

Luigi Canetti

*Mnemoistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*

[In corso di stampa in *"Inventio" e/o "translatio". Il culto delle reliquie dei santi* (Atti del II Seminario "Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli", Grottaferrata-Roma 29-31 marzo 2001), a cura di K. Stantchev © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

"... io sono convinto che almeno nelle scienze dello spirito non esistano discipline severamente delimitate, 'scomparti', *Fächer*, ma solo problemi che devono essere spesso affrontati contemporaneamente con metodi desunti dalle più varie discipline".

G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952, p. XIV

o. *Avvertenza*

Pur avendo io di mira innanzi tutto i *furta sacra* compiuti o composti a beneficio delle città italiane nei secoli X-XI, sarà bene aver presente che il confine che separa le traslazioni lecite da quelle furtive resta sempre molto ambiguo, non soltanto perché i margini del lecito e il senso del furtivo variano sensibilmente secondo le epoche, i contesti e i punti di vista. Come hanno bene illustrato le classiche ricerche di Silvestre, Fichtenau, Dupré Theseider, Shreiner e Geary, nei secoli IX-XII lo schema narrativo del furto veniva spesso utilizzato per legittimare l'acquisizione non furtiva di una reliquia<sup>1</sup>. Era più importante giustificare il possesso di un corpo santo comunque acquisito che attestare le circostanze fattuali o l'attendibilità filologica del resoconto narrativo del suo avvento. Prevalsa, cioè, il criterio oggettivo del 'merito' a possedere le reliquie del santo rispetto a quello, soggettivo, dei modi e forme del loro arrivo. Così, le 'giuste' conseguenze del furto consentivano di presentarlo come debito rimpatrio; e l'avvincente racconto della rapina (al limite, frutto di esclusiva immaginazione) serviva benissimo allo scopo primario della sua redazione: giustificare, appunto, il possesso e l'identità delle reliquie stesse, autentiche o meno che fossero. D'altra parte sappiamo che, per analoghe istanze mitopoietiche, una trafugazione poteva celarsi sotto mentite spoglie di acquisto, ma più spesso di donativo ovvero di prodigioso ritrovamento.

Dato il vastissimo panorama tardoantico e medievale di racconti di traslazione (ma per il *Central Middle Ages* abbiamo ora un solido punto di riferimento nel grande repertorio allestito da Martina Caroli<sup>2</sup>), mi sono limitato a una campionatura esigua. La selezione è stata operata sulla base di criteri di rappresentatività molto empirici, imposti dai limiti delle mie conoscenze ma anche dettati dall'importanza riconosciuta di alcuni testi, compresi tra la fine del IV secolo e quella dell'XI (dalle 'invenzioni' ambrosiane alla *Translatio sancti Nicolai*, per fissare due validi estremi), nel processo di codificazione di un genere ovvero di un discorso liturgico-letterario e delle corrispettive ritualità<sup>3</sup>. In che modo, appunto, queste ultime si rapportino a quel discorso è un problema che

<sup>1</sup> Cfr. H. Silvestre, *Commerce et vol des reliques au Moyen Âge*, "Revue belge de philologie et d'histoire", 30 (1952), pp. 721-739; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, "Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung", LX (1952), pp. 60-89 (ora in Id., *Beiträge zur Mediävistik*, I, Stuttgart 1975, pp. 108-144); E. Dupré-Theseider, *La "grande rapina" dei corpi santi dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, I, pp. 420-432; K. Schreiner *"Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in den Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, "Archiv für Kulturgeschichte", 48 (1966), pp. 1-53; Id., *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, "Saeculum", 17 (1966), pp. 131-169; P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978, 1990<sup>2</sup>, trad. it. (da cui citerò) *Furta Sacra. Trafugazioni di reliquie nel Medioevo*, Milano 2000, pp. 18, 117-125.

<sup>2</sup> Cfr. M. Caroli, *Le traslazioni reliquiali dei secoli VIII-X in Occidente: funzione della regalità carolingia?* Tesi di dottorato di ricerca, Università di Bologna, 1998, che una volta pubblicata dispenserà dal rinvio a precedenti rassegne e repertori.

<sup>3</sup> Sull'agiografia come linguaggio, scrittura, discorso, più che come specifico genere letterario, cfr. M. Van Uytendaele, *L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?*, "Analecta Bollandiana" CXI (1993), pp. 135-188; Id., *Le remploi dans l'hagiographie: une 'lois du genre' qui étouffe l'originalité*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*, Spoleto 1999, pp. 359-411; quanto alle traslazioni, mantiene però una certa validità la tradizionale

cercherò di riprendere qui in alcuni dei suoi termini generali, ma che andrà poi studiato di volta in volta nei contesti specifici.

### 1. *Archeologia*

Dopo il racconto dei miracoli operati "monitu Serapidis" dal futuro imperatore Vespasiano in sosta ad Alessandria nell'estate del 69, Tacito si sofferma a narrare le origini della divinità greco-egizia, diffusa ormai in tutto il bacino mediterraneo e a quel tempo identificata da alcuni con il dio taumaturgo Asclepio. Quattro secoli innanzi, al re Tolomeo I Sotère, iniziatore delle potenze egizie dei Lagidi, apparve in sogno un giovane di singolare bellezza e di statura superiore all'umana, che lo esortò ad inviare nel Ponto alcuni amici fidati a prendere la propria effigie, pegno di potenza e prosperità al regno che l'avesse accolta e venerata. Dopo una seconda e più minacciosa apparizione, i messi, carichi di doni, furono inviati a Sínope presso il re Scidrotèmide, che, timoroso delle reazioni della divinità e del popolo, acconsentì alle richieste degli egiziani solo dopo una terza apparizione del dio e il manifesto infierire della sua collera (malattie, disastri naturali). In quei frangenti si divulgò la credenza che il nume in persona si imbarcasse sulle navi ancorate alla fonda, che in soli tre giorni percorsero miracolosamente la distanza che le separava da Alessandria, dove fu allestito un tempio degno di accogliere il nuovo patrono<sup>4</sup>.

Si sa che la crescita della potenza di Roma fu sostenuta dal particolare favore degli dèi. Il che, ovviamente, comportava un'attenta decifrazione e una scrupolosa osservanza dei segni e dei voleri da loro espressi. La lettura dei *Libri Sibillini* da parte dei sacerdoti poteva indicare, come racconta Valerio Massimo, che la misericordia dei numi avrebbe posto fine alla grave pestilenza del 292 soltanto se Asclepio (ancora il dio medico) fosse stato fatto venire ("esset accersitus") dal santuario di Epidauro<sup>5</sup>. I Greci, prevedibilmente, non si opposero e invitarono i delegati romani a impossessarsi liberamente di quanto ritenevano salutare alla loro patria. A tanta benevolenza seguì subito una patente manifestazione del consenso del dio a farsi trasportare: il serpente, venerato come sua incarnazione, prese a strisciare con mitezza negli angiporti della città e lasciando chiaramente intendere che desiderava una sede più illustre proseguì il suo corso verso la trireme romana, tra lo sconcerto dei marinai, rassicurati però dai legati già edotti sulle inclinazioni del rettile. Dopo celere e prospera navigazione sbarcarono ad Anzio: il serpente si diresse immediatamente nel vestibolo del tempio di Asclepio e, dopo un triduo di debite manifestazioni culturali, si lasciò docilmente trasportare nell'Urbe, là dove si trovava il tempio a lui dedicato. E così ebbero termine le calamità.

