

Metodi e strumenti dell'agiologia. Note in margine a un recente libro¹

Ilaria RAMELLI
Università Cattolica del S. Cuore, Milano

Resumen

Este artículo analiza las fuentes, el método, los instrumentos y el objeto de la hagiografía, en cuanto disciplina histórica, tomando como punto de partida una obra muy reciente que constituye el primer tratado sistemático de hagiografía en lengua española, con especial énfasis en la documentación hagiográfica hispana.

Abstract

This article analyses the sources, the method, the instruments and the object of the hagiography, seen as historical discipline, on the basis of a very recent work that is the first systematic handbook of hagiology in Spanish language, with particular reference to hagiographical examples of Hispanic area.

Palabras clave: Hagiografía, Antigüedad Tardía, Cristianismo.

L'opera da cui traggono spunto le mie annotazioni è, come osserva F. Salvador Ventura nella presentazione (pp. 11-12), il primo manuale spagnolo metodico e completo di agiologia. Gli scopi e la metodologia di questa disciplina sono chiariti nella prefazione dallo stesso autore, Castillo, che insiste sull'istanza della sua integrazione negli studi storici, anche quelli recenti sulla storia della mentalità, tra cui segnalerei almeno l'ormai classico *Histoire vécue de peuple*

1. P. CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, 2002 (Signifer Libros, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio, 13). Un vol. di 300 pp. ISBN 84-932043-9-0.

chrétien diretta dal Délumeau (pp. 13-15)². La presentazione dell'agiologia come scienza storica è a mio parere molto importante in riferimento alla sua metodologia, come cercheremo di illustrare. In ogni capitolo del manuale di Castillo, un particolare riguardo è riservato alla produzione agiografica tardo-antica di area ispanica, il che rende ulteriormente prezioso questo strumento di lavoro per i lettori iberici.

Il cap. 1, *Definición de conceptos* (pp. 17-30), precisa i significati di “agiologia”, la disciplina critica che si occupa dello studio dei santi, e “agiografia”, il complesso delle fonti tardo-antiche e medievali sui santi, spesso fortemente elogiative e facenti parte di una più vasta letteratura aretologica anche pagana, come ad esempio gli *Acta Martyrum Alexandrinorum*. È poi proposta la tassonomia dei documenti agiografici che sarà seguita nel corso del volume e sono indicati gli strumenti di lavoro, con utili riferimenti bibliografici commentati, dalle *Claves* ai *Monumenta Germaniae Historica* alle grandi collezioni di testi patristici, alla *Bibliotheca Hagiografica Latina*, agli *Acta Sanctorum*, ai manuali, come quello del Grégoire, e alle riviste, come gli *Analecta Bollandiana* e *Medioevo Latino*. Il cap. 2, *La hagiologia* (pp. 31-44), è impostato in senso diacronico e traccia i progressi di questa disciplina, definita nuovamente come senz'altro storica, a partire dai Centuriatori di Magdeburgo, passando attraverso Baronio, Duchesne con il *Liber Pontificalis*, De Rossi e Diehl per l'archeologia sacra e le epigrafi cristiane, i Bollandisti, fino agli ultimi Colloqui internazionali di agiologia, come quello di Genova nel 1991 su *Santità e agiografia*, agli studiosi più attivi e rappresentativi ultimamente, come Brown e Pietri, e ad alcune iniziative editoriali come la *Bibliotheca Sanctorum* e la *Histoire des Saints*³.

Nel cap. 3, *El estudio hagiológico* (pp. 45-98), l'Autore presenta i protagonisti dei documenti agiografici, ossia i martiri e i santi – con le rispettive *passiones* e *vitae sanctorum* –, da studiare sia nella loro vita sia nel culto *post mortem*, e gli oggetti dello studio della agiologia. Analizza l'uso del termine *martyrs*, le ascendenze ebraiche e cristiane – oltre a quelle pagane – degli *acta martyrum*, nei *Maccabei* e nella Passione di Cristo; il concetto di martirio come unione perfetta con Cristo, il *topos* agonistico nel martirio; il metodo di

2. J. DELUMEAU, *Storia vissuta del popolo cristiano*, a c. di F. Bolgiani, Torino, 1985.

3. Nella bibliografia, prevalentemente spagnola, si può aggiungere *La Peninsula Ibérica hace 2000 años. Actas del I Congreso Internacional de Historia Antigua. Universidad de Valladolid*, edd. L. HERNÁNDEZ GUERRA - L. SAGREDO SAN EUSTÁQUIO - J.M^a SOLANA, Valladolid 2001, part. secc. *Religion y Cultura*.

canonizzazione dei martiri, come poi quello dei santi, e i parallelismi con gli eroi e gli "uomini divini" pagani, sia nelle loro virtù sia nei ruoli rivestiti, come quello di *defensor civitatis*. Sono poi esaminati il senso e gli usi sia del termine *sanctus* sia di *confessor*, le categorie di santi non-martiri, come gli anacoreti, i cenobiti, le vergini – presentate talora con tratti volutamente mascolinizzanti –, i vescovi e la loro condizione di *patroni*, e, ancora, l'inclusione dei santi nei calendari, il culto delle reliquie e i miracoli attribuiti loro. Alla fine del capitolo, oltre alla bibliografia pertinente alle tematiche trattate, molto opportunamente l'Autore ha incluso anche aggiornamenti relativi alla questione delle persecuzioni, tra cui compaiono giustamente lavori di ampio respiro di specialisti di varia provenienza come la Sordi, Frensdorff, Maraval.

