna del mondo nella triplice maledizione dell'anziano con cui termina la visione di Isaac è l'espressione di un *contemptus mundi* non propriamente ascetico, ma ontologico e politico, proprio di una visione tragica e direi quasi dualistica" (Id., *L'agiografia*, p. 133). Cfr. *1Cor* 7, 29: "*Hoc itaque dico, fratres, tempus brevium est; reliquum est, ut et qui habent uxores, tamquam non habentes sint, et qui flent, tamquam non flentes, et qui gaudent, tamquam non gaudentes, et qui emunt, tamquam non possidentes, et qui utuntur hoc mundo, tamquam non abutentes; praeterit enim figura huius mundi*".

¹²⁷⁵Cfr. Lucca, *Tratti profetici*, pp. 116-125.

noetica¹²⁷⁶. La riprova mi sembra di poterla cogliere (...) nella singolarità per cui la lotta tra i martire e l'Avversario non viene cifrata da alcun simbolo (il Serpente piuttosto che l'Egiziano): contro Isaac muovono, in un luogo che è quello concreto dell'esecuzione, dapprima i *ministri nequitiae*, poi addirittura l'imperatore stesso a cui incredibilmente il martire strappa un occhio¹²⁷⁷.

Ritornato in un secondo momento sul passo della *PaMI*, lo studioso friulano ha poi evidenziato come la sorprendente aggressività di Isaac, per quanto a livello onirico, vada interpretata

"su tre registri ermeneutici diversi, che concorrono ad una migliore comprensione del fenomeno della dissidenza religiosa e della contestazione politica africane. Innanzi tutto, sul versante storico, occorre rilevare come Massimiano (...) venga arrestato a causa di un clamoroso gesto di protesta contro l'Editto di unione di Costante. (...) Pur se rivolta contro una cosa – la copia dell'Editto, affissa come d'abitudine nel Foro – la violenza di Massimiano, cifrata come proiezione simbolica della lotta contro il Diavolo, può certo essere ascritta a un Circoncellione, per quanto la fonte non proceda, per ben comprensibili motivi, a nessuna esplicita identificazione"¹²⁷⁸.

¹²⁷⁶Cfr. Corsini, *Proposte per una lettura della Passio Perpetuae*, in AA. VV., *Forma Futuri, Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 481-541, qui pp. 493-495. Il legame tra la Passione di Perpetua e la *PaMI*, circoscritto al *visus* di Isaac, è stato sintetizzato puntualmente da Scorza Barcellona. "Il principale riferimento della rappresentazione del martirio contenuta nella visione si è visto giustamente nel combattimento di Perpetua contro l'egiziano, cui qui corrisponde la lotta con l'imperatore. Come nell'episodio dell'ultima visione di Perpetua, anche in questo caso abbiamo un premio consegnato da una figura maschile (in *Passio Perpetuae* si tratta di un ramo verde con mele d'oro consegnato da un *vir mirae magnitudinis*). Analogamente l'ascesa al cielo di Isaac ricorda quella della visione di Saturo. La corona con i ritratti dei fratelli e delle sorelle è interpretata da Macrobio come il popolo che avrebbe assistito al martirio di Isaac: spiegazione assai restrittiva, sempre che la visione non sia già di per sé una creazione letteraria dello stesso Macrobio che ne fornisce l'interpretazione. E' possibile che i volti che adornano la corona siano gli eletti che attendono Isaac in cielo, i martiri" (Scorza Barcellona, *Sogni e visioni*, pp. 201-202).

¹²⁷⁷Cacitti ritiene che il gesto di Isaac rifletta il comportamento dei circoncellioni che, secondo la testimonianza di Augustinus, *Ep.* 88, 8; 133, 1; 134, 2 e 185, 7, 30, erano soliti accecare i loro avversari cattolici con una mistura di calce e aceto. Secondo Cacitti "le modalità storiche attraverso cui si consuma il contrasto fra cattolici e donatisti, inasprito dai provvedimenti imperiali di Costanzo II, sembra dunque fornire materia alla visione stessa del martire che, in sogno, compie quello stesso gesto che un circoncellione o un *clericus partis Donati* storicamente compivano sopra tutto contro i vescovi e i presbiteri cattolici. In questo modo, pare dunque paradossalmente annullarsi il ruolo profetico della visione, proprio perché essa in qualche modo trasfigura, polarizzandolo al vertice supremo, il conflitto religioso e la lotta politica che storicamente segnano l'Africa tra IV e V secolo" (Cacitti, *Vae tibi saeculum*, pp. 179-181). La recente ed innovativa rilettura di Rossi, *Muscae*, pp. 312-318, che evidenzia la faziosità agostiniana nella ricostruzione della pratica dell'accecamento operata dai circoncellioni, costringe però a rivedere in parte l'interpretazione di Cacitti. Rimane intatto il nucleo fondante della tesi dello studioso friulano circa l'esistenza di un filo rosso tra lo scenario apocalittico e la testimonianza martiriale della *PaMI*. A riguardo cfr. Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 61-62. Alla dimensione profetico-escatologica dell'accecamento dell'Imperatore da parte di Isaac subentra, nella storia, la rilettura apocalittica di *Ez* 13, 8-15 che vede l'utilizzo della calce e dell'aceto da parte dei circoncellioni come prassi tipologica dell'abbattimento dei falsi profeti, i cattolici. A riguardo cfr. le conclusioni di Rossi, *Muscae*, p. 315-316. Cfr. anche Shaw, *Sacred Violence*, p. 685 secondo cui "the plucking out of the eye is the blinding of someone who was already blind to the Christian message. It is surely not accidental, given the theodicy of divine vengeance embedded in martyrdom, that the fate suffered by the first Roman governor to execute Christians in Africa, Publius Vigellius Saturninus, was to be struck blind. Attacking the eyes of sectarian enemies marked the person as one who was "blind to the truth" and then linked them to heretics and to the ultimate blind people: the Jews. These links open onto other possible avenues of cause and effect". Da notare come la menomazione dell'occhio abbia numerosi paralleli nella letteratura agiografica: cfr. a riguardo Lactantius, *De mortibus persecutorum* 49, 4. Cfr. infine Amat, *Songes et visions*, p. 250.

¹²⁷⁸Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 58-59.

In un secondo registro ermeneutico si deve invece esaminare

"la scansione fra piano onirico e piano storico. (...) Gli *acta* insomma, vale a dire il concreto martirio di Isaac, non rappresentano altro che l'interpretazione (*digestus est*) del *visus*, che è termine tecnico anche in questo testo per indicare la visione profetica (...). Ora, se il diaframma tra rappresentazione e realtà s'infrange fino al punto da stabilire l'identità tra spazio onirico e spazio reale dello scontro, possiamo dedurre che la violenza perpetrata da Massimiano e condivisa da Isaac contro le istituzioni romane deve essere letta come una attuazione ermeneutica dello scontro escatologico anticipato nella visione, dove la corte satanica ha già per altro l'effigie dell'*imperator* e dei suoi *ministri nequitiae*. In altre parole, sembra qui ridursi la tensione fra attesa e celebrazione della fine, fino a una vera e propria coincidenza fra il tempo storico e quello escatologico"¹²⁷⁹.

L'analisi di Cacitti termina con l'individuazione di un terzo registro ermeneutico, che consente di porre in risalto la piena comunicazione tra scenario apocalittico e testimonianza martiriale, potenziata nell'assunzione

"della condotta circoncensionica che traduce il portato eversivo del *visus* profetico-martiriale nella storia"¹²⁸⁰.

Da notare come la chiusa dell'interpretazione macrobiana della visione di Isaac ponga l'accento sull'interrogativo relativo alla mancata corrispondenza tra la fine del mondo profetizzata oniricamente e la sua attuazione reale, *in quo omnes equidem cognoscimus non fuisse mentitum*¹²⁸¹. Con questa specifica, l'autore intende sottolineare la non fallacità della visione e del martire: la sconfitta del secolo appartiene infatti al *depositum fidei*, che si fonda sull'attesa escatologica della *pars Donati* più che del popolo cristiano. E' infatti la chiesa donatista che, nel IV secolo, vive immersa in una prospettiva escatologica nella quale rilegge gli eventi del tempo e le persecuzioni ai suoi danni come testimonianze concrete dell'inveramento delle profezie vetero e neotestamentarie sull'imminente avvento del Regno e sull'approssimarsi del conflitto tra il Diavolo ed Cristo, del quale la lotta che oppone l'*Ecclesia martyrum* alla progenie dei *traditores* alleatisi con l'Impero è solo una prima manifestazione terrena. E' chiaramente alla luce di questa prospettiva ermeneutica

¹²⁷⁹ *Ivi*, pp. 59-60.

¹²⁸⁰ *Ivi*, pp. 61-62.

¹²⁸¹ Cfr. le traduzioni di Maier, *Le dossier*, I, p. 269 – fin troppo "libera": "c'est uniquement par ses dires, certes, qu'on sait ce qui reste encore, [à savoir] la destruction qu'il à predate au mond, mais nous savons tous qu'il n'a pas menti" - e Tilley, *Donatist*, p. 70: "only this has yet to happen: he had prophesied annihilation for the world and we all know he was not lying". La sintesi della studiosa americana, per quanto più corretta di quella di Maier, smarrisce comunque la cifra ermeneutica del capitolo, vale a dire la rispondenza sistematica tra la visione notturna di Isaac e gli avvenimenti del giorno del martirio.

che si devono leggere le parole di Macrobio, come in parte intuito da Lucca quando sostiene che

"quella della visione è una profezia escatologica, ma mi sembra che l'interpretazione di Macrobio non sia così chiara: si dice che tutti sanno bene che Isaac non menti ma non si capisce in cosa stia la verità della sua frase; l'autore o ritiene di essere di fronte ad una profezia escatologica e dunque la verità che tutti conoscono è che davvero il mondo è destinato a perire oppure sta pensando a qualche evento particolare, verificatosi dopo la morte di Isaac e noto a tutti che possa simboleggiare questa morte del mondo, evento per altro da noi difficilmente immaginabile"¹²⁸².

Da quanto detto *supra* risulta quindi evidente che, nel panorama della letteratura agiografica della *pars Donati*, la visione di Isaac risulta essere un frammento testuale fondamentale per la corretta interpretazione e comprensione della martirologia donatista.

XI. *Aliquis fortasse de fratribus expavescat, et Maximianum imparem dicat quia prior confessus superstes est modico tempore reservatus. Absit, fratres, ut impares videantur qui aequali proelio pugnauerunt: nam si per diversas horas venientes ad vineam dominus de pacto mercedis aequavit, quando dispares iudicat quos uno tempore laborantes invenit? Sed quod Isaac prior videtur excedere, inde magis eos dico dominum comparasse: ut sicut ille huic incitamentum confessionis suggesserat, sic eum provocaret et hic pariter ad coronam. Ambos voluit dominus sibimet ipsis esse doctores, ut de vicissitudine documenti fecisset aequales, ne unus in omnibus antecederet et unus in omnibus videret se ipsum sequentem. Nunc vero ambo se invicem praecesserunt et ambo se invicem consecuti sunt.*

Terminate l'esposizione della visione di Isaac e la propria personale interpretazione del sogno del martire, Macrobio si spende nella stesura di un capitolo apologetico nel quale va perorando la causa di Massimiano, nel tentativo di difenderne il valore parificandolo a quello di Isaac, evidentemente giudicato superiore al confratello da parte dei fedeli della comunità donatista di Cartagine.

L'autore replica a questi giudizi attraverso il ricorso alla parabola dei vignaioli di *Mt* 20, 1-16¹²⁸³: *sic erunt novissimi primi, et primi novissimi*. Come nella pericope evangelica la questione cronologica – l'orario in ingresso alla vigna - viene meno in confronto a quella sostanziale – il

¹²⁸²Lucca, *Tratti profetici*, pp. 124-125. *Ibidem* la studiosa ipotizza che l'evento storico a cui Macrobio potrebbe aver alluso sia la morte di Costanzo nel 361 cui seguì, con l'assunzione del titolo imperiale da parte di Giuliano, un periodo di *pax* per la chiesa donatista. Sulle concessioni di Giuliano alla *pars Donati* cfr. Optatus, *Tractatus* II, 15-17 e almeno Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 92, 203-208; *C. ep. Parm.* 1, 12, 19; *C. Gaud.* 1, 21, 24 ed *Ep.* 105, 2, 9.

¹²⁸³Cfr. Augustinus, *Serm.* 87.

lavoro nella stessa -, così anche nel martirio la dimensione temporale perde di valore in ragione di un interesse più alto, che coincide con il guadagno della corona. Macrobio sottolinea come, agli occhi di Dio, non abbia valore l'antiorità del martirio di Isaac su quello di Massimiano: i martiri non sono divisi dal momento della morte, ma sono uniti nel comune sacrificio della vita *pro Christo*. L'autore provvede poi a rinforzare questa convinzione grazie all'introduzione di un meccanismo duale entro il quale i martiri sono protagonisti di un mutuo gioco a rincorrersi nel quale, alternativamente, l'uno diviene *doctor* dell'altro, *ut de vicissitudine documenti fecisset aequales, ne unus in omnibus antecederet et unus in omnibus videret se ipsum sequentem*.

Macrobio sottolinea l'apparenza della primizia di Isaac - *Isaac prior videtur excedere* – pur avendo Cristo posto *ambi* sul medesimo piano: come Massimiano aveva in precedenza offerto il proprio *exemplum* con la propria *confessio*, così *pariter* Isaac lo aveva incitato – *eum provocare* – alla corona. L'autore specifica come sia stato Cristo a volere che *ambi* fossero *doctores* l'uno per l'altro, sconfessando così in maniera definitiva ogni ipotesi di primizia di Isaac su Massimiano. La preoccupazione di Macrobio, oltre a sottolineare l'esistenza di una discussione in seno alla comunità donatista cartaginese¹²⁸⁴, evidenzia la preoccupazione delle élite per la possibilità che simili conflitti vadano a minare le basi stesse del culto dei martiri, promuovendo una speciale gerarchia dei testimoni di Cristo e, di conseguenza, tensioni in seno alle varie comunità per la valorizzazione delle *Passiones* e dei *Loca sanctorum* dei propri testimoni.

Come evidenziato nelle pagine precedenti, l'undicesimo capitolo non può che essere messo in relazione diretta con il secondo: in entrambi si coglie la preoccupazione di Macrobio relativa all'interpretazione della comunità cartaginese del primato martiriale di Isaac su Massimiano. L'autore ricorre quindi a diverse metafore, arrivando a strutturare le sezioni secondo uno schema duale incentrato sul continuo bilanciamento dei due testimoni, così da evidenziare ai fedeli come Massimiano ed Isaac non siano podisti in gara tra loro, bensì corridori di una staffetta che, vicendevolmente, si passano il *rudis* in un proficuo scambio che fortifica entrambi portando *ambi* al martirio.

XII. *Sed reclusis interim in custodia carceris, navis ad exilium praeparatur: quod non humano consilio credo fuisse dispositum, quia caruit superna dignatione provisum. Ad hoc enim voluit eos dominus sibimet unius diei dilatione concludi, ut secundum visum martyris sui faceret populorum*

¹²⁸⁴A riguardo Tilley, *Donatist*, p. 70 nota 29 sottolinea che "the quandary of the community whether those who die later are worthy of more praise is reflected an earlier Carthaginian story, The Martyrdom of Marian and James § 8.7-8 (...), where the answer was in the negative". Sulla *Passio* di Mariano e Giacomo cfr. Franchi de' Cavalieri, *La Passio SS. Mariani et Iacobi*.

excubationibus honorari. Nam consummato Isaac, perfecti martyrii nuntius cunctorum aures impleverat: ad cuius corpus universa continuo fraternitas laetis cursibus properaverat, quibus cum sepultura corporis a carnificibus negaretur, excubias omnes ne inhumatum corpus abiceretur, cum magna exsultatione tenuerunt. Illic tota die cum nocte populi triumphantes psalmos hymnos cantica cunctis in testimonium gloriae domini decantabant, et omnis aetas ac sexus interesse tantis gratulationibus ardenti cupiditate gaudebat. Quale fuit illud, fratres, quod dominus suis martyribus ad honorem dignatus est procurare, ut XVII kalendarum septembrium die sabbato ad instar Paschae permetteret populis vigiliis celebrare. Sic ergo peractus est dies et nox ita consumpta est. Mox ubi dies alter exortus est, expectabatur proconsul quid de corporis humatione iussisset. Qui forsitan concederet miseratus quod nec homicidis nec adulteris ullus iudicum solet negare, nisi econtra traditorum saevae perniciis ad crudelitatis capienda consilia vigilerent: quorum suggestionem proconsul tunc coactus populum a carcere iussit expelli, vivumque Maximianum pariter cum defuncto Isaac marinis fluctibus mergi praecepit, ne quasi permetteret eos dignitate martyrum venerari.

Macrobio inserisce nel testo della *PaMI* un *signum* agiografico di sapore squisitamente donatista: i due martiri, frattanto rinchiusi nelle carceri di Cartagine, sono infatti riconosciuti dalla volontà celeste come *digni*: *quia caruit superna dignatione provisum*¹²⁸⁵. Come giustamente sottolineato da Monceaux,

"l'une des idées les plus chères aux Donatistes, l'un des thèmes favoris de leurs controverses, c'était la préminence du martyr, ou, come on disait, l'éminente «dignité du martyr. (...) ces expressions emphatiques, qui contrastent avec les formules très simples des documents catholiques, sont la traduction exacte de la doctrine donatiste sur l'éminente dignité du martyr»"¹²⁸⁶.

Macrobio sottolinea quindi il riconoscimento divino della *dignitas* dei martiri al fine di creare un collegamento diretto con gli eventi successivi, procedendo parimenti al rafforzamento dell'identità donatista di Massimiano ed Isaac grazie al ricorso ad un formulario *ad hoc*.

Nelle linee seguenti l'autore tratteggia il ritratto delle *excubationes* organizzate dalla comunità dei fedeli – *universa fraternitas* - alla notizia della morte di Isaac e dinanzi al rifiuto opposto dalle

¹²⁸⁵ Il riferimento alla *pars Donati* non sembrerebbe esser stato colto da Maier, *Le dossier*, I, p. 269, che traduce genericamente con "bonté divine", né da Tilley, *Donatist*, p. 71 che si pone sulla stessa falsariga: "heavenly aid". L'apposizione di due ulteriori *signa* da parte di Macrobio segue di poche linee il primo: "*ad honorem dignatus est procurare*"; "*ne quasi permetteret eos dignitate martyrum venerari*".

¹²⁸⁶ Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 464-465. Cfr. anche Raynal, *Archéologie et histoire*, II, pp. 703-708.

autorità per l'inumazione del corpo. I confratelli dei martiri vengono descritti da Macrobio come intenti in un *laetus cursus* che, accanto alle menzioni delle *excubiae* e della *magna exsultatio*, parrebbe riflettere l'adozione da parte dell'autore di un linguaggio tipico delle narrazioni trionfali. Riprendendo quanto detto in precedenza, va emergendo qui la costruzione di complesso impianto di rimandi liturgici al ciclo pasquale finalizzati all'istituzione di un anacronistico collegamento fra Pasqua e martirio, che lo stesso Macrobio suggerisce nel testo della *Passio: ut XVII kalendarum septembrium die sabbato ad instar Paschae permetteret populis vigiliis celebrare*.

"La struttura pasquale della veglia al corpo del martire pare qui polarizzarsi nel momento conclusivo, quello che segue, (...) alla rottura del digiuno: essa viene proprio così percepita ed enfaticizzata dallo stesso redattore della *Passio*, che soggiunge come il Signore si sia degnato di procurare ai suoi martiri un onore tale *ut XVIII Kal. Sept. die sabbato ad instar Paschae permetteretur populus vigiliis celebrare*"¹²⁸⁷.

Rossi ha giustamente evidenziato come sia finora sfuggito

"all'analisi di troppi studiosi il particolare significato della scansione cronologica della *PaISM*: anche in questo caso, le indicazioni collocano la vicenda in un tempo liturgico, in un varco che apre sull'eternità. Isaac muore di sabato, consentendo ai fedeli di celebrare liturgie notturne in tutto simili a quelle di Pasqua; il mare restituisce i corpi tutti insieme dopo che sono passati sei giorni, dunque in un settimo giorno che corrisponde nuovamente al sabato: a me pare che il richiamo al Grande Sabato nel quale rende la propria testimonianza Policarpo di Smirne sia assai più che una semplice suggestione. In questo modo scansione narrativa, scansione liturgica e scansione apocalittica dei tempi della vicenda finiscono con il coincidere"¹²⁸⁸.

Impossibile quindi non rifarsi all'analisi di Cacitti, cui deve essere riconosciuto il merito d'esser stato l'unico ad aver colto la traccia dell'ulteriore connessione fra Pasqua/martirio e Sabato, interrogandosi poi se la funzione tipologica martiriale, che mette in collegamento la data del

¹²⁸⁷ Cacitti, *Grande sabato*, p. 100.

¹²⁸⁸ Rossi, *Muscae*, p. 193.

martirio – 15 agosto¹²⁸⁹ – con la Pasqua, possa essere estesa anche all'indicazione del Sabato.

Come in parte già evidenziato nelle pagine precedenti, secondo Cacitti

"la memoria dell'evento pasquale costituisce dunque la cornice liturgica entro cui queste chiese marginali raccolgono e organizzano la testimonianza dei propri martiri: se, insomma, il martirio corrisponde alla Pasqua, *a fortiori* è ben possibile allora argomentare che anche elementi ulteriori, come il sabato storico che seguì, nella cronologia evangelica, la morte di Gesù, possano essere stati tipologicamente assunti, proprio

¹²⁸⁹Molto dibattuta la questione della data del martirio, per la quale è necessario esporre uno *status quaestionis*. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 86 sottolinea per primo le contraddizioni emergenti intorno al giorno della passione: "D'après l'en-tête de la relation, l'anniversaire tombait le 7 des calendes de septembre (=26 août). D'après le texte même du récit, Isaac mourut en prison le 18 des calendes de septembre (=15 août), un samedi; les deux martyrs furent jetés à la mer le lendemain (16 août); les corps furent ramenés sur le rivage et inhumés six jours plus tard, donc, suivant la façon de compter des anciens, le 21 août. En raison des circonstances particulières du martyre, l'anniversaire avait dû être fixé, non pas au 15 août (mort d'Isaac), ni au 16 août (mort présumée de Maximianus), mais au 21 août, jour des communes funéraires. Par suite, il y a une évidente contradiction entre les données du texte et celles de l'en-tête. On doit préférer les indications du récit, et cela pour deux raisons, dont la seconde est décisive". Lo studioso francese imputa ad un errore di trascrizione l'alterazione del giorno del mese di agosto riportato nel testo e nell'*inscriptio* della *PaMI*: si tratterebbe quindi di "une simple confusion, courante chez les copistes, entre les signes V et X. Au lieu de VII Kal(endas) sept(embres) (=26 août), qu'on lise XII Kal(endas) sept(embres) (= 21 août): et l'on rétablit la concordance du titre avec le texte, c'est-à-dire la date du 21 août, anniversaire des deux martyrs, ou plutôt de leurs funéraires" (*ivi*, p. 87). Quanto all'anno, secondo Monceaux, "c'est sûrement celle de la persécution de Macarius: l'année 347" (*ibidem*). In linea con le ricostruzioni dello studioso francese si pone Maier, *Le dossier*, I, p. 270 nota 49, per il quale le indicazioni della data e del giorno della settimana conservate nel testo della *PaMI* "permettent de dater avec précision la mort d'Isaac. La persécution consécutive au décret de Constant est postérieure au concile de Serdique de 342/343 (...) - cfr. Augustinus, *Ep.* 44, 3, 6; *nota di chi scrive* -. Or, entre 342 et 350, le 18 des calendes de septembre ou 15 août ne tombe un samedi qu'en 347". L'anno è stato rivisto da Mastandrea che, basandosi su una lezione alternativa tratta da una differente linea dello *stemma codicum* relativo alla *PaMI*, è stato "in grado di verificare che C si trova isolato nella lezione della cifra XVIII, laddove tutti gli altri codici recano XVII *kal. Septembr. die sabbato*. Ciò porta necessariamente all'anticipo di un anno, cioè all'agosto del 346, degli accadimenti descritti nella *Passio*" (Mastandrea, *Passioni*, p. 44). *Pro* si sono espressi cursoriamente Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 131 nota 17 e Cacitti, *Furiosa turba*, p. 57 (lo studioso friulano parrebbe aver accolto la tesi di Mastandrea già in *Vae tibi saeculum*, p. 178 nota 83). Recentemente Shaw è ritornato sulla questione, rivedendo le conclusioni dello studioso italiano e rivalutando l'ipotesi che vede la consumazione del martirio di Massimiano ed Isaac nel 347. Secondo lo studioso l'*inscriptio* del manoscritto C "would indicate that their execution fell on 26 August, which day would have been a Sunday (the day after the evening Vigil, which began on a Saturday). Between 344 and 349, a 26 August on a Sunday does not correspond to any possible year. The obvious correction of the date in the *incipit* would be from VII to XVII, and *xvii kal(endarum) septembr(ium)* would be 16 August, and a 16 August that was also a Sunday corresponds to only one possible year between 344 and 349, namely 347" (Shaw, *Sacred Violence*, p. 826). Applicando la medesima correzione anche all'*inscriptio* del *codex S* "would indicate 15 August, but there is no year between 344 and 349 in which 15 August fell on a Sunday" (*ibidem*). Le informazioni contenute nel testo della *PaMI* lascerebbero poi solo due alternative: 15 agosto secondo la *lectio* dei codici SPT e 14 agosto sposando la lezione del *codex C*. "This notice indicates that the day before their execution, either 14 (SPT) or 15 August (C) fell on a Saturday. The only year between 344 and 349 in which 15 August (SPT) fell on a Saturday was the year 347. For whatever reasons, the convergence of dates reported by the SPT tradition is superior to that in the Corbei manuscript. For purposes of limiting the dates to the period "post-Serdica" and before the death of Constans, I have limited the variables above to 344–49, but it might be noted that there are no other possible matches for the dates and days involved for the whole period between 342 and 350 other than those noted above. The balance of the evidence, therefore, favors the traditionally assigned year of 347 as the year in which the imperial emissaries Paul and Macarius began to inflict harsh penalties under the terms of an imperial decree issued by Constans. (...) Of course, all of the above calculations depend both on the validity of the *incipits* as independent evidence and on religious imperatives not having skewed the deaths of the martyrs specifically to a Sunday" (*ivi*, p. 827). Come evidenziato in chiusa dallo studioso l'elemento domenicale, al pari di quanto occorso per la morte *in dominico die* di Marculo, potrebbe non risultare determinante, se interpretato come una variabile intenzionale inserita dall'autore per stabilire a livello teologico una intima connessione tra la Pasqua ed il martirio. Ritengo infatti fuori luogo utilizzare l'indicazione del sabato come strumento di determinazione della data del martirio poiché il senso della sua specifica in seno alla *PaMI* non ha un fine calendariale, bensì una ragione liturgico-teologico-martirologica. La ricostruzione della data del martirio deve quindi prescindere dall'indicazione "*die sabbato*", concentrandosi invece sulla maggior o minore affidabilità dei *codices*.

nella letteratura agiografica, per confermare e sviluppare il significato originariamente pasquale di cui è rivestito ogni martirio cristiano"¹²⁹⁰.

Macrobio descrive la veglia *tota die cum nocte* da parte del *populus triumphans*: l'immagine si pone antitetivamente rispetto alle accuse della *catholica* in merito alle liturgie dei *circumcelliones*¹²⁹¹ in onore dei martiri. L'accento è qui posto sulla celebrazione di una *laetitia* nella quale fedeli di ogni età e sesso innalzano canti, salmi ed inni al Signore. La *vis* polemica prosegue vedendo l'istituzione di un diretto parallelo con la vicenda dei martiri di Abitina: le *saevae pernicies* dei *traditores* spingono infatti il proconsole ad ordinare di *expellere* i fedeli *a carcere*. L'episodio parrebbe ricalcare quanto narrato in *PaDS* 20, ove si sostiene che il vescovo Mensurio ed il diacono Ceciliano, *patres* dei *traditores*, si siano frapposti tra i martiri detenuti nelle carceri ed i fedeli accorsi a vegliare con loro e ad offrire assistenza. Macrobio ritrae la progenie di questi *patres* mentre si pone all'opera per ostacolare nuovamente il soccorso ai martiri e la celebrazione delle loro esequie, così da impedire la diffusa e contrastata pratica donatista del culto delle reliquie dei testimoni *extra ecclesiam*.

Come già anticipato da Cacitti, sono

"da registrare, nella *Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, talune forti analogie con questo testo: in 4 i martiri compiono l'intero tragitto da *Abitinae* a Cartagine intonando «*hymnos domino cancticaque*»; in 20 i loro parenti «*nocte dieque vigiliis ad ostium carceris exercebant*»"¹²⁹².

Lo studioso friulano non ha tuttavia colto¹²⁹³ l'analogia più importante, vale a dire il riferimento

¹²⁹⁰ Cacitti, *Grande Sabato*, p. 103.

¹²⁹¹ Cfr. Augustinus, *C. Cresc.* 4, 63, 77: "*Negas eas quas dixi tyrannicas vestrorum in fundis alienis dominationes et bacchationes ebrietatum: nega quantum potes; non vereor, ne propterea nobiscum vos pigeat concordare. Non in vos tale aliquid dixi, qualia Maximianenses damnati a vobis audire meruerunt. Negas furorem Circumcellionum et praecipitatorum ulro cadaverum cultus sacrilegos et profanos; non tamen negas «cum Aegyptiorum admodum exemplo pereuntium funeribus plena essent litora, quibus in ipsa morte maior est poena, quod nec ipsam invenerunt sepulturam», his vos inseputis cadaveribus inhaesisse. Ibi enim iacebant Praetextatus et Felicianus; aut si apud vos revixerunt, quid de Baptismo agitis, quem tunc mortui tradiderunt?*"

¹²⁹² Cacitti, *Grande Sabato*, p. 100.

¹²⁹³ Più grave l'incomprensione generale di Maier, che non coglie affatto le analogie tra la *PaDS* e la *PaMI* e, di conseguenza, nemmeno il senso autentico delle parole di Macrobio. "Pour empêcher la naissance d'un culte au tombeau des martyrs, le proconsul priva ceux-ci de sépulture, comme la loi l'y autorisait. Par contre, tous les auteurs le reconnaissent, il n'a pas fait jeter Maximianus vivant à la mer. C'est une affirmation de la légende donatiste; d'ailleurs, avec ses coreligionnaires, Macrobius a été tenu à distance du corège qui se rendit de la prison au port, de sorte qu'il n'a pas pu voir exactement ce qui se passait (...). Dans une première sentence, le proconsul avait condamné Isaac et Maximianus à la deportation. Là-dessus, un fait nouveau s'est produit: pendant qu'on préparait le navire, Isaac meurt en prison. Maximianus ne lui a probablement survécu que peu de temps, puisqu'il avait failli mourir déjà pendant sa torture (...). Le proconsul aura prononcé alors une seconde sentence pour priver les cadavres de sépulture et, pour l'exécution de cet ordre, il aura fait utiliser le bateau prêt pour l'exile" (Maier, *Le dossier*, I, p. 271 nota 51).

all'intervento diretto dei *traditores* – "*patres*" in *PaDS* e "*progenies*" in *PaMI* – contro i martiri donatisti, che sancisce e certifica definitivamente l'istituzione di una alleanza sacrilega tra *catholica* ed Impero per la riconduzione della *pars Donati* nell'*Unitas*. Il filo rosso che lega *patres* e *progenies* permette di cogliere altresì il collegamento istituito dall'autore tra la Grande Persecuzione e la *Persecutio macariana*: Macrobio parrebbe infatti voler evidenziare come i *digni* della *pars Donati* siano parte di una ininterrotta linea martiriale che li lega ai *martyres* della Chiesa d'Africa antecedente lo scisma. Attraverso questo gioco di rimandi con gli eventi fondanti della *PaDS* l'autore va quindi promuovendo il riconoscimento dell'ininterrotta successione martiriale come elemento cardine per il riconoscimento della *Ecclesia martyrum* quale autentica *Ecclesia Catholica*.

XIII. *Quam stulta crudelitas, quae corpora voluit nostris manibus abnegare, quasi venerationem posset nobis de mente auferre, aut si illi non sepelirentur in terra, non possent aliter regna intrare caelestia! Sed accessit illis hoc ad felicitatis augmentum, ut et defuncti post terrena supplicia pro Christo marinis quoque vexationibus quaterentur, ne ullus locus remaneret in mundo ubi non irriserint inimicum. Hoc illis ad cumulos triumphorum providerat dominus, ut et in mari odio saeculi laborarent et in defunctis corporibus possent sicut et in vivis exhibere virtutem. Venerant ergo ad carcerem militum cunei et trivarii fustibus onerati, et vi caedis populos repellentes cunctos paene fecerant vulneratos: tantum enim debuit martyrum dignitati concedi, ut pro sepultura eorum mererentur, et alii confici. Posteaquam vix valuerunt universos excludere, defunctum parites et superstitem ex utroque latere non impar militum numerus deducebat. Delusit se nesciens immanitas vana, ut ipsa illis praebuisset obsequia sua, quibus negavit aliena. Iam litus accesserant maris, iam navis acceptos martyres vehebat ut mergeret: ast ubi profundi aequoris altitudinem perniciousiter introivit, non segnius satellites Satanae celerabant iussa complere, divinitus scilicet funibus binas orcas arena confertas singulorum cervicibus pedibusque nectentes, intervallo non modico ab invicem separatos demergente pondere dimiserunt.*

Il nuovo capitolo della *Passio* vede un ulteriore intervento ermeneutico da parte di Macrobio, che intende qui illustrare il significato della sepoltura in mare dei corpi di Massimiano ed Isaac, indicando ai membri della *pars Donati* la sussistenza di una ininterrotta attività di sostegno divino ai martiri, che si concretizza, anche dopo il trapasso di questi ultimi, in una vera e propria eterogenesi dei fini. Se dunque i *traditores* e le autorità imperiali contavano, attraverso l'inabissamento delle salme in mare aperto, di giungere ad una cancellazione della memoria martiriale, ora proprio l'elemento marino si ritorce contro i persecutori, decretando con una serie di

sviluppi miracolistici la definitiva consacrazione del culto martiriale di Massimiano ed Isaac. Macrobio evidenzia fin da subito l'insensatezza delle pretese dei *carnifices* di negare le salme alla comunità per la sepoltura, *quasi venerationem posset nobis de mente auferre, aut si illi non sepelirentur in terra, non possent aliter regna intrare caelestia*. L'autore riferisce inoltre che Cristo predispose – *providere* – l'inabissamento delle salme in mare così che i martiri, persino da defunti, potessero ridicolizzare l'*inimicus* sulla terra come nell'acqua, perfezionando quindi i loro *triumphi pro Christo*.

Macrobio procede con un passo a ritroso: ritorna a concentrarsi sulla vicenda di Massimiano ed Isaac e dipinge il loro prelievo dalle carceri ed il trasferimento presso il porto di Cartagine. Dopo aver anticipato l'intervento dei *traditores* sul proconsole, l'autore offre finalmente una descrizione delle violenze perpetrate dai soldati romani al di fuori delle carceri. Alcuni reparti vengono schierati in formazioni di battaglia a cuneo, evidentemente per rompere l'assembramento della folla fuori dal carcere, assieme gruppi di *triviarum*¹²⁹⁴ armati di bastoni: segue una violenta battitura dei donatisti, che porta molti al martirio. Agli scontri segue il trasferimento dei due martiri *defunctus pariter et superstitis*. Macrobio interviene quindi con una nuova esegesi della *PaMI*, rimandando distintamente alla *PaMar*: "*delusit se nesciens immanitas vana, ut ipsa illis praebuisset obsequia sua, quibus negavit aliena*"¹²⁹⁵. Come per il drappello di soldati che scortava il vescovo Marculo, così per Massimiano ed Isaac la scorta viene fatta oggetto di una operazione di "rilettura escatologica": da *signum* secolare dalla chiara connotazione negativa – il carcerato come reietto di questo mondo –, la scorta diviene simbolo escatologico di trionfo: il carcerato come martire di

¹²⁹⁴Mastandrea, *Vocaboli*, p. 339 ha notato come "non tanto una volontà di differenziazione morfologica o di caratterizzazione espressiva, quanto la probabile perdita di ogni altra fonte documentaria può spiegare l'unicismo di un termine tecnico come *trivarius* (o *trivarius*), -ii". Lo studioso ha ravvisato che la ricezione della *lectio* del codice C ha indotto gli studiosi – cfr. per esempio Maier, *Le dossier*, I, p. 271 nota 52 - a leggere nel vocaboli "*triarum*" un riferimento a truppe veterane: "Nello schieramento legionario d'epoca repubblicana, i *triarum* erano i soldati della riserva tattica, dietro ai *principes* e agli *hastati*: ma al tempo di Vegezio e Ammiano tali denominazioni conservavano solo valore storico e antiquario. Sarebbe comunque ben strano che dei veterani venissero disarmati, e chiamati a svolgere compiti di ordine pubblico non certo onorevoli" (*ivi*, p. 340 nota 21). Di qui la necessità di escludere la *lectio* "*triarum*", dando credito al *codex L* che restituisce l'*hapax legomenon* "*triviarum*". Secondo Mastandrea, "a fondamento di questo vocabolo si pone il tema di *trivium*, «trivio» «crocicchio» e in generale «luogo d'incontro» «pubblica via», cui si salda il suffisso *-arius*, molto produttivo per designare chi esercita mestieri e professioni. Macrobio afferma che nella repressione dei disordini furono impiegati (...) *triviarum fustibus onerati* (per quanto si può intuire, guardie armate solo di manganelli): il *trivarius* sarà dunque una sorta di vigile urbano, preposto alla sorveglianza stradale" (*ivi*, p. 341). Il dato confermerebbe l'esistenza di una forza di polizia locale a Cartagine attorno alla metà del V secolo: un fatto "sinora attestato solo da due documenti letterari posteriori" (*ibidem*). Shaw si pone sostanzialmente in accordo con le tesi di Mastandrea, eccedendo però nella traduzione del termine "*triviarum*", reso con "highway patrolmen", ovvero "agenti della polizia stradale". A riguardo cfr. anche Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-empire*, II, Paris 1981, pp. 33 ss.

¹²⁹⁵ *PaMI* 13.

Cristo nel Regno¹²⁹⁶.

Il capitolo si chiude con la rapida descrizione dell'inabissamento ad opera dei *satellites*¹²⁹⁷ *Satanae*: i martiri vengono legati a coppie di barili riempiti di sabbia e gettati fuori bordo *intervallo non modico separati*.

La relazione di Macrobio non convince Monceaux, che rileva

"une grosse invraisemblance: on ne peut admettre que Maximianus ait été jeté vivant à la mer. Jamais, dans l'Afrique de ces temps-là, jamais un magistrat romain n'eût ordonné ce genre de supplice. D'après la relation même, le proconsul prononce d'abord une sentence parfaitement légale, conforme à l'édit d'union: une sentence d'exil. En conséquence, il fait préparer le navire qui emportera les bannis. Si, ensuite, le commandant du navire reçoit l'ordre d'immerger les deux exilés, c'est que, dans l'intervallo, ceux-ci sont morts, et qu'on veut soustraire leurs reliques à la dévotion populaire. Les condamnés ayant rendu l'âme avant le départ pour l'exil, le juge les prive de sépulture, comme la loi l'y autorise. Ainsi, ce qu'on a lancé à la mer, ce n'est pas un vivant avec un mort, ce sont deux morts"¹²⁹⁸.

Secondo lo studioso francese, la notizia dell'inabissamento di Massimiano da vivo sarebbe il frutto di una "confusion populaire":

"Mort ou vif? En réalité, les Donatistes l'ignoraient: rappelons-nous que les soldats, avant d'exécuter leur consigne, avaient écarté la foule à coups de bâtons. Comme les autres curieux: notre chroniqueur s'est nécessairement tenu à distance du cortège macabre: il n'a pu voir de ses yeux si son héros était mort ou non lors de l'embarquement. Sur ce point, le narrateur n'a pu que reproduire des on-dit. Or, dans le doute, la passion sectaire devait décider: on supposa, puis on affirma, que Maximianus avait été englouti vivant.

¹²⁹⁶Cfr. PaMar 11: "*Egrediebatur itaque de domo Marculus gloriosus, custodum excubiis ac militum classe circumdatus, atque ab ipsis persequentibus honoratus. Egrediebatur constantia Christiani vigoris erectus, hospitia iam humana derelinquens et ad mansiones properans angelorum. Egrediebatur vultu laetus, festinus incensu, non tam praesentem poenam quam futuram cogitans gloriam. Iter quoque ipsum quo ad supplicium ducebatur tale illi fuerat procuratum, ut exstructis undique versum terrae molibus ac paulatim in altum aggeribus elevatis, ad passionis suae insigne fastigium perveniret, ipsa montis famulante natura; ut primo humilia collis iuga, dehinc arduos vertices calcans, velut per gradus quosdam in sublime conscendens, etiam cum ipso corpore caelo ac sideribus propinquaret; ut adhuc in mundo positus, esset celsior mundo, et quicquid pretiosum, quicquid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere gauderet. Mox ubi vero ad ipsum petrae culmen ascensum est, inde universi milites partim metu, partim dolore secedentes, tam inaudito facinori etsi conscientia intererant, vel opere interesse noluerunt*".

¹²⁹⁷Cfr. la nota 506. Utile il raffronto con l'utilizzo del termine da parte del vescovo di Ippona nelle sue opere antidonatiste, per cui cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 2, 15, 34: "*Si per iniustum non nisi latentem, non habent quos baptizavit manifestus satelles Gildonis Optatus*"; *C. Cresc.* 4, 51, 61: "*Saevitia igitur vestra et violentissima audacia per Circumcelliones vestros clericorum vestrorum satellites omnibus nota comprimenda fuit legibus, quae contra vos latae sunt, et quodammodo colliganda (...)*"; *C. litt. Pet.* 2, 92, 209: "*Hoc modo potest alius similiter nesciens quid loquatur, dicere, omnes episcopos vestros Dei vindicta in carcere defecisse: et cum ab eo fuerit flagitatum unde hoc probet, adiungere statim, Optatus namque de satellitio Gildonis accusatus, tali genere mortis exstinctus est. Has nugas audire et discutere et refellere cogimur: tantum timeamus infirmis, ne intellectu tardiore in vestros laqueos celeriter currant*"; cfr. infine *ivi.* 2, 101, 232; 103, 237.

¹²⁹⁸Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 85

C'était une raison nouvelle de maudire les persécuteurs: le parti-pris haineux prêta de la vraisemblance à une hypothèse absurde. Nous voyons là, par un exemple très significatif, comment l'imagination populaire peut transformer un événement, presque sous les yeux des témoins les plus sincères: une légende naît immédiatement d'un fait réel, observé de loin et mal saisi"¹²⁹⁹.

Alessandro Rossi ha fatto giustamente notare come

"l'affogamento del condannato, gettato in acqua dopo essere stato chiuso in un sacco (spesso insieme ad un animale: *poena cullei*), era la fine infamante decretata originariamente per i parricidi, e poi applicata in età postclassica per i nemici pubblici (...) ma la sequenza negli sviluppi dell'applicazione di questa pena, e delle sue modalità di esecuzione, è ancora oggetto di discussione (...). Come nel caso di altre forme di esecuzione capitale, altrettanto infamanti, la conseguente dispersione delle spoglie del condannato doveva preservare la città dalla contaminazione portata da chi aveva messo a rischio la stessa *pax deorum*; invece, nella tradizione agiografica cristiana, per depotenziarne l'aspetto ignominioso questa dispersione veniva attribuita all'intenzione delle autorità di impedire sia le esequie, sia soprattutto la successiva venerazione dei martiri. Proprio a proposito dell'episodio narrato in PaIsM, va tenuto anche conto della ispirazione "cattolica" della persecuzione (...): l'anonimo autore può quindi credibilmente attribuire ai carnefici una cosciente volontà di impedire non solo i riti funebri, che assicurano la *quies* al defunto, ma la successiva venerazione da parte della comunità dissidente"¹³⁰⁰.

Le osservazioni di Rossi consentono di superare le obiezioni di Monceaux e, di conseguenza, di riconsiderare positivamente il resoconto macrobiano. Risulta comunque doveroso tenere in considerazione le note di Shaw, che vi vede l'insorgenza di un problema tipologico.

"The story bears a striking resemblance to two sequential events that took place some four and a half decades earlier in the course of the Great Persecution under Diocletian as recounted by Eusebius and also, notably, by the African Christian rhetor Lactantius. It was at the beginning of this persecution, at Nicomedia, when the first edict was posted in the city. The incident of the man who tore the poster of the edict from the wall and ripped it to pieces was followed by another parallel piece of repression. Those who were enforcing the terms of the imperial decree against the Christians punished other miscreants: «the executioners bound a multitude of other Christians and placed them on boats and hurled them to the depths of the sea»"¹³⁰¹.

Shaw nota poi la configurazione di una lettura della *persecutio macariana* come "history repeating

¹²⁹⁹ *Ivi*, p. 86.

¹³⁰⁰ Rossi, *Muscae*, p. 192 nota 335. Cfr. Cantarella, *I supplizi capitali*, pp. 215-235; per l'impiego di tale pena contro i cristiani cfr. D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 2001, pp. 251-253.

¹³⁰¹ Shaw, *Sacred Violence*, p. 178.

itself". Lo studioso sembrerebbe tuttavia porre fortemente in dubbio la veridicità della narrazione, propendendo per la tesi di una rielaborazione agiografica di documenti martirologici già noti¹³⁰²: una chiave di lettura forse troppo radicale.

XIV. *Quos in se proiectos pelagus ut agnovit, continuo quasi flammis totum caelestibus ureretur, sacrosanctos artus tenere non potuit, sed convolutis deorsum desuper fluctibus ad elicienda corpora detrusas arenas funditus abradebat et eas ab imo fundo ad superiora terga subvertens, undis resilientibus removebat. Mergebantur scrutantes fluctus de summis cumulis ad inferiora rapienda, vasto impetu descendentes ad fundum, et tempestum mare de inferioribus repulsum egesto potiori iterum citabatur parturiens membra sanctorum, donec impulsibus rabidis undarum turbo depressos artus excussit et immensum pondus eliciens corporibus raptis victor tandem fluctus evasit. Erigebantur proinde violentius cumuli solidatis aquarum montibus elevati, ut congeries conglobata securius onerosa membra subveheret, ne victa iterum laboraret et subadunatis undique molibus pelagi, facta testudine pugnabat unda cum pondere ne onere violento valida maris terga contingeret aperiri.*

XV. *Sed adhuc restabat alterius laboris opus scilicet et conamen ut intervallo infinito discretos [quattuor]¹³⁰³ martyres in unum celeri congregatione colligeret, ne alienum sacrilegium eius negligentiae remaneret. Ducebant hinc et hinc aquae geminis cornibus volumina sinuantia, et pari sibimet coitione subvehendis corporibus communiter inhiabant. Iam venientium occursus ex utroque cornu breviare coeperant medium et utrasque per partes propinquante conventu intervalli longitudo decrescens venerat in angustum: cum simul utrimque plenis spatiis exemptis tota intercapedo consumpta est et redactis omnibus simul undarum corporumque celebrata concordia est.*

Il quattordicesimo ed il quindicesimo capitolo della *PaMI* vedono Macrobio impegnato in una

¹³⁰²Tale mi sembra almeno il senso delle parole di Shaw, *ibidem*: "The echoes in the events of 347 at Carthage, and the fact that the writer conveniently situates his story in a Friday to Sunday cycle, must excite some suspicion that the narrative has been crafted to produce a sacred narrative of history repeating itself in the minds of the believers who heard it. It is far less an archive of memory than it is a carefully programmed manipulation of sentiment produced by recalling the event in the present. In effect, the preacher is saying to his parishioners: We've been through all of this before. This is a replay of the Great Persecution, and this time we shall win just as surely as we did the first time round".

¹³⁰³Un numerale "quattuor" è riportato tra parentesi da Mastandrea, *Passioni*, p. 86 – che lo giustifica come il frutto di un erroneo scioglimento dell'abbreviatura "m.", che starebbe per "martyres", da parte di un copista (*ivi*, p. 55) - in quanto testimoniato da diversi codici: "quattuor martyres in unum" (L); "in quo IIII unum" (SP); "in quo quattuor in unum" (T); "in quo in unum" (C); "in quo quinquies unum" (M); "in unum" (D). Il numerale è espunto senza spiegazione alcuna da Maier, *Le dossier*, I, p. 273, che conserva tuttavia in apparato critico la variante "quinquies" attestata solo dal *codex M*.

descrizione aulica dei flutti marini chiamati ad accogliere e restituire i corpi dei martiri, contrastando così i disegni dei *satellites Satanae*.

"Dans cette aventure maritime, tout est providentiel: les arrêts du proconsul, l'ordre de préparer le navire, l'ordre d'embarquer les martyrs pour les jeter dans les flots, les mesures prises pour couler jusqu'au fond les deux corps, l'émoi surnaturel et la révolte de la mer. L'écrivain donatiste se donne carrière dans la description de la tempête: tableau pittoresque selon la formule des rhéteurs du temps, marine fantastique à grand fracas et grand cliquetis de mots, où les vagues, devenues conscientes, concourent d'elles-mêmes à la réalisation du miracle"¹³⁰⁴.

Monceaux non manca quindi di ravvisare le analogie tra la *PaMI* ed i testi della *PaSal* e della *PaFab*¹³⁰⁵.

"Ces descriptions et d'autres, où l'on surprend des traits de ressemblance sans que rien trahisse un emprunt direct, ne sont que des variantes d'un même lieu-commun, devenu populaire dans les cercles de dévots. En tout cas, dans ce morceau à effet, le donatiste Macrobius l'emporte encore sur les panégyristes catholiques de Fabius ou de Salsa, par la prétention au beau style, le tapage des mots et le verbiage".

Il mare diviene protagonista della narrazione: un soggetto animato, immagine delle forze naturali che sottostanno al dettato divino e rifiutano di rendersi complici del *crimen* dei *traditores*. I flutti e le correnti vengono descritte nel richiamare dai fondali marini le due salme, portandole l'una accanto all'altra. Il mare è ritratto come in preda a doglie¹³⁰⁶: una immagine femminile utile a descrivere il vero e proprio *partus* grazie al quale le membra dei due martiri, in un continuo moto ascensionale sviluppato dai gorgi, vengono partorite dalle acque. Il moto ascensionale evidenziato nel testo della *PaMI* non può che essere letto come una vera e propria salita dal luogo del martirio che

"riguarda non più soltanto l'anima, ma il corpo stesso dei due martiri, anche se l'elemento in cui vorticano quelle spoglie non è più l'aria (come nella *PaMar*; *nota di chi scrive*), ma l'acqua, dove i carnefici le hanno inabissate per sottrarle al culto"¹³⁰⁷.

¹³⁰⁴ Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 92-93.

¹³⁰⁵ Cfr. quanto scritto recentemente da Fialon, *L'imprégnation virgilienne*. Per una panoramica generale sulla *PaSal* si veda Piredda, *Passio Sanctae Salsae*. Sulla *PaFab* cfr. Id., *Passio Sanctii Fabii*. Infine, sempre della stessa studiosa, limitatamente alla descrizione del mare nella *PaSal*, cfr. *La Passio sanctae Salsae e il mare*, p. 409-429.

¹³⁰⁶ "Egero" può significare "evacuazione", "espulsione" o "parto". In ragione della presenza, nelle linee successive, del verbo "*parturio*" e dell'espressione "*impulsibus rabidis*" è quindi possibile adottare con sicurezza una terminologia aderente a quest'area semantica.

¹³⁰⁷ Cacitti, *Furiosa turba*, p. 90.

I capitoli XIV e XV della *PaMI* presentano, accanto all'adozione di un vocabolario pervaso di metafore e allusioni di natura militare¹³⁰⁸, la straordinaria descrizione di un moto marino strutturato

"sull'inversione polare fra gli elementi naturali e le spoglie dei martiri: mentre il moto ondoso tende verso il basso, alla ricerca sui fondali dei corpi sacrosanti («*destrusas arenas*», «*funditus*», «*ab imo fundo*», «*mergebatur*», «*ad inferiora*», «*descendentes ad fundum*», «*de inferioribus*»), questi ultimi vengono sollecitati a una risalita in superficie («*desuper*», «*ad eicienda*», «*ad superiora terga*», «*excussit*», «*erigebatur*»): l'*immensum pondus* dei martiri viene vinto dai *cumuli soliditatis aquarum* che, ergendosi a guisa di montagne, consentono a quegli *onerosa membra* di venire sottratti al definitivo naufragio"¹³⁰⁹.

Cacitti ha colto acutamente come, al di là delle reminiscenze bibliche, il nodo centrale di questa sezione rimanga quello dell'ascensione: se dunque nella *PaMar* il moto ascensionale era prodotto dagli angeli, nella *PaMI* tale compito è riservato alle onde marine. Il filo rosso che lega le due *Passiones* donatiste rimane comunque il collegamento diretto tra volo e martirio, essendo quest'ultimo "l'ora in cui il credente spicca il volo dal Secolo al Regno"¹³¹⁰.

XVI. *Obsidebantur haec igitur a fratribus litora, quasi iam certius adventantes martyres ulla praecederet fama, et diebus noctibusque sollicite per momentia defixis obtutibus sperabatur quod credebant quandoque de dei solita virtute venturum; cum subito post bis ternos dies, ad exemplum Ionaе scilicet geminatum, templa Christi venire gaudebant, et occurrentes cuncti quomodo poterant oculis exsultante alacritate pendebant: quorum extensis manibus optata membra cum tropaeis suis unda festinans velut in gaudium resonans tradidit, et ea compoti desiderio devota fraternitas cum amplexibus laetis accepit. Sic beati martyres sepulturae debita receperunt et optatum reddiderunt eis fratres obsequium et frustrata Christus exhibuit consilia traditorum, ne aut insepulta tantorum martyrum corpora remanere permetteret aut devotionem populi ex parte ulla fraudasset aut nefandos vota crudelitatis implere cum blasphemia sui nominis immotus aspiceret.*

¹³⁰⁸Da notare il ricorrente utilizzo di termini provenienti dal vocabolario militare nella descrizione marina offerta da Macrobio. "Testudo" può infatti significare "cupola" - cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 15, 8, 8 - o essere impiegato in riferimento alla classica formazione militare a testuggine: cfr. *ivi* 18, 12, 6. L'espressione "geminis cornibus" allude al contempo a "cornu" inteso come "vertice dell'onda" - cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 273 ("deux sommets") e Tilley, *Donatist*, p. 73 ("double crests") - ed anche ad una disposizione a mezzaluna delle truppe. Per quest'ultima variante cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 9, 3, 63: "cornua vocantur extremitas exercitus, quod intorta sit". Infine anche il termine "obsido" - contenuto nelle prime linee del cap. XVI - conserva all'interno del suo spettro semantico un riferimento alla sfera militare.

¹³⁰⁹Cacitti, *Furiosa turba*, p. 91.

¹³¹⁰*Ivi*, p. 93. Cfr. *PaPer* 11.

Il sedicesimo capitolo della *PaMI* chiude la sezione narrativa. Macrobio illustra le circostanze del rinvenimento delle salme di Massimiano ed Isaac, offrendo una chiave interpretativa dell'episodio fondata su di una serie di paralleli con il libro di Giona e pericopi evangeliche.

Il capitolo si apre con la descrizione dei donatisti in attesa - *diebus noctibusque* - che le salme siano rese dal mare grazie alla *dei solita virtus*. La fede della comunità cartaginese si pone su di un livello più alto della semplice speranza: attraverso l'uso sapiente del vocabolario - "*sperabatur quod credebant*" -, Macrobio provvede ad illustrare l'elevazione della *pars Donati*, che supera la *spes* per la *fides* nella *virtus* divina. I donatisti credono "affidandosi" alla potenza divina, certi che questa non potrà che portar loro le spoglie dei martiri perché possano venir sepolti ed onorati.

Passati due volte tre giorni¹³¹¹, raddoppiato dunque l'*exemplum* di Giona¹³¹², i *templa Christi*¹³¹³ sono finalmente resi dalle acque ai fedeli, che accolgono con *devota fraternitas* questi *tropaea*¹³¹⁴.

La celebrazione delle onoranze funebri rende infine manifesta la sconfitta dei piani dei *traditores* ad opera di Cristo: il Signore non ha infatti consentito che i suoi testimoni rimanessero privi di sepoltura, impedendo al *populus* di poter onorare devotamente le loro *memoriae*¹³¹⁵.

XVII. *Lugebat nunc demens saevitia perfidorum, quae dominicarum noluit recordari virtutum: non timuit eum posse de mari corpora liberare, quem novit etiam ab inferis animas posse eruere aut, si*

¹³¹¹"C'est-à-dire, suivant la façon de compter des anciens, le 21 août ou 12 des calendes de septembre, date de l'invention des martyrs, de leur sépulture et, vraisemblablement, de leur anniversaire. Un copiste se sera trompé en la retranscrivant: au lieu de XII, il aura écrit VII, d'où la date indiquée par erreur dans l'*incipit* des manuscrits" (Maier, *Le dossier*, p. 273 nota 55). Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 87. Sulla questione cfr. nota 1290.

¹³¹²Cfr. *Gn* 2, 1 e *Mt* 12, 40. Il raddoppio del "segno di Giona" potrebbe essere letto in relazione alla presenza di due martiri in vece di uno solo.

¹³¹³Cfr. *1Cor* 3, 16: "*Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*". Cfr. anche *1Cor* 6, 15. Scontata anche una allusione alle parole di *Mt* 26, 61 sulla distruzione del *Templum Dei* da parte di Gesù e la sua riedificazione in tre giorni: "*Novissime autem venerunt duo falsi testes et dixerunt: «Hic dixit: Possum destruere templum Dei et post triduum aedificare illud»*". A riguardo cfr. anche *Mc* 14, 58 e *Gv* 2, 19-20.

¹³¹⁴Con il termine "*tropaea*" si usava indicare le spoglie lasciate sul campo di battaglia dal nemico e con le quali si era soliti innalzare un monumento per celebrare la vittoria ed il vincitore. Cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines* 18, 2, 3: "*tropaeum dictum (...) a conversione hostis in fuga. Nam ab eo quod hostem quis fugasset merebatur tropaeum; qui occidisset, triumphum*". L'adozione da parte di Macrobio non può che essere giustificata da una rilettura in chiave martirologica del vocabolario utilizzato dall'autore. Se osservato attraverso la lente prospettiva della martirologia, il senso originario del termine assume un'impronta diametralmente opposta: se al secolo le spoglie dei martiri possono apparire quelle degli sconfitti, la rilettura cristiana del senso primigenio del termine produce un rovesciamento radicale grazie al quale i martiri non risultano più "sconfitti", bensì "vincitori" sopra le cui spoglie viene edificata una *memoria* in loro onore. Le salme di Massimiano ed Isaac non rappresentano più il materiale con il quale, e sul quale, edificare il monumento al vincitore, bensì l'opera stessa, il *triumphum* medesimo.

¹³¹⁵Per una rapida panoramica del culto delle reliquie in Africa cfr. Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 542 ss.

