

Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*

Luigi Canetti

Comincio dai titoli, cioè dai problemi di definizione, perché tutti noi che ci occupiamo di storia ecclesiastica siamo i primi a sapere che è proprio l'abito a fare il monaco. Così, vorrei mettermi subito a ragionare sul titolo del convegno, anche se in genere non sta bene farlo: del resto, mi è stata chiesta una riflessione di carattere generale e metodologico, nella scia – immagino – di un intervento tenuto due anni fa al congresso santuariale di Sanzeno, e che aveva riscosso un certo favore¹. Mi sento dunque pienamente autorizzato a rendermi antipatico e cercherò di farlo con tutto il garbo del caso.

Tutti i santuari – intesi nell'accezione più ampia, e al limite comprensiva di tutte quelle che in questi anni di riflessione corale sul tema sono state via via proposte e discusse, benché, per le ragioni che seguiranno, io resti radicalmente scettico sull'efficacia euristica di una categoria di matrice teologica – tutti i santuari, dicevo, sono radicati geneticamente nel luogo di edificazione, al di là dell'ampiezza del bacino di utenza e di fruizione taumaturgica di essi (cittadina, provinciale, regionale, universale). Ampiezza e fruizione che, variando nel tempo e nello spazio, non sono immediatamente connesse alle dinamiche d'instaurazione del culto santuariale; dinamiche a loro volta insufficienti a spiegarne i successivi sviluppi, con buona pace dell'attuale fortuna editoriale di sintesi a larghissime spanne diacroniche ispirate al feticcio di improbabili determinanti genetiche². Se esiste una specificità della dinamica santuariale essa sta proprio nel radicamento spaziale di una qualsiasi epifania dell'invisibile³, non importa in quale veste religiosa o confessionale. («Invisibile» è una categoria semiologia e antropologica generale, che io tendo a privilegiare rispetto a quelle così sfuggenti, e teologicamente connotate, di «sacro» e di «soprannaturale»⁴). «Santuari locali», dunque, rischia d'essere espressione largamente tautologica.

Sgombro il campo da un ulteriore equivoco, fatto proprio anche da recentissime ed autorevoli panoramiche nelle quali, sulla scorta dell'approccio

fenomenologico e irrazionalistico di Otto, Eliade, van der Leeuw e Dupront, si postula l'esistenza di una distinzione quasi ontologica tra santuari fatti da mano umana e santuari naturali (monti, rupi, fonti, alberi ecc.), sui quali ultimi gli uomini edificano successivamente il tempio, il santuario o comunque l'edificio culturale atto a circoscrivere la cosiddetta ierofania⁵. Una sguardo disincantato alle svariate successioni di civiltà e culture rivela facilmente che non esiste idea meno naturale di quella di «natura» e di «naturalità». «Natura» e «luoghi naturali» sono concetti elettivi, lemmi del registro ideologico e immaginario, non oggetti naturali; sono una determinazione storica funzione delle società e delle culture che li esprimono. Uno storico che non voglia abdicare alla dignità e alle istanze minime di scientificità del mestiere che svolge non può partire dal presupposto che esistano luoghi fisici in cui naturalmente si manifesta, e in cui gli uomini naturalmente avvertono, la potenza del *numen*; non può scontare l'ipotesi che esistano spazi sacri la cui originalità pertiene alla santità del luogo, che a sua volta provocherebbe l'erezione del santuario. Lo storico si limita – e non è poco – a cercare di comprendere perché gli uomini di un certo tempo e di un certo luogo hanno attribuito a determinati luoghi, oggetti, persone una vicinanza, un'appartenenza, un rapporto in qualche modo elettivo con l'invisibile.

Un conto, infatti, è limitarsi a una descrizione tipologica che voglia rimanere tale, cioè ben consapevole dei rischi che corre di tagliare nel vivo realtà ben altrimenti complesse; altro conto è spingersi fino al punto di non riconoscere come la sacralità, di luoghi come di oggetti e così di persone, sia il portato di una determinata costellazione storica e sia funzione dell'articolazione sociale, della gerarchia. È la gerarchia, la divisione sociale (e più in la non vado) che pone reduplicandosi l'istanza dell'invisibile e genera così le articolazioni spaziali in cui l'invisibile si disloca in ciò che diventa proprio per questo un territorio, con i suoi centri, confini e luoghi elettivi di mediazione con il potere nelle sue forme visibili e nei suoi correlati invisibili⁶. Non esiste per lo storico uno spazio naturale da cui scaturisce l'invisibile sacralità del numinoso che ci trascende; lo storico muove dall'ipotesi minimale che la strutturazione politica delle società pone e riformula incessantemente la propria sovradeterminazione sacrale⁷.

Il canone 1234, l'ultimo dedicato ai «santuari» nel nuovo *Codice di diritto canonico*, promulgato nel 1983, auspica, nei toni del millenario paternalismo medicale della pastorale cattolica, che in quei luoghi peculiari del culto cristiano vengano coltivate «le sane forme della pietà popolare»⁸.

Da qualche tempo coltivo alacramente quello che sino a pochi anni fa era soltanto un leggero sospetto, ma che ora si è trasformato in una convinzione suffragata da esperienze d'indagine ben altrimenti avvertite. E cioè che sia opera meritoria contribuire alla demolizione dell'idea che sia mai esistita, quantomeno in età antica e medievale, ma credo anche oltre, una «religiosità popolare»⁹. (Ancor più scontata mi pare l'insussistenza di una specifica valenza sociologica della «pietà», categoria esistenzialistica di remota ascendenza virgiliana, e che possiamo ormai archiviare tra le più proficue sollecitazioni

delle storiografia religiosa cattolica d'ispirazione sociale degli anni Cinquanta del Novecento¹⁰). Dalla specola dell'attuale disincanto, che però ha il vantaggio di garantire una prospettiva sgombra dalle pastoie ideologiche che hanno reso un po' opaco lo sguardo di tanti illustri giganti sulle cui spalle tuttavia insistiamo, non è chi non veda come siano naufragati i più vari tentativi, pur forieri di fruttuose discussioni e acquisizioni storiografiche, di ricondurre a variabili sociologicamente determinate il comportamento umano in quella sfera relazionale che in maniera più o meno sfuggente e approssimativa siamo soliti connotare come «religiosità».