Con il cap. 4 incomincia la classificazione dei documenti: *Los relatos martiriales*, pp. 99-126, tratta delle *passiones*, di cui è offerta una serie di possibili tassonomie, da quella di Delehaye a quelle di Saxer, Quasten, Bardenhewer, Grégoire, dalle cui varietà l'Autore si limita a ricavare una distinzione molto generale tra *acta* e *passiones*, passando a illustrare una serie di problemi connessi alla valutazione di questi documenti, tra cui la proliferazione di miracoli e di prodigi nei resoconti martiriali, oltre allo sdoppiamento, e talora la triplicazione, dei personaggi dei martiri. Sono esposte anche le coordinate della fonte agiografica: il tempo del martirio e della *depositio* e lo spazio del culto. Tra le moderne raccolte di fonti segnalate alla fine del capitolo compaiono quelle classiche di Bastiaensen, di Musurillo, di Lazzati e, in lingua spagnola, quella recente di Ruiz Bueno.

Il cap. 5, passando dai martiri agli altri santi, esamina *Los relatos biográficos* (pp. 127-50), concentrandosi sulle *vitae sanctorum*, il cui fine è mantenere il ricordo e promuovere il culto di un santo. Sono presi in considerazione alcuni esempi di *vitae patrum* e *sanctorum*, che talora ebbero un successo editoriale tanto incisivo e vasto da essere tradotte subito nelle principali lingue d'uso, come la *Vita di s. Antonio* scritta in greco da s. Atanasio e tradotta ben presto in tutte le lingue orientali, come il copto e il siriano, e in latino; la *Vita di Simeone stilita*, la *Vita Martini*. La produzione ispanica di *Vitae Sanctorum* appare invece molto tardiva e ridotta, e riflette il carattere limitato e tardo del culto reso in *Hispania* ai santi non martiri. Sono anche studiate alcune *vitae* collettive, come la *Historia Lausiaca*, che rispecchia la vita cenobitica egiziana del IV secolo e degli inizi del V, o gli *Apophthegmata Patrum*, con i detti dei Padri del deserto. La sezione bibliografica finale è qui necessariamente frammentaria, in quanto, a differenza di quanto accade nei resoconti martiriali, non esiste nessuna raccolta completa delle *vitae sanctorum*, o almeno della maggioranza delle biografie

spirituali; l'unica parziale eccezione cui è giustamente conferito rilievo è dato dalle *Vite dei Santi* pubblicate in più volumi a Milano nel 1974-75. Nel cap. 6 sono indagate *Las collecciones de milagros* (pp. 151-70), ossia i *libelli miraculorum* in cui sono segnalati i miracoli operati dal santo *post mortem*, solitamente in prossimità dei luoghi consacrati al santo stesso, come quello in cui sono custodite le sue reliquie; lo scopo individuato è duplice: ri-attualizzare il fenomeno miracoloso - guarigioni, protezione accordata a una città - e dare pubblicità al luogo santo. Si tratta di fonti interessanti sia per la topografia cristiana sia ai fini di documentare pratiche cultuali poco attestate negli scritti patristici e in altre fonti di storia religiosa. È osservato come nel mondo antico, anche pagano, i fatti prodigiosi fossero generalmente accettati come prova e conseguenza dell'esistenza del sacro e che dunque i miracoli cristiani si inserissero naturalmente in questa mentalità. Sono quindi elencati alcuni di questi documenti, per lo più anonimi, e sono analizzati i metodi mediante cui i fedeli cercavano di ottenere i miracoli, ad es. *l'incubatio*, il pernottamento accanto alle reliquie. Sia dal punto di vista delle fonti sia da quello della bibliografia, la produzione ispanica appare molto circoscritta: le fonti sono sostanzialmente limitate ai primi libri delle *Vitae Sanctorum Paturm Emeritensium* e agli ultimi capitoli della *Vita Aemiliani*.