*nihil aliud, vel nec cetus quas evomisset acciperet*¹³¹⁶. *Perdidit misera crudelitas quo credebat magnum se comperisse consilium, cui nec mare voluit ferre consensum. Male commendavit desideria sua, quae contra creatorem suum pelagus negare celando non potuit. Quid agit iam humana rabies, ubi mare non persequitur martyres? Quid agit iam humana rabies, ubi mare non persequitur martyres? Quid agit sceleratorum saeva feritas, ubi maria revocant corpora ad sepulturam? Aut quales a persecutoribus iudicantur, quos et ipsa elementa violare timuerunt? O beatae passionis memorabilis gloria, in qua dignatus est Christus tot exhibere magnalia! O felix exitus qui talibus contigit, quem pro illorum meritis tantis dominus virtutibus decoravit: scilicet in devotione constantia, in passione tolerantia, in morte victoria, magnalia in sepultura.*

XVIII. *Ad vos nunc, fratres, cuncta iam redeunt, quae hos ad caelestia regna deduxerunt. Vos exempla ista compellunt, quae illos primo per vos ad has glorias compulerunt. Magistros vos illis confessionum frequentia crebris opinionibus fecerat, et ipsi nunc de martyrio vobis suggererunt. Similiter documenta vestra vos adhortantur quae alios adhortata sunt. Tendunt ad vos e caelo iam brachia, opperientes tempus quo vobis occurrant. Properate naviter, concurrite pertinaciter: exspectant simul vobiscum accipere dignitatem. Eia agite, fratres, accelerate quantocius ut et de vobis non aliter gaudeamus. Inveniat apud vos reditus noster unde gloriatur, sicut et de his secessio nostra sortita est gaudia gloriarum. Redeuntes ad tropaea vestra veniamus, ut sicut vobis horum victorias nuntiavimus, sic postmodum vestras huc ad Karthaginem secuturis ceteris nuntiemus.*

I due capitoli conclusivi della *PaMI* vedono una nuova invettiva contro i *traditores*: la loro *saevitia* è *demens*, quasi a voler suggerire il ribaltamento della tradizionale *bona mens* romana nella nuova economia dei tempi escatologici. La *dementia* dei cattolici si traduce sul piano dell'offesa alla *virtus* divina, quasi che la *catholica*, ormai ritratta come *instrumentum diaboli*, potesse pensare che Cristo, *quem novit etiam ab inferis animas posse eruere*, non fosse in grado di liberare dal mare i corpi dei martiri.

Macrobio traccia quindi un ritratto impietoso dei *traditores*: la loro *crudelitas* e la loro *rabies* appaiono poca cosa dinanzi al diniego dell'elemento marino di prestare la propria opera al *magnum consilium* della *catholica* in accordo con le autorità romane.

Seguono alcune linee nelle quali l'autore ha modo di cantare la *memorabilis gloria* dei martiri nella cui *Passio* Cristo ha mostrato tanti miracoli e prodigi: *scilicet in devotione constantia, in passione tolerantia, in morte victoria, magnalia in sepultura.*

La chiusa della *PaMI* vede Macrobio rivolgersi ai propri confratelli annunciando loro il ritorno –

¹³¹⁶Cfr. nuovamente *1Cor* 3, 16 e *Gn* 2, 11.

"*ad vos nunc, fratres, cuncta iam redeunt*" – della persecuzione che ha condotto Massimiano e Isaac al martirio. Nelle pagine precedenti si è già avuto modo di sottolineare la difficoltà di conciliare la tradizionale tesi dell'indirizzo della missiva alla chiesa cartaginese con la presenza manifesta in loco di Macrobio ed i suoi accenni ad un ritorno presso la comunità destinataria della lettera. Un ulteriore elemento a sostegno della tesi che l'autore stesse invece scrivendo a confratelli residenti al di fuori di Cartagine può essere trovato nell'analisi del verbo "*redire*" nella prima linea del capitolo XVIII: il termine non può infatti che far riferimento all'annuncio dell'imminente "ritorno" della persecuzione nei luoghi dai quali è giunta a Cartagine. Se dunque gli *exempla* dei martiri forestieri erano serviti in precedenza ai cartaginesi come modello per i propri futuri testimoni, oggi la comunità donatista di Cartagine "rende il favore" con la missiva contenente la *PaMI*. Macrobio incita al martirio la comunità destinataria della lettera: i suoi martiri – *documenta vestra* –, che sono stati d'esempio ai cartaginesi, esortano ora i propri confratelli a intraprendere il cammino martiriale per poter beneficiare assieme della *dignitas* riservata ai testimoni di Cristo.

Le parole di Macrobio non lasciano spazio ad interpretazioni di sorta: si tratta di un vero e proprio appello al martirio per la comunità donatista nella quale l'autore confida di poter far ritorno, trovando ad attenderlo quei *tropaea* che si è visto essere null'altro che allusioni alle *memoriae martyrum*. Quest'ultima menzione potrebbe forse alludere ai sepolcri dei circoncellioni che Vittore di Vita¹³¹⁷ testimonia essere diffusi lungo le vie di comunicazione: Macrobio potrebbe quindi aver auspicato di ritrovare ad attenderlo nuovi *loca sanctorum* disseminati lungo la via, quasi fossero una testimonianza della piena ricezione del suo appello martiriale.

III.6.4 Conclusioni

Questa analisi della *PaMI* rappresenta al momento quasi¹³¹⁸ un *unicum*: è finora gli studiosi si sono potuti avvalere solamente di un paio di edizioni critiche del testo prodotte da Maier¹³¹⁹ e Mastandrea¹³²⁰, alcune traduzioni, come quella di Tilley¹³²¹ in lingua inglese, e di brevi parentesi

¹³¹⁷Victor Vitensis, *Historia persecutionis* 2, 12.

¹³¹⁸Segnalo, pur non avendone preso visione, la tesi di laurea di D. Prencipe indicata da Mastandrea, *Passioni*, p. 64.

¹³¹⁹Maier, *Le dossier*, I, pp. 256-275.

¹³²⁰Mastandrea, *Passioni*, pp. 39-88, in particolare pp. 76-88.

¹³²¹Tilley, *Donatist*, pp. 61-75.

analitiche all'interno di lavori di più ampio respiro, come le considerazioni offerte da Monceaux¹³²² e Scorza Barcellona¹³²³.

Dalla rilettura della *Passio* sono emersi diversi spunti degni di nota: *in primis* si è avuto modo di osservare come si sia reso necessario il superamento della *vulgata* interpretativa fondata sull'assunzione che le informazioni riportate nelle *inscriptiones* e nelle *subscriptiones*¹³²⁴ della *PaMI* fossero veritiere. Incrociando i dati estrapolabili dalle fonti, si è potuto constatare come l'ipotesi che Macrobio stesse scrivendo alla comunità donatista cartaginese sia privo di fondamento. E' stata quindi avanzata la tesi che vede la missiva indirizzata ad una comunità della *pars Donati* residente fuori Cartagine, probabilmente in un'altra provincia dell'Africa romana. Lo stesso Macrobio, come si è potuto notare, sarebbe giunto nel capoluogo della Proconsolare in tempo per assistere al martirio di Massimiano ed Isaac, salvo poi rimanere "bloccato" nella città, probabilmente a causa della *persecutio*, in attesa di poter tornare alla ignota località destinataria della missiva. Procedendo sulla stessa linea, grazie all'incrocio dei dati ricavabili dalle (scarse) fonti a disposizione, si è avuto modo di evidenziare le difficoltà prodotte dal tentativo di identificazione di Macrobio con l'omonimo vescovo donatista di Roma¹³²⁵, promuovendo quindi la tesi di una totale dissociazione tra i due personaggi.

L'autore della *PaMI* si è via via messo in evidenza per l'abilità nell'uso del vocabolario, conservando una predilezione per il ricorso alla terminologia militare in chiave metaforica; le descrizioni dei moti marini hanno permesso di cogliere una serie di allusioni e rimandi ad altri masterpieces dell'agiografia africana come la *PaSal* e la *PaFab*. Numerosi i richiami ai capolavori della martirologia donatista come la *PaMar* e la *PaDS*, testi ai quali Macrobio parrebbe essersi riferito per la stesura di alcuni periodi. Altrettanto copiose sono risultate essere le citazioni e le allusioni alle Sacre Scritture, con una lieve predilezione per le fonti evangeliche e paoline. Le ripetute citazioni di opere prodotte dalle officine agiografiche donatiste sembrerebbero confermare le ipotesi avanzate nel corso degli anni circa l'estrema popolarità di questo tipo di letteratura e la sua capillare penetrazione nel territorio africano. L'autore non si è sottratto poi dal ricorso ad alcuni *topoi* della letteratura martirologica, come la sottolineatura, al limite del caricaturale, della propria *humilitas* innanzi alla prova cui si sentiva chiamato.

L'analisi del testo della *PaMI* ha permesso di mettere in evidenza la trasformazione del resoconto

¹³²² Monceaux, *Histoire littéraire*, pp. 82-87.

¹³²³ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 131-133.

¹³²⁴ Cfr. Mastandrea, *Passioni*, pp. 76 e 88.

¹³²⁵ Cfr. nota 1150.

martiriale in uno strumento di propaganda, con il quale Macrobio mira ad attaccare la *catholica* tessendole addosso l'abito della *traditio*. I cattolici vengono dipinti come *satellites diaboli* in combutta con le autorità imperiali, al punto da influenzarne il giudizio: i *traditores* avrebbero infatti spinto il proconsole ad ordinare la repressione dei fedeli donatisti raccolti in veglia fuori dalle carceri di Cartagine, suggerendo al contempo di sottrarre le salme dei martiri alla sepoltura per evitare la formazione di un culto.

Oltre alla *vis* polemica, è stato possibile sottolineare la presenza nel testo della *PaMI* di una linea esegetica fatta propria da Macrobio ed espressa distintamente attraverso l'intervento diretto dell'autore quale interprete degli avvenimenti narrati, specie le visioni dei martiri. L'inserimento così manifesto di una linea ermeneutica nel corpo della *PaMI* parrebbe suggerire la volontà macrobiana di fornire alla comunità donatista destinataria della missiva una chiave interpretativa ortodossa per la comprensione degli elementi focali della *Passio*. La preoccupazione per una possibile rilettura eterodossa dei punti nevralgici del testo sembrerebbe suggerita, in più occasioni, dall'attenzione spesa da Macrobio nel sottolineare la parità di valore tra il martirio di Massimiano e quello di Isaac, consumatosi per primo: segno evidente della preoccupazione che letture alternative producessero interpretazioni contrastanti del martirio dei due testimoni della *pars Donati*.

Risulta infine necessario ricordare come la rilettura analitica della *PaMI* abbia portato alla sottolineatura dell'esigenza di una riconsiderazione delle tesi finora espresse circa la data del martirio di Massimiano ed Isaac. Gli studi fin qui prodotti¹³²⁶, ivi compreso il recente lavoro di Shaw¹³²⁷, hanno infatti fondato le proprie conclusioni sulla ricostruzione della cronologia della *PaMI* a partire dall'indicazione "*sabbato die*" contenuta nel testo della *Passio* e riferita al martirio di Isaac. In un proficuo raffronto con le precedenti conclusioni dell'analisi della *PaMar*, si è potuto invece evidenziare come queste tesi non possano che risultare invalidate dall'adozione di una chiave ermeneutica martiriale applicata al testo della *Passio* e fondata sull'identità concettuale di Pasqua e martirio. Il dato cronologico risulta quindi accessorio all'elemento martirologico-pasquale e prodotto esclusivamente in tal senso. Di qui la necessità di una revisione integrale della questione, fondando l'analisi esclusivamente su elementi indipendenti dalle informazioni calendariali contenute nel testo della *PaMI* e privilegiando quindi criteri di scelta di carattere filologico.

¹³²⁶Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 86-87; Maier, *Le dossier*, p. 270 nota 49 e Mastandrea, *Passioni*, pp. 43-45.

¹³²⁷Shaw, *Sacred Violence*, pp. 826-827.

III.7 *Res apud Carthaginem gesta est*. Analisi della (cosiddetta) *Passio Donati*¹³²⁸.

III.7.1 Introduzione e *status quaestionis*.

La *PaDon* è una delle opere più interessanti dell'agiografia africana:

"à la fois pamphlet et panégyrique, il commémore avec lyrisme la résistance héroïque d'une communauté entière, tout en fustigeant d'une ironie mordante les violences militaires ainsi que l'hypocrisie des prétendus catholiques"¹³²⁹.

Pubblicata per la prima volta nel 1700 da Dupin e poi confluita in PL 8¹³³⁰, la *Passio* ha conosciuto un'edizione critica accurata solo sul finire del secolo scorso grazie ai lavori di Dolbeau¹³³¹ e Schäferdiek¹³³². Pochi anni prima Maier¹³³³ aveva pubblicato un'edizione del testo, partendo tuttavia da quella riprodotta nella Patrologia di Migne e senza apportare novità di rilievo. Rare, per non dire inesistenti, le analisi del testo della *PaDon*: Monceaux¹³³⁴ ne ha fatto l'oggetto di alcune riflessioni all'interno della sua monumentale opera sulla letteratura cristiana africana; in ambito italiano, Scorza Barcellona vi ha dedicato brevemente attenzione in due occasioni¹³³⁵. Romero Pose¹³³⁶ ha svolto "un análisis comparativo con la supérstite literatura donatista", rimandando a Monceaux per una indagine più generale. La traduzione in lingua inglese di Tilley¹³³⁷ completa il quadro delle opere più recenti dedicate al testo della *PaDon*.

L'editio princeps di Dupin si fonda su di un unico manoscritto del XIII secolo: il *codex Parisinus*, B. N. lat. 5289, ff. 42-44 (N). Dolbeau ha però portato alla luce sei nuovi codici nei quali è segnalato il testo della *PaDon*:

¹³²⁸Per ragioni di praticità si è deciso di mantenere l'indicazione tradizionale del testo – *Passio Donati* – per non aggiungere ulteriore confusione alla questione onomastica relativa a questa Passione. Relativamente al "Donato" del titolo cfr. "Donatus 6", PCBE 1, p. 303.

¹³²⁹Dolbeau, *La Passio*, p. 251.

¹³³⁰PL 8, coll. 752-758.

¹³³¹Dolbeau, *La Passio*, pp. 251-267. Si è scelto di adottare l'edizione dello studioso come supporto per questo lavoro.

¹³³²Schäferdiek, *Der sermo*, pp. 175-198.

¹³³³Maier, *Le dossier*, I, pp. 201-211.

¹³³⁴Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 60-69; 97-98.

¹³³⁵Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 145-148; Id., *Il sangue*, pp. 1081-1099.

¹³³⁶Romero Pose, *A propósito*, pp. 102-106.

¹³³⁷Tilley, *Donatist*, pp. 51-60.

- Berlin, Staatsbibl. Preussischer Kulturbesitz, *Theol lat. qu. 141*, ff. 176^v-178^v, saec. XV (W)
- Karlsruhe, Bad. Landesbibl., Aug. XXXII, ff. 119-120^v, saec. IX (A)
- Paris, B. N. lat 17626, ff. 46-47^v, saec. X (P)
- Trier, Stadtbibl. 1151 t. I/453 (962), ff. 52-53^v (prima copia); 72-74 (seconda copia), saec. XIII (T)
- Trier, Stadtbibl. 1152/776 (971), ff. 282-284, saec. XII (V)

I sei manoscritti recensiti da Dolbeau possono essere ripartiti in tre gruppi: P, AVT e NW.

"Une variante particulière et certainement authentique (*orationum domus*) démontre que P, à lui seul, possède une valeur égale à celle de l'ensemble AVTNW. Ce témoin hélas est à la fois très corrompu et lacunaire: en raison d'une mutilation accidentelle, il s'interrompt brutalement après les mots «*profanantur sacramenta supra inducta gentis*», dès le premier tiers du texte. T, qui contient deux exemplaires presque identiques, peut être négligé sans dommage, car il descend de V. Les quatre manuscrits restants s'opposent souvent deux à deux: AV contre NW"¹³³⁸.

Dolbeau prosegue la propria analisi dei manoscritti sottolineando come lo *stemma codicum* risulti essere il medesimo di quello prodotto per la *Passio Lucii et Montani*: i due testi africani sono conservati infatti nei medesimi leggendari¹³³⁹. Secondo lo studioso francese,

"une lecture rapide de mon apparat fera peut-être conclure à la supériorité des seconds. En réalité je suis convaincu qu'AV se sont montrés plus fidèles à l'archétype, tandis qu'un ancêtre de NW a voulu trouver un sens à son modèle. Le texte primitif, devenu quasi inintelligible, est fourni d'ordinaire par l'accord PAV ou AV. Les leçons propres à NW représentent, à mon avis, d'habiles conjectures ou des corrections délibérées"¹³⁴⁰.

Attraverso l'analisi della filiazione dei vari manoscritti conservanti la *PaDon* e la *PaLM*, Dolbeau ritiene plausibile ipotizzare l'esistenza di due gruppi di recensioni dei *codices* medievali – α e β ¹³⁴¹ – facenti riferimento ad un capostipite ω andato perduto. La ricchezza di derivazioni evidenziata dallo *stemma codicum* lascia supporre che ci si possa trovare in presenza dei frutti dell'opera di

¹³³⁸Dolbeau, *La Passio*, p. 253.

¹³³⁹Cfr. Id., *La Passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte*, REA 29 (1983), pp. 39-82; in particolare p. 60.

¹³⁴⁰Id., *La Passio*, pp. 253-254.

¹³⁴¹Per lo *stemma codicum*: cfr. *ivi*, p. 60.

"cattolicizzazione" del patrimonio martirologico della *pars Donati*. I materiali agiografici, ormai confusi tra loro, sarebbero stati inseriti e tramandati nei *codices* altomedievali conservando inalterati i *signa* donatisti, diventati ormai incomprensibili agli occhi dei copisti. Dolbeau arriva ad ipotizzare l'esistenza di una vera e propria *recensio* donatista della *PaLM*: ipotesi di enorme interesse, perché confermerebbe le ricostruzioni fin qui avanzate riguardo la "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista. Lo studioso ha infatti correttamente notato come la recensione cattolica della *PaLM* sembri qualificarsi come "un texte légèrement édulcoré à l'usage de la grande Église (cattolica; *nota di chi scrive*)"¹³⁴²: il testo della famiglia α risulta infatti più corto e meno coerente di quello del gruppo β proprio nel passaggio inerente il punto di vista disciplinare più importante di tutta la *Passio*¹³⁴³. Dolbeau annota correttamente come, sebbene l'esistenza di due versioni di una medesima passione fosse già attestata nell'agiografia africana come per il caso della recensione donatista della *PaCyp*, gli studiosi siano stati comunque abituati a considerare sistematicamente i testi della *pars Donati* come un rimaneggiamento degli originali cattolici. Conclude quindi che

"si l'on accepte notre argumentation – dont nous reconnaissons bien volontiers la fragilité -, la passion de Lucius et Montanus fournirait un exemple de phénomène inverse"¹³⁴⁴.

III.7.2 Analisi della *PaDon*.

Passio sancti Donati advocati kal. Martii

I. *Si manifesta persecutionum gesta non otiose conscripta sunt nec inconsulte in honore martyrum et aedificatione credentium anniversaria sollemnitate leguntur, cur non magis subdolae fraudis et baldae deceptionis insidiae conscribantur pariter et legantur, quae sub obtentu religionis animas fraudulenta circumventionem subvertunt? Magis enim necessarius instructio illis est ubi professa hostilitas non est, quia hostilis societas ad decipiendum et facilis et proxima est: "Et inimici, inquit, hominis domestici eius"*¹³⁴⁵. *Ideo alienum ab officio religionis et pietatis erit non solum martyrum glorias invida quodammodo taciturnitate conprimere, sed et patrocinate silentio deceptorias*

¹³⁴²Ivi, p. 64.

¹³⁴³Cfr. *PaLM* 14 e 23.

¹³⁴⁴Dolbeau, *La Passion*, p. 64. Cfr. il cap. III.8.

¹³⁴⁵Mt 10, 36.

subtilitates celare. Quod salutare est enim tam periculose tacetur prudentibus quam inutiliter appellatione nominis Christi a fallacibus decipi, ita necesse est fingere nomen ministros antichristi. Proditione ergo luporum latentium sub vestitu ovium aut liberabuntur instructi qui inperitia fallebantur¹³⁴⁶, aut contumaces suo vitio perient sine culpa et periculo praedicantium. Christianorum causa ergo repetenda quae gesta sunt et utilitatis et iustitiae plena sunt, quia et fideles commemorando corroborant et rudes quosque ad tolerantiam temptationum instigant et inimicos detergendo condempnant. Praedicet ergo patientissimam filiorum suorum fidem pia mater ecclesia! Recognoscat et fructum operis sui latronum crudelissimorum spelunca!¹³⁴⁷ Ergo iam veniamus ad causas.

Dal punto di vista formale, la struttura della *PaDon* non coincide con quella classica delle *Passiones*: il testo può essere in realtà classificato come un *sermo*¹³⁴⁸ composto dall'autore in vista di una sua lettura nel *dies natalis* dei martiri. La sua conformazione, l'organizzazione interna ed il carattere parenetico della narrazione sono tutti elementi che spingerebbero per una trattazione ed una analisi della *PaDon* distinta dal *modus operandi* fin qui utilizzato. Per agevolare la trattazione delle varie questioni e per seguire un criterio di praticità, si è comunque deciso di procedere nell'analisi del testo mantenendo la divisione in capitoli dell'edizione critica di Dolbeau.

Le prime due questioni da affrontare sono la ricostruzione del *titulus* e l'individuazione della data. In entrambi i casi la cronica povertà delle fonti donatiste non consente di andare oltre l'illustrazione di una serie di ipotesi che, seppur suffragate da diversi elementi a favore, non possono purtroppo che rimanere tali.

Il *titulus* della *PaDon* risulta corrotto: le *lectiones* dei codici medievali lo restituiscono nelle forme più varie. Rispetto al titolo adottato da Dolbeau, qui ripreso, le edizioni di Dupin e Maier recitano: "*Sermo de passione Donati et Advocati*". Solamente il *codex* N conserva la *lectio* "*Sermo de passione*", poi ripresa nell'*editio princeps*. Il codice P, e con esso l'edizione di Maier, riporta il

¹³⁴⁶Mt 7, 15; Gv 10, 10-13.

¹³⁴⁷Mt 21, 13; Lc 19, 46.

¹³⁴⁸Per quanto concerne i sermoni della *pars Donati* cfr. F. J. Leroy, *Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrisostome latin (PLS 4)*, RBe 104 (1994), pp. 123-147; id., *Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne. Une édition provisoire*, RechAug 31 (1999), pp. 149-234 e *Compléments et retouches à la 3e édition de la Clavis Patrum Latinorum: L'homilétique africaine masquée sous le Chrysostomus Latinus, Sévérien de Céramussa et la catéchèse Donatiste de Vienne*, RHE 99 (2004), pp. 425-434. Cfr. anche R. Rouse, C. McNelis, *North African Literary Activity: A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium*, RHT 30 (2000), pp. 189-238; Romero Pose, *Ticonio y el sermón "In natali sanctorum innocentium" (Exégesis de Mt. 2)*, Gregorianum 60 (1979), pp. 513-544 e Pincherle, *Un sermone donatista attribuito a Ottato di Milevi*, Bilychnis 112 (1923), pp. 134-148. Per il riconoscimento dei caratteri donatisti nei testi cfr. J. S. Alexander, *Criteria for Discerning Donatist Sermones*, StPA 38 (2001), pp. 3-7.

singolare "*sancti*" a discapito della forma plurale adottata da AVNW. Relativamente all'ipotetico "secondo protagonista" della *PaDon* si registrano due diverse *lectiones*: "*advocati*" (AV) ed "*et adv*" (NW), quest'ultima privilegiata nella forma estesa da Dupin. Il *codex* P ne omette ogni menzione nel *titulus*, mentre Maier ha preferito restituire una versione libera: "*episcopi abiocalensis*".

Il valore del codice P, evidenziato da Dolbeau nel rapporto con il resto della tradizione manoscritta, risulta determinante nel tentativo di ricostruzione del *titulus* della *Passio*. Le *lectiones* includenti un secondo protagonista non trovano infatti alcun riscontro con quanto riportato in P; inoltre, l'adozione della forma singolare dell'aggettivo "*sanctus*" in quest'ultimo *codex* sembrerebbe escludere la possibilità che si tratti di un'omissione casuale, imputabile ad un copista. La *lectio* di N relativa al "*Sermo de passione*", testimoniata in quest'unico codice, appare come il frutto di una rielaborazione posteriore del *titulus*, basata sul contenuto della *PaDon*¹³⁴⁹. Questo quadro d'insieme spinge a privilegiare la *lectio* del codice P, restituendo così al titolo la forma "*Passio sancti Donati kal. martii*", benché Dolbeau vi includa anche "*advocati*" ritenendo che

"les genitifs mystérieux *Donati et Advocati* figuraient déjà, selon toute apparence, dans l'archétype de notre tradition. La second a généralement été rapproché du toponyme *Abvocatensi oppido*; quant au premier, on a voulu y reconnaître tantôt l'évêque martyr du § 12, tantôt le prédicateur lui-même. La corruption est en réalité trop ancienne et trop profonde pour qu'on puisse y remédier"¹³⁵⁰.

Sulla queste basi, ritengo possa essere utile considerare l'ipotesi che il *titulus* sia il frutto di una apposizione posteriore. Come anticipato, il testo della *PaDon* non presenta la struttura e la forma classiche di una *Passio*: i personaggi non sono inquadrati in maniera tale da offrire un riscontro plausibile per un testo martirologico; il redattore non appare interessato a fornire gli elementi utili per una identificazione e per una contestualizzazione degli eventi, così come dei protagonisti. Appare quindi più probabile che la *PaDon* fosse in origine la trascrizione di un sermone, redatto ad una certa distanza dagli eventi per esortare i propri fedeli al martirio illustrando la storia dello scisma e delle persecuzioni subite dalla *pars Donati*.

Scorza Barcellona, che sottolinea come l'autore miri a mettere in guardia i fedeli dagli inganni del Diavolo¹³⁵¹, parrebbe aver colto indirettamente la ragione della confusione del *titulus*, la cui

¹³⁴⁹ Dello stesso avviso Dolbeau, *La Passio*, p. 255: "le qualificatif *sermo* est une innovation de N, qui peut s'expliquer par une lecture intelligente du texte ou par l'apostrophe du § 4: *fidelissimi fratres*."

¹³⁵⁰ *Ivi*, pp. 255-256.

¹³⁵¹ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 146.

spiegazione risulta celata tra le linee del testo della *PaDon*. Il redattore si domanda infatti

"si manifesta persecutionum gesta non otiose conscripta sunt nec inconsulte in honore martyrum et aedificatione credentium anniversaria sollemnitate leguntur, cur non magis subdolae fraudis et baldae deceptionis insidiae conscribantur pariter et legantur, quae sub obtentu religionis animas fraudulenta circumventionem subvertunt"¹³⁵².

L'adozione del termine "*conscribo*" palesa l'idea che testi di natura diversa vengano conservati e raccolti insieme per rispondere meglio alle esigenze dei fedeli della *pars Donati*, che non abbisognano solamente di temprare il loro spirito attraverso la lettura liturgica delle *Passiones*, ma anche d'essere istruiti circa le *fraudes* e le *insidiae* dei *traditores*. Il redattore, in chiusa al primo capitolo, esplicita con ancor più chiarezza la necessità che, all'interno dei passionari, trovino posto i *gesta*, la storia degli eventi, così che le vicende non cadano nell'oblio, ma anzi permangano come eterno atto d'accusa nei confronti dei cecilianisti:

"christianorum causa ergo repetenda quae gesta sunt et utilitatis et iustitiae plena sunt, quia et fideles commemorando corroborant et rudes quosque ad tolerantiam temptationum instigant et inimicos detergendo condemnant"¹³⁵³.

Sulla base di queste considerazioni, risulta più che plausibile che, originariamente, la cosiddetta *PaDon* fosse parte di una raccolta contenente *Passiones* e *sermones* e non un sermone indipendente, redatto unicamente per il *dies natalis* di alcuni martiri donatisti¹³⁵⁴. Il testo, probabilmente confluito in una più vasta collezione di *Acta martyrum* passati, forse dopo una prima opera di "cattolicizzazione"¹³⁵⁵, entro un più vasto insieme documentario proprio della *catholica*, avrebbe subito in epoca altomedievale la corruzione del *titulus*. Contenuto entro opere qualificabili come passionari o leggendari, la *PaDon* avrebbe manifestato la propria apparente estraneità al contesto agiografico necessitando, a partire dal titolo, di un nuovo inquadramento. E' ipotizzabile che i copisti, forse attingendo a frammenti di testo o annotazioni posteriori indicanti l'origine donatista

¹³⁵² *PaDon* 1.

¹³⁵³ *Ibidem*.

¹³⁵⁴ Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 60: "L'orateur lui-même déclare qu'il célèbre ses héros au jour de leur fête (...). Donc, nul doute n'est possible: la *Passio Donati* est un sermon pour l'anniversaire de martyrs donatistes".

¹³⁵⁵ La presenza di una ipotetica *recensio* donatista della *PaLM* all'interno di alcune linee dello *stemma codicum* individuato da Dolbeau sembrerebbe confermare l'ipotesi che la *catholica* abbia provveduto ad emendare alcuni testi della raccolta. L'assenza di menzioni dirette ai personaggi, fatta eccezione per la citazione del vescovo Honoratus, potrebbe altresì essere intesa come un intervento omissorio posteriore, ma non vi sono elementi sufficienti per suffragare questa ipotesi.

dell'opera, abbiano optato per la costruzione di un *titulus* in linea con le produzioni agiografiche contenute nella raccolta, trasformando così il *sermo* ed i *gesta* ivi conservati in una *Passio*, attraverso la "personificazione" della *pars Donati* e la trasformazione dell'indicazione topografica della *civitas advocatensis* in un nome proprio di persona.

Secondo Monceaux, l'esordio della *PaDon*

"ne se comprend que dans les premières années du schisme, en un temps où l'hagiographie donatiste en était encore à ses débuts. De tout cela il résulte que le sermon de Passionne Donati est presque contemporain des martyrs du 12 mars 317. Il doit être antérieur à l'édit de tolérance de 321"¹³⁵⁶.

Lo studioso francese prosegue la propria analisi avanzando l'ipotesi che il *sermo* sia stato tenuto da un vescovo nella città di Cartagine, la stessa al centro degli eventi narrati.

"D'après les circonstances, les allusions et la précision des récits, on ne peut guère douter que ce discours ait été prononcé à Carthage, la ville même où avaient succombé les martyrs, et, d'ailleurs, la capitale du Donatisme. Ajoutons que l'orateur est sûrement un évêque, parlant à ses fidèles. Seul, en ces temps-là, l'évêque prêchait devant le peuple"¹³⁵⁷.

Conseguentemente, secondo Monceaux, se ne dovrebbe dedurre l'identificazione dell'autore della *PaDon* con Donato di Cartagine, eponimo del movimento e primate della *civitas* cartaginese tra 313 e 347. L'ipotesi dello studioso francese viene assunta con sicurezza da Tilley, secondo la quale "the sermon is attributed to Donatus, the eponymous founder of the movement"¹³⁵⁸, mentre viene rigettata da Maier che preferisce rileggere liberamente il *titulus* della *PaDon*:

"ce titre a évidemment été imaginé après coup. Il est parvenu jusqu'à nous dans un état déplorable et contient, normalement, deux noms de personnes. On ne retrouve pas ceux-ci dans le sermon lui-même où, par contre, il est question de l'évêque d'Avioccala, localité dont l'ethnique *Avioccalensis* ou *Abioccalensis* a vraisemblablement été déformée parfois en *Advocatensis*. Par conséquent (...) à la place de *Donati et Advocati* nous lisons *Donati ep(iscopi) Abioca(lensis)*"¹³⁵⁹.

¹³⁵⁶ Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 62.

¹³⁵⁷ *Ibidem*.

¹³⁵⁸ Tilley, *Donatist*, p. 51. Ad una analoga conclusione era giunto, in precedenza, Brisson, *Autonomisme*, p. 310, che colloca la recita del sermone tra il 318 ed il 319. Friend, *The Donatist Church*, p. 321 non prende posizione sulla paternità del *sermo*, ma ne situa la composizione nell'anno 320.

¹³⁵⁹ Maier, *Le dossier*, I, p. 201 nota 29. Un "*episcopus Advocatensis*" è segnalato alla *Collatio* del 411: cfr. Lancel, *GestConl* I, 205.

La tesi di Monceaux, per quanto affascinante, non può essere recepita. Come già osservato da Maier, l'inserimento dell'avverbio "*tunc*" nel secondo capitolo non può che essere letto come un segnale del fatto che l'autore stia scrivendo dopo la morte di Ceciliano, vale a dire nel periodo compreso tra 325 e 342/43¹³⁶⁰ e non, come ipotizzato da Monceaux¹³⁶¹, tra il 317 ed il 321. La datazione del testo risulta quindi necessariamente più bassa rispetto a quella avanzata nell'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Non si intravedono inoltre ragioni per sostenere l'ipotesi che l'autore abbia tenuto il sermone a Cartagine: contrariamente al caso della *PaMI*, ove il redattore sottolinea più volte¹³⁶² la propria presenza in città, non vi sono qui elementi atti ad avvalorare ipotesi di tal fatta. Una serie di informazioni poco dettagliate – non viene citato il nome della chiesa al centro degli eventi¹³⁶³, né sono specificati dettagli topografici che comprovino la conoscenza precisa dei luoghi da parte dell'autore – lascerebbe propendere per l'ipotesi che il *sermo* sia stato prodotto al di fuori della *civitas* cartaginese. Per quanto concerne la sua composizione si ritiene più plausibile, in accordo con le osservazioni di Maier¹³⁶⁴ sulla necessaria seriorità della *PaDon* alla morte di Ceciliano, propendere per una datazione bassa: vista l'assenza di riferimenti alla anteriore alla *persecutio macariana* e l'identificazione di quella cecilianista come "*ultima*"¹³⁶⁵, la stesura della *PaDon* andrebbe collocata prima dell'arrivo in Africa di Paolo e Macario.

Il *sermo* sembra insistere molto sul tema del "falso nome cristiano": al di là della polemica relativa all'attribuzione del *nomen* cattolico, che però non sembra toccare l'autore¹³⁶⁶, non sento di poter escludere che si celi qui un riferimento alla pratica della "cattolicizzazione" del patrimonio culturale della *pars Donati*.

Per quanto riguarda la data del martirio dei donatisti al centro degli eventi, l'unica informazione

¹³⁶⁰A questa data il Concilio di Serdica indica in Grato il vescovo di Cartagine.

¹³⁶¹Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 62.

¹³⁶²*PaMI* 2; 3 e 18.

¹³⁶³Cfr. *PaDon* 4; 8; 10 e 13. Frend, *The Donatist Church*, pp. 159-160 ritiene che il massacro principale abbia avuto luogo nella *Basilica Maiorum*, "situated on a mount outside the city". Lo studioso annota come "excavations in this church brought to light a well down which bodies had been flung, together with fragments of an inscription dedicated to the martyrs Perpetua and Felicitas" (*ivi*, p. 160 nota 2).

¹³⁶⁴Del medesimo avviso anche Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 146.

¹³⁶⁵Cfr. *PaDon* 6: "*Ad ultima veniamus*".

¹³⁶⁶Cfr. Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 147-148: "l'aspetto che colpisce di più in questo testo è la violenza polemica con cui il suo autore prende le distanze dalla Chiesa cattolica, non volendone nemmeno rivendicare quel titolo, come invece avveniva nella Passione dei martiri di Abitinae. Qui la Chiesa cattolica è una Chiesa che si fa chiamare tale – mentre è il popolo del diavolo – perché in base alla presunzione di questo titolo possono chiamarsi eretici quelli che non sono in comunione con essa (...)". Sulla disputa per il *nomen* cattolico cfr. Marone, *The Use of the Term "Catholic" in the Donatist Controversy*, *Pomoeium* 6 (2007-2008), pp. 81-92 e, per l'estensione della diatriba all'interno della *Collatio* cartaginese, V. Grossi, *La discussione su "cattolica-cattolico" nelle tre sedute della Conlatio Carthaginiensis del 411*, *Augustinianum* 51 (2011), pp. 101-122.

desumibile si conserva nel *titulus*. Gli studiosi hanno generalmente assunto il 12 marzo come data della *Passio*, adottando acriticamente la *lectio* conservata nel *codex N*¹³⁶⁷ e riprodotta nel XVIII secolo da Dupin. I manoscritti passati in rassegna da Dolbeau hanno consentito di riaprire la questione, evidenziando come i codici individuino tre distinte datazioni:

- *kal. martii*, vale a dire il 1 marzo (PV)
- *III idus martii*, vale a dire il 12 marzo (N)
- *II idus martii*, vale a dire il 13 marzo (AW)

Benchè il *codex N* risulti filologicamente inferiore ad A, e soprattutto a P, l'adozione della *lectio* relativa al 12 marzo nasce dall'incrocio tra il dato offerto dalla *PaDon* e la nota conservata nel martirologio di Usuardo riportante al medesimo giorno il martirio di un "*Donatus*". Come osservato nelle pagine precedenti¹³⁶⁸, le informazioni desumibili dal martirologio usuardiano non possono essere giudicate affidabili, bensì ingannevoli, essendo frutto di un collage di fonti differenti. Basando la propria scelta esclusivamente su criteri filologici, Dolbeau è giunto invece alla conclusione che sia opportuno adottare la datazione conservata nei manoscritti PV, retrodatando quindi la data della *PaDon* all'1 marzo. Del tutto impossibile risulta l'individuazione dell'anno: al di là delle speculazioni di Monceaux, che situa la composizione della *Passio* nei primi anni successivi agli eventi e comunque "*avant la fin de la persécution de Caecilianus*"¹³⁶⁹, non appare possibile stabilire in quale anno, tra il 317 ed il 321, siano occorsi gli eventi narrati.

L'*incipit* della *PaDon* rivela il progetto dell'autore: intende fornire alle comunità donatiste un valido *instrumentum*, da affiancare alla lettura liturgica delle *Passiones*, per poter così andare oltre la celebrazione della memoria dei martiri e riuscire ad illustrare gli agguati, le lusinghe e le menzogne messi in atto dal diavolo per circuire la *pars Donati*, riconducendola all'*Unitas*. Il progetto

¹³⁶⁷Cfr. a riguardo Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 61: "La date de l'ouvrage ne saurait être déterminée qu'approximativement. D'après l'en-tête, le sermon a été prononcé, pour un anniversaire, le 4 des ides de mars (= 12 mars)". Maier, *Le dossier*, I, p. 200 si pone in linea con le conclusioni dello studioso e così Tilley, *Donatist*, p. 51.

¹³⁶⁸ Cfr. il capitolo II.6.

¹³⁶⁹Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 61. Le conclusioni dello studioso francese sono riprese da Maier, *Le dossier*, I, p. 200, che situa gli eventi nel 317; Tilley, *Donatist*, p. 51 rimane più sul vago, senza indicare l'anno in cui si sarebbero svolti i fatti. La studiosa si limita ad annotare l'arco temporale di riferimento per la composizione della *PaDon*: "this sermon dates from the first period of the repression of the Donatists (317-321) when membership in the pro- and anti-Caecilianist groups was still fluid".

catechetico¹³⁷⁰ dell'autore si fonda sull'assunto che i fedeli possano essere divisi in due categorie: i *prudentes* ed i *simplices*. I primi sono quanti sanno, vale a dire coloro che sono già "informati degli avvenimenti" ed al contempo "dotati di conoscenza"; i "semplici" sono invece gli ignari, coloro che, all'oscuro dei fatti, hanno necessità di essere "guidati". E' ai secondi che l'autore guarda con timore: sono infatti costoro i più vulnerabili alle astuzie del Diavolo che, non manifestando apertamente la propria inimicizia, fa apparire al *simplex* più facile e comoda la scelta dell'alleanza tra *catholica* e potere imperiale, conducendolo quindi alla perdizione. Per opporsi a questa eventualità l'autore richiama la necessità dell'istituzione di un cammino catechetico, che trova la sua radice proprio nell'illustrazione sistematica dei *gesta* accanto alle *Passiones*: grazie alla loro lettura la tempra degli animi *pro martyrio* può andare di pari passo con uno sviluppo conoscitivo della *historia persecutionum*, così da introdurre il *simplex* alla conoscenza degli stratagemmi¹³⁷¹ messi in campo dal Diavolo assieme ai suoi sodali della *catholica* e dell'Impero.

Le parole del redattore sembrerebbero in linea con le esortazioni di Macrobio relative alla colpa insita nella rinuncia alla testimonianza da parte dei membri della comunità donatista¹³⁷²: secondo l'autore della *PaDon*, *ideo alienum ab officio religionis et pietatis erit non solum martyrum glorias invida quodammodo taciturnitate conprimere, sed et patrocinate silentio deceptorias subtilitates celare*.

I *simplices* potranno evitare di cadere inconsapevolmente negli inganni del Diavolo solo se *instructi*, mentre i *praedicantes* saranno esentati da ogni responsabilità per una eventuale caduta dei

¹³⁷⁰Il termine "*instructio*" adoperato dal redattore ha un duplice spettro semantico: nel linguaggio militare può essere utilizzato per indicare la formazione di uno schieramento da battaglia da parte dei soldati, ma altresì può anche indicare l'istruzione catechetica di preparazione degli animi. Per quest'ultimo utilizzo cfr. Tertullianus, *Adversus Praxean* 2 ed Augustinus, *Ep.* 21, 4.

¹³⁷¹Su tutti l'autore sembra voler rimarcare l'inganno del *nomen* cristiano. Attraverso la simulazione del Nome ed il suo richiamo i fraudolenti cattolici mirano infatti a confondere le menti dei *simplices* che, se non altrimenti messi in guardia dalla catechesi donatista, corrono il rischio di cadere tra le braccia dei *traditores* e dei *ministri antichristi*. Per quanto riguarda quest'ultima espressione cfr. le variazioni sul tema offerte da *PaMI* 6; 7 e 8. Sulla questione del *nomen* cristiano e sul rifiuto di ogni forma di comunanza onomastica da parte dei donatisti cfr. Augustinus, *Post coll. c. Don.* 35, 58 ed anche *C. Cresc.* 2, 2, 3: "*Sed ego ea in re, in qua nihil causae nostrae minuitur, me facillimum praebeo, et quando tecum ago, iam Donatianos voco; quando autem cum aliis, consuetudinem potius sequor, quae his sonis iure dominatur: tu tantum memento me, cui tantam tribuisti eloquentiam, nondum nosse nomina declinare, et nuntia vestris securitatem, ne iam timeant tamquam dialecticum, cui vides adhuc necessarium esse grammaticum. Quod si disciplina disputandi, sive illam dialecticam velis appellare, sive quid aliud; satis tamen sobrie docet, cum de re constat, non esse de nomine laborandum: sicut non curo utrum ea ipsa dialectica vocetur, curo tamen quantum valeo, nosse ac posse disputare, hoc est, veritatem a falsitate in loquendo discernere; quia hoc nisi curavero, perniciosissime errabo: ita non curo utrum Donatistae, an Donatiani peritius et litteratius declinemini; utrum postremo a Donato vel qui primus extra Ecclesiam sacrificavit, vel qui hanc dissensionem maxime roboravit, an a Maiorino qui primus contra Caecilianum vestrae partis episcopus ordinatus est, debeat vobis, quando loquimur, distinctionis causa indi vocabulum. Quod tamen haeretici sitis, et ideo ne decipiatis, cautissime devitandi, nisi diligenter demonstrare curavero, non parvam negligentiae culpam pro mei officii sarcina incurram*". Quest'ultimo brano evidenzia nella replica piccata di Agostino tutta l'importanza che i donatisti dovevano attribuire alle questioni onomastiche, non ultimo di certo il problema derivante dalla confusione prodotta nelle menti dei *simplices* dalla comune adozione del *nomen* cristiano da parte dei cattolici e dei donatisti.

¹³⁷² Cfr. *PaMI* 1.

fedeli solo catechizzandoli.

La chiusa del primo capitolo vede la riproposizione sostanziale, in forma sintetica, del

"piano programmatico dell'autore, che nell'introduzione considera l'opportunità di far leggere non solo le gesta dei martiri, ma, per mettere in guardia dagli inganni del diavolo i fedeli sprovveduti, anche le insidie subdole e fallici che sotto il pretesto della religione vogliono perdere le anime: i ministri dell'anticristo vanno infatti in giro ad ingannare rivestendosi del nome di Cristo come lupi rapaci coperti di pelli di pecora"¹³⁷³.

II. *Res apud Carthaginem gesta est, Caeciliano pseudoepiscopo tunc instante, adsentiente Leontio comite, duce Ursatio, Marcellino tunc tribuno famulante, diavolo tamen omnium istorum consiliario existente. Primo etenim, ut inveterato draconi mos est insitus, quasi non ipse iamdudum persecutione manifesta christiani nominis impugator extiterit, eos quos aperta persecutione superare non potuit callida fraude circumvenire molitus est, ut eo facilius deceptio proderet quo deceptionis auctor latuisset. Sed quibus praecepta divina semper sunt arma victricia, tam baldientis intellexerunt insidias quam minis tunc saevientis territi non sunt. At ubi ergo nec blandiendo cautos vigilantesque fefellit, sciens invidus artifex illos quoque quos iamdudum publica strage deiecerat ad eum quem negaverunt reverti per paenitentiam posse ipsumque dominum ad suscipiendam dolentium exomologesin promptum utpote nolentem mortem morientis quantum ut revertatur et vivat, mentes quas in proelio tormentorum metu subegit baldimentis adversus tempora pacis erexit, ut, ablata humilitate qua sola possent iram Dei indignantis mitigare insinuataque superbia qua certissime scivit Deum gravius offendi, posset validius tenere lapsos inlicite rursus honores ecclesiasticos usurpantes quam tunc tenuerat sacramentorum caelestium desertores. Tam de horum falsa professione nunc laetus quam inbecillitate fidei nuper gavisus, immo securior modo cum quasi episcopi vel christiani dicuntur quam tunc cum nominis negatione ruerunt, tanti inimico habens ibi nomine nuncupari suos, dummodo tali fraude tutius, ut iam diximus, teneat quos falsa appellatione ludificat, non solum oblectans inani gloria miseros, sed et regali amicitia muneribusque terrenis circumscribens avaros.*

Il secondo capitolo della *PaDon* introduce gli eventi storici al centro del *sermo*, attraverso i quali l'autore si prefigge di illustrare ai fedeli le astuzie e le crudeltà adoperate dal Diavolo e dai *ministri*

¹³⁷³ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 146. Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 63: "Dans son préambule, l'orateur explique pourquoi son Église doit honorer, elle aussi, ses martyrs. Il rappelle l'utilité des relations consacrées aux victimes des anciennes persécutions, et lues au jour anniversaire. Il insiste sur la nécessité de composer et de lire aux fidèles des relations analogues où l'on célébrera les victimes des Catholiques: c'est, dit-il, le meilleur moyen de mettre tout le monde en garde contre la propagande et les mensonges de l'Église ennemie".

antichristi della *catholica*. Le coordinate spazio-temporali conservate nel testo consentono di tracciare il quadro di riferimento degli eventi: con una serie di consonanze serrate, l'autore illustra lo svolgersi dell'azione a Cartagine, sotto l'incalzare¹³⁷⁴ dello *pseudoepiscopus*¹³⁷⁵ Ceciliano, *adsentiente Leontio*¹³⁷⁶ *comite, duce Ursatio, Marcellino tunc tribuno famulante, diabolo tamen omnium istorum consiliario existente*. Segnalo la singolare ipotesi di Maier secondo cui l'inciso "*Marcellino tunc tribuno*" potrebbe essere una

"adjonction fautive faisant allusion au tribun Marcellinus de 411, que les donatistes considérèrent par la suite comme un de leurs plus grands ennemis"¹³⁷⁷.

L'ipotesi è stata rigettata da Dolbeau: "a la suggestion de Maier (...) je répondrai non, sans hésiter"¹³⁷⁸. Non vi sono infatti elementi di alcun tipo, a parte l'omonimia, per accogliere questa interpretazione, che presupporrebbe una rivisitazione del testo da parte di una officina agiografica donatista all'indomani della *Collatio* del 411. Un'ipotesi di questo tipo risulterebbe plausibile qualora le interpolazioni donatiste risultassero più marcate e numerose e non solamente limitate ad un piccolo inciso polemico, incapace di alterare significativamente il testo nei suoi contenuti.

Di maggior rilievo appare la descrizione del Diavolo operata dall'autore, che gli riserva un ruolo di preminenza sul potere secolare dell'Impero e su quello temporale della *catholica*: l'*inveteratus draco* si è infatti manifestato come consigliere di tutti i personaggi citati. Il Diavolo è inoltre segnalato come autore ultimo di quella *manifesta persecutio*: ivi è possibile cogliere l'eco delle prime polemiche sulla natura persecutoria delle operazioni coercitive di riconduzione all'*Unitas*

¹³⁷⁴Il verbo "*instare*" indica, nel linguaggio militare, la pressione esercitata sul nemico dai soldati che tengono la posizione. Nella polemica con la *pars Donati* Agostino ricorre a questo verbo per intendere il proprio impegno teso a realizzare l'unità con i donatisti: cfr. Augustinus, *Ps. c. part. Don.* 32, 55; *Brev. coll.* 3, 16, 30.

¹³⁷⁵Il termine è frutto di una correzione apportata da Dolbeau: i *codices* PAV conservano la *lectio* "*eudonepiso*", mentre NW riportano "*eudinepiso*". La decisione di procedere ad una correzione deriva dalla convinzione dello studioso che il vocabolo altro non sia che il frutto di un errore di abbreviazione trasmessosi, e con ogni probabilità aggravatosi, nel corso dei secoli. "Le terme *pseudoepiscopus* est cyprianique. Cette correction, qui suppose – dans la séquence «*cecilianuseudonepiso*» - une mauvaise coupure de mots et l'interprétation erronée de tildes abrégatifs, n'est pas mienne. Je l'ai trouvée parmi des notes de lecture du début du XVIII^e s. (*Paris B. N. lat. 13113, f. 12^v-13*). C'est au même critique anonyme que je dois les retouches *inimico* (§ 2) et *lutulenta* (§ 3)" (Dolbeau, *La Passio*, p. 257 nota 20). Del tutto fuori strada appaiono invece le interpretazioni di Mandouze, PCBE 1, p. 173 e Maier, *Le dossier*, I, p. 202 nota 33, secondo cui "*Eudinepissus*, qui ne se rencontre que dans ce texte, doit être un surnom de *Caecilianus*". In linea con l'ipotesi di Dolbeau, al quale sembrerebbe aver attinto pur in assenza di citazioni dirette dell'opera, appare invece il giudizio di Tilley, *Donatist*, p. 53 nota 3, secondo cui "this appellation appears to be not a surname but a misreading of *pseudoepiscopus*, the so-called (and thus false) bishop".

¹³⁷⁶"Leontius 2": PCBE 1, p. 632; "Ursacius": PCBE 1, p. 1235.

¹³⁷⁷Maier, *Le dossier*, I, p. 202 nota 13.

¹³⁷⁸Dolbeau, *La Passio*, p. 257 nota 21.

operate dai soldati romani e dai *traditores*¹³⁷⁹. Il testo sembrerebbe far poi riferimento ad uno dei capisaldi delle invettive donatiste contro la *catholica*, vale a dire l'accusa dell'usurpazione delle sedi vescovili da parte dei *traditores*, su tutti Felice di Aphungi¹³⁸⁰ e Ceciliano di Cartagine. L'invettiva dell'autore è incisiva: egli rimprovera l'illecita assunzione del *nomen* cristiano - rigettato in precedenza nella *traditio* - e della carica vescovile da parte di quanti vengono tenuti al guinzaglio dal Diavolo grazie ad una *falsa appellatio*, un'*inanis gloria* ed anche attraverso l'*amicitia* dei potenti e la promessa di ricchezze.

III. *Tamen insatiabilis praedo, moleste ferens quod non omnes hac arte possederit, subtilius argumentum ad violandum fidei sinceritatem salutis invenit inimicus: "Christus, inquit, amator unitatis est; unitas igitur fiat". Ante minas, plebem sibi semper obsecutam ideoque a Deo desertam catholicam vocans, ut de praeiudicio nominis qui ei communicare noluerunt haeretici dicerentur, mittit pecunias quibus vel fidem caperet, vel professionem legis occasionem fecerit avaritiae. Sed cum his omnibus inlecebrantibus temptamentis rigidus atque inflexibilis tenor iustitiae devotioris obsisteret, iubentur intervenire iudices; coguntur ut cogant saeculi potestates; circumdantur vexillationibus orationum domus; proscriptionum minae praetenduntur divitibus; profanantur sacramenta, superinducta gentilitatis caterva¹³⁸¹; conventicula sacra fiunt lutulenta convivium.*

L'autore lancia un attacco frontale all'inganno *princeps* operato dal Diavolo per allontanare dalla salvezza le anime dei fedeli: l'*Unitas* della chiesa. Il richiamo al *nomen* cristiano cede il passo all'invocazione dell'unità: in questo costante appello della gerarchia cattolica l'autore della *PaDon* non vede altro che l'apice del progetto diabolico a cui la chiesa donatista deve opporsi.

"Lo schema dell'intervento da parte delle autorità civili e militari è chiaramente delineato (...) in una prima fase si sarebbe cercato di attrarre i dissidenti per mezzo di consistenti donazioni (in queste donazioni si

¹³⁷⁹Relativamente alla polemica tra cattolici e donatisti sull'esistenza o meno di vere e proprie persecuzioni operate congiuntamente dall'Impero e dalla *catholica* cfr. *in primis* la testimonianza di Optatus, *Tractatus* II, 15-17; III, 7; VI, 3; VII, 6-7. Il vescovo di Milevi replica alle accuse di Parmeniano, illustrando gli effetti delle stragi e dei maltrattamenti operati dai donatisti successivamente al loro ritorno dall'esilio nel 362: cfr. *ivi* II, 17-19; 21; 24-25; III, 1; 4; VI, 1-2; 5-7. Per quanto concerne la produzione agostiniana, seppur posteriore alla *PaDon*, essa rimane una fonte imprescindibile per la corretta analisi del tema della *persecutio* all'interno della polemica tra cattolici e donatisti. Vista la copiosità delle citazioni, rimando semplicemente alla consultazione dell'indice analitico generale delle opere di Sant'Agostino, NBA 44/4, pp. 213-215.

¹³⁸⁰"Felix 2": PCBE 1, pp. 409-410. Per una rapida introduzione al personaggio cfr. Lamirande, *L'enquête sur Felix d'Aptonge*, BA 32, pp. 698-699; Monceaux, *Histoire littéraire*, IV, pp. 219-221 e Maier, *Le dossier*, I, pp. 171-187.

¹³⁸¹Per il significato di "*caterva*" cfr. Shaw, *Sacred Violence*, pp. 18-30.

potrebbe ravvisare una allusione polemica all'elargizione dei 3.000 *folles* nel 313¹³⁸²). Vista l'inefficacia di questi tentativi, si sarebbe dispiegato l'apparato giudiziario e militare, operante per mezzo di confische di beni privati, sequestri di basiliche e uso della violenza"¹³⁸³.

L'autore prosegue nella sua invettiva affermando che il Diavolo indusse l'Impero ad inviare ricchezze con le quali comprare la fede dei donatisti, o almeno la loro obbedienza ad una legge, oltre a far sì che fosse emessa una sentenza per la quale i veri fedeli, vale a dire quanti non avrebbero accettato la comunione con la *catholica* ed il Diavolo, sarebbero stati chiamati "*haeretici*". Il passaggio crea alcune difficoltà interpretative: l'ultima specifica rappresenta infatti l'unico elemento sostanziale a favore di una riconsiderazione del periodo di composizione della *PaDon*. La classificazione dei donatisti entro la categoria dell'eresia è infatti molto tarda rispetto agli eventi narrati e alle ipotesi più accreditate di inquadramento cronologico del testo.

Nel 365 Ottato¹³⁸⁴ accusa Parmeniano d'aver accomunato, all'interno delle proprie opere, eresia e scisma in un'unica condanna. Il vescovo di Milevi distingue invece le due categorie, qualificando i donatisti come "scismatici". La prima elaborazione teorica sulla questione sembrerebbe quindi essere di marca donatista, non cattolica¹³⁸⁵. Questo dato, unito al fatto che non vi sono elementi per sostenere una qualche deviazione della linea ottaziana rispetto a quella che doveva essere l'impostazione generale della *catholica*, parrebbe suggerire che la redazione della *PaDon* vada situata posteriormente alla redazione del *Tractatus* di Ottato. Ciò nonostante, come accennato *supra*, altri elementi del testo, specie per quanto concerne alcuni riferimenti cronologici, lasciano invece propendere per una datazione più alta della *Passio*. Non risulta inoltre chiaro cosa l'autore

¹³⁸² Si intende qui fare riferimento alla missiva costantiniana indirizzata a Ceciliano di Cartagine nel 313, conservata in greco nell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio (10, 6, 1). Ivi l'Imperatore informa il vescovo d'aver provveduto all'elargizione di 3000 *folles* come "contributo per le spese ad alcuni dei ministri della legittima (ἐνθεσμος) e santissima religione cattolica", invitando il primate a vigilare sulla corretta distribuzione di queste risorse secondo una lista compilata da un tal Ossio, comunemente identificato con il vescovo di Cordova. A riguardo cfr. Maier, *Le dossier*, I, pp. 140-142.

¹³⁸³ Rossi, *Muscae*, p. 184.

¹³⁸⁴ Optatus, *Tractatus* I, 10-12.

¹³⁸⁵ I donatisti "qualifiaient souvent indistinctement d'hérétiques et de schismatiques ceux qui n'appartenaient pas à leur parti, non seulement les catholiques africains, mais tous ceux avec qui ils gardaient des liens, les chrétiens d'outremer et ceux de pays lointains comme la Syrie ou l'Arabie. Prenaient encore place dans la même catégorie les groupes séparés du donatisme, comme les maximianistes. Il pouvait cependant arriver que l'on essaie de préciser la distinction entre schisme et hérésie, comme le fait le grammairien Cresconius dont nous retrouverons les définitions plus loin. Enfin, quand ils étaient d'humeur un peu plus morose, les donatistes n'hésitaient pas à assimiler purement et simplement leurs adversaires aux païens, ce qui était encore dans la bonne tradition de l'Église d'Afrique" (Lamirande, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme*, Ottawa 1972, p. 54). Per una introduzione alla questione dell'inquadramento del Donatismo entro le categorie dello scisma e dell'eresia cfr. *ivi*, pp. 51-64; 151-166. Per una bibliografia sulla questione cfr. Marone, *La distinzione*, pp. 105-114. Per le fonti cfr. Optatus, *Tractatus* I, 5; 10; Augustinus, *Ep.* 93, 7, 23; *C. litt. Pet.* 2, 38, 90 e *C. Gaud.* 1, 33, 42. Utile infine la consultazione di Tilley, *When Schism Becomes Heresy*, pp. 1-21.

intenda attraverso l'impiego del termine "*praeiudicium*": se debba essere considerato come una sentenza precedente, comprendendo il riferimento al giudizio espresso da una autorità secolare, forse in riferimento alla prima legislazione antidonatista di marca costantiniana¹³⁸⁶, o se vada inteso teologicamente.