Annalisti e antiquari (Livio, Servio, Plinio, Valerio Massimo, Macrobio) ci tramandano numerosi racconti di assedi favoriti dall'*evocatio* rituale di una divinità protettrice della città nemica: i sacerdoti e i consoli romani promettevano al dio straniero che nella nuova patria avrebbe goduto di un culto più intenso e onorevole<sup>6</sup>. Così, nel 396, il dittatore Furio Camillo, durante la presa di Vèio, invocò Giunone regina affinché seguisse i vincitori nella città che d'ora in avanti sarebbe stata la sua, e che l'avrebbe accolta in un tempio degno della sua grandezza. Per prelevare la statua dal tempio etrusco furono scelti alcuni giovani dell'esercito, che, dopo essersi lavati e purificati, in candide vesti, entrarono riverenti nell'aula del simulacro. Uno di essi, non si sa se per celia o per divina ispirazione, chiese alla dea se voleva seguirli e gli altri gridarono che la statua aveva annuito; pare che alcuni potessero perfino udirne la voce di assenso. Sappiamo per certo, chiosa infine Livio, che Giunone venne rimossa senza sforzo dalla sua sede e fu leggera e facile a

---

categoria di genere ovvero di sottogenere letterario (cfr. R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953 = Bruxelles 2000, pp. 186-192; M. Heinzlmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979).

<sup>4</sup> Tacito, *Hist.* IV, 83-84.

<sup>5</sup> Valerio Massimo, I, 8, 2 (cfr. Liv. X, 47; Ovid. *Met.* XV, 626-744; Plin. *Nat. hist.* XXIX, 72; Aug. *Ciu. Dei* X, 16). Su Asclepio e, più in generale, la taumaturgia nel mondo antico si veda ora W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, London 1999, *passim*.

<sup>6</sup> Cfr. Macrobio, *Saturnalia*, III, 9, 6 ss., l'unica fonte a riportare per intero una formula rituale di *evocatio*; cenno fugace in Plin. *Nat. hist.* XXVIII, 18 (dal perduto Marco Verrio Flacco) e in Servio, *Ad Aen.* II, 351.

trasportarsi come se venisse dietro da sé. E così poté giungere intatta sull'Aventino, sua sede eterna, dove Camillo le consacrò il tempio promessole in voto<sup>7</sup>.

## 2. Isomorfismi

Fatta salva la riserva di cui sopra sulla difficoltà di isolare con certezza le traslazioni furtive da quelle lecite, le mie osservazioni riguardano ora i furti su commissione per conto di prelati e funzionari cittadini o comunque di persone formalmente investite di autorità, perpetrati in luoghi di culto pubblico riconosciuto. Gli episodi e i racconti più noti sono costituiti dalle traslazioni dei resti di san Marco da Alessandria a Venezia<sup>8</sup>, e di quelli di san Nicola da Mira a Bari<sup>9</sup>; ad altri si può risalire attraverso le note: penso ad es. alla *Translatio* da Roma a Piacenza della martire Giustina d'Antiochia, a cavallo del Mille, sempre in un quadro di intense relazioni mediterranee con il mondo ellenofono, tipiche del regno di Ottone III<sup>10</sup>; o ancora, alla fallita traslazione pavese di sant'Appiano di Comacchio, forse di poco anteriore<sup>11</sup>. Non prendo dunque in considerazione il fenomeno più generale del commercio di reliquie trafugate dai cimiteri o dalle catacombe, fatte oggetto di ricettazione e poi rivendute da grandi e piccoli trafficanti specialmente in età carolingia. Muovendo dal generale al particolare vorrei evidenziare alcuni parallelismi strutturali fra questi testi e i contesti e poteri di cui ci parlano.

- La frattura culturale dovuta alle invasioni e distruzioni del IX-X secolo: se tale presupposto sembra valere in primo luogo per il monachesimo di area franco-germanica<sup>12</sup>, in larga misura esso riguarda anche il mondo delle piccole città italiane in espansione dopo la cesura istituzionale della fine del IX secolo<sup>13</sup>;

<sup>7</sup> Livio, V, 20-22 (cfr. Plutarco, *Cam.* 6); e ancora Livio, XXII, 9-10 (*evocatio* della Venere Ericina nel 217, dopo la grande disfatta del Trasimeno); *ibid.* XXIX, 10-11 (traslazione da Pessinunte a Roma, nel 204, di una pietra sacra, rappresentazione metonimica della dea Cibele, cui venne eretto un tempio sul Palatino).

<sup>8</sup> Cfr. *Apparitio seu Inventio s. Marci Venetiis saec. XI* [BHL 5287-88]; ed. G. Monticolo, "Nuovo Archivio Veneto", IX (1895), pp. 173-176. Il testo della *Translatio*, redatto, secondo le ipotesi più accreditate, in un arco di tempo che oscilla tra la fine del X e la metà dell'XI secolo, fa risalire la presunta trafugazione alessandrina all'anno 828, cioè a poco prima della controversa menzione del *corpus* di san Marco nel *Testamento* di Giustiniano Particiaco (829) e immediatamente a ridosso della sinodo di Mantova dell'827, che mortificò ancora una volta a favore di Aquileia le ambizioni metropolitiche di Grado e le conseguenti rivendicazioni successive di Rialto-Venezia. Ma il culto marciano, nella pienezza delle sue valenze patronali e pubblicistiche, conobbe il suo *essor* nei decenni successivi al Mille, e specialmente dopo che nel 1053 Grado (e dunque la sede di Rialto, cioè, ormai, Venezia) fu elevata finalmente a dignità metropolitana. Decisiva, da questo punto di vista, fu anche l'iniziativa di edificazione della terza e nuova basilica patriarcale, dopo il 1063; iniziativa che, per giustificare la necessità di disporre delle introvabili reliquie dell'apostolo per la nuova dedizione, sollecitò la redazione della celebre *Apparitio* o *Inventio* (1094). Sul culto marciano a Venezia: G. Cracco, *Santità straniera in terra veneta (secc. XI-XII)*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1991, p. 447-465; Id., *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia*, I, Roma 1992, pp. 923-961; A. Zettler, *Die politischen Dimensionen des Markuskultus im hochmittelalterlichen Venedig*, in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Petersohn, Sigmaringen 1994, p. 541-571; *San Marco. Aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno, 26-29 aprile 1994*, a cura di A. Niero, Venezia 1996.

<sup>9</sup> Cfr. *Translatio s. Nicolai ep. Myrensis* [BHL 6179ss., 6190ss.], ed. F. Nitti di Vito in "Japigia" n. s. 8 (1937), pp. 336-53, 357-66 = Id. *La leggenda della traslazione di san Nicola*, Bari 1937, 44-61, 65-74. L'evento è databile con precisione all'aprile-maggio 1087; tre sono i resoconti pressoché coevi (anche se ne possediamo recensioni interpolate), di cui due in latino (Niceforo e Giovanni diacono, baresi) ed uno in antico russo; un quarto, seriore, è in greco. Per tutta la complessa questione redazionale rinvio ai classici studi del Nitti di Vito e alla revisione critica di A. Pertusi, *Ai confini tra religione e politica. La contesa per le reliquie di san Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, "Quaderni medievali", 5 (1978), pp. 6-56; di impianto divulgativo è il bel libro di Ch. W. Jones, *San Nicola. Biografia di una leggenda* [1978], trad. it. Roma-Bari 1983.

<sup>10</sup> Cfr. L. Canetti, "Giovanni XVI (G. Filàgato)", in *Dizionario biografico degli italiani*, LV, Roma 2000, pp. 590-595.

<sup>11</sup> Cfr. Geary, *Furta Sacra*, pp. 109-113.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 89s.