Il cap. 7 si occupa delle *inventiones* delle reliquie nei racconti agiografici, delle loro *translationes* e dei loro *adventus*, ossia dell'accoglienza ad esse riservata al loro arrivo nella città (*Los relatos protagonizados por reliquias*, pp. 171-88): di queste è fornita una classificazione in reliquie corporali, reliquie non corporali reali, come vesti o strumenti di tortura, e reliquie rappresentative, cioè oggetti ritenuti santificati dal contatto con le reliquie vere e proprie. Come ha osservato V. Saxer, se in una prima fase le reliquie avevano soltanto valore commemorativo, successivamente incominciarono a caricarsi di un potere proprio e a valere come talismani. Sono portati infine diversi esempi iberici di racconti agiografici sulle reliquie. Il cap. 8 si concentra su documenti cronografici legati alla liturgia, come calendari e martirologi (*Los listados de festividades*, pp. 189-213), che trovarono diffusione soprattutto dopo la pace costantiniana. Sono evidenziati i problemi connessi con i martirologi, derivati ad esempio dalla mancata indicazione dell'anno della morte e dalla moltiplicazione di alcuni martiri e confessori registrati sotto date diverse, e sono distinti tipologicamente i calendari e i martirologi: mentre i primi si limitano a indicare la data della festa e il nome del santo, gli altri contengono anche sviluppi narrativi più o meno brevi. Sono presi in esame quindi alcuni calendari specifici, tra cui il cosiddetto *Cronografo del*

354⁴ e il *Martirologio Geronimiano*, composto in due redazioni nel V e VI secolo, fondate su fonti locali e su un calendario orientale, uno romano e uno africano; è studiato anche un calendario ispanico, quello epigrafico di Carmona. Simile rassegna è offerta per i martirologi, e infine sono focalizzati i motivi di interesse agiologico di questi documenti: in primo luogo ci permettono di conoscere martiri di cui, come Cristina di Astigi, non sappiamo nulla dalle altre fonti; chiarificano la focalizzazione culturale e i cicli liturgici locali delle varie comunità, con preziose indicazioni rituali e topografiche. L'ultima classe di documenti letterari analizzati comprende discorsi, omelie e inni relativi ai santi, per lo più occasionati dalla commemorazione del loro *dies natalis*, studiati nel cap. 9: *La hagiografia no historiográfica*, pp. 213-32. Per l'area ispanica sono analizzati soprattutto i cosiddetti libri mozarabici, formulari liturgici anteriori rispetto ai libri liturgici e sacramentali veri e propri. È conferito particolare valore ai dati agiografici presenti nei libri liturgici, nelle rubriche marginali e nelle indicazioni delle festività fisse dell'anno liturgico dedicate ai santi, i quali sono presenti nei libri liturgici sia a scopo di mera commemorazione sia per l'invocazione all'intercessione – tanto diffusa che Agostino dovette enfatizzare la differenza tra l'adorazione o *latría*, dovuta soltanto a Dio, e la venerazione o *dulia*, per i santi. Quindi, dopo una precisazione sul significato di *sermo*, che progressivamente assunse l'accezione omiletica, è proposta la tassonomia dei sermoni dal punto di vista sia formale sia contenutistico. Anche per gli inni sono prese in considerazione le ascendenze classiche; è addotto quale esempio il *Peristephanon* di Prudenzio, che esalta soprattutto martiri ispanici, e nella bibliografia finale sulle fonti, per la vastità del materiale, è indicata soltanto la produzione ispanica.

Oltre ai dati letterari, sono presi in considerazione infine anche quelli archeologici ed epigrafici. Nel cap. 10, *La arqueología: loca sanctorum* (pp. 233-72), è mostrato come questa disciplina sia preziosa per la ricostruzione dei luoghi della vita dei santi e del loro culto *post mortem*, ed è tracciata una breve storia dell'archeologia cristiana, in cui a ragione è conferito il massimo rilievo all'operato di G.B. De Rossi. Segue una classificazione dei dati archeologici in edilizia, mobiliario e rappresentazioni iconografiche, per ciascuno dei quali gruppi sono ricordati gli antecedenti pagani, ad esempio l'*heroon* classico per il *martyrium* cristiano, alla cui tipologia è dedicato ampio spazio. Giusta importanza documentaria è anche conferita alle *Peregrinationes*, come quella di Egeria o

4. Per cui aggiungerei alla bibliografia anche G. ZECCHINI, *Ricerche di storiografia latina tardo-antica*, Roma, 1993.

quella attribuita ad Antonino di Piacenza. Il cap. 11 si occupa infine della *Epigrafia* (pp. 273-96) e constata subito un vantaggio dei *tituli* sui documenti letterari: la loro stabilità testuale, che contrasta con la mutevolezza della tradizione manoscritta delle fonti agiografiche letterarie. Dopo la discussione di alcuni principi metodologici, è presentata la classificazione delle epigrafi data da Duval e sono esemplificate le notizie preziose che dalle iscrizioni possono venire all'agiologia. Chiudono il libro le conclusioni alle pp. 297-99; ogni capitolo è arricchito in calce da un'aggiornata bibliografia.

La presenza di alcuni errori di stampa, specialmente nel greco e nella citazione di titoli stranieri, non compromette il valore dello studio, prezioso come manuale metodologico e sistematico per lo studio universitario dell'agiologia, specialmente in area spagnola.