La testimonianza della *PaDon* risulta centrale per la comprensione dell'evoluzione delle pratiche coercitive messe in atto dalle autorità romane in collaborazione con la gerarchia cattolica. Le parole dell'autore consentono infatti di tracciare un quadro dettagliato delle violenze perpetrate ai danni della *pars Donati* nel primo quarto del IV secolo. Di fronte all'ostinazione della chiesa donatista e alla chiusura intransigente circa ogni ipotesi di riconduzione pacifica all'*Unitas*, fallito il tentativo di corruzione mediante l'elargizione di ricchezze,

"iubentur intervenire iudices; coguntur ut cogant saeculi potestates; circumdantur vexillationibus orationum domus; proscriptionum¹³⁸⁷ minae praetenduntur divitibus; profanantur sacramenta, superinducta gentilitatis caterva; conventicula sacra fiunt lutulenta convivia"¹³⁸⁸.

Interessante sottolineare brevemente come nell'opera agostiniana, e più in generale nella polemica antidonatista, ritratti di questa caratura si addicano, specularmente, alle descrizioni della furiosa turba circoncellionica e delle nefandezze "tipiche" della *pars Donati*.

IV. Iam quae dicta vel gesta sint illic inter epulas lascivientium iuvenum et ubi praesto fuerint aspernamenta feminarum, scelus est et dicere, fidelissimi fratres. Quanta repente rerum mutatio. Basilica in popinam, ne turpius dicam, conversa est. Qui dolor videre in domo Dei quantum piaculum, locum illum castis precibus et votis adsuetum incestis operibus et spurcis vocibus profanari! Quis, oro, hominum cuiuslibet extremae conditionis intra suos parietes id fieri pateretur?

¹³⁸⁶Cfr. Augustinus, *Ep.* 93, 4, 14 e 105, 2, 8-9. Cfr. F. Martroye, *Donatisme (Législation répressive du)*, DACL 4, 2 coll. 1472-1487; T. Spagnuolo Vigorita, *Legislazione antidonatista e conologia agostiniana*, in AA.VV., *Fides humanitas ius: studi in onore di L. Labruna*, 8, Napoli 2007, pp. 5351-5370 e P. P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, "Orientalia christiana analecta" 192, Roma 1972, p. 34 ss. Di ampio respiro sulla questione il contributo di Rossi, *Muscae*, pp. 138-153. Cfr. in particolare *ivi*, p. 98 nota 24: "le due lettere che Costantino invia in Africa a Anullino e al vescovo Ceciliano non sarebbero ancora segno di una presa di coscienza da parte dell'imperatore nei confronti del problema donatista. Solo con la documentazione fornita dai donatisti per contestare l'elezione di Ceciliano, allegata alla lettera di accompagnamento del proconsole datata all'aprile 313, Costantino sarebbe venuto a conoscenza delle dimensioni del problema". A riguardo cfr. infine E. Carotenuto, *Six Constantinian Documents (Eus. H.E: 10, 5-7)*, VC 56 (2002), pp. 56-74.

¹³⁸⁷La condanna all'esilio comportava il sequestro di tutti i beni. Alessandro Rossi mi ha fatto intendere la duplice valenza semantica celata nell'adozione del verbo "*praeiudicium*". Il termine indica, sul piano militare, tutto quel genere di azioni che ha funzione preventiva rispetto al nemico; però, in ambito cristiano, rimanda al far cadere per mezzo della minaccia o della menzogna: cfr. Augustinus, *Conf.* 6, 10, 16; *C. Cresc.* 1, 17, 21.

¹³⁸⁸ *PaDon* 3.

*Nemo hoc vellet, nisi qui et facere posset? Quis talia vel filiis diaboli auctoribus gesta negant vel facti auctores christianos appellant, nisi qui aut ipsum diabolum excusatum velit aut de domino Christo aliter sensit? Quanta serpentis industria! Quanta his malis expediendis incubuit, ut, dum suam familiam divino nomine titulat, tam se celaret ex nomine quam nomen suis operibus infamaret! O veneranda divinae patientiae virtus, quae, tantum se extendente mali nequitia, sustinens patitur ut facta subdoli hostis sibi vel suo nomini reputet! Ne quisquam existimet leve quid accidere quotiens scismata et haereses oriuntur, quorum utique ministerio profano et opere adulterino Deum et Christum infamat Satanae transfiguratio*¹³⁸⁹.

Il rovesciamento delle accuse cattoliche nei confronti dei donatisti e dei circoncellioni prosegue nel quarto capitolo attraverso il riferimento ad una repentina *rerum mutatio*, che vede una basilica trasformata in taverna, ove vengono consumati banchetti da parte di *lascivientes iuvenes* accanto ad *aspernamenta* femminili. L'autore lancia quindi una nuova invettiva contro i *traditores* della *catholica*: il *serpens* ha mostrato *in toto* la propria abilità spingendo i sedicenti cristiani - in realtà *familia diaboli* - a fregiarsi del *divinum nomen*.

Le parole dell'autore sottolineano nuovamente la sussistenza di un

"dualismo escatologico, di stampo nettamente giudeocristiano, in cui la vita del credente è paolinamente intesa come un agone contro il *saeculum*, le cui potenze sono diretti emissari di Satana"¹³⁹⁰.

Il Diavolo infatti, incapace di piegare i veri cristiani attraverso l'arma della *persecutio*,

"si rivolse ai membri del clero che durante la persecuzione avevano ceduto, reintegrandoli nella dignità sacerdotale che avevano perduto, colmandoli di doni e della protezione imperiale, facendo poi intervenire le autorità politiche e giudiziarie per costringere i veri fedeli all'unione con quella Chiesa che si chiama cristiana, mentre è composta di gente che a suo tempo ha rinnegato Cristo"¹³⁹¹.

In chiusa, l'autore si spende lodando la *veneranda divinae patientiae virtus*, che subisce senza vacillare il fatto che le azioni della *familia diaboli* siano condotte sotto il *nomen* cristiano. Ciò accade, secondo il redattore, *ne quisquam existimet leve quid accidere quotiens scismata et haereses oriuntur, quorum utique ministerio profano et opere adulterino Deum et Christum infamat Satanae*

¹³⁸⁹ Cfr. 2Cor 11, 13-15.

¹³⁹⁰ Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 54-55.

¹³⁹¹ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 146-147.

transfiguratio. Le parole dell'autore parrebbero richiamare *ICor* 11, 18-19:

"*Primum quidem convenientibus vobis in ecclesia, audio scissuras inter vos esse et ex parte credo. Nam oportet et haereses inter vos esse, ut et, qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*".

Paolo parrebbe utilizzare indistintamente i termini "scisma" (σχίσμα) ed "eresia" (αἵρεσις) per indicare quanti avevano rimosso dal centro della loro fede l'insegnamento di Cristo e raccogliersi attorno alle figure carismatiche di Pietro, Paolo e Apollo. La citazione di questo passo chiarisce meglio di ogni altro aspetto della *PaDon* quale sia il fine dell'autore: ricollegare direttamente gli eventi contemporanei alle prime fasi di sviluppo della religione cristiana, evidenziando come l'azione del Diavolo volta alla promozione di scismi ed eresie abbia avuto origine fin dall'età apostolica. Le parole di Paolo sull'opportunità dell'insorgenza delle eresie e degli scismi all'interno della comunità cristiana affinché si possano distinguere i fratelli *probati* da quelli indegni pesano come macigni nell'invettiva polemica del donatista. Il richiamo al *nomen* cristiano, alla pretesa cattolicità¹³⁹² e all'insanabile pretesa di ritorno all'*Unitas*¹³⁹³ vengono abilmente posti in contrasto con la parnesi paolina, così da dimostrare l'interesse della *catholica*, e del Diavolo suo ispiratore, a mettere a tacere le parole dell'Apostolo, facendo leva su turpi inganni fondati sulla confusione lessicale e sul desiderio di pace e concordia dei *simplices*.

V. *Sed ne a propositis longius evagemur, sacrarum virginum supra praetereo; ab exiliis sacerdotum Dei dissimulo; caedes, contumelias, praedas et spolia taceo, ut etiam ipsi intellegant nos pauca de multis consulto decerpere et ea breviter ac verecunde proferre, utpote qui non vindictam studeamus ab inimicis exigere, sed miserorum animas de lupi rapaci faucibus et de ipso iam paene draconis alveo liberare*¹³⁹⁴. *Poterat igitur disciplinae salutaris eversor castitatem fidei*

¹³⁹² *PaDon* 1: "*Quod salutare est enim tam periculose tacetur prudentibus quam inutiliter appellatione nominis Christi a fallacibus decipi, ita necesse est fingere nomen ministros antichristi*"; 2: "*Primo etenim, ut inveterato draconi mos est insitus, quasi non ipse iam dudum persecutione manifesta christiani nominis impuginator extiterit, eos quos aperta persecutione superare non potuit callida fraude circumvenire molitus est, ut eo facilius deceptio proderet quo deceptionis auctor latuisset*"; 4: "*Quis talia vel filiis diaboli auctoribus gesta negant vel facti auctores christianos appellant, nisi qui aut ipsum diabolum excusatum velut aut de domino Christo aliter sensit? Quanta serpentis industria! Quanta his malis expediendis incubuit, ut, dum suam familiam divino nomine titulatur, tam se celaret ex nomine quam nome suis operibus infamaret!*"; 12: "*Unde quaerendum puto qualis esse possit apostasia, si digne talis appellatur catholica. Nam et hoc ad iniurandum nomen magnopere procuravit nominis inimicus, ut eam vulgo dici fecisset catholicam, ubi inpune committitur quicquid publico iure damnatur*".

¹³⁹³ *PaDon* 3: "*Tamen insatiabilis praedo, moleste ferens quod non omnes hac arte possederit, subtilius argumentum ad violandum fidei sinceritatem salutis invenit inimicus: "Christus, inquit, amator unitatis est; unitas igitur fiat"*"; 5: "*Poterat igitur disciplinae salutaris eversor castitatem fidei unitatis vocabulo violare, id est unitatem ipsam sibi non Deo cogere*".

¹³⁹⁴ Cfr. *Mt* 7, 15; *Ez* 22, 27.

unitatis vocabulo violare, id est unitatem ipsam sibi non Deo cogere. Quod nequam rectores huius mundi et harum tenebrarum fieri praecipiebant ut illud quod iuebatur, quale fuisset persona praecipientis, indicaret. Quae et quanta inter haec edita ecclesiae Dei et Christi gloriosa exempla. Quae christianae professionis signa exilia! Quae verae fidei et integrae devotionis indicia publicata, quibus palam factis nullum potuit veritas latuisse, nisi qui contra suam conscientiam secundum vocem prophetae spem suam in mendacio ponere destinasset!

Nelle prime linee del quinto capitolo, l'autore afferma di non essere intenzionato a procedere nell'esposizione dei crimini prodotti dai *traditores* e dalle autorità romane durante la *persecutio*, così da non allontanarsi dal fine del discorso catechetico. Immediatamente viene fornita una breve panoramica di quel che la persecuzione significò per i donatisti: stupri di vergini consacrate, esilio dei vescovi, stragi, offese, saccheggi. L'autore si premura così di ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo, inculcando nella mente dei fedeli i concetti chiave per lo sviluppo di un sentimento di avversione e sospetto nei confronti della *catholica*, senza dilungarsi al contempo nell'esposizione sistematica e puntale dei fatti.

Il punto centrale del capitolo verte attorno al riproposizione della questione della malignità insita nel richiamo all'*Unitas*; l'appello non è altro che il culmine del progetto diabolico di imposizione dell'unità nel suo nome, e non sotto quello di Dio: *id est unitatem ipsam sibi non Deo cogere*. A ciò contribuiscono i *rectores huius mundi et harum tenebrarum*¹³⁹⁵, la cui azione finisce tuttavia per provocare il disvelamento del reale *auctor unitatis*. Gli *exempla* gloriosi (dei martiri), le *confessiones* pubbliche, gli esilii tradotti in vere e proprie bandiere della fede hanno fatto sì che la chiesa donatista potesse quindi aprire gli occhi ai fedeli, fatta eccezione per quelli che, secondo le profezie¹³⁹⁶, contro la loro stessa consapevolezza, avevano deciso di riporre nella menzogna la propria speranza di salvezza.

La memoria degli eventi, delle astuzie del diavolo e delle violenze perpetrate dalla *catholica* ai danni della *pars Donati*

"remained the lifeblood of sectarian conflict throughout the fourth century. What African Christians at the end of the century knew about this early history of theirs, however, was rather limited. Their evidence was largely confined to the stories and the archival documents that had been assembled between the 340s and the

¹³⁹⁵ Cfr. *Ef* 6, 12.

¹³⁹⁶ Il passo parrebbe richiamare le profezie veterotestamentarie di *Is* 28, 15: "*Dixistis enim: «Percussimus foedus cum morte et cum inferno fecimus pactum; flagellum inundans cum transierit, non veniet super nos, quia posuimus mendacium spem nostram et in fallacia absconditi sumus»*"; *Ger* 13, 25: "*Haec sors tua parsque mensurae tuae a me, dicit Dominus, quia oblita es mei et confisa es in mendacio*". Cfr. anche *Mc* 4, 22.

360s. These writings and the annual replaying of the stories of the martyrs who had died in the onslaught of the Great Persecution formed the basis of their knowledge. Even so, the dissidents shared a special sense of past events that defined their existence"¹³⁹⁷.

Shaw cita a riguardo le parole pronunciate alla *Collatio* del 411 dal vescovo donatista Habetdeum:

*"Illud vero quale est ut, cum nos eis obiciamus persecutiones et inmanes crudelitates quibus ipsi et maiores eorum nos patresque nostros per annos centum vel amplius sine cessatione afflixerint atque vexaverint, illi isto non erubescant (...) Quis enim nesciat istos traditores persecutoresque nostros ab ipso exordio condemnatae traditionis commenticiis precibus cunctis in nostram necem huius saeculi principibus supplicasse, atque ad suam communionem contra Dei praecepta minis et proscriptionibus coartasse? Nam, ut omittamus quantus sanguis Christianus effusus sit per Leontium, Ursacium, Macarium, Paulum, Taurinum, Romanum ceterosque exsecutores quos in sanctorum necem a principibus saeculi meruerunt, quando plurimi venerabiles sacerdotes occisi, alii in exilium relegati, christianitas late vexata, sacrata stuprata virginitas, proscripti divites, spoliati pauperes, ablatae basilicae atque acti in fugam profugi sacerdotes, nostro nunc tempore quanta commiserint, nullus ignorat. Episcopis ingesserunt exilia, christianis fugientibus praecipitia, oppresserunt populos, praedati sunt clericos, invaserunt basilicas, intulerunt consentire nolentibus plagas; postremo in uno tantum oppido Bagaiensi eorum causa multorum Christianorum sanguis effusus est et, nec sic satiati, in hodiernum cessare contempserunt"*¹³⁹⁸.

L'invettiva del donatista parrebbe conservare, se non direttamente l'eco della *PaDon* – cosa che non ritengo si possa escludere a priori -, quantomeno il richiamo ad un comune armamentario polemico prodotto dalla *pars Donati* per il confronto retorico o epistolare con la *catholica*.

VI. *Ad ultima veniamus, illa scilicet quae, deficientibus fallaciis et fatigatis insidiarum machinamentis, in apertas minas manifestasque furias eruperunt. Erat tunc videre militum manus traditorum furiis ministrantes, quae ad perpetrandum tanti facinoris opus memoratorum mercede conducate sunt. Circumstabant denique diligentissima curiositate, inspicientes ne quid illic mitius gerere crudelitati mercennariae licuisset. Quidam illam eorum tam curiosi spectaculi intentionem non tam defensionem pravae assertionis quam exactionem locati sanguinis profitebatur. At vero populus Dei ante, licet opinionem futurae caedis et audierit et ex ipsa dispositione cognoverit, non solum fugatus non est imminentis exitiosae mortis metu, quin potius ad orationis domum voto passionis animosius convolavit. Ubi cum fides sacris semper lectionibus pascitur et contexta ieiunia precibus continuis saginantur cumque ipsa prece in manu Dei commandantur animae iniquorum*

¹³⁹⁷ Shaw, *Sacred Violence*, p. 146.

¹³⁹⁸ *GestConl* III, 258.

manibus propinatae, ecce ad instar dominicae passionis cohors militum e castris progreditur, ad christianorum necem a pharisaeis neotericis procurata. Manus contra innocuas et ad dominum extensas armantur fustibus dexterarum, quasi minus martyrium dicerent qui non gladiis, sed impia fustium caede trucidabantur,

(VII) *quamquam Honorati sanctissimi Scilibbensis episcopi iugulum tribuni gladius etsi non penetravit, tamen conpunctit; atque ita et illic tam ministros diaboli furor detexit quam gloriosi antistitis patientia Christi ecclesiam manifestavit, quia nec alius ostendebatur Christi domini servus quam ille qui haec eadem patiebatur quae et ipse passus est dominus: "Non est, inquit, servus maior domino suo, si me persecuti sunt, et vos persequentur". Quare si et hi servi Christi sunt qui a saeculo diliguntur, ostendant ipsum dominum a saeculo fuisse dilectum! Si autem saeculum non nisi eos qui sui sunt diligit, necesse est eos odio habeat quos de saeculo dominus Christus elegit: "Si de saeculo essetis, inquit, saeculum quod suum esset amaret; sed quia de saeculo non estis, et ego elegi vos de saeculo, propterea odit vos saeculum".*

L'incipit del sesto capitolo si rivela determinante per la collocazione temporale della *PaDon*: l'espressione adottata dall'autore - *ad ultima veniamus* – non può che inserirsi nel solco già tracciato dalle altre indicazioni cronologiche disseminate nel testo, consentendo così di porre la stesura del *sermo* in prossimità degli eventi narrati, vale a dire a pochi mesi od anni dalla *persecutio* cecilianista. Le *manifestae furiae* della *catholica* e del Diavolo sono descritte come "impossibili da celare": la menzogna e l'inganno con i quali l'Avversario aveva cercato di circuire i *simplices* lasciano infatti spazio alla violenza coercitiva messa in atto dai soldati al servizio dei desideri di rivalsa dei *traditores*.

La resa dell'espressione "*diligentissima curiositas*" merita una breve parentesi. Maier e Tilley¹³⁹⁹ traducono con "attentissima curiosità", ma il senso sembrerebbe più complesso: "*diligens*" viene da "*diligo*", che si riferisce all'apprezzare, al compiere una scelta sulla base del piacere che essa offre; la *curiositas* non è poi semplicemente il desiderio di conoscenza, ma il puntare fisso lo sguardo su qualcosa che attrae. L'autore parrebbe quindi voler rendere l'idea del piacere che i *traditores* trarrebbero dalla contemplazione delle sofferenze dei martiri, avvicinando ulteriormente il loro ritratto a quello topico del Diavolo e dei *carnifices* delle *Passiones*. Un'immagine che viene ulteriormente risaltata nelle linee immediatamente successive, quando l'autore riferisce che *quidam illam eorum tam curiosi spectaculi intentionem non tam defensionem pravae assertionis quam exactionem locati sanguinis profitebatur*. La riscossione del sangue *locatus* è un chiaro riferimento a

¹³⁹⁹ Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 206 e Tilley, *Donatist*, p. 56.

Mt 27, 24-26:

"*Videns autem Pilatus quia nihil proficeret, sed magis tumultus fieret, accepta aqua, lavit manus coram turba dicens: «Innocens ego sum a sanguine hoc; vos videritis!». Et respondens universus populus dixit: «Sanguis eius super nos et super filios nostros». Tunc dimisit illis Barabbam; Iesum autem flagellatum tradidit, ut crucifigeretur*".

"*Locare*" significa infatti sia "dare in affitto", sia "affidare ad altri un compito dietro compenso"; l'*exactio* è un altro termine di tipo legale, che indica la richiesta riferita a un compenso pattuito. Il testo sottolinea quindi la richiesta dei *traditores* di veder versato quel sangue di cui avevano già pagato il prezzo: il riferimento non può quindi che essere al *crucifige!* innanzi a Pilato. L'intento redazionale è palese: istituire un collegamento tra la *catholica* ed il popolo giudaico, colpevole di aver messo in croce il Cristo. Come gli ebrei, *instrumentum diaboli*, agirono voltando le spalle al Signore, così oggi i fedeli della *catholica*, guidati come pupazzi dalla mano diabolica, agiscono in combutta con i pagani romani, perseguitando la vera Chiesa, la *pars Donati*. Giudei e cattolici sono quindi accomunati dall'intento persecutorio nei confronti dei testimoni di Cristo, che proprio nella persistente condizione di perseguitati trovano la più verace prova della loro santità.

Con il sesto capitolo prende il via la sezione della *Passio* incentrata sulla descrizione dei fatti di sangue preannunciati dall'autore. Si legge quindi che, sebbene fosse circolata l'*opinio* che una strage di fedeli fosse imminente¹⁴⁰⁰, tali voci avrebbero avuto un effetto positivo sul *populus Dei* stimolandolo a raccogliersi unitamente in chiesa "con un coraggio accresciuto dal desiderio di martirio". L'autore restituisce il ritratto di un cammino di catechesi e purificazione spirituale accelerato, il cui fine ultimo appare l'ottenimento della corona. Le continue letture della Scrittura, i prolungati digiuni, le ininterrotte preghiere, sono tutti elementi di un quadro più ampio che legge gli eventi in chiave escatologica come l'approssimazione non solo del *certamen* martiriale per i fedeli, bensì come l'imminenza del pancrazio tra Cristo ed il Diavolo. E' infatti *ad instar dominicae passionis* che la coorte dei soldati esce dall'accampamento e viene diretta alla strage dei cristiani dai farisei¹⁴⁰¹ dei giorni nostri, vale a dire dai fedeli della *catholica*.

L'autore inserisce nel testo la propria interpretazione della questione relativa al valore della *confessio* nel paragone con il *martyrium*: agli occhi del redattore la sofferenza patita dal fedele che

¹⁴⁰⁰ Cfr. *PaMI* 3: anche in questo caso, come sembrerebbe suggerire il testo della *PaDon*, la *persecutio* avrebbe avuto origine al di fuori della città di Cartagine, giungendovi solo in un secondo momento, accompagnata dalla notizia della promulgazione di un'ordinanza – *dispositio* – imperiale.

¹⁴⁰¹ L'impiego del termine parrebbe confermare l'interpretazione dell'identificazione dei cattolici con i giudei del tempo di Cristo proposta *supra*.

non muore per mano del carnefice non può essere giudicata da meno del martirio. Il redattore pone infatti l'attenzione sulla volontà sacrificale, non sull'effetto delle violenze subite. E' sulla base di questo aspetto che lo sguardo, nel testo della *PaDon*, viene cursoriamente portato sui *fustes*¹⁴⁰² adoperati dai soldati romani per la battitura di molti dei fedeli raccolti in preghiera nelle chiese in attesa del martirio. Accanto ai bastoni utilizzati dai soldati fanno però ben presto la comparsa anche le spade: il gladio di un tribuno ferisce infatti la gola di Onorato, *sanctissimus Scilibbensis episcopus*¹⁴⁰³.

"Le nom de cet évêque est inconnu, car c'est bien à tort qu'on l'a parfois vu dans l'adjectif *honoratum*, qualificatif de *iugulum*. Ce ne serait vrai que si nous lisions *Honorati*, au génitif: «... la gorge d'Honoratus, très saint évêque». Tout récemment, pourtant, Mandouze admet comme possibles les deux interprétations. Quant a Sicilibba, il s'agit d'une localité de la moyenne Medjerda, correspondant de nos jours à l'Henchir el Alaouine, à 36 mp ou 53 km de Carthage. (...) sicilibba était déjà siège épiscopal au milieu du III^e siècle, puisque son évêque Sattius participa au concile de Carthage du 1^{er} septembre 256"¹⁴⁰⁴.

Il capitolo si chiude con una riflessione ecclesiologica dell'autore: si evidenzia ancora una volta la centralità del ruolo del martirio, dell'odio da parte del *saeculum*¹⁴⁰⁵ e della componente persecutoria nel quadro dell'autoriconoscimento della *pars Donati* quale autentica *Ecclesia martyrum* in contrapposizione alla *Ecclesia traditorum*. Le parole dell'autore non lasciano spazio a dubbi:

"*nec alius ostendebatur Christi domini servus quam ille qui haec eadem patiebatur quae et ipse passus est*

¹⁴⁰²Come correttamente notato da Cacitti, *Furiosa turba*, pp. 5 nota 62: "i *fustes* dovettero essere uno strumento di particolare efferatezza, se già il *Sermo de Passione Donati* registra con orrore come la soldataglia abbia proceduto al massacro dei donatisti nel 317 *non gladiis, sed impia caede fustibus*".

¹⁴⁰³"Honoratus 2": PCBE 1, p. 563. Cfr. Dolbeau, *La Passio*, p. 254: "Le prédicateur ne dit pas que l'évêque de Sicilibba a échappé à la mort, mais simplement que dans une tuerie générale à coups de bâtons, il est le suel à avoir été (en plus) piqué par le glaive du tribun".

¹⁴⁰⁴Maier, *Le dossier*, I, p. 207 nota 45. I *codices* AV conservano la *lectio* "*Honorati*", leggendolo quindi come un nome proprio di persona e collegandolo a "*sanctissimi Scilibbensis episcopi*". Diversa la *recensio* dei codici NW, che conservano invece la voce "*honoratum*". Secondo Dolbeau, *La Passio*, p. 254: "l'évêque de Sicilibba s'appelait bien *Honoratus*, quoiqu'on l'ait souvent tenu pour anonyme". Sul Concilio di Cartagine del 256 cfr. Bernardini, *Un solo battesimo*.

¹⁴⁰⁵*PaDon* 7: "*Si de saeculo essetis, inquit, saeculum quod suum esset amaret; sed quia de saeculo non estis, et ego elegi vos de saeculo, propterea odit vos saeculum*". Cfr. *Gv* 15, 19. Dolbeau, *La Passio*, p. 261 nota 28 ha correttamente osservato che la citazione del passo giovanneo da parte dell'autore della *PaDon* mostra l'uso di "une version identique à celle que cite Cyprien *Ep.* 58, 6". Il tema dell'odio predetto da Cristo ai propri testimoni da parte del *saeculum* in quanto questi ultimi non sono del mondo "per il quale giustamente Dolbeau richiama l'opera perduta *De eo quod odio sint mundo dei servi* attribuito da Gennadio (...) al donatista Vitellio, è trattato anche in Ps. Ottato di Milevi, *Sermo in natale sanctorum Innocentium*, 3-6 (PLS I, coll. 289-291): il sermone, con il quale mi sembra che la *Passio Donati* abbia più di una consonanza, oggi si considera opera di un donatista" (Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 147 nota 68).

*dominus: «Non est, inquit, servus maior domino suo, si me persecuti sunt, et vos persequentur»*¹⁴⁰⁶.

VIII. *Denique huius odii exitus semper effusione sanguinis consignatus est, sicut et nunc pactum conventionemque sceleris non aliter quam consignatione sanguinis transegerunt, cum omnis aetas et sexus clausis admodum oculis caesa in medio basilicae necaretur; basilicae, inquam, intra cuius parietes et occisa et sepulta sunt corpora numerosa, ut et illic ex titulationibus nominum persecutionis etiam Caecilianensis usque in finem memoria praerogetur, ne alios quandoque postmodum episcopatus nomine gestae rei expertes deceperit parricida.*

Si ritorna qui nuovamente sul tema della conservazione della memoria della *persecutio* cecilianista, così che i posteri, una volta istruiti, non possano venire circuiti dall'usurpatore *parricida*¹⁴⁰⁷ grazie al prestigio conferitogli dal titolo episcopale. La memoria della strage viene intesa dall'autore come qualcosa più di una semplice nota documentaria acclusa in una raccolta di testi: è innanzitutto la conferma della bontà della causa donatista, che trova nella *consignatio sanguinis* il contrassegno dell'odio da parte del mondo profetizzato dal Cristo.

"Commentando la sentenza emessa contro Cipriano, secondo cui il rispetto della disciplina avrebbe cominciato ad essere sancito con il suo sangue, nella *Vita Cypriani*¹⁴⁰⁸ si osserva che con il sangue di

¹⁴⁰⁶ *Gv* 15, 20.

¹⁴⁰⁷ Interessante il ricorso al termine "*parricida*": il sostantivo è infatti solito indicare l'assassino del proprio padre o di un membro della propria famiglia. Decenni dopo la composizione della *PaDon*, Agostino avrà modo di accusare i donatisti ed i circoncioni d'essere i peggiori tra i parricidi poiché "assassini di se stessi", suicidi. Cfr. Augustinus, *De pat.* 13,10: "*Hunc intueantur, qui sibi ingerunt mortem, quando quaeruntur ad vitam; et sibi auferendo praesentem, abnegant et futuram. Qui si ad Christum negandum, vel aliquid contra iustitiam faciendum, sicut veri martyres, cogentur, omnia potius patienter ferre, quam sibi impatienter mortem inferre debuerunt. Quod si fugiendorum malorum causa recte fieri posset, Iob sanctus se ipse perimeret, ut tanta mala in rebus suis, in filiis suis, in membris suis, diabolicae crudelitatis effugeret. Non autem fecit. (...) et augeter potius quam evaderet poenas, qui post sui corporis mortem, sive ad blasphemorum, sive ad homicidarum, vel etiam plus quam parricidarum supplicia raperetur. Si enim parricida eo scelerator est quam quilibet homicida, quia non tantum hominem, verum etiam propinquum necat; inque ipsis parricidis, quanto propinquiorem quisque peremerit, tanto iudicatur immanior: sine dubio peior est qui se occidit; quia nemo est homini se ipso propinquior. Quid ergo miseri faciunt, qui cum et hic sibimet ingestas, et postea non solum impietatis adversus Deum, sed etiam ipsius quam in se exerceverunt crudelitatis luant debitas poenas, insuper quaerunt et martyrum glorias? cum etiamsi pro vero Christi testimonio persecutionem paterentur, et se interficerent, ne aliquid a persecutoribus paterentur, recte illis diceretur: Vae iis qui perdiderunt patientiam! Quomodo enim iustum praemium patientiae redditur, si et impatiens passio coronatur? Aut quomodo innocens iudicabitur, cui dictum est: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum, si homicidium committit in se ipso, quod committere prohibetur in proximo?". Sul ruolo della *patientia* nel martirio cfr. il capitolo III.2. Per quanto concerne il versante donatista, l'utilizzo dell'accusa di parricidio da parte della *pars Donati* nei confronti della *catholica* trova una seconda testimonianza nelle parole del vescovo Petiliano. A riguardo cfr. Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 56, 127. "*Petilianus dixit: Quod et si, ut ipsi putatis, Domini legem pure sequimini, de ipsa lege sanctissima legaliter disputemus. Dicit apostolus Paulus: «Bona est lex, si quis ea legitime utatur». Lex ergo quid dicit? «Non occides». Quod semel fecit Cain parricida, vos fratres saepius occidistis"; 101, 231: "*Postremo si credis, quia accipientis et dantis est fides, ab eo qui interficit hominem, sanguine perfunderis fratris. Ita agitur, ut qui ad Baptismum innocens veneras, a Baptismo redeas parricida*". Cfr. infine Augustinus, *G. c. Em.* 10.**

¹⁴⁰⁸ Cfr. Pontius, *Vita Cypriani* 17, 3.

Cipriano si sancisce, sì, una disciplina, ma quella dei martiri, che con il proprio sangue continuano a sancire la disciplina indicata da Cipriano, loro modello. Analogo al concetto della sanzione con il sangue è quello della *consignatio sanguinis*, intesa non tanto come attestazione con il sangue (...) ma vero e proprio sigillo con il sangue, come appare in una espressione della passione dei martiri di Abitina¹⁴⁰⁹ (...). Questo concetto sembra specifico della letteratura donatista, nella quale rientra la conclusione della passione dei martiri di Abitina, come anche il prologo del medesimo testo¹⁴¹⁰, in cui si dice che i martiri sigillavano con il proprio sangue la sentenza contro i *traditores* e i loro seguaci. Nel *Sermo de passione Donati et Advocati* la persecuzione scatenata contro i donatisti è un'alleanza delittuosa tra i cattolici e i rappresentanti dell'autorità imperiale, stipulata con il sangue di coloro che sono stati uccisi"¹⁴¹¹.

La *consignatio sanguinis* pone quindi in collegamento la *PaDS* e la *PaDon*, evidenziando la volontà redazionale di leggere gli eventi di Cartagine in relazione con la sentenza del concilio carcerario di Abitina. Il sangue dei martiri risalta nuovamente come sigillo apposto all'atto di accusa con il quale i *traditores* ed i loro sodali dell'Impero saranno giudicati alla fine dei tempi. Il ricordo, la celebrazione della *historia persecutionis*, viene poi tradotta simbolicamente in *memoria martyrum* grazie all'iscrizione su pietra - al centro della basilica - dei nomi delle vittime della strage perpetrata dai cattolici. Memoria e *memoria* si uniscono quindi a formare un unico elemento onorifico rivolto alla celebrazione dei martiri donatisti che, all'atto del loro sacrificio, vengono posti dall'autore – in quanto testimoni di Cristo – al centro della struttura basilicale, vale a dire, figurativamente, nel cuore stesso della *Ecclesia*.

IX. *Nam et anniversalis dies religiosa devotione non inmerito celebratur. Est enim honorandus iste dies in quo et omnis ecclesia Dei confessa et post eius Christi domini aeterni iudicis dextera coronata est. Viderit enim cur non omnes permiserit summa pietas trucidari; tamen corda conspiciens omnium martyrii praemio muneravit, quos tota devotione pati voluisse perspexit, qui non sanguinem, sed fidem credentium quaerit. Illum autem omnium sanguinis necesse est teneri reum, quem totam interficiendam locasse plebem non est incertum.*

L'autore si spende in una breve analisi degli eventi, così da "giustificare" non la richiesta di martirio da parte di Dio, bensì il mancato riconoscimento della corona ad alcuni fedeli sopravvissuti alle

¹⁴⁰⁹Cfr. *PaDS* 21: "*haec comminantes singuli ad passionis gloriam festinabant, supremamque testationem ita unusquisque martyrum cruore proprio consignabat*".

¹⁴¹⁰Cfr. *ivi*, 1: "*quique pleni Deo, devicto ac prostrato diabolo victoriae palma in passione gestantes, sententiam in traditores atque in eorum consortes, quia illos ab ecclesiae communiione reiecerant, cuncti martyres proprio cruore consignabant*".

¹⁴¹¹Scorza Barcellona, *Il sangue*, pp. 1097-1098.

violenze perpetrate dalla soldataglia al soldo del Diavolo. Come ha correttamente notato Scorza Barcellona,

"questa notazione serve evidentemente a giustificare il fatto che alcuni sono scampati all'assalto dei cattolici, e tuttavia possono ritenersi pari ai martiri"¹⁴¹².

La necessità di questa specifica parrebbe evidenziare l'insorgenza di correnti di pensiero rigoriste in merito all'interpretazione del martirio come *effusio sanguinis* fin dagli albori del movimento. Una visione prospettica che, come evidenziato dall'analisi delle *Passiones* posteriori alla *PaDon*, conosce una evoluzione sempre più integralista, facendo perno sull'idea del *martyrium*, dell'effusione del sangue e della *sufferentia*, come elementi imprescindibili per una realizzazione autentica dell'*imitatio Christi*.

La chiusura del capitolo vede l'esposizione di un paragone non scritto, ma lasciato intendere, tra Cristo ed il Diavolo, tra il persecutore – Ceciliano – ed il martire donatista. Il Signore desidera *non sanguinem, sed fidem credentium*; il Diavolo il contrario. Lo stesso vale per Ceciliano, che viene ritratto come bramoso del sangue dei martiri donatisti nei quali è invece la *tota devotio*, vale a dire la *fides* desiderata da Cristo, a muoverli verso la passione.

X. *Adhuc autem quod dementiae maioris fuit, etiam post tam nefarium factum eadem basilicam possidendam homicida putavit, quasi amore loci subcumberet. Ceteri qui evaserant christiani, a quibus videbat ipsam vitam saeculi praesentis contemni, illis se, opinor, placitum putabat post sanguinis maculam, quorum sanguinem adpetivit post traditionis ruinam*¹⁴¹³. *Quos ideo persequatur quia communionis eius contagium declinabant, ipsos eosdemque communicatores sibi post perpetratum homicidium promittebat! O imprudentia vanitati dementiaeque permixta, qua obcaecatus latro deterrimus id consilium statuendum putaret quod sua ipsa dispositione nescius impediret.*

Il tema della confisca della basilica deve essere letto in relazione con la sua occupazione da parte dei donatisti. La *PaDon* costituisce il capostipite agiografico di tutti i resoconti di assedio e presa di una basilica, la cui occupazione da parte della *pars Donati* evidenzia l'emersione

¹⁴¹²Ivi, p. 1090.

¹⁴¹³Il sostantivo "ruina", nel linguaggio cipiraneo, indica specificamente il cedimento durante la persecuzione. Cfr. Cyprianus, *De Lapsis* 4; ; *Ep.* 10, 4; 11, 8. Il riferimento insito nell'adozione del termine non può quindi che rimandare all'accusa di *traditio* rinfacciata dai donatisti a Ceciliano.

"di un modello comportamentale decisamente innovativo, in quegli anni: anche durante la persecuzione diocleziana i luoghi di culto erano stati sottoposti a sequestro, ma non risultano testimoniati analoghi episodi di resistenza passiva; i gruppi di fedeli che, sfidando i rigori della legge, si riunivano ugualmente per celebrare il *dominicum* venivano arrestati presso abitazioni private, come nel caso degli abitinesi"¹⁴¹⁴.

Rossi prosegue osservando come risulti evidente

"che in questa prima testimonianza di una persecuzione diretta verso una sola *pars christiana* il possesso o la perdita delle basiliche abbia da subito assunto un fondamentale significato di carattere identitario. Se una quindicina di anni prima la perdita dei luoghi di culto non aveva rivestito particolare importanza, in questa situazione evidentemente ciò che costituiva la più dura delle prospettive non era tanto la loro confisca, quanto il passaggio sotto il controllo della *pars Caeciliani*. Sono le stesse parole del *sermo* a confermarlo (...) La sola profanazione operata da soldati pagani non costituiva l'elemento discriminante per l'indignazione donatista, mentre lo configurava il passaggio della basilica nella disponibilità di Ceciliano e dei suoi; d'altra parte, l'intenzionalità che viene proiettata su quest'ultimo gli attribuisce la convinzione che, una volta entrato in possesso dell'edificio, egli avrebbe potuto ambire ad essere riconosciuto su quella cattedra anche dai sopravvissuti della parte avversa. Evidentemente, il controllo della basilica episcopale comportava, già nel secondo decennio del IV secolo, un argomento "forte" nella rivendicazione identitaria delle comunità cristiane: la lacerazione africana aveva perciò aperto una questione di grande portata, tale da indurre ad atti di forza che, nel calcolo costi/benefici, doveva offrire una prospettiva comunque attraente per entrambe le parti"¹⁴¹⁵.

La chiusa del capitolo vede una feroce denuncia nei confronti di Ceciliano e della sua politica coercitiva: *l'homicida* viene accusato d'aver preteso la confisca della basilica e la consegna alla *catholica*, *quasi amore loci subcumberet*, incurante del sangue ivi versato dai martiri della *pars Donati*. L'autore ritiene – *opinor* - che Ceciliano pensasse di riuscire gradito ai fedeli donatisti "costretti all'unità" pur presentandosi loro macchiato del sangue dei loro martiri. Il progetto del vescovo cattolico, stando alle considerazioni del redattore, non potrà arrivare mai a compimento, perché fondato sull'ignoranza, la vanità e la follia, risultando quindi impraticabile *sua ipsa dispositione*. Al di là delle riletture dell'autore, il capitolo desta un certo interesse in ragione della presenza di una serie di piccoli elementi che parrebbero suggerire l'ipotesi che il progetto cecilianista tratteggiato nella *PaDon* rappresenti una fase prodromica di "cattolicizzazione" del culto donatista. *L'amor loci* di Ceciliano sarebbe da intendersi dunque come la manifestazione più

¹⁴¹⁴Rossi, *Muscae*, p. 248.

¹⁴¹⁵*Ivi*, p. 249.

lampante della volontà di conquista delle basiliche per il loro valore identitario¹⁴¹⁶: la nuda roccia della struttura avrebbe significato più del suono dei *sermones* ivi pronunciati. Il vescovo avrebbe incontrato i donatisti "spinti" nell'*Unitas* nella basilica precedentemente in loro possesso. La presenza stessa dell'*homicida* nella chiesa accanto alle *sepulturae* e ai *tituli* sepolcrali parrebbe da intendersi, nel quadro del progetto di "cattolicizzazione", non come uno spregio, ma come il più chiaro segnale d'adozione e assorbimento del culto donatista. Un progetto del quale il redattore parrebbe aver colto l'estrema pericolosità assimilazionista, contro cui si sarebbe quindi subito speso, lanciando i propri strali e profetizzandone il fallimento, certo della resistenza donatista al *contagium*¹⁴¹⁷ con la *catholica*.

XI. *Iam violentiae ipsius tempestatis*¹⁴¹⁸ *ante oculos proponendae. Quod tunc visum est, nunc animo revolvendum. Cum Dei sacerdos ante aram sacri nominis mactaretur, cum catecuminus puer expers disciplinae sacramentorum paene exanimis gratiam lavacri salutaris sitientissime postularet: "Subvenite, subvenite, aiebat, catecumino mihi". Anima iam Deo scilicet proxima, hoc sibi magnum voluisse contingere ultima voce signabat, si ad instar dominicae passionis aqua sanguini iungeretur.*

L'undicesimo capitolo della *PaDon* segna l'avvio della sezione più propriamente descrittiva del testo: ivi l'autore espone un breve sunto degli effetti della *persecutio* di Ceciliano in una o più basiliche di Cartagine. Il lettore viene così informato dell'uccisione di un *sacerdos*¹⁴¹⁹ davanti all'altare della basilica mentre un catecumeno è ritratto nell'atto di implorare la grazia del battesimo: "*Subvenite, subvenite, aiebat, catecumino mihi*". Scorza Barcellona, annotando come alcuni testi martirologici africani richiamino *Gv* 19, 34, vale a dire la fuoriuscita di sangue ed acqua dal fianco di Gesù dopo che questi venne trafitto da un legionario, sottolinea che

¹⁴¹⁶La valenza identitaria delle basiliche parrebbe aver pervaso anche la mentalità donatista, secondo le notizie degli scontri e dei ricorsi alle autorità imperiali da parte dei donatisti per tornare in possesso delle chiese sottrattegli dallo scisma massimianista. A riguardo cfr. almeno Augustinus, *C. ep. Parm.* 1, 11, 18; *Ep.* 76, 3; 108, 5, 14; 129, 5; *C. litt. Pet.* 2, 43, 102; 2, 58, 132; 3, 39, 45 ed infine *G. c. Em.* 9.

¹⁴¹⁷Il termine "*contagium*" deve essere inteso nel senso di contaminazione da culti idolatrici o dal peccato altrui. A riguardo cfr. Tertullianus, *De idolatria* 8; Cyprianus, *Epistulae* 65, 3; *De bono patientiae* 4 e 14.

¹⁴¹⁸Il sostantivo "*tempestas*" viene usato sovente, nella letteratura cristiana, per indicare la persecuzione. Per quanto concerne l'ambito africano cfr., ad esempio, Cyprianus, *De Lapsis* 1; *Ep.* 30, 2; 31, 6; Lactantius, *De mortibus persecutorum* 16, 3.

¹⁴¹⁹Nel linguaggio cipriano il termine viene utilizzato specificamente per indicare il vescovo. E' in questa accezione che deve essere inteso nel uso fatto dall'autore della *PaDon*.

"il giovane è detto *expers disciplinae sacramentorum*; evidentemente le sue ferite valevano come un battesimo di sangue agli occhi dell'autore del testo, che interpreta la richiesta come intesa ad ottenere una compresenza di acqua e sangue *ad instar dominicae passionis*"¹⁴²⁰.

Il linguaggio liturgico dell'acqua sgorgante dal costato di Cristo vede un arricchimento simbolico nella letteratura agiografica africana, come giustamente messo in risalto da Dolbeau¹⁴²¹, che ha colto l'esistenza di un parallelo testuale tra la *PaLM* e la *PaDon*. Il centro della sezione ruota attorno alla richiesta di battesimo del giovane catecumeno: è una implorazione rivolta ai propri confratelli affinché provvedano a battezzarlo prima che egli spiri, così da perfezionare ulteriormente la propria *imitatio Christi* unendo al battesimo di sangue, che gli garantisce comunque l'immediato accesso all'agape celeste - *anima iam Deo scilicet proxima* -, il battesimo d'acqua, ad immagine del sangue misto ad acqua sgorgante dal costato di Cristo al culmine della Passione. Da sottolineare inoltre come le scelte linguistiche dell'autore paiano richiamare la sequela di invocazioni di Dativo, Saturnino ed Emerito nella *PaDS*¹⁴²². A differenza del catecumeno, si direbbe quasi specularmente, i martiri di Abitina chiedono a Cristo la *sufferentia* e la morte: la formula invocativa, legata al ricorso sistematico a "*subvenio*", non può comunque che essere letta in ambo le occasioni come la richiesta di della grazia, e quindi della salvezza, attraverso il sacramento battesimale¹⁴²³, sia esso d'acqua o di sangue.

XII. *At vero memoratus episcopus ex Abvocatensi oppido Carthaginem hospes adveniens, tanta catholicae istius humanitate hospitalitatis exceptus est, ut non ante post itineris tanti laborem vel aquae modicum sumeret quam sui sanguinis poculo traditorum fauces avidissimas satiasset. Unde quaerendum puto qualis esse possit apostasia, si digne talis appellatur catholica. Nam et hoc ad iniurandum nomen magnopere procuravit nominis inimicus, ut eam vulgo dici fecisset catholicam, ubi inpune committitur quicquid publico iure damnatur.*

L'autore prosegue con la narrazione della strage perpetrata ai danni dei donatisti, richiamando la

¹⁴²⁰ Scorza Barcellona, *Il sangue*, p. 1093.

¹⁴²¹ Cfr. Dolbeau, *La Passion des saints Lucius et Montanus*, pp. 62-63. Cfr. anche Cacitti, *Grande sabato*, pp. 72-74.

¹⁴²² Cfr. *PaDS* 10: "*Subveni, rogo, Christe, habe pietatem; serva animam meam, custodi spiritum meum ut non confundar. Rogo, Christe, da sufferentiam*"; 11: "*Rogo, Christe, exaudi. Gratias tibi ago, deus. Iube me decollari. Rogo, Christe, miserere. Dei filius, subveni*"; 12: "*Rogo, Christe, ait, subveni. Contra praeceptum dei facitis, infelices*".

¹⁴²³ Impossibile fornire, nello spazio di una nota, una bibliografia accurata sulla questione battesimale nell'ambito del conflitto religioso tra cattolici e donatisti. Cfr. almeno Brisson, *Autonomisme*, pp. 33-239 e, più recente, Markus, *Donatismo e ri-battesimo*, pp. 13-22.

sorte infausta del *memoratus episcopus* che, *ex Abvocatensi oppido*, si stava recando a Cartagine dove *tanta catholicae istius – Ceciliano - humanitate hospitalitatis exceptus est*. Il vescovo donatista non fece nemmeno a tempo a dissetarsi dopo il lungo viaggio: immediatamente il suo sangue andò a saziare le *traditorum fauces avidissimae*.

Allo stato attuale la ricerca storiografica permane ancora nell'incertezza in merito all'identificazione del *memoratus episcopus* e del *Abvocatensis oppidum*. Per quanto riguarda la prima questione, gli studiosi si sono scontrati con il silenzio della fonte: la *PaDon* menziona solo il vescovo Onorato di Sicilibba¹⁴²⁴, tralasciando però di specificare l'identità del *sacerdos* e dell'*episcopus* citati rispettivamente ai capitoli XI e XII.

"Di un personaggio di nome *Advocatus* non si parla nel testo, e in qualche modo l'espressione è forse da mettersi in relazione allo *Advocatense oppidum* di cui si parla al § 12 come luogo di provenienza di un vescovo che sarà ucciso; (...) L'unico nome di vescovo che compare nel sermone è quello di Onorato di Sicilibba (§ 7), e non si può nemmeno escludere che si tratti dello stesso vescovo ricordato nei paragrafi 11 e 12"¹⁴²⁵.

Dolbeau, in accordo con le conclusioni di Dupin, ritiene plausibile l'identificazione di Onorato di Sicilibba con il *memoratus episcopus*. Ritengo tuttavia che le informazioni contenute nella *PaDon* consentano di escludere che Honorato sia menzionato, seppur anonimamente, anche in questi ultimi due capitoli. L'autore lascia infatti intendere che il vescovo di Sicilibba sarebbe rimasto solo ferito dal gladio del tribuno romano¹⁴²⁶, non ucciso come invece si potrebbe desumere dalle parole del capitolo XII in merito alla sorte del *memoratus episcopus*¹⁴²⁷. Difficile quindi che si tratti della stessa persona. Allo stesso modo, lo schema narrativo della *PaDon* sembrerebbe suggerire l'associazione identitaria tra il *sacerdos* del capitolo XI e l'*episcopus* del XII. Ritengo più plausibile che l'impiego del termine "*memoratus*" faccia riferimento all'anonimo vescovo menzionato poche linee più sopra piuttosto che all'episcopo di Sicilibba, per il quale l'autore avrebbe forse sentito il bisogno di giustificare la presenza in quel di Avioccala, specie contando come quest'ultima località

¹⁴²⁴ Cfr. *PaDon* 7.

¹⁴²⁵ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 146.

¹⁴²⁶ Cfr. *PaDon* 7: "*quamquam Honorati sanctissimi Scilibbensis episcopi iugulum tribuni gladius etsi non penetravit, tamen conpuxit*". Cfr. nota 1404.

¹⁴²⁷ Cfr. *PaDon*, 12: "*ut non ante post itineris tanti laborem vel aquae modicum sumeret quam sui sanguinis poculo traditorum fauces avidissimas satiasset*". Da notare come le parole dell'autore in merito alle disposizioni sepolcrali contenute nel capitolo XIII non possano che essere intese come una conferma della morte del *memoratus episcopus*.

sia completamente fuori strada rispetto alle vie di collegamento tra Sicilibba e Cartagine¹⁴²⁸.

Per quanto concerne il *memoratus episcopus*, Dolbeau ha fatto correttamente notare come

"ce sont seulement les modernes qui lui attribuent le siège d'Avioccala: l'auteur se contente d'affirmer que son héros venait d'arriver dans la capitale, au terme d'une longue étape qui l'avait conduit *ex Abvocatensi oppido Kartaginem*"¹⁴²⁹.

Avendo esposto puntualmente i crimini della *Ecclesia traditorum* perpetrati ai danni della *pars Donati*, l'autore della *PaDon* termina il capitolo domandandosi in cosa possa consistere il rinnegamento della *catholica*, visto che il Diavolo ha già provveduto a coprirne di vergogna il *nomen*, facendo sì che il popolo usasse il termine "cattolica" per riferirsi alla progenie dei *traditores*.

Scorza Barcellona ha messo giustamente in evidenza

"la violenza polemica con cui il suo (della *PaDon*; *nota di chi scrive*) autore prende le distanze dalla Chiesa cattolica, non volendone nemmeno rivendicare quel titolo, come invece avveniva nella Passione dei martiri di Abitinae. Qui la Chiesa cattolica è una Chiesa che si fa chiamare tale – mentre è il popolo del diavolo – perché in base alla presunzione di questo titolo possano chiamarsi eretici quelli che non sono in comunione con essa (§ 3), che è capace di atti di violenza come l'uccisione del vescovo che appena arrivato da fuori sazia con la coppa del suo sangue le fauci dei *traditores* (...), tanto da chiedersi cosa sia l'apostasia se quella è la Chiesa cattolica: un nome scelto dal nemico per designare quella Chiesa in cui si commette quanto è condannato dal diritto pubblico"¹⁴³⁰.

La *PaDon* si rivela quindi un'importante fonte per comprendere l'evoluzione della polemica tra cattolici e donatisti in merito alla condizione ereticale: l'autore della *Passio* rilegge infatti alla luce dell'intervento del Diavolo l'intera questione. La battaglia per il *nomen* appare già vinta dalla *catholica*, alla quale però l'autore ribatte osservando come sussista un profondo iato tra la sostanza e la forma. La *Ecclesia traditorum* può assumere, infangandolo, il *nomen* cattolico, ma lo può fare

¹⁴²⁸Cfr. A. Audollent, "Avioccala" in *DHGE* 5, coll. 1197-1198; Monceaux, *Histoire littéraire*, V, p. 64 nota 4. Per la collocazione topografica delle località di Avioccala e di Sicilibba cfr. rispettivamente gli URL: <http://pleiades.stoa.org/places/314896> e <http://pleiades.stoa.org/places/315153>. Dolbeau, *La Passio*, p. 254 nota 11 esprime cautela nell'accettare l'identificazione del toponimo riportato nella *PaDon* con Avioccala: "l'identification de ce toponyme avec Avioccala est d'ailleurs une conjecture très audacieuse, étant donné qu'un «*episcopus Advocatensis*» participait à la Conférence de 411. Le dernier éditeur de cet ouvrage traduit sagement le toponyme par «*Advocata*», sans faire d'hypothèse inutile". Cfr. a riguardo Lancel, *Actes de la Conférence*, II, SCh 195, pp. 876-877.

¹⁴²⁹Dolbeau, *La Passio*, p. 254.

¹⁴³⁰Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 147-148.

solo con l'inganno ed all'esterno, conservando invece all'interno, sostanzialmente, quell'impronta demoniaca che marchia indelebilmente i fedeli con il *signum* della *traditio* e di altri efferati crimini. Il circolo ermeneutico è quindi chiuso dalla rielaborazione del concetto eresilogico, assunto relativisticamente ad opera dell'autore della *PaDon*, che ne fornisce un'immagine positiva. Le categorie valoriali vengono infatti invertite dall'associazione nefasta tra *catholica* e *saeculum*: l'eresia agli occhi della *Ecclesia traditorum*, quale rottura della comunione con quest'ultima, assume quindi un valore positivo, come per Paolo, anche per i donatisti.

XIII. *Interea cum traditorum votis tribuni obsequia parvissent cumque ardorem saevitiae sanguinis copia satiasset, basilicam rursus aliqui fratres ingressi qualia pro tempore poterant obsequia martyribus exhibebant. Quae tunc animorum perturbatio! Qui profluvius lacrimarum! Qui lamentationum gemitus, cum inter cadavera trucidatorum discurrens pietas uniuscuiusque iacentis faciem dinoscere properaret! Ubi cum filii parentum, filiorum parentes prostrata corpora repererant, videres alios suorum amplexibus inhaerentes, alios repentino atque insperato visu percussos consedissem semianimes, nonnullos colligendis corporibus pias manus adcommodantes, dum diversi sexus corpora aliter quam decebat iacentia contegunt, dum membra saevis ictibus comminuta et paene discerpta, etiam si non officiis, locis tamen suis reddunt¹⁴³¹. Vespertinum iamiamque tempus diei illius lucem temptabat excludere, atque ita e diversis locis corpora numerosa ad unum interim locum statim festinatimque congesta atque acervata sunt. Ita tamen religiose laborantibus dictabat spiritus, ut, ubi pastor percussus iacebat, illo et ovium grex de passione purpureus colligeretur. Quod divinitus factum ipsa res protestata est, ut qui Deo sacrificium semet obtulerunt, aram Dei circumcirca per ambitum coronarent, ut episcopus cui obsequia exhibebantur a populo sacerdotium administranti, etiam martyrio promotus comitatu et obsequio suorum conmartyrum fruere.*

Nella parte conclusiva della *Passio*, l'autore offre un ritratto antitetico dei protagonisti degli eventi.: da un lato il *tribunus* romano, dipinto come sottomesso¹⁴³² ai desideri dei *traditores*; dall'altro il ritratto pio di *aliqui fratres* impegnati, all'interno della basilica, nella composizione delle salme per

¹⁴³¹"*Etiam si non officiis, locis tamen suis reddunt*". Cfr. a riguardo Dolbeau, *La Passio*, p. 263 nota 31: "les membres dispersés remis à leur place, mais non rétablis dans leur fonction vitale. Contrairement à Schäferdiek, ni Maier ni Duval n'ont entendu correctement ce passage". Cfr. Schäferdiek, *Der sermo*, p. 193; Maier, *Le dossier*, I, p. 210 e Tilley, *Donatist*, p. 59.

¹⁴³²"*Cum tribuni obsequia parvissent*": si tratta di un linguaggio tecnico - non colto da Maier, *Le dossier*, I, p. 210 e Tilley, *Donatist*, p. 59 -, che indica specificamente l'atteggiamento di un sottoposto che nell'amministrazione statale si ponga a disposizione del suo superiore gerarchico.

la sepoltura. Quest'ultima informazione si rivela di grande interesse per la comprensione delle dinamiche insite nella pratica della "cattolicizzazione": l'autore della *PaDon* ha infatti espresso *supra*¹⁴³³ il proprio sdegno per la richiesta da parte cecilianista di ritornare in possesso della basilica. Fino ad oggi, che mi risulti, nessuno studio ha posto in risalto l'inconciliabilità tra la rivendicazione di Ceciliano sul possesso della basilica e la sepoltura in essa delle sue vittime¹⁴³⁴. Il gesto del vescovo cattolico, ritenuto una indecenza dall'autore della *Passio*, parrebbe potersi leggere nella prospettiva di una "cattolicizzazione" della basilica e dei martiri in essa inumati. Ciò spiegherebbe la preoccupazione mista a disgusto espressa dall'autore della *PaDon* per il fatto che Ceciliano paresse credere di riuscire gradito ai donatisti, convertiti coercitivamente, pur essendo ancora macchiato del sangue dei loro fratelli. Il vescovo cattolico ritiene realmente di riuscire ad ottenere il riallineamento dei donatisti ed il loro ritorno nell'*Unitas* attraverso la conservazione della loro memoria culturale e martirologica, riorientata in favore della *catholica*. I martiri della basilica rimangono tali, stimolando il culto e la fede del popolo. La *catholica* non cancella la memoria, ma se ne serve cambiandone la polarizzazione nel quadro di un processo tutto sommato molto simile alla trasformazione e sostituzione di alcune figure della cultualità pagana con santi cristiani. Nei primi secoli del cristianesimo, furono infatti proprio alcuni martiri che andarono a sostituire gli dei pagani in alcune funzioni, su tutte le guarigioni.