<sup>13</sup> Non si dimentichi l'importanza dell'XI secolo come età di recupero della memoria e dell'identità cittadina attraverso la riscoperta di antichi e nuovi culti patronali e la redazione delle relative agiografie, vere e proprie leggende di fondazione che venivano a colmare la lacuna e la coscienza della frattura tra il passato mitico delle 'origini' e un presente in fase di grande crescita e rinnovamento socio-istituzionale, e perciò bisognoso di darsi una rinnovata base identitaria attingendo al passato e allo spazio cristiani; cfr. P. Golinelli, *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord Italia*, "Hagiographica", I (1994), p. 159-180 (ora in Id., *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996, p. 67-88); Id., *L'agiografia cittadina: dall'autocoscienza all'autorappresentazione (sec. IX-XII; Italia*

- L'antica diffusione 'internazionale' (mediterranea) del culto, per ciò stesso motivo di rivalità e bramosia, al di là della riconosciuta importanza del possesso di *quel* particolare corpo santo da un punto di vista ecclesiologico (apostolicità di fondazione e tradizione della chiesa cittadina) e come segno di autoctonia e di conseguente autodeterminazione politico-ecclesiastica rispetto ai due imperi.

- Il carattere 'collettivo' del furto, cioè i moventi e le finalità urbanocentriche, che si rifletteranno anche sulla natura civica e le valenze pubblicistiche del nuovo segnacolo patronale<sup>14</sup>. La rapina (non sempre dichiarata come tale) è a vantaggio dell'intera comunità urbana e delle sue autorità civico-religiose (vescovi, aristocrazie proto-comunali), che sono in genere i cripto-committenti del furto. Quando le intenzioni furtive vengono lasciate trapelare (onore e dignità accresciute per il santo nella nuova comunità), sono però mascherate e presentate come il frutto di circostanze fortuite o provvidenziali<sup>15</sup>;

- Si tratta di comunità urbane in fase di incipiente e talora vertiginosa crescita demografica, economico-mercantile e militare (nel caso di Venezia, siamo ai prodromi della creazione di una vera e propria talassocrazia mediterranea, da cui Bari, stretta fra Bizantini e Normanni, aveva ormai tutto da perdere). Conseguenti sono perciò rivalità e tensioni reciproche e interne, per la cui soluzione il dotarsi di nuovi e prestigiosi centri e di culto (fonte di rinnovata identità, poteri e rendite) poteva ancora costituire una risorsa molto importante. La concorrenza per il possesso delle reliquie si riflette così nei parallelismi tematici tra i rispettivi racconti (i principali resoconti del furto barese del 1087 si ispirarono sicuramente alla *Translatio sancti Marci* oltre che all'antica tradizione dei *furta sacra*). Del resto, il furto barese di san Nicola sventò il coevo e analogo tentativo veneziano, poi millantato, all'indomani della prima Crociata, dalla leggenda della traslazione veneziana dell'antico vescovo di Mira, dell'omonimo zio e del martire Teodoro; e la 'riscoperta' delle spoglie dell'evangelista, documentata dalla *Apparitio sancti Marci*, risale al 1094, a pochi anni dall'impresa pugliese, cui arrideva a quel tempo già enorme fortuna culturale<sup>16</sup>;

- Il movente del furto si radica dunque, anche se non necessariamente, in una situazione di particolare emergenza (tensioni politiche ed economiche, *casus belli*, calamità naturali), che poteva richiedere l'intervento di un rappresentante dell'invisibile di potenza ed efficacia riconosciute o accreditate per il tramite di una visione (*inventio* o *revelatio*, preludio alla *translatio*);

- Oltre all'autorevolezza dei committenti (nel mondo antico, magistrature civiche, condottieri, sacerdoti; nel medioevo, vescovi, abati, prelati, autorità cittadine), anche l'ultimo accesso al nucleo del luogo templare, allo scrigno dell'oggetto sacro è in genere fortemente ritualizzato (soglia, *limen*): sono persone investite direttamente o per delega di una particolare autorità sacrale (magistrati ovvero monaci o membri quantomeno del clero inferiore) e perciò atte, per purità di ufficio ovvero ritualmente conseguita, a manomettere la statua / reliquia senza suscitare l'ira del dio / santo. Ecco allora, da un lato, l'evocazione rituale della divinità, dall'altro la consueta preghiera rituale al santo prima del furto;

- Presenza di una o più manifestazioni performative (leggerezza, prodigi, miracoli) del consenso da parte della divinità ovvero del santo alla delocazione a beneficio di coloro che promettono e garantiscono un culto più intenso e onorevole e che sono perciò meritevoli del suo patrocinio e della sua benevolenza (il dio / santo si dirige pertanto verso la sua vera patria; il furto è in realtà un rientro dall'esilio);

---

settentrionale), in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Pistoia 1995, pp. 253-274; P. J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris 1996.

<sup>14</sup> Cfr. H. C. Peyer, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zurich 1955 (trad. it., introd. e aggiorn. bibl. a c. di A. Benvenuti, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998); A. M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965 (rist. in Ead., *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985, pp. 3-165); *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, sous la dir. d'A. Vauchez, Rome 1995.

<sup>15</sup> Ciò si evidenzia chiaramente in tutte le versioni dei furti di san Marco e di san Nicola.

<sup>16</sup> Per tutta l'intricata questione rinvio a Pertusi, *Ai confini tra religione e politica*.

- Accoglienza trionfale (*occursus* e *adventus*) riservata dai nuovi devoti alla statua / reliquia e rituali civici di dedicazione templare / santuariare; celebrazione periodica della ricorrenza dell'*adventus* / *translatio* (fra poco ritorno su questo punto specifico).

Piuttosto salienti appaiono inoltre le affinità morfologiche e funzionali tra il rito di *evocatio*, finalizzato a impossessarsi e a garantirsi la protezione di una divinità straniera tramite il 'rimpatrio' a Roma di una rappresentazione metonimica di essa (in genere una statua ma anche un pegno aniconico), e quelle pratiche rituali (e i correlati meccanismi cognitivi e psicosociali) inerenti le traslazioni furtive di reliquie e volte a garantire e ad attestare il non scontato *consensus* del santo alla sua delocazione<sup>17</sup>. Se più rara appare la manifestazione verbalmente esplicita della volontà del santo, ancorata in genere al registro onirico-visionario<sup>18</sup>, è pressoché costante il ricorso ai codici sensoriali e gestuali: si pensi alla prodigiosa leggerezza della cassa delle reliquie, alla meravigliosa fragranza delle stesse una volta 'scoperte' (*tópos* usatissimo ancora in pieno Duecento, p. es. nell'agiografia domenicana), allo spontaneo direzionarsi verso la sede predestinata ovvero all'opposizione a farsi trasportare indietro o verso un luogo non gradito al santo<sup>19</sup>. Le stesse *performances* taumaturgiche, in genere numerose durante il rimpatrio e le ritualità di accoglienza della refurtiva, appaiono funzionali a coonestare a posteriori l'opportunità della traslazione inaugurando la riconsacrazione cioè la risemantizzazione della reliquia nel nuovo spazio civico-templare<sup>20</sup>.

### 3. *Orientamenti*

Non voglio certo accreditare qui un'ipotesi, che mi pare senz'altro insostenibile e comunque indimostrabile, di continuità storica diretta fra pratiche del fare e del dire così lontane nel tempo e nello spazio. Vorrei cogliervi però uno spunto, che ritengo in ogni caso stimolante e suggestivo, per formulare qualche interrogativo sulla struttura rituale e narrativa delle traslazioni di reliquie. Lascero sullo sfondo le questioni teoriche circa il rapporto tra morfologia e storia e il grado di liceità delle comparazioni<sup>21</sup>: come possiamo giustificare le analogie e le simmetrie che si rilevano tra racconti così lontani nel tempo e anche - ma in misura inferiore - nello spazio? Come possiamo renderne conto in modo soddisfacente alle istanze di una comprensione storica che non si mostri pregiudizialmente chiusa a quelle, complementari, di un'eventuale modellizzazione socio-antropologica? Osservo *en passant* che dietro questo problema se ne profila un altro, ben più grave, sul significato della spiegazione da un punto di vista storico; spiegazione che, su piccola o grande scala, in maniera implicita o esplicita, avviene sempre su base di comprensione analogica e comparativa.