Dal severo paternalismo di matrice aristocratica e classicistica, che spingeva Michail Rostovzev, nella scia del razionalismo illuministico (Hume, Gibbon, Voltaire), a discettare di una «democratizzazione della cultura» nel basso impero¹¹; alle correnti storiografiche nostrane che, tra storicismo etnologico demartiniano e indagini folkloristiche e storico-religiose di ispirazione gramsciana, negli anni Sessanta e Settanta del Novecento giungevano a teorizzare, come possibile antidoto alle secche di un marxismo destoricato e a quelle di un populismo troppo confessionale, una problematica di «religione delle classi popolari»¹²; dall'ormai classica tipologia di Jacques Le Goff sui paradigmi relazionali tra «cultura folklorica» e «cultura clericale»¹³, che pure ha avuto il grande merito di svincolare la sociologia storica delle culture premoderne da una rigida problematica di classe riconiugandola in quella chiave storico-morfologica su cui tanto avrebbero insistito le ricerche transculturali di Carlo Ginzburg e le suggestive idiografie del medioevo antropologico, non più inevitabilmente cristiano, di Jean-Claude Schmitt¹⁴ (una tipologia che, per l'Occidente tardoantico, viene forse giudicata troppo severamente da Robert Markus, quando rileva il rischio di trasposizione meccanica e tautologica di un criterio di spiegazione binaria dei mutamenti religiosi dal piano statistico-sociologico a quello culturale¹⁵); allo stimolo esercitato dalla forte vocazione modellizzante della *Social Anthropology* britannica (Mary Douglas, Clifford Geertz, Victor Turner) e della grande *École sociologique* (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Louis Gernet) sulle ricerche cristianistiche e medievistiche di un Peter Brown e di un Patrick Geary¹⁶; per non ricordare quel fine *detective* delle ricadute interclassiste della credenza nel miracolo regale, che fu Marc Bloch già nel 1924¹⁷: ebbene, se un consuntivo unitario è lecito trarre da tutti questi sviluppi, è proprio quello che innanzitutto nega una possibile e in ogni caso aprioristica determinazione in chiave 'popolare' della storia della vita religiosa.

Tutto questo sembra valere in maniera particolare per quei fenomeni che si era soliti rubricare nel calderone ribollente delle «superstizioni», archeocategoria latina in cui si radica la matrice delle censure prima ecclesiastiche e poi storiografiche verso tutte le forme religiose «insane» (tanto per esplicitare il dettato del *Codice di diritto canonico*), e cioè i gesti e i pensieri aberranti rispetto al sistema culturale dominante, che per definizione viene sussunto nelle riflessioni socialmente autocorroboranti delle *élites* intellettuali in tutte le società, compresa la nostra e perciò in chi vi parla. Ecco perché, nella scelta

degli argomenti, e nell'esame dei contesti specifici, sarà bene partire anche nel nostro caso più da nuovi possibili modelli di relazione tra i fenomeni accertabili che non dai consueti sistemi di classificazione e illustrazione diacronica di oggetti culturali in apparenza così familiari da rischiare di sottrarsi ad ulteriori tentativi di una presa diretta. Nulla più di una misura cautelare per sfuggire alla vischiosa logica culturale della nostre fonti, fatta propria talvolta da una storiografia che, pur libera ormai da qualsivoglia presupposto confessionale (ma anche questa, specie sui nostri temi, è acquisizione che mi pare meno scontata di quanto appaia a prima vista), corre il rischio di farsi succedanea involontaria dei presupposti sociologici e culturali del linguaggio binario ed elitario dei testi antichi nonché degli schemi classificatori che giustificavano a priori gli assetti politico-sociali di cui quei testi erano espressione organica (pagano/cristiano, religione/superstizione, culto spirituale/idolatria, ortodossia/eresia, laico/ecclesiastico, e via dicendo).

La religiosità popolare non è dunque un oggetto naturale di persistenza storica millenaria e dalle funzioni predefinite. Si tratterà semmai di verificare se, nelle diverse costellazioni storiche da noi studiate, i fenomeni rivestiti da quell'ambigua connotazione non abbiano potuto assolvere a funzioni assai differenti da quelle che saremmo portati ad attenderci sulla base di aspettative storiografiche tanto poco esplicite quanto in genere pesantemente determinate da un passato con il quale non si è fatto i conti; ma anche di accertare quanto e come sia mutata la configurazione delle pratiche sociali e discorsive in cui quelle funzioni s'inserivano, si trasformavano o venivano meno. Come ha scritto Paul Veyne parafrasando Foucault, «la funzione esiste solo in virtù di una pratica e la pratica non risponde alla "sfida" della funzione». (La metafora delle sfide, cara, come si ricorderà, ad Arnold Toynbee, è figlia dell'illusione oggettivistica, a sua volta un portato dell'illusione metafisica di una coscienza costituente rispetto al mondo esterno: potrebbe esser vero esattamente il contrario). E ancora: «in storia esistono solo costellazioni individuali o addirittura singolari, e ciascuna di esse è interamente spiegabile ricorrendo ai soli strumenti di bordo».