In generale, un dato molto positivo che risulta subito evidente è l'ampliamento dei tipi di fonti dell'agiologo contemplate in quest'opera, rispetto a quelle tradizionalmente indicate come agiografiche; sono inclusi, infatti, documenti archeologici, epigrafici, numismatici, giuridici, storiografici, letterari patristici etc., tutti volti a un approccio interdisciplinare a questa materia essenzialmente storica. Meno condivisibile è forse lo scetticismo espresso a p. 46, nel contesto del discorso storico sui martiri e sulle origini delle persecuzioni, a proposito dell'*institutum Neronianum*⁵. Ha invece senz'altro ragione Castillo quando, sempre nel contesto della discussione sulle persecuzioni e sulle loro origini, a p. 47 vede i Cristiani lealisti verso l'Impero, con l'eccezione dei Montanisti, i quali per altro erano ostili al potere costituito in generale, sia imperiale sia ecclesiastico⁶, e quando analizza a p. 49 e 297 le accuse rivolte ai Cristiani, responsabili di un'ostilità che ebbe molta parte nelle persecuzioni, ad esempio l'imputazione di "odio del genere umano", che, come ho avuto occasione di mostrare⁷, era comune anche agli Ebrei e portò talora a repressioni sanguinose. Il giudizio negativo di Marco Aurelio sui Cristiani, denunciato da Castillo a p. 50, andrebbe poi visto come un fraintendimento del Montanismo come Cristianesimo

5. La storicità è dimostrata invece da M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano, 1983.

6. M. SORDI e I. RAMELLI, *Il Montanismo*, in *La profezia*, Bologna, 2000, pp. 201-216 con bibl.

7. "Elementi comuni della polemica antiggiudaica e di quella anticristiana fra I e II sec. d.C.", *Studi Romani* 49 (2001), pp. 245-274.

*tout court*⁸. A p. 58, inoltre, è giustamente individuata una lacuna storica sulle primissime origini del Cristianesimo in Spagna; ho cercato di mostrare⁹, tuttavia, che abbiamo forse qualche dato in più rispetto a quanto comunemente si ammetta. Il conflitto tra vescovi e carismatici, il rapporto tra vescovi e società è descritto in modo molto puntuale alle pp. 72 sgg. e al materiale indicato dall'Autore varrebbe solo la pena di aggiungere ora alcune integrazioni bibliografiche recentissime che contribuiscono ad illustrare brillantemente questi aspetti¹⁰.

Dal punto di vista metodologico e critico, nello studio agiologico va senz'altro tenuta sempre presente la funzionalità del testo agiografico: trovo particolarmente opportuno, dunque, a p. 86, il rilievo relativo a questo dato, che Castillo riprende da Grégoire. Questo, tuttavia, non esclude a priori la storicità, o almeno la possibilità di trovare anche notizie storiche in questi testi, sebbene occorra sempre considerare che lo scritto agiografico risponde, in primo luogo, a finalità dogmatiche, catechetiche, parenetiche, morali, politiche, ecclesiali. Così, potrebbe forse apparire un po' troppo drastica la constatazione di p. 99 relativa alle *passiones* come documenti realizzati "con unas intenciones netamente a-históricas", comunque mitigata subito dalle successive e ben condivisibili riflessioni sulla distinzione fra tempo storico, riconosciuto come tale, e tempo letterario nei resoconti agiografici. La situazione è presentata a buon diritto come molto complessa e sfumata nella tassonomia dei documenti martiriali di Delehay, riportata anche da Castillo a p. 101, che va da un massimo grado di attendibilità storica - nelle prime due classi: verbali ufficiali di processi e relazioni di testimoni oculari -, attraverso un grado medio che comprende gli atti, derivati o meno da un

8. I. RAMELLI, *Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1999, CISA 25, pp. 81-97; EADEM, "Protector Christianorum' (Tert. Apol. V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", *Aevum* 76 (2002), pp. 101-112.

9. "Note su una dubbia testimonianza epigrafica della persecuzione neroniana in Spagna", *Hispania Antiqua* 24 (2000), pp. 125-134; "Tracce di presenza cristiana in Spagna in età neroniana?", in *La Peninsula Ibérica hace 2000 años, cit.*, 631-636.

10. Ad esempio L. DE SALVO, "Il tempo del vescovo (secc. IV-VI)", in *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, a c. di Ead. - A. Sindoni, Soveria Mannelli 2002 (Storia Sociale e Religiosa della Sicilia e del Mezzogiorno d'Italia 3), pp. 81-96; E. DAL COVOLO, "Vescovi e città tra il IV e il V secolo: Eusebio di Vercelli, Ambrogio di Milano, Massimo di Torino", in *Humana sapit. Études d'Antiquité Tardive offertes à L. Cracco Ruggini*, éd. J.M. Carrié - R. Lizzi Testa, Turnhout 2002, pp. 229-237, con ulteriore bibliografia.