Nel nostro caso direi che è lecito e ragionevole escludere in via d'ipotesi l'utilizzo diretto dei testi antichi come fonte d'ispirazione diretta. Ciò non soltanto per ragioni materiali di trasmissione e diffusione effettiva o comunque documentabile di quelle opere e di quei temi. Ragioni piuttosto ovvie nel caso di Tacito, poiché la tradizione dei cinque libri superstiti delle *Storie*, pur note e apprezzate in età tardoantica e medievale, p. es. da un Eginardo, si riduce al codice cassinense

<sup>17</sup> Cfr. V. Basanoff, *"Evocatio". Étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947 (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 61), pp. 230; J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologica* [1957], trad. it. Torino 1959 (1992<sup>2</sup>), p. 60s., 134s.; G. Dumézil, *La religione romana arcaica* [1966], trad. it. Milano 1974, pp. 272, 369-371, 407, 461, 475; D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 143; P. Dufraigne, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherchs sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994 (Études August. Ant. 141), pp. 19-22. Nessun cenno ho trovato al problema di una possibile analogia nella letteratura sui *furta sacra*.

<sup>18</sup> Per lo sfondo letterario tardoantico (prime *inventiones*) cfr. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; numerosi casi vengono esaminati in M. Caroli *Bringing Saints to Cities and Monasteries: Translations in the Making of a Sacred Geography (Ninth-Tenth Centuries)*, in *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie, Leiden-Boston-Köln 2000 (The Transformation of the Roman World, 9), pp. 259-274.

<sup>19</sup> Cfr. *Translatio s. Appiani* (BHL 619), in *Acta SS Mart.* I, p. 320.

<sup>20</sup> Cfr. A. M. Orselli, *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione col sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo*, Spoleto 1998, pp. 903-943.

<sup>21</sup> Cfr. M. Bloch, *Storici e storia*, a cura di É. Bloch, Torino 1997, pp. 97-137; *La storia comparata*, a cura di P. Rossi, Milano 1990.

dell'XI secolo, conservato alla Laurenziana. Più complesso, ma qui in ogni caso non proponibile, il discorso intorno a Livio, Valerio Massimo e Macrobio, autori in assoluto tra i più letti e stimati in tutto l'arco del Medioevo latino<sup>22</sup>. I temi che ci riguardano erano infatti già di per sé difficilmente spendibili dagli agiografi medievali, facilmente rubricabili com'erano sotto le insegne polemiche di paganesimo e idolatria<sup>23</sup>. Già. Ma proprio l'ambiguità teologica dei testi agiografici e l'ampiezza del loro orizzonte di fruizione e d'attesa non dovrebbero limitare la nostra risposta, né esaurire la portata del nostro interrogativo, alle sole questioni ideologiche e filologico-letterarie<sup>24</sup>.

Una direzione verso cui muoversi può forse configurarsi entro i termini di eventuali persistenze - non, si badi, 'sopravvivenze'<sup>25</sup> - di strutture rituali ma anche di continuità (ovvero, semplicemente, di analogia) nei modi di stilizzazione narrativa dei gesti e dell'immaginario connessi e sottesi ai riti medesimi: in questo caso, potremmo dire, riti di appropriazione e di importazione di figurazioni e rappresentazioni metonimiche dell'invisibile. (Cerco di evitare la terminologia teologica utilizzando più neutre categorie semiologiche; lascio poi in sospeso l'enorme questione, probabilmente insolubile, dell'eventuale presenza di strutture mentali, cioè di matrici e di forme rappresentative elementari sottese alle analogie di natura performativa che le fonti lasciano trapelare, limitandomi prudentemente a riconiugare il problema nei termini provvisori di risposte convergenti a sollecitazioni analoghe).

Detto altrimenti: come possiamo perfezionare la messa fuoco di quel problema che, a proposito dei racconti di traslazione furtiva, già Patrick Geary aveva in sostanza ben connotato nei termini di una relazione problematica tra le *rese* e i *narrata*?

#### 4. *Rito, narrazione, memoria*

I termini di cui ora vorrei brevemente discutere con voi non sono quelli, che mi paiono ormai sufficientemente esplorati e acquisiti, del valore identitario, ostensivo e certificante che i racconti di traslazione, parimenti ai reliquiari istoriati e anatomici, dovevano assumere rispetto alle reliquie e al culto del santo<sup>26</sup>. Sono invece quelli, leggermente diversi, del complesso rapporto tra il rito, inteso in primo luogo come *performance*, e la memoria e la narrazione di esso; memoria e narrazione dotate anch'esse di una cruciale sovradeterminazione di natura performativa.

Intanto possiamo convenire sul fatto che un racconto di traslazione non è soltanto un 'genere', un 'discorso' o uno stilema retorico e letterario<sup>27</sup>. E' anche un importante lessema fra altri possibili - martirio, miracoli, visioni, profezie, esorcismi, ordalie, *exitus*, etc. - di un registro performativo atto a veicolare una stilizzazione rituale del racconto di rifondazione di una comunità che si riconosce sotto l'égida di un nuovo patrono. Di quella rifondazione, secondo la prospettiva del redattore, l'autentico protagonista è l'intervento di Dio nella storia, e i suoi attori apparenti (in questo caso le reliquie del santo e gli impresari del loro rinvenimento e del loro rimpatrio più o

<sup>22</sup> Presentazione sintetica ma esauriente della tradizione e del *Fortleben* medievale di questi autori in M. Von Albrecht, *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio* [1994<sup>2</sup>], trad. it. Torino 1995, II, pp. 863-70 (Livio), 1081-83 (Valerio Massimo), 1137-44 (Tacito); sempre eccellenti le rispettive schede analitiche reperibili s. v. in *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L. D. Reynolds, Oxford 1983; si veda poi la suggestiva panoramica di P. Chiesa, *Storia romana e libri di storia romana fra IX e XI secolo*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII. Atti della XIV Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998)*, Milano 2001, pp. 231-258.

<sup>23</sup> Su questo punto, per una formulazione più perspicua dei gravi problemi sottesi, rinvio al cap. IV del mio libro *Frammenti di eternità*, in corso di stampa per l'editrice Viella di Roma.

<sup>24</sup> Cfr. M. Van Uytanghe, *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale*, Spoleto 1989, pp. 155-202.

<sup>25</sup> "...la constatazione della "sopravvivenza" non basta. Bisogna anche renderne conto: perché il fatto interessante, e che deve essere spiegato, è proprio il perdurare del rito o dell'istituzione, in apparente contrasto con il nuovo ambiente." (M. Bloch, *Per una storia comparata delle società europee* [1928], trad. it in Id., *Storici e storia*, p. 108, nota 7.

<sup>26</sup> Sui reliquiari cfr. ora J.-Cl. Schmitt, *Les reliques et les images*, in *Les reliquies. Objets, cultes, symbol. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Turnhout 1999 (Hagiologia, 1), pp. 145-159.

<sup>27</sup> Cfr. M. Van Uytanghe, *Le remploi dans l'hagiographie*, pp. 362ss.

meno furtivi) sono soltanto i comprimari, e talora le maschere inconsapevoli, di una scena la cui regia e sceneggiatura sono sempre guidate dalla mano dell'invisibile<sup>28</sup>.