*

Non riaprirò in questa sede il tradizionale *dossier* sulle accezioni specifiche di *sanctuarium* tra Antichità e Medioevo, in ogni caso lontane da quelle che il senso comune a partire dal Quattrocento e ancor oggi vi attribuisce¹⁸. Né potrò soffermarmi su una descrizione e una tipologia dei numerosi santuari martiriali che prendono a costellare l'ecumene mediterranea a partire dall'era costantiniana¹⁹. Tantomeno ritorno sulla questione cruciale dei pellegrinaggi nell'Oriente cristiano e sulla sacralizzazione e *contactu* di chiese e città dell'Occidente mediterraneo provocata dai contraccolpi della *inventio* costantiniana della Terra santa e dalla creazione di quella *topographie legendaire* che avrebbe poi riplasmato i quadri sociali della memoria cristiana²⁰: in questi ultimi dieci-quindici anni il problema è già stato così ben sviscerato che mi sembra davvero superfluo insistervi²¹.

«Fratres, veniat in mentem caritati vestrae, si qua forte festivitas martyrum et locus aliquis sanctus nominatur, quo certo die turbae confluant ad celebrandam sollemnitatem; illae turbae quomodo se exsuscitant, quomodo se hortantur et dicunt: eamus, eamus. Et quaerunt: quo eamus? Et dicitur: ad illum locum, ad sanctum locum.»²² Agostino, nel commento al *Salmo 121*, sta in realtà esortando i fedeli, pellegrini nell'esilio terreno, a sospirare in primo luogo per le gioie future della Gerusalemme celeste. Così, la mutua carità che infiamma i devoti del santo, di cui è segno il fuoco materiale delle torce che si uniscono in preghiera, è l'argomento *a fortiori* per coonestare la sconvolgente intensità di quello che ci aspetta: «si ergo ad locum temporalem sic rapit amor sanctus, qualis amor debet esse qui concordet rapit in caelum, et dicentes sibi: in domum domini ibimus?».

È una pagina che può ben introdurci al problema della cristianizzazione dello spazio. Vorrei ora evidenziarne un aspetto suggerito dalle parole del vescovo di Ippona: il contributo fornito dal culto delle reliquie al processo di creazione di uno spazio sacro cristiano nell'arco di pochi decenni, compresi tra l'epoca costantiniana e quella teodosiana.

La rapida trasformazione del territorio della città antica in una rete di luoghi santi cristiani si collocava al punto di confluenza di tre grandi sviluppi: il grande *essor* del culto dei martiri, la capillare diffusione di chiese aperte al culto pubblico e l'ingresso massiccio in queste ultime delle reliquie martiriali (ovvero l'erezione di edifici cultuali sui luoghi di antica o 'ritrovata' sepoltura martiriale)²³.

La più recente storiografia, sulla base di approfondite indagini archeologiche, ha ribadito in proposito l'importanza decisiva della svolta costantiniana: nessuno è mai riuscito a provare che alle prime sedi occasionali di riunione e di preghiera, e agli edifici che dalla seconda metà del III secolo furono destinati con maggiore stabilità alle celebrazioni liturgiche, venisse attribuito dai cristiani, anteriormente alla pace della chiesa, un carattere di luogo sacro²⁴. D'altra parte, soltanto a partire dagli anni Venti-Trenta del IV secolo si evidenziano in forme inedite i caratteri di un secolare processo metamorfico sostanziatosi di una duplice appropriazione: quella, di natura mimetica, dell'antica sacralità templare, e quella, di natura coattiva (per distruzione ovvero, più raramente, esaugurazione), degli spazi lasciati liberi dai santuari che demarcavano la presenza dell'invisibile nelle città e nelle campagne del mondo antico²⁵.

Fu la credenza nella *virtus* metonimica delle reliquie, nella loro capacità di presentificare l'invisibile potenza di cui erano testimoni efficaci, a conferire piuttosto rapidamente agli edifici che le racchiudevano, i *martyria* e le grandi basiliche costantiniane, un autentico carattere sacramentale, cioè di luoghi esclusivamente votati al culto in quanto marcatori e garanti di una presenza dell'invisibile in veste cristiana, reificato nell'oggetto transazionale. Non più dunque semplici luoghi di riunione e di preghiera dei fedeli ma santuari che aprivano loro una porta sicura verso il cielo. L'arte sacra rivela dunque la sua natura di rappresentazione a carattere performativo, realizzando ciò che

intende significare nell'atto stesso di porre la sua presenza efficace. Come i martiri erano stati i testimoni e i pegni per eccellenza del divino incarnato nella storia, così i *martyria* diventavano i testimoni ma soprattutto i ricettacoli e i mediatori della potenza divina che si era manifestata (e continuava ancora ad operare) in luoghi, persone e oggetti inanimati.

Un'importante ricerca di François Heim ha potuto evidenziare la natura dei *martyria* costantiniani come «trofei», monumenti alla vittoria del martire, che marcano la localizzazione della *dynamis* divina che ne sta alla radice; *mnemeia*, dunque, all'apoteosi del martire, prova ne sia il legame funzionale e simbolico con l'iconografia dei ciborî. Così, il nuovo edificio sacro cristiano diventava un'immagine della città celeste, rappresentazione sacramentale, cioè segno efficace della presenza divina in alcuni luoghi qui sulla terra, laddove i santi hanno eletto la propria dimora esercitando la propria *virtus* in maniera peculiarissima. Del resto, è nei nuovi santuari martiriali, e in quelli eretti nei luoghi santificati dalla vita e morte di Cristo, che Costantino, dopo il 324, celebra la potenza di quel Dio che gli ha conferito la vittoria sui nemici del nuovo ordine della *basileia* terrena²⁶.

Dalla metà del IV secolo s'inaugurava quel grande *transfert* spaziale di autorità a beneficio dei vescovi cristiani, compendiatosi nelle sempre più numerose iniziative di traslazione delle reliquie dalle aree cimiteriali extraurbane verso i grandi santuari martiriali e le chiese episcopali²⁷. La nuova geografia santuariale, segnata dalla capillare distribuzione dei frammenti reliquiali in tutto l'orbe cristiano, ripeteva così, proiettandoli nello spazio, gli eventi che avevano santificato la storia della salvezza. Così, se la tomba e il santuario edificato su di essa radicavano la *memoria* del santo in un luogo particolare, la moltiplicazione delle reliquie avrebbe ora consentito un'accrescersi virtualmente infinito di luoghi santi non più vincolati all'inaffidabilità del sepolcro. Come notava Vittricio di Rouen, tra i primi e più importanti apologeti del culto martiriale, già i reliquiari che contengono i frammenti donati alla sua sede episcopale, sono i «templa» in cui dimorano i santi²⁸.