Inoltre, come evidenziato da Rossi,

"il racconto presenta un'altra particolarità, costituita dall'estensione assunta dalla narrazione delle esequie: *Acta* e *Passiones*, fino all'età diocleziana, si limitavano a scarse informazioni circa le fasi seguenti all'esecuzione. Ad esempio negli *Acta Maximiliani*, sempre di area africana e situabile alla fine del III secolo, solo un breve capoverso riferisce dalla sepoltura del martire *sub monticulo iuxta Cyprianum martyrem*; di quest'ultimo, del resto, si narra solo di una deposizione *in areas Macrobiani Candidiani* lungo la via Mappaliense, a cui i fedeli avrebbero partecipato *cum voto et triumpho magno*. L'espansione narrativa, evidentemente, risponde a una necessità fondamentale: mantenere la presenza del martire all'interno della comunità, rafforzandone il legame con i fedeli. Questo corrisponde ad una modalità paraliturgica i cui prodromi sono stati riconosciuti (...) in un tempo sia pur di poco precedente all'inizio della persecuzione diocleziana"¹⁴³⁵.

¹⁴³³Cfr. *PaDon* 10: "*adhuc autem quod dementiae maioris fuit, etiam post tam nefarium factum eadem basilicam possidendam homicida putavit, quasi amore loci subcumberet*".

¹⁴³⁴Sulla effettiva sepoltura dei donatisti uccisi nell'assalto alla basilica cfr. *PaDon* 8: "*basilicae, inquam, intra cuius parietes et occisa et sepulta sunt corpora numerosa, ut et illic ex titulationibus nominum persecutionis etiam Caecilianensis usque in finem memoria praeogetur; ne alios quandoque postmodum episcopatus nomine gestae rei expertes deceperit parricida*".

¹⁴³⁵Rossi, *Muscae*, pp. 186-187. In chiusura lo studioso allude ovviamente alla vicenda del bacio di Lucilla.

L'autore della *PaDon* si spende nel tracciare un ritratto patetico della scena: tra profluvii di lacrime, gemiti, lamentazioni funebri e disperata ricerca dei propri cari tra le carni straziate dei donatisti, i figli si gettano sui corpi dei genitori defunti, cadendo poi svenuti per la troppa emozione. In tutto questo, mani devote si occupano di ricomporre le salme, coprendo i corpi lasciati in condizioni indecenti, restituendo le membra fatte a pezzi alla loro posizione originaria. La descrizione della scena prosegue illustrando come, all'approssimarsi della sera, i corpi vengano raccolti e ammassati *ubi pastor percussus iacebat, illo et ovium grex de passione purpureus colligeretur*¹⁴³⁶. L'autore chiude il capitolo riferendo della disposizione circolare delle sepolture dei martiri attorno al sepolcro del vescovo: l'episcopo è posto al centro, in posizione preminente anche nel martirio, godendo del corteo e della sottomissione di coloro che insieme a lui hanno subito la passione.

"La ricomposizione delle salme attorno all'altare ha un innegabile valore simbolico, chiaramente esplicitato da chi tenne il sermone: la disposizione dei corpi delinea una sorta di liturgia officiata dai martiri stessi, in puntuale corrispondenza con la liturgia dei vivi. Da questa ottica assume un significato di grande pregnanza la rivendicazione donatista di essere l'*ecclesia martyrum*: si tratta di una indissolubile comunione, sublimata dalla liturgia martiriale, tra i fedeli ancora in questo mondo e coloro che, uccisi dalla violenza dei *traditores* e dei loro sgherri (con una espressione di notevole forza il redattore, poco prima, aveva parlato della riscossione da parte dei *traditores* "di un sangue dato in appalto"¹⁴³⁷), realizzano il tramite con la liturgia celebrata nei cieli"¹⁴³⁸.

Rossi ha poi messo in luce come rimanga

"significativa l'assenza di qualsiasi riferimento all'intervento di altri esponenti del clero nelle esequie: anche in questo caso, come in quello di Lucilla, parrebbe che tra i martiri e i fedeli si stabilisca una relazione diretta, priva di mediazioni. Considerando che la fonte pervenutaci è chiaramente un *sermo*, che nella tradizione africana poteva essere tenuto – salvo clamorose eccezioni, come quella costituita dal giovane Agostino - solo da un vescovo, è interessante notare come, mentre viene dedicato un tale spazio alla ricomposizione delle reliquie e alle esequie, l'oratore taccia proprio su questo punto: il grande rilievo che viene attribuito al vescovo defunto circondato dal suo gregge dipende infatti, senza equivoci, proprio dal suo *status* martiriale"¹⁴³⁹.

¹⁴³⁶Cfr. Scorza Barcellona, *Il sangue*, p. 1096: "Nel *Sermo de passione Donati et Advocati* il cumulo dei cadaveri dei donatisti uccisi nella basilica occupata (...), è un gregge purpureo per la passione subita, che presta ossequio al vescovo non diversamente da quanto facevano i fedeli quando era nell'esercizio delle sue funzioni sacerdotali".

¹⁴³⁷Cfr. *PaDon* 6: "*exactionem locati sanguinis*".

¹⁴³⁸Rossi, *Muscae*, p. 186.

¹⁴³⁹*Ivi*, p. 187.

Resta infine da sottolineare come la disposizione circolare delle tombe dei martiri attorno a quella centrale, riservata al vescovo, paia ricalcare una distribuzione sepolcrale *ad sanctos* propria della *pars Donati*, come attestano le sepolture rinvenute nella basilica del *domnus Marchulus* di Vegesela¹⁴⁴⁰.

XIV. *O vere divinum et longe diversum a sapientia humana consilium! O mysterium procul a disciplinis omnibus separatum, sicut ipse Deus omnipotens per prophetam: "Non sunt, inquit, cogitationes meae sicut vestrae neque viae vestrae sicut meae; sicut enim distat caelum a terra, ita distant viae meae a viis vestris et cogitationes meae a sensu vestro". In acie denique nationum adversarium interfecisse victoria est; in nostro certamine occidi ab inimico triumphus est. Valde enim misere vincit qui homicida post victoriam vivit. Gaude et exulta, pia mater ecclesia, quae disciplinis erudita caelestibus inaccusabili atque inlibata conflictatione luctaris! Si enim resistendum est, mente non armis resistis; si congregiendum, non manu sed fide congregeris. Haec te pugnarum conflictationumque diversitas probat in saeculo, coronat in caelo, commendat domino Christo. Sic vincit qui vinci post victoriam nescit, sic triumphat cuius nunquam finitur triumphus. Tibi soli licet pie congregi, beneficium alieno maleficio consequi, pura et virgine conscientia coronari, per Christum cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.*

La *PaDon* si chiude con una dossologia dal sapore liturgico e metafisico. L'inno dell'autore si offre come un canto sull'imperscrutabilità del disegno divino, sull'illogicità, o sarebbe meglio dire l'alogicità, che tramuta la sconfitta del corpo del martire, il suo patire nella carne *ad imago Christi*, nella vittoria dello spirito. La *Passio* del martire è vera Passione di Cristo, autentica vittoria del Signore sul Diavolo, indipendentemente da ciò che appare agli occhi del mondo. L'autore canta dei *mysteria* divergenti, disgiunti da tutte le scienze umane, vale a dire dalla comprensione dell'uomo, come profetizzato in *Is* 55, 8-9. E' alla luce dell'ermeneutica di Isaia che i donatisti, al pari del primo cristianesimo, traggono il significato recondito del loro martirio: *in nostro certamine occidi ab inimico triumphus est*. Una testimonianza che si trasmette dal singolo alla comunità, qualificando l'*Ecclesia martyrum* come l'unica *pia mater ecclesia* che, a differenza dell'*homicida*, ha resistito irreprensibilmente e senza macchia alla *persecutio*.

¹⁴⁴⁰Cfr. il capitolo I.4. Cfr. anche Tilley, *Donatist*, p. 59 nota 13 e Duval, *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, "Études Augustiniennes" 15, Paris 1988.

III.7.3 Conclusioni.

Più breve di altre *Passiones* fin qui analizzate, la *PaDon* si è comunque rivelata essere un testo ricco di elementi utili per lo studio e l'analisi del fenomeno martiriale donatista. Dal punto di vista analitico-filologico, è emersa l'impossibilità dell'adozione di un *titulus* che confonde le informazioni topografiche con quelle onomastiche e che si fonda su elucubrazioni posteriori, con ogni verosimiglianza di epoca altomedievale, per l'indicazione del martire Donato. Riguardo a quest'ultimo punto: si è avuto modo di sottolineare come l'ipotesi che il "*Donatus*" del *titulus* facesse riferimento all'autore della *PaDon*, e che questi fosse da identificare con l'omonimo primate donatista di Cartagine, non possa essere recepita a causa di un errore nella datazione dell'opera e per l'assenza di elementi che confermino l'ipotesi che la *Passio* sia stata composta a Cartagine.

Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente formale del testo, risulta più plausibile che la *PaDon*, per come essa stessa si presenta e per le parole usate dall'autore nel primo capitolo, fosse in origine un sermone incluso in una raccolta miscellanea di *Acta*, *Passiones* e *sermones* ad uso liturgico e catechetico della comunità donatista.

Valutazioni di tipo squisitamente filologico hanno poi permesso di sposare con convinzione la tesi di Dolbeau sulla retrodatazione della data del martirio - passando così al 1 marzo -, pur non essendo tuttavia riusciti a offrire elementi utili per una corretta individuazione dell'anno che, pertanto, non può che essere lasciato in sospeso, seppur circoscritto al quinquennio 317-321.

L'analisi della *PaDon* ha consentito di porre in rilievo il piano programmatico dell'autore, vale a dire la fornitura ai posteri di uno strumento ermeneutico per il disvelamento degli inganni perpetrati abitualmente dai *traditores* e dal Diavolo per confondere le menti e le anime dei fedeli donatisti. L'autore della *PaDon* intende offrire ai propri confratelli un testo che riporti al contempo le narrazioni cronachistiche degli effetti delle politiche coercitive adottate dalla *catholica*, una testimonianza relativa alla gloria martiriale delle comunità donatiste sottoposte alle violenze dei *traditores* ed un "manuale di sopravvivenza" per i fedeli della *pars Donati*, nel quale questi possano trovare esposti i sottili inganni messi in atto dalla *catholica* e dal Diavolo per circuire le comunità donatiste.

La *PaDon* si è confermata essere un testo di capitale importanza per lo studio del movimento donatista: in essa si sono evidenziati numerosi spunti di indagine per l'approfondimento dei temi cardine della martirologia della *pars Donati*. Allo stesso modo la cronaca degli fatti di sangue occorsi nelle basiliche donatiste di Cartagine, che trova riscontro solo nel testo della *PaDon*, si conferma essere foriera di informazioni imprescindibili per una corretta ricostruzione degli eventi

svoltisi nel quinquennio 317-321, contribuendo a delineare i confini di una vera e propria *persecutio* perpetrata dai *traditores* della *catholica* capeggiati da Ceciliano, vero protagonista in negativo, accanto al Diavolo, della *Passio Donati*.

III.8. *Una cum ipso credentes: "Deo laudes"*. Brevi note sulle passioni "donatistizzate" di Cipriano e Crispina.

Sono solamente due le *Passiones* entro cui è ravvisabile un intervento interpolatorio donatista volto alla trasformazione dei testi in materiali agiografici propri della *pars Donati*: una versione della *Passio Cypriani* e la *Passio Crispinae*. In entrambi i casi la tradizione codicologica medievale ha assicurato la trasmissione di versioni differenti del medesimo testo, permettendo così agli studiosi di evidenziare l'esistenza di due filoni distinti, originatisi ai tempi dello scisma e poi perpetuatisi nella (con)fusione con la documentazione agiografica della *catholica*.

Per quanto concerne la *PaCri*, il documento sembrerebbe essersi conservato in forma diversa da quello noto ad Agostino, che riporta in alcuni passi della sua opera una serie di indicazioni biografiche non menzionate dalla *Passio*:

*"et saeviebant persecutores in Crispinam, cuius hodie natalitia celebramus; saeviebant in feminam divitem et delicatam: sed fortis erat, quia Dominus tegumentum eius super manum dexteræ eius, ille qui eam custodiebat. Hanc enim, fratres, numquid est qui in Africa ignoret? Clarissima enim fuit, nobilis genere, abundans divitiis: sed haec omnia sinistra erant, sub capite erant. Venit inimicus qui feriret caput, et sinistra illi obiecta est, quæ erat sub capite. Caput supra erat, dextera desuper complectebatur. Quid poterat facere persecutor, quamvis delicatæ feminae? Erat quidem illa sexu infirma, et divitiis forte languidior, et consuetudine corporali infirmior; sed quid ad tanta munimenta? quid ad illum sponsum mittentem sinistram sub caput, et dextera sua complectentem? Quando sic munitam percuteret inimicus? Et tamen percussit, sed in corpus"*¹⁴⁴¹.

In merito alla natura della versione a disposizione del vescovo di Ippona, Franchi de' Cavalieri ha sostenuto l'ipotesi che Agostino fosse in possesso di una "*Passio* propriamente detta, mentre noi abbiamo soltanto degli Atti"¹⁴⁴². Di diverso avviso Monceaux, per il quale sarebbero esistite due

¹⁴⁴¹ Augustinus, *Enarr. in ps.* 120, 13. Cfr. 137, 3: "*Quomodo gaudebat sancta ista Crispina cuius hodie solemnitas celebratur? Gaudebat cum tenebatur; cum ad iudicem ducebatur; cum in carcerem mittebatur; cum ligata producebatur; cum in catasta levabatur; cum audiebatur; cum damnabatur; in his omnibus gaudebat: et eam miseri miseram putabant, quæ coram angelis gaudebat*"; cfr. anche 137, 7; 14. Ulteriori informazioni biografiche in *Serm.* 354, 4: "*Servo ergo Dei cui subreperit superbia, continuo ibi est et invidia. Non potest superbus esse non invidus. Invidia filia est superbiae: sed ista mater nescit esse sterilis; ubi fuerit, continuo parit. Ut autem non sit in vobis, hoc cogitate, persecutionis tempore non solam Agnen fuisse coronatam virginem, sed et Crispinam mulierem: et forte, quod non dubitatur, aliqui tunc de continentibus defecerunt, et multi de coniugatis pugnaverunt, atque vicerunt*". Cfr. infine *Serm.* 286, 2, 2; 313/G, 3 e *De s. virg.* 44, 45.

¹⁴⁴² Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, p. 29. Sebbene l'indicazione dello studioso in merito alla distinzione tra *Acta* e *Passiones* sia corretta, ho preferito riportare la dizione "*Passio Crispinae*" in quanto più comunemente adottata dagli studiosi, ultimi in ordine di tempo H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, p. 302 e Rosen, *Passio Sanctæ Crispinae*, p. 106-125.

redazioni differenti: cattolica e donatista¹⁴⁴³. A partire da questa ipotesi, lo studioso francese ha avanzato per primo la tesi della presenza di interpolazioni donatiste nel testo della *PaCri*. Ritengo di poter scartare immediatamente, per "insufficienza di prove", l'ipotesi che la formula "*regnante domino nostro Iesu Christo in unitate Spiritus Sancti*", contenuta nella dossologia finale, possa essere giudicata un *signum* agiografico donatista¹⁴⁴⁴. Una valutazione che trova conferma nella riflessione di Saxer:

"je ne réussis pas à apercevoir du donatisme dans l'insertion du Saint-Esprit dans la doxologie *in unitate Spiritus Sancti*. Certes, le Saint-Esprit est très présent en d'autres Passions «donatisées»: le prêtre Saturninus, dans celle des martyrs d'Abitinae, répond au proconsul «sous l'inspiration de l'Esprit du Seigneur» (*Domini Spiritu suggerente*) et, dans celle des martyres de Thuburbo, c'est Maxima elle-même qui dit: *quoniam in nobis Spiritus Sanctus est*. Si en cela il y a du donatisme, il faudrait en dire autant de la *Passion de Perpétue* dont le prologue considère le martyr comme un charisme de l'Esprit au même titre que la prophétie. C'est pourquoi il est préférable de dire que dans l'hagiographie donatiste la conscience est restée plus vive du caractère charismatique du martyr"¹⁴⁴⁵.

Per quanto concerne invece l'interpolazione relativa alle martiri di Thuburbo e la formula "*Christo laudes ago*"¹⁴⁴⁶, ritengo che questi elementi risultino determinanti tanto per l'identificazione di una matrice donatista nella composizione della versione della *PaCri* conservata da Mabillon e Ruinart, quanto per l'individuazione di un'interpolazione cattolica, eseguita successivamente.

L'adozione della formula "*Christo laudes ago*", in ragione di "*Deo gratias ago*", deve essere intesa come il frutto di una interpolazione volta ad apporre un *signum* agiografico grazie a cui poter iscrivere Crispina nel martirologio donatista, pur essendo quest'ultima una martire antecedente lo scisma tra *catholica* e *pars Donati*. Tale *modus operandi*, come si avrà modo di osservare poco oltre

¹⁴⁴³Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 50-51. *Ivi*, III, pp. 159-161 lo studioso francese fornisce anche una breve analisi del testo della *PaCri*. Cfr. anche id., *Les Actes*, pp. 383-389, nel quale lo studioso individua ben sei interpolazioni del testo. Cfr. Delehaye, *Les Passions*, pp. 81-84 ed i più recenti lavori di Maier, *Le dossier*, I, pp. 105-112 e Duval, *Loca sanctorum*, I, pp. 127-128; II, pp. 694-695. Per una analisi dei riferimenti biblici della *PaCri* cfr. Romero Pose, *A propósito*, pp. 88-91. Segnalo la proposta di correzione della data del martirio avanzata da G. Di Vita-Evrard, *La date de la Passio S. Crispinae*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa romana. Atti del VI convegno di studio. Sassari 16-18 dicembre 1988*, Sassari 1989, pp. 308-313. In estrema sintesi, secondo la studiosa, "le martyre de Crispine, isolé au 5 décembre 304 après des mois d'accalmie, s'inscrirait donc mieux dans le contexte de la persécution au 5 décembre 303" (*ivi*, p. 312).

¹⁴⁴⁴Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, pp. 30-31: seguendo criteri squisitamente filologici, vi si sostiene la tesi dell'autenticità della *recensio* del codice di Autun, estranea alle prime due edizioni di Mabillon e Ruinart, incentrate su un *codex* di Reims andato perduto – cfr. Mabillon, *Vetera analecta*, pp. 177-178 e Ruinart, *Acta martyrum*, pp. 447-449) -, pur non prendendo posizione in merito all'origine donatista delle versioni reimensi.

¹⁴⁴⁵Saxer, *Afrique latine*, pp. 60-61.

¹⁴⁴⁶La formula è conservata unicamente dal *codex* di Reims utilizzato da Mabillon come segnalato nell'apparato critico dell'edizione della *PaCri* prodotta in Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, pp. 32-35, qui p. 35. La *lectio* riprodotta da Ruinart recita invece "*Gratias ago de meo Iesu Christo*".

con il caso della *PaCyp*₂, parrebbe aver caratterizzato lo stile interpolatorio delle officine agiografiche donatiste.

Sebbene la storiografia si riveli notevolmente divisa sulla questione¹⁴⁴⁷, ritengo tuttavia che l'interpolazione associante la figura di Crispina con le martiri di Thuburbo non sia da ascrivere alla mano di un donatista. Vi sarebbero infatti elementi indiziari sufficienti per poterla considerare come il frutto di un intervento redazionale assai tardo, occorso posteriormente alla "cattolicizzazione" del culto di Massima, Donatilla e Secunda. Come si è avuto modo di notare in precedenza¹⁴⁴⁸, si è conservata una testimonianza epigrafica attestante l'associazione tra le martiri di Thuburbo e Crispina. L'analisi dell'iscrizione ha permesso di osservare l'apposizione del *nomen* della martire tagorense in un secondo momento rispetto alle giovani thuburbitane: il dato, incrociato con l'indiscussa patente di cattolicità di Crispina, testimoniata dalle numerose citazioni agostiniane, è stato quindi qui interpretato come il prodotto dell'opera di "cattolicizzazione" di un'epigrafe donatista dedicata alle martiri di Thuburbo. E' dunque plausibile che, a partire dal V secolo, in ambiente cattolico, si fosse diffusa la credenza di una associazione tra Crispina e le thuburbitane: di qui ne verrebbe l'interpolazione operata da una mano della *catholica* su di un esemplare della *PaCri* "donatistizzato" - il testo ripreso da Mabillon –, successivamente "epurato" dal riferimento alla *pars Donati* - il *codex* utilizzato da Ruinart - mediante la sostituzione di "*Christo laudes ago*" con "*Gratias ago*". Il manoscritto di Autun utilizzato da Franchi de' Cavalieri, da lui giudicato filologicamente superiore agli altri¹⁴⁴⁹, andrebbe invece interpretato come testimone della recensione cattolica della *PaCri* vista l'assenza nel testo di qualsivoglia riferimento alla *pars Donati*.

La *recensio* donatista della *Passio Cypriani* venne individuata, o per meglio dire "riconosciuta

¹⁴⁴⁷Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire*, V, pp. 50-51; Id., *Les Actes*, pp. 386-389. "Le tre interpolazioni sono relegate da Franchi de' Cavalieri nell'apparato della sua edizione, in quanto a suo giudizio i manoscritti utilizzati da Mabillon e da Ruinart sarebbero dipesi da un archetipo guasto e lacunoso (cfr. Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, p. 23; *nota di chi scrive*). Certo, niente impedisce di pensare che le interpolazioni attestate nei manoscritti perduti siano intenzionali e di orientamento donatista, sia pure con le riserve che si sono espresse a proposito del *Deo* (in questo caso *Christo*) *laudes* e dei richiami allo Spirito Santo: ma M e R concordano soltanto nell'aggiunta dei nomi delle martiri di Thuburbo a *consortes tuae* in I, 3; in II, 4 *Christo laudes ago* è attestato soltanto da M, mentre R ha *gratias ago meo Iesu Christo*. E quando alla dossologia finale, la formula *regnante domino nostro Iesu Christo* è solo in M, mentre R ha una semplice dossologia trinitaria da cui non si evince alcuna accentuazione della funzione dello Spirito Santo, come sostenuto da Monceaux" (Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 139-140).

¹⁴⁴⁸Cfr. il capitolo I.2.

¹⁴⁴⁹Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni*, pp. 30-31. Al manoscritto di Autun lo studioso ne aggiunse un secondo, proveniente dagli Archivi del Capitolo di San Pietro di Roma – *Roma, Archivio del Capitolo di San Pietro ms. A 5 (Alias D), ff. 214-215 (XI sec.)* - che, al pari del primo, non conserva traccia delle interpolazioni donatiste in ragione della prossimità filologica con quest'ultimo: cfr. Franchi de' Cavalieri, *Della Passio sanctorum Marcelli tribuni, Petri militis et aliorum martyrorum*, NBAC 11 (1905), pp. 237-268, qui p. 255 nota 2.

come tale", da Franchi de' Cavalieri sulla base di uno studio di Reitzenstein¹⁴⁵⁰: prima d'allora gli studiosi, complice la grande varietà di fonti, non si erano accorti d'essere in presenza di una *recensio* attribuibile alle officine agiografiche della *pars Donati*. La tesi dell'esistenza di una recensione donatista della *Passio Cypriani* non è stata accolta da Bastiaensen che, pur riconoscendo l'autonomia e la buona tradizione del codice *Wirceburgensis theol. 33* (IX sec.), preferisce qualificare il *signum* agiografico "*Deo laudes*" come un prodotto di "lezioni fantasiose, d'ispirazione parzialmente donatista"¹⁴⁵¹. Di diverso avviso Maier¹⁴⁵², che ha sostanzialmente ripreso la *recensio* individuata da Reitzenstein a partire dall'analisi del *codex Wirceburgensis*, producendo così un'edizione critica della *PaCyp2* - qui adottata -, tradotta poi in lingua inglese da Tilley¹⁴⁵³.

La recensione donatista del martirio di Cipriano riporta solo le informazioni relative al processo e alla condanna capitale del vescovo cartaginese: le note agiografiche determinanti per l'individuazione della matrice donatista della *Passio* non sono di natura contenutistica, ma squisitamente formali, come nel caso della *PaCri*. La *recensio* donatista conserva un'acclamazione del vescovo e dei fedeli in risposta al pronunciamento della sentenza: "*Et Cyprianus: «Deo laudes!»*. *Una cum ipso credentes: «Deo laudes!»*"¹⁴⁵⁴.

"L'intervention de Cyprien et des croyants est une interpolation qui coupe le récit de l'énoncé de la sentence. Dans les autres recensions de la Passion, le proconsul n'est pas interrompu, mais à la fin du jugement, l'évêque accueille sa condamnation par un *Deo gratias*. Si l'interpolation est manifeste, son origine l'est aussi, puisque par deux fois nous rencontrons le *Deo laudes* donatiste"¹⁴⁵⁵.

Nella *recensio* donatista, contrariamente a quanto avviene per le due recensioni individuate da

¹⁴⁵⁰ Cfr. Franchi de' Cavalieri, *Di un nuovo studio su gli Acta proconsularia S. Cypriani*, Studi Romani 2 (1914), pp. 189-215, qui pp. 211-212 e R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians, ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philol.-historische Klasse*, Abhandlung 14, Heidelberg 1913, pp. 1-69 e Id., *Bemerkungen zur Märtyrerliteratur, II, Nachträge zu den Akten Cyprians*, in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Göttingen 1919, pp. 177-219.

¹⁴⁵¹ Bastiaensen, *Acti e Passioni*, p. 198. Lo studioso ha posto puntualmente in rilievo il problema delle due recensioni del testo della *PaCyp*: la prima, cui si ricollega il *codex Wirceburgensis*, comprende meno capitoli della seconda, pur conservando, in alcuni testimoni, elementi propri del quarto capitolo della *Passio*, relativo all'esecuzione di Cipriano. Per un approfondimento della questione cfr. *ivi*, pp. 202-204.

¹⁴⁵² Maier, *Le dossier*, I, pp. 122-126.

¹⁴⁵³ Tilley, *Donatist*, pp. 1-5.

¹⁴⁵⁴ L'edizione della *PaCyp2* di Maier, *Le dossier*, I, pp. 122-126, qui adottata, non presenta una suddivisione in paragrafi: cfr. *ivi*, p. 125.

¹⁴⁵⁵ *Ibidem*. Relativamente ad alcune riserve circa la natura donatista di "*Deo laudes*" cfr. il capitolo III.1 e Delehaye, *Recensione a Monceaux, L'epigraphie donatiste*, AB 29 (1910), pp. 467-468.

Bastiaensen, che menziona solamente il desiderio espresso dai confratelli di morire con il loro vescovo¹⁴⁵⁶, la condanna che segue l'esclamazione di gioia menziona la presenza di alcuni compagni di martirio del vescovo: "*Thascium Cyprianum cum suis gladio animadverti placet*".

"Si direbbe che quella che nel testo originale è una aspirazione dei fedeli a seguire il vescovo nella morte, nella redazione donatista diventa una condanna generale di tutto il seguito di Cipriano, enunciato del cui esito, però, l'anonimo redattore non può dare conto"¹⁴⁵⁷.

La *recensio* donatista conferisce un nome differente al suddiacono che aiuta Cipriano a bendarsi gli occhi al momento della decapitazione: forse per un "mero capriccio", come sostenuto da Franchi de' Cavalieri e Delehay¹⁴⁵⁸, l'agiografo della *pars Donati* potrebbe aver mutato il nome "Giuliano", come riportato nella *PaCyp*, in "Donato" così da "souligner mieux encore la tendance de ces nouveaux actes"¹⁴⁵⁹. Come sottolineato da Maier e ripreso da Scorza Barcellona¹⁴⁶⁰, è però possibile che la *lectio* donatista conservi il vero *nomen* del suddiacono in ragione della altrimenti strana omonimia tra il prete ed il *subdiaconus* ritratti al fianco del vescovo cartaginese. Più che il "capriccio" del redattore, ritengo plausibile l'ipotesi più recente, suonando effettivamente molto strana l'omonimia dei due personaggi: nulla di più facile che, in una delle prime trascrizioni della *PaCyp*, un copista abbia erroneamente riportato per ambo i personaggi il nome "Giuliano", coprendo così quel "Donato" che si sarebbe invece conservato nella *recensio* donatista.

Si riscontrano infine tre piccole differenze tra la *PaCyp* e la *PaCyp*₂: l'abbigliamento cipriano al momento della chiamata in giudizio, la quantità di denaro donato da Cipriano ai suoi carnefici ed la nota circa la morte del proconsole nei giorni successivi all'esecuzione del vescovo.

"In *The Donatist Passion*, the Roman officers disguised him from his transport from his palace of exile to his palace of judgment. Cyprian's popularity may have made this subterfuge a necessity. While the Acts know nothing of this, *The Life and Passion* § 16 tells how an ex-Christian officer at the praetorium offered him a change of clothes because Cyprian was wet with perspiration. Either account, disguise or pity, might lie behind Cyprian begin arraigned in clothes obviously not his own. However, Pontius' story seems to be decorated at this point with such hagiographic embroidery as to lend credence to the Donatist story of

¹⁴⁵⁶ *PaCyp* 4: "*Post eius sententiam populus fratrum dicebat: «et nos cum eo decollemur»*".

¹⁴⁵⁷ Scorza Barcellona, *L'agiografia*, p. 135.

¹⁴⁵⁸ Franchi de' Cavalieri, *Di un nuovo studio*, p. 212; Cfr. Delehay, *Les passions*, p. 93.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁰ Cfr. Maier, *Le dossier*, I, p. 126 nota 23 e Scorza Barcellona, *L'agiografia*, pp. 135-136.

disguise"¹⁴⁶¹.

Per quanto concerne le ultime differenze basti dire che, secondo la *recensio* donatista, il vescovo avrebbe consegnato venti pezzi d'oro - non venticinque - ai soldati romani e che, pochi giorni dopo la condanna capitale di Cipriano, il proconsole sarebbe morto "*paenitentiae reus (...) languore consumptus*"¹⁴⁶².

¹⁴⁶¹ Tilley, *Donatist*, p. 2.

¹⁴⁶² *PaCyp2*, p. 126 (il numero di pagina fa riferimento a Maier, *Le dossier*, I: lo studioso francese non ha infatti adottato una divisione in capitoli del testo della *Passio* a causa della sua brevità).

III.9 *Relata refero*. Le testimonianze cattoliche relative alle morti di Donato di Bagai, Ottato di Thamugadi e dei cosiddetti "maritri di Madaura"¹⁴⁶³.

Terminata l'analisi dei testi prodotti dalle officine agiografiche donatiste e dei documenti interpolati da queste ultime o da redattori cattolici, risulta ora necessario prendere in considerazione le notizie della *catholica* su alcuni martiri della *pars Donati*. Le fonti cattoliche si rivelano essere le uniche depositarie di informazioni alle quali poter attingere, essendo purtroppo venuta meno ogni testimonianza di ascendenza donatista: i dati ricavabili dai documenti della *catholica* saranno quindi posti al centro di una breve analisi critica dei testi, così da tentare di rimuovere le naturali incrostazioni polemiche sedimentatesi nelle fonti.

Scopo di questo conciso capitolo, che non si prefigge di portare alla luce molto più di quanto già emerso negli studi che lo hanno preceduto, vuol essere quindi quello di offrire uno *status quaestionis* ed un primo abbozzo d'analisi critica delle fonti.

III.9.1 Donato di Bagai.

Il vescovo donatista della città numida di Bagai viene menzionato da Ottato una prima volta nel paragrafo introduttivo del terzo libro del *Tractatus*. Il milevitano lo inserisce tra i responsabili dell'intervento militare operato dalle truppe imperiali per porre fine alle violenze donatiste.

*"Imputate maioribus vestris, qui (sicut in propheta scriptum est) ut vobis stupescerent dentes, ipsi uvas acida comederunt"*¹⁴⁶⁴. *Illis primo qui Dei populum dividerunt, et basilicas fecerunt non necessarias. Deinde Donato Carthaginis, qui provocavit, ut unitas proximo tempore fieri tentaretur. Tertio Donato Bagaiensi, qui insanam collegerat multitudinem, a qua ne Macarius violentiam pateretur, ad se, et ad ea, quae ferebat tutanda, armati militis postulavit auxilium"*¹⁴⁶⁵.

Ottato di Milevi pone Donato al centro del paragrafo dedicato alla descrizione delle violenze, orchestrate dal vescovo, ma messe in atto dai circoncellioni, ai danni dei messi imperiali Paolo e

¹⁴⁶³Le fonti donatiste tacciono in merito alla morte dell'eponimo del movimento, Donato di Cartagine. La documentazione cattolica attesta tuttavia la concessione del titolo di "martire" al vescovo – cfr. Augustinus, *Post coll. c. Don.* 16, 20 -, che parrebbe morto in esilio attorno al 355. A riguardo cfr. "Donatus 5": PCBE 1, pp. 292-303. Sulla attribuzione del *titulus* martiriale a quanti avessero patito l'esilio cfr. il caso dell'*auctor* della *PaMI*, Macrobio, al cap. III.6. Vista la copiosità delle citazioni cattoliche e l'impossibilità di procedere ad una sintesi in linea con gli intenti di questo studio, si è ritenuto più opportuno escludere Donato di Cartagine dall'analisi, concentrando l'attenzione sulla documentazione relativa a Donato di Bagai, Ottato di Thamugadi ed i martiri di Madaura.

¹⁴⁶⁴*Ger.* 31, 29; *Ez.* 18, 2.

¹⁴⁶⁵Optatus, *Tractatus* III, 1.

Macario.

*"Veniebant Paulus et Macarius, qui pauperes ubique dispungerent, et ad unitatem singulos hortarentur: et cum ad Bagaiensem civitatem proximarent, tunc alter Donatus, sicut prima diximus, eiusdem civitatis episcopus, impedimentum unitati et obicem venientibus supra memoratis opponere cupiens, praecones per vicina loca et per omnes nundinas mist, Circumcelliones Agonisticos nuncupans; ad praedictum locum ut concurrerent, invitavit"*¹⁴⁶⁶.

Secondo Ottato, il vescovo donatista condusse la *furiosa turba* contro Paolo e Macario, arrivando ad avere al proprio servizio una vera coorte di circoncellioni¹⁴⁶⁷. I funzionari imperiali decisero di rivolgersi al *comes* Silvestro per ottenere una scorta armata, sperando così di non indurre Donato a ricorre a mezzi violenti. Il vescovo di Milevi menziona poi gli scontri che si verificarono tra le truppe imperiali ed i circoncellioni, di cui però non fu testimone¹⁴⁶⁸, senza citare in alcun modo quale fu la sorte patita da Donato di Bagai che, da quel momento, non viene più citato da Ottato.

Il testimone viene raccolto da Agostino, che in più occasioni menziona il vescovo bagaiense assieme all'omologo numida Marculo¹⁴⁶⁹: ambedue, venerati come martiri dalla chiesa donatista, sono giudicati suicidi dall'Ipponense.

*"Attendite quanto labore impenso, nullo modo probaturi estis, quod Donatus et Marculus prophetae fuerint, aut sapientes, aut scribae, quia non fuerunt. Quod etsi possetis, quid faciatis ut ostendatis a nobis occisos, quos nec nos ipsi novimus?"*¹⁴⁷⁰.

Agostino entra nello specifico, rispondendo alle accuse di correttezza negli omicidi dei *sancti* avanzategli dal vescovo Petiliano nelle sue tre epistole.

"Illi autem de quibus maximam invidiam facere soletis, Marculus et Donatus, ut moderatius dixerim,

¹⁴⁶⁶ *Ivi*, III, 4.

¹⁴⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶⁸ Cfr. *ibidem*: "*Hos nos nec vidimus quidem, sed vobiscum audivimus*". Interessante la nota ottaziana: il vescovo riferisce, rivolgendosi a Parmeniano, che entrambe le parti avrebbero udito assieme il resoconto degli eventi. La specifica è importante: Ottato sostiene quindi che donatisti e cattolici furono informati comunemente dei fatti di Bagai, ricevendo le notizie dalla medesima fonte e non da testimoni delle rispettive *partes*.

¹⁴⁶⁹ La questione è stata già trattata in parte nel capitolo relativo al martirio di Marculo. Relativamente alla lettura cattolica della morte del vescovo donatista cfr. Dalvit, *The Catholic Construction of Donatist Key Figures: a Critical Reading and Interpretation of Augustine and Optatus*, in Gaumer, Dupont, Lamberights M. (a cura di), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity, "Late Antique History and Religion"* 7, Leuven 2012, in pubblicazione.

¹⁴⁷⁰ Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 14, 32.

*incertum est utrum se ipsi praecipitaverint, sicut vestra doctrina non cessat quotidianis exemplis; an vero alicuius potestatis iussu praecipitati sint. Si enim incredibile est magistros Circumcellionum solitas mortes sibimet intulisse, quanto incredibilius potestates Romanas insolita supplicia iubere potuisse?"*¹⁴⁷¹.

Il vescovo di Ippona parrebbe accomunare i martirii di Marculo e Donato: secondo la sua testimonianza i due si sarebbero gettati – *se ipsi* – in un precipizio, risultando quindi suicidi; sarebbe pertanto falsa la notizia donatista del loro assassinio. Al di là della questione di dove riposi la verità tra le due ricostruzioni, risulta interessante sottolineare come Agostino affermi che anche Donato di Bagai si sarebbe gettato in un precipizio. Il vescovo di Ippona ricorre infatti, per ambo i martiri donatisti, all'utilizzo del verbo "*praecipitare*": questa scelta lessicale, unita alla mancanza di ulteriori specifiche, lascerebbe intendere che Agostino ritenga che entrambi i vescovi donatisti si siano gettati da un precipizio. Non avrebbe altrimenti senso l'immediato richiamo dell'Ipponense ai circoncellioni: Agostino fonda infatti la propria tesi del suicidio di Marculo e Donato sulla comparazione tra le autoimmolazioni dei *circumcelliones* nei crepacci della Numidia¹⁴⁷² e le morti *per praecipitationem* dei loro vescovi e *magistri*¹⁴⁷³. A ciò Agostino aggiunge la presunta irritualità di una simile condanna ad opera delle autorità romane.

Due sono gli aspetti focali che mettono in luce la ricostruzione polemica e tendenziosa del vescovo di Ippona. Per poter procedere innanzi risulta però necessario portare *in primis* l'attenzione a quanto scritto da Agostino, una decina di anni dopo la replica alle lettere di Petiliano, nel suo commento al Vangelo di Giovanni. Ivi l'Ipponense ha modo di ritornare brevemente sulla questione delle morti di Donato di Bagai e Marculo:

"Proferunt nobis nescio quos in persecutione suos martyres. Ecce Marcus de petra praecipitatus est: ecce Donatus Bagaiensis in puteum missus est. Quando potestates Romanae talia supplicia decreverunt, ut praecipitarentur homines? Quid autem respondent nostri? Quid sit gestum nescio: tamen quid tradunt nostri? Quia ipsi se praecipitaverunt, et potestates infamaverunt. Recordemur consuetudinem potestatum Romanarum, et videamus cui credendum sit. Dicunt nostri illos se praecipitasse: si non sunt ipsi discipuli ipsorum qui se modo de saxis nullo persequente praecipitant, non credamus: quid mirum, si fecerunt illi quod solent? Nam potestates Romanae nunquam talibus suppliciis usae sunt. Num enim non poterant

¹⁴⁷¹ Augustinus, *C. litt. Pet.* 2, 20, 46.

¹⁴⁷² Per quanto concerne le notizie sui suicidi dei circoncellioni conservate nell'opera del vescovo di Ippona cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 2, 3, 6; *C. litt. Pet.* 2, 20, 46; 47, 110; 92, 204; *In Io. Ev. tr.* 51, 10; *Brev. coll.* 3, 8, 13; *C. Cresc.* 4, 63, 77 e *Serm.* 313/E, 7. Ottato di Milevi non riporta la notizia dei suicidi *per praecipitum*, ma solo della loro abitudine di farsi percuotere per la bramosia di martirio: cfr. Optatus, *Tractatus* III, 4.

¹⁴⁷³ Su questo aspetto della "dimostrazione" agostiniana cfr. Dalvit, *The Catholic Construction* ed il capitolo III.4 di questo studio. E' probabile che qui Agostino abbia utilizzato le informazioni del *Tractatus* di Ottato di Milevi relative agli scontri di Bagai per delineare la figura di Donato quale *magister* dei circoncellioni.

occidere aperte? Sed illi qui se mortuos coli voluerunt, famosiore[m] mortem non invenerunt. Postremo quidquid illud est, non novi"¹⁴⁷⁴.

La versione relativa alla morte di Donato di Bagai presenta una differenza non di poco conto: rispetto alla prima menzione, Agostino riporta in quest'occasione un particolare omissso in precedenza, molto probabilmente perché al tempo ignorato. Il vescovo donatista non sarebbe stato gettato in un precipizio, al pari del suo omologo Marculo, bensì sarebbe stato fatto cadere in un pozzo. Una ipotesi più plausibile immaginandone l'uccisione, probabilmente per mano delle truppe del *comes* Silvestro, al termine degli scontri attorno alla basilica di Bagai tra autorità romane e circoncellioni. Quel che appare certo è la preminenza di questa seconda ipotesi rispetto alla prima menzione da parte di Agostino: la descrizione della morte è più particolareggiata e "slegata" da quella di Marculo, nella cui ombra era allora caduta. Il dato evidenzia tuttavia la scarsa conoscenza agostiniana dei fatti occorsi, come del resto da lui stesso ammesso in chiusa al capitolo: "*postremo quidquid illud est, non novi*". Ne deriva il sospetto che Agostino abbia optato per una trattazione approssimativa della questione, spostandola sul piano polemico e istituendo un rapporto diretto tra le morti *per praecipitationem* dei circoncellioni, a lui ben note, e quelle dei due vescovi donatisti Marculo e Donato di Bagai. Il fine di tale operazione è palese: rileggere due oscure vicende del passato, divenute stendardo della propaganda anticattolica dei donatisti, alla luce di comportamenti condannati nel presente, grazie al collegamento tra i protagonisti insito nell'istituzione del rapporto *discipuli-magistri* tra circoncellioni e vescovi. Legando le figure di Marculo e Donato al movimento degli *agonistici*, notoriamente dediti al suicidio secondo l'interpretazione della *catholica*, Agostino persegue l'obiettivo di negare l'inclusione dei due vescovi donatisti nel novero dei martiri, minandone quindi alla base i culti e privando la propaganda della *pars Donati* di due eccezionali *exempla* da utilizzare nelle proprie denunce contro i *traditores*.

Concludendo, le fonti ottaziane e agostiniane permettono di individuare alcuni punti fermi attorno al martirio del vescovo donatista Donato di Bagai. *In primis* deve essere registrata la fama che questa figura dovette conoscere all'interno e all'esterno della *pars Donati*: la sua nomea parrebbe sufficientemente diffusa da destare l'attenzione e l'interesse dei polemisti cattolici, in particolar modo di Agostino se si tiene presente il fine leggermente più cronachistico del passo ottaziano in cui viene menzionato Donato di Bagai, del quale viene comunque taciuta la fine. Il vescovo di Ippona, più informato dell'omologo di Milevi, trasmette in due momenti distinti, a distanza di una decade l'uno dall'altro, la notizia della morte del martire donatista, descrivendo tra l'altro modalità

¹⁴⁷⁴Augustinus, *In Io. Ev. tr.* 11, 15.

d'esecuzione leggermente differenti: in un primo momento finisce per (con)fonderne il suicidio con quello di Marcuro; in seguito ritorna sulla questione informando del fatto che Donato, secondo i donatisti, sarebbe stato gettato in un pozzo o ivi si sarebbe suicidato secondo la *catholica*.

III.9.2 Ottato di Thamugadi¹⁴⁷⁵.

Il vescovo donatista della odierna città di Timgad viene sovente menzionato da Agostino, che ne traccia un ritratto tutt'altro che elogiativo: non vi è infatti fedele della *pars Donati* dipinto con più astio e livore. Ottato viene descritto come un capo militare¹⁴⁷⁶, palese *satelles* di Gildone¹⁴⁷⁷ - al punto da esser definito "*Gildonianus*"¹⁴⁷⁸ - ed assiduo persecutore di massimianisti¹⁴⁷⁹ e cattolici¹⁴⁸⁰. Agostino non si esime dal rimarcare i dissidi interni¹⁴⁸¹ alla *pars Donati* intorno

¹⁴⁷⁵"Optatus 2": PCBE 1, pp. 797-801. Segnalo come, sebbene non si siano conservate epigrafi martiriali relative all'episcopo di Thamugadi, scavi archeologici abbiano permesso di portare alla luce un complesso basilicale conservante, a livello pavimentale, un mosaico attestante la commissione dell'opera da parte del *sacerdote Dei Optato*. L'iscrizione - AE 1939, 79-80 -, secondo quanto suggerito da Albertini, *Un témoignage*, pp. 100-103, andrebbe così resa: QUANTA [laus] | NOMINI ILLIUS HAEC IUBENTE | SACERDOTE DEI OPTATO PEREGI (o "*perfecti*" secondo quanto proposto da Marrou, *Sur une inscription concernant Optat de Timgad*, BAA 1 (1962-1965), pp. 207-226). A riguardo cfr. anche S. Germain, *Les Mosaïques de Timgad*, Paris 1969, pp. 126-127.

¹⁴⁷⁶Augustinus, *Ep.* 51, 3: "*Item soletis nobis obiicere quod vos per potestates terrenas persequamur. Qua in re non disputo, vel quid vos pro immanitate tanti sacrilegii mereamini, vel quantum nos christiana temperet mansuetudo; illud dico: si hoc crimen est, cur eosdem Maximianistas per iudices ab eis imperatoribus missos, quos per Evangelium genuit nostra communio, graviter insectati, de basilicis, quas tenebant, in quibus eos invenit ipsa conscissio, et controversiarum strepitu et iussionum potentatu et auxiliorum impetu perturbastis? In qua conflictatione quae passi sint per loca singula, recentia rerum vestigia contestantur; quae iussa sint chartae indicant, quae facta sint terrae clamant, in quibus etiam Optati illius tribuni vestri sancta memoria praedicatur*". Sulle azioni "militari" di Ottato cfr. anche *C. litt. Pet.* 1, 10, 11; 18, 20; 2, 23, 53.

¹⁴⁷⁷"Gildo 1": PCBE 1, pp. 539. Per quanto concerne l'affiliazione di Ottato alla causa gildoniana, cfr. Augustinus, *C. ep. Parm.* 2, 15, 34; 92, 209; *C. Cresc.* 4, 24, 31; 27, 34; in relazione alle rivolte di Firmo e Gildone cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 65-73.

¹⁴⁷⁸Per una casistica dell'utilizzo del termine cfr. PCBE 1, p. 798 nota 3.

¹⁴⁷⁹"*Viderunt horrere homines, et graviter detestari, quod etiam se ipsi in multa schismata diviserunt, et maxime in Africae capite et notissima civitate Carthagine: conati sunt resarcire dedecus pannorum suorum. Putantes quod possent Maximianistas auferre, magno conatu per Optatum Gildonianum fortiter institerunt, multa illis mala et persecutiones saevissimas intulerunt. Receperunt inde aliquos, putantes quod possent omnes eodem terrore converti: his autem quos receperunt, noluerunt facere iniuriam, ut ab eis in schismate baptizatos denuo baptizarent, vel potius ab his ipsis rebaptizari eos facerent intus, a quibus baptizati erant foris, atque hoc modo suae nefariae consuetudini praescripserunt*" (Augustinus, *De bapt.* 2, 11, 16). Cfr. anche *C. Cresc.* 3, 59, 65 e 4, 47, 57. Il vescovo di Ippona riporta poi la notizia dell'operazione di convincimento da parte di Ottato di Thamugadi nei confronti dei massimianisti Feliciano di Musti - "Felicianus 1": PCBE 1, pp. 400-402 - e Pretestato di Assuri - "Praetextatus 1": PCBE 1, pp. 901-903 - affinché questi ritornassero in comunione con i donatisti: cfr. *Ep.* 53, 3, 6. Riguardo al primo, Agostino annota che fu indotto "controvoglia" a riallacciare la comunione con la *pars Donti*: "*nam Felicianum ipsum qui modo vobiscum est, si ad iusiurandum licet provocare, utrum ad communionem vestram non vitium Optatus redire compulerit; movere labia non auderet, praesertim si eius faciem populus Mustitanus intueretur, quo teste illa tunc facta sunt*" (*C. litt. Pet.* 2, 83, 184).

¹⁴⁸⁰Cfr. *ibidem*: "*Ipsa ecclesia catholica solidata principibus catholicis imperantibus terra marique, armatis turbis ab Optato atrociter et hostiliter oppugnata est*".

¹⁴⁸¹Cfr. *ivi*, 1, 9, 10: "*Deinde si peccator ille dicendus est mortuus, qui est hominibus cognitus; de Optato quid responsuri sunt, quem sceleratum longo tempore sibi notum damnare timuerunt?*". Cfr. anche *C. Cresc.* 4, 25, 32.

all'operato e alla persona del vescovo di Thamugadi, tollerato dai suoi colleghi esclusivamente per evitare un nuovo scisma all'interno del movimento donatista:

*"neque enim reprehendimus rationes vestras, si eo tempore quo vesana potentia furere iactabatur Optatus, cum eius accusator esset totius Africae gemitus congemiscentibus vobis, si tamen talis es, qualem te praedicat fama, quod scit Deus me et credere et velle: non ergo reprehendimus si eo tempore, ne multos secum excommunicatos traheret, et communionem vestram schismatis furore praecideret, eum excommunicare nolueritis. Sed hoc ipsum est quod vos arguit in iudicio Dei, frater Emerite, quod cum videretis tam magnum malum esse, dividi partem Donati, ut Optatus potius in communione tolerandus existimaretur, quam illud admitteretur; permanetis in eo malo, quod in dividenda Ecclesia Christi a vestris maioribus perpetratum est"*¹⁴⁸².

Le informazioni su Ottato appaiono quantomeno confuse. Procedendo sulla base della cronologia dei testi redatti da Agostino, è possibile assistere allo sviluppo della figura del vescovo di Thamugadi. La prima¹⁴⁸³ citazione di Ottato si trova all'interno di una epistola scritta tra il 396 ed il 397:

*"nonne tolerantur (dai donatisti; nota di chi scrive) ab eis caedes et incendia Circoncellionum, veneratores praecipitatorum ultro cadaverum, et su incredibilibus mali unius Optati per tot annos totius Africae gemitus?"*¹⁴⁸⁴.

Si può notare come l'attenzione di Agostino fosse allora più che altro concentrata sulle violenze attribuite al vescovo di Thamugadi. L'Ipponense non scende nello specifico, limitandosi ad un accenno al fatto che le vessazioni di Ottato avrebbero avuto luogo per tutta l'Africa, non nella sola Numidia. L'attenzione per l'aspetto più prettamente "militare" dell'azione del vescovo di Thamugadi viene confermata negli anni immediatamente seguenti, quando Agostino riporta la notizia della venerazione, in alcune terre, della *sancta memoria* di Ottato.

¹⁴⁸²Id., *Ep.* 87, 4. Cfr. anche il prosieguo della lettera, in particolare i paragrafi 5 e 8.

¹⁴⁸³Cfr. Id., *Ps. c. p. Don.* 93. Cfr. NBA 15/1, p. 27 nota 24. Il vescovo donatista parrebbe aver guidato la comunità di Timgad tra il 388 ed il 398; il salmo abecedario è stato invece composto tra il 392 ed il 393. In quest'ultimo il riferimento di Agostino sembra concentrarsi sui circoncellioni, non sui massimianisti, il cui scisma è *in fieri* proprio nei mesi in cui l'Ipponense va redigendo il salmo abecedario. Non a caso infatti il vescovo cattolico, poche righe prima, menziona *"fustes, ignes, mortes"*. E' però lo stesso Agostino a ricordare più volte nella sua opera come i donatisti abbiano evitato di condannare Ottato per non provocare uno scisma: ma tale condanna parrebbe esser sempre dipesa più dalla sua azione di riconquista dei fedeli e dell'episcopato massimianista piuttosto che dalle violenze perpetrate alla guida delle sue bande armate.

¹⁴⁸⁴Id., *Ep.* 43, 8, 24.

*"In qua conflictatione quae passi sint (i massimianisti; nota di chi scrive) per loca singula, recentia rerum vestigia contestantur; quae iussa sint chartae indicant, quae facta sint terrae clamant, in quibus etiam Optati illius tribuni vestri sancta memoria praedicatur"*¹⁴⁸⁵.

Il vescovo donatista viene qualificato con il termine "*tribunus*": risulta quindi evidente la volontà polemica agostiniana tesa a generare una (con) fusione tra la qualifica episcopale di Ottato ed il ruolo di comandante militare dei circoncellioni, attribuitogli dalla *catholica*. Una pratica denigratoria utilizzata sovente nei confronti di molti campioni della *pars Donati*: basti pensare all'associazione tra le figure di Marculo, Donato di Bagai e Ottato di Thamugadi da un lato e la *furiosa turba* dall'altro, che il vescovo di Ippona non si stanca mai di sottolineare.

Agostino si concentra poi sull'azione di persuasione promossa da Ottato, nei confronti dell'episcopato donatista, per la riammissione entro la *Ecclesia martyrum* dei vescovi massimianisti Feliciano di Musti e Pretestato di Assuri.

*"Ideoque in christianos innocentes, qui per totum orbem malis christianis tamquam paleae suae vel zizaniis permixti sunt, multa falsa crimina et vana iactantibus his miseris Donatistis merito Deus reddidit, ut Maximianistas apud Carthaginem schismaticos suos Primiani damnatores, extra Primianum baptizatores, post Primianum rebaptizatores universali concilio suo damnarent: ut ex eorum numero post non parvum tempus quosdam in honoribus episcopatus sui, Felicianum Mustitanum et Praetextatum Assuritanum cogente Optato Gildoniano susciperent, cum omnibus quos damnati extra baptizaverant"*¹⁴⁸⁶.

L'ablativo assoluto "*cogente Optato Gildoniano*" si rivela essere una abile costruzione lessicale: Agostino illustra infatti la sua visione del vescovo donatista con l'adozione di soli tre termini. Ottato, *satelles* di Gildone e pertanto "*Gildonianus*", avrebbe spinto con la forza delle armi, quindi costretto, i suoi omologhi della *pars Donati* a piegarsi alla sua politica di apertura nei confronti di Feliciano e Pretestato. Il ritratto di Agostino si inserisce perfettamente nel filone descrittivo di stampo militarista delle prime lettere: Ottato è ivi ritratto come un comandante militare più che come un vescovo. Il suo operato è quello di un brigante al soldo del ribelle Gildone, che persegue i propri obiettivi, vale a dire l'arruolamento alla causa gildoniana e donatista di nuove leve provenienti dalle fila dei massimianisti, incurante delle delibere dei concili della propria *pars* sul trattamento degli scismatici.

L'anno 400 vede Agostino impegnato nella redazione di due opere centrali nel quadro della sua

¹⁴⁸⁵Id., *Ep.* 53, 3

¹⁴⁸⁶*Ibidem*.

produzione polemica antidonatista: il vescovo di Ippona ha infatti modo di replicare alla lettera scritta da Parmeniano a Ticonio e di redigere un trattato sul battesimo¹⁴⁸⁷ nel quale contrastare le tesi della *pars Donati*. Nel *Contra epistulam Parmeniani* Agostino affronta più volte la figura di Ottato di Thamugadi, definendolo come un palese *satelles* di Gildone¹⁴⁸⁸ cui i donatisti continuano a non far mancare il proprio appoggio¹⁴⁸⁹. Il vescovo della *pars Donati* viene descritto come un peccatore arcinoto in tutta l'Africa¹⁴⁹⁰, ma sopportato per lungo tempo dalla sua chiesa¹⁴⁹¹: *tota Africa tenebras appellabat (...) et isti (i donatisti; nota di chi scrive) eum lucem vocabant*. Agostino arriva addirittura ad alludere al suo omologo donatista ritraendolo come un basilisco tra le serpi¹⁴⁹². Il vescovo di Ippona sottolinea con gusto le apparenti prese di distanza della *pars Donati*: "*sed displicebat, inquit, Optatus in communione nostra omnibus bonis*". Queste affermazioni vengono riprese per essere lanciate contro i donatisti, accusati di ipocrisia:

*"facilius unus Optatus parte Donati in una Africa notissimus et apertissimus maculavit quam quilibet Afer traditor tot gentes per orbem terrarum"*¹⁴⁹³.

E' tra il 401 ed il 405, negli anni tra la composizione del *Contra epistulas Petilianus* e del *Contra Cresconium*, che Agostino si impegna maggiormente nel suo attacco contro Ottato di Thamugadi. Le citazioni in ambo le opere sono numerose e non tutte parimenti significative. Risulta comunque interessante sottolineare alcuni aspetti. *In primis* è bene sottolineare la voce denigratoria ed irrisoria che Agostino riprende nei confronti di Ottato, asserendo che fosse stata diffusa da un *primarius collega* del vescovo donatista:

"deinde si peccator ille dicendus est mortuus, qui est hominibus cognitus; de Optato quid responsuri sunt, quem sceleratum longo tempore sibi notum damnare timuerunt? Cur qui ab illo baptizati sunt, non dicuntur a mortuo baptizati? An ideo vivebat, quod deus illi comes erat? Quod facete et eleganter a nescio quo primario collega suo dictum solent etiam ipsi iactare atque laudare, non intellegentes exitu Goliae

¹⁴⁸⁷Il *De bapt.* vede solo una breve citazione di Ottato: Agostino si limita a sottolineare nuovamente la sua azione militare nei confronti dei massimianisti. Cfr. *ivi* 2, 11, 16.

¹⁴⁸⁸Cfr. Augustinus., *C. ep. Parm.* 2, 15, 34; 92, 209.

¹⁴⁸⁹Cfr. *ivi* 2, 22, 42.

¹⁴⁹⁰Cfr. *ivi* 2, 2, 4, ove Ottato viene definito "*decennalem totius Africae gemitum*"; *ivi* 2, 4, 8: "*Quem propterea saepe nomino, quia ita manifestus apparuit, ut ubicumque fuerit nominatus nullus se ignorare respondeat*"; *ivi* 2, 9, 19: "*Eos sane cum fure concurrisse non dico, quia fure peior est raptor, quod esse undique conclamabatur Optatus*".

¹⁴⁹¹Cfr. *ivi* 3, 2, 8.

¹⁴⁹²Cfr. *ivi* 2, 3, 7.

¹⁴⁹³*Ivi* 2, 1, 2.

superbissimi, suo sibi gladio caput auferri"¹⁴⁹⁴.

Ottato ha quindi nel *comes Gildo* il proprio *deus*: una *vox* che Agostino riprende altre due volte nella propria replica alle lettere di Petiliano¹⁴⁹⁵ e che utilizza per amplificare il proprio fuoco polemico nei confronti del vescovo donatista, cui l'Ipponense riserva i *titula* di "*proditor, raptor, oppressor e separator*"¹⁴⁹⁶. L'episcopo viene posto al centro di un violento attacco che si concentra nuovamente, come nelle prime citazioni epistolari, sulle accuse relative all'impiego di forze paramilitari per perseguire i massiministi, ma anche i cattolici¹⁴⁹⁷.