In altri termini - quelli, ad esempio, della mnemostoria di Jan Assmann - dobbiamo sempre considerare una *translatio* nel suo valore mitopoietico, cioè di racconto atto a simboleggiare, e a conferire pertanto una maggior efficacia identitaria e operativa, alla "distinzione originaria", in questo caso, di una chiesa, di un monastero, di una diocesi, di una città. I racconti di traslazione codificavano (e perciò edificavano) la tradizione comunitaria intorno all'avvento di un nuovo patrono, avvento la cui legittimità poteva giustificarsi anche attraverso una rievocazione di esso secondo gli schemi di una tradizione retorico-letteraria<sup>29</sup>. Parlare di mitopoiesi significa tenere per fermo che le valenze mitiche della storia non hanno nulla a che fare con il suo incentrarsi sui fatti, e la storia del ricordo non pretende di sostituirsi all'accertamento positivo delle fattualità che ne hanno instaurato le successive attualizzazioni. Come ha chiarito lo stesso Assmann, "le figure del ricordo di un'automodellazione retrospettiva possiedono una verità propria, lo studio della quale esige una propria metodologia: la mnemostoria. L'evidenza archeologica non può né verificare né confutare tali figure del ricordo, la loro verità è altrove"<sup>30</sup>.

Ma cosa intendo precisamente quando parlo di registro performativo e di azione performativa? Si realizza una *performance* quando l'esperienza vissuta degli individui, in quanto sostanziata di determinati valori culturali, viene resa disponibile alla società tramite una sua messa in atto, cioè una sua messa in scena in unità spazio-temporali di tipo rituale. Nella *performance*, che si svolge sempre pubblicamente secondo una struttura diacronica e formalizzata di fasi, si distinguono sempre un aspetto *esecutivo* (la concreta messa in scena di saperi, capacità, poteri), un aspetto *cognitivo* (che ha la funzione di render note, cioè di comunicare pubblicamente, determinate capacità, esperienze, saperi, che si vogliono far riconoscere, riattualizzare, tramandare, ecc.) e infine un aspetto *trasformativo* (la creazione-trasformazione della realtà interiore degli individui e la modificazione della realtà esteriore). La *performance* è un'azione intenzionale ed efficace in quanto dotata, appunto, di finalità trasformative che si realizzano nell'atto stesso del suo compimento, cioè attraverso la messa in opera di determinati comportamenti codificati<sup>31</sup>. In particolare, nel rito religioso, si inscenano una serie di atti che hanno lo scopo di rendere palese l'azione trasformatrice del divino, cui viene assegnata la funzione di autentico soggetto operante, e la cui presenza è pertanto ricondotta a forme sensorialmente percepibili.

L'intervento dell'invisibile, che si evidenzia e si realizza nel rito, non si riduce però al prodigio o al miracolo in senso stretto, dove comunque andranno sempre rilevate anche le componenti cognitive ed emotive. Anche la lettura liturgica dei testi religiosi (si pensi, nel nostro caso, agli inserti agiografici nella liturgia delle ore di monaci e frati, o all'utilizzo omiletico delle *legendae*) costituisce una tipica azione performativa, in questo caso realizzata dal testo stesso in quanto mediatore cognitivo nella realtà quotidiana della presenza del divino che ne guida i destini. (Si avverta però che il testo non fungeva soltanto da mediatore cognitivo, come dimostrano il carattere magico attribuito alla scrittura nel Medioevo e in tutte le società scarsamente alfabetizzate nonché il plusvalore quasi rivelativo, parascritturistico, del racconto agiografico, com'è stato ben evidenziato dalle ricerche di Marc Van Uytendaele, e già a suo tempo intuito da Gustavo Vinay<sup>32</sup>). In questo caso, insomma, si evidenzia la possibile funzione diretta del testo religioso come parte e strumento di una *performance*.

---

<sup>28</sup> Cfr. *Translatio Viti martyris* [BHL 8719], ed. I. Schmale-Ott, Münster 1979, p. 46: "Etsi laudanda est pictura, multo magis pictor, etsi gratanter naves vel qualibet vehicula, quae nobis victum vel certe vestimentum afferunt, suscipiuntur, principales tamen gratia ei qui transmisit referimus."

<sup>29</sup> Cfr. Geary, *Furta Sacra*, pp. 125 ss.

<sup>30</sup> Cfr. J. Assmann, *Mosé l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* [1997], trad. it. Milano 2000, pp. 31, 33.

<sup>31</sup> Cfr. V. Turner, *Antropologia della performance* [1986], trad. it. Bologna 1993; A. Destro - M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995.

<sup>32</sup> Cfr. Greg. Turon. *Lib. vitae patrum* VIII, 12, ed. B. Krusch in *MGH SRMI*/2, p. 251s. (guarigione miracolosa di un diacono cieco di Langres tramite l'apposizione sugli occhi di un codice agiografico). Il riferimento è a G. Vinay, *La Bibbia nell'alto Medioevo* [1962], ora in Id., *Peccato che non leggessero Lucrezio. Riletture proposte da Claudio Leonardi*, Spoleto 1989, pp. 61-74: 70.

Sarà dunque importante, nell'analisi dei racconti, evidenziare le modalità secondo le quali essi ci rappresentano quella che, dal punto di vista dei redattori, e in relazione al loro orizzonte d'attesa, è la natura delle *performances* in cui si dispiegano le origini e i caratteri peculiari della comunità di accoglienza della reliquia, cioè a dire i suoi elementi differenziali. Tale storia si articola in una serie di atti rituali dotati di una funzione cruciale sul piano cognitivo e operativo e sempre calati in uno stampo retorico-letterario da cui peraltro non si può prescindere, anche se l'articolazione retorico-letteraria dei testi non coincide necessariamente con le scansioni rituali, e le rispettive unità narrative, in cui viene presentata la storia dell'arrivo di una reliquia nella nuova comunità. Del resto le traslazioni sono a volte narrate in contesti letterari, quali cronache e annali, che formalmente non sono rubricabili come agiografia<sup>33</sup>.

La stilizzazione rituale operata dal redattore del testo agiografico risponde a tre finalità essenziali: una finalità *apologetica* (solo attraverso il rito si può rendere evidente, cioè sperimentabile, la presenza dell'intervento divino nello spazio-tempo della nuova comunità; una finalità *rammemorativa* (il rito e la memoria narrativa di esso consentono una trasmissione più chiara e incisiva, rispetto ad una mera istruzione dottrinale, delle esperienze edificanti delle 'origini' e delle loro eventuali 'ricognizioni'; una finalità *identitaria* (nel rito si realizzano e si sperimentano al massimo grado d'intensità emotiva gli aspetti differenziali di una comunità o di un'istituzione rispetto alle altre. L'intervento dell'invisibile, per il tramite taumaturgico e visionario - figure la cui possibilità non è mai messa in dubbio a priori, pertinente com'è al più ampio orizzonte epistemologico della cultura cui appartiene il redattore del testo ma anche i suoi protagonisti - convince i presenti e dispiega dinnanzi a loro il fondamento e l'assistenza soprannaturale all'operato del santo, e dei suoi nuovi patroni e servitori, per il tramite della reliquia. (Si badi che la *performance* rituale, o comunque i momenti più significativi di essa, si svolge sempre di fronte ad un pubblico partecipe di devoti accorrenti ovvero di ascoltatori del racconto agiografico, categorie sociali che a volte possono coincidere, come nei casi di miracoli prodottisi in occasione della ricorrenza liturgica di una traslazione).