«Quanta utilità si sia già accresciuta in questo modo con i lunghi trasferimenti (delle reliquie) dei santi da una regione all'altra della terra a protezione della nostra vita, ancor oggi lo provano, e lo acclamano con grandi prodigi, gli stessi luoghi nei quali la lettiga che meritò di portare il corpo santo fece sosta nella tappa stabilita in tutte le terre [...]. Infatti la mano medica di Dio opera con potenza salutare in tutte le vie nelle quali i corpi santi impressero viventi vestigia nel loro sacro cammino»²⁹.

Sono i celebri versi del poema XIX di Paolino di Nola, composto nel 405, manifesto inaugurale dell'epopea millenaria del ripopolamento martiriale delle contrade cristiane che non avevano ancora potuto o saputo «meritare» a pieno titolo la «benedizione» di quei «doni celesti».

I racconti di traslazione, sul cui valore mitopoietico mi sono soffermato in un recente convegno romano³⁰, si radicano sempre, benché di solito in maniera implicita, nel quadro della storia della salvezza, il grande laboratorio mitodinamico delle origini cristiane. La *translatio* delle reliquie di un santo

rappresenta infatti una sorta di 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, che non a caso si riflette nella liturgia, teatro importante, benché non esclusivo, della lettura rituale dei racconti di traslazione. È 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 con l'invisibile, che siamo soliti rubricare sotto le insegne della santità e delle sue infinite epifanie metonimiche (reliquie e immagini in primo luogo). In questo senso appare tecnicamente corretto affermare che «la santità di un luogo era il riflesso, una proiezione sulla terra, della santità del tempo»³¹.

Le cerimonie di traslazione e, più precisamente, di *elevatio* e *repositio* reliquiale conseguenti o meno ad una *inventio* miracolosa, costituivano un puntuale *pendant* – cioè a dire, un equivalente funzionale rispetto alle dinamiche d'istituzione e dislocazione del confine tra il visibile e l'invisibile – al rituale di *consecratio* imperiale, che è una sorta di funerale interrotto, sviato, ovvero un rito di seconde esequie³². La traslazione è una sorta di «apoteosi» del santo cristiano, di istituzione effettiva e formale del suo culto anteriormente all'imporsi, dalla fine del secolo XII, della riserva papale in materia di canonizzazioni. Insomma, *funus imaginarium* del doppio imperiale ed *elevatio* delle reliquie martiriali 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 martiri sono destinati allo spazio-tempo sacro del tempio e del culto, e vengono così sottratti alle dinamiche funerario-cemeteriali delle sepolture ordinarie. (La nuova prassi di traslazione delle reliquie martiriali sconvolse l'antico statuto giuridico-antropologico del luogo di sepoltura, *locus religiosus*, inviolabile, inedificabile e perciò sottratto alla sfera delle ordinarie transazioni ereditario-patrimoniali)³³.

Sempre in quest'ambito rituale, nell'identità di codice performativo che accomuna pagani e cristiani al di qua delle tradizionali contrapposizioni ideologiche, bisogna evidenziare la centralità del rapporto strutturale tra visibilità/invisibilità imperiale e visibilità/invisibilità delle reliquie, che vengono nascoste/mostrare dalla teca o dalla tomba che custodisce i resti venerati³⁴. Il sovrano imperiale, e parimenti le reliquie, sono invisibili ma allo stesso tempo ubiqui e onnipresenti³⁵. La presenza in effigie dell'imperatore nei numerosi ritratti ufficiali, venerati nelle debite forme ed atti a conferire autorità agli esercenti delegati della funzione sovrana dislocata sul territorio imperiale³⁶, trova un parallelo nella presenza diffusa dei frammenti reliquiali, che conferiscono l'autorità degli «amici di Dio» 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, è un sintomo e un'espressione della debolezza dei rappresentanti dell'autorità centrale di fronte alla tirannia della distanza, che li costringeva a moltiplicare le istanze intermedie di trasmissione e di comunicazione tra il centro e la periferia³⁷. È 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).

È il paradosso, o meglio, la pacifica coesistenza in una stessa mente di differenti «programmi di verità»³⁸: da un lato la verità intellettuale, per cui Costantino, e con lui gli apologeti, professano sinceramente la convinzione che la potenza di Dio sia presente ovunque e non circoscrivibile in luoghi, persone e oggetti particolari; dall'altro la verità esperienziale, cioè la convinzione, nutrita dal consueto meccanismo di autoconferma fattuale, che il benessere e la prosperità pubbliche e private fossero meglio garantite da un patrocinio tangibile della potenza divina, rappresentata metonimicamente nell'oggetto di culto. Era questo secondo tipo di verità, che non aveva niente a che fare con una malintesa «religiosità popolare», a spingere gli imperatori, i vescovi e la maggior parte dei cristiani a moltiplicare i segni cioè i *pegni*, i garanti visibili di una presenza localizzata e quotidianamente fruibile della *virtus* divina³⁹.

Questo problema dei differenti registri di verità ci porta così all'ultimo punto del mio discorso, il ruolo assunto dal ricordo della vittoria martiriale, reificatasi nel culto delle reliquie, nella fondazione di uno *spazio politico* cristiano.