documento scritto, fino a un grado minimo con le ultime due classi, costituite da novelle fantasiose e da falsi. Le maggiori difficoltà per l'agiologo, naturalmente, consistono nel decidere, di volta in volta, in quale di queste categorie far rientrare il documento in questione. Inoltre, sempre a livello metodologico, Castillo a p. 106 presenta due criteri che è opportuno tenere sempre presenti nello studio delle fonti agiografiche e che rendono ancora più complesso il compito di chi cerca attestazioni storiche nei documenti martiriali: 1) la forma può essere imitata: il fatto che, dunque, il documento si presenti come la relazione ufficiale di un processo non significa automaticamente che lo sia e che dunque sia storicamente attendibile: ad esempio, la *passio* di s. Policarpo servì da modello per quella di Cipriano, che a sua volta, insieme con quella di Perpetua, ispirò il resoconto del martirio di Lucio e di Montano; in area ispanica, le *passiones* di Inés, Tirso e Vicente ispirarono a lungo gli agiografi successivi. 2) L'antichità di un documento agiografico non è di per sé garanzia di attendibilità storica. Un altro elemento problematico in questo senso, su cui Castillo sofferma giustamente l'attenzione a p. 109 sgg., è la presenza di numerosi *topoi* letterari nelle *passiones*, spesso provenienti anche dalla letteratura pagana, individuati ad esempio nelle tipologie dei protagonisti, nelle modalità dell'interrogatorio e delle torture. Anche qui, però, occorre fare attenzione, credo, a non cadere nemmeno nel più totale scetticismo e ipercriticismo e, almeno nel caso delle fonti più serie¹¹, a non bollare previamente come luoghi comuni letterari anche tratti eventualmente storici. Certi stilemi dell'interrogatorio o certe modalità di esecuzione possono trovarsi ripetuti nelle fonti non solo per l'adesione a una topica letteraria, ma forse anche perché davvero si ripeterono storicamente, secondo una prassi invalsa. Sembra invece condivisibile senza riserve l'osservazione di p. 110 sgg.: un altro scoglio che si presenta allo studioso dei testi di agiografia è costituito dai problemi filologico-testuali, che spesso sono molto consistenti e rendono ancora più manifesta l'importanza di vere edizioni critiche, fondate su una buona *recensio codicum*, *examinatio* ed *emendatio*, che spesso invece, purtroppo, ancora mancano. Nel caso specifico dell'agiografia, anzi, il carattere anonimo e popolare del documento non favorì certamente la trasmissione inalterata del testo. Mi trovo infine pienamente d'accordo anche con l'impostazione equilibrata e aliena dall'ipercriticismo assunta

11. Come ad es. quelle utilizzate da M. Sordi nella ricostruzione storica delle persecuzioni, dal *Martirio di s. Policarpo* alla *Passio Perpetuae et Felicitatis* agli atti del Martire Apollonio, in *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, e *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1983, *passim*.

dall'Autore a p. 121, al termine dell'esame dei resoconti martiriali: “junto a la necesaria crítica filológica que ha de establecer en lo posibl el texto original, una sana crítica hagiológica, *alejada tanto de apriorismos confesionales como de hipercriticismos reduccionistas*, será la encargada de señalar cuánto de histórico y de novelado hay en las pasiones”¹². Il compito non è facile, ma rallegra constatare che, nonostante le difficoltà, lo studioso ritenga possibile rintracciare gli elementi storici nelle fonti agiografiche per farne tesoro, in piena coerenza con la descrizione, da lui stesso fornita, dell'agiologia come disciplina primariamente storica. La metodologia storica, dunque, quella impiegata per lo studio delle fonti classiche, sarà proficuamente applicata anche ai documenti agiografici, i quali a loro volta potranno servire alla ricostruzione storica di determinati periodi e determinate aree: storia religiosa, culturale, politica etc.

In particolare, anche per la storia culturale, di speciale interesse sono le sezioni di p. 88 sgg. dedicate al culto dei martiri e alla celebrazione del *dies natalis* di ciascuno di essi, che corrisponde al giorno della loro morte, intesa come nascita alla vera vita: non a caso il martirio era visto come secondo battesimo. Di questa concezione ho avuto modo di studiare sia le ascendenze classiche sia la fondamentale novità cristiana in un articolo che mette in luce come nel mondo pagano Seneca per primo abbia parlato di *dies aeterni natalis* in riferimento al giorno della morte¹³. Successivamente, una volta venute meno storicamente le persecuzioni, si passò dalla venerazione dei martiri a quella degli altri santi, con l'abbandono progressivo del criterio della sofferenza – presente nel martirio dapprima e poi nell'ascesi più rigorosa – e la sua sostituzione con quello di esemplarità morale e di virtù, come è ben delineato alle pp. 128 sgg. Le *vitae* dei nuovi santi non martiri, ossia dei confessori, dei monaci, delle vergini e dei vescovi, sono analizzate dal punto di vista tipologico nelle loro fonti evangeliche – con il criterio dell'*imitatio Christi* – e nei loro ascendenti pagani, la biografia e l'encomio di "uomini illustri" o "divini", ma va posta anche in luce una differenza, a mio avviso essenziale, fra il santo cristiano e l'eroe o il sapiente pagano: mentre le virtù del pagano vengono esclusivamente dall'uomo, quelle del santo cristiano derivano da Dio, come giustamente è rilevato a p. 131. Così, per Origene e per Agostino, anche *post mortem*, i miracoli dei santi sono operati in realtà da Dio, grazie all'intercessione del santo invocato. E proprio Agostino, nelle sue omelie