D'altra parte, il miracolo e la visione si configurano appunto come semantemi essenziali di un codice performativo atto a veicolare un'interpretazione comunque vincente degli eventi narrati, che ovviamente sono sempre selezionati dall'autore sulla base del senso che intende loro conferire e trasmettere. Ecco, allora, il meccanismo circolare dell'autoconferma della legittimità del furto, strategia denegativa che lo trasforma sempre in un debito rimpatrio secondo i prototipi cerimoniali antichi dell'*apántesis/occursus* e della *parousía/adventus* dei rappresentanti autorevoli dell'invisibile, imperatori o santi che fossero<sup>34</sup>, ma in ogni caso figure metonimiche della sovranità nella sua epifania trionfale, secondo l'antico paradigma ideologico della *vittoria eterna* riconiugato in veste cristiana a partire dagli archetipi dell'agiografia martiriale e poi nella grande letteratura teologica di età costantiniana e teodosiana<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. Heinzellmann, *Translationsberichte*; Caroli, *Le traslazioni reliquiali*.

<sup>34</sup> Cfr. E. H. Kantorowicz, *The "King's Advent" and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, "The Art Bulletin", XXVI (1944), pp. 207-231 (trad. it in Id., *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di M. Ghelardi, Venezia 1995, pp. 105-161); S. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of Adventus*, "Historia", 21 (1972), pp. 721-752; N. Gussone, *Adventus-Zerimoniell und Translation von Reliquien: Victricius von Rouen, De laude sanctorum*, "Frühmittelalterliche Studien", 10 (1976), pp. 125-133; S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkley-Los Angeles-London 1981 (trad. it. *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995); Dufraigne, *Adventus Augusti, Adventus Christi*; A. Frascchetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999.

<sup>35</sup> Cfr. M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris 1986 (trad. it. *Vittoria eterna. Sovranità trionfale nella tarda Antichità, a Bisanzio e nell'Occidente altomedievale*, Milano 1993); Fr. Heim, *La théologie de la Victoire de Constantine a Théodose*, Paris 1992. Nel sermone pronunciato a Bologna nel 394 in occasione della miracolosa *inventio* delle reliquie dei santi martiri Vitale e Agricola, Ambrogio poneva chiaramente in relazione le reliquie dei santi con gli *apophoreta* (lett. "doni da portar via"), cioè i donativi offerti dall'imperatore in trionfo in occasione dei banchetti pubblici organizzati durante i connessi festeggiamenti (cfr. Ambr. *Exhort. virginitatis* I, 1, in *PL* XVI, col. 336s.: "Qui ad convivium magnum invitantur, apophoreta secum referre consueverunt. Ego ad Bononiense invitatus convivium, ubi sancti martyris celebrata translatio est, apophoreta vobis plena sanctitatis et gratiae reservavi. Apophoreta autem solent habere triumphos principum: et haec apophoreta triumphalia sunt; Christi enim nostri principis triumphus sunt martyrum palmae").

Quello stesso meccanismo di conferma, nelle sue tipiche espressioni performative (leggerezza o pesantezza del fardello, direzionamento spontaneo ovvero stasi delle reliquie, miracoli), sta inoltre alla base della funzione legittimante della traslazione rispetto all'autorità che necessita di una 'prova' e di una base rinnovata di consenso. Come il sacrificatore ha bisogno di una vittima adeguata per legittimarsi nel proprio ruolo di mediatore con l'invisibile, e d'altra parte la vittima non sarebbe tale se non venisse sacrificata secondo la debita forma rituale da una persona già investita dell'autorità per farlo, allo stesso modo, cioè in virtù di un simile paradosso, soltanto i legittimi rappresentanti dell'invisibile in veste cristiana (imperatori, vescovi, monaci) sono i garanti ultimi ed autorevoli di quel *transfert* spaziale di autorità, che trova però in loro stessi, e nell'istituzione che rappresentano e incarnano, i veri beneficiari del gesto di traslazione e del riverbero di *memoria*, di *potentia* e di *consensus*, che si innestava su quella presenza straordinaria dell'invisibile e sui molteplici correlati taumaturgici atti a verificarne l'efficacia simbolica. In altre parole, il meccanismo di teatralizzazione ordalica, secondo il *pathos* tipicamente agiografico, dell'incertezza circa il luogo in cui il santo avrebbe scelto di esercitare il suo potere, rifletteva a sua volta, consentendo di evidenziarne l'avvenuto superamento, l'incertezza stessa circa i luoghi e le persone presso i quali risiedeva l'autorità di questo mondo. Autorità che il santo, compiendo quella scelta, veniva a corroborare legittimandola nel ruolo e nei compiti che si era e si vedeva assegnati. Propongo, dunque, che al centro dell'interesse comparativo cui s'ispira il nostro seminario venga posto anche il problema, che avverto come sempre più decisivo per l'interpretazione dei testi narrativi antichi e medievali, del rapporto strutturale tra il rito e la narrazione del rito, cioè a dire tra l'azione performativa e la sua ricapitolazione e stilizzazione storico-narrativa in forma testuale, anch'essa strutturalmente dotata di un'importante dimensione rituale-performativa. E' una proposta che non esclude affatto il più tradizionale e indispensabile approccio volto a evidenziare le valenze ideologiche, ecclesiologiche e pubblicitiche veicolate dal testo stesso; né tanto meno, ripeto, può prescindere dall'accertamento positivo delle possibili radici evenemenziali dei racconti medesimi.

Un altro aspetto importante, che dovremo sempre mantenere sul nostro orizzonte ermeneutico, è quello dell'implicito radicarsi del racconto di traslazione nel quadro della storia della salvezza, la grande mitopoiesi delle origini cristiane. Da un punto di vista mnemostorico la *translatio* delle reliquie di un santo non rappresenta che un epifenomeno spaziale del processo paradossale di continuità dell'incarnazione cristica e della sua infinita e capillare ridislocazione. Un capitolo non secondario del continuo ridisegnarsi della mappa confinaria tra il visibile e l'invisibile, e che non a caso si riflette nella liturgia, teatro importante, benché non esclusivo, della lettura rituale dei racconti di traslazione, anche se di questo aspetto cruciale delle *performances* agiografiche non ne sappiamo ancora abbastanza. E' nella liturgia che si compendia ritualmente il paradosso della coesistenza di una volontà di rammemorazione dell'evento unico e irripetibile che avrebbe originato il tempo e lo spazio cristiani (l'incarnazione, appunto) e della sua perpetua e concentrica riattualizzazione per il tramite del sacerdozio e delle figure di transizione e di mediazione che siamo soliti rubricare sotto le insegne della santità e delle sue infinite epifanie metonimiche (reliquie e immagini in primo luogo).