Nel processo di fondazione e di legittimazione del nuovo ordine della città cristiana lo spettacolo della morte nello spazio pubblico dell'arena – il testo rituale in cui la società antica verificava e rinegoziava costantemente, nella dialettica tra dominanti e dominati, l'unità dell'ordine civico – divenne oggetto di un cruciale contenzioso ermeneutico⁴⁰. La morte dei condannati/martiri viene narrata e giustificata dalle fonti cristiane attraverso una sottile strategia basata sull'utilizzo e la distorsione semantica (per via di opposizione) dei codici comunicativi e dei rituali 'pagani'. Ciò rientra nella più generale strategia di fondazione della cultura politica cristiana tramite un'appropriazione delle forme ovvero dei codici culturali (lingua, generi letterari, rituali civico-politici, etc.) della società tardoantica. La demarcazione avviene così, sul piano ideologico, tramite una ridefinizione o addirittura uno stravolgimento del significato esplicito dei codici comunicativi antichi (rituali inclusi), l'efficacia dei quali andrà ricercata allora non tanto sul piano del 'realmente accaduto' quanto invece su quello della nuova interpretazione fornite dagli autori cristiani. La posta in gioco, dunque, era la «*maîtrise du sens*», e la lotta doveva svolgersi più sul versante ermeneutico che su quello evenemenziale, giacché i codici di

comportamento e comunicazione erano largamente comuni ai pagani e ai cristiani e l'importante era la nuova giustificazione ideologica degli stessi codici alla luce della rivendicazione del primato cristiano nello spazio politico post-costantiniano. (Vorrei far osservare che da questo punto di vista il problema della attendibilità filologica degli *Acta martyrum* passa in secondo piano, anche se la verosimiglianza sostanziale di essi viene in tal modo paradossalmente accentuata proprio per l'esigenza cristiana di servirsene come strumento propagandistico per far breccia sugli stessi 'persecutori'.)

Gli agiografi cristiani si avvalgono dunque del quadro rituale dei giochi stravolgendone il messaggio: laddove i condannati erano solo spregevoli *servi poenae*, i martiri controllano totalmente e prevedono il loro destino di gloria; essi, atei per i pagani, e perciò meritevoli di morte, attraverso il supplizio liberamente accettato in obbedienza a una legge divina superiore al *nómos* della città, trionfano sui persecutori causandone la morte spirituale; quella che agli occhi dei pagani è nient'altro che l'esecuzione di un criminale reo di *laesa maiestas* diventa la lotta vittoriosa dell'atleta di Dio contro le insidie del demonio. Insomma, il criterio retorico è sempre quello di rimarcare il divario fra l'apparente e il reale: il vero impresario dei giochi non è un qualsiasi magistrato in rappresentanza dell'imperatore terreno, ma Dio stesso, signore della storia: e tutti i dettagli del racconto dovranno appunto dimostrare che lo spettacolo della *damnatio ad bestias* appartiene in realtà, cioè nell'ordine del Significato, ad un piano trascendente. I cristiani dunque redigevano gli *Acta* anche per imporre una lettura di parte ad un evento pubblico di cui di fatto non potevano controllare la messinscena: suggerire l'esistenza di un senso trascendente rispetto al quale gli avversari si mostravano ciechi poteva essere un efficace mezzo di propaganda alla propria causa.

Già le opere di Tertulliano documentano un'articolazione dell'immaginario cristiano secondo una polarità radicale tra i *ludi* e i riti dell'*ecclesia*: i primi diventano l'archetipo del disordine distruttore della pace comune, poiché i gesti e le parole ad essi variamente collegati (banchetti, elargizioni, ecc.) rischiavano di perdere il valore identitario che avevano assunto per i cristiani, che se ne servivano all'interno della liturgia. Era una tattica in qualche modo complementare a quella in atto nelle *Passiones*: se Tertulliano condanna la presenza dei cristiani al circo perché in tal modo avrebbero reso fluida la specificità dei segni del rituale cristiano – egli mirava infatti a garantire le condizioni di una separazione tra cristiani e pagani –, negli *Acta*, al contrario, si fa leva proprio sull'ambiguità dei segni apparenti per leggere nei rituali civici e nei giochi un senso trascendente, facendone il teatro involontario della economia salvifica. Come avverrà nell'esegesi eusebiana delle profezie sibilline, «il testo dell'avversario contiene la prova irrefutabile del suo stesso superamento da parte del nuovo ordine»⁴¹.

A partire dal IV secolo la contrapposizione fra gli *spectacula* e i riti della chiesa fu mobilitata al servizio di nuovi scopi e utilizzato come *outil* concettuale per pensare e articolare nuovi antagonismi. I riti degli eretici sono assimilati e accomunati ai *ludi* dei pagani in una stessa valutazione negativa: così, ad

esempio, la liturgia ariana viene accusata dai cattolici di attingere alle tecniche del mimo; e Agostino, dopo aver condannato molte pratiche funerarie in onore dei santi assimilandole a ritualità pagane (si pensi alla polemica sui *refrigeria*) usa la stessa tattica per infangare la memoria dei martiri donatisti facendone, secondo uno schema già attestato in Tertulliano, dei fanatici suicidi, degli invasati idolatri di festività pagane. Di fronte all'osmosi sempre più accentuata fra le ritualità civiche antiche e quelle cristiane era ancor più necessario demarcare le differenze (si pensi alla polemica di Vigilanzio contro l'uso, tacciato di paganesimo e idolatria, di accendere ceri davanti agli altari ove riposavano i resti dei martiri⁴²). Ma già quasi un secolo prima i decreti del concilio di Elvira (*ante 303/post 312*⁴³) avevano comminato dure penitenze ai cristiani che avessero preso parte ai giochi e ai riti pagani ancora in veste di *flamines* municipali ovvero di *sacerdotes* provinciali⁴⁴.