E' poi dalle righe del *Contra Cresconium* che emerge un dato interessante attorno alla figura, e alla morte, di Ottato di Thamugadi: il testo vede una ripresa delle immagini topiche della polemica nei confronti del vescovo donatista, dalla mancata condanna da parte dei colleghi della *pars Donati*¹⁴⁹⁸ all'amicizia con Gildone¹⁴⁹⁹, passando per le persecuzioni in tutta l'Africa alla testa di uomini armati¹⁵⁰⁰, ma contiene anche un'informazione confusa e tuttavia di indubbio interesse. Agostino parla infatti, in maniera decisamente contraddittoria, di pubblici *acta* che non riporterebbero notizia dei "misfatti" imputati ad Ottato dai cattolici:

*"sed iam dixi, senti de Optato quod vis: neque enim est unde convincamus eum, qui non apud acta commisit; quae tamen ita commisit, ut inter Gildonis satellites praecipuus haberetur, teneretur, moreretur"*¹⁵⁰¹.

Questi delitti, conclude Agostino, sebbene non possano essere provati, sarebbero certamente imputabili al donatista, come dimostra il fatto che Ottato è stato arrestato, imprigionato e giustiziato come luogotenente di Gildone. Il vescovo di Ippona fa qui riferimento al giudizio romano nei confronti di Ottato ed alla sua condanna in quanto sostenitore attivo della rivolta gildoniana. Poche linee innanzi Agostino stesso aveva infatti ammesso di non aver potuto consultare alcun documento

¹⁴⁹⁴Id., *C. litt. Pet.* 1, 9, 10.

¹⁴⁹⁵Cfr. *ivi* 2, 37, 88; 103, 237.

¹⁴⁹⁶Cfr. *ivi* 2, 35, 82; 44, 104. A questi appellativi si può aggiungere l'accusa d'ubriachezza rivoltagli da Agostino in *Serm. suppl.* 3, 14.

¹⁴⁹⁷Cfr. *C. litt. Pet.* 1, 10, 11; 2, 18, 20; 23, 53; 83, 184.

¹⁴⁹⁸Cfr. Id., *C. Cresc.* 4, 25, 32. Cfr. anche *Ep.* 76, 3 e 87, 4-8.

¹⁴⁹⁹Cfr. *C. Cresc.* 4, 24, 31; 27, 34.

¹⁵⁰⁰Cfr. *ivi* 3, 59, 65; 60, 66; 4, 47, 57; 50, 60.

¹⁵⁰¹*Ivi* 3, 13, 16.

relativo alla vicenda di Ottato e dei massiministi¹⁵⁰². La stessa questione parrebbe riaffacciarsi una seconda volta¹⁵⁰³, quando Agostino afferma di aver compiuto alcune indagini personali presso le comunità di Musti e Assuras, per sentire dalle voci dei testimoni diretti quel che Ottato fece per riportare in seno alla *pars Donati* i vescovi Feliciano e Pretestato. Il vescovo di Ippona specifica infatti di non aver potuto consultare alcun documento pubblico, poiché *Optatus nullis gestis publicis exegerit*. Non è però chiaro a quale tipo di testi Agostino stia facendo riferimento, visto che poco oltre andrà sostenendo l'esistenza di "*acta proconsularia et municipalia*" comprovanti le violenze dei donatisti contro i massimianisti. Trattasi con ogni probabilità non di azioni violente da parte dei donatisti, ma di interventi delle autorità pubbliche per procedere allo sgombero delle basiliche illecitamente detenute dagli scismatici massimianisti: è infatti in ragione della partecipazione della forza pubblica che gli episodi dovettero essere al centro di *acta proconsularia et municipalia*.

A conferma della confusione e dell'intreccio delle testimonianze sulla figura di Ottato e del suo operato si noti come Agostino paia contraddirsi in merito al ruolo del vescovo di Thamugadi nella riammissione nella *pars Donati* dei colleghi massimianisti Feliciano e Pretestato. Come si è già avuto modo di osservare, l'Ipponense ha più volte sottolineato, nel periodo compreso tra il 400 ed il 406, come Ottato avesse "forzato la mano" ai propri colleghi donatisti per ottenere la riammissione dei due vescovi massimianisti¹⁵⁰⁴, pur non essendo questi ultimi rientrati in comunione con la *pars Donati* entro i termini stabiliti dal Concilio di Bagai¹⁵⁰⁵.

L'*Epistula* 108, redatta tra la fine del 409 e l'agosto del 410, ed indirizzata al vescovo donatista di

¹⁵⁰²Cfr. *ivi* 3, 12, 15.

¹⁵⁰³Cfr. *ivi* 3, 60, 66: "*Et Optatum quidem Gildonianum graviora exitia comminantem Mustitani et Assuritani, sicut ab eis quoque praesens audivi, timuisse dicuntur et suos episcopos coegisse, ut ad Primiani communionem reverterentur. Sed cum hoc Optatus nullis gestis publicis exegerit, ut quid agam talibus adversus vos, paratos negare quidquid negare potueritis? Acta extant proconsularia et municipalia, quibus recitatis ostendimus, quanta vi memorati a vestris ut locis cederent urgebantur*".

¹⁵⁰⁴Cfr. *Id.*, *Ep.* 53, 3, 6: "*Ideoque in christianos innocentes, qui per totum orbem malis christianis tanquam paleae suae vel zizaniis permixti sunt, multa falsa crimina et vana iactantibus his miseris Donatistis merito Deus reddidit, ut Maximianistas apud Cartaginem schismaticos suos Primiani damnatores, extra Primianum baptizatores, post Primianum rebaptizatores universali concilio suo damnarent: ut ex eorum numero post non parvum tempus quosdam in honoribus episcopatus sui, Felicianum Mustitanum et Praetextatum Assuritanum cogente Optato Gildoniano susciperent, cum omnibus quos damnati extra baptizaverant*". Agostino sottolinea apertamente l'imposizione di Ottato nei confronti degli altri vescovi donatisti: una *coercitio* fondata sulla minaccia del ricorso alla forza militare (o forse per il timore di un nuovo scisma all'interno della *pars Donati*? Cfr. *Id.*, *Ep.* 87, 4-5; 8) di cui il Gildoniano disponeva, grazie alla quale, tra l'altro, parrebbero aver costretto i due massimianisti, e le rispettive comunità, a rientrare in comunione con la *pars Donati*: cfr. *C. litt. Pet.* 2, 83, 184. Cfr. soprattutto *C. Cresc.* 4, 25, 32: "*Quid enim aliud velut ad magnam defensionem suam respondere vestri solent, cum eis obicitur Praetextati et Feliciani talis receptio damnatorum, nisi: «Optatus hoc voluit, Optatus hoc fecit»? Quod et ipsae civitates Mustitana et adsuritana testantur, quae se dicunt ex Optati comminatione Gildonianum militem formidantes coegisse episcopos suos ad communionem redire Primiani*".

¹⁵⁰⁵Per una rapida disamina della questione cfr. *Id.*, *G. c. Em.* 9.

Ippona, Macrobio, presenta un quadro leggermente differente. Agostino non vi riporta più la notizia delle violenze perpetrate da Ottato contro i massimianisti, né menziona alcun tipo di pressione da parte del vescovo di Thamugadi sui propri colleghi al fine d'ottenere l'accoglienza di Feliciano e Pretestato. L'Ipponense ricorda come trecentodieci vescovi donatisti riuniti in concilio a Bagai avessero condannato Massimiano¹⁵⁰⁶ ed i dodici colleghi che avevano assistito alla sua ordinazione allorché questo si era ribellato a Primiano¹⁵⁰⁷. Agli altri massimianisti fu accordata una proroga per tornare in comunione con la *pars Donati*: chi avesse abiurato l'errore di Massimiano entro una data fissata avrebbe conservato la dignità episcopale. Prima dello scadere della proroga i dodici vescovi e Massimiano furono accusati davanti alle autorità romane, così che fossero obbligati ad abbandonare le loro sedi. Prosegue quindi Agostino riferendo che

*"inter quos erat Felicianus Mustitanus, de quo nunc ago, et Praetextatus Assuritanus nuper defunctus, in cuius damnati loco alter iam fuerat ordinatus. Quos duos non unus Primianus, sed multi coepiscopi vestri, cum frequentissima numerositate Thamugadensis Optati natalitia celebrarent, post eorum sine dilatione damnationem, post terminatam quae caeteris data fuerat dilationem, post divulgatam forensi etiam strepitu apud tot consules accusationem, in honoribus integris susceperunt, et post eos nullum baptizaverunt. Si huic assertioni resistitur, vel horum aliquid si negatur, periculo episcopatus mei exigat probare quod loquor"*¹⁵⁰⁸.

Agostino specifica chiaramente, più che nel resto della propria opera, la certezza delle proprie affermazioni: ne emerge un quadro diverso a quello tracciato pochi anni prima. Ottato non parrebbe aver ricoperto alcun ruolo diretto, risultando più "spettatore" che "attore" sulla scena. Agostino specifica fin troppo chiaramente di chi sia la responsabilità dell'accoglienza di Feliciano e Pretestato: *"non unus Primianus, sed multi coepiscopi vestri"*. Un quadro decisamente più edulcorato, che scagiona Ottato dal sospetto di aver usato il proprio potere militare, in quanto *satelles* di Gildone, per spingere le comunità massimianiste di Musti e Assuras a ritornare in comunione con la *pars Donati*, e dall'accusa di aver minacciato il ricorso alla forza, o la messa in atto di un nuovo scisma, per piegare i vescovi donatisti ad accogliere nella loro dignità episcopale Feliciano e Pretestato, riconoscendone quindi automaticamente come validi i battesimi officiati.

Questa versione edulcorata parrebbe in linea con la produzione più tarda di Agostino, come confermato dagli atti del confronto con Emerito del 418. Ivi il vescovo di Ippona offre un sunto degli eventi relativi allo scisma di Massimiano, fornendo un quadro decisamente più lineare degli

¹⁵⁰⁶"Maximianus 3": PCBE 1, pp. 719-722.

¹⁵⁰⁷"Primianus1": *ivi*, pp. 905-913.

¹⁵⁰⁸Id., *Ep.* 108, 2, 5

avvenimenti.

"Damnatus est Maximianus cum duodecim. Coepit agi, ut damnati de basilicis pellerentur. Interpellantur iudices, interpellantur proconsules, in iudicium allegatur episcopale Bagaiense concilium: dicuntur haeretici, demonstrantur damnati, impetrantur iussiones, auxilia congregantur, venit ad eiciendos de basilicis homines damnatos, et in sua pertinacia constitutos. Illis condemnatis, populi qui favebant restiterunt: ubi non potuerunt, victi sunt; in locum eorum qui victi sunt et expulsi, alii ordinati sunt. Ex quibus duos novimus, ut de ceteris taceamus, unum Felicianum Mustitanum, alterum Praetextatum Assuritanum. Quos post annos duos aut tres, per Optatum Gildonianum post multas illis illatas persecutiones iudicialiis prosecutionibus et tota acrimonia potestatum in suis honoribus susceperunt. Post damnationem suam, post eiectionem, post persecutiones susceperunt illos in honoribus suis, adiunxerunt sibi socios atque collegas. Nam in loco unius ipsorum Praetextati Assuritani, alium iam ordinaverant nomine Rogatum, qui modo catholicus est, cui exercitus istorum, id est, agmen Circumcellionum, linguam et manum praecidit. Illi autem qui per ipsum tempus quo illi damnati foris erant, ferme per triennium, baptizati sunt a damnatis, baptizati sunt foris ab Ecclesia istorum, sic sunt suscepti"¹⁵⁰⁹.

Dopo la condanna di Massimiano e dei dodici vescovi consacranti, la *pars Donati* fissa una data entro la quale gli episcopi che fossero rientrati tra le sue fila avrebbero conservato la propria dignità episcopale. La fase successiva, senza che questa volta Agostino specifichi che la scadenza della proroga era ancora di là da venire, vede il ricorso a giudici e proconsoli per richiedere l'espulsione dei massimianisti dalle loro basiliche in quanto eretici.

Agostino non menziona inizialmente alcun tipo di azione da parte romana, ma specifica invece che i donatisti avrebbero assoldato *auxilia*, vale a dire bande armate, per scacciare con la forza i massimianisti. Nel momento di parlare dei casi di Feliciano e Pretestato, Agostino richiama in causa le autorità romane, informando del fatto che, dopo esser stati perseguiti più volte con provvedimenti giudiziari e con il massimo rigore del potere civile, i due vescovi furono reintegrati nella comunità donatista *per Optatum Gildonianum*. Agostino irride dunque l'atteggiamento della *pars Donati*: questa accoglie infatti, conservandoli nella loro dignità episcopale, coloro che poco prima ha condannato, espulso e perseguitato. L'Ipponense termina il discorso menzionando i *circoncelliones*, definiti "l'esercito dei donatisti" (*exercitus istorum*): se ne deduce quindi che gli *auxilia* menzionati *supra* vadano intesi come gli stessi circoncellioni.

Il quadro offerto in questa occasione da Agostino parrebbe stagliarsi come la sintesi definitiva degli eventi riguardanti la vicenda di Ottato e dei massimianisti Feliciano e Pretestato. Il ritratto agostiniano è andato definendosi nel corso degli anni, presentando ogni volta omissioni o aggiunte

¹⁵⁰⁹Id., *G. c. Em.*, 9.

di particolari. La figura di Ottato, in un primo tempo centrale, è andata progressivamente sbiadendo sullo sfondo, passando dall'essere il centro propulsore della riammissione dei massimianisti attraverso un'opera coercitiva nei confronti dei vescovi scismatici e di quelli donatisti, ad essere semplicemente una figura di tramite, inserita nella più generale azione di contrasto della *pars Donati* allo scisma massimianista. Agostino presenta ad Emerito un Ottato in veste quasi pacifica: sebbene permangano allusioni a collegamenti tra il vescovo di Thamugadi e le azioni coercitive nei confronti dei massimianisti, l'immagine presentata è decisamente più sfumata. La responsabilità dell'accoglienza di Feliciano e Pretestato passa progressivamente dalle spalle di Ottato a quelle di Primiano e dei vescovi donatisti in generale. Il Gildoniano continua a figurare come "uomo d'azione", legato in un modo o nell'altro ad interventi *manu militari* nei confronti dei massimianisti, ma vede progressivamente sbiadire la propria immagine negativa attraverso un trasferimento di responsabilità alla collettività episcopale donatista.

Concludendo, l'opera Agostiniana non consente, alla luce delle contraddizioni e della progressiva alterazione nella presentazione degli eventi, di tracciare un quadro univoco della figura del vescovo di Thamugadi. In linea di massima, Ottato parrebbe aver giocato un ruolo attivo sul versante militare quale *satelles* di Gildone, confondendo talvolta il proprio ruolo episcopale con quello di *tribunus*. Le sue azioni potrebbero quindi essersi intrecciate al punto da generare una confusione di ruoli e di pratiche, che si sarebbe poi propagata nella trasmissione delle notizie riguardanti il suo operato. La mancanza di riferimenti ai suoi "crimini" di natura ecclesiastica negli *acta* pubblici, lamentata da Agostino, non poté che complicare ulteriormente il quadro. Il suo ruolo nella vicenda dello scisma massimianista dovette presentarsi agli occhi dell'Ipponense come un valido *instrumentum* con cui dimostrare l'ipocrisia dei donatisti nel trattamento dei "peccatori": di qui, negli anni dello scontro più violento con la *pars Donati*, la rimodulazione della figura di Ottato in chiave prettamente negativa, sulla base delle *voces* provenienti da tutta l'Africa, attraverso l'enfatizzazione del suo ruolo di *persecutor* e la responsabilizzazione individuale per l'accoglienza dei massimianisti nella comunione con la *pars Donati*.

Quel che appare invece fuori dubbio è la condanna di Ottato ad opera delle autorità romane, menzionata sempre da Agostino. Il giudizio sul vescovo di Thamugadi e la relativa sentenza di morte non sembrerebbero legate in alcun modo ai motivi del contendere con la *catholica* o alle sue presunte azioni coercitive nei confronti dei massimianisti, bensì al ruolo militare ricoperto al fianco di Gildone. Le fonti agostiniane sembrerebbero infatti confermare l'ipotesi che Ottato sia stato

condannato per l'appoggio al ribelle mauro¹⁵¹⁰: una morte che non poté essere interpretata dalla *pars Donati* se non come un martirio¹⁵¹¹.

III.9.3 Namfamone, Miggin, Saname, Lucitas ed "altri in numero sterminato"¹⁵¹².

Più difficile da analizzare risulta il caso della concisa citazione dei martiri di Madaura in uno scambio epistolare, databile tra il 390 ed il 391, tra il grammatico pagano Massimo ed Agostino, quest'ultimo ancora allo stato laicale, o forse fresco di nomina presbiteriale ad Ippona. L'*Epistula* 16 altro non è che la copia della missiva inviata ad Agostino da Massimo: trattasi quindi di un documento redatto da una persona esterna alla comunità cristiana, pertanto non coinvolta nella polemica tra cattolici e donatisti: da questo punto di vista l'attendibilità delle notizie ricavabili dalla fonte risulta notevole.

Nel XVI secolo il Cardinal Baronio provvide ad inserire alla data del 4 luglio¹⁵¹³ i nomi dei martiri di Madaura nel *Martyrologium Romanum*. Quasi tre secoli più tardi, un'infelice interpretazione del termine "*archimartyr*" ad opera del gesuita Stefano Morcelli¹⁵¹⁴, portò a credere che Namfamone fosse stato il "primo martire" della Chiesa africana. Il dato venne immediatamente incrociato con la testimonianza di Tertulliano¹⁵¹⁵, secondo il quale la prima persecuzione contro i cristiani d'Africa si abbatté nel 180. L'errore passò indenne per diverse generazioni di studiosi fintanto che, nel 1924, Baxter chiarì che

"*Archi-* and *proto-* differ exactly as *Haupt-* and *Ur-*; *archimartyr* could no more be equivalent to *protomartyr* than, say, *Hauptsprache* could to *Ursprache*"¹⁵¹⁶.

¹⁵¹⁰Cfr. Id., *C. Cresc.* 3, 13, 16: "*Sed iam dixi, senti de Optato quod vis: neque enim est unde convincamus eum, qui non apud acta commisit; quae tamen ita commisit, ut inter Gildonis satellites praecipuus haberetur; teneretur; moreretur*".

¹⁵¹¹Cfr. Id., *Ep.* 76, 3: "*Si malorum permixtionem timeretis, Optatum inter vos in apertissima iniquitate viventem per tot annos non teneretis. Quem cum modo martyrem dicitis, superest ut eum propter quem mortuus est, Christum dicatis*".

¹⁵¹²Cfr. Id. *Ep.* 16, 2.

¹⁵¹³"Inspiegabile l'assegnazione della festività al 4 luglio; nell'antico *Martyrologium Hyeronimianum* un santo di nome Namphamo è ricordato ai giorni XV e XIV kal. Ian.: non vi è indicazione che si tratti dello stesso, l'antroponimo è comunissimo in tutta la regione" (Mastandrea, *Massimo di Madauros. (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Venezia 1985, p. 27 nota 1).

¹⁵¹⁴Cfr. S. A. Morcelli, *Africa Christiana*, II, Brixiae 1817, p. 48.

¹⁵¹⁵Cfr. Tertullianus, *Ad Scapulam* 3, 4: "*Possumus aequae et exitus quorundam praesidium tibi proponere, qui in fine vitae suae recordati sunt deliquisse, quod vexassent Christianos. Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit*".

¹⁵¹⁶J. H. Baxter, *The Martyrs of Madaura, A.D. 180*, JTS 26 (1924), pp. 21-37, qui p. 24.

"*Archimartyr*" andrebbe quindi inteso come

"un neologismo canzonatorio («il capo dei martiri», «l'arcimartire» appunto) che non fornisce alcuna idea di precedenza in ordine cronologico (e insomma non può corrispondere a «protomartire»)"¹⁵¹⁷.

Proseguendo in nota la sua disamina, Mastandrea sottolinea come la conferma della tesi di Baxter possa venire

"da una sommaria rassegna dei composti di questo tipo, ove il prefisso marca sempre una idea di superiorità di rango e non di anteriorità nel tempo; l'unico modo per giustificare un così diffuso e singolare fraintendimento di *archimartyr* è ipotizzare un legame con l'accezione moderna del tecnicismo filologico (*codex*) *archetypus*: con l'avvertenza che nell'antichità il termine indicava non il capostipite della tradizione manoscritta ma l'esemplare ufficiale (quindi principale) approvato dall'autore"¹⁵¹⁸.

Ma la tesi più significativa dello studio di Baxter è certamente l'identificazione dei martiri di Madaura con un gruppo di circoncellioni¹⁵¹⁹. Le parole del grammatico pagano parrebbero infatti riflettere in maniera inequivocabile i ritratti dei *circumcelliones* prodotti *in primis* da Ottato di Milevi e dallo stesso Agostino.

Massimo di Madaura si rivolge infatti all'Ipponense, polemizzando contro il culto martiriale cristiano che andrebbe sostituendosi tra la popolazione a quello delle divinità tradizionali romane.

"*Sed impatientem me esse tanti erroris, dissimulare non possum. Quis enim ferat Iovi fulmina vibranti praeferri Mygdonem*¹⁵²⁰; *Iunoni, Minervae, Veneri, Vestaeque Sanaem*¹⁵²¹, *et cunctis, pro nefas! diis immortalibus archimartyrem Namphamonem*¹⁵²²? *inter quos Lucitas*¹⁵²³ *etiam haud minore cultu suspicitur, atque alii interminato numero (diis hominibusque odiosa nomina) qui conscientia nefandorum facinorum,*

¹⁵¹⁷Mastandrea, *Massimo*, p. 28.

¹⁵¹⁸*Ivi*, pp. 28-29 nota 6.

¹⁵¹⁹Di parere diverso Monceaux, *Histoire littéraire*, I, pp. 42-43; Saxer, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Città del Vaticano 1979, p. 9 ss. e Duval, *Loca sanctorum*, II, pp. 707-709. I tre studiosi sembrano più propensi a riconoscere la cattolicità dei madaurensi e ad acconsentire ad una datazione alta del loro martirio. Più prudente Delehaye, *Les origines*, p. 376 ss.

¹⁵²⁰Mastandrea, *Massimo*, p. 52 preferisce la *lectio* "*Migginem*". Per la diffusione dell'antroponimo cfr. "*Miggin*": PCBE 1, p. 752 ss.

¹⁵²¹Cfr. Mastandrea, *Massimo*, pp. 52-53.

¹⁵²²Cfr. *ivi*, p. 67.

¹⁵²³Cfr. *ivi*, p. 53.

specie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes, dignum moribus factisque suis exitum maculati repperunt. Horum busta, si memoratu dignum est, relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant, ita ut praesagium vatis illius indigne ferentis emineat: Inque Deum templis iurabit Roma per umbras. Sed mihi hac tempestate propemodum videtur bellum Actiacum rursus exortum, quo Aegyptia monstra in Romanorum deos audeant tela vibrare, minime duratura"¹⁵²⁴.

La replica di Agostino, affidata all'*Ep.* 17, si incentra in un primo momento sulla denigrazione onomastica prodotta da Massimo. Oltremodo irritato per il sarcasmo dell'anziano grammatico, Agostino lo rimprovera di voler irridere la lingua punica per arrecare offesa ai martiri cristiani e al cristianesimo più in generale.

"Ad avviso del tagasteno, Massimo tradisce la sua stessa patria africana, rinnegando se stesso, «fino al punto da ritenere di dover criticare dei nomi punici, tu, africano – protesta sdegnato Agostino – nell'atto di scrivere ad africani e vivendo noi tutti e due in Africa». In una fiera rivendicazione della peculiarità della lingua autoctona, il tagasteno dà una autentica lezione ermeneutica al grammatico madaurense, precisandogli come il nome dell'arcimartire Namfamone altro non significhi che «uomo dal piede propizio, il cui arrivo cioè è portatore di felicità»"¹⁵²⁵.

Secondo Mastandrea, tanto Massimo quanto Agostino sarebbero stati consapevoli dell'appartenenza dei martiri di Madaura alle fila della *pars Donati* in quanto facenti parte del movimento dei *circumcelliones*. Entrambi però avrebbero avuto interesse a sottacere il fatto:

"Massimo, con atteggiamento legalistico tipico della mentalità pagana, poteva desiderare di attribuire al cristianesimo nel suo complesso e senza distinzione la responsabilità delle azioni di quelli che restavano pur sempre degli insorti contro l'autorità civile; sull'altro versante, Agostino non intendeva riconoscere in modo esplicito dinanzi ad un pagano l'esistenza di profonde e sanguinose fratture all'interno della Chiesa"¹⁵²⁶ ¹⁵²⁷.

Agostino si sarebbe mantenuto prudente, temendo forse possibili attacchi da parte donatista ad una sua "apertura" nei confronti dei testimoni della *pars Donati*, non spendendo parola in difesa dei martiri di Madaura, né attribuendo loro il titolo di "*martyres*" e definendoli così semplici defunti

¹⁵²⁴Augustinus, *Ep.* 16, 2.

¹⁵²⁵Cacitti, *Sepulcrorum*, p. 131.

¹⁵²⁶Cfr. Augustinus, *Serm.* 47, 28.

¹⁵²⁷Mastandrea, *Massimo*, p. 30.

punici: "*quaedam nomina mortuorum Punica collegisti*"¹⁵²⁸. In chiusa Agostino asserisce poi che i cristiani cattolici non renderebbero alcun culto ai morti:

*"scias a Christianis catholicis, quorum in vestro oppido etiam ecclesia constituta est, nullum coli mortuorum"*¹⁵²⁹.

L'affermazione è palesemente falsa, come dimostra l'incidente di Milano occorso a Monica¹⁵³⁰: segno palese di una tradizione africana più viva che mai. La replica dell'Ipponense non può però essere letta come una semplice menzogna: Agostino intenderebbe invece specificare, senza però portare all'attenzione del grammatico pagano le divisioni in seno alla chiesa, come i cattolici non tributino alcun culto divino ai defunti. Per la *catholica* i defunti, ivi compresi i martiri, non sostituiscono infatti Dio.

Come sostenuto anche da Mastandrea,

"l'uso dell'attributo *catholicus* suona altamente enfatico, qui come in generale nelle opere di Agostino, ove ricorre sempre e solo allo scopo di opporre la comunità ortodossa a quella scismatica. Il distinguo rafforza l'implicito invito a conoscere direttamente presso i cattolici, che pure sono presenti nella città con la loro chiesa, la corretta dottrina cristiana che vieta di tributare culto ai morti o comunque ad altri che non sia Dio"¹⁵³¹.

¹⁵²⁸Cfr. la critica di Cacitti, *Sepulcrorum*, p. 132 nota 316: "proprio nel passaggio delle *Confessiones* in cui narra l'incidente milanese occorso alla madre Monica, l'Ipponense equipara «*memoria sanctorum*», «*memoriae defunctorum*» e «*memoriae martyrum*», per cui non credo si possa ricavare molto dall'espressione agostiniana qui usata".

¹⁵²⁹Augustinus, *Ep.* 17, 5.

¹⁵³⁰Cfr. Id., *Conf.* 6, 2: "*Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie atque oboedienter amplexa est, ut ipse mirarer, quam facile accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius prohibitionis effecta sit. Non enim obsidebat spiritum eius vinulentia eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut plerosque mares et feminas, qui ad canticum sobrietatis sicut ad potionem aquatam madidi nausiant; sed illa cum attulisset canistrum cum sollempnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus, et si communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres. Sed tamen videtur mihi Domine Deus meus (et ita est in conspectu tuo de hac re cor meum) non facile fortasse de hac amputanda consuetudine matrem meam fuisse cessuram, si ab alio prohiberetur, quem non sicut Ambrosium diligebat. Quem propter salutem meam maxime diligebat, eam vero ille propter eius religiosissimam conversationem, qua in bonis operibus tam fervens spiritu frequentabat ecclesiam, ita ut saepe erumperet, cum me videret, in eius praedicationem gratulans mihi, quod talem matrem haberem, nesciens, qualem illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus et inveniri posse viam vitae minime putabam".*

¹⁵³¹Mastandrea, *Massimo*, p. 31.

Sono quanti stanno al di fuori della Chiesa cattolica, vale a dire i donatisti, che fanno dei loro presunti martiri gli oggetti di un culto capace di sfociare nell'idolatria. L'accusa del grammatico pagano, più che alla nomea dei martiri parrebbe vertere infatti sulla loro sostituzione, in quanto uomini macchiatisi di numerosi crimini, agli dei romani: il centro della questione non sarebbero i loro nomi punici, ma la loro divinizzazione da parte dei cristiani. La visione di Massimo non rifletterebbe quindi altro che l'indignazione squisitamente pagana per il nucleo della religione cristiana che, in un ulteriore abbassamento rispetto al centro della fede, arriva ora a venerare al rango di divinità non solo il presunto Figlio di Dio, il Cristo, ma anche gentaglia macchiata di fatti di sangue.

Il quadro che Massimo doveva avere dinanzi, mentre redigeva la sua missiva per Agostino, era quello della città numida di Madaura: divisa tra cattolici e donatisti con questi ultimi, nelle proprie chiese, impegnati a tributare un culto ai circoncellioni martirizzati. Agli occhi del grammatico pagano la venerazione resa ai membri della *furiosa turba*, cui evidentemente dovevano esser state dedicati epigrafi, pitture murarie o, addirittura, strutture basilicali, non poteva che apparire come il frutto di una dottrina religiosa che, partendo dalla venerazione di un uomo-Dio, era giunta ad un livello tale di corruzione da far sì che cadaveri di ribelli e banditi venissero innalzati agli onori del culto alla pari delle divinità romane nel foro cittadino.

Osservazioni finali.

Nel porre fine a questa ricerca risulta ora necessario riassumere concisamente le principali conclusioni alle quali si è giunti, mettendo in evidenza gli obiettivi conseguiti, le novità emerse e le questioni lasciate invece aperte.

Il primo aspetto sul quale è necessario soffermarsi riguarda la questione dell'autorità delle fonti donatiste e la loro attendibilità. I documenti agiografici della *pars Donati* sono stati spesso considerati di scarso valore, frutto della fantasia dei redattori donatisti e inferiori alle fonti cattoliche in quanto ad attendibilità. Queste linee di pensiero pregiudiziali devono essere riviste nel loro complesso, rigettando metodologicamente ogni ipotesi di una presunta *auctoritas* aprioristica delle fonti cattoliche. Le (poche) fonti donatiste sopravvissute non sono il prodotto di redattori esaltati e fanatici impegnati nella propaganda di un movimento in sterile polemica con la *catholica*: sono invece quanto rimane di una cultura religiosa sconfitta e scomparsa da secoli, ma che per oltre duecento anni sopravvisse al confronto, e allo scontro, con la chiesa cattolica che poteva altresì contare sull'appoggio e sulle sovvenzioni dell'Impero. Ciò che anima i redattori delle *Passiones* è lo stesso autentico spirito devozionale che pervade gli autori della *catholica* impegnati, tra II e III secolo, nella stesura degli *Acta martyrum*. I testimoni della *pars Donati* non possono essere considerati oggi conformemente ai ritratti denigratori tracciati dai polemisti cattolici: la comprensione autentica delle loro personalità, del loro dibattere, delle relative argomentazioni non può prescindere dall'adozione di una ermeneutica del sospetto¹⁵³², necessaria a condurre lo studioso a riconsiderare criticamente la questione dell'attendibilità delle fonti cattoliche impiegate per lo studio del Donatismo.

La documentazione martirologica della *pars Donati* non risulta aprioristicamente differente, sul versante contenutistico e formale, da quella della *catholica*: il *modus operandi* agiografico è il medesimo; quello che cambia è invece l'orientamento della narrazione. Nelle produzioni donatiste i *topoi* agiografici e la struttura dei racconti non sono infatti differenti: diversa è la linea ecclesiologica che le attraversa e che spesso allarga, più che trasferire, il ruolo del persecutore dalle spalle delle autorità romane a quelle, compiacenti (o forse complici, finanche ispiratrici), dei *traditores*. L'adozione di un linguaggio fazioso e la prevalenza, in talune narrazioni, di elementi polemici nei confronti della *catholica* hanno spinto talvolta a considerare le *Passiones* della *pars*

¹⁵³²Cfr. Tilley, *The Bible*, p. 1.

Donati come semplici prodotti della propaganda donatista, testi agiografici di valore inferiore rispetto ai corrispettivi documenti cattolici. Questa ricerca ha inteso procedere ad una riformulazione complessiva del metodo soventemente adottato nell'approccio alle fonti donatiste, promuovendone una rilettura critica fondata sulla necessità di conferire loro dignità e attendibilità esclusivamente sulla base di criteri scientifici, senza influenze esterne di sorta. L'adozione di questo *modus operandi* ha finito per promuovere ad un livello più alto il confronto/scontro tra le testimonianze conservate nella documentazione cattolica e quelle ricavabili dalle fonti donatiste, ponendole quindi su di un piano di pari dignità storica. La voce dei "vinti" ha avuto modo di confrontarsi con quella dei "vincitori" dando finalmente luogo ad un proficuo intreccio tra le fonti che andasse oltre la semplice ricerca di un parallelo, di una conferma, ma che promuovesse la ricerca di una sintesi attendibile dell'evento. Lo "scontro" tra le fonti, tra gli elementi conservati, è diventato come un campo d'indagine sul quale esercitare gli strumenti della critica storiografica per pervenire, sulla base di criteri oggettivi, all'individuazione del grado di attendibilità delle ricostruzioni e delle tesi offerte dalle due parti e procedere alla selezione, e all'adozione, delle testimonianze risultate più affidabili.

Nel corso dei tre anni che mi hanno visto impegnato nello studio della martirologia donatista e nella redazione di questa ricerca ho avuto quindi modo di valutare pragmaticamente l'importanza dell'incrociare fonti e testimonianze. E' solo attraverso l'adozione di questo *modus operandi* che risulta possibile raggiungere un'adeguata comprensione del fenomeno martiriale donatista e scoprire al contempo particolari e peculiarità altrimenti indistinguibili. Al pari di quel che avvenne tra la *pars Donati* e la *catholica*, il confronto e lo scontro tra le relative fonti ha permesso di gettare nuova luce su molteplici questioni scarsamente studiate, incomprese o addirittura celate per secoli. L'affidamento esclusivo sulle testimonianze di parte, di una sola parte – cattolica o donatista –, ha infatti portato numerosi studiosi a privilegiare nulla più che la propaganda partigiana di uno dei contendenti (quasi sempre la *catholica*), promuovendo così la ricostruzione di una realtà storica non obiettiva e viziata *ab origine*. Il proficuo lavoro di confronto/scontro tra le fonti ha quindi permesso di mettere in luce, in più occasioni e con risultati non scontati, le debolezze e le contraddizioni dell'una o dell'altra versione, ponendo così in evidenza quale, tra le tesi o le ricostruzioni contrastanti, fosse quella maggiormente aderente alla realtà storica.

Terminata questa breve nota conclusiva sul versante metodologico, risulta ora necessario riassumere cursoriamente gli esiti di questo studio triennale.

Un primo risultato conseguito è stato l'aver raccolto in un'unica sede la documentazione martirologica relativa alla *pars Donati* conservata da fonti eterogenee: epigrafiche, calendariali,

letterarie. Come evidenziato fin dalle pagine introduttive di questo studio, è finora mancata nel panorama storiografico un'opera a tutto tondo dedicata alla martirologia donatista. Gli studiosi si sono sempre spesi su singoli aspetti, privilegiando l'analisi di un testo o concentrando la loro attenzione su questioni generali senza avvertire la necessità di procedere ad una collazione delle diverse testimonianze sul martirio nel Donatismo e promuovere quindi una analisi d'insieme sulle fonti della *pars Donati*. Questo studio offre per la prima volta uno sguardo analitico ad ampio raggio, particolareggiato e puntuale, sull'intera documentazione martirologica donatista a noi nota, fornendo quindi qualcosa di più d'una semplice collazione di edizioni critiche delle *Passiones* od una raccolta di saggi su singoli aspetti della martirologia donatista.

Il capitolo dedicato all'epigrafia ha visto la messa in evidenza di nuovi particolari relativi alla lettura e all'interpretazione delle iscrizioni attribuibili al movimento donatista. Il lavoro operato sulle testimonianze *in lapidibus* ha permesso di gettare luce su questioni emerse dalla consultazione delle *Passiones*, ma rimaste insolte perché spesso incomprese alla radice. Accanto ad una collezione delle principali testimonianze donatiste e alla messa in evidenza di una progressiva opera di "cattolicizzazione" di molte di esse, a testimonianza di una pratica inclusiva riservata dalla *catholica* ad alcuni martiri donatisti, si è inoltre proceduto a reinterpretare criticamente l'attribuzione di alcune epigrafi. Si è dunque lavorato per fondare su nuove basi, ritenute più solide, le ipotesi di identificazione circoncensionica delle iscrizioni funerarie di Djebel Nif en-Nser: ipotesi che continuano, ancor oggi, a dividere gli studiosi¹⁵³³.

Per quanto concerne l'analisi delle fonti calendariali tardoantiche e altomedievali, sono emerse con chiarezza tracce di una ricezione di materiale agiografico donatista nelle opere cattoliche. I martirologi storici più significativi ed il calendario della Chiesa di Cartagine hanno permesso di attestare definitivamente da un lato la co-venerazione di alcune figure martiriali, dall'altro la progressiva emersione di linee agiografiche parallele relativamente alla redazione delle relative *Passiones*. Le fonti martirologiche hanno infatti sovente conservato traccia della documentazione primigenia andata perduta, guidando così alla scoperta dell'esistenza di patrimoni culturali distinti, ma confluenti sulle medesime figure martiriali. Questo aspetto, in merito ad alcuni protagonisti delle *Passiones*, è stato qui adottato come ulteriore indizio probante circa l'esistenza di un fenomeno di "cattolicizzazione" del patrimonio martirologico donatista mirante alla rielaborazione dell'affiliazione del martire, così da poterne conservare il culto e farne un veicolo di inclusione della popolazione di fede donatista nella *catholica*.

Più numerosi, vista anche l'ampiezza (in relazione alla tragica *paupertas* tradizionalmente

¹⁵³³ Si veda per esempio il recente commento di Shaw, *Sacred Violence*, pp. 840-841.

riconosciuta alle fonti donatiste) e la profondità della documentazione in esame, sono stati i risultati emersi dall'analisi minuziosa delle fonti letterarie. Pur non avendo provveduto alla produzione di nuove edizioni critiche delle *Passiones*, il presente lavoro ha portato la lente della ricerca a setacciare forma e contenuto dei testi, arrivando a mettere in evidenza aspetti inosservati e contribuendo a risolvere questioni rimaste aperte da decenni. Uno dei risultati più evidenti, che immagino non mancherà di sollevare critiche per la radicalità delle conclusioni, è stata la totale rilettura della *PaSal* che ha visto portarne alla luce il sostrato primigenio, di chiara natura circoncensionica. Si è poi avuto modo di evidenziare l'intervento successivo di una officina agiografica cattolica tesa ad operare una completa riscrittura della *Passio* al fine di "cattolicizzarne" la protagonista ed il culto. Allo stesso modo una rilettura critica della *PaDS* e della sua evoluzione testuale ha permesso di sostenere con convinzione l'ipotesi che il documento si fondi su un episodio reale e centrale, in quanto fondativo, per la nascita del movimento donatista e la separazione della *pars Donati* dalla progenie dei *traditores*.

Risultati notevoli sono stati conseguiti attraverso il costante confronto/scontro con le testimonianze conservate nell'opera di Agostino e Ottato di Milevi. Grazie all'incrocio dei dati e ad una loro rilettura critica è stato possibile mostrare con chiarezza in più punti i tratti salienti dell'opera denigratoria del vescovo di Ippona. Questo studio ha permesso di mettere in mostra come Agostino abbia volutamente travisato, riscritto e reinterpretato alcune questioni: l'Ipponense ha così contribuito a formare una cortina fumogena attorno ad alcuni personaggi della *pars Donati* – penso al vescovo Marculo, a Donato di Bagai e ad Ottato di Thamugadi - che si è mantenuta inalterata per secoli. Le parole di Agostino si sono però altresì rivelate preziosissime per la comprensione di un aspetto centrale dell'ecclesiologia donatista per decenni sfuggito all'attenzione degli studiosi. Si ritiene infatti d'esser giunti¹⁵³⁴ alla scoperta del significato autentico del senso dell'epiteto "*montenses*", con il quale venivano indicati i donatisti di Roma: una questione che si è rivelata affondare le proprie radici al cuore stesso della comprensione e dell'identificazione escatologica di Donato di Cartagine come "*Sanctus*".

Allo stesso modo è solo attraverso la minuziosa analisi delle parole dell'Ipponense che si ritiene d'esser pervenuti a mostrare distintamente come l'adozione cattolica del "cri de guerre" donatista -

¹⁵³⁴ Cfr. l'appendice a p. 582.

"*Deo laudes*" - nel *Serm.* 323¹⁵³⁵ altro non sia che il frutto di una rielaborazione polemica di Agostino mirante a sostenere, attraverso la presentazione di una serie di miracoli, il tema dell'*Unitas* tra cattolici e donatisti

¹⁵³⁵Cfr. a riguardo i dubbi di Delehay, recensione a Monceaux, *L'epigraphie donatiste*, AB 29 (1910), pp. 467-468 sulla possibilità che l'espressione fosse impiegata senza distinzioni di sorta anche dai cattolici. "Le formulaire propre du donatisme se réduirait au cri de guerre *Deo laudes* opposé à la devise catholique *Deo gratias*. Lorsqu'on la trouve littéralement énoncée, la provenance, nous dit-on, est certaine. Mais peut-on prouver que les catholiques s'interdisaient le mot *laudes* et aller jusqu'à dire avec Monceaux que *laudes* est un mot sectaire. Qu'on nous explique alors comment le peuple d'Hippone, en présence de S. Augustin, remplit l'église des acclamations *Deo gratias*, *Deo laudes* en apprenant la guérison de Paul de Césarée (Augustinus, *De civ. Dei* 22, 8, 23); et quand sa soeur Palladia guérit à son tour, ces braves gens, qui n'étaient pas donatistes, se mettent à crier encore: *Deo gratias*, *Christo laudes* (Id., *Serm.* 323, 3-4)" (*ibidem*).

Appendice.

“L'uomo del Monte”: la riflessione ecclesiologica donatista a partire dalla lettura della profezia di *Abacuc* 3, 3.

Nella sua tesi di dottorato Alessandro Rossi¹⁵³⁶ ha avuto modo di approfondire la felice intuizione che il termine "*montenses*", accettato generalmente dagli studiosi come epiteto relativo ai donatisti¹⁵³⁷ di Roma¹⁵³⁸, non potesse derivare unicamente da una radice etimologica di natura topografica, come sembrò invece suggerire *in primis* Ottato di Milevi. Il vescovo cattolico, probabilmente attingendo a Parmeniano¹⁵³⁹, riferisce infatti che i donatisti di Roma

*"sic speluncam quandam foris a civitate cratibus saepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt"*¹⁵⁴⁰.

La fortuna dell'etimologia ottaziana è innegabile: Agostino, Girolamo, Arnobio¹⁵⁴¹ ed Isidoro di Siviglia¹⁵⁴², solo per citare i più noti¹⁵⁴³, l'adotteranno nelle loro opere per indicare la comunità donatista romana.

Girolamo, attingendo sempre da Ottato, spiega l'etimologia attraverso il riferimento ad un luogo di culto nei pressi dell'*Urbe* dal quale i fedeli della *pars Donati* avrebbero preso il nome:

¹⁵³⁶ Rossi, *Muscae*, pp. 212-226.

¹⁵³⁷ A titolo introduttivo cfr. l'interessante contributo di M. Dulaey, *Note augustiniennes: les donatistes et les grenouilles*, REA 46 (2000), pp. 199-204. La studiosa mette in evidenza come il ricorso a epiteti denigratori ed irrisori tragga spunto da puntuali elucubrazioni teologiche ed ecclesiologiche.

¹⁵³⁸ Cfr. Arnobius iunior, *Praedestinatus* 1, 69: "*Hi haeretici in partibus Italiae montenses appellantur*". L'autore specifica quindi l'adozione dell'appellativo anche al di fuori dell'*Urbe*, sottolineando quindi la maggiore diffusione, anche se non capillare, del movimento donatista per la penisola italiana. Per quanto concerne i rapporti tra questa fonte e la *pars Donati* cfr. Cecconi, *Il "Praedestinatus"*, pp. 865-879. Relativamente alla centralità delle liste episcopali romane nella polemica antidonatista di Ottato di Milevi e Agostino d'Ipbona cfr. Eno, *The Significance of the Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic*, VC 47 (1993), pp. 158-169.

¹⁵³⁹ Cfr. Rossi, *Muscae*, p. 211, secondo cui "Ottato deve aver tratto questa notizia, più o meno deformata data la sua attuale apparente oscurità, dalla stessa fonte da cui ha preso la lista episcopale e le altre informazioni sulla comunità donatista romana: Parmeniano".

¹⁵⁴⁰ Optatus, *Tractatus* II, 4, 5.

¹⁵⁴¹ Arnobius iunior, *Praedestinatus* 1, 44 e 69.

¹⁵⁴² Isidorus, *De haeresibus liber* 43; *Etymologiarum sive Originum libri XX* 8, 5, 35.

¹⁵⁴³ Per un elenco degli *auctores antiqui* che riprendono la definizione di Ottato di Milevi nelle loro opere, cfr. Rossi, *Muscae*, p. 212.

"*quidam sectatores eius (Donato; nota di chi scrive) etiam montenses vocant eo quod ecclesiam Romae primum in monte habere coeperint*"¹⁵⁴⁴.

Dopo aver sottolineato che le fonti parrebbero evidenziare la derivazione dell'etimo di "montenses" dal *mons* presso il quale i donatisti avrebbero realizzato il proprio luogo di culto, Rossi fa notare come la cronologia del *Chronicon* e delle altre opere geronimiane, incrociata ai dati temporali circa la permanenza di Girolamo a Roma tra 382 e 385, lasci emergere qualche sospetto nei confronti dell'attendibilità della notizia riportata da Ottato¹⁵⁴⁵. Lo studioso milanese ha giustamente messo in rilievo come il termine "montenses" possa conservare una preziosa testimonianza della riflessione ecclesiologica donatista, o almeno un elemento fino ad oggi trascurato circa l'autorappresentazione identitaria del gruppo. La caratterizzazione topografica dell'etimo non dovette apparire convincente già nell'antichità, come dimostrerebbe l'espunzione, operata da Girolamo, del particolare delle fascine disposte a protezione della *spelunca* riferito nella nota ottaziana. Ciò lascerebbe quindi presupporre che anche gli *auctores antiqui* presupponessero la liceità della riconduzione dell'etimo di "montenses" ad un senso più profondo, di natura ecclesiologica o teologica¹⁵⁴⁶.

Risulta necessario sottolineare altresì che le fonti non sembrerebbero circoscrivere sempre l'appellativo alla sola comunità donatista di Roma, come asserito da Ottato. Attraverso la mediazione di Girolamo parrebbe infatti che si sia fatto spazio il ricorso al termine "montenses" quale semplice sinonimo di "donatisti", come testimonierebbe il *Praedestinatus* di Arnobio:

"*sicut Donatistas et Montenses et Parmenianos vocamus, Donatistas a Donato, Montenses a montis*

¹⁵⁴⁴Hieronymus, *Chronicon* 355 § 18^b.

¹⁵⁴⁵Cfr. Rossi, *Muscae*, pp. 213-214. Lo studioso ha evidenziato che l'assenza di ulteriori indicazioni topografiche per l'*ecclesia in monte* da parte di Girolamo deriverebbe dal fatto che quest'ultimo non avrebbe avuto a disposizione alcuna notizia di prima mano, a causa dell'espulsione dei donatisti dall'*Urbe* decretata da Graziano nel 378/79, che avrebbe quindi comportato l'abbandono del *mons* da parte della *pars Donati*. Da notare comunque come la presenza dei donatisti a Roma nel V secolo, evidentemente frutto di un ritorno nell'*Urbe* dopo l'espulsione, appaia confermata dalla testimonianza del *Praedestinatus* per cui cfr. nota 1539.

¹⁵⁴⁶Tra le due opzioni, più probabile quella ecclesiologica: quest'ultima infatti si sposa con riconduzione entro la categoria dello scisma del movimento donatista operata, come testimoniato da Agostino, almeno fino alla fine del IV secolo. La connotazione ereticale sarebbe sopravvenuta solo in un secondo momento nel pensiero dell'Ipponense – cfr. ad esempio Augustinus, *Ep.* 43, 2, 3; 87, 4 - : in particolare nel periodo a ridosso della *Collatio* e negli anni successivi al 411. Alla luce di ciò, risulta quindi preferibile optare per la caratterizzazione ecclesiologica dell'etimo di "montenses", piuttosto che per quella teologica: da notare, infine, come quest'ultima si sia imposta nel dibattito solo grazie all'azione del vescovo di Ippona, che impose un viraggio alla questione. Trascinandola da un piano più strettamente ecclesiologico (scisma) ad uno teologico (eresia), Agostino acuì il confronto con la *pars Donati* portandolo ad un livello di scontro più alto, rendendo così legittimo il ricorso alla *coercitio* per la risoluzione della controversia.

*latebra*¹⁵⁴⁷, *Parmenianos a Parmeniano, qui per totam Africam libros contra nos conficiens, et novos psalmos faciens circumibat, contra quem noster scripsit Optatus*¹⁵⁴⁸.

Rossi ha avuto il merito di aver portato un nuovo documento sotto la lente della ricerca. Nel

“*Libellus contra Fulgentium donatistarum episcopum*, la cui composizione dovrebbe risalire alla prima metà del V secolo in area africana, si trova un’interessante pagina che rinvia alla questione ecclesiologica (qui trattata; *nota di chi scrive*) presentandosi sotto forma di dialogo tra un donatista ed un cattolico intessuto di rimandi scritturistici. (...) Il donatista imposta la discussione su quale sia la vera Chiesa a partire da una riflessione su base scritturistica che chiami in causa la nozione di «luogo santo»: esso si caratterizza qui semplicemente in quanto luogo scelto da Dio, non dagli uomini; soprattutto, l’argomentazione implica che non tutti i luoghi in cui si celebrano i riti eucaristici siano da considerarsi «chiesa». La risposta del cattolico, più articolata e meglio definita, muove proprio dai riferimenti scritturistici dell’avversario: l’obiettivo è quello di contestare la validità dell’interpretazione donatista a partire dallo stesso dossier di *testimonia*”¹⁵⁴⁹.

Il tutto, conclude Rossi, porta a ritenere

¹⁵⁴⁷“*Montenses a montis latebra*”, come a dire “montensi dal rifugio sul/del monte” ove i donatisti sarebbero stati soliti riunirsi. Pur non conservando un riferimento diretto alla comunità romana, è comunque possibile che Arnobio abbia qui inteso ricollegare l’etimo ai donatisti dell’*Urbe*. Ma è altresì probabile che in questa nota sia possibile trovare un riscontro alle parole di Augustinus, *Serm.* 45, 7: “*Aliquando enim carnaliter accipientes homines, puta, legunt: «Exaudiet illum de caelo sancto suo». Bene aliquando de monte, et loquitur Christum. Et currunt homines in montem orare, quasi ibi exaudiat Deus. Carnaliter sapientes, quia vident plerumque nubes inhaerere in lateribus montium, ascendunt in montes, ut proximi sint Deo. (...) Iterum, quia diximus: «Vis contingere Deum? Humilia te», ne carnaliter accipias, descendens in hypogaeas, ut ibi roges Deum. Nec hypogaeas, nec montem quaeras*”. La salita al monte e la discesa nelle spelonche potrebbero quindi aver rappresentato realmente, per una parte del movimento donatista, un *modus orandi* noto al punto da giustificare l’insorgenza di una nomea - *montenses* - per indicare i settori della *pars Donati* più legati a questa prassi divinatoria. Circa la possibilità che l’etimo possa rinviare ad una localizzazione presso qualche dimora nobiliare ritengo ineccepibile la nota di Rossi che rigetta ogni ipotesi di associazione tra il termine “*montenses*” ed “il *Pagus Montanus*, un’area esterna alle mura serviane parzialmente usata, fino all’età tardo repubblicana, come necropoli e sede dei culti degli dei *Montenses*, di Mitra e di *Iupiter Fulgur*. (...) nel IV secolo questa zona era ormai inclusa nell’area urbana, perciò la localizzazione al suo interno di un luogo di culto donatista non sarebbe compatibile con la tendenza all’espulsione nel suburbio dei gruppi dissidenti; inoltre, nessuna delle testimonianze pervenute consente di ipotizzare l’uso di una *domus* privata a questo scopo” (Rossi, *Muscae*, p. 216 nota 57).

¹⁵⁴⁸ Arnobius iunior, *Praedestinatus* 1, 44.

¹⁵⁴⁹Rossi, *Muscae*, pp. 216-217. Ps. Augustinus, *Contra Fulgentinum* 18: “*Donatista dixit: in quantum enim improbitas devios errores alienis bonis cupit astruere et falsa catholica mendacii nebulas conatur obtegere, per colles tortuosos incedit, cui per Hieremiam dominus contradictor obviavit: «Nolite», inquit, «fidere vobis in verbis falsis, quia per omnia non proderunt vobis, dicentes: templum domini templum domini est». Et Dominus in Deuteronomio: «Attende tibi, ne offeras holocaustomata in omni loco quemcumque videris; sed in loco quem elegerit dominus Deus tuus in tribu tua, in hac offeres holocaustomata et ibi facies omnia quaecumque praecipio tibi hodie». Catholicus respondit: optime et salutis tua multum conveniens testimonium posuisti: «Attende tibi, ne offeras holocaustomata in omni loco quemcumque videri, sed in loco quem elegerit dominus Deus tuus in tribu tua, in hac offeres holocaustomata et ibi facies omnia quaecumque praecipiet tibi». Audi ergo qui sit locus electus et quae tribus domini praedicata. In psalmo centesimo tricesimo primo habes: «Quoniam elegit dominus Sion, elegit eam in habitationem sibi; haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo, quoniam praelegi eam». Item in psalmo centesimo vicesimo primo: «Stantes erant pedes nostri in atris tuis, Hierusalem. Hierusalem, quae aedificatur ut civitas. Illuc enim ascenderunt tribus, tribus domini testimonium Israhel». Hic est locus electus, hic «mons sanctificatus», haec «civitas super montem posita» ita ubi abscondi non possit, haec radix catholica, haec «vitis fructifera» longe lateque diffusa quae in Ecclesiastico clamat et dicit: «in Sion fundata sum et in Hierusalem potestas mea. «Sic enim oportuit pati Christum et resurgere a mortuis tertia die et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Hierusalem»”.*

“che il tema del monte santo possa costituire una delle chiavi di volta della questione: se nella elaborazione semiotica della propria essenza in quanto comunità dei “veri” fedeli, distinti da coloro che hanno tradito, i donatisti (la vera tribù) avessero usato la simbologia legata al Monte Santo, Sion, ed alla città che sorgendovi sopra viene a significare la Chiesa, allora il dibattito tra i due protagonisti acquisterebbe il suo pieno significato. Insomma, nel contraddittorio il cattolico afferma che il *corpus* scritturistico utilizzato dal donatista è valido, ma esso si riferisce alla chiesa cattolica e non ai suoi avversari: evidente manifestazione di una concezione ecclesiologica che, almeno su questo punto, può considerarsi condivisa tra le due parti”¹⁵⁵⁰.

Lo studioso avverte tuttavia la difficoltà di fondare su queste fragili basi la spiegazione dell'origine dell'epiteto “*montenses*”, ravvisando nel raffronto con lo pseudocipriano *De duobus montibus Sina et Sion*¹⁵⁵¹ la comunanza di temi quali l'associazione tra il monte e la Chiesa¹⁵⁵², l'immagine della vigna fruttifera e Cristo sul monte. I due *montes* Sinai e Sion vengono contrapposti come figure dell'antica e della nuova Alleanza; reinterprestando il tema alla luce dell'ecclesiologia donatista la questione delle due alleanze si troverebbe trasformata in quella delle due Chiese: solo quella del Monte Santo, la Gerusalemme escatologica, può essere la vera Chiesa. Rossi esce infine dal campo delle suggestioni per entrare in quello della concretezza delle ipotesi di lavoro, evidenziando come in un passaggio

“si ritrovano (...) sia la concezione della Chiesa come vigna del Signore, sia il Cristo innalzato sul monte, figurato dal servo/*puer* issato sulla piattaforma al centro della vigna stessa, sia soprattutto le *cavernae* ottenute dall'intreccio delle canne: con singolare analogia Ottato aveva parlato di una cavità sotterranea cinta «con delle fascine intrecciate» ove i *montenses* si sarebbero ritrovati per i loro atti di culto. Insomma, sembra di riconoscere l'interpretazione in senso letterale di una riflessione ecclesiologica elaborata a partire dall'immagine del Monte Santo, della vigna del Signore e del Cristo posto a sua salvaguardia”¹⁵⁵³.

¹⁵⁵⁰Rossi, *Muscae*, pp. 218-219.

¹⁵⁵¹ Per l'edizione critica in lingua italiana cfr. Ps. Cyprianus, *De duobus montibus Sina et Sion*, ed. C. Burini, Fiesole 1994. La nota introduttiva della studiosa rappresenta un valido *status quaestionis* da cui partire per approfondire l'analisi del documento. Per la bibliografia più recente cfr. A. M. Laato, *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion*, Åbo 1998; de Navasqués, «*De montibus Sina et Sion*», pp. 271-315 e D. Cerbelaud, *Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au IIe siècle. Le «de montibus Sina et Sion»*, RSPH 91 (2007), pp. 711-729. Last but not least, cfr. Romero Pose, *El tratado*, pp. 273-299. In questo lavoro lo studioso spagnolo ha avuto il merito di sottolineare per primo le affinità tra l'ecclesiologia donatista ed il testo pseudocipriano.

¹⁵⁵² Per un approfondimento cfr. V. Neri, *La montagna e il sacro nella cristianità tardoantica*, in AA. VV., *Gli antichi e la montagna. Les anciens et la montagne. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Écologie, religion, économie et aménagement du territoire. Atti del convegno, Aosta, 21-23 settembre 1999*, Torino 2011, pp. 65-80. Cfr. anche P. Ressa, *Sunt montes boni, sunt montes mali: interpretazioni patristiche della montagna*, AN 8 (2010), pp. 325-346.

¹⁵⁵³Rossi, *Muscae*, p. 222.

Lo studioso mette infine in luce come questa riflessione ecclesiologica non sembri esser stata il frutto esclusivo della speculazione donatista, che affonda invece le sue radici fin nell'opera ciprianea e che in un passo di Ottato trova del resto ulteriore conferma. Il vescovo di Milevi, infatti, fa coincidere un monte Sion “spirituale” con la figura di Gerusalemme quale unica e vera Chiesa:

“(…) inde scriptum est in Esaia propheta: Ex Sion prodiet lex et verbum Domini ex Hierusalem. Non ergo in illo monte Sion Esaias aspicit vallem sed in monte sancto qui est ecclesia, qui per omnem orbem Romanum caput tulit sub toto caelo, in quo monte a Deo pater filius Dei regem se constitutum esse gratulatur in psalmo primo dicens: «quoniam regem constituit me super Sion montem sanctum suum», utique super ecclesiam cuius rex et sponsus et caput est, non in illo monte ubi nullae sunt portae, sed in monte ecclesiae qui spiritaliter appellatur. (...) non illius corporalis montis, ubi iam nullae sunt portae et post victorias Vespasiani imperatoris vix antiquarum extant vestigia ruinarum, est ergo spiritalis Sion ecclesia, in qua a Deo pater rex constitutus est Christus, quae est in toto orbe terrarum, in quo est una ecclesia catholica”¹⁵⁵⁴.

