

Luigi Canetti  
***Culti femminili nell'antica provincia ecclesiastica ravennate:  
il caso di santa Giustina a Piacenza***

[A stampa in *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*. Atti del VI Convegno di studio dell'A.I.S.S.C.A. (Padova, 4-6 ottobre 2004), a cura di A. Tilatti e F. Trolese, Roma, Viella, 2009, pp. 125-161 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

LUIGI CANETTI

## Culti femminili nell'antica provincia ecclesiastica ravennate: il caso di santa Giustina a Piacenza

Credo che tutti noi, accogliendo di buon grado l'invito degli organizzatori, fossimo ben consapevoli di quanto a volte può rivelarsi rischiosa la ricerca di un oggetto così sfuggente da vanificare anche le più tenaci strategie di presa. Nella storia non esistono oggetti naturali, scontatamente eleggibili allo sguardo privilegiato del senno di poi. Prima dei secoli XII-XIII, cioè anteriormente alla nascita, nell'Occidente latino, di una specifica pastorale rivolta alle donne e di un movimento religioso coinvolgente larghi strati dell'universo femminile, si può certo parlare di donne sante – vergini, ma anche mogli, vedove e madri – ovvero di donne glorificate nell'ortoprassi culturale, edificata in primo luogo dai testi liturgici e dai racconti agiografici (epigrafi e immagini offrono in genere minori tracce per l'alto Medioevo, e quella di Giustina è un'eccezione che conferma la regola). Non ritengo però corretto, se non forzando inevitabilmente i testi, parlare di culti femminili *tout court*, nonostante tutto ciò che si è potuto osservare, anche molto acutamente, sull'inedita esaltazione di sante madri e di sante mogli (regine e aristocratiche) in agiografie di ambiente monastico prodotte ad esempio in età ottoniana.<sup>1</sup> La questione è indubbiamente più delicata per l'età tardoantica, del resto ampiamente studiata in anni recenti anche da questo punto di vista.<sup>2</sup> Si potrebbero facilmente invocare le vergini ambrosiane, con le loro succursali bolognesi e piacentine;<sup>3</sup>

1. Penso qui alle fini letture agiografiche di Corbet, *Les saints ottoniens*, pp. 181-206, 256-268; e Barbero, *Un santo in famiglia*, pp. 176-191.

2. Un valido punto di partenza è ancora costituito dal saggio di Consolino, *La santità femminile*; mentre un'ampia rassegna bibliografica su un tema che ha conosciuto negli ultimi anni una crescente fortuna si troverà in *Bibliografia agiografica italiana*, pp. 85-91.

3. Cfr. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* I, x, 57 («Denique de Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauretania veniunt, ut hic velentur.»).

i circoli delle aristocratiche gravitanti intorno a Gerolamo; le comunità arelatensi e poi i monasteri dell'aristocrazia merovingia e carolingia.<sup>4</sup> Sul fronte delle opere, Peter Dronke ha scritto pagine molto importanti sulle scritture femminili a partire dagli archetipi martiriali di Perpetua e Felicità evidenziando peculiari e inedite declinazioni muliebri nell'universo della letterarietà e dell'immaginario.<sup>5</sup> Tutto questo però non significa che tali indubbe specificità femminili si possano sempre enucleare nelle agiografie di sante donne, o addirittura in quel poco che ci è dato sapere sulla natura e le forme dei culti loro rivolti nel primo millennio cristiano. Un conto sono le pochissime voci femminili giunteci da quei secoli; un altro sono i modelli di virtuosismo ascetico, che per quanto (o forse proprio perché) codificati il più delle volte dai maschi restano in genere poco suscettibili di declinazioni di genere, quantomeno, direi, fino ai secoli XIII-XIV. Una cosa, poi, sono i discorsi agiografici elaborati in ambiente aristocratico, e un'altra ancora le loro eventuali ricadute mnemostoriche, che si esprimevano nel culto liturgico e nella prassi devozionale. E culto, per quei secoli, nell'Occidente latino, significa essenzialmente presenza di corpi santi e di reliquie, benché sappiamo, ormai, che anche in quest'area della cristianità le immagini dovevano avere molta più importanza di quanto solitamente si ritenesse sulla base di pregiudiziali articolazioni rispetto a un malinteso "Oriente" bizantino.<sup>6</sup> Una sfida tra le più interessanti del nostro incontro sta proprio nell'aiutarci a rispondere con maggior precisione – fissando coordinate spazio-temporali perspicue a quelle che potevano sembrare mere invarianti o addirittura funzioni e modelli quasi atemporali o, al contrario, impropriamente ridotti ad ambiti settoriali – al problema di cosa siano, e di quando nascano, la santità e l'agiografia femminili.