## 5. Agenda

A proposito della *performance* liturgica delle traslazioni: per comprendere, e opportunamente riconiugare nei singoli contesti documentari, l'arduo problema della relazione, non sempre scontata né tanto meno unidirezionale, tra evento, memoria, scrittura, ed 'esecuzione', dovremo accrescere il nostro sforzo di considerare l'intero sistema culturale di riferimento e l'integrità delle sue tracce più o meno volontarie. Un buon modello, anche se purtroppo non sempre fruibile per l'Occidente altomedievale, mentre per Bisanzio siamo forse meglio attrezzati (e d'altra parte un modello deve valere più come stimolo tendenziale che come stampo meccanico entro cui predeterminare o costringere i risultati di una ricerca), mi sembra ancora quello suggerito trent'anni fa da Sabine MacCormack, ma in sostanza già anticipato in un geniale saggio di Ernst Kantorowicz dei primi anni Quaranta, e più di recente rivisitato nelle ricerche di Pierre Dufraigne e Augusto Frascetti. Esso guarda alle cerimonie dell'*adventus* del sovrano imperiale o dei suoi

rappresentanti come schema rituale, o più banalmente formale-letterario, su cui le traslazioni reliquiali si sarebbero in qualche modo conformate<sup>36</sup>. Nessuno di questi autori ha spinto tuttavia la propria indagine al di là di un semplice rilevamento di analogie piuttosto superficiali, che oltrepassino l'evidenza testuale, lasciando prudentemente sullo sfondo il vero problema: quello, che più sopra ho tentato di formulare, di una possibile continuità - che non esclude le debite riconiugazioni: la vitalità di una tradizione si commisura sulla sua capacità di adattarsi, modificandosi, a nuovi contesti - di schemi e meccanismi rituali di rappresentazione e di rievocazione dell'avvento e dell'accoglienza di una figura metonimica dell'invisibile: nel nostro caso una reliquia santorale, ma il discorso dovrebbe estendersi evidentemente anche alle figurazioni iconiche. Non a caso è rimasta sullo sfondo anche l'altra questione decisiva, se cioè quello schema sia di natura prettamente retorico-letteraria (generi, *tópoi*, ecc.) ovvero non coinvolga anche dimensioni culturali altre dalla mera testualità, sia pure non più considerata soltanto nella tradizionale accezione positiva. Insomma, vi rendete conto che il problema tende inevitabilmente ad allargarsi a quello, su cui dobbiamo riconoscere di saperne ancora troppo poco, della natura e delle funzioni dell'agiografia, specialmente nella sua dimensione performativa<sup>37</sup>. Parafrasando e forzando con consapevole anacronismo terminologico la prospettiva della MacCormack, si dovrebbe forse cominciare a guardare alle traslazioni come a una sorta di opera d'arte totale, dove non è opportuno scindere la dimensione testuale da quella performativa nelle sue varie espressioni iconiche, visionarie, gestuali e vocali<sup>38</sup>; e ovviamente senza prescindere dalle valenze ideologiche della committenza e della fruizione dei testi medesimi. Del resto, non sta a me dimostrare come il rituale e la liturgia (tanto più se consideriamo l'assoluta centralità del registro vocale-declamatorio nella recitazione dei testi e dei gesti liturgici) siano strutturalmente accomunati da una logica non già discorsiva bensì, essenzialmente, performativa<sup>39</sup>. Anche se da questo punto di vista la differenza con il registro teologico medievale viene talvolta esagerata (è invero più una differenza di grado che non di natura), la ritualità liturgica, così come il linguaggio poetico, è infatti strutturalmente ancorata al principio regolativo delle figure di metafora e metonimia, della traslazione semantica tra campi esperienziali differenti o contigui. È il principio-base di quella efficacia simbolica, che dagli studi pionieristici di Lévi-Strauss, sino a quelli più recenti di Aline Rousselle, abbiamo imparato a riconoscere come sottesa a una possibile 'effettività' del cosiddetto miracolo. Abbiamo dunque a che fare con un lessico che esprime e riflette innanzitutto una prassi rituale (quella del culto delle reliquie) e le sue specifiche gestualità. Siamo più sul versante performativo dell'agito e del 'danzato' che non su quello del professato. Il rito è una forma di pensiero che, come storici, dobbiamo ancora affinarci a decodificare<sup>40</sup>.

Anche se a volte il divario temporale tra il possibile evento di traslazione, le sue ricapitolazioni narrative e le sue riattualizzazioni performative è molto ampio e soggetto a combinazioni variabili, che saranno da esaminarsi di volta in volta, si potrebbe ad esempio tentare di esplorare più a fondo la possibile analogia funzionale con il rapporto, in genere temporalmente più concentrato ma soggetto alle medesime variazioni tipologiche, tra l'*adventus* trionfale, la sua ricapitolazione scritta e l'eventuale attualizzazione performativa coeva e/o successiva tramite i panegirici letterari o altre forme narrativo-celebrative che miravano a edificarne la provvidenziale manifestazione ancorandone il ricordo a precisi luoghi, momenti e figure nello spazio-tempo della sovranità imperiale.

---

<sup>36</sup> Vedi nota 34.

<sup>37</sup> Piuttosto deludenti, da questo punto di vista, gli atti del convegno veronese dell'ottobre 1998: *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei testi agiografici*, a cura di P. Golinelli, Roma 2000.

<sup>38</sup> A proposito della pluralità e della coesistenza di forme e registri esecutivi nelle *performances* rituali Turner parlava di "orchestrazioni di media" (*Antropologia della performance*, p. 78).

<sup>39</sup> In una prospettiva antropologica registro gestuale registro vocale sono del tutto complanari: rinvio per questo agli importanti studi sulla vocalità di P. Zumthor (*La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale* [1983], trad. it. Bologna 1984, in part. pp. 183ss., 241ss.) e di C. Bologna (*Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Bologna 1992).

<sup>40</sup> Mi richiamo qui agli indirizzi euristici sottesi alle ricerche di A. Rousselle (*Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990) e di Patrick Geary. Si veda inoltre la bella raccolta *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma 2000.

Sempre riguardo la relazione problematica tra *adventus* e traslazioni di reliquie vi propongo inoltre, e per concludere, i seguenti sviluppi, che tratterò più diffusamente in un mio libro di prossima uscita.

Sulla base di alcuni testi di Gregorio di Nazianzo e di Ambrogio non è difficile provare che la stilizzazione in forma di *adventus* delle cerimonie di traslazione reliquiale fu ricavata non tanto in maniera diretta sui riti di accoglienza trionfale del sovrano vivente quanto, semmai, sulle cerimonie funebri imperiali ormai cristianizzate del IV secolo, esito e risoluzione delle tensioni proprie al rituale pagano di *consecratio*<sup>41</sup>; cerimonie a loro volta esemplate (e così presentate dalle fonti) sulle ritualità di *adventustrionfale*<sup>42</sup>.

E' bene richiamare a questo proposito anche la prassi diffusa dell'*adventus* imperiale in effigie e il rituale del *funus publicum* dell'*imago*, l'effigie in cera del principe sepolto<sup>43</sup>. Trattata in tutto e per tutto come il corpo reale di cui riproduceva le sembianze<sup>44</sup>, tale effigie era destinata al *funus imaginarium*, nucleo del rituale di *apothéosis/consecratio*<sup>45</sup>. La *consecratio* imperiale, per i Romani, costituì la risposta al problema di trovare una soluzione rituale che permettesse di consacrare (divinizzandolo) un morto inumato, cosa di per sé impossibile e paradossale, perché il morto non poteva essere arbitrariamente dissepolto senza profanazione di un *locus religiosus* - la sepoltura - né il tempio venire contaminato dalla presenza di un cadavere. E d'altra parte non si poteva 'consacrare' l'imperatore in vita senza con ciò assimilarlo allo stato giuridico del condannato, del bandito, cioè a dire dell'*homo sacer*, nella sua doppia e paradossale condizione eccettuativa dal mondo umano e dal mondo divino<sup>46</sup>. Qui mi preme rilevare che il problema verrà in qualche modo oggettivamente superato dalla 'soluzione' cristiana del culto delle reliquie, che non a caso, per molto tempo, avrebbe sollevato analoghi scrupoli e perplessità sul piano del diritto e della prassi rituale, al di là e al di sotto delle più o meno brillanti soluzioni teologiche atte a giustificare la pratica. Lo statuto ultraterreno dei santi martiri (in quanto *biaiothánatoi* prim'ancora che per ragioni teologiche) si configura infatti, rispetto al destino riservato ai comuni defunti, come statuto eccettuativo al pari di quello conseguito dall'imperatore divinizzato, così come viene esplicitato dal rituale funerario di *consecratio*<sup>47</sup>. Come il corpo politico del *princeps* (il *numen imperatoris*, in termini più aderenti all'ideologia della sovranità imperiale antica), sotto specie metonimica di *imago*, sale al cielo sottraendosi alla sorte ordinaria di inumazione (già riservata al suo corpo terreno) e può così ricevere un culto pubblico templare purificato da qualsivoglia associazione cadaverica e sepolcrale, allo stesso modo il corpo glorioso del santo, sotto specie metonimica di reliquie corporali (o da contatto), viene sottratto al circuito dello scambio ordinario tra società dei vivi e società dei morti (e ai rispettivi spazi, tempi e sociologie: cimitero, liturgie funerarie, gestione privatistica della *memoria*) inserendosi, a partire dal IV secolo, nel nuovo spazio sacro dei luoghi di culto cristiani, per diventare da un certo momento in poi - formalmente dal concilio cartaginese del 401 ma estensivamente solo dal principio del IX secolo - elemento addirittura necessario alla sua consacrazione<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. J. Arce, *Funus Imperatorum: los funerales de los emperadores romanos*, Madrid 1988, 1990<sup>2</sup>, pp. 159-168. Il rituale di sepoltura e di eventuale traslazione dell'imperatore defunto in forma di *adventus* venne assunto dai maggiori panegiristi cristiani come prova retrospettiva della legittima sovranità di quello e della legittima aspirazione a succedergli da parte dell'erede. Per tutto questo mi sia lecito rinviare all'analisi approfondita che ho sviluppato nel cap. IV del mio *Frammenti di eternità*.