Del resto, gli attacchi polemici alla grande chiesa portati avanti, ad esempio, da Fausto e dai manichei, le rinfacciavano proprio una sostanziale identità di rituali (e, coestensivamente, di credenze) con i pagani, specie riguardo agli onori resi ai martiri. Agostino controbatte con l'argomento delle intenzioni che ispirano le pratiche rituali ortodosse, in sé, comunque, indispensabili. Sono proprio i *signa* e i *sacramenta* che rendono possibile una *religio* (così come ogni associazione umana) ma le buone comunità si distinguono dalle cattive proprio per il modo in cui utilizzano i rituali (oltre ché per altre caratteristiche): nelle associazioni inique, cioè non subordinate alla Giustizia divina, i capi manipolano i segni e i riti a scopi d'interesse privato⁴⁵. Questa idea di una strumentalizzazione egoistica del rituale nelle cattive comunità – un'idea di matrice varroniana e ciceroniana, sancita dall'autorità di Agostino – avrà larga fortuna nella cultura politica medievale.

Nell'immaginario della chiesa post-costantiniana ebbe dunque un ruolo decisivo la nozione di rituale per la costruzione di una identità cristiana⁴⁶. Il ricordo, riattualizzato nel culto, dell'età dei martiri permise di pensare e dare un senso alle grandi trasformazioni che i fedeli vedavano prodursi nei *christiana tempora*. Quel 'ricordo', iscritto nel nuovo calendario liturgico e nello spazio in cui venivano plasmandosi i quadri sociali della *memoria* cristiana, consentì di operare la transizione. I racconti di martirio redatti dopo il 313 inscenavano spesso una vittoria del rito cristiano su quello pagano, proiettando nel passato l'annuncio del nuovo ordine. Così, il rituale dà senso e spessore ad un evento provvidenziale⁴⁷. Ma il ricordo dei martiri poteva servire non soltanto a ripensare il tempo bensì anche, come si è visto, a cristianizzare lo spazio, riorientandolo intorno alle tombe dei santi. D'altra parte, la pubblica lettura degli *Acta*, facendo leva su quella che Peter Brown ha chiamato la «dialettica dell'immaginazione»⁴⁸, forniva annualmente ai fedeli uno spettacolo che rimpiazzava in maniera adeguata i *ludi* circensi fornendo altresì una giustificazione implicita alla loro cessazione.

Il racconto del rituale di martirio, per quella sua funzione decisiva nel rendere attuali e intelleggibili la cronologia e la topografia cristiana, poté dunque preservarsi e perpetuarsi come elemento narrativo (ovvero mitico, come

direbbe Assmann) che poteva ben funzionare anche in altri contesti (confittuali) come semantema efficace ovvero come demarcatore di senso atto a veicolare il modello di un comportamento d'opposizione il cui scopo era quello d'imporre la superiorità di un ordine politico su un altro, l'illegittimità del quale poteva mostrarsi attraverso un attacco ai suoi rituali. A fianco dell'attacco reale gli agiografi sapevano quanto fosse cruciale imporre la propria interpretazione dei rituali, fossero quelli del proprio campo o quelli dell'avversario.

L'accesso al significato dell'evento rituale è prova di potere; e la superiorità si esprime più attraverso il controllo dell'interpretazione che non nel ruolo giocato nell'ordine superficiale delle apparenze fattuali. La prova del fatto che l'ordine avversato è illegittimo passa così attraverso la distruzione reale (azione repressivo-militare) e immaginaria (scrittura ed esegesi) delle sue ritualità.

Concludo ricordando che il processo di sacralizzazione del cristianesimo passò non soltanto attraverso la santificazione del tempo (liturgia ordinaria e santorale) e dello spazio (culto delle reliquie e devozione ai luoghi santi) ma si espresse altresì nella riconiugazione in chiave giuridico-sacrificale della morte salvifica del Cristo (soteriologia remissoria). Questa riformulazione, come altrove ho potuto mostrare, ebbe a sua volta una profonda ricaduta sull'elaborazione di una teologia delle reliquie, i nuovi *pignora sanctorum*, garanti di salute, salvezza e prosperità nella nuova città cristiana⁴⁹.

Se il 'santuario' è innanzitutto luogo di mediazione tra il visibile e l'invisibile, e questa mediazione passa principalmente attraverso il meccanismo di reciprocità antagonistica (il sistema del dono) sotteso alle dinamiche votive, taumaturgiche e sacrificali, allora è evidente come il culto delle reliquie, reificazione per eccellenza del Valore salvifico capitalizzato in ambito latino a partire dal Sacrificio per antonomasia, quello della Croce, abbia fornito un contributo decisivo alla riformulazione in chiave eminentemente sacrificale della soteriologia cristiana. E dunque alla necessità di una spazializzazione delle pratiche culturali, incentrate sul luogo in cui si celebra periodicamente la ricapitolazione del sacrificio fondatore, l'altare, dove si consacra l'eucarestia e dove sono incastonate le reliquie, pegni viventi dei testimoni per eccellenza di quella morte salvifica.

Non bisogna infatti dimenticare come l'idea di pegno associata alle reliquie dei santi affondasse le proprie radici, oltre che sul terreno della religiosità apotropaica tipica della *civitas* latina, anche in quello della giustificazione propriamente crismimetica del martirio e, per estensione, della santità cristiana. Il santo, in virtù della perfetta imitazione di quel Cristo che fu «primizia dei dormienti» (1Cor. 15, 20) e «primogenito dei morti» (Col. 1, 18), esercita, nella sua attuale condizione privilegiata di intercessore presso l'altare celeste, e nella concretezza della sua presenza vitale nel mondo sotto forma di reliquie corporali, un ruolo di garante e perciò di *pegno* della futura resurrezione dei membri ordinari del corpo di Cristo.

Note

* In corso di stampa in *Santuari locali e religiosità popolare*, Atti del XXVI Convegno «Ravennatensia» del Centro studi e ricerche sull'antica provincia ecclesiastica ravennate (Sarsina, 6-8 settembre 2001), a cura di M. Tagliaferri.

¹ Cfr. L. Canetti, *Prospettive per la storia dei santuari cristiani in Emilia Romagna*, in *Per una storia dei santuari cristiani dell'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna 2002, pp. 239-263.

² Cfr. ad es. J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. Torino 2000².

³ Cfr. *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990 (Sacro/santo, 1); *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la dir. d'A. Vauchez, Rome 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273).