È ovvio che anche prima del Mille esistessero donne virtuose, e in particolare religiose e regine additate a modello di comportamento regolare o elevate ad insegna del prestigio dinastico. Ma la santità, così come lo scrivere di santi, è un problema di autorità e perciò di potere. La santità

4. Cfr. Cristiani, *La sainteté féminine*; Barbero, *Un santo in famiglia*, pp. 114-119.

5. Cfr. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*; si veda inoltre *Medioevo al femminile*; una bella antologia di testi (a partire, e *pour cause*, dal secolo XIII), fu proposta da Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi in *Scrittrici mistiche italiane*.

6. Per un quadro aggiornato basti ora rinviare alle seguenti opere d'insieme: *Cristianità d'Occidente; Arti e storia nel Medioevo*.

è una relazione eccettuativa di potere rispetto all'equilibrio ordinario tra il mondo visibile e il mondo invisibile; un equilibrio governato essenzialmente, nel primo millennio, da quei peculiari mediatori della figura del divino che erano i re e i sacerdoti (o meglio, i re-sacerdoti, oltre ai vescovi e ai monaci).<sup>7</sup> Quello che cambia strutturalmente dopo l'XI secolo è la dislocazione della santità rispetto al potere regio e sacerdotale: con la rivoluzione papale, nella misura in cui si divaricano i destini delle categorie giuridiche e sociali che li esprimono, e che vengono a loro volta plasmate dai nuovi modelli, si aprono possibilità inedite e differenziate di una santità sacerdotale, di una santità monastica e di una santità laicale. E prima di (e intorno a) quest'ultima, anche di una religiosità laicale e femminile, non più gestibili dai paradigmi rassicuranti fissati nell'ecclesiologia degli *ordines* ovvero filtrati dagli *specula principum*.<sup>8</sup>

Quali sono, dunque, le condizioni di possibilità del mio contributo? Attesa l'esiguità dei culti femminili accertabili nella provincia ecclesiastica ravennate fin verso la metà del secolo XII; vista l'ancor più scarsa tradizione di testi agiografici relativi a sante donne prodotti all'interno della stessa regione in quello stesso arco cronologico;<sup>9</sup> scontando poi l'evidenza che quella stessa penuria di materiali non consente di elaborare risposte unitarie ragionevolmente soddisfacenti, per la specifica scala regionale in quell'arco di secoli, ai rilevanti quesiti che gli organizzatori del nostro convegno hanno offerto ai relatori come traccia di articolazione problematica (tipologie e funzionalità dei culti; comparazioni di genere; peso specifico all'interno di un ipotetico sistema culturale e agiografico di ambito provinciale); e dati, infine, i limiti delle mie conoscenze, ho preferito evitare di fornire un elenco poco più che rapsodico dei culti, e relative tradizioni testuali e documentarie superstiti, per tutta l'area emiliano-romagnola dalle origini cristiane fino al sorgere dei Comuni.<sup>10</sup> Non starò a richiamare an-

7. Cfr. Orselli, *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione col sacro*; Ead., *Santi re e santi imperatori*.