<sup>42</sup> Per gli esiti medievali di questa assimilazione cfr. F. S. Paxton *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca-London 1990.

<sup>43</sup> Sull'*adventus* in effigie cfr. MacCormack, *Arte e cerimoniale*, pp. 103 ss.

<sup>44</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, p. 106 s.

<sup>45</sup> Cfr. Fl. Dupont, *L'autre corps de l'empereur-dieu*, in *Corps des dieux*, s. la dir. de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, Paris 1986 (= "Le temps de la réflexion", VII), pp. 231-252; Arce, *Funus Imperatorum*, pp. 125-157; ma v. ancora H. Kantorowicz, *I due corpi del re* [1957], trad. it. Torino 1989, pp. 360 ss.; R. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony*, 1960 (trad. franc. aggiorn. Paris 1987); sul problema dell'effigie ultim. G. Ricci, *Il principe e la morte*, Bologna 1998, pp. 25-33, 49 ss.; E. A. R. Brown, *Royal Bodies, Effigies, Funeral Meals, and Office in sixteenth-century France*, in *Il cadavere / The corpse*, Firenze 1999 (= "Micrologus", VII), pp. 437-508.

<sup>46</sup> Cfr. Dupont, *L'autre corps*, p. 234 s.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, p. 239.

<sup>48</sup> Cfr. *Capitulare Aquisgranense*, in *MGH Capit.* I, p. 170; *Concilium Maguntinum*, in *MGH Conc.* II, p. 270; cfr. Geary, *Furta Sacra*, p. 37.

Da questo punto di vista il rituale di *consecratio*, che è una sorta di funerale interrotto, sviato, ovvero un rito di seconde esequie<sup>49</sup>, troverà ben presto un puntuale parallelo - cioè a dire, un equivalente funzionale rispetto alle dinamiche d'istituzione e dislocazione del confine tra il visibile e l'invisibile - nelle cerimonie di traslazione e, più precisamente, di *elevatio* e *repositio* reliquiale conseguenti o meno ad una *inventio* miracolosa. Cioè negli atti, potremmo dire, di 'apoteosi' del santo cristiano, ovvero d'istituzione effettiva e formale del suo culto - per il vario concorso di volontà episcopali, pressioni popolari e interessi di comunità religiose - anteriormente all'imporsi, alla fine del secolo XII, della riserva papale in materia di canonizzazioni. Insomma, *funus imaginarium* ed *elevatio* servivano entrambi in primo luogo a *separare* ritualmente un cadavere dagli altri (in un certo senso, anzi, erano due modi per fare di un cadavere qualcosa d'altro): imperatori divinizzati e santi sono destinati allo spazio-tempo sacro del tempio e del culto, e vengono così sottratti alle dinamiche funerario-cimiteriali delle sepolture ordinarie.

Infine, dev'essere ancora evidenziata la centralità del rapporto strutturale tra visibilità/invisibilità imperiale e visibilità/invisibilità delle reliquie, che vengono nascoste/mostrate dalla teca reliquiale<sup>50</sup>. Il sovrano imperiale, e parimenti le reliquie, sono invisibili ma allo stesso tempo ubiqui e onnipresenti (si pensi al celebre argomento di Vittricio, Paolino e Teodoreto). La presenza in effigie dell'imperatore nei numerosi ritratti ufficiali, venerati nelle debite forme e atti a conferire autorità agli esercenti delegati della funzione sovrana dislocata sul territorio imperiale (governatori di provincia, magistrati, funzionari, ecc.<sup>51</sup>), trova un parallelo nella presenza diffusa, a partire dalla metà del IV secolo, dei frammenti reliquiali, che conferiscono l'autorità degli amici di Dio (i santi martiri cristiani) agli impresari e gestori del loro culto, vescovi e prelati, che sono anche e sempre più spesso funzionari pubblici di fatto e di diritto.

Questa logica di delocazione verso il basso del potere, secondo un registro di codici comunicativi che accomuna pagani e cristiani al di qua delle tradizionali contrapposizioni ideologiche<sup>52</sup>, è un sintomo e un'espressione della debolezza dei rappresentanti dell'autorità centrale di fronte alla tirannia della distanza, ciò che li costringeva a moltiplicare le istanze intermedie di trasmissione e di comunicazione tra il centro e la periferia<sup>53</sup>. E' una logica in palese contraddizione con un tema cruciale della coeva apologetica cristiana. Quello, cioè, che in autori del calibro di Arnobio, Agostino, Vittricio, Paolino e Teodoreto, mirava a coonestare il potere divino e martiriale di superare le distanze per virtù di onnipresenza e ubiquità, e che dunque tentava di giustificare l'avvenuta obliterazione dell'antica necessità di localizzare e reificare in oggetti metonimici le pratiche di culto rivolte ai dèmoni/dèi del paganesimo (sacrifici, intercessioni, incubazioni in presenza degli idoli e negli spazi templari). Da questo punto di vista mi sembra ancora possibile e tecnicamente corretto affermare che realmente i santi o meglio, le reliquie dei santi cristiani furono gli autentici 'successori' degli antichi dèi.

---

<sup>49</sup> Cfr. R. Hertz, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte* [1907], trad. it. in Id., *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Torino 1994, pp. 53-136.

<sup>50</sup> Cfr. K. Pomian, "Collezione", in *Enciclopedia Einaudi*, III, Torino 1978, pp. 330-364; Schmitt, *Les reliques et les images*.

<sup>51</sup> Cfr. R. Teja, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma*, III/1 (*L'età tardoantica*, I. *Crisi e trasformazioni*), Torino 1993, pp. 613-642: 630 ss.

<sup>52</sup> Cfr. Orselli, *Di alcuni modi e tramite della comunicazione col sacro*.

<sup>53</sup> Cfr. P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* [1992], trad. it. Roma-Bari 1995, pp. 12s., 23, 34; ma vedi A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana*, a c. di R. Di Donato, Brescia 1994, p. 94s., sulle valenze consensuali e centripete del culto imperiale nelle sue varie espressioni rituali (statue, sacrifici, *adventus* etc.).