12. Corsivi miei.

13. “Osservazioni sul concetto di “giorno natalizio” nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca *dies aeterni natalis*”, *Ilu* 6 (2001), pp. 169-181.

dal 425 al 430, è usato dall'autore, molto opportunamente, come fonte per ricostruire la genesi dei *libelli*, ognuno dei quali era dedicato a un miracolo e, una volta composto, veniva immediatamente letto alla comunità ecclesiale. Cade a proposito anche la menzione del *Liber promissionum et praedictorum Dei* di Quodvultdeus, che di Agostino fu amico e grande estimatore¹⁴. Altro elemento fondamentale connesso con il santo *post mortem* e analizzato a fondo nel libro è costituito dalle reliquie: giustamente, quelle più importanti di tutte sono indicate alle pp. 180-181 come la tomba di Cristo, la grotta della Natività e le reliquie della *inventio crucis* attribuita all'imperatrice Elena, madre di Costantino, oggetto anche, ad esempio, di un recente lavoro di C.P. Thiede che è utile segnalare¹⁵. Parrebbe però fuorviante attribuire all'imperatrice, come sembra fare l'Autore, una scoperta che, in base alle fonti più antiche e fededegne sembra doversi ascrivere ad altri, sebbene nel medesimo torno di tempo¹⁶. Anche le giuste osservazioni di p. 182 sull'inviolabilità del sepolcro nell'antichità e sulle pene comminate ai *tymborychoi* o violatori di tombe possono trovare un'opportuna integrazione nello studio della Sordi e di Grzybeck sull'*Editto di Nazareth*, un documento epigrafico in cui l'imperatore, forse Nerone, commina addirittura la pena di morte ai violatori di tombe¹⁷. Secondo gli autori, l'editto era rivolto soprattutto contro i Cristiani, e in effetti questo potrebbe trovare conferma non solo nella pericope di Mt 28, dove i Giudei diffondono contro i Cristiani l'accusa di avere trafugato il cadavere di Gesù per far credere alla sua resurrezione, ma anche in due romanzi di età neroniana, quelli di Petronio e di Caritone, in scene che potrebbero costituire una parodia della crocifissione, morte e resurrezione di Gesù e che includono sempre questo motivo del trafugamento del cadavere. Poi questa accusa sembra aver perso vigore, e in effetti anche nei romanzi, pur mantenendosi i temi tipici della

14. Su Agostino omileta *cfr.* I. RAMELLI, "Vescovi e società tra IV e V secolo: l'influsso di alcune figure episcopali italiane e africane sulla società del loro tempo", in *Actas del Congreso GIREA-ARYS nov. 2002*, in corso di pubblicazione; su Quodvultdeus oggi R. GONZÁLEZ SALINERO, *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos*, Madrid, Signifer Libros, 2002 (Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio, 10), con eventualmente la mia recensione su *Aevum* in uscita nel 2003.

15. C.P. THIEDE y M. D'ANCONA, *The quest for the true Cross*, London, 2000.

16. Si veda la mia recensione al libro del Thiede citato nella nota precedente in *Aevum* 75 (2001), pp. 217-219.

17. E. GRZYBECK y M. SORDI, M., *L'Édit de Nazareth et la politique religieuse de Néron à l'égard des Chrétiens*, 120 (1998), pp. 279-291.

crocifissione, della morte apparente e della resurrezione, non si dà più il motivo del trafugamento di corpo, il che fa pensare che questa imputazione non fosse più attuale a carico dei Cristiani¹⁸.

A proposito della presenza di santi nei calendari, a p. 189, nell'etimologia di *kalendarium* sono indicati tre possibili etimi: da *καλέω*, da *colere* e da *kalendae*, che tuttavia, credo, potrebbero ridursi ultimativamente a due, dato che *kalendae* deriva a sua volta da *καλέω*. Giustamente, invece, Castillo pone in rilievo la sovrapposizione del calendario cristiano a quello pagano e le sue conseguenze. In effetti, vorrei far notare che molte feste del calendario pagano, cadendo nel medesimo giorno, hanno influenzato in certa misura alcune feste dell'anno liturgico cristiano, come il Natale, e alcuni autori cristiani, come Massimo di Torino, hanno messo a frutto queste corrispondenze nella loro predicazione. Così, poiché la festa di Aureliano del *sol invictus* era datata al 25 dicembre, proprio in relazione alla Natività Massimo nei suoi *sermone*s identifica Cristo con il *sol iustitiae* che sorge e sente il Natale non tanto come *descensio*, quanto come *solis ortus*. In virtù di questa simbologia, non solo la domenica come giorno del sole è il giorno di Cristo, ma anche la Pasqua può essere considerata come un secondo sorgere di quel Sole che è Cristo, tramontato il Venerdì Santo e ora risorto per un giorno senza fine¹⁹. Nei calendari e nei martirologi, come osserva opportunamente l'Autore a p. 190, era commemorato per il santo, specialmente per il martire, il *dies victoriae*, che da un lato richiama il già discusso *dies natalis*, e, dall'altro lato, si connette all'immagine della corona e della palma del martirio, appartenenti alla simbologia della vittoria: per la prima, in particolare, ho cercato di dimostrare un'attestazione molto antica, riferita addirittura ad Acilio Glabrione, senatore cristiano messo a morte sotto Domiziano. Una notizia di Cassio Dione, infatti, ci