Non si può quindi che concordare con le conclusioni dello studioso milanese, secondo cui

“è evidente che Ottato conosceva bene l'applicazione della figura del Monte Santo alla vera Chiesa, contrapposto al Sinai, e proprio nell'ambito specifico della polemica ecclesiologica; dunque la notizia sui montenses romani non presenta una involontaria incomprendione, ma un sarcastico e voluto travisamento: una modalità abbastanza comune nella polemica antica, un processo conosciuto dalla retorica come vituperatio e che giunge alla polemica eresologica attraverso quella antiggiudaica”¹⁵⁵⁵.

Terminato questo breve *excursus* nell'opera di Rossi, che ritengo costituisca un punto di partenza imprescindibile per gli studiosi interessati ad analizzare il tema della corretta derivazione etimologica del termine “*montenses*”, risulta ora necessario spostare la lente della ricerca su di un secondo deposito di testimonianze relative all'utilizzo ecclesiologico – e polemico – della metafora del “*mons*”.

L'epiteto “*montenses*” torna quattro volte nell'opera di Agostino. All'incirca nell'anno 400, scrivendo al cattolico Generoso per confutare la lettera di un donatista, il vescovo di Ippona riferisce che i membri della *pars Donati*

“ex transverso ex Africa ordinatum miserunt, qui paucis praesidens Afris in urbe Roma Montensium vel

¹⁵⁵⁴Optatus, *Tractatus* III, 2, 7-8.

¹⁵⁵⁵Rossi, *Muscae*, p. 223.

*Cutzupitarum vocabulum propagavit*¹⁵⁵⁶.

Nello stesso periodo - tra il 400 ed il 403 - Agostino ha modo di tornare ulteriormente sul tema, replicando alle lettere del vescovo donatista Petiliano e polemizzando sulla presenza della vera Chiesa al di fuori dei confini dell'Africa. L'Ipponense afferma infatti che

*“non est ergo in sola Africa, vel solis Afris, episcopum Romam paucis Montensibus, et in Hispaniam domui unius mulieris*¹⁵⁵⁷ *ex Africa mittentibus*”¹⁵⁵⁸.

Negli stessi anni Agostino torna a parlare dei *montenses*, facendo nuovamente riferimento al loro rapporto con l'*Urbe* e utilizzando al contempo il termine “*cutzupitani*” come sinonimo:

“Quaerat fortasse aliquis et dicat mihi: «Cur ergo ista vis auferri de medio, quando communio tua, etiamsi proferantur, invicta est?». Quia nolo humans documentis, sed divinis oraculis sanctam Ecclesiam demonstrari. Si enim sanctae Scripturae in Africa sola designaverunt Ecclesiam et in paucis Romae Cutzupitanis vel Montensibus et in domo vel patrimonio unius Hispanae mulieris, quidquid de chartis aliis aliud profertur, non tenent Ecclesiam nisi Donatistae”¹⁵⁵⁹.

Trent'anni più tardi, componendo il *De haeresibus*, Agostino cita nuovamente i *montenses* inserendoli nella voce dedicata ai donatisti e legandoli strettamente all'*Urbe*:

“Isti haeretici in urbe Roma Montenses vocantur, quibus hinc ex Africa solent episcopum mittere, aut hinc illuc Afri episcopi eorum pergere, si forte ibi eum ordinare placuisset”¹⁵⁶⁰.

Il vescovo di Ippona sembrerebbe confermare lo schema secondo il quale l'epiteto “*montenses*” sarebbe stato utilizzato esclusivamente per denotare i donatisti della comunità romana, alle volte

¹⁵⁵⁶Augustinus, *Ep.* 53, 1, 2.

¹⁵⁵⁷Il riferimento potrebbe essere alla nobildonna Lucilla, la *pecuniosissima femina* accusata da Ottato e Agostino d'essere stata una delle promotrici dello scisma donatista. A riguardo cfr. Optatus, *Tractatus* I, 16; 18-19. Per una riproposizione sintetica dei principali studi su Lucilla cfr. Mazzucco, *Ottato di Milevi*, pp. 169- 171 e “Lucilla”: PCBE 1, p. 649. Per quanto concerne l'opera denigratoria del vescovo di Ippona cfr. Augustinus, *Ep. cath.* 3, 6; 25, 73; *C. Cresc.* 3, 28, 32 e *C. litt. Parm.* 1, 3, 5.

¹⁵⁵⁸Id., *C. litt. Pet.* 2, 108, 247

¹⁵⁵⁹Id., *Ep. cath.* 3, 6.

¹⁵⁶⁰Id., *De haer.* 69, 3. Da notare l'uso del tempo presente da parte di Agostino: a sottolineare, con ogni probabilità, la capacità della piccola comunità donatista romana (nel secondo quarto del V secolo) di raccogliersi attorno ad un vescovo inviato dall'Africa.

chiamati anche "*cutzupitani*"¹⁵⁶¹. La testimonianza dell'*Epistula ad Catholicos* lascia emerge in tutta la sua importanza la volontà di Agostino di controbattere sul piano della *sola Scriptura* le argomentazioni donatiste circa l'identificazione della vera Chiesa e la sua ubicazione *in orbe*. E' partendo da questa impostazione metodologica del vescovo di Ippona che si deve muovere addentrandosi nell'intricato gioco di lettura delle fonti vetero e neotestamentarie, addotte dalla *catholica* e dalla *pars Donati* per provare e fondare la propria chiesa: unica ed autentica Chiesa di Cristo. In questo universo ermeneutico, tra citazioni letterali e letture tendenziose di passi biblici, risulta centrale ed inspiegabilmente trascurato il tema della corretta interpretazione ed identificazione dell'immagine del *mons* che, ad una attenta analisi dell'opera polemica agostiniana, risulta inestricabilmente intrecciata con la figura di Donato di Cartagine e di altri iniziatori di movimenti eterodossi quali Ario, Massimiano o Fotino.

Che l'immagine del *mons* sia centrale nella disputa ecclesiologica tra *catholica* e *pars Donati* risulta evidente dalla lettura di un passaggio epistolare del 409/410 nel quale Agostino si trova a confutare l'interpretazione donatista di *Ab 3, 3*.

*“Ubi agnovimus Christum in eo quod scriptum est: Deus ab Africo¹⁵⁶² veniet, et sanctus de monte umbroso; operiet coelos virtus eius; ibi agnovimus Ecclesiam in eo quod sequitur: et laudis eius plena est terra. Ab Africo enim posita est Ierusalem, sicut legitur in libro Iesu Nave, unde nome Christi diffusum est; et ibi est mons umbrosus, mons Oliveti, unde ascendit in coelum ut cooperiret coelos virtus eius, et impleretur Ecclesia per omnem terram laudis eius”*¹⁵⁶³.

Esattamente come avvenuto nel *Contra Fulgentium*, anche in questo caso la disputa tra le parti non

¹⁵⁶¹Cfr. la nota 624.

¹⁵⁶²Cfr. *Ab 3, 3*: “*Deus a Theman veniet, et Sanctus de monte Pharan. Operiet caelos gloria eius, et laudis eius plena est terra*”. Circa l'interpretazione donatista di “*Theman*” come “mezzogiorno”, vale a dire “Africa”, e sulla natura “ombrosa” del *mons* ivi menzionato cfr. Augustinus, *De Civ. Dei*, 18, 32: “*Deus de Theman veniet et sanctus de monte umbroso et condense. Quod hic dictum est: De Theman veniet, alii interpretati sunt ab Austro vel ab Africo; per quod significatur meridies, id est fervor caritatis et splendor veritatis. Montem vero umbrosum atque condensum, quamvis multis modis possit intellegi, libentius acceperim Scripturarum altitudinem divinarum, quibus prophetatus est Christus*”. Cfr. anche *Serm.* 46, 37 il cui *incipit* risulta fin troppo chiaro circa l'identificazione donatista dell'Africa come “il mezzogiorno”: “*Et si putas quia meridies Africa est (...). Sed ecce consentio, meridies Africa sit, Africa sit meridies*”.

¹⁵⁶³Augustinus, *Ep.* 105, 4, 15. Cfr. anche *Enarr. in ps.* 57, 9 nel quale le parole di Agostino dimostrano incontrovertibilmente la sussistenza di un dibattito ecclesiologico con la *pars Donati* circa la corretta identificazione della “chiesa sul monte” e la centralità dello stesso nel quadro della più ampia controversia con il movimento donatista sulla coincidenza di una delle due parti con la *Ecclesia Christi*. Scrive infatti Agostino: “*Primo sibi veritatem tenere videbantur; non cessavit Deus, non quievit. In Ecclesia sua praedicata est veritas, in visceribus matris aperta sunt eorum mendacia; patefactum est quod lucet; demonstrata est civitas super montem constituta, quae abscondi non potest, et lucerna posita est super candelabrum, quae lucet omnibus qui in domo sunt. Ubi enim latet Ecclesia Christi? Ubi latet veritas Christi? Nonne ipse est mons qui crevit ex minimo lapide, et implevit universam faciem terrae? Convincuntur hinc, non habent quod dicant contra Ecclesiam*”.

si fonda tanto sulla correttezza delle citazioni o sulla loro *auctoritas* – come poteva accadere per *Acta e Passiones* non riconosciuti –, quanto sulla chiave di lettura ad applicare alle Scritture per comprenderne il vero messaggio: Agostino ed i donatisti non dibattono che sull'interpretazione dei passi biblici prodotti da ambo le parti a supporto delle rispettive linee ecclesiologiche. L'Ipponense ravvisa nel passo tanto Cristo quale *Sanctus* proveniente dal mezzogiorno, ovvero da Gerusalemme ove si trova il *mons umbrosus*, vale a dire il Monte degli Ulivi, quanto la Chiesa diffusa su tutta la terra. Sulla base dell'interpretazione agostiniana è possibile, quasi fosse il negativo di una pellicola fotografica, abbozzare una ricostruzione di quella che doveva con ogni verosimiglianza essere la risultante ermeneutica donatista di *Ab 3, 3*. La *pars Donati* dovette leggervi la profezia della venuta di Donato, inteso quale *Sanctus* proveniente *ab Africo*, ovvero dalla zona della Numidia. Forse per una semplice coincidenza, proprio in questa provincia, ed in particolare nella sua zona meridionale al confine con la Proconsolare, si trova l'agglomerato di *Casae Nigrae*¹⁵⁶⁴ la cui osservazione attraverso mappe satellitari¹⁵⁶⁵ riserva non poche sorprese: l'area archeologica si staglia infatti al centro di un'appendice montuosa circondata da una fitta boscaglia che pare come “fare ombra” alla città chiudendola entro una cintura verde isolata dall'arida pianura sottostante. La *pars Donati* dovette, con ogni verosimiglianza, procedere alla associazione, fin forse alla (con) fusione, di Donato quale *Sanctus de monte* con *il monte veterotestamentario*, immagine dei grandi predicatori e degli Apostoli.

Agostino parrebbe invece rovesciare la chiave di lettura donatista delle profezie bibliche, mantenendo inalterata l'identificazione di Donato con un monte, ma criticandone l'identificazione con *il monte*. Negli anni compresi tra il 408 ed il 410, commentando le parole di *Ez 34, 1-16*, Agostino si trova infatti nella necessità di chiarire quali siano i *montes* buoni e chi rappresenti quelli cattivi, sopra i quali le pecore del gregge di Cristo si trovano a pascolare a causa dell'incuria di alcuni pastori, poiché

“*nam praesens est pastor, sed male agentibus non est pastor et inhaerent pastoribus non pastoribus, seipsos non oves pascentibus. Et letalis error consequitur (...)*”¹⁵⁶⁶.

¹⁵⁶⁴Impossibile esporre nello spazio di una nota la dibattuta questione circa l'identificazione e la supposta coincidenza delle figure di Donato di *Casae Nigrae* e Donato di Cartagine. In un primo tempo Chapman, *Donatus the Great*, pp. 13-23 propose per una distinzione dei due personaggi; una posizione via via rigettata dagli studiosi come Barnes, *The Beginnings*, pp. 16-17, e Alexander, *The Motive*, pp. 540-547, salvo alcuni che esprimono maggiori cautele come Mandouze, *Le mystère Donat*, BSNF 1982, pp. 98-104. Per un conciso, ma puntuale, *status quaestionis* con relativa bibliografia cfr. Mazzucco, *Ottato di Milevi*, pp. 106-108.

¹⁵⁶⁵La consultazione è disponibile all'URL: <http://pleiades.stoa.org/places/334514>.

¹⁵⁶⁶Augustinus, *Serm.* 46, 16.

Il gregge si è quindi disperso per ogni monte e colle elevato secondo le parole di *ICor* 1, 13, che Agostino rilegge come immagini di Donato e Parmeniano:

*“extulit se superbia Donati, fecit sibi partem. Subsequens eum Parmenianus illus confirmavit errorem. Ille mons est, ille collis est. Sic omnis cuiuslibet auctor erroris, terrena elatione intumescens”*¹⁵⁶⁷.

La lettura agostiniana ribalterebbe dunque la prospettiva ermeneutica donatista, accettando l'immagine di Donato quale *mons*, ma qualificandolo al contempo come un monte di perdizione ed errore e non come quel “monte santo” dal quale verrà l'aiuto del “Signore che ha fatto il cielo e la terra”. Alla figura del *mons* simbolo dell'orgoglio e della perdizione terrena Agostino contrappone l'immagine apostolica del monte rappresentato da Paolo, che guida il gregge nella retta direzione senza lasciare che le pecore lo confondano con “il Signore che ha fatto il cielo e la terra”¹⁵⁶⁸. Tra le righe ritorna nuovamente l'accusa nei confronti dei donatisti di aver innalzato Donato ad un rango superiore a quello di Cristo stesso¹⁵⁶⁹.

Agostino non rigetterebbe quindi il *dossier* biblico dei donatisti, ma lo rileggerebbe in suo favore, desiderando fondare sulla *sola Scriptura* il dibattito ecclesiologico con la *pars Donati*: è per questo motivo che, nello stesso *sermo*, l'Ipponense si rivolge ai donatisti in maniera sprezzante invitandoli, qualora ne siano capaci, a trovare conferma biblica del fatto che la Chiesa sia solo nella setta di Donato. Scrive infatti Agostino:

*“lege mihi hoc de Propheta, lege mihi de psalmo, recita de Lege, recita de Evangelio, recita de Apostolo. Inde ego recito Ecclesiam toto orbe diffusam”*¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁷*Ivi*, 17.

¹⁵⁶⁸La questione circa la corretta interpretazione scritturistica dei monti trova spazio più volte nell'opera agostiniana. Cfr. Augustinus, *Enarr. in ps.* 35, 9, ove il vescovo della *catholica*, dopo aver chiarito con chi sia corretto identificare i monti delle profezie e dei salmi biblici, sottolinea al contempo l'esistenza di *montes alii* rappresentanti i capi delle eresie: “*Qui sunt montes Dei? Qui dicti sunt nubes, ipsi sunt et montes Di: magni predicatorum, montes Dei. (...) Erant montes alii, per quos unusquisque cum duceret navim, naufragium faceret. Emerserunt enim principes haeresum, et montes erant. Arius mons erat, Donatus mons erat, Maximianus modo quasi mons factus est. Multi in istos montes adtendentes, et terram desiderantes, cum de fluctibus volunt liberari, ad saxa compulsi sunt, et naufragium in terra fecerunt*”. Più significativa parrebbe risultare la lettura di *Enarr. in ps.* 124, 5, ove Agostino ritorna ancora una volta sulla corretta interpretazione della figura dei monti sottolineando l'esistenza di grandi personaggi che si sono fatti *quantum magni, tantum mali montes*. L'Ipponense ricorda altresì come “*cum enim ille (il Signore; nota di chi scrive) habitat in montibus, id est in sanctis, ipse est in circuitu plebis suae; et ipse muravit plebem suam munimento spiritali, ne moveatur in aeternum*”. Difficile che si possa trattare di una semplice coincidenza: le parole di Agostino andrebbero intese in collegamento con la nota ottaziana relativa alla recinzione di canne costruita dai *montenses* a difesa della loro chiesa sul monte. Le parole dell'Ipponense risuonerebbero quindi del medesimo tono irrisorio con il quale Ottato andò tratteggiando sarcasticamente l'ecclesiologia dei *montenses*, caratterizzandola come una semplice costruzione *in monte* d'un luogo di culto.

¹⁵⁶⁹Riguardo a questa accusa cfr. Augustinus, *Serm. suppl.* 26, 45 e *Serm.* 197, 4. Cfr. nota 1573.

¹⁵⁷⁰*Id.*, *Serm.* 46, 32.

La polemica ecclesiologica con la *pars Donati* attraversa l'interno sermone nel quale Agostino ha modo di inserire la finzione letteraria d'uno scontro dialettico con un donatista: questi viene incalzato affinché chiarisca il senso che la *pars Donati* attribuisce alle parole di *Ab 3, 3*.

“*Sed dic aliud quod te dicebas esse dicturum. «Propheta, inquit, ait: Deus ab Africo veniet; et iam ubi Africus, utique Africa». O testimonium! Deus ab Africo veniet, et ab Africa veniet Deus! Alterum Christum in Africa nasci et ire per mundum haeretici annuntiant! Rogo quid est: Deus ab Africa veniet? Si diceretis: Deus in Africa remansit, utique turpiter diceretis. Nunc autem etiam: veniet ab Africa, dicitis*”¹⁵⁷¹.

Agostino prosegue sottolineando l'insensatezza della lettura operata dalla *pars Donati*. Abacuc infatti parla di un "*mons umbrosus*" dal quale il Santo sarebbe giunto: questa specifica, secondo l'Ipponense, renderebbe impossibile l'identificazione di Donato con il *Sanctus*. La Numidia, luogo d'origine l'autore dello scisma, non disporrebbe infatti di monti ombreggiati in quanto priva di vegetazione che renda ameno il paese:

“*sed ostende mihi partem Donati a Numidia de monte umbroso venire. Invenis nuda omnia, pingues quidem campos, sed frumentarios, non olivetis fertiles, non ceteris nemoribus amoenos. Unde ergo mons umbrosus in Numidiae partibus, unde hoc scandalum venit?*”¹⁵⁷².

A questo punto Agostino offrirebbe la corretta chiave di lettura della profezia di *Ab 3, 3*, chiarendo come l'*Africo* debba essere inteso con Gerusalemme, da cui Gesù sarebbe partito nelle persone dei suoi santi per annunciare alle genti la buona novella. Il *mons umbrosus* al quale Abacuc fa riferimento sarebbe quindi il Monte degli Ulivi, dove Cristo salì al cielo e da cui inviò i

¹⁵⁷¹ *Ivi*, 38.

¹⁵⁷² *Ivi*, 39. Da notare come Agostino non possa essere ritenuto una fonte troppo affidabile per quanto concerne le sue conoscenze dell'Africa romana dal punto di vista geografico e linguistico. Come giustamente messo in luce in Gaumer, Dupont, *Donatist North Africa and the Beginning of Religious Coercion by Christians: a New Analysis*, LCdD 223 (2010), pp. 445-466: “Not only Augustine not know «Punic» but also did not know «Libyan» (though these languages are still vaguely understood) (...). Examples of Augustine's lack of familiarity are his statements about Numidia such not knowing where the dominant Auras Mountains were or that olives were not a major export (when it was the largest exporter in the Mediterranean)” (*ivi*, pp. 448-449 nota 8). A riguardo cfr. Augustinus, *Serm.* 46, 39. I due studiosi hanno giustamente messo in risalto che “this seems to indicate that his area of travel and pastoral work were in the precincts of the Romanized areas along the coasts and in Proconsularia. This rather minor details would have been highly symbolic to the Numidians and Mauretians who would have identified Augustine ignorance with the condescension that they had come to expect from Roman elites” (*ibidem*). Cfr. Augustinus, *C. Cresc.* 2, 20, 25; *Ep.* 93, 2, 5. Cfr. infine *Serm.* 47, 17, ove, per analogia inversa, Agostino accusa Donato di non essere il *sanctus mons*, bensì d'essere un monte dal quale il popolo di Dio, ingannato dal numida, si precipita: “*Ecce plebs Dei. (...) Et quid sibi praestitum dicit? In petra exaltasti me. In petra Christo exaltasti, non de monte Donato praecipitasti?*”.

discepoli¹⁵⁷³.

Ma è forse nell'esposizione sul Salmo 10 che si cela la più importante tra le testimonianze agostiniane relative alla questione dell'origine e del significato del termine “*montenses*”. Da rilevare *in primis* come il documento risulti anche il *testimonium* più antico per redazione tra le fonti agostiniane prese in esame in questa appendice. La datazione dell'opera si situa infatti tra il 392 ed il 394: quasi un decennio in anticipo rispetto alle speculazioni agostiniane sulla corretta interpretazione ed identificazione dei *montes* nel quadro della polemica donatista. Il dato potrebbe quindi suggerire un tardivo interessamento di Agostino alla questione, che non sembrerebbe, stando alle fonti sopravvissute, aver rivestito un ruolo “meno caratterizzante” per la *pars Donati* in terra d'Africa rispetto a quanto era stato per la comunità romana.

Rispondendo ai donatisti che in profezia Cristo, prefigurato allegoricamente con molti nomi, è chiamato anche “monte”, Agostino domanda loro se questi, nella loro superbia, si definissero “monti”:

*“notum est autem Christum in prophetia, cum multis nominibus allegorice insinuaretur, etiam montem appellatum. (...) Unum montem teneo in quo confido, quomodo dicitis ut ad vos transeam, tamquam multi sint Christi? Aut si vos montes esse dicitis per superbiam, oportet quidem esse passerem pennatum virtutibus et praeceptis Dei: sed ea ipsa prohibent volare in istos montes, et in superbis hominibus spem collocare”*¹⁵⁷⁴.

E' questa dunque la prima attestazione di un riconoscimento da parte della *catholica* del fatto che i donatisti avessero riletto le profezie ed i salmi della Scrittura identificandosi con le figure dei *montes sancti*. Il dato attesterebbe quindi la sussistenza in Africa di un dibattito ecclesiologico tra *pars Donati* e *catholica* circa la corretta identificazione dei *montes* e della *Ecclesia in monte* negli anni a cavallo tra il 392 ed il 394. Lo sviluppo della questione ecclesiologica nell'opera agostiniana mette in rilievo come la polemica sia andata assumendo un ruolo di primo piano nello scontro tra *catholica* e *pars Donati*. Agostino torna più volte a parlare di Donato come di un *mons* per replicare alle conclusioni derivanti *in primis* dall'interpretazione donatista di *Ab* 3, 3. E' importante sottolineare come proprio queste repliche di Agostino consentano di ricostruire il “negativo” del

¹⁵⁷³Cfr. *ivi*, 40. Segnalo come nel diario di viaggio di Egeria si faccia menzione di una credenza diffusa a Gerusalemme del fatto che sul Monte degli Ulivi si trovasse la spelunca nella quale Cristo fosse solito insegnare: “*His ergo diebus enceniarum ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per pascha uel per epiphania, et ita per singulos dies diuersis locis sanctis proceditur ut per pascha uel epiphania. Nam prima et secunda die in ecclesia maiore, quae appellatur Martyrium, proceditur. Item tertia die in Eleona, id est in ecclesia, quae est in ipso monte, a quo ascendit Dominus in caelis post passionem, intra qua ecclesia est spelunca illa, in qua docebat Dominus apostolos in monte Oliueti*” (Aetheria, *Itinerarium* 49, 3). Questa tradizione, di cui non si ha memoria nelle Scritture, si è finora ritenuta esclusivamente gerosolimitana: il collegamento con la *pars Donati* potrebbe però portare ad una rivisitazione della questione, presupponendo la ricezione di questa tradizione in seno alla chiesa donatista d'Africa.

¹⁵⁷⁴Augustinus, *Enarr. in ps.* 10, 1.

pensiero ecclesiologico della *pars Donati*, che vede in Donato l'inveramento della profezia di Abacuc e, di conseguenza, nella chiesa donatista quella *Ecclesia in monte* che oltre un secolo di speculazione ecclesiologica africana – come dimostrerebbe lo pseudocipriano *De duobus montibus* – era andata delineando come la Chiesa dei *sancti*, dalla quale i *lapsi* – e quindi i *traditores* – sono stati espulsi. La *Ecclesia in monte* dei donatisti troverebbe un inveramento ed un fondamento sul *Sanctus de monte* – Donato –, la cui figura, al centro di altri passi e profezie bibliche, assumerebbe l'immagine del *mons* al pari degli altri grandi predicatori e degli Apostoli.

La riflessione ecclesiologica donatista, con ogni probabilità, dovette andare sviluppandosi negli anni successivi alla morte di Donato, vale a dire posteriormente al 355. Forse a causa della predominanza della caratterizzazione martiriale della *pars Donati* in Africa quale elemento probante di identificazione dei donatisti con i fedeli della *Ecclesia sanctorum et martyrum*, il tema ecclesiologico fondato a partire dalla lettura della profezia di Abacuc dovette, in un primo momento, conoscere maggiore successo nella comunità donatista dell'*Urbe*. A Roma la caratterizzazione martiriale potrebbe non esser risultata determinante non consentendo, al contrario che in Africa, una perfetta identificazione dei donatisti con la *Ecclesia martyrum*. Le fonti, infatti, ignorano la componente martiriale in seno alla comunità romana della *pars Donati*: è possibile che l'ambiente capitolino non si prestasse alla maturazione di una ecclesiologia fondata sul martirio, lasciando quindi spazio all'ermeneutica biblica. La comunità donatista dell'*Urbe*, formata comunque da individui provenienti dall'Africa e quindi imbevuti della speculazione ecclesiologica dei secoli precedenti, potrebbe dunque essere stata il luogo d'origine di una linea di autorappresentazione identitaria che, a partire dalla rilettura dell'avvento di Donato come inveramento della profezia di Abacuc, si sarebbe poi trasmessa in Africa, dove avrebbe visto lo scontro, dopo una lenta maturazione, con la speculazione ecclesiologica di Ottato e di Agostino.

Concludendo, i *montenses* di Roma non sarebbero dunque che i sostenitori di una linea ecclesiologica fondata sulla convinzione che la venuta di Donato coincidesse con l'inveramento della profezia di *Ab 3, 3* e che la figura del vescovo cartaginese tornasse in altri passi biblici nell'immagine del monte inteso come grande predicatore di Cristo. Con ogni probabilità i donatisti di Roma, complice forse anche un *modus orandi* incentrato sulla preghiera sul monte come simbolo della appartenenza alla *Ecclesia in monte*, dovettero presto assumere agli occhi dei cattolici dell'*Urbe* l'immagine caricaturale di predicatori di una ecclesiologia fondata sul *mons* quale luogo sacro in sé, provocando quindi la nascita dell'appellativo “*montenses*”, che andrebbe inteso, da parte cattolica, in senso denigratorio. Pur cogliendone la profonda valenza ecclesiologica, Ottato di Milevi avrebbe poi adottato questa etimologia preferendo riferire solo un particolare “di costume”

sulla comunità dei *montenses*, lasciando in ombra la radice scritturistica della questione. E' solo attraverso la ricostruzione del “negativo” conservata entro l'opera agostiniana che risulta oggi possibile tracciare un profilo maggiormente ancorato alle fonti del contrasto ecclesiologico che oppose la *pars Donati* e la *catholica*, ma che finì per insabbiarsi e confondersi risultando per secoli poco più che un particolare folkloristico. Attraverso la lettura critica di Agostino è stato quindi possibile estrapolare il nocciolo duro della questione ecclesiologica, mostrando come le repliche dell'Ipponense assumessero senso solo presupponendo l'identificazione da parte dei donatisti della figura di Donato *in primis* con il *Sanctus* che viene dal *mons umbrosus* della profezia di *Ab 3, 3*, ed *in secundis* con l'immagine del *mons* quale simbolo profetico del grande predicatore di Cristo.

Abbreviazioni.

1) Riviste, collane, enciclopedie, atlanti, repertori, opere collettive

AA	<i>Antiquités Africaines</i>
AARC	<i>Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana</i>
AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
AC	<i>L'Antiquité classique</i>
ACME	<i>Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano</i>
AE	<i>Année épigraphique</i>
AEHEG	<i>Annales de l'École des Hautes Études de Gand</i>
Aevum	<i>Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche</i>
AHIg	<i>Anuario de Historia de la Iglesia</i>
A-L	<i>Augustinus-Lexicon</i>
AL	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
AN	<i>Auctores nostri</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ASE	<i>Annali di Storia dell'Esegesi</i>
ASR¹	<i>Annali di Scienze Religiose</i>
ASR²	<i>Annali di Scienze Religiose. Nuova serie</i>
AT	<i>Antiquité Tardive</i>
ATA	<i>Année Théologique Augustinienne</i>
ATh	<i>Annales Theologici</i>
AV	<i>Ager Veleias</i>
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i>
BAA	<i>Bulletin d'Archéologie Algérienne</i>
BAC	<i>Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>

BSADA	<i>Bulletin de la Société d'Archéologie du Diocèse d'Alger</i>
BSNAF	<i>Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France</i>
CA	<i>Cahiers Archéologiques</i>
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
CC Hagiographies	<i>Corpus Christianorum Hagiographies</i>
CCC	<i>Rivista Civiltà classica e cristiana</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i>
CCHL	<i>Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CH	<i>Church History</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CNS	<i>Cristianesimo nella Storia</i>
CRAI	<i>Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique</i>
EchrAfr	<i>Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
HTR	<i>The Harvard Theological Review</i>
ILAlg	<i>Inscriptions latines de l'Algérie</i>
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae veteres</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JbAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>
JCR	<i>The Journal of Conflict Resolution</i>
JEH	<i>The Journal of Ecclesiastical History</i>
JECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JLA	<i>Journal of Late Antiquity</i>
JTS	<i>The Journal of Theological Studies</i>
JRS	<i>The Journal of Roman Studies</i>

Karthago	<i>Karthago. Revue d'archéologie méditerranéenne</i>
Libyca	<i>Libyca: bulletin du Service des antiquités. Archéologie-épigraphie</i>
LCdD	<i>La Ciudad de Dios</i>
MiChA	<i>Mitteilungen zur Christlichen Archäologie</i>
MAH	<i>Mélanges d'archéologie et d'histoire</i>
MEFRA	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome. Antiquité</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
Mots	<i>Mots. Les langages du politique</i>
NAM	<i>Nouvelles archives des missions scientifique et littéraires</i>
NBA	<i>Nuova biblioteca agostiniana</i>
NBAC	<i>Nuovo bullettino di archeologia cristiana</i>
NRT	<i>Nouvelle revue théologique</i>
Pallas	<i>Pallas. Revue d'Etudes Antiques</i>
PCBE	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i>
PLRE	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PP	<i>Past and Present</i>
RA	<i>Revue Africaine</i>
RAC	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
RArch	<i>Revue Archéologique</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RBe	<i>Revue Bénédictine</i>
REA	<i>Revue Augustinienne</i>
RechAug	<i>Recherches Augustiniennes</i>
RHCM	<i>Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb</i>
RHE	<i>Revue d'histoire Ecclésiastique</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
RHT	<i>Revue d'histoire des textes</i>
RIDA	<i>Revue Internationale des Droites de l'Antiquité</i>

Rph	<i>Revue de Philologie</i>
RR	<i>Ricerche religiose</i>
RSAC	<i>Recueil des notice et mémoires de la Société archéologique de Constantine</i>
RSPh	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>
Rudiae	<i>Rudiae: ricerche sul mondo classico</i>
SCh	<i>Sources Chretiennes</i>
SFIC	<i>Studi di filologia e d'istruzione classica</i>
SH	<i>Subsidia Hagiographica</i>
SMSR	<i>Studi e materiali di Storia delle religioni</i>
SP	<i>Studia Patavina</i>
StPA	<i>Studia Patristica</i>
SPM	<i>Studia Patristica Mediolanensia</i>
ST	<i>Studi e testi</i>
Traditio	<i>Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
VCh	<i>Vetera Christianorum</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>

2) *Acta et Passiones*

ActGal	<i>Acta Gallonii</i>
ActMax	<i>Acta Maximiliani</i>
ActScil	<i>Acta Scilitanorum</i>
MartPol	<i>Martyrium Polycarpi</i>
PaCri	<i>Passio Crispinae</i>
PaCyp	<i>Passio Cypirani</i>
PaCyp2	<i>Passio Cypriani (recensio donatista)</i>
PaDS	<i>Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum</i>
PaDon	<i>Passio Donati (Sermo de Passione Advocati et Donati)</i>
PaFab	<i>Passio Fabii</i>
PaLM	<i>Passio Lucii et Montani</i>
PaMam	<i>Passio Mammarii</i>
PaMar	<i>Passio Marculi</i>
PaMarIac	<i>Passio Mariani et Iacobi</i>
PaMDS	<i>Passio Maximae, Donatillae et Secundae</i>
PaMI	<i>Passio Maximiani et Isaac</i>
PaPer	<i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i>
PaSal	<i>Passio Salsae</i>
PaTyp	<i>Passio Typasii</i>

3) *Augustinus et Gesta Conlationis Carthaginensis*

Brev. Coll.	<i>Breviculus collationis cum Donatistas</i>
Coll. cum Max.	<i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo</i>
Confess.	<i>Confessiones</i>
C. Cresc.	<i>Contra Cresconium grammaticum partis Donati</i>
C. ep. Parm.	<i>Contra epistolam Parmeniani</i>
C. Faust.	<i>Contra Faustum Manichaeum</i>
C. Gaud.	<i>Contra Gaudentium, Donatistarum episcopus</i>
C. Iul. o. imp.	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>
C. litt. Pet.	<i>Contra litteras Petiliani</i>
C. Max.	<i>Contra Maximianum Arianum</i>
C. s. Arian.	<i>Contra sermonem Arianorum</i>
De ag. chr.	<i>De agone christiano</i>
De an. et eius orig.	<i>De anima et eius origine</i>
De bapt.	<i>De baptismo</i>
De b. vita	<i>De beata vita</i>
De cath. rud.	<i>De catechizandis rudibus</i>
De civ. Dei	<i>De civitate Dei</i>
De cura p. m. ger.	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>
De doct. chr.	<i>De doctrina christiana</i>
De f. et symb.	<i>De fide et symbolo</i>
De Gen. ad litt.	<i>De genesi ad litteram</i>
De haer.	<i>De haeresibus ad Quodvultdeum</i>
De pat.	<i>De patientia</i>
De praed. sanct.	<i>De praedestinatione sanctorum</i>
De s. virg.	<i>De sancta virginitate</i>
Enarr. in ps.	<i>Enarrationes in psalmos</i>
Ep. cath.	<i>Epistula ad catholicos de secta Donatistarum</i>
Ep.	<i>Epistulae</i>

GestConl	<i>Gesta Conlotionis Carthaginensis (CC 149 A)</i>
G. c. Em.	<i>Gesta cum Emerito, Donatistarum episcopus</i>
In Io. ep. tr.	<i>In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem</i>
In Io. Ev. tr.	<i>In Iohannis Evangelium tractatus</i>
Post coll. c. Don.	<i>Post collationem contra Donatistas</i>
Ps. c. p. Don.	<i>Psalmus contra partem Donati</i>
Serm.	<i>Sermones</i>
Serm. suppl.	<i>Sermones novi (Dolbeau-Étaix)</i>

Bibliografia.

1) Fonti

- *Biblica*

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis litterarum Gottingensis editum, Göttingen 1936 ss.

Nestle E., Aland K. (a cura di), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 2005

Vattioni F. (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2000

- *Classica, Patristica et Medievalia*

Actes de la Conférence de Carthage en 411, ed. Lancel S., SCh 194; 195; 224; 373 (1972-1991)

Aetheria, *Itinerarium seu pelegrinatio ad loca sancta*, ed. Maraval P., SCh 296 (1982)

Ambrosius, *Epistulae extra collectionem. Gesta Concili aquileiensis. Epistulae et acta. Epistularum liber decimus*, ed. Zelzer M., CSEL 82/3 (1982)

Apuleius, *Metamorphoses*, ed. Auguello G., *Metamorfosi o Asino d'oro*, Torino 1980

Arnobius iunior, *Praedestinatus*, ed. Gori F., CC 25B (2000)

Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistas*, NBA XVI/2, Roma 2000

- *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, NBA XII/2, Roma 2000

- *Confessiones*, NBA I, Roma 1965

- *Contra Cresconium grammaticum partis Donati*, NBA XVI/1, Roma 2000

- *Contra epistolam Parmeniani*, NBA XV/1, Roma 1998

- *Contra Faustum Manichaeum*, NBA XIV, Roma 2004

- *Contra Gaudentium, Donatistarum episcopus*, NBA XVI/2, Roma 2002

- *Contra Iulianum opus imperfectum*, NBA XIX/1 e 2, Roma 1993-1994

- *Contra litteras Petilianas*, NBA XV/2, Roma 1999
- *Contra Maximianum Arianum*, NBA XII/2, Roma 2000
- *Contra sermonem Arianorum*, NBA XII/2, Roma 2000
- *De agone christiano*, NBA VII/2, Roma 2001
- *De anima et eius origine*, NBA XVII/2, Roma 1981
- *De baptismo*, NBA XV/1, Roma 1998
- *De beata vita*, NBA III/1, Roma 1970
- *De catechizandis rudibus*, NBA VII/2, Roma 2001
- *De civitate Dei*, NBA V/1-3, Roma 1978-1991
- *De cura pro mortuis gerenda*, NBA VII/2, Roma 2001
- *De doctrina christiana*, NBA VIII, Roma 1992
- *De fide et symbolo*, NBA VI/1, Roma 1995
- *De genesi ad litteram*, NBA IX/2, Roma 1989
- *De haeresibus ad Quodvultdeum*, NBA XII/1, Roma 2003
- *De patientia*, NBA VII/2, Roma 2001
- *De praedestinatione sanctorum*, NBA XX, Roma 1987
- *De sancta virginitate*, NBA VII/1, Roma 1978
- *Enarrationes in psalmos*, NBA XXV-XXVIII/2, Roma 1967-1977
- *Epistula ad catholicos de secta Donatistarum*, XV/2, Roma 1999
- *Epistulae*, NBA XXI/1-XXIII, Roma 1969-1992
- *Gesta cum Emerito, Donatistarum episcopus*, NBA XVI/2, Roma 2002
- *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus decem*, NBA XXIV/2, Roma 1968
- *In Iohannis Evangelium tractatus*, NBA XXIV, Roma 1968
- *Post collationem contra Donatistas*, NBA XVI/2, Roma 2002

- *Psalmus contra partem Donati*, NBA XV/1, Roma 1998
- *Sermones*, NBA XXIX-XXXIV, Roma 1978-1986
- *Sermones novi* (Dolbeau-Étaix), NBA XXXV/1 e 2, Roma 1967
- *Sermo Denis*, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930
- Ps. Augustinus, *Sermo Caillou-Saint-Yves de Epiphania*, PLS 2 (1960), coll. 1053-1054
- *Libellus Contra Fulgentinum donatistarum episcopum libri duo*, ed. Lambot C., *L'écrit attribué à S. Augustin "Adversus Fulgentium donatistam"*, RBe 58 (1948), pp. 177-222
- 2 Clementis*, ed. Funk F. X., *Patres Apostolici*, I, Tubingae 1901, pp. 184-210
- Commodianus, *Instructiones*, ed. Poinsothe J.-M., Paris 2009
- Concilia Africae* (a. 345 - a. 525), ed. Munier C., CC 149 (1974)
- Cyprianus, *De bono patientiae*, ed. Moreschini C., CC 3A (1976)
- *De lapsis*, ed. Bévenot M., CC 3 (1972)
- *Epistulae*, ed. Dierks G. F., CC 3B-C (1994-96)
- Ps. Cyprianus, *De duobus montibus Sina et Sion*, ed. Burini C., Fiesole 1994
- Didachè*, ed. Visonà G., *Didachè o Insegnamento degli Apostoli*, "Lecture cristiane del primo millennio" 30, Milano 2000
- Epistula ad Diognetum*, ed. Marrou H. I., SCh 33 (1951)
- Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, ed. Bardy G., SCh 31; 44; 55; 73 (1952-1971)
- Evodius (?), *De miraculis Sancti Stephani Protomartyris libri duo*, PL 41 (1845), coll. 833-854
- Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus*, ed. Richardson E. C., TU 14 (1896)
- Gesta Conlotionis Carthaginensis anno 411*, ed. Lancel S., CC 149A (1974)
- Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. Norberg D, CC 140-140A (1982)
- Hermas, *Pastor*, ed. Joly R., SCh 53 (1958)
- Hieronymus, *De viris illustribus*, ed. Ceresa-Gastaldo A., Firenze 1988
- *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, ed. Canellis A., CC 79B (2000)

- *Chronicon*, edd. Jeanjean B., Lançon B., *Saint Jérôme, Chronique*, Rennes 2004

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae seu origines*, ed. Valestro Canale A., *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, Torino 2006

- *De viris illustribus*, ed. Codoner Merino C., *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1964

Itinerarium Antonini Augusti Et Hierosolymitanum, ed. Parthey G., Pinder M., Berolini 1848

Kalendarium antiquissimum ecclesiae Carthaginensis, PL 13 (1845); *Le Calendrier de Carthage*, ed. Philippart G., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, I, Turnhout 1994, pp. 78-82

Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. Moreau M., SCh 39 (1954)

Marii Victorini opera exegetica, II, ed. Gori F., CSEL 83 (1986)

Martyrologium Adonis, ed. Dubois J., *Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions*, Paris 1984

Martyrologium Antissiodorensis, PL 138 (1853)

Martyrologium Bedae, ed. J. P. Migne, PL 94 (1850)

Martyrologium Bedae, AASS, Mart. II, Antwerpae 1668

Martyrologium Flori, ed. Quentin H., *Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du martyrologe romain*, "Uomini e mondi medievali" 5, Spoleto 2002

Martyrologium Hieronymianum, AASS Nov. II/1, Antwerpae 1894

Martyrologium Notkeri Balbuli, PL 131 (1853)

Martyrologium Rabani Mauri, ed. McCulloh J., CCCM 44 (1979)

Martyrologium Rabani Mauri ed. McCulloh J., *Das martyrologium Notkers als geistesgeschichtliches Dokument*, "Protokoll über die Arbeitssitzung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte" 246, Konstanz 1981

Martyrologium Usuardi, ed. Dubois J., *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, SH 40, Bruxelles 1965

Martyrologium Wandalberti, ed. Dubois J., *Le martyrologe métrique de Wandelbert*, AB 79 (1961), pp. 257-293

- Minucius Felix, *Octavius*, edd. Pellegrino M., Siniscalco P., Rizzi M., "Corona Patrum" 16, Torino 2000
- Monachus Sangallensis, *Gesta Karoli*, MGH *Scriptorum*, II
- Optatus, *Tractatus contra Donatistas*, ed. Labrousse M., SCh 412; 413 (1995-1996)
- Plinius, *Epistulae*, ed. Guillemin A.-M., *Plin le jeune. Lettres*, Paris 2009-2012
- Pontius, *Vita Cypriani*, ed. Bastiaensen A. A. R., in Mohrmann C. (a cura di), *Vite dei santi*, III, Milano 1975, pp. 4-49.
- Prudentius, *Peristephanon*, ed. Lavarenne M., Paris 1951
- Tacitus, *Annales*, ed Wuilleumier P., Paris 1975-1978
- Tertullianus, *Ad Nationes*, ed. Borleffs J. G. P., CC 1 (1954)
- *Apologeticum*, ed. Dekkers E., CC 1 (1954)
 - *Ad Scapulam*, ed. Dekkers E., CC 2 (1954)
 - *De anima*, ed. Waszink J. H., CC 2 (1954)
 - *De corona*, ed Ruggiero F., *Tertulliano. De corona*, Milano 1991
 - *De fuga in persecutione*, ed. Thierry J. J., CC 2 (1954)
 - *De idolatria*, edd. Reifferscheid A., Wissowa G., CC 2 (1954)
 - *De Pallio*, ed. Gerlo A., CC 2 (1954)
 - *De resurrectione mortuorum*, ed. Borleffs J. G. P., CC 2 (1954)
 - *De virginibus velandis*, edd. Schulz-Flügel E., Mattei P., *Le voile des vierges*, SCh 424 (1997)
 - *Scorpiace*, edd. Reifferscheid A., Wissowa G., CC 2 (1954)
- Titus Livius, *Ab Urbe condita*, ed. Vitali G., *Tito Livio. Storia di Roma*, Milano 1994-1999
- Tyconius, *Fragmenta Commentarii in Apocalypsin*, ed. Gryson R., *Fragments inédits du Commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse*, RBe 107 (1997), pp. 189-226
- Vegetius, *Epitoma rei militaris*, ed. Reeve M. D., Oxford 2004
- Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae Provinciae*, ed. Lancel S., Paris 2002

- *Acta martyrum et Passiones*

Acta Gallonii, ed. Lancel S., *Actes de Gallonius. Texte critique, traduction et notes*, REA 52 (2006), pp. 243-259

Acta Maximiliani, ed. Bastiaensen A. A. R., in Id., *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. 233-246; 491-497

Acta Scilitanorum, ed. Bastiaensen A. A. R., in Id., *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. 97-106; 405-411

Martyrium Polycarpi, ed. Orbàn A. P., in Bastiaensen A. A. R. (a cura di), *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. 3-31; 371-383

Passio Crispinae, ed. Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni sopra gli Atti di S. Crispina*, in Id., *Note Agiografiche*, ST 9 (1902), pp. 23-35

Passio Cypriani, ed. Bastiaensen A. A. R., in Id., *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1987, pp. 193-232; 478-490

*Passio Cypriani*₂ (recensio donatista), ed. Maier J. -L., *Le dossier du donatisme*, I, TU 134 (1987), pp. 122-126

Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum, ed. Franchi de' Cavalieri P., *La Passio dei martiri abitinesi*, in Id. *Note Agiografiche* 8, ST 65 (1935), pp. 3-71

Passio Donati, ed. Dolbeau F., *La "Passio Sancti Donati" (BHL 2303b). Une tentative d'edition critique*, in AA. VV., *Memoria Sanctorum Venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, "Studi di antichità cristiana" 48, Città del Vaticano 1992, pp. 251-267

Passio Fabii, ed. Piredda A. M., *Passio Sancti Fabii*, "Quaderni di Sandalion" 13, Sassari 2007

Passio sancti Felicis episcopi, ed. Musurillo H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, pp. 267-271

Passio Lucii et Montani, ed. Dolbeau F., *La Passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte*, REA 29 (1983), pp. 39-82

Passio Mammarii, AASS Iun II, coll. 265-267

Passio Marculi, ed. Mastandrea P., *Passioni di martiri donatisti*, AB 113 (1995), pp. 65-75

Passio Mariani et Iacobi, ed. Musurillo H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, pp. 194-213.

Passio Maximae, Donatillae et Secundae, ed. Franchi de' Cavalieri P., *Della Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*, in Id., *Note Agiografiche* 8, ST 65 (1935), pp. 75-97

Passio Maximiani et Isaac, ed. Mastandrea P., *Passioni di martiri donatisti*, AB 113 (1995), pp. 76-88

Passio Perpetuae et Felicitatis, ed. Musurillo H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, pp. 106-131.

Passio Salsae, ed. Piredda A. M., *Passio Sanctae Salsae*, "Quaderni di Sandalion" 10, Sassari 2002

Passio Typasii, ed. De Smedt P., AB 9 (1890), pp. 116-123

2) Strumenti

Cabrol F., Leclercq H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907

Di Berardino A. (a cura di), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983

Mandouze A., *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, I: Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Roma 1982

Gsell S., *Atlas archéologique de l'Algérie*, Paris 1902-1911

3) Studi

AA.VV., *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 78, Roma 2002

AA.VV., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'*, SPM 14 (1986)

Agrain R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953

Albertini E., *Une témoignage épigraphique sur l'évêque donatiste Optat de Thamugadi*, CRAI 83 (1939), p. 100-103

Alexander J. S., *Criteria for Discerning Donatist Sermones*, StPA 38 (2001), pp. 3-7

- *The Motive for a Distinction between Donatus of Carthage and Donatus of Casae Nigrae*, JTS 31 (1980), pp. 540-547

- Allard P., *La persecution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*, Paris 1908
- Amat J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985
- Angelini A., *Bastoni, scettri e rami nell'Antico Testamento. Materiali per un'analisi linguistica e antropologica*, ACME 58 (2005), pp. 3-26
- Arbesmann R., *The Concept of "Christus medicus" in St. Augustine*, *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28
- Aprile B., *Passio Christi tam evidenter quasi evangelium recitatur: la Passione di Cristo sulla Croce. Studio sul commento II, al salmo 21 di Agostino d'Ippona*, Roma 2007
- Audollent A., "Avioccala", *DHGE* 5, coll. 1197-1198
- Aune D., *Magic In Early Christianity*, ANRW II, 23/2, New York – Berlin 1980, pp. 1507-1557
- Backman E. L., *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine*, Wesport 1977
- Baldwin B., *Peasant revolt in Africa in the Late Roman Empire*, "Nottingham Medieval Studies" 6 (1962), pp. 3-11
- Bardy G., *Saint Augustin et les medecins*, *ATA* 13 (1953), pp. 327-346
- Barnes T. D., *The Beginnings of Donatism*, *JTS* 26 (1975), pp. 13-22
- Baronius C., *Annales ecclesiastici ad. an. 303*, Barri-Ducis 1864-83
- Bastiaensen A. A. R., *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987
- Baudet P., *L'opinion de saint Augustin sur le suicide*, in Ransom P. (a cura di), *Saint Augustin*, Paris 1988, pp. 125-152
- Baudry G. H., *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, Milano 2009
- Baxter J. H., *The Martyrs of Madaura, A.D. 180*, *JTS* 26 (1924), pp. 21-37
- Beatrice P., *Il combattimento spirituale secondo san Paolo. Interpretazione di Ef. 6,10-17*, *SP* 19 (1972), pp. 359-422
- Bejaoui F., *Etat des découvertes d'époque chrétienne des dix derniers années en Tunisie*, *AT* 10 (2002), pp. 197-211
- Bels J., *La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin*, *RHR* 187 (1975), pp. 147-180
- Bénabou M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976
- Bernardini P., *Un solo battesimo una sola Chiesa. Il Concilio di Cartagine del 256*, Bologna 2009

- Berthier A., Logeart F., *Les vestiges du christianisme antique*, Alger 1943
- *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Alger 1943
- Beschaouch A., *Éléments celtiques dans la population du pays de Carthage*, CRAI 123/3 (1979), pp. 394-409
- *Sur la localisation d'Abitina, la cité des célèbres martyrs africains*, CRAI 120 (1976), pp.255-266
- Birley A. R., *Voluntary Martyrs in the Early Christian Church: Heroes or Heretics?*, CNS 27 (2006), pp. 99-127
- Boesch Gajano S., *Dal martirio all'asceti: percorsi della santità femminile tra tardoantico e alto medioevo*, in Tilatti A., Trolese F. G. B., *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Padova, 4-6 ottobre 2004*, Roma 2009, pp. 37-64.
- Bouchenaki M., *Le port de Tipasa*, RHCM 8 (1970), pp. 23-41
- *Tipasa de Maurétanie*, Alger 1989
- Bounit B., *Martyres et reliques en Occident*, RHR 225 (2008), pp. 443-470
- Boyarin D., *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di cristianesimo e giudaismo*, Genova 2008
- Brown P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983
- *L'atteggiamento di S. Agostino verso la coercizione religiosa*, JRS 54 (1964), pp. 107-16
- *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975
- *Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa*, History 48 (1963), pp. 283-305
- Buonaiuti E., *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928
- Büttner T., *Die sozial-religiöse Bewegung der Circumcelliones (Agonisten) in Nordafrika*, "Forschungen zur mittellateinischen Geschichte" 1, Berlin 1956
- Ead. - Werner E., *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterischer Haeresie*, Berlin 1959
- Butturini E., *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*, Torino 1977
- Cacitti R., *"Ad caelestes thesauros". L'esegesi della pericope del "giovane ricco" nella parea di Cipriano di Cartagine*, Aevum 65 (1991), pp. 151-169; 67 (1993), pp. 129-171

- *"Athei in mundo". Il carattere della diversità cristiana nel giudizio della società antica*, in Cacitti R., Merlo G.G., Vismara P. (a cura di), *Il cristianesimo e le diversità*, "Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane" 1, Milano 1999, pp. 37-68
 - *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa*, Milano 2006
 - *Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, SPM 19, Milano 1994
 - *Il cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare*, "Vita e Pensiero" 54 (1972), pp. 769-782
 - *"In Africa ramusculus". Il donatismo nell'epistolario di S. Agostino*, in *Agostino e il donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 100, Roma 2007, pp. 45-62
 - *Le ceneri di Epicuro. Eversione religiosa, provvidenzialismo politico e polemica antiereticale nel cristianesimo delle origini*, ASR 4 (1999), pp. 307-341
 - *"Mihi non licet militare". Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini*, in Merlo G. G. (a cura di), *Lombardia monastica e religiosa*, Milano 2001, pp. 11-64
 - *Sepulcrorum et picturarum adoratores. Un'iconografia della Passio Perpetuae et Felicitatis nel culto martiriale donatista*, pp. 71-136, in Cacitti R., Legrottaglie G., Pelizzari G., Rossignani M. P., *L'ara dipinta di Thaenae. Indagini sul culto martiriale nell'Africa paleocristiana*, Roma 2011
 - *"Vae tibi saeculum". Il contrasto tra regno e cosmo nelle visioni dei martiri paleocristiani d'Africa*, in Bettiolo P., Filoramo G. (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 163-192
 - *"Τί ἐστὶ ὄτι ἐγέλασας;" Le motivazioni della gioia del martirio nel cristianesimo antico*, in Mazzucco C. (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005, e altri studi*, Alessandria 2007, pp. 569-592
- Calderone S, *Circumcelliones*, in "La Parola del Passato" 22 (1967), pp. 94-109
- Calzolari M., *Introduzione allo studio della rete stradale dell'Italia romana: l'Itinerarium Antonini*, Roma 1996
- Camelot T., *Virgines Christi: la Virginité aux premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1944
- Cantarella E., *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 1991
- Caputo T., *Il processo a Ceciliano di Cartagine. Indagine storico-giuridica sulla prima fase della controversia donatista (312-316)*, Roma 1981

- Carfora A., *I cristiani al leone. I martiri cristiani nel contesto mediatico dei giochi gladiatorii*, Trapani 2009
- Carletti C., *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo: ideologia e prassi*, Bari 2008
- Caron P. G., *Les seniores laici de l'Église africaine*, RIDA 6 (1951), pp. 7-22
- Carotenuto E., *Six Constantinian Documents (Eus. H.E: 10, 5-7)*, VC 56 (2002), pp. 56-74
- Carpin A., *Battezzati nell'unica vera chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Bologna 2007
- Castello C., *L'unione fra cattolici e donatisti disposta da Onorio nel 412 ed i suoi immediati precedenti storici*, AARC 6 (1986), pp. 23-38
- Cayrel P., *Une basilique donatiste de Numidie*, MAH 51 (1934), pp. 114-142
- Cecconi G. A., *Elemosina e propaganda. Un'analisi della Macariana persecutio nel III libro di Ottato di Milevi*, REA 36 (1990), pp. 42-66
- *Il "Praedestinatus" come fonte sul donatismo*, in Mastino M. (a cura di), *L'Africa romana. Atti del IX convegno di studio. Nuoro, 13-15 dicembre 1991*, Sassari 1992, pp. 865-879
- Chapman J., *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae*, RBe 26 (1909), pp. 13-23
- Charbonneau-Lassay L., *Il Bestiario del Cristo. La Misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, Roma 1994
- Cerbelaud D., *Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II^e siècle. Le «de montibus Sina et Sion»*, RSPH 91 (2007), pp. 711-729
- Chiesa P., *Pellegrino martire in urbe bolitana e Pellegrino d'Ancona: un'altra agiografia africana ad Aquileia?*, AB 116 (1998), pp. 25-56
- *Un testo agiografico africano ad Aquileia: gli 'Acta' di Gallonio e dei martiri di Timida Regia*, AB 114 (1996), pp. 241-268
- Christensen A. S., *Lactantius the historian: an analysis of the De mortibus persecutorum*, Copenhagen 1980
- Ciccarese M. P., *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, Bologna 2007
- Ead., *Bibbia, bestie e bestiari: l'interpretazione cristiana degli animali dalle origini al Medioevo*, Milano 1999
- Clancy F. G., *Martyrdom and Eucharist in the Early Patristic Period*, in Vincent Twomey D., Humpries M., *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference*,

Maynooth 2003, Dublin-Portland 2009, pp. 106-140

Combes G., *Le suicide des Donatistes*, BA 2 (1948), pp. 635-637

Congar Y. M., *Le commissaire impérial Macaire*, BA 28 (1963), p. 715

- *La théologie donatiste de l'Église et des sacraments*, BA 28 (1963), pp. 48-70

Consolino F. E., *La donna negli Acta Martyrum*, in Mattioli U. (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 95-117

- *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, Augustinianum 24 (1984), pp. 83-113

Corsini E., *Proposte per una lettura della Passio Perpetuae*, in *Forma Futuri, Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 481-541

Criniti N., *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia 1999

Cugusi P., *Ricezione del codice epigrafico e interazione tra carmi epigrafici e letteratura latina nelle età repubblicana e augustea*, in Kruschwitz P. (a cura di) *Metric Inscriptions of the Roman Republic. Die metrischen Inschriften der römischen Republik*, Berlin New York 2007, pp. 1-61

Curtois C., *Sur un baptistère découvert dans la région de Kelibia*, in *Karthago* 6 (1955), pp. 98-127

- *Victorinus et Salsa. Note d'hagiographie tipasienne*, RSAC 68 (1954), pp. 109-119

Dall'Arche M. G., *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma 1967

Dalvit, *Rogo Christe, tibi laudes. Analisi della Passio Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum*, AV 4.07 e 4.09 (2009)

- *The Catholic Construction of Donatist Key Figures: a Critical Reading and Interpretation of Augustine and Optatus*, in Gaumer M. A., Dupont A., Lamberights M. (a cura di), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, "Late Antique History and Religion" 7, Leuven 2012, in pubblicazione

- *Virgines speciosae et castimonialae. Analisi della Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*, ASR² 2 (2009), pp. 115-162

Dattrino L., *La vera Chiesa*, "Collana di testi patristici" 71, Roma 1988

Davies P. S., *The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303*, JTS 40 (1989), pp. 66-94.