8. Cfr. Savigni, *Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne*; Dubreucq, *La littérature des «specula»*.

9. Cfr. Tomea, *L'agiografia dell'Italia Settentrionale*, p. 150.

10. Un articolato quadro d'insieme, particolarmente attento alla documentazione emiliano-romagnola, viene offerto dagli studi di Golinelli, *Città e culto dei santi*; doveroso è poi il rimando alle schede regionali e diocesane contenute nella *Bibliografia agiografica italiana*.

cora una volta la fragile perspicuità euristica di una ripartizione regionale come quella emiliano-romagnola, sia pur intesa nella specifica dimensione territoriale e amministrativa – e dunque anche liturgico-sacramentale – squisitamente inerente la distrettuazione ecclesiastica.<sup>11</sup> Una rassegna sistematica e un'accurata valutazione critica delle fonti e dei problemi sul tappeto vengono ora fornite dal bel saggio di Paolo Tomea, che provvede utilissimi ragguagli anche per i secoli anteriori alla soglia editoriale della sua trattazione, la metà del secolo X.<sup>12</sup> Inoltre, sempre per il nostro territorio, costituiscono ancora una bussola imprescindibile le ricerche pionieristiche di Hippolyte Delehaye e di Francesco Lanzoni, pubblicate nella prima metà del secolo scorso. I lavori di Alba Maria Orselli, Gian Paolo Ropa, Jean-Charles Picard e Paolo Golinelli, dalla metà degli anni Sessanta del Novecento, hanno infine proiettato le ricerche di ambito regionale in una dimensione problematica di respiro europeo.

Mi è parso dunque opportuno riprendere una questione specifica, quella del culto di santa Giustina in Emilia occidentale, in particolare nella diocesi di Piacenza. Oltre a garantire un solido ancoraggio al motivo ispiratore del nostro congresso, assicurando provvidenzialmente al sottoscritto la possibilità di avvalersi di quello che risulta essere l'unico testo agiografico a soggetto femminile, e di un qualche spessore letterario, prodotto a livello regionale fino a quasi tutto il secolo XI,<sup>13</sup> si tratta di un tema che

11. Quello emiliano-romagnolo, come da molti è stato ribadito, è un quadro storiografico puramente convenzionale (cfr. p. es. Orselli, *Organizzazione ecclesiastica*, pp. 307-309; Canetti, *Prospettive per la ricerca*, pp. 239-240). D'altra parte, la provincia ecclesiastica ravennate è stata un'istituzione dalle funzioni tutto sommato rapsodiche e intermittenti quantomeno fino al VII secolo, e non è facile determinarne un qualche tipo di congruenza rispetto alla dislocazione e alla diffusione dei culti, benché nella fattispecie si possano accertare non poche ricorrenze e analogie tra i maggiori poli gravitazionali del territorio. Diretrici e modalità andranno comunque accertate di volta in volta evitando di farsi troppo condizionare dagli a priori di una distrettuazione ecclesiastica troppo labile, perlomeno fino a tutto l'XI secolo, per non essere stata variamente condizionata anche da fattori esogeni. La mappatura documentaria dei quadri diocesani della *Regio VIII (Flaminia et Aemilia)* fino a Gregorio Magno è ancora debitrice del magistrale quadro tracciato ottant'anni fa da mons. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, pp. 705-819, di cui sarebbe ormai auspicabile un integrale rifacimento.

12. Cfr. Tomea, *L'agiografia dell'Italia Settentrionale*, pp. 129-139, 158-160.

13. Una *Passio Vitalis et Valeriae* (BHL 8704) fu prodotta a Ravenna alla fine dell'XI secolo (cfr. Tomea, *L'agiografia dell'Italia Settentrionale*, p. 135); sul centone agiografico bolognese relativo a santa Giuliana martire, comunque databile al secolo XII, si veda Golinelli, *Santi e culti bolognesi*, p. 19.

di recente ha conosciuto una certa fioritura di studi (una monografia, un piccolo convegno, qualche saggio specialistico di interesse archeologico e liturgico-musicologico) anche in relazione alla *vexata quaestio* del titolo e della sede materiale della chiesa vescovile di Piacenza dalle origini fino all'epoca ottoniano-salica.<sup>14</sup>