18. I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio 6, part. capp. 1 e 9.

19. Si vedano A. MERKT, *Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 148, 177-179, 218-219 e la mia recensione al volume sulla Rivista di *Storia della Chiesa in Italia*, 53, 2 (1999), pp. 541-546, cui vanno aggiunti C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Massimo Vescovo di Torino e il suo tempo*, Torino, 1995, con bibl. pp. 103-111; F. BOLGIANI, "Massimo di Torino. La sua personalità, la sua predicazione, il suo pubblico", in *Storia di Torino*, I, Torino 1997, pp. 255-269; V. ZANGARA, "San Massimo di Torino", in *Introduzione ai Padri della Chiesa*, IV, edd. G. Bosio - E. Dal Covolo - M. Maritano, Torino 1998², Strumenti della *Corona Patrum* 4, pp. 48-59 con bibl.

informa che al tempo di Domiziano, quando Traiano non era ancora imperatore e Glabrione era ancora vivo, apparve un *omen* identico per entrambi, che per gli esperti di divinazione fu interpretato come annunciante morte per Glabrione e regno per Traiano: questo *omen* era una corona, che per Traiano indicava l'assunzione prossima del potere imperiale, mentre per Glabrione si identificava con la corona del martirio²⁰. Inoltre, per le informazioni che fornisce sui santi, sui calendari festivi locali, sulla società delle comunità²¹, anche Castillo si concentra giustamente sul genere omiletico, così importante nel mondo cristiano e prezioso ai fini dell'agiologia. Nello studio della genesi di questo genere letterario cristiano e delle sue relazioni con la retorica antica, svolto brevemente alle pp. 222-223, non sarebbe stato forse inopportuno ricordare le fondamentali teorizzazioni agostiniane del *De doctrina Christiana* in merito, accanto alla produzione omiletica di Agostino in quanto vescovo di Ippona.

La canonizzazione dei fondatori di una chiesa o dei benefattori, per cui troviamo l'epiteto "San(to)" davanti al nome dell'antico proprietario di una chiesa, è un fenomeno ben attestato e discusso da Castillo a p. 247 sgg.: a mio avviso, esso risulta connesso anche con le antiche chiese domestiche, diffuse in un'epoca di 'cripto-cristianesimo', quando la religione cristiana era ancora *superstitio illicita*²². Delle rappresentazioni iconografiche dei santi nei luoghi di culto è giustamente messa in luce, alle pp. 256-57, la funzione didattica – le figure come *Biblia pauperum* – ed è citata, quale magnifico esempio, la teoria musiva di vergini e martiri in Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna. In diretta concomitanza, si trova anche discussa la questione della liceità delle rappresentazioni sacre, molto viva e complessa nell'antichità cristiana²³. A uno sviluppo magico sembra invece dovuta la concezione che le figure fossero di per sé veicolo di operazioni miracolose²⁴.

20. I. RAMELLI, "L'omen per Acilio Glabrione e per Traiano: una corona?", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 55, 2 (2001), pp. 389-394.

21. Lo illustro nel mio cit. *Vescovi e società*.

22. Lo dimostro con documentazione in "Cristiani e vita politica: il cripto-cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II secolo", *Aevum* 76 (2002), in stampa.

23. Si potrebbe aggiungere il riferimento a I. RAMELLI, "Dal mandylion di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche", *Ilu* 4 (1999), pp. 173-193.

24. Questa concezione magica si riconnette alle credenze già pagane che si esprimono anche nei supposti poteri di talismani e amuleti: rinvio per questo, con ampia documentazione, a M. MARCOS CASQUERO, *Supersticiones, creencias y sortilegios en*