Dearn A., *The Abitinian Martyrs and the Outbreak of the Donatist Schism*, JEH 55 (2004), pp. 1-18

- *The Passio S. Typasii veterani as a Catholic construction of the past*, VC 55 (2001), pp. 86-98

- *Voluntary Martyrdom and the Donatist Schism*, in Young F. M., Edwards M. J., Parvis P. M., *Papers presented at the Fourteenth international conference on patristic studies held in Oxford, 2003*, StPA 39 (2006), pp. 27-32

- De Bruyne D., *Une lettre apocryphe de Jérôme fabriquée par un Donatiste*, ZNW 30 (1931), pp. 70-76

- Decret F., *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Histoire et civilisation des origines au V^e siècle*, Paris 1981

- *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris 1996

- De Gaiffier B., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, SH 43, Bruxelles 1967

- *De l'usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au XI^e siècles*, AB 79 (1961), pp. 40-59

- *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, AB 72 (1954), pp. 143-166

- Delehaye H., *Commentarius perpetuus in Mart. Hieronymianum*, AASS Nov. II/2, Bruxelles 1931

- *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique*, AB 54 (1936), pp. 266-315

- *Domnus Marculus*, AB 53 (1935), pp. 81-89

- *Les origines du culte des martyrs*, SH 20, Bruxelles 1933

- *Le témoignage des martyrologes*, AB 26 (1907), pp. 78-99

- *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, SH 17, Bruxelles 1927

- *Recensione a Monceaux, L'epigraphie donatiste*, AB 29 (1910), pp. 467-468

- De Moreau E., *Le nombre des martyrs des persécutions romaines*, NRT 72 (1951), pp. 812-832

- De Navasqués P., *"De montibus Sina et Sion": judíos, magos y mártires entre apocalíptica y donatismo*, VCh 37 (2000), pp. 271-315

- De Palma Digeser E., *The making of a christian empire: Lactantius & Rome*, Ithaca-New York-London 2000.

- De Smedt C., *Passio Sanctae Salsae*, CCHL I, Bruxelles 1889, pp. 344-352

- De Ste. Croix G. E. M., *Aspects of the Great Persecution*, HTR 47 (1954), pp. 75-113

- *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford-New York 2006

- De Veer A. C., *La "traditio" considérée comme un péché d'origine*, BA 31 (1968), pp. 839-842
- Di Lorenzo E., *Gli Acta S. Maximiliani martyris*, Napoli 1975
- Divjak J., Wischmeyer W., *Eine donatistische Märtyrerin oder Opfer der Wirren der Vandaleninversion. Die Grabanlage von Ala Miliaria (Benian/Algerien)*, MiChA 6 (2000), pp. 48-56.
- Di Vita–Evrard G., *La date de la Passio S. Crispinae*, in Mastino A. (a cura di), *L'Africa romana. Atti del VI convegno di studio. Sassari 16-18 dicembre 1988*, Sassari 1989, pp. 308-313.
- Dolbeau F., *La Passion des martyrs d'Abitina: remarques sur l'établissement du texte*, AB 121 (2003), pp. 273-296
- *Nouveaux sermons de Saint Augustin pour les fêtes de martyrs*, AB 110 (1992), pp. 263-310
- . *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, "Collection des Études Augustiniennes – Série antiquité" 179, Paris 2005
- Dossey L., *Peasant and Empire in Christian North Africa*, Berkeley 2010
- Drodge A. J., Tabor J. D., *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992
- Dubois J., G. Renaud, *Édition pratique du martyrologe de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976
- Dubois J., *Les martyrologes du moyen âge latin*, Turnhout 1978
- *Martyrologes, d'Usuard au Martyrologe Romain*, Abbeville 1990
- Dulaey M., *Note augustiniennne: les donatistes et les grenouilles*, REA 46 (2000), pp. 199-204
- Dupin L. E., *Optati Milevitani De schismate Donatistarum*, PL 11 (1845), coll. 883-1103
- *Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia*, PL 8 (???), coll. 674-784
- Dupont A., *Imitatio Christi, Imitatio Stephani Augustine's Thinking on Martyrdom Based on his Sermones on the Protomartyr Stephen*, Augustiniana 56 (2006), pp. 29-61
- *Peccatum and Gratia in Augustine's anti-Donatist Sermones ad Populum. Attested Presence and Specific Treatment of Two Key Concepts of Augustine's Anti-Pelagian Doctrine*, in pubblicazione
- Duval N., *Une nouvelle édition du "Dossier du Donatisme" avec traduction française*, REA 35 (1989), pp. 171-179
- *L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, I, Roma – Città

del Vaticano 1989, pp. 345-403.

Duval Y., *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, "Études Augustiniennes" 15, Paris 1988

- *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris 2000

- *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, I-II, Rome 1982

Ead., Pietri C., *Membra Christi: culte des martyrs et théologie de l'Eucharistie*, REA 21 (1975), pp. 289-301

Effernan T. J., *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford 2012

Eno R. B., *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists*, REA 18 (1972), pp. 46-50

- *The Significance of the Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic*, VC 47 (1993), pp. 158-169

Fernhout I., *De Martyrologi Hieronimiani fonte, quod dicitur martyrologium syriacum*, Groningae 1922

Férotin M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904

Février P.-A., *À propos du repas funéraire: culte et sociabilité. 'In christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro'*, CA 27 (1977), pp. 29-45

- *L'abeille et la seiche (A propos du décor du baptistère de Kélibia)*, in RAC 40 (1984), pp. 277-292

- *Martyrs, polémique et politique en Afrique (IV^e-V^e siècles)*, RHCM 1 (1966), pp. 8-18

Fialon S., Hamdoune C., *L'image de la femme africaine dans les Passions: réalités sociales et élaboration d'un modèle chrétien*, AA 45 (2011), pp. 139-152.

Fialon S., *L'imprégnation virgilienne dans l'imaginaire marin de deux passions africaines: la Passio sanctae Salsae et la Passio sancti Fabii*, in pubblicazione

Fontaine J., *Passio sanctorum Saturnini, Dativi, Felicis, Ampelii et sociorum*, in Herzog R., *Nouvelle histoire de la littérature latine*, V, Turnhout 1993, pp. 584-585

Franchi de' Cavalieri P., *Della Passio sanctorum Marcelli tribuni, Petri militis et aliorum martyrorum*, NBAC 11 (1905), pp. 237-268

- *Di un nuovo studio su gli Acta proconsularia S. Cypriani*, Studi Romani 2 (1914), pp. 189-215

- *La Passio ss. Mariani et Iacobi*, in Id., *Scritti agiografici*, I, Roma 1962, pp. 7-44

- *S. Euplo*, in Id. *Note agiografiche* 7, ST 49 (1928), pp. 1-46
- Frasca R., *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991
- Frend W. H. C., *Circumcellions and Monks*, JTS 20 (1969), pp. 542-549
- *Donatist and Catholic: The Organisation of Christian Communities in the North African Countryside*, in Id., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Burlington 2002, VIII, pp. 601-634
- *Donatus paene totam Africam decepit. How?*, in Frend W. H. C., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Burlington 2002, X, pp. 613-615
- *From Donatist Opposition to Byzantine Loyalism: the Cult of Martyrs in North Africa 350-650*, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldenshot-Burlington 2004, pp. 259-269
- *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965
- *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952
- *The Memoriae Apostolorum in Roman North Africa*, JRS 30 (1940), pp. 32-49
- *The North African Cult of Martyrs. From Apocalyptic to Hero-Worship*, JbACh 9 (1982), pp. 154-167
- *The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics During the Fourth Century A.D.*, in Frend W. H. C., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Century*, X, London 1976, pp. 9-22
- *The Seniores Laici and the Origins of the Church in North Africa*, JTS 12 (1961), pp. 280-284
- *When did the Donatist Schism begin?*, JTS 28 (1977), pp. 104-109
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., *Cristiani in armi*, Roma 2006
- Gagé J., *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, in AEHEG 1 (1937), pp. 181-230.
- Gaumer M. A., Dupont A., *Donatist North Africa and the Beginning of Religious Coercion by Christians: a New Analysis*, LCdD 223 (2010), pp. 445-466
- *Gratia Dei, Gratia Sacramenti. Grace in Augustine of Hippo's Anti-Donatist Writings*, ETL 86, pp. 307-329
- Gaumer M. A., *The Development of the Concept of Grace in Late Antique North Africa (its Context Within the Donatist & Pelagian Debates)*, Augustinianum 50 (2010), pp. 163-187

- *The Evolution of Donatist as Response to a Changing Late Antique Milieu*, *Augustiniana* 48 (2008), pp. 201-233
- *"Poenus disputator... non ego, sed Cyprianus Poenus". Por qué necesitó Agustín de Hipona apropiarse de Cipriano de Cartago?*, *Augustinus* 55 (2010), pp. 141-164

Germain S., *Les Mosaïques de Timgad*, Paris 1969

Giannarelli E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, "Studi storici" 127, Roma 1980

Goddard C. J., *Un principe de différenciation au coeur des processus de romanisation et de christianisation. Quelques réflexions autour du culte de Saturne en Afrique romaine*, in Inglebert H., Destephen S., Dumézil B. (a cura di), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Nanterre 2010, pp. 115-145

Grandidier O., *Tipasa. Ancien évêché de la Maurétanie Césarienne*, *BSADA* 2/5 (1897), pp. 125-175; 2/6 (1897), pp. 177-225)

Grasmück E. L., *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964

Grégoire H., *Sainte Salsa, roman epigraphique*, *Byzantion* 12 (1937), pp. 213-224

Grégoire R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996

Grisé Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal-Paris 1982

Grossi V., *La discussione su "cattolica-cattolico" nelle tre sedute della Conlatio Carthaginensis del 411*, *Augustinianum* 51 (2011), pp. 101-122

Gsell S., *Fouilles de Benian. Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord*, I, Paris 1899

- *Les monuments antiques de l'Algérie*, I-II, Paris 1901

- *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris 1893

- *Sur une inscription chrétienne de Timgad*, *RA* 69 (1928), pp. 20-22

- *Tipasa. Ville de la Maurétanie Césarienne*, *MAH* 14 (1894), pp. 291-450

Guénin F. E. M. G., *Inventaire archéologique du cercle de Tébessa*, *NAM* 17 (1908), pp. 75-234

- *Notice archeologique sur une petite basilique sise à Rouis, cercle de Tébessa*, *RA* 52 (1908), pp. 295-301

Hamman A. G., *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, Milano 1989

- Hennig J., *Kalendar und Martyrologium als Literaturformen*, AL 7 (1961), pp. 1-44
- Hermanowicz E., *Stretching the Law: Imperial Legislation and the Catholic Pursuit of the Donatists, 392–404*, paper delivered at the North American Patristics Society Meeting, Chicago 2005
- Hoover J., *The Contours of Donatism: Theological and Ideological Diversity in Fourth Century North Africa*, M.A. Thesis Baylor University 2008
- Ibarra Benlloch M., *Diferencia de pareceres antre Lactancio y Eusebio de Cesarea en torno a la muerte voluntaria del cristiano en testimonio de su fe*, AHlg 3 (1994), pp. 97-107
- Isola A., *I cristiani dell'Africa vandalica nei sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990
- *Note sulle eresie nell'Africa del periodo vandalico*, VCh 34 (1997), pp. 231-249
- Joannou P. P., *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, "Orientalia christiana analecta" 192, Roma 1972
- Jensen R. M., *Womb, Tomb, and Garden: The Symbolism of the North African Baptismal Fonts*, paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, Nashville 1997
- Josi E., *La venerazione degli apostoli Pietro e Paolo nel mondo cristiano antico*, in Apollonj Ghetti B. M. (a cura di), *Saecularia Petri et Pauli: conferenze per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo tenute nel Pontificio Istituto di Archeologia cristiana*, Citta del Vaticano 1969, pp. 149-197.
- Khanoussi M., Maurin L. (a cura di), *Mourir a Dougga. Recueil des inscriptions funéraires*, Bordeaux-Tunis 2002
- Klößner M., *Deo gratias, Deo laudes*, A-L II, coll. 294-296
- Kyle D. G., *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 2001
- Laato A. M., *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion*, Åbo 1998
- La Blanchère R., Cagnat R., *Sur une inscription de Testour*, BAC 1889, pp. 373-374
- Lamberigts M., Van Deun P. (a cura di), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, "Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium" 117, Leuven 1995
- Lambot C., *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, AB 67 (1949), pp. 249-266
- Lamirande E., *Coercitio*, A-L I, coll. 1038-1046
- *La conception donatiste de la catholicité*, BA 32 (1965), pp. 702-703
- *La pratique du suicide chez les Donatistes*, BA 32 (1965), pp. 747-748

- *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme*, Ottawa 1972
- *L'enquête sur Felix d'Aptonge*, BA 32, pp. 698-699
- Lanata G., *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973
- *Processi contro cristiani negli Atti dei Martiri*, Torino 1989
- Lancel S., *Dativus et les martyrs d'Abitina*, in Mandouze A. (a cura di), *Histoire des saintes et de la sainteté chrétienne*, II, Paris 1987, pp. 131-135
- *Originalité de la province ecclésiastique de Byzacène aux IV^e et V^e siècles*, "Les Cahiers de Tunisie" 12 (1964), pp. 139-154
- *Le proconsul Anullinus et la grande persécution en Afrique en 303-304 ap. J.-C.: nouveaux documents*, CRAI 143/3 (1999), pp. 1013-1022
- Lancel S., Mattei P., *Pax et concordia. Chrétiens des premiers siècles en Algérie (III^e-VII^e s.)*, Paris 2003
- Lancel S., Bouchenaki M., *Tipasa de Maurétanie*, Alger 1990
- Lassus J., *Les mosaïques découvertes récemment en Algérie*, CRAI 106 (1962), pp. 125-130
- Lazewsky W., *La sentenza agostiniana "martyrem non facit poena sed causa"*, Roma 1987
- Lazzati G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice e testi*, Torino 1956
- Leclercq H., *Deo gratias, Deo laudes*, DACL 4, pp. 652-659
- *Les martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX^e siècle*, III, Paris 1904, pp. 59-70
- *Tipasa*, DACL 15/2, coll. 2377-2399
- Leglay M., *Le serpent dans les cultes africains*, in AA. VV., *Hommages à Waldemar Deonna*, "Collection Latomus" 28, Bruxelles 1957, pp. 338-353
- *Saturne Africain. Histoire*, Paris 1966
- Lemaitre J.-L., *Calendriers et Martyrologes*, in Benvenuti A., Garzaniti M., *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*, Roma 2005, pp. 57-78
- Lepelley C., *Aspects de l'Afrique Romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari 2001

- *Augustin face à la christianisation de l'Afrique romaine: le refus des illusions*, in Inglebert H., Destephen S., Dumézil B. (a cura di), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Nanterre 2010, pp. 269-279
 - *Iuvenes et circoncillions: les derniers sacrifices humaines de l'Afrique antique*, AA 15 (1980), pp. 261-271
 - *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-empire*, II, Paris 1981
 - *Trois documents méconnus sur l'histoire sociale et religieuse de l'Afrique romaine tardive retrouvés parmi les spuria de Sulpice Sévère*, AA 25 (1989), pp. 235-262
- Leroy F. J., *Compléments et retouches à la 3e édition de la Clavis Patrum Latinorum: L'homilétique africaine masquée sous le Chrysostomus Latinus, Sévérien de Céramussa et la catéchèse Donatiste de Vienne*, RHE 99 (2004), pp. 425-434
- *Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne. Une édition provisoire*, RechAug 31 (1999), pp. 149-234
 - *Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrisostome latin (PLS 4)*, RBe 104 (1994), pp. 123-147
- Leschi L., *A propos des épitaphes chrétienne du Djebel Nif en-Nser*, RA 84 (1940), pp. 30-35
- *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris 1957
- Leveau P., *L'opposition de la montagne et de la plaine dans l'historiographie de l'Afrique du Nord Antique*, Annales de Géographie 86 (1977), pp. 201-205
- Lifshitz, F., *The Name of the Saint: The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627-827*, Notre Dame 2006
- *Bede, Martyrology*, in Head T. (a cura di), *Medieval Hagiography: An Anthology*, New York 2000, pp. 169-97
- Logeart F., Berthier A., *Deux basiliques chrétienne de Sila*, RSAC 63 (1935-36), pp. 235-284
- Logeart F., *Les épitaphes funéraires chrétienne du Djebel Nif en-Nser (commune mixte d'Ain Mlila)*, RA 84 (1940), pp. 5-29
- Lomanto V., *Rapporti tra la Passio Perpetuae e Passiones africane*, in *Forma Futuri, Scritti in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 566-586
- Lorenz R., *Circumcelliones-cotopitae-cutzupitani*, ZKG 82 (1971), pp. 54-59.
- Lucca C., *Tratti profetici dei martiri nelle "Passioni" composte tra Decio e Diocleziano*, Tesi di Dottorato in Storia religiosa, Università degli Studi di Torino a.a. 2000/2001

- Mabillon J., *Veterum Analectorum*, IV, Luteciae Parisiorum 1685
- Mac Gaw C. G., *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux 2008
- Madden M. D., *The Pagan Divinities and their Worship as Depicted in the Works of Saint Augustine, exclusive of the City of God*, Washington 1930
- Magnani S., *Le donne martiri della persecuzione di Diocleziano*, in Tilatti A., Trolese F. G. B., *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Padova, 4-6 ottobre 2004*, Roma 2009, pp. 175-203
- Maier J. -L., *Le dossier du donatisme*, I-II, TU 134-135 (1987-1989)
- Mandouze A., *Le mystère Donat*, BSNAF 1982, pp. 98-104
- Mansi G. D. (a cura di), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, III, Paris-Leipzig 1901
- Markus R. A., *Donatismo e ri-battesimo*, in *Agostino e il donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 100, Roma 2007, pp. 13-22
- *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990
- Mariani B., *Breviarium syriacum seu Martyrologium syriacum saec IV iuxta cod. sm. Musaei britannici add. 12150*, Roma 1956
- Marin M., Moreschini C. (a cura di), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002
- Marone P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma 2008
- *La distinzione tra scisma ed eresia maturata durante la polemica donatista*, *ATh* 22 (2008), pp. 105-114
- *La sofferenza nell'esegesi biblica di Ticonio*, *VCh* 43 (2006), pp. 231-244
- *Le donne nel movimento donatista*, *Augustinianum* 51 (2011), pp. 85-99
- *Pietro e Paolo e il loro rapporto con Roma nella letteratura antidonatista*, in A.A.V.V., *Pietro e Paolo, il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichitcristiana, Roma, 4-6 maggio 1999*, Roma 2001, pp. 457-472
- *The Use of the Term "Catholic" in the Donatist Controversy*, *Pomoerium* 6 (2007-2008), pp. 81-92
- Marrou H. I., *Dame Sagesse et ses trois filles*, in AA. VV., *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Anversa 1963, pp. 177-183

- *La Collection Gaston de Vulpillières à el-Kantara*, MAH 50 (1933), pp. 42-86
 - *Une inscription martyrologique de Tipasa*, BAC 7 (1973), pp. 219-223
 - *Sur une inscription concernant Optat de Timgad*, BAA 1 (1962-1965), pp. 207-226
- Martens C., *Les premiers martyrs et leurs rêves. Cohésion de l'histoire et des rêves dans quelques "Passions" latines de l'Afrique du Nord*, RHE 81 (1986), pp. 5-45
- Martoyre F., *Circoncelliones*, DAFL 3/2, coll. 1704-1706
- Mastandrea P., *Le interpolazioni nei codici della Passio Marculi*, AB 108 (1990), pp. 279-291
- *Massimo di Madauros. (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Venezia 1985
 - *Per la cronologia dei Tempora Macariana*, Koinonia 15 (1991), pp. 19-39
 - *Vocaboli unici e rari nella Passio Maximiani et Isaac (BHL 4473)*, CCC 13 (1992), pp. 335-342
 - Recensione a J.-L. Maier, *Le dossier du Donatisme I*, Berlin 1987, PROMETHEUS 14 (1988), pp. 87-95
- Mazzoleni D., *Vescovi e cattedrali nella documentazione epigrafica in occidente (Gallia, Iberia, Africa)*, in *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, I, Roma – Città del Vaticano 1989, pp. 779-800.
- Mazzucco C., *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989
- *Ottato di Milevi in un secolo di studi*, Bologna 1993
 - Recensione a Lucca, *Tratti profetici dei martiri nelle "Passioni" composte tra Decio e Diocleziano*, Adamantius 8 (2002), pp. 186-188
- McGowan A., *Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage*, HTR 96 (2003), pp. 455-476
- McKechnie P., *St. Perpetua and Roman Education in A.D. 200*, AC 63 (1994), pp. 279-291
- Merrills A. H., *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, Aldershot 2004
- Mertens C., *Les premier martyrs et leurs rêves: cohésion de l'histoire et des rêves dans quelques 'passions' latins de l'Afrique du Nord*, RHE 81 (1986), pp. 5-46
- Michel A., *Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Augustin: un état de la question*, in Lancel, *Saint Augustin. La Numidie et la société de son temps*, Bordeaux 2005, pp. 95-104

- Molager J., *Saint Paul et l'idéal chrétien du soldat*, Lyon 1955
- Monachino V., *Il primato nello scisma donatista*, "Archivium Historiae Pontificiae" 2, Roma 1964, pp. 7-44
- Monceaux P., *Enquête sur l'Epigraphie chrétienne d'Afrique*, Paris 1903
- *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris 1901-1923
 - *Les Actes de sainte Crispine, martyre à Theveste*, in AA. VV., *Mélanges Boissier. Recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités domaines dédié a Gaston Boissier à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Paris 1903, pp. 383-389
 - *Les martyrs Donatistes. Culte et relations*, RHR 68 (1913), pp. 146-192; 310-344
 - *Le vraie légende dorée*, Paris 1928
 - *Nouveau fragment de l'inscription chrétienne de Timgad relative au Christus medicus*, CRAI 68 (1924), pp. 78-81
 - *Une invocation au "Christus medicus" sur une pierre de Timgad*, CRAI 64/2 (1920), pp. 75-87
- Morcelli A., *Africa Christiana*, II, Brixiae 1817
- Morciano M. M., *Tipasa d'Algeria: un esempio di pianificazione antica*, in Mastino A., Ruggeri P. (a cura di), *L'Africa romana, Atti del X convegno di studio. Oristano 11-13 dicembre 1992*, Sassari 1994, pp. 403-418
- Moricca U., *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma 1931, pp. 933-975
- Morin G., *Un groupe inconnu de martyrs africains: à propos du sermon de S. Augustin, Frangip. VI*, RBe 43 (1931), pp. 9-14
- Mohrmann C., *Études sur le latin des chrétiens*, Rome 1958-1994
- Munier C., *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*, Torino 1990
- Neri V., *La montagna e il sacro nella cristianità tardoantica*, in AA. VV., *Gli antichi e la montagna. Les anciens et la montagne. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Écologie, religion, économie et aménagement du territoire. Atti del convegno, Aosta, 21-23 settembre 1999*, Torino 2011, pp. 65-80
- Nicholson O., *Preparation for Martyrdom in the Early Church*, in Twomey D. V., Humphries M. (a cura di), *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth, 2003*, Dublin-Portland 2009, pp. 61-90

- Noakes K., *The Donatist Opposition to Monasticism*, StPA 39 (2006), pp. 83-88.
- Norelli E., *A Diogneto*, Milano 1991
- Ó Riain P., *A Northumbrian Phase in the Formation of the Hieronymian Martyrology*, AB 120 (2002), pp. 311-63
- Palazzo E., *Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie)*, AL 34 (1992), pp. 102-120
- Pedersen B., *Donatism: a nascent heresy*, MA Thesis, University of St. Thomas 2004
- Pellegrino M., *La spiritualità del martirio. Il martire e Cristo*, Torino 1957
- *Cristo negli Atti dei martiri e nella letteratura sul martirio*, "Ricerche patristiche" 1, Torino 1982, pp. 403-425
- Perler O., Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969
- Persic A., *"Hilaritas": segno e primizia di salvezza nella spiritualità cristiana dei primi tre secoli*, in Visonà G. (a cura di), *La salvezza*, "Teologia e saperi" 4, Assisi-Cittadella 2008, pp. 71-117
- Philippart G. (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout 1994-2006
- Pietri C., *Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale)*, MAH 73 (1961). pp. 275-322
- Pincherle A., *Il Donatismo*, Roma 1960
- *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, RR 11, pp. 35-55
- *Note sul donatismo*, SMSR 33 (1962), pp. 155-169
- *Un sermone donatista attribuito a Ottato di Milevi*, Bilychnis 112 (1923), pp. 134-148
- Piredda A. M., *La Passio sanctae Salsae e il mare*, in Lapini W. (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzare*, Ginevra 2009, pp. 409-429
- Pizzani U., *Agostino e il Psalmus contra partem Donati*, in *Agostino e il Donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 100, Roma 2007, pp. 23-44
- Pizzolato L., Somenzi C., *I sette fratelli maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, SPM 25, Milano 2005
- Poinssot L., Lantier R., *L'Eglise de Thugga*, RArch 22 (1925), pp. 228-247

- Poinssot L., *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958
- Pottier B., *Les circoncellions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles*, AA 44 (2008), pp. 43-107.
- Prinzivalli E., *La martire cristiana fra dimensione pubblica e privata: momenti di una conflittualità*, Rudiae 12 (2000), pp. 155-170
- Pucciarelli E., *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze 1987
- Quacquarelli A., *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, "Quaderni di Vetera Christianorum" 11, Bari 1975
- *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984*, Bologna 1985
- Quasten J., 'Vetus superstitio et nova religio'. *The Problem of the Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, HTR 33 (1940), pp. 253-266
- Quinot B., *Fidelis et perfidus, deux mots-clés de la controverse*, BA 30 (1967), pp. 751-753
- *Les donatistes soint-ils catholiques?*, BA 30 (1967), pp. 785-789
- *Marculus et Donatus martyrs donatistes*, BA 30 (1967), pp. 771-773
- Rassinier J.-P., *L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Mots 26 (1991), pp. 65-83
- Raynal D., *Archéologie et histoire de l'église d'Afrique. Uppenna*, I-II, Toulouse 2005
- *Une église persécutée: l'église donatiste. Approches historique et archéologique*, "Les Cahiers des Tunisie" 169/170 (1995), pp. 63-86
- Reitzenstein R., *Bemerkungen zur Märtyrerliteratur; II, Nachträge zu den Akten Cyprians*, in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Göttingen 1919, pp. 177-219
- *Die Nachrichten über den Tod Cyprians, ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philol.-historische Klasse*, Abhandlung 14, Heidelberg 1913, pp. 1-69
- Ressa P., *Sunt montes boni, sunt montes mali: interpretazioni patristiche della montagna*, AN 8 (2010), pp. 325-346
- *Maghi e magie in arnobio di Sicca*, in Marin M., Moreschini C. (a cura di), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, pp. 99-124
- Reynolds J., *Roman Inscriptions 1971-75*, JRS 66 (1976), pp. 174-199

- Rizzi M., *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, SPM 16, Milano 1989
- Romanelli P., *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959
- Romero Pose E., *A propósito de las Actas y Pasiones donatistas*, Studi Storico-Religiosi 4 (1980), pp. 59-76
- *Donatisti*, in Di Berardino A. (a cura di), *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, col. 1027
 - *El tratado "de montibus Sina et Sion" y el donatismo*, Gregorianum 63 (1982), pp. 273-297
 - *Scripta Collecta I. Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, "Studia Theologica Matritensia" 12, Madrid 2008
 - *Ticonio y el sermón "In natali sanctorum innocentium" (Exégesis de Mt. 2)*, Gregorianum 60 (1979), pp. 513-544
- Ronchey S., *Les proces-verbaux des martyres chrétiens dans les 'Acta Martyrum' et leur fortune*, MEFRA 112 (2000), pp. 723-752
- Rosen K., *Passio Sanctae Crispinae*, JbAC 40 (1997), pp. 106-125
- Rossi A., «*Concilii faciendi gratia*». *Agostino, Marcellino e la preparazione della Conlatio (Cartagine, 411 e.v.): anamnesi di una trappola per vescovi*, in pubblicazione
- *Fabio Vittore: dal sangue dei martiri nascono i padri? Per una rilettura degli Acta Maximiliani*, ASR¹ 10 (2005), pp. 181-218
 - *Muscae moriturae Donatistae circumvolant: identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa Romana e loro dialettica interna*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Torino 2011, in pubblicazione.
 - *"Mysterium simplicitatis". Escatologia e liturgia battesimale negli Acta Scilitanorum*, ASR¹ 9 (2004), pp. 227-270
- Rouse R., McNelis C., *North African Literary Activity: A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium*, RHT 30 (2000), pp. 189-238
- Rouwhorst G., *The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique Christianity*, in Leemans J. (a cura di), *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven 2005, pp. 81-96
- Ruggiero F., *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002
- Ruinart T., *Acta Martyrum Sincera*, Veronae 1731

Sabbatucci D., *La religione di Roma antica*, Milano 1988

Salama P., *A propos d'une inscription maurétanienne de 346 ap. J.-C.*, *Libyca* 2 (1954), pp. 224-229

Sumruld W. A., *Augustine and the Arians: the Bishop of Hippo's encounters with Ulfilan Arianism*, Cranbury-London 1994

Saxer V., *Afrique Latine*, in Philippart G. (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, I, Turnhout 1994, pp. 25-95

- *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Frankfurt a. M.-New York 1986

- *Memoria*, in Di Berardino A. (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1984, coll. 2216-2217

- *Mensa*, in Di Berardino A. (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1984, col. 2220

- *Mort et culte des mortes à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique*, *Augustinianum* 18 (1978), pp. 219-228

- *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, "Théologie Historique" 55, Paris 1980

- *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Città del Vaticano 1979

- *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto 2001

Schäferdiek K., *Der Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati als donatistisches Selbstzeugnis*, in Papandreu P., Bienert W. A., Schäferdiek K. (a cura di), *Oecumenica et Patristica: Festschrift für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Genf 1989, pp. 175-198.

Schulten P. G. G. M., *De Circumcellionen*, Scheveningen 1964

Schüssler Fiorenza E., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990

Scorza Barcellona F., *Alle origini dell'agiografia occidentale*, in Philippart G. (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, III, Turnhout 1994, pp. 17-97

- *Antiche martiri in racconti di passione africani e romani*, in Tilatti A., Trolese F. G. B., *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Padova, 4-6 ottobre 2004*, Roma 2009, pp. 205-242

- *I donatisti, l'epifania e i magi secondo lo Ps. Agostino, sermone Caillau-Saint-Yves II 38*, SMSR 8 (1984), pp. 5-18
 - *Il donatismo negli studi di Alberto Pincherle*, Studi Storico-Religiosi 4 (1980), pp. 155-165
 - *Il sangue nelle Passiones africane*, in Vattioni U. (a cura di), *Sangue e antropologia nella liturgia. Atti della IV settimana di studi*, Roma 1984, pp. 1081-1099
 - *L'agiografia donatista*, in Marin M., Moreschini C. (a cura di), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, pp. 125-151
 - *Per una lettura della Passio Typasii veterani*, Augustinianum 34/2 (1995), pp. 797-814
 - *Sogni e visioni nella letteratura martirologica africana posteriore al III secolo*, in AA. VV., *Sogni, visioni e profezie nel cristianesimo antico*, "Augustinianum" 29 (1989), pp. 193-212
- Sebaï M., *La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche libératrice?*, Afrique et Histoire 3 (2005), pp. 39-56
- Sfameni Gasparro G., *Enkrateia e antropologia: Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel Cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984
- Shaw B. D., *African Christianity: Disputes, Definitions and Donatists*, in Greenshields M. R., Robinson T. A. (a cura di), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lampeter 1992, pp. 5-34
- *Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs*, JECS 4 (1996), pp. 269-312
 - *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011
 - *Who Were The Circumcellions?*, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldenshot-Burlington 2004, pp. 227-258
- Sicard D., *La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la réforme carolingienne*, "Lituriewissenschaftliche Quellen und Foscungen" 63, Münster 1978
- Simon M., *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, RHPR 26 (1946), pp. 105-145
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, "Studia ephemeridis Augustinianum" 11, Roma 1975
- Siniscalco P., *La grazia della creazione nella più antica tradizione cristiana*, Studium 2 (1998), pp. 231-251
- *Massimiliano: un obiettore di coscienza del tardo Impero. Studi sulla Passio Maximiliani*, Torino 1974
 - *Un versetto biblico frequentemente citato negli Acta e nelle Passiones martyrum: Esodo 20,11;*

Salmo 145 (146), 6; Atti degli Apostoli 4,24 e 14,15, CCC 6 (1985), pp. 521-539

Spagnuolo Vigorita T., *Legislazione antidonatista e conologia agostiniana*, in AA.VV., *Fides humanitas ius: studi in onore di L. Labruna*, VIII, Napoli 2007, pp. 5351-5370

Surius L., *De probatis sanctorum historiis*, I, Coloniae 1570

Tabbernee W., *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, "Patristic Monograph Series" 16, Macon 1997

Teja R., *Mortis amor: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*, in Marco Simón F., Pina Polo F., Remesal Rodríguez J. (a cura di), *"Formae Mortis": el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona 2009, pp. 133-142

Tengström E., *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, "Studia Graeca et Latina Gothoburgensia" 18, Göteborg 1964

Terrien S., *Was Graham Green a Donatist?*, *Theology Today* 48 (1992)

Testini P., *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980

- *Il complesso cultuale scoperto nella regione di Kelibia*, in *RAC* 36 (1960), pp. 123-144

Tibiletti C., *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma 1983

Tillemont L. S., *Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, V, Venise 1732

Tilley M., *Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: the Trial at the Conference of Carthage*, *CH* 60 (1991), pp. 7-19

- *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool 1996

- *Redefining Donatism: Moving Forward*, *Augustinian Studies* 42/1 (2011), pp. 21-32

- *Scripture as an Element of Social Control: Two Martyr Stories of Christian North Africa*, *HTR* 83 (1990), pp. 383-397

- *Sustaining Donatist Self-Identity: from the Church of the Martyrs to the Collecta of the Desert*, *J ECS* 5 (1997), pp. 31-35

- *The Ascetic Body and the (Un)Making of the World as Martyr*, *JAAR* 59 (1991), pp. 467-47

- *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis 1997

- *The Sign Value of Donatist Baptismal Architecture or Baptisteries Rebaptized*, paper presented at

the Annual Meeting of the American Academy of Religion, Nashville 1997

- *When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ*, JECS 15/1 (2007), pp. 1-21

Toulotte A., *Géographie de l'Afrique chrétienne: Proconsulaire*, Rennes 1892

- *Le culte de s. Étienne en Afrique*, NBAC 8 (1902), pp. 211-216

Uggeri G., *La terminologia portuale romana e la documentazione dell'Itinerarium Antonini*, SFIC 40 (1968), pp. 225-254

Vallejo Girvés M., *Dos casos de comunidades cristianas en el exilio: Tipasa, Durostorum y el traslado de sus reliquias*, VCh 44 (2007), pp. 323-341.

Van Doren R., *Donatilla*, in DHGE 14, p. 654

Vian G. M., *Ariani d'Africa*, in Marin M., Moreschini M., *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, pp. 241-254

Ward-Perkins J. B., *Memoria. Martyr's Tomb and Martyr's Church*, JTS 17 (1966), pp. 20-37

Willis G. G., *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Eugene 2005

Wiśniewski R., *Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics*, JLA 4 (2011), pp. 157-161

Zocca E., *Antropologia e filologia: il caso della Passio dei martiri di Abitene (BHL 7492)*, in Santemma A. (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 389-427

- *Dai "santi" al "Santo": un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana, secc. II-V)*, Roma 2003.

- *Il modello dei sette fratelli "Maccabei" nella più antica agiografia latina*, Sanctorum 4 (2007), pp. 101-128

- *L'identità cristiana nel dibattito tra cattolici e donatisti*, ASE 21/1 (2004), pp. 109-130

- *Martiri e preghiera nell'agiografia africana*, in *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998*, SEA 66 (1999), pp. 539-558

Zuccotti F., *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulle persecuzioni dell'eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992

Indice biblico.

Ab	3, 3	pp. 588-589 pp. 591-594	1Cor	7, 29	p. 496
Ag	2, 11-14	p. 370 p. 372		10, 13	p. 214
Ap	4, 4	p. 319 p. 428		11, 18-19	p. 533
	7, 9	p. 427		16, 20	p. 143 p. 164
	8, 13	p. 496	2Cor	3, 3	p. 349
	13, 14-15	p. 219		6, 13-18	pp. 370-371
	13, 1-18	p. 235		11, 13-15	pp. 532
	19	p. 401		13, 5	p. 79
	19, 11	p. 183		13, 12	p. 143 p. 164
	20, 1-3	p. 240	Ct	5, 2	pp. 495-496
	22, 1	p. 142 p. 290	Dn	3, 7	p. 269
	22, 18-19	p. 368 p. 370		3, 8-97	p. 269
At	2	p. 291		3, 75	p. 433 p. 445
	2, 13	p. 141		6, 17-23	p. 295
	2, 15-22	p. 253		14, 23-27	p. 228
	6, 8	p. 24		14, 27	p. 253
	8, 2	p. 24	Dt	14, 9	p. 80
	16, 27-34	p. 430		16, 8	p. 325
	19, 1-6	p. 265	Eb	4, 12	pp. 319-320 p. 327
1Cor	1, 13	p. 590	Ef	6, 10	p. 22 p. 472
	3, 16	pp. 512-513		6, 10-17	p. 313

Ef	6, 11	p. 119 pp. 189-190 p. 225	Gn	2, 1	p. 512
	6, 11-17	p. 356		2, 11	p. 513
	6, 11-20	p. 185	Gv	1	p. 227
	6, 12	p. 534		1, 3	p. 228
	6, 15	p. 412 p. 484 p. 512		2, 19-20	p. 512
Es	13, 21-22	p. 447		3, 27	p. 217
	14, 21-28	p. 240		10, 10-13	p. 520
	19, 16-25	p. 448		11, 49-52	p. 430 p. 432
	32, 8	p. 269		13, 20	p. 473
Ez	13, 8-15	p. 497		14, 2	p. 437
	18, 2	p. 559		14, 16-17	p. 43
	22, 27	p. 533		14, 26	p. 43
	34, 1-16	p. 589		15, 7	p. 43
	47, 1-2	p. 142 p. 290		15, 19	p. 538
Fil	1, 23	pp. 431-433		15, 20	p. 539
Gal	3, 28	p. 178		15, 26	p. 43
Gdt	1	p. 226		18, 11	p. 425
Gen	1	p. 220		18, 15-27	p. 244
	1, 27	p. 178		19, 11	p. 389
	2, 19-20	p. 295		19, 29	p. 140
	3, 14	p. 221		19, 34	p. 543
	3, 15	p. 221		20, 22	p. 397
	31, 19	p. 252	1Gv	2, 18-19	p. 230
	32, 29	p. 39 p. 174		2, 19	p. 230

Ger	13, 25	p. 534	Mt	3, 1-12	p. 291
	31, 29	p. 560		5, 6	p. 421
Is	28, 15	p. 535		5, 10-12	p. 469
	52, 1	p. 250		5, 12	p. 486
	55, 8-9	p. 550		5, 13	p. 79
Lc	1, 11	p. 486		5, 18	p. 368 p. 370
	2, 29-30	p. 431 p. 433		5, 44	p. 327 p. 330
	6, 23	p. 486		7, 6	p. 419
	16, 19	p. 54		7, 15	p. 520 p. 533
	19, 46	p. 520		10, 16	p. 291
	22, 12-28	p. 141		10, 16-20	p. 276
	22, 19	p. 479		10, 19-20	p. 341
	22, 19-20	p. 470		10, 36	p. 519
	22, 42	p. 428		10, 37	p. 287
	22, 55-61	p. 244		10, 40	p. 473
	23, 36	p. 140		11, 7	p. 204
Lv	2, 13	p. 79		12, 40	p. 512
Mc	3, 31-35	p. 360		12, 50	p. 358
	3, 35	p. 358		13, 47	p. 30
	4, 22	p. 534		19, 16	p. 22
	9, 50	p. 80		20, 1-16	p. 499
	10, 38-40	p. 428		20, 22-23	p. 428
	14, 36	p. 428		20, 23	p. 425
	14, 58	p. 512		21, 13	p. 520
	14, 66-72	p. 244		23, 15	pp. 370-372
	15, 36	p. 140		23, 32	p. 487
	15, 39	p. 438		23, 33-35	p. 382

Mt	24, 46-47	p. 469	Sal	3, 2	p. 412
	25, 1-13	p. 185		31, 5	p. 163
	26, 29	p. 176 p. 291		61, 6	p. 216
	26, 33-35	p. 244		65, 12	p. 290
	26, 39-44	p. 428		75, 12	p. 212
	26, 61	p. 512		148, 9	p. 443 p. 445
	26, 63	p. 276		148, 14	p. 177
	26, 69-75	p. 244		149	p. 174
	27, 24-26	p. 537		150	p. 174
	27, 25	p. 389	2Tm	4, 7	p. 189
	27, 26	p. 289	1Ts	5, 26	p. 143 p. 164
	27, 48	p. 140	4Mac	8, 4	p. 320
	27, 54	p. 438			
Ne	8, 18	p. 325			
Nm	18, 19	p. 79			
Os	9, 4	pp. 370-371			
Qo	2, 16	p. 214			
Rm	12, 19	p. 221			
	12, 20	p. 291			
	16, 16	p. 143 p. 164			

Le abbreviazioni sono quelle utilizzate in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2000, p. 10.

Indice patristico, degli autori antichi, degli Atti dei martiri e delle Passioni.*

*Vista la pervasiva frequenza dei titoli delle singole *Passiones*, si è scelto di inserire in questo indice solamente i rimandi ai documenti martirologici non al centro dell'indagine di questo studio.

<i>Acta Maximiliani</i>	2 p. 277 3 p. 334
<i>Acta Scilitanorum</i>	1 p. 356 6 p. 348
Aetheria	- <i>Itinerarium</i> 37, 2 p. 41 49, 3 p. 592
Ambrosius	- <i>Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores</i> p. 463
Apuleius	- <i>Metamorphoses</i> 4, 35 p. 411
Arnobius iunior	- <i>Praedestinatus</i> 1, 44 pp. 582; 584 1, 69 p. 582
Augustinus	- <i>Breviculus collationis cum Donatistas</i> 3, 4, 4 pp. 310; 488 3, 30 p. 12 3, 8, 13 pp. 383; 388; 561 3, 9, 16 p. 31 3, 12, 24 p. 308 3, 13, 25 pp. 306-307; 324 3, 14, 26 pp. 306; 324 3, 16, 30 p. 528 3, 17, 32 pp. 305; 309; 323 - <i>Collatio cum Maximino Arianorum episcopo</i> p. 226 - <i>Confessiones</i> 6, 2 p. 71

Augustinus*-Contra Cresconium grammaticum partis Donati*

- 1, 17, 21 p. 531
- 2, 2, 3 p. 526
- 2, 20, 25 p. 591
- 3, 13, 16 pp. 567; 572
- 3, 28, 32 p. 587
- 3, 34, 38 p. 399
- 3, 42, 46 pp. 93; 237
- 3, 43, 47 pp. 249; 436
- 3, 47, 51 pp. 176; 331

-Contra Cresconium grammaticum partis Donati

- 3, 49, 54 pp. 151; 385; 416; 446; 452-453; 457-459
- 3, 59, 65 pp. 563; 567
- 3, 60, 66 p. 567
- 3, 71 p. 473
- 4, 7, 8 pp. 231; 424
- 4, 10, 12 p. 409
- 4, 24, 31 pp. 563; 567
- 4, 25, 32 pp. 563; 567, 27, 34 p. 563; 568
- 4, 27, 34 p. 567
- 4, 44, 52 p. 399
- 4, 47, 57 pp. 563; 567
- 4, 49, 59 pp. 204; 318
- 4, 50, 60 pp. 249; 567
- 4, 51, 61 pp. 217; 436; 507
- 4, 63, 77 pp. 164; 207; 245; 504; 561

-Contra epistolam Parmeniani

- 1, 3, 5 p. 587
- 1, 8, 13 pp. 331; 436
- 1, 10, 16 p. 231
- 1, 11, 17 pp. 93; 249; 481
- 1, 11, 18 p. 543
- 1, 12, 19 pp. 249; 499
- 2, 1, 2 p. 566
- 2, 2, 4 p. 566
- 2, 3, 6 pp. 234; 561
- 2, 3, 7 p. 566
- 2, 4, 8 pp. 207; 566
- 2, 9, 19 pp. 273; 566
- 2, 15, 34 pp. 217; 507; 563; 566
- 2, 22, 42 p. 566
- 2, 92, 209 p. 566
- 3, 2, 8 p. 566
- 3, 6, 29 pp. 204; 318

Augustinus*-Contra Faustum Manichaeum*

12, 42 p. 105
 20, 21 p. 6; 220
 22, 46 p. 206

-Contra Gaudentium, Donatistarum episcopus

1, 1 p. 215
 1, 5, 6-7 p. 215
 1, 21, 24 p. 499
 1, 26, 29 p. 245
 1, 28, 32 pp. 189; 192; 475
 1, 30, 34 p. 216
 1, 33, 42 p. 530
 1, 35, 45 pp. 249; 395
 1, 36, 46 p. 274
 2, 9, 10 p. 409

-Contra Iulianum opus imperfectum

1, 75 p. 401

-Contra litteras Petiliani

1, 1, 1 p. 409
 1, 9, 10 pp. 121; 563; 567
 1, 10, 11 pp. 215; 231; 563; 567
 1, 15, 16 pp. 219; 231; 424
 1, 24, 26 p. 481
 2, 7, 16 p. 481
 2, 8, 17-20 p. 364
 2, 14, 32 pp. 151; 383; 415; 416; 421; 446; 452; 458; 560
 2, 14, 33 p. 474
 2, 18, 20 pp. 563; 567
 2, 20, 44 p. 444
 2, 20, 46 pp. 151; 384; 416; 452; 458; 561
 2, 23, 53 pp. 563; 567
 2, 25, 29 p. 403
 2, 35, 82 p. 567
 2, 37, 88 pp. 121; 567
 3, 38, 90 p. 530
 2, 39, 94 p. 405
 2, 43, 102 p. 543
 2, 44, 104 p. 567
 2, 47, 110 p. 561
 2, 56, 127 p. 539
 2, 58, 132 p. 543
 2, 66, 146 p. 161
 2, 83, 184 pp. 249; 563; 567-568
 2, 88, 195 pp. 93; 151; 234; 237; 384; 416; 452; 481

Augustinus*-Contra litteras Petiliani*

2, 92, 202-205 p. 364

2, 92, 203-208 p. 499

2, 92, 204 p. 561

2, 92, 209 p. 507

2, 101, 231 p. 539

2, 101, 232 p. 507

2, 103, 237 pp. 507; 567

2, 108, 247 p. 587

3, 39, 45 p. 543

-Contra Maximianum Arianum

p. 226

-Contra sermonem Arianorum

p. 226

-De agone christiano

29, 31 p. 401

-De anima et eius origine

2, 3, 6 p. 220

-De baptismo

2, 23 p. 26

2, 11, 16 pp. 563; 566

6, 8, 12 p. 196

-De beata vita

3, 19-22 p. 330

-De catechizandis rudibus

13 p. 206

25, 47 p. 238

-De civitate Dei

1, 12, 1 p. 238

12, 1, 2 p. 330

16, 24, 4 p. 393

18, 32 p. 588

18, 52, 1 p. 393

20, 12-14 p. 393

22, 8 p. 231

22, 8, 11-13 p. 6

22, 8, 13 pp. 219; 264

22, 8, 17 p. 263

22, 8, 23 pp. 161; 164; 581

26, 4 p. 393

-De cura pro mortuis gerenda

9, 11 p. 238

Augustinus*-De doctrina christiana*

3, 33, 46 p. 223

-De fide et symbolo

7, 14 p. 101

-De Genesi ad litteram

3, 11, 16 p. 222

6, 12, 21-22 p. 222

9, 19, 36 p. 225

11, 12, 16 p. 222

-De haeresibus ad Quodvultdeum

69 p. 215

69, 1 pp. 207; 401

69, 2 p. 227

69, 3 p. 587

69, 4 p. 206

-De patientia

2, 2 p. 214

6, 5 p. 216

13, 10 pp. 216; 539

-De praedestinatione sanctorum

17, 34 p. 187

-De sancta virginitate

44, 45 p. 553

45, 46 p. 224

-Enarrationes in psalmos

8, 13 p. 220

9, 8 p. 238

9, 19 p. 393

10, 1 p. 592

10, 5 pp. 174; 405

10, 10 p. 447

16, 3 p. 331

17, 31 p. 447

17, 31 p. 331

18, 2, 15 p. 54

21 p. 54

21/2, 4 pp. 55; 331; 414

21/2, 5 pp. 55; 331; 414

29, 2, 6 p. 224

35, 9 p. 591

36, d. 2, 18 p. 10

36/2, 20 p. 26

38, 6 p. 447

Augustinus*-Enarrationes in psalmos*

- 41, 9-16 p. 331
 48, d. 2, 9 p. 414
 57, 9 p. 588
 59, 2 p. 447
 64, 11 p. 239
 69, 2 pp. 203; 210
 69, 3 p. 186
 75, 16 p. 273
 90, d. 2, 11 p. 414
 92, 7-8 p. 239
 94, 9 p. 239
 95, 12 p. 239
 97, 8 p. 239
 103, d. 4, 4 p. 239
 105, 37 p. 393
 118, d. 30, 7 p. 224
 120, 13 p. 553
 124, 5 p. 590
 130, 7 p. 54
 132, 3 pp. 199; 213
 132, 6 pp. 93-94; 190; 472
 137, 3 p. 553
 137, 7 p. 553
 137, 14 p. 553
 145, 16 p. 264

-Epistula ad catholicos de secta Donatistarum

- 3, 6 p. 263; 587
 19, 49 p. 494
 20, 54 pp. 219; 231; 424
 25, 73 p. 587

-Epistulae

- 10, 4 p. 541
 11, 8 p. 541
 16 p. 7
 16, 2 pp. 572; 574
 17 p. 7
 17, 5 p. 575
 21, 4 p. 526
 22, 1, 3 p. 250
 22, 3 p. 211
 23 p. 168
 23, 6 p. 405
 23, 6-7 p. 249
 29, 5-6 p. 419

Augustinus*-Epistulae*

29, 9 p. 208
 35, 2 p. 273
 43, 2, 3 p. 583
 43, 3, 8 p. 231
 43, 6, 17 p. 231
 43, 8, 24 pp. 131; 564
 43, 9, 27 p. 251
 44, 2, 4 p. 401
 44, 3, 6 pp. 399; 503
 49, 3 p. 401
 51, 3 pp. 401; 563
 51, 5 p. 251
 53, 1, 2 pp. 263; 587
 53, 3 p. 565
 53, 3, 6 pp. 563; 568
 57, 1 p. 251
 58, 6 p. 538
 64, 4 p. 407
 72, 2 p. 25
 76 p. 264
 76, 2 p. 131
 76, 3 pp. 120-121; 543; 567; 572
 78, 3 p. 8
 87, 1 p. 251
 87, 4 pp. 251; 564; 583
 87, 4-5 p. 568
 87, 4-8 p. 567
 87, 10 p. 401
 88 p. 436
 88, 8 pp. 245; 497
 88, 8-9 p. 164
 89, 3 p. 245
 93, 2, 5 p. 591
 93, 3, 11, p. 249
 93, 4, 12-14 pp. 196; 251
 93, 4, 14 p. 531
 93, 7, 23 p. 530
 93, 8, 26 p. 401
 93, 11, 46 p. 227
 105, 2, 5 p. 245
 105, 2, 8-9 p. 531
 105, 2, 9 pp. 473; 499
 105, 4, 15 p. 588
 106 p. 461
 107 p. 461
 108 p. 461

Augustinus*-Epistulae*

108, 2, 5 p. 569
 108, 3, 7 p. 82
 108, 5, 14 p. 543
 108, 6, 18 p. 249
 118, 2, 12 p. 399
 124, 2 p. 237
 129, 5 p. 543
 133, 1 pp. 237; 497
 134, 2 p. 497
 136, 1 p. 275
 185, 2, 8 p. 245
 185, 3, 12 pp. 192; 215
 185, 4, 14 p. 215
 185, 7, 29 p. 436
 185, 7, 30 p. 497
 185, 9, 35-36 p. 84
 185, 9, 38 p. 401
 185, 10, 47 p. 73
 185, 12 p. 8
 199 p. 241
 204, 4 pp. 164; 245
 204, 5 p. 207
 259, 1 p. 405

-Gesta cum Emerito, Donatistarum episcopus

9 pp. 543; 568-570
 10 p. 539

-In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus decem

3, 4 p. 230
 3, 7 pp. 196; 207
 6, 1-14 p. 399
 6, 2 p. 460
 17, 15 p. 105
 31, 6 p. 105

-In Iohannis Evangelium tractatus

3, 2 p. 54
 5, 12 p. 401
 6, 10 p. 401
 10, 3 p. 212
 10, 8 p. 163
 11, 15 pp. 151; 381; 386-387; 416; 443; 446; 452; 458;
 562
 13, 13-14 p. 401
 26, 13 p. 72

Augustinus*-In Iohannis Evangelium tractatus*

27, 1 p. 429
 27, 8 p. 397
 51, 10 p. 561
 71, 3 p. 397
 72, 1 p. 397
 78, 2 p. 399
 79, 1 p. 399

-Post collationem contra Donatistas

6, 8 p. 374
 10, 13-14 pp. 402
 14, 18 pp. 305; 309; 366
 16, 20 p. 559
 20, 30-32 pp. 374
 35, 58 p. 526

-Psalmus contra partem Donati

8 p. 31
 8-20 p. 82
 23 pp. 219; 231; 423
 80 pp. 219; 423
 93 p. 564

-Psalmus contra partem Donati

151 p. 404
 154 p. 93
 156 p. 237
 160 p. 174

-Sermones

23, 12 p. 480
 37, 2 p. 105
 38, 6 p. 414
 45, 7 p. 584
 46, 16 p. 589
 46, 32 p. 590
 46, 37 p. 588
 46, 38-39 p. 591
 47, 17 p. 591
 47, 28 p. 574
 51, 1, 2 p. 391
 53/A, 13 p. 331
 62, 17 p. 8
 64/A, 1 p. 241
 87 p. 499
 87, 10, 13 p. 54
 88, 1 p. 54

Augustinus*-Sermones*

94/A, 1 p. 331
 109, 1 p. 241
 129, 7 p. 393
 129, 8, 9 p. 226
 143, 5 p. 224
 147/A, 3 p. 198
 149, 18 p. 291
 162/A, 12 pp. 198; 207
 164, 15 p. 168
 171, 1 p. 54
 183 p. 399
 183, 5, 9 pp. 227; 399
 183, 9 pp. 198; 207
 197, 4 p. 590
 218, 12 p. 105
 223, 2 pp. 219; 231
 227 p. 429
 228/B, 4 p. 429
 229, 2 p. 429
 229/A, 1-2 p. 429
 229/5, 1 p. 220
 250, 3 p. 81
 252/A, 2 p. 397
 272 p. 72
 273, 2 p. 6
 273, 6 p. 10
 274 p. 10
 275, 1 p. 10
 277, 3, 3 p. 395
 278, 5 p. 54
 280, 6 p. 206
 286, 2, 2 p. 553
 299, 6 p. 54
 305/A, 9 p. 414
 311, 3 p. 6
 311, 5, 5 p. 203
 311, 6, 6 p. 204
 313/E, 2-5 p. 286
 313/E, 5 pp. 218; 449
 313/E, 7 pp. 164; 245; 561
 313/G, 3 p. 553
 323 p. 581
 323, 2, 4 p. 163

Augustinus

-*Sermones*
 323, 3-4 pp. 161; 581
 335/A, 1 p. 325
 335/D, 1 p. 480
 335/E, 4 p. 325
 345, 6 p. 256
 252, 1, 6 p. 447
 354, 4 p. 553
 357, 4 p. 168
 358, 4 p. 168

-*Sermo Denis*
 13, 4 p. 203

-*Sermones novi* (Dolbeau-Étaix)
 3, 14 p. 567
 4, 8 p. 391
 12, 2 p. 241
 22, 13 p. 399
 24, 4-5 p. 196
 26, 12 p. 480
 26, 45 pp. 219; 590

Ps.-Augustinus

-*Sermo Caillou-Saint-Yves de Epiphania*
 p. 495

-*Libellus Contra Fulgentinum donatistarum episcopum*
 18 p. 584

Clemens Romanus

-*2 Clementis*
 12, 2 p. 177

Commodianus

-*Instructiones*
 2, 8 p. 52

Concilia Africae

-*Concilium Carth. 397*
 c. 36b p. 10
 c. 47 p. 10

Concilia Africae

-*Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta LX*
 p. 208

Cyprianus

-*De bono patientiae*
 4 p. 543
 12 p. 183
 14 p. 543

- Cyprianus** - *De lapsis*
 1 p. 543
 7-8 p. 270
 25 p. 429
- *Epistulae*
 5, 1 p. 306
 5, 2, 1 p. 368
 10, 5 p. 426
 12, 1-2 p. 306
 12, 2, 1 p. 128
 15, 1, 2 p. 368
 56, 3 p. 429
 58, 8 p. 320
 63, 11, 3 p. 480
 65, 3 p. 543
 67, 4 p. 365
 77, 3, 2 p. 368
- Ps.-Cyprianus** - *De duobus montibus Sina et Sion*
 p. 585
- Didachè** 7, 1-3 pp. 142; 290
- Epistula ad Diognetum** 2 p. 232
- Eusebius** - *Historia Ecclesiastica*
 4, 23, 10 p. 368
 7, 11, 24 p. 368
 7, 15 p. 93
 8, 5 p. 483
 10, 5, 15-20 p. 267
 10, 6, 4-5 p. 267
 10, 7, 12 p. 267
- Evodius (?)** - *De miraculis Sancti Stephani Protomartyris libri duo*
 I, 7 p. 262
- Gennadius Massiliensis** - *De viris illustribus*
 5 p. 460
- Gesta Conlationis Carthaginensis anno 411** I, 18 p. 402
 I, 55 p. 402
 I, 133 p. 71
 I, 187 p. 71
 I, 205 p. 523
 III, 222 p. 402
 III, 258 pp. 402; 535
 III, 258 p. 304
 III, 433-453 p. 308

- Gregorius Magnus** -*Registrum epistularum*
1, 82 p. 100
- Hermas** -*Pastor*
Praec. 10, 3 p. 207
- Hieronimus** -*De viris illustribus*
93 pp. 227; 399
- Hieronimus** -*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*
28 p. 272
- Chronicon*
355 § 18h p. 583
- Isidorus Hispalensis** -*Etymologiae seu origines*
5, 27, 20 p. 491
5, 27, 28-29 p. 492
8, 5, 53 p. 263
9, 3, 42 p. 494
9, 3, 59 p. 473
9, 3, 63 p. 511
15, 8, 8 p. 511
18, 2, 3 p. 512
- De viris illustribus*
2 p. 461
- Kalendarium Carthaginensis** V Idus Feb. p. 146
III Kal. Aug. p. 132
- Lactantius** -*De mortibus persecutorum*
9, 1 p. 137
13 p. 483
16, 3 p. 543
49, 4 p. 497
- Martyrium Polycarpi** 6 pp. 417; 420
7 pp. 141; 417; 420
18 p. 215
- Martyrologium Adonis** III Kal. Aug. pp. 137-138
Pridie Id. Feb. p. 148
- Martyrologium Antissiodorensis** Pridie Idus Feb. p. 149
III Kal. Aug. p. 145
- Martyrologium Bedae** -*Codex coloniensis*
III Kal. Aug. p. 135
- Codex tornacensis*
XVI Kal. Mar. p. 148