⁴ Cfr. L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, 2002.

⁵ Cfr. A. Vauchez, *Introduction*, in *Lieux sacrés*, p. 4.

⁶ Cfr. F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna 1989.

⁷ Cfr. A. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. Torino 1992.

⁸ Presentazione critica del documento in M. Caroli, *Il censimento dei santuari cristiani in Italia. Note a margine della schedatura della regione Emilia Romagna*, in *Le vie della devozione: gli archivi dei santuari in Emilia Romagna*, a cura di E. Angiolini, Modena 2000, p. 114; e in Vauchez, *Introduction*, p. 6.

⁹ Cfr. A. Momigliano, *Popular religious beliefs and the late Roman historians*, in G. J. Cuming - D. Baker (eds.), *Popular Belief and Practice* (Studies in Church History, 8), Cambridge 1972, p. 18.

¹⁰ Ovvio il rimando agli studi di promossi da don Giuseppe de Luca, e al prestigioso «Archivio italiano per la storia della pietà» (Roma, 1951-1980), che da qualche anno ha ripreso le pubblicazioni.

¹¹ Cfr. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano* [1926], trad. it. Firenze 1933 (rist. anast. 1980), prefazione di G. De Sanctis, pp. 610-619; S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel basso impero* [1960], rist. in Id., *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari 1974, I, pp. 74-98; L. Cracco-Ruggini, *La fine dell'impero e le trasmissioni dei popoli*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di M. Firpo e N. Tranfaglia, I/2 (*Il Medioevo. Popoli e strutture politiche*), Torino 1986, pp. 1-52, in part. 36 s.

¹² Cfr. *Religioni delle classi popolari*, a cura di C. Ginzburg = «Quaderni storici» 41, XIV/2 (1979).

¹³ Cfr. J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne* [1967], ora in Id., *Un autre Moyen âge*, Paris 1999, pp. 217-228; dello stesso Le Goff è ora disponibile in italiano anche una bella raccolta, a cura di A. De Vincentiis, dei suoi ultimi studi intorno alle tematiche del riso e del gesto: *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari 2001.

¹⁴ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989; J.-Cl. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988; Id., *Les revenant. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994.

¹⁵ Cfr. R. Markus, *La fine della cristianità antica*, trad. it. Roma 1996, pp. 26-29.

¹⁶ Cfr. P. Brown, *Il culto dei santi* [1981], trad. it. Torino 1983; Id., *La società e il sacro nella tarda antichità* [1982], trad. it. Torino 1988; P. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca - London 1994; Id., *Furta sacra. I furti di reliquie nel Medioevo* [1978], trad. it. Milano 2000.

¹⁷ M. Bloch, *I re taumaturghi* [1924], trad. it. Torino 1973, 1989².

¹⁸ Ancora sottoscrivibili a riguardo le osservazioni preliminari di G. Cracco, *Des saints aux sanctuaires: hypothèse d'une évolution en terre vénitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle*, Rome 1981, pp. 279-297, in part. 279-81; ultim. C. Sotinel, *Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien. Enquête bibliographique*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, pp. 94-105; L. Pani Ermini, *Il cristianesimo nell'Antichità e nell'alto Medioevo occidentale*, *ibid.*, pp. 107-117; B. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, *ibid.*, pp. 119-132; M. Caroli, *Il censimento dei*

santuari cristiani in Italia: note a margine dell schedatura della regione Emilia Romagna, in *Le vie della devozione: gli archivi dei santuari in Emilia Romagna*, a cura di E. Angiolini, Modena 2000, pp. 105-121, in part. 109ss.; Canetti, *Prospettive per la storia dei santuari cristiani*.

¹⁹ L. Pietri, *Loca sancta. La géographie de la saintété dans l'hagiographie gauloise*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990, pp. 23-35; G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)*, I, Münster 1995 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 20.1), pp. 123-151; nonché i recenti contributi citati nella nota precedente.

²⁰ Cfr. M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris 1941 (trad. it. *Memorie di Terrasanta*, a cura di F. Cardini, Venezia 1988).

²¹ R. L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London 1992; L. Lugaresi «In spirito e verità». *La scoperta dei luoghi santi e l'inizio dei pellegrinaggi nel cristianesimo antico*, in *Pellegrini e luoghi santi dall'Antichità al Medioevo*, a cura di M. Mengozzi, Cesena 2000, pp. 19-50.

²² Aug. *Enarr. in Ps. CXXI*, 2.

²³ Cfr. Markus, *La fine della cristianità antica*, pp. 176 ss.; M.-Y. Perrin, *Il nuovo stile missionario: la conquista dello spazio e del tempo*, in *Storia del Cristianesimo*, II. *La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Ch. et L. Pietri, ed. it. a cura di A. Di Bernardino, Roma 2000, pp. 549-584, in part. 566 ss.

²⁴ Una buona rassegna critica sulla questione viene fornita da Perrin, *Il nuovo stile missionario*; spunti molteplici nell'erudito volume di A. Fraschetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1990.

²⁵ Cfr. *Asclepius*, 24 (*Corpus Hermeticum*, ed. Nock-Festugière, II, p. 327); e la polemica di Agostino, *Civ. Dei VIII* 23-24, su cui mi piace ricordare ancora le belle pagine di Fr. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* [1964], trad. it. Roma-Bari 1969, pp. 21-25; si veda ora C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia 2000, pp. 82-88. Sugli aspetti archeologici e architettonici si veda almeno J.-P. Caillet, *La transformation en Église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e à l'avènement de Charlemagne*, études réunies par Cl. Lepelley, Bari 1996 («Munera», 8), pp. 191-211. Da almeno una ventina d'anni è stata abbandonata dalla storiografia l'associazione quasi automatica tra *paganitas* e *rusticitas*; talvolta, anzi, l'evangelizzazione dei territori rurali precedette quella delle città: cfr. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche*, p. 11s.; Ch. Pietri, *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI sec. d. C.). L'esempio della Gallia*, in *Società romana e impero tardoantico*, 3: *Le merci, gli insediamenti*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, pp. 761-795, 923-934 (rist. in Pietri, *Christiana Respublica*, I, pp. 475-521; e vedi *ibid.* altri importanti saggi dello stesso A. sulla cristianizzazione delle campagne galliche). Basterà ora il rinvio agli atti del seminario promosso dal Pontificio istituto di archeologia cristiana e dall'École française de Rome (Roma, 19 marzo 1998) *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII secolo)*, a cura di Ph. Pergola, Città del Vaticano 1999 (Sussidi allo studio delle antichità cristiane, XII).