Di estremo interesse mi sembrano, infine, a proposito delle fonti epigrafiche, i rilievi presentati a p. 274 sgg. riguardo alla prudenza che si deve mantenere nei confronti delle iscrizioni che non si trovano *in situ* e, soprattutto, ai criteri valevoli allo scopo di determinare se un'epigrafe sia cristiana o pagana. Castillo è senz'altro nel giusto quando fa presente che la sigla *DM*, *Dis Manibus (Sacrum)*, non è assolutamente un indizio di paganesimo, poiché si trova anche in epigrafi cristiane. E questo, come ho avuto occasione di dimostrare, è vero fino da un'epoca molto antica, se già alla fine del I secolo d.C. un'epigrafe ostiense reca l'intestazione *DM* scolpita da una mano a parte – il che rivela che era stata preparata in precedenza con quella sigla in cima – e poi, sotto, un testo inequivocabilmente cristiano, poiché si tratta della dedica di un *Anneus Paulus* al figlio *Anneus Paulus Petrus*, laddove l'associazione dei nomi dei due coapostoli di Roma, difficilmente casuale, fa decisamente propendere per il cristianesimo dell'epigrafe²⁵. Giustamente Castillo raccomanda anche l'astensione da ogni forma di ipercriticismo, facendo presente che per i secoli II e III di molte epigrafi non possiamo sapere, per la mancanza di segni distintivi, se sono cristiane o pagane, e perciò vanno considerate “neutre”: è identica l'argomentazione metodologica che ho avuto occasione di svolgere di recente²⁶, facendo presenti i caratteri del cripto-cristianesimo nelle epigrafi come anche nelle lettere cristiane di quel periodo, in cui si adottavano segni già presenti nel mondo pagano volgendoli a significati cristiani. È questo il caso di una lettera di fine I secolo recentemente dimostrata cristiana da O. Montevecchi e da me per la presenza, oltre che di una serie di indizi lessicali e di pensiero, anche e soprattutto di un *chi* greco soprilineato, come *nomen sacrum*. Il X era già usato negli scritti pagani per molti scopi, e specialmente come segno diacritico, per marcare un passo particolarmente interessante; qui invece diventa segno di Cristo, e dunque segno distintivo del

el mundo antiguo, Madrid 2000; S. PEREA YÉBENES, *El sello de Dios. Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid 2000; EIUSD. *El sello de Dios (2). Ceremonias de la muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid 2002.

25. I. RAMELLI, "L'epistolario apocrifo Seneca-san Paolo: alcune osservazioni", *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 1-12; d'accordo M. SORDI, "I rapporti personali di Seneca con i Cristiani", in *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale, Univ. Cattolica - Biblioteca Ambrosiana, Milano, 12-14 ottobre 1999*, a c. di A.P. Martina, *Aevum Antiquum* 13 (2000), pp. 113-122.

26. Nel *cit. Cristiani e vita politica*.

Flor. II., 14 (2003), pp. 281-294.

cristianesimo dei due corrispondenti. Non per nulla lo scrivente, Ammonio, dichiara di aver ricevuto in precedenza dal destinatario, Apollonio, un'altra Ἐπιστολή κεχιασμένη: questa espressione, che ha messo in forte imbarazzo tutti i commentatori e i traduttori precedenti, sembra indicare appunto un'altra lettera contrassegnata dal X sopra lineato, ossia dal segno di Cristo²⁷. Certo, sarebbe un caso antichissimo di attestazione di un nome teoforo abbreviato, ma la stessa Montevecchi ritiene che proprio alla fine del I secolo cominciassero a presentarsi le abbreviazioni dei *nomina sacra*, e d'altra parte C.P. Thiede recentemente ha ipotizzato²⁸ che da Gerusalemme, sotto Giacomo Minore²⁹, e quindi prima del suo assassinio nel 62, sia partita la direttiva di abbreviare i nomi teofori negli scritti cristiani. Come si vede, si tratta di espressioni criptiche, le quali tradiscono la necessità, per i Cristiani, di passare il più possibile inosservati, per non dare àdito a ostilità che avrebbero potuto condurre a denunce per Cristianesimo: essendo quest'ultimo *superstitio illicita*, chi la professava era passibile di morte. Di qui la base giuridica delle persecuzioni in genere. E in effetti in questa lettera, di età domiziana o traiana, è urgente la preoccupazione di Ammonio per la possibilità di dissidi nella comunità di Apollonio, che avrebbero suscitato l'attenzione malevola di gente ostile, come era già capitato nella comunità stessa dello scrivente. Ammonio esorta vivamente Apollonio e i suoi a non dare occasione di malevolenza, ad usare la massima circospezione. In questo clima, si capisce come mai anche le epigrafi cristiane del II secolo non portassero dati distintivi.

27. Studio la lettera in "Una delle più antiche lettere cristiane extra-canoniche?", *Aegyptus* 80 (2000), pp. 169-188, cui segue immediatamente l'articolo di Orsolina Montevecchi *ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗΝ ΚΕΧΙΑΣΜΕΝΗΝ*.

28. C.P. THIEDE, *Ein Fisch für den römischen Kaiser*, München 1998, p. 244.

29. Cfr. su di lui con documentazione R. BOWEN WARD, "James of Jerusalem", *RestQuart* 16 (1973), pp. 174-190; W. PRATSCHER, "Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition", *Forschungen in Religion und Literatur des alten Testam. und neuen Testam.*, 149 (1987); E. VAN VOORST, *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, Atlanta 1989 (Society of Biblical Literature Dissertations, 112); R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990; R. BOWEN WARD, "James of Jerusalem in the First Two Centuries", in *ANRW*, II, 26, 1, Berlin-New York 1992, pp. 779-812; W. PRATSCHER, "Jakobus (Herrenbruder)", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16, Stuttgart 1994, coll. 1227-1243.