<i>Martyrologium Bedae</i>	- <i>Codex vaticanum</i> XIII Kal. Iun. p. 155
<i>Martyrologium Flori</i>	III Kal. Aug. p. 136
<i>Martyrologium Hieronymianum</i>	- <i>Editio bollandiana</i> III Kal. Aug. p. 136 - <i>Codex bernensis</i> XIII Kal. Iun. p. 154 III Kal. Aug. p. 133 VI Idus. Oct. p. 153 - <i>Codex epternacensis</i> VII Idus Oct. p. 153 XIII Kal. Iun. p. 154 - <i>Codex wissenburgensis</i> III Kal. Aug. p. 133 VI Idus Oct. p. 153 XIII Kal. Iun. p. 154
<i>Martyrologium Notkeri Balbuli</i>	XV Kal. Apr. p. 156 III Kal. Aug. p. 144
<i>Martyrologium Rabani Mauri</i>	VII Kal. Dec. p. 152
<i>Martyrologium Usuardi</i>	Kal. Mar. p. 157 II Idus Feb. p. 149 III. Kal. Aug. p. 143
<i>Martyrologium Wandalberti</i>	Kal. Mar. p. 156
Minucius Felix	- <i>Octavius</i> 3, 1 p. 232 9 p. 214 23, 9 p. 232 31, 5 p. 206
Optatus	- <i>Tractatus contra Donatistas</i> I, 5 p. 530 I, 10 p. 530 I, 10-12 p. 530 I, 13 p. 317 I, 13, 2 p. 307 I, 15 p. 423 I, 16 p. 587 I, 16-19 p. 41 I, 18-19 p. 587 I, 22, 1 p. 307 II, 4 pp. 460-461

Optatus*-Tractatus contra Donatistas*

II, 4, 5 p. 582
 II, 15-17 pp. 499; 529
 II, 17 p. 409
 II, 17-19 p. 529
 II, 19 pp. 273; 429
 II, 21 pp. 429; 529
 II, 24-25 p. 529
 III, 1 pp. 463; 471; 529; 559
 III, 2, 7-8 p. 586
 III, 3 pp. 395; 404
 III, 3, 2 p. 436
 III, 4 pp. 65; 404; 463; 471; 475; 529; 561
 III, 4, 2 p. 189
 III, 4, 3 p. 185
 III, 4, 6 pp. 191; 206
 III, 4, 8 p. 215
 III, 4, 8-10 p. 185
 III, 6 pp. 381; 416
 III, 6, 1 p. 151
 III, 7 pp. 405; 452; 529
 III, 8 p. 401
 III, 10 p. 463
 VI, 1-2 p. 529
 VI, 3 p. 529
 VI, 7 p. 238
 VII, 6 p. 405
 VII, 6-7 p. 529

Passio Crispinae

3 p. 83

Passio Cypriani

1 pp. 268; 335
 3 p. 294
 4 p. 557

Passio Lucii et Montani

14 p. 519
 23 p. 519

Passio Mariani et Iacobi

11 p. 427

Passio Perpetuae et Felicitatis

2 p. 358
 3 pp. 193; 334; 368
 4 pp. 183; 396
 6 p. 287
 8 p. 142
 9 p. 429
 10 pp. 178; 183; 221; 428
 11 p. 511
 16 pp. 368; 429

<i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i>	18 pp. 192; 289; 433 19 p. 295 21 p. 331
Plinius	- <i>Epistulae</i> 10, 96 p. 201 10, 97 p. 201
Pontius	- <i>Vita Cypriani</i> 2, 1 p. 469 17 p. 432 17, 3 p. 539
Prudentius	- <i>Peristephanon</i> 10, 116 p. 484
Tacitus	- <i>Annales</i> 12, 24 p. 198 15, 44 p. 195
Tertullianus	- <i>Ad Nationes</i> 1, 12 p. 232 - <i>Apologeticum</i> 4, 5 p. 280 9, p. 192 9, 11 p. 295 12, 2 p. 232 29, 2 p. 232 29, 4 p. 232 39, 6 p. 368 - <i>Ad Scapulam</i> 3, 4 p. 572 5, 4 p. 280 - <i>De anima</i> 9 p. 429 55, 4 p. 241 55, 4-5 p. 411 55, 5 p. 124 - <i>De corona</i> 11, 4 p. 189 - <i>De fuga in persecutione</i> 10, 1 pp. 318; 403 - <i>De idolatria</i> 8 p. 543 19, 2 p. 189

- Tertullianus** -*De Pallio*
4, 3 p. 209
- De resurrectione mortuorum*
43, 4 p. 124; 411
- Scorpiace*
5 p. 55
12, 9 p. 411
- Titus Livius** -*Ab Urbe condita*
8, 9-10 p. 420
- Tyconius** -*Fragmenta Commentarii in Apocalypsin*
68 p. 186
- Vegetius** -*Epitoma rei militaris*
2, 13, 1 p. 402
3, 19 p. 473
- Victor Vitensis** -*Historia persecutionis Africanae Provinciae*
2, 12 pp. 106; 514
3, 29

Indice dei nomi e dei luoghi.*

**Per non appesantire ulteriormente l'indice, sono stati omessi i nomi di quanti, tra i martiri di Abitina, non rivestono alcun ruolo attivo nella PaDS. Allo stesso modo, non sono qui riportati tutti i nomi menzionati nelle fonti epigrafiche utilizzate in questo studio, ma solamente quelli più significativi.*

Abacuc, profeta	pp. 582, 591, 593
Abitina (o Chouhoud el Batin)	pp. 15, 35, 39, 46-47, 51, 54, 56, 59, 61-62, 145-149, 158, 286, 298-299, 306-308, 313, 318-325, 328, 332, 334, 337, 342-344, 350-351, 353, 359, 362-365, 369-370, 375, 400, 421, 504, 540, 544
Abramo	p. 54, 193
Acquae Sirensis (o Bou Hanifia)	pp. 88-89
Adamo	pp. 224, 295
Adelphius, presbitero	pp. 76-77
Adone di Vienne	pp. 22, 128, 130-131, 134, 137-146, 148-149, 256, 258, 261, 269, 278, 282, 287-288, 290, 293, 297
Advocato, martire	pp. 84, 545
Africa	pp. 2-4, 7-8, 12, 19, 23-25, 30, 35, 47, 53, 55-57, 61-62, 74, 83-85, 124, 134, 136, 141, 145, 150-151, 154, 162, 165, 169, 208, 227, 248, 255, 261, 267, 275, 308, 312, 314, 324, 335, 370, 401, 462-463, 471, 505, 515, 524, 564, 566-567, 571-574, 587, 592
Africa Byzacena	pp. 26, 196, 262, 326, 464
Africa Proconsolare	pp. 19, 44, 60, 161, 196, 261, 264-265, 307, 324, 463-464, 515, 589, 591
Agar, madre di Ismaele	p. 387
Aggeo, profeta	p. 373
Agnese, martire	p. 184
Agostino d'Ippona	pp. 2, 3, 8, 11, 13-14, 23-25, 30, 34, 41, 54, 80-81, 93, 101, 121, 151, 153, 161, 163-165, 170, 174, 185-186, 189, 193, 199, 203-204, 207, 211-216, 219-220, 224, 227, 230-231, 237, 241, 245, 248-251, 256, 259, 263-264, 272-273, 286, 290, 304-310, 315, 323-324, 331-333, 365, 373, 381-388, 395, 398-399, 401, 403-405, 409, 416, 418-419, 423-424, 436, 443-444, 452-454, 457-460, 468, 473-475, 526, 528, 539, 549, 553, 560-576, 580-583, 586-594
Agrain R.	p. 132
Aïn Ghorab	pp. 41, 43-44, 52, 58, 95
Ain Mlila	p. 8
Albertini E.	p. 563
Alexander J. S.	pp. 520, 589

Algeria	pp. 12, 19, 30, 59, 68, 78, 85, 96, 102, 416
Alipio di Tagaste	pp. 399, 419
Allard P.	pp. 269, 337
Amat J.	pp. 478, 494, 496-497
Ambrogio di Milano	pp. 23, 215, 239, 242, 450, 462
Ammiano Marcellino, storico	p. 506
Ampelio, martire	pp. 148-149, 311, 349, 352-353
Anastasio Bibliotecario, antipapa	p. 391
Anchise, padre di Enea	p. 202
Angelini A.	p. 237
Annio Anullino, proconsole	pp. 52, 139-140, 142-143, 261-262, 265-269, 273, 275-280, 289-290, 293-294, 296, 322, 325-326, 328-329, 333-334, 336, 339-352, 355-357, 360-362, 373-374
Anticristo	pp. 183, 393, 401-402, 405, 411, 416
Anullino, proconsole	p. 531
Apicius	p. 212
Apollo, apostolo	p. 533
Apollonj Ghetti B. M.	p. 58
Apollonio di Tiana	p. 275
Aprile B.	p. 54
Apuleio di Madaura	pp. 275, 441
Arabia	p. 530
Arbesmann R.	pp. 54-55
Arcadio, magistrato	p. 266
Argento, vescovo	pp. 96, 100-102
Argento di Lamiggiga	pp. 100-101
Ario, teologo	pp. 399, 588
Arles	p. 329
Argmageddon	pp. 183, 401-402, 436
Arnobio iuniore, presbitero	pp. 50, 582-584
Asia Minore	pp. 152, 399
Assuras	pp. 568-569
Audollent A.	p. 546
Aune D.	p. 274
Autun	pp. 554-555

Auxerre	p. 145
Avioccola	pp. 523, 545-546
Baal/Saturno	pp. 45, 190-193
Babilonia	p. 228
Backman E. L.	p. 164
Bagai	pp. 13, 189, 381, 383, 388, 404, 415, 443, 458, 471, 475, 559-562, 565, 568-569, 580
Bagrada	p. 265
Bahiret el Arneb	p. 31
Baleriolus, vescovo	p. 39
Baluze S.	pp. 299-300
Bardy G.	p. 54
Barnes T. D.	p. 589
Baronio C.	pp. 131, 146, 152, 300, 198, 572
Bastiaensen A. A. R.	pp. 299, 556-557
Baudet P.	pp. 186, 245
Baudry G. H.	pp. 79-80
Baxter J. H.	pp. 572-573
Bazzana G. B.	p. 52
Beatrice P.	p. 356
Beda il Venerabile, monaco	pp. 129-130, 135-136, 144, 147-148, 155
Bejaoui F.	p. 8
Bels J.	p. 186
Benenatus, donatista	pp. 100-101
Benian (o Ala Miliaria)	pp. 87, 89, 119
Bernardini P.	pp. 78, 538
Berthier A.	pp. 8, 29-30, 103-106
Beschaouch A.	pp. 47, 265, 318
Bettiolo P.	p. 213
Bicentius, martire	pp. 33-34
Birley A. R.	p. 489
Bisical Lucana	p. 19
Bitinia	pp. 201, 482
Boesch Gajano S.	p. 142
Bouchenaki M.	pp. 79, 179, 240

Bounit B.	p. 180
Boyarin D.	p. 12
Brown P.	pp. 10, 25, 168, 369, 372
Buonaiuti E.	p. 285
Büttner T.	p. 119
Buttarini E.	p. 93
Cacitti R.	pp. 4, 8, 10-11, 22, 78, 80-82, 93, 119, 141, 164, 174, 181, 183, 186-191, 195-196, 199, 202-204, 208, 212-213, 215, 221-224, 235-236, 250, 253, 258, 263, 274, 322, 376, 385, 400, 411, 418-419, 421-422, 437, 441, 449, 474, 477-478, 484, 486, 495-498, 502-504, 510-511, 532, 538, 544, 574-575
Cagnat R.	pp. 19, 48
Caifa, sacerdote	pp. 276, 432
Calama (o Guelma)	pp. 59, 263-264
Calderone S.	p. 119
Caligola, imperatore	p. 90
Calzolari M.	p. 417
Camelot T.	p. 140
Cantarella E.	pp. 293, 386, 508
Carfora A.	pp. 206, 293
Carletti C.	p. 87
Caron P. G.	p. 337
Carotenuto E.	p. 531
Carpin A.	p. 78
Cartagine	pp. 6, 12-13, 15, 35, 41, 43, 47, 56, 59, 84, 88, 96, 101, 129, 131, 146, 170, 193, 298, 301-303, 305, 312, 314, 316, 319, 321-323, 326, 335, 337, 342, 366, 369, 373-375, 388, 410, 462-464, 471-472, 475, 477, 483, 486, 488-489, 492, 499, 501, 504, 506-507, 513, 515-516, 523-524, 528, 537-538, 540, 543, 545-546, 551, 579
Caspaliana (possessio)	pp. 263-264
Castello C.	p. 249
Cayrel P.	pp. 63-64, 66-68, 70, 72
Cebarussa	p. 13
Ceciliano di Cartagine	pp. 12, 40, 51, 101, 301, 303-307, 309, 314-315, 320, 324, 363-364, 367-368, 374, 397-398, 451, 473, 475, 488-489, 504, 524, 528-531, 541-543, 545, 548, 552
Cecconi G. A.	pp. 63, 196, 382, 402-403, 409, 582
Cephalitana (possessio)	pp. 134, 140, 257, 261, 262-264, 266, 269, 271, 278, 280, 297
Cerbelaud D.	p. 585

Cesarea di Mauretania	p. 25, 155, 250
Chapman J.	p. 589
Charbonneau Lassay L.	p. 77
Cherchel	p. 43
Chiesa P.	pp. 143, 268, 274, 325
Christensen A. S.	p. 137
Ciccarese M. P.	p. 295
Cipriano di Cartagine	pp. 7, 13, 22, 51, 57, 60, 74, 76-78, 128, 145, 165-167, 173, 203, 268, 280, 286, 304, 313, 335, 365, 392-393, 397, 426, 428, 432, 460-461, 469, 538-540, 553, 556-558
Ciriaco e Paola, martiri	p. 268
Cirta	pp. 13, 306, 309, 315, 317
Clancy F. G.	p. 72
Claudio, vescovo	p. 462
Claudio, imperatore	p. 90
Combes G.	p. 186
Commodiano, poeta	pp. 50, 52
Congar Y. M.	pp. 313, 403
Consolino F. E.	pp. 177, 273, 284, 359
Cordova	p. 530
Corsini E.	pp. 496-497
Costante, imperatore	pp. 150, 153, 380, 390-391, 400-403, 497
Costantina	p. 59
Costantino, imperatore	pp. 60, 170, 215, 267, 304, 380, 463, 473, 531
Cresconio, grammatico	pp. 151, 384, 457-458, 530
Criniti N.	p. 178
Crispina, martire	pp. 33-34, 83, 166-168, 259, 277, 279, 553-555
Cristo	pp. 11, 22, 43, 50, 52-54, 60, 65, 72, 77, 93, 105, 173-174, 176-177, 182-183, 191, 193, 195, 200, 214, 221, 224, 226-228, 234, 244-245, 264-265, 274-276, 279-280, 287, 289-291, 293, 295, 304, 313, 317, 319, 320-322, 327, 330-333, 336, 341, 343, 346, 348-349, 351, 353, 355, 357, 359, 373, 382, 393, 397-398, 402, 410-411, 414-415, 418, 420-421, 423, 427, 431-434, 440-441, 445, 449, 451, 455, 465, 468, 470, 476, 478, 480, 482, 484-486, 490-495, 498, 500, 506-507, 512-514, 527, 532-533, 537-541, 544, 550, 576, 585, 588-594
Cromazio d'Aquileia	p. 129
Cugusi P.	p. 101
Dalaa	pp. 96, 98

- Dalvit M.** pp. 5, 19, 35, 47, 138, 141, 144, 256, 261, 267, 269, 271, 275-277, 280-281, 288, 290-291, 294, 296-298, 560-561
- Damousi el Karita** p. 96
- Daniele, profeta** pp. 228, 252-253, 270
- Dativo, martire** pp. 46-48, 53-56, 61, 148-149, 311, 319, 325-326, 334-340, 342-345, 353, 388-389, 408, 444, 486, 544
- Dativo, vescovo** p. 71
- Dattrino L.** pp. 382, 404, 460-461
- Davide, re** p. 176
- Davies P. S.** p. 143
- Dearn A.** pp. 4, 9, 35, 40-41, 93, 103, 146, 170, 298-299, 301, 305, 315, 318, 385, 489
- De Gaiffier B.** pp. 10, 127
- Delattre A. L.** p. 36
- Delehay H.** pp. 8, 10, 15, 21, 63, 65, 127-128, 141, 144, 153-154, 161, 180, 256-257, 268, 270, 282-283, 295, 299, 301, 322, 363, 368, 374, 377, 385, 388, 391, 398, 410, 414, 554, 556-557, 573, 581
- De Moreau E.** p. 8
- De Navasqués P.** p. 585
- De Palma Digeser E.** p. 137
- De Smedt C.** pp. 171, 181, 258, 260-262, 266, 271, 273, 289
- De Ste. Croix G. E. M.** pp. 8, 26, 143
- Destephen S.** p. 191
- De Veer A. C.** pp. 11, 458
- Di Berardino A.** pp. 6, 12, 165
- Di Lorenzo E.** p. 93
- Di Vita-Evrard G.** p. 554
- Diana** p. 155
- Diavolo (o Avversario, Satana)** pp. 43, 120, 189, 193, 217-218, 221, 225, 229, 233-234, 237, 241, 253, 274, 276, 286-287, 293, 307, 313, 314, 317, 322, 332, 338-339, 350-351, 356, 361-362, 393, 411, 415, 431, 433, 445, 455, 472-473, 484-485, 491, 495, 497-498, 521, 526-530, 532-533, 536-537, 541, 546, 550-552
- Diocleziano, imperatore** pp. 47, 136, 143, 259, 303, 367, 508
- Divjak J.** p. 87
- Djebel Anouda (o Gebel Anouda)** p. 8
- Djebel Nif en-Nser (o Gebel Nif en Nser)** pp. 8, 102-103, 105-107, 119, 579
- Djemila** p. 68

Dmitrev D.	p. 190
Dolbeau F.	pp. 4, 35, 37-38, 47, 146, 157, 298-303, 310, 318, 325-326, 343, 350, 352-354, 357, 361, 374, 377, 517-522, 525, 528, 538, 544-547, 551
Donatilla, martire	pp. 21-22, 25, 29, 33-34, 60, 137-139, 141, 256-257, 259, 262, 264, 271-272, 278-285, 287-292, 294-297, 555
Donato di Cartagine (o di Casae Nigrae)	pp. 13-14, 51, 165, 167, 219, 227, 240, 285, 307-308, 315, 333, 373, 399, 404, 410, 523, 551, 559, 580, 583, 588-594
Donato, martire	pp. 24, 83-84, 157, 393, 517, 551
Donato di Bagai	pp. 381-383, 386-387, 404, 415, 443, 458-459, 475, 559-563, 565, 580
Donatus, milex	pp. 87, 90-91, 93-96
Donato, diacono	p. 557
Donatus Cillitanus, vescovo	p. 71
Dossey L.	p. 266
Douar Ouled Lakred	p. 96
Dubois J.	pp. 15, 22, 126-127, 129-130, 137, 143, 148-149, 156-157
Duchesne L.	pp. 132, 171, 181, 185, 205, 212, 221, 225, 230, 243, 254, 270, 365
Dulaey M.	p. 582
Dumézil B.	p. 191
Dupin L. E.	pp. 377-378, 390, 399, 456, 490, 517, 520-521, 525, 545
Dupont A.	pp. 23, 193, 560, 591
Duval N.	pp. 261, 266, 278, 316, 318, 337, 402, 452, 472, 547, 550
Duval Y.	pp. 6, 7, 8, 12, 18-23, 26-27, 29-33, 35-37, 40-41, 43, 51, 57-65, 70-78, 83-84, 87-94, 96, 98, 103-105, 119, 154, 162, 166, 171, 179, 197, 257, 408, 446, 449, 512, 554, 573
Edessa	p. 128
Egeria	pp. 41, 592
Egitto	pp. 240, 274
"Egiziano"	pp. 183, 221, 497
Effernan T. J.	p. 224
El Asnam	p. 119
Eleazaro, martire	p. 364
Eli, maestro di Samuele	pp. 245
Eliodoro d'Altino	p. 129
Emerito, martire	pp. 41-43, 47, 56, 58, 61-62, 338, 341, 344-345, 348-349, 352-353, 359, 434, 544
Emerito, vescovo	pp. 25, 43, 569, 571
Empedocle	p. 442

Enea	p. 202
Eno R. B.	pp, 11, 582
Esichio, vescovo	p. 241
Eumelio, vicario	p. 473
Eusebio di Cesarea	pp. 127-128, 267, 483, 508, 530
Eva	p. 220
Evezio, martire	p. 483
Evodio di Uzala	p. 25
Fabio, martire	pp. 93, 510
Faustino, vescovo	pp. 33-34
Felice, lettore e martire	pp. 148, 350-351
Felice, martire	p. 352
Felice di Apthungi	p. 315
Feliciano, vescovo	pp. 96-99, 408
Feliciano di Musti	pp. 563, 565, 568-571
Felicita, martire	pp. 206, 256
Fermo, Rustico e Proculo, martiri	p. 268
Fernhout I.	p. 128
Férotin M.	p. 156
Février P.-A.	p. 57-58, 76
Fialon S.	pp. 202, 239, 510
Filoramo G.	p. 213
Firmo, comandante mauro	pp. 170, 179, 247-252, 255, 563
Floro di Leone	pp. 130-131, 136-138
Fontaine J.	pp. 242, 298
Fortunaziano, avvocato	pp. 334-335, 337-338, 342, 360
Fotino di Sirmio	p. 588
Franchi de' Cavalieri P.	pp. 2-3, 83, 93, 136, 139-143, 161, 166, 183, 256, 258-263, 265-266, 268-273, 275, 279, 281-282, 286, 288-303, 312, 316, 318-322, 324, 326, 328-329, 333, 336-337, 339, 340, 342, 344-349, 351-357, 360-361, 365, 367, 374, 500, 553-557
Frasca R.	p. 181
Frend W. H. C.	pp. 2, 8, 10-11, 13, 36, 43, 48, 51-52, 55-59, 98, 103-104, 107, 162, 165, 186, 190-191, 193, 196, 199, 262-263, 273, 275, 298-299, 308, 337, 397, 408, 417, 461, 523-524
Fulda	pp. 130, 463
Fulgenzio, vescovo	pp. 13, 387

Fmagalli Beonio Brocchieri M.	p. 356
Fundano, vescovo	pp. 309, 321, 323, 400
Gabel Snobra	p. 104
Gabriele, arcangelo	pp. 33-34
Gagé J.	pp. 242, 254
Galerio, imperatore	pp. 137-137, 139, 261
Gallieno, imperatore	pp. 136, 139, 260-261
Gallonio, martire	p. 325
Gaudenzio di Thamugadi	pp. 13, 214-215, 249, 395
Gaumer M. A.	pp. 193, 325, 337, 560, 591
Geminus, martire	pp. 26, 29-30
Gemelius/Geminius di Tanabaeis	pp. 26, 29-30
Geminius, vescovo di Furni	p. 26
Gennadio di Marsiglia	pp. 460, 462, 538
Germain S.	p. 563
Gerusalemme	pp. 23, 25, 421, 585-586, 589, 591-592
Gesù	pp. 22, 79, 80, 177, 244, 274, 276, 280, 289, 291, 389, 421, 428, 432, 487, 503, 512, 543, 591
Giacobbe	pp. 11, 93, 174
Giannarelli E.	pp. 41, 178
Giovanni, evangelista	pp. 230, 386, 389, 468, 561
Giovanni il Battista	p. 291
Gildone, comandante mauro	pp. 121, 247, 249, 563-569, 571-572
Giona, profeta	p. 512
Girba (o Djerba)	p. 262
Girolamo di Stridone	pp. 127-129, 399, 582-583
Giuda, apostolo	p. 61
Giuditta di Betulia	pp. 225-226
Giuliano, imperatore	p. 499
Giuliano, martire	p. 40
Goddard C. J.	p. 191
Golgota	pp. 421, 438
Grandidier O.	pp. 170-171
Grasmück E. L.	pp. 385, 440, 492
Grato, vescovo	pp. 390, 524

Graziano, imperatore	p. 583
Grégoire H.	p. 155
Grégoire R.	pp. 126-129, 155
Gregorio Magno, pontefice	pp. 100, 127
Gregorio XIII, pontefice	p. 131
Grisé Y.	p. 186
Grossi V.	p. 524
Gsell S.	pp. 51-52, 54, 78, 87, 89, 100, 170, 242, 254, 416-417
Guénin F. E. M. G.	pp. 32, 87, 92, 94
Habetdeum, vescovo	p. 535
Hamman A. G.	pp. 7-8, 10, 12, 238, 291, 337
Henchir ben Khelifi	p. 417
Henchir Bou-Saïd	pp. 87, 90, 92
Henchir El-Guesseri	p. 96
Henchir Taghfaght	pp. 41, 43-44, 58-59
Hennig J.	p. 127
Henschenius G.	p. 300
Hermanowicz E.	p. 436
Hoover J.	p. 489
Humpries	p. 72
Ianuaris, martire	pp. 29-30
Ibarra Benlloch M.	p. 483
Ilariano, martire	pp. 201, 323, 357, 360-362, 376
Ingelbert H.	p. 191
Innocenzo di Gaeta	p. 268
Ippona	pp. 3, 8, 24, 41, 82, 93, 101, 105, 151, 162-163, 214-216, 219, 226, 230, 241, 249, 256, 263-264, 286, 305, 307-310, 365, 375, 380, 382-384, 386-387, 399, 405, 419, 423, 436, 458, 453, 460-462, 465, 472, 481, 507, 561, 563, 566-569, 572, 580, 582-583, 586-588
Isaac, martire	pp. 24, 83-84, 377, 390, 409, 440, 456, 458-459, 462, 464-469, 472, 474, 485-506, 511-512, 514-516
Isaac, figlio di Abramo	p. 193
Isidoro di Siviglia	pp. 263, 582
Isola A.	p. 226
Israele (popolo di)	pp. 174, 240, 324, 393
Jannou P. P.	p. 531

Jensen R. M.	p. 77
Josi E.	p. 58
Kelibia	pp. 40, 74, 76-77
Khanoussi M.	p. 45
Kherba des Aoussat	p. 96
Kherbet Madjuba	p. 122
Klöckner M.	p. 161
Koudiak Zarour	p. 78
Kruschwitz P.	p. 101
Kyle D. G.	p. 508
Laato A. M.	p. 585
La Blanchère R.	p. 19
Lambaesis	p. 52
Lambot C.	pp. 10, 387
Lamiggiga (o Pasteur au Seriana)	pp. 100-101
Lamirande E.	pp. 168, 215, 373, 529-530
Lanata G.	pp. 2, 11-12, 143, 173, 201, 268, 272, 276, 289, 304, 317, 334
Lancel S.	pp. 43, 63, 79, 88, 196-197, 240, 267-268, 298, 303-304, 325, 417, 523, 546
Landolfo Sagace	p. 391
Lassus J.	p. 100
Lattanzio, apologeta	pp. 137, 483, 508
Lazewsky W.	p. 331
Lazzaro	pp. 54-56
Lazzati G.	pp. 2, 173, 299, 336
Leclercq H.	pp. 161, 171, 200, 254
Leemans J.	p. 364
Leglay M.	pp. 191-193, 235
Legrottaglie G.	p. 4
Leonzio, tribuno	p. 463
Lepelley C.	pp. 168, 192, 316, 506
Leroy F. J.	pp. 13, 520
Leschi L.	pp. 8, 102-104, 106, 110, 179
Libia	p. 12
Licinio, imperatore	p. 368

Lifshitz F.	pp. 128-129
Lione	pp. 86, 130
Logeart F.	pp. 8, 29-30, 102-104, 106, 108, 110, 114, 117
Lorenz R.	pp. 93, 119, 263
Luca, evangelista	p. 253
Lucca C.	pp. 253, 333, 370, 401, 421, 426-427, 432-434, 479, 487, 495, 496, 499
Lucilla, matrona	pp. 40-41, 548-549, 587
Lucio e Montano, martiri	pp. 365
Mabillon J.	pp. 166, 377-378, 390, 456, 554-555
Macario, tribuno	pp. 70, 150, 152, 165, 380, 385, 388-390, 400-405, 408-411, 414-417, 420, 427, 429, 436, 438, 454, 464, 503, 524, 560
Maccabei	pp. 319, 364
Macrobio, autore della PaDon	pp. 11, 457, 460, 462-476, 478-480, 482, 484-492, 494-497, 499-502, 504-507, 509, 511-516, 526, 559
Macrobio, vescovo di Roma	pp. 13, 461-462, 464, 515
Macrobio, vescovo di Ippona	p. 569
Madauros (o Madaura)	pp. 7, 559, 572-576
Madden M. D.	p. 191
Maganani S.	pp. 272, 359
Magnenzio, comandante	p. 392
Maier J.-L.	pp. 3, 4, 98, 157, 166, 255, 257, 259-262, 266-267, 269, 271, 273, 280, 283, 289, 295-303, 313, 316-317, 320-322, 324-326, 329, 333, 337, 340, 345-347, 349-351, 354-355, 357, 360, 364-365, 367, 373-374, 376-377, 380, 390, 395, 397, 400, 402-406, 408, 410-412, 415-417, 420-423, 425-426, 429-431, 438, 440, 449, 452, 456, 458-461, 463, 465-470, 473-478, 480, 482, 486, 488-491, 498, 501, 503-504, 506, 509, 511-512, 514, 516-517, 520-521, 523-525, 528-530, 536, 538, 547, 554-558
Maiorino/Maggiorino, vescovo	p. 301
Mammario, martire	p. 268
Mandouze A.	pp. 26, 154, 171, 298, 326, 460, 528, 538, 589
Mansi G. D.	p. 10
Marciana, martire	p. 155
Marcellino, tribuno	pp. 13, 304, 308-310, 528
Marco Curzio, patrizio romano	p. 420
Marco Simón F.	p. 84
Marculo/Marcolo, martire	pp. 24, 62-73, 84, 99, 150-153, 158, 186, 215, 224, 284-286, 359, 377, 380-390, 392-400, 402, 405-458, 468, 477-478, 486, 503, 506, 560-563, 565, 580

Mario Vittorino, teologo	p. 394
Makus R. A.	pp. 12, 208, 544
Mariani B.	p. 128
Mariano e Giacomo, martiri	p. 500
Marin M.	pp. 3, 226, 275
Marocco	p. 12
Marone P.	pp. 36, 207, 332, 365, 524, 530
Marrou H.	pp. 29-30, 78, 193, 232, 563
Martroye F.	p. 91
Massa Candida (martiri della)	p. 325
Massima, martire	pp. 21-22, 25, 29, 33-34, 60, 137-139, 141, 256, 259, 262, 264, 271-279, 284-285, 287-297, 555
Massimiano, martire	pp. 24, 83-84, 377, 390, 409, 440, 458-459, 462-469, 472, 476-487, 489, 490-492, 494, 497-501, 503, 505-507, 512, 514-516
Massimiano, martire abitinense	p. 353
Massimiano, imperatore	pp. 136, 260-261, 303
Massimiano, vescovo	pp. 569-570, 588
Massimiliano, martire	pp. 93, 277, 334
Massimo di Madaura, grammatico	pp. 572-575
Mastandrea P.	pp. 3, 63, 151-152, 377-381, 390-392, 395, 397-398, 406, 426, 430, 435, 440-441, 454-457, 459-460, 463, 465-470, 473-476, 478, 482, 486, 489-491, 503, 506, 509, 514-516, 572-575
Mattei P.	p. 140
Mattioli U.	p. 177
Mauretania (Cesariense e/o Tingitana eo Sitifense)	pp. 25, 60, 87, 90, 96, 119, 122, 155, 190, 196, 240, 247-248, 464
Maurin L.	p. 45
Mazzoleni D.	p. 89
Mazzucco C.	pp. 2, 177-178, 181, 234, 253, 263, 293, 421, 433, 587, 589
McGowan A.	p. 425
McKechnie P.	p. 181
McNelis C.	p. 520
Membressa	pp. 47, 204, 237, 318
Mensurio di Cartagine	pp. 51, 310, 304-309, 314-315, 324, 363-364, 367-368, 370, 372, 374, 376, 475, 488-489, 504
Merlo G. G.	pp. 93, 195
Marrills A. H.	p. 226

Mezloug	p. 59
Michel A.	p. 63
Michele, arcangelo	pp. 33-34
Milevi	pp. 3, 5, 41, 85, 151, 188, 215, 247, 306-307, 380-382, 404-405, 416, 423, 429, 436, 460-462, 475, 529-530, 538, 559-562, 573, 580, 582, 586, 593
Milziade di Roma	p. 307
Migne J.-P.	pp. 300-301, 374, 517
Milano	pp. 24, 65, 215, 239, 450, 575
Minucio Felice, apologeta	pp. 195, 206
Mitra	p. 584
Modaticio, magistrato	p. 266
Mohrmann C.	pp. 30, 268
Molager J.	p. 185
Monceaux P.	pp. 2, 3, 13, 18, 21, 35-36, 40-43, 48-52, 61, 63, 78, 80, 86-87, 91-101, 104, 122-123, 129, 139, 161, 166, 170-171, 179, 215, 225, 242, 249, 256-257, 259, 262-263, 265-266, 268-270, 272-273, 281-283, 298, 301, 312-313, 333, 337, 363, 367, 370, 374, 385, 390, 392, 397, 407-408, 418, 420-421, 439-440, 451, 454-455, 460-462, 479, 494, 496, 501, 503, 507-508, 510, 512, 515-517, 522-525, 527, 529, 546, 553-556, 573, 581
Monica, madre di Agostino	pp. 65, 575
Montpellier	p. 239
Morcelli S. A.	p. 572
Morciano M. M.	pp. 78, 170, 179, 197-198, 238, 240
Moreschini C.	pp. 3, 226, 275
Moricca U.	p. 199
Mornag	p. 265
Mosé	p. 240
Munier C.	pp. 10, 84, 140, 208
Musti	pp. 563, 565, 568-569
Musurillo H.	p. 553
Nabucodònosor, re	p. 226
Namfamone, Miggin, Saname, Lucitas, martiri di Madaura	pp. 7 559, 572-574
Nazario e Celso, martiri	p. 268
Neri V.	p. 585
Nicholson O.	pp. 128, 275, 368

Nicomedia	pp. 128, 143, 152, 399, 482-483, 508
Norelli E.	p. 232
Notkero Balbulo, monaco	pp. 144-145, 156
Nova Licina	p. 52
Nova Petra	pp. 69, 71, 150, 224, 380-381, 385, 388, 390, 412, 416-418, 421, 423, 435, 440, 446-449, 486
Numidia	pp. 41, 57, 60, 90, 96, 100, 102, 152, 165, 190, 196, 399, 405, 463-464, 471, 475, 561, 564, 589, 591
Ó Riain P.	p. 128
Oloferne, comandante assiro	p. 226
Onorato, vescovo	p. 88-89
Onorato di Sicilibba	pp. 538, 545
Onorio, vescovo	p. 40
Onorio, imperatore	p. 249
Ossio di Cordova	p. 530
Ottato di Milevi	pp. 3, 5, 13-14, 41, 65, 86, 151, 164, 189, 238, 247, 307-308, 310, 317, 381-383, 401, 402-404, 416, 423, 429, 436, 452, 454, 460-462, 475, 530, 559-561, 580, 582-583, 585-587, 590, 593
Ottato di Thamugadi	pp. 120-121, 216, 247, 559, 563-571, 573, 580
Ottavio Felice, abitinense	p. 345
Oum el-Adham	p. 59
Palazzo E.	p. 77
Paolino di Milano	p. 24
Paolino e Severo, matiri	p. 268
Paolo, apostolo	pp. 36, 38-39, 41, 43-44, 54-57, 59-61, 146, 173, 178, 291, 313, 324, 394, 403, 433, 533, 547, 590
Paolo, martire	pp. 122-123
Paolo, tribuno	pp. 150, 152, 380, 388-391, 400-402, 427, 436, 464-524, 559, 560
Paolo e Palladia di Cesarea	p. 161, 163-164, 581
Parmeniano di Cartagine	pp. 307, 403, 529-530, 560, 565, 582, 590
Paterno, proconsole	pp. 268, 335
Pedersen B.	p. 380
Pelizzari G.	pp. 4, 93
Pellegrino di Ancona	p. 268
Perler O.	p. 332
Perpetua, martire	pp. 183, 193, 206, 221, 256, 287, 331, 334, 368, 395, 396, 428, 497, 524

Persic A.	pp. 206, 322
Petiliano di Cirta	pp. 13, 364, 382-384, 403, 444, 458, 539, 560-561, 567, 587
Philippart G.	p. 15
Pietri C.	p. 58
Pietro, apostolo	pp. 36, 38-39, 41, 43-44, 54-57, 59-61, 146, 244, 324, 533, 555
Pina Polo F.	p. 84
Pincherle A.	pp. 11, 520
Piredda A. M.	pp. 78, 93, 154-156, 170-171, 173-174, 177, 179, 181-183, 185-188, 196-197, 199-200, 202, 205-207, 209, 212, 216-218, 220-223, 225, 228, 230, 232-233, 239, 242-243, 247-250, 252, 254, 510
Pizzani U.	p. 31
Pizzolato L.	p. 364
Platone	p. 442
Plinio il Giovane	p. 201
Poinsot L.	p. 45
Pompeiano, avvocato	pp. 338, 342
Ponte Milvio	p. 267
Ponzio, diacono	pp. 392, 432, 469
Ponzio Pilato, governatore	pp. 389, 537
Policarpo di Smirne	pp. 141, 224, 419, 502
Pretestato di Assuri	pp. 563, 565, 571
Primiano, vescovo	pp. 318, 489, 569, 571
Prinzivalli E.	p. 177
Privatianus, vescovo	p. 71
Protasio e Gervasio, martiri	pp. 24, 450
Prüm	pp. 129, 156-157
Psyche	p. 441
Pucciarelli E.	p. 93
Pudente, miles	p. 429
Quacquarelli A.	p. 402
Quentin H.	pp. 15, 126-130, 135-136, 138, 147
Quinot B.	pp. 196, 373, 381
Rabano Mauro, abate	pp. 63, 72, 150-153, 390, 398
Rachele, moglie di Giacobbe	p. 252
Ras el Aïche	pp. 197-198

Ras el Knissa	p. 197
Rassinier J.-P.	p. 54
Raynal D.	pp. 36, 38-40, 43, 58-60, 76-77, 100-101, 501
Recargentius di Lamiggiga	p. 101
Reizenstein R.	pp. 555-556
Remensal Rodriguez J.	p. 84
Renaud G.	p. 129
Renault (martiri di)	p. 119
Ressa P.	pp. 275 585
Restituta e Secunda, martiri	pp. 335
Reynolds J.	p. 80
Rizzi M.	p. 232
Robba (o Bobba), martire	pp. 87-90, 105, 119
Rogato di Cartenna	p. 247
Rogaziano, martire	p. 353
Roma	pp. 13, 30, 60, 78, 86, 90, 129, 131, 151, 170, 195, 198, 236, 263, 272, 307, 315, 380, 385, 460-462, 464, 515, 555, 580, 582-583, 593
Romanelli P.	p. 262
Romero Pose E.	pp. 165, 269, 281, 356, 517, 520, 554, 586
Rosen K.	pp. 4, 553
Rossi A.	pp. 4-5, 12, 23-25, 39-41, 60, 73, 85-87, 90, 93, 101, 132, 151, 180, 204, 207, 215, 237, 247-248, 250, 265, 279, 286, 290, 307, 310, 320, 330, 380, 385-386, 399, 410, 420, 429, 435, 447, 449-450, 465, 473, 491, 496-497, 502, 508, 530-531, 542, 548-549, 563, 582-586
Rossignani M. P.	p. 4
Rouse R.	p. 520
Rouwhorst G.	p. 364
Ruggiero F.	p. 277
Ruinart T.	pp. 166, 299-302, 311, 320, 554-555
Sabbatucci D.	p. 191
Sachot M.	p. 195
Salama P.	p. 87
Salona	p. 241
Salsa, martire	pp. 23, 74, 78, 80, 131, 153-155, 170-171, 173-174, 177-188, 193-195, 197, 201-203, 205, 213-215, 218-229, 232-238, 240-241, 244-245, 247-255, 394, 510
Salvo di Membressa	pp. 204, 318

Samuele, profeta	p. 245
Sara, moglie di Abramo	p. 387
Saturnino, martire	pp. 35-41, 43, 47, 56, 58, 61-62, 145, 147-148, 319-320, 329-330, 338-342, 344-347, 353, 361, 364, 408, 544
Saturnino, marinaio	pp. 242-245
Saturnino, proconsole	pp. 173, 297
Saturnino iuniore, martire	pp. 243, 346, 349, 354-355, 414
Saturo, martire	pp. 11, 256, 295, 497
Saumagne C.	p. 237
Saxer V.	pp. 6, 10, 12, 15, 18, 22-23, 41, 60, 65, 84, 127, 132, 165-166, 170, 179, 197, 257, 270, 291-292, 298-299, 301, 304, 308, 449, 554, 573
Schäferdiek K.	pp. 4, 517, 547
Schulten P. G. G. M.	p. 119
Schüssler Fiorenza E.	p. 178
Scorza Barcellona F.	pp. 3, 93, 165-166, 184, 258-259, 269-270, 283-285, 287, 298-299, 301, 303-304, 313, 336, 341, 346, 350, 359, 363-364, 367, 372, 374, 380, 390, 393, 409-411, 414, 418, 426-428, 437, 442, 451, 460, 472, 476, 480, 492-494, 496-497, 503, 515, 517, 521, 524, 527, 532, 538, 540-541, 543-546, 549, 555, 557
Sebaste (martiri della)	p. 365
Secondo di Tigisi	pp. 306, 309, 364
Secunda, martire	pp. 21-22, 25, 29, 33-34, 47, 60, 137-143, 145, 167, 257, 259, 263-264, 272, 278, 281-289, 294, 297, 359, 454, 555
Serdica	pp. 503, 524
Sfameni Gasparro G.	p. 140
Sfax	p. 262
Shadrach, Meschach e Abednego	p. 269
Shaw B. D.	pp. 4, 8, 11-12, 91, 103, 164, 192, 246-247, 263, 284, 290, 337, 359, 376, 390, 401, 423, 462, 464, 471-472, 474, 481-483, 487-489, 497, 503, 506, 508-509, 516, 529, 535, 579
Sicard D.	p. 449
Sicilibba (o Henchir el Alaouine)	pp. 538, 545-546
Sila (o Bordj el Ksar)	pp. 25, 27, 29-30
Silvestro, prefetto	pp. 404, 560, 562
Simon M.	pp. 12, 93, 174
Simonetti M.	p. 226
Sinai	pp. 269, 448, 585-586
Siniscalco P.	p. 93

Sion	pp. 585-586
Siria	p. 530
Siro, martire	p. 268
Sirte	p. 262
Smirne	pp. 224, 419, 502
Somenzi C.	p. 364
Spagna	pp. 156, 171
Spagnuolo Vigorita T.	p. 531
Spes, Fides, Caritas, martiri	pp. 29-30
Spirito Santo	pp. 43, 69, 174, 228, 264, 275, 291, 322, 326, 330, 341, 369-370, 373, 397, 399, 411, 414, 486, 555
Stefano, protomartire	pp. 19, 21, 22-25, 54, 60, 78, 83, 162-164, 263-264, 330
Sumruld W. A.	p. 226
Surius L.	pp. 299-300, 302, 374
Tabbernee W.	p. 43
Tacito, storico	p. 195
Tagaste	p. 419
Tagora	pp. 83, 279
Tanabaeis (o Tambeis)	p. 26
Taurino, comandante	p. 65
Tazelita, martire	pp. 303, 326-330, 332-334, 339-340, 343-346, 348, 350, 353
Teja R.	p. 84
Teofane Confessore, storico	p. 391
Terrien S.	p. 380
Tertulliano, apologeta	pp. 22, 50-51, 55, 57, 60, 124, 165, 173, 189, 195, 280, 295, 304, 313, 327, 397, 460, 572
Testini P.	pp. 8, 76, 85-86
Testour (o Tichilla)	pp. 19, 21-22, 25, 29, 139, 265
Thamugadi (o Timgad)	pp. 13, 48, 50, 52-55, 120-122, 215, 247, 558-559, 563-568, 571, 580
Theveste (o Tebessa)	pp. 31, 34, 83, 417
Thougga (o Dougga)	pp. 44-45, 47, 359, 376
Thuburbo (o Tuburtolo, Cernariae, Tiburtu lucernariae, Lucernaria, Tyburbolucernaria)	pp. 21, 30, 33, 83, 132, 134-136, 139-140, 142, 144, 145, 158, 256-257, 261-266, 272, 280, 284, 287-288, 293-294, 296-298, 359, 554-555
Tiberio, imperatore	p. 193
Tibiletti C.	p. 140

Tichilla	pp. 139, 265
Ticonio Afro	pp. 13, 566
Tilatti A.	pp. 142, 184, 272
Tillemont L. S.	pp. 337, 365
Tilley M.	pp. 4, 18, 77, 166, 173, 215, 247, 257-261, 265, 268-271, 276-277, 283, 287, 289, 291, 296, 298-301, 319-320, 324-329, 333, 340, 343, 347, 351, 354, 368, 374, 377, 387, 390, 393, 395, 400, 402, 405, 411-413, 416-417, 423-426, 429-431, 436, 438, 441-442, 449, 452, 456, 460-461, 463, 465-469, 473, 477, 480 483, 490-491, 498, 500-501, 511, 514, 517, 523, 525, 528, 530, 536, 547, 550, 556, 558, 577
Tipasa	pp. 23, 74, 78, 119, 131, 153, 170-171, 179, 197, 200, 240, 247-249, 252-254, 394
Tipaso, martire	p. 93
Toulotte A.	pp. 19, 272
Traiano, imperatore	p. 201
Tripolitania	p. 464
Trolese F. G. B.	pp. 142, 184, 272
Tunisia	pp. 12, 19, 85, 196, 262, 264
Uggeri G.	p. 238
Uppenna (o Henchir Chigarnia)	pp. 36-38, 40, 44, 58-59, 76, 77
Ursacio, tribuno	pp. 157, 463
Usuardo, monaco	pp. 130-131, 136, 143-146, 149, 156-158, 525
Uzala	pp. 25, 162-163
Valentiniano, imperatore	p. 322
Valeriano, imperatore	p. 268
Van Doren R.	p. 256
Vattioni U.	p. 346
Vegesela (o Ksar el Kelb)	pp. 62, 63-65, 68-69, 70, 73, 78, 99, 380-381, 388, 406-407, 412, 415-417, 420, 440, 442, 550
Publio Flavio Vegezio Renato	p. 506
Vian G. M.	p. 226
Victorianus, martire	p. 119
Vienne	pp. 131, 149
Vincent Twomey D.	p. 72
Vincenzo, vescovo	p. 227
Vismara P.	p. 195
Vitellio, vescovo	p. 538
Vittore, Nabore e Felice, martiri	p. 268

Vittore, martire mauro	p. 155
Vittore Garbense, vescovo	p. 462
Vittore di Vita	pp. 106, 226, 514
Vittoria, martire	pp. 44, 46, 56, 283-284, 286, 323, 334-335, 337, 339, 342, 357-360, 375-376
Yugoslavia	p. 318
Wandelbert, monaco	pp. 130-131, 156-158
Ward-Perkins J. B.	p. 6
Werner E.	p. 119
Wischmeyer W.	p. 87
Wiśniewski R.	p. 41
Zocca E.	pp. 4, 50, 298-299, 301, 304, 309, 315, 318, 325, 331-332, 354, 356, 363-364, 370, 373, 375, 413-414
Zuccotti F.	p. 213

****Tutte le immagini presentate in questo studio (figg. 1-59) sono tratte dalle seguenti opere o sono liberamente reperibili on line:**

- Albertini E., *Une témoignage épigraphique sur l'évêque donatiste Optat de Thamugadi*, CRAI 83 (1939), p. 100-103;
- Baudry G. H., *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, Milano 2009
- Cayrel P., *Une basilique donatiste de Numidie*, MAH 51 (1934), pp. 114-142
- Curtois C., *Sur un baptistère découvert dans la région de Kelibia*, in *Karthago* 6 (1955), pp. 98-127
- Duval Y., *Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, I-II, Rome 1982
- Logeart F., *Les epitaphes funéraires chrétienne du Djebel Nif en-Nser (commune mixte d'Ain Mlila)*, RA 84 (1940), pp. 5-29
- Monceaux P., *Une invocation au "Christus medicus" sur une pierre de Timgad*, CRAI 64/2 (1920), pp. 75-87
- Raynal D., *Archéologie et histoire de l'église d'Afrique. Uppenna*, I-II, Toulouse 2005

Indice generale.

Introduzione	p. 2
Capitolo I.	p. 17
<i>Memoriae martyrum partis Donati.</i>	
Le testimonianze epigrafiche dei martiri donatisti.	
I.1 Introduzione.	p. 18
I.2 <i>Santas tres</i> : le fonti epigrafiche relative alle martiri thuburbitane	p. 19
I.3 <i>Diversis locis temporibusque discretis</i> : le testimonianze epigrafiche dei martiri di Abitina.	p. 35
I.3.1 <i>Saturninus presbyter</i> : il mosaico di Uppenna ed il martire di Abitina.	p. 35
I.3.2 <i>Dei consultus</i> : le testimonianze epigrafiche sul martire Emerito.	p. 41
I.3.3 La <i>sanctimonialis</i> di Dougga: l'epitaffio di Victoria.	p. 44
I.3.4 Una <i>memoria</i> tra le righe? Le tracce del martirio di Dativo in una iscrizione di Timgad.	p. 48
I.3.5 Le <i>memoriae Apostolorum</i> e i martiri di Abitina: un progetto ecclesiologico.	p. 56
I.3.6 Breve nota sull'omonimia: le fonti epigrafiche e l'elenco dei martiri della <i>PaDS</i> .	p. 61
I.4 <i>Domnus Marculus</i> : la <i>memoria</i> di Marculo ed i martiri di Vegesela.	p. 62
I.5 <i>Contra Donatum</i> : Salsa di Tipasa e Cipriano di Cartagine nell'utilizzo cattolico in chiave antidonatista.	p. 74
I.6 Brevi note sui silenzi dell'epigrafia intorno alle figure dei martiri donatisti <i>Donatus, Advocatus, Isaac</i> e <i>Maximianus</i> .	p. 83
I.7 <i>Novi martyres in lapide</i> . Proposte di inclusione nel martirologio donatista alla luce di una rilettura critica delle fonti epigrafiche.	p. 85
I.7.1 La <i>sacra Dei</i> di Benian ed il " <i>milex</i> " di Henchir Bou-Saïd.	p. 87
I.7.2 Il reliquiario di Feliciano e la corona di Argento.	p. 96
I.7.3 Le <i>memoriae</i> dei precipitati: epigrafi circoncensioniche a Djbel Nif en-Nser?	p. 102
I.8 <i>Quem cum modo martyrem dicitis</i> : una testimonianza epigrafica sul vescovo Ottato di Thamugadi.	p. 120
I.9 <i>Erit bonis bene</i> . La <i>mensa</i> del martire Paolo.	p. 122

Capitolo II.	p. 125
<i>Africa, Natale sanctorum martyrum.</i>	
La ricezione dei martiri donatisti nelle fonti martirologiche e calendariali tardoantiche ed altomedievali	
II.1 Introduzione.	p. 126
II.2 <i>Sanctarum Tuburbitanarum</i> . La ricezione della <i>Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae</i> nel <i>Kalendarium</i> cartaginese e nei martirologi altomedievali.	p. 132
II.2.1 Il <i>Kalendarium ecclesiae Carthagenensis</i> ed il <i>Martyrologium Hieronymianum</i> .	p.132
II.2.2 La <i>PaMDS</i> da Beda al <i>martyrologium ecclesiae antissiodorensis</i> .	p. 135
II.3 La conservazione della memoria dei martiri di Abitina nel <i>Kalendarium ecclesiae Carthagenensis</i> e nei martirologi: tracce e lontani echi di una memoria condivisa.	p. 145
II.4 <i>In altissimam rupem adductus</i> : una possibile traccia letteraria della "cattolicizzazione" del vescovo donatista Marculo nel Martirologio di Rabano Mauro?	p. 150
II.5 <i>Falsa, Salda o Salsa?</i> Le tracce della martire tipasena nei martirologi.	p. 153
II.6 <i>Quis est Donatus?</i> La <i>Passio Donati</i> , Wandelbert e Usuardo.	p. 156
II.7 Osservazioni conclusive.	p. 158
Capitolo III.	p. 160
<i>De martyrio.</i>	
Analisi delle <i>passiones</i> donatiste, "donatistizzate" e "cattolicizzate".	
III.1 <i>Deo laudes, Deo gratias</i> . Sui concetti di "donatistizzazione" e "cattolicizzazione": una nota introduttiva necessaria.	p. 161
III.2 <i>Gloriosissima feminarum Tipasitanae</i> . Proposte per una rilettura della <i>Passio Salsae</i> .	p. 169
III.2.1 Sull'inclusione della <i>PaSal</i> nel <i>corpus</i> martirologico donatista.	p. 169
III.2.2 Analisi del testo.	p. 171
III.2.3 Brevi note conclusive in merito alla <i>Passio Sanctae Salsae</i> .	p. 254
III.3 Ritorno a Thuburbo. Nuove osservazioni sulla <i>Passio Sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae</i> .	p. 256
III.3.1 <i>Status quaestionis</i> .	p. 256
III.3.2 Analisi del testo.	p. 259
III.3.3 Conclusioni.	p. 297

III.4 Ritorno ad Abitina. Nuove osservazioni sulla <i>PaDS</i> .	p. 298
III.4.1 Introduzione e <i>status quaestionis</i> .	p. 298
III.4.2 <i>Quae sunt res in capsula vestra?</i> Breve riflessione intorno alla presunta presentazione della <i>PaDS</i> alla <i>Collatio</i> del 411.	p. 303
III.4.3 Analisi del testo.	p. 310
III.4.4 Osservazioni conclusive.	p. 374
III.5 <i>Marculianum magisterium</i> . Analisi della <i>PaMar</i> .	p. 377
III.5.1 Introduzione e <i>status quaestionis</i> .	p. 377
III.5.2 Le "versioni" di Ottato e Agostino. L'interpretazione della vicenda marculiana negli scritti dei vescovi di Milevi ed Ippona.	p. 381
III.5.3 " <i>Adversarium non habeo</i> ". L'irruzione del <i>domnus Marculus</i> alla <i>Collatio</i> del 411.	p. 387
III.5.4 Analisi del testo.	p. 390
III.5.5 Conclusioni.	p. 452
III.6 <i>Ambos voluit dominus</i> . Analisi della <i>PaMI</i> .	p. 456
III.6.1 Introduzione e <i>status quaestionis</i> .	p. 456
III.6.2 " <i>De aliis autem tribus fateor non quaesivi</i> ". Un errore d'identificazione.	p. 457
III.6.3 Analisi del testo della <i>PaMI</i> .	p. 459
III.6.4 Conclusioni.	p. 514
III.7 <i>Res apud Carthaginem gesta est</i> . Analisi della (cosiddetta) <i>Passio Donati</i> .	p. 517
III.7.1 Introduzione e <i>status quaestionis</i>	p. 517
III.7.2 Analisi della <i>PaDon</i> .	p. 519
III.7.3 Conclusioni	p. 551
III.8. <i>Una cum ipso credentes: "Deo laudes"</i> . Brevi note sulle passioni "donatistizzate" di Cipriano e Crispina.	p. 553
III.9 <i>Relata refero</i> . Le testimonianze cattoliche relative alle morti di Donato di Bagai, Ottato di Thamugadi e dei cosiddetti "maritri di Madaura".	p. 559
III.9.1 Donato di Bagai.	p. 559
III.9.2 Ottato di Thamugadi.	p. 563
III.9.3 Namfamone, Miggin, Saname, Lucitas ed "altri in numero sterminato".	p. 572

Osservazioni finali.	p. 577
Appendice. “L'uomo del Monte”: la riflessione ecclesiologica donatista a partire dalla lettura della profezia di Abacuc 3, 3.	p. 582
Abbreviazioni.	p. 595
Bibliografia.	p. 602
Indici.	
Indice biblico.	p. 632
Indice patristico, degli autori antichi, degli Atti dei martiri e delle Passioni.	p. 636
Indice dei nomi e dei luoghi.	p. 653
Indice generale.	p. 674
Ringraziamenti.	p. 678

Ringraziamenti.

Molte sono le persone che meriterebbero un ringraziamento da parte mia e che, inevitabilmente, mi dimenticherò di includere in questo breve elenco. Spero non me ne vogliano.

Ritengo doveroso, visto che di una tesi di dottorato si tratta, cominciare ringraziando l'Università degli Studi di Padova per aver creduto nel mio progetto di ricerca, presentato nel 2010 al concorso per l'ammissione al XXV ciclo della Scuola di dottorato in Studi storici, geografici, storico-religiosi.

Impossibile non spendere fin da subito una parola per il mio relatore, il Prof.sor Marco Zambon. A causa della mia residenza milanese non ho avuto modo di beneficiare continuamente di un confronto vis-à-vis, ma da parte sua non è mai venuta meno l'attenzione nei riguardi del mio lavoro e l'interesse, unito alla sincera curiosità, per i risultati prodotti.

Accanto al mio relatore, è doveroso ringraziare il Prof.sor Remo Cacitti dell'Università degli Studi di Milano. Lo studioso friulano da anni segue con costanza e martiriale sopportazione il mio cammino di ricerca, spronandomi sempre a dare il meglio e non risparmiandomi mai le sue acute osservazioni ed i suoi preziosi rimbrotti.

Sempre sul versante accademico, non posso esimermi dal ringraziare il mio collega Alessandro Rossi, dottore di ricerca all'Università degli Studi di Torino e docente presso l'I.T.I.S. Ettore Molinari di Milano. Senza la sua preziosa opera di supervisione e di collaborazione questo studio sarebbe risultato più povero.

Un ringraziamento sincero alla Katholieke Universiteit di Leuven per avermi invitato come oratore al primo simposio internazionale di studi sul Donatismo, svoltosi nella città belga nel maggio 2012.

In questi tre anni ho potuto beneficiare della vicinanza e dell'affetto di molte persone senza le quali oggi risulterei estremamente più povero. Alcuni nomi: Alice, Sara, Alessandro, Valentina, Gabriele, Maurizio, Dimitri, Massimo, Simone, Paolo, Giulia, Eleonora, Morgana, Stefania, Jacopo, Gabriele, Alberto, Celeste e molti altri che non sto ad elencare.

Da molto più tempo posso inoltre contare sull'affetto ed il sostegno della mia numerosa famiglia: a mamma, papà, fratelli, nonni, zii e cugini un abbraccio sincero.

Ultima in questo elenco, ma prima negli affetti: mia moglie Flavia. Per tutto.