²⁶ Cfr. F. Heim, «Virtus». *Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle*, Bern - Frankfurt - New York - Paris 1991, pp. 34-63.

²⁷ La narrazione più suggestiva del grande epos delle prime traslazioni reliquiali rimane ancora quella proposta H. Delehaye, *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles 1933, pp. 50-99.

²⁸ *De laude sanctorum*, 2 (edd. Mulders - Demeulenaere, *CCH lat. LXIV*, Turnhout 1985, p. 72, r. 11s.).

²⁹ Cfr. Paul. Nol. *Carm. XIX*, 342-352 (ed. W. Hartel, *CSEL XXX*, Vindobonae 1894, p. 130).

³⁰ Cfr. L. Canetti, *Mnemosistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in in «*Inventio*» e/o «*Translatio*». *Il culto delle reliquie dei santi. II Seminario scientifico «Agiografia e liturgia tra Roma e Costantinopoli» (Grottaferrata e Roma, 29-31 marzo 2001)*, a cura di K. Stantchev, di prossima pubblicazione. Ho ripreso il problema nel IV capitolo del mio libro *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002.

³¹ R. Markus, *Come poterono dei luoghi diventare santi?*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, a cura di F. E. Consolino, Soneria Mannelli-Messina 1995, pp. 173-180: 180.

³² 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.

³³ Cfr. Y. Thomas, «*Corpus aut ossa aut cineres*». *La chose religieuse et le commerce*, in *Le Cadavre / The Corpse* = «Micrologus» VII (1999), pp. 73-112.

³⁴ Cfr. K. Pomian, «Collezione», in *Enciclopedia Einaudi*, III, Torino 1978, pp. 330-364; 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, in part. 151 s.

³⁵ Cfr. Vittricio di Rouen, *De laude sanctorum*, 1, edd. Mulders - Demeulenaere, p. 70 r. 29 s. («Merito virtutis ubique uos esse noui: nullo enim terrarum spatio caelstis claritudo fraudatur.»).

³⁶ Cfr. R. Teja, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma*, III/1 (*L'età tardoantica*, I. *Crisi e trasformazioni*), Torino 1993, pp. 613-642: 630s.

³⁷ 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.).

³⁸ Cfr. P. Peyne, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, trad. it. Bologna 1984, pp. 111-129.

³⁹ Sulla retorica e l'antropologia del *pignus* cfr. il III capitolo del mio *Frammenti eternità*.

⁴⁰ Cfr. Ph. Buc, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, «Annales, H. S. S.» LII, 1 (1997), pp. 63-92; più in generale, F. Dupont, *Gli spettacoli*, in *Roma antica*, a cura di A. Giardina («Storia di Roma dall'antichità a oggi», 1), Roma-Bari 2000, pp. 281-306; ultim. G. Vespignani, *Il circo di Costantinopoli nuova Roma*, Spoleto 2001, fornisce, tra l'altro, un ampio spettro di rassegne critico-bibliografiche sui giochi e la città nel mondo tardoantico e protobizantino.

⁴¹ Buc, *Martyre et ritualité*, p. 79.

⁴² Cfr. Hieron. *Contra Vigilantium*, 7, in *PL XXIII*, coll. 345B-346B.

⁴³ Discute le varie ipotesi cronologiche, inclinando per una datazione posteriore al 312, R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, trad. it. Roma-Bari 1991, p. 723 ss.

⁴⁴ Cfr. *Conc. Illiberitanum* (ed. J. Vives et al., *Concilios visigoticos e hispano-romanos*, Madrid 1963), can. 2-4, 55, 56; cfr. A. H. M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta fra paganesimo e cristianesimo*, in A. Momigliano (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* [1963], trad. it. Torino 1968, pp. 21-43: 27.

⁴⁵ Cfr. Aug. *De doctr. christ.* II, xxiii, 36 (cfr. Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano-Roma 1994, pp. 128-131): fondamentale riflessione intorno ai «signa imaginaria» e al loro significato idolatrico.

⁴⁶ Cfr. Markus, *La fine della cristianità antica*, pp. 111-131.

⁴⁷ Si pensi soltanto alla notissima tradizione del *corpus* leggendario sul mago-vescovo Cipriano d'Antiochia (una brillante rassegna critico-bibliografica viene fornita in proposito da S. Fumagalli nella sua «Introduzione» a Cipriano d'Antiochia, *Confessione*, Milano 1994, pp. 9-31); e inoltre, al caso del «mimo-martire», a partire dal VI secolo (ma forse già dal IV), quale attestato p. es. in Giovanni Malàla (*Chronographia*, XII, 49-50: cfr. Buc, *Martyre et ritualité*, pp. 85 ss.), a dimostrazione della superiore efficacia dei riti cristiani su quelli idolatrici (in questo caso, un'efficacia manifestatasi *ex opere operato*, quando il mimo intendeva semplicemente parodiare i gesti sacramentali dei cristiani e subisce tutte le conseguenze di una reale morte santa).

⁴⁸ Cfr. P. Brown, *Il culto dei santi*, trad. it. Torino 1983, pp. 101-117.

⁴⁹ Mi sia permesso ancora una volta rinviare in proposito al cap. III del mio *Frammenti di eternità*.