### 1. «Ecclesia sanctae Iustinae»

La prima attestazione sicura di un culto prestato a una santa di nome Giustina in Emilia occidentale viene fornita da un diploma autentico di Carlo Magno, emesso ad Aquisgrana il 26 maggio 808 a beneficio di Giuliano «sanctae Placentine [*sic*] urbis ecclesiae episcopus, que est constructa in honorem sanctorum Antonini et Victoris nec non et Iustine [*sic*] virginis».<sup>15</sup> Rilevo subito un dato: in questo caso, ma anche nei successivi documenti pubblici anteriori al Mille, a Giustina non viene sempre associato il titolo di martire, che figura soltanto nel secondo di due diplomi di Carlo il Grosso, concesso nel giugno 883 ai canonici della cattedrale,<sup>16</sup> e in un privilegio autentico di re Lotario del febbraio 948 a beneficio dei «sacerdotes Sanctae martiris Iustine de canonica Placentini episcopatus», ai quali si confermano i possessi e i diritti donati dall'imperatore Lamberto e da altri.<sup>17</sup> In tutti gli altri casi si parla semplicemente di «santa» o, al più,

14. Cfr. Piva, *La cattedrale di Piacenza*; Id., *Les églises doubles*; Id., *Il battistero paleocristiano di Piacenza*; Møller Jensen, «*In Placentia*»; Id., *Santa Giustina*; Panzetti, *Il culto di Giustina*; Ponzini, *Santa Giustina*; «*Sancta Martyre Justina*».

15. Cfr. *Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen*, p. 277, r. 42 s. (*Caroli Magni Diplomata*, n° 207). In un precedente diploma del re longobardo Ilprando, dato nel 744, apparivano soltanto Antonino e Vittore, di cui Piacenza possedeva il corpo, come titolari e patroni della chiesa locale (cfr. *Codice Diplomatico Longobardo*, pp. 80-85, n° 18).

16. Il primo diploma di Carlo III, del 9 aprile 881, a favore di Paolo vescovo e della chiesa di Piacenza, ricorda soltanto la dedicazione di quest'ultima ai santi Antonino, Vittore e Giustina, senza ulteriori qualifiche: cfr. *Die Urkunden Karls III*, p. 59, rr. 19-21 (n° 35). Il secondo diploma fu emesso nel giugno 883, dallo stesso re e imperatore, a beneficio dei «*cardinales etiam sanctae Iustinae virginis et martiris Christi ecclesiae*»: cfr. *ibidem*, p. 129, r. 19 s. (n° 129). Come rileva Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 61, nel caso della Giustina venerata a Padova il titolo martiriale, dopo l'epigrafe di Opilione, sarebbe ricomparso solo nel momento in cui, con la scrittura della *Passio* (XI secolo), si avviò la ricognizione delle coordinate biografiche della santa.

17. Cfr. Campi, *Dell'istoria*, I, p. 264; ma se ne veda l'edizione critica ne *I Diplomi di*

di «verGINE». <sup>18</sup> Il titolo martiriale lo si incontra poi, sempre più spesso, nelle carte di donazione a beneficio della chiesa che ne conserva il corpo, a partire dal 1002, cioè dai mesi immediatamente seguenti la traslazione dell'agosto 1001, l'evento catalizzatore delle coordinate biografiche della santa. <sup>19</sup> Non intendo sopravvalutare l'apporto delle fonti diplomatiche: sporadicità di attestazione, frequenza di falsificazioni (o interpolazioni) e inerzialità dei formulari cancellereschi devono indurre molta prudenza; d'altra parte, in mancanza di dati forniti dai documenti privati anteriori al Mille – i quali, fin dalla prima età carolingia, rilevano invece il titolo di una chiesa, e la ricorrenza di un *festum*, consacrati all'antico patrono Antonino –, sono proprio i privilegi dei sovrani ad offrirci l'unico barlume per orientare in qualche modo la ricerca.

Non entro nel merito dell'annoso problema dell'ubicazione e della titolarità della primitiva cattedrale di Piacenza, che già le valide intuizioni di Picard, e poi le conferme dovute alle indagini di Gisella Cantino Wataghin e Paolo Piva, <sup>20</sup> hanno infine consentito di situare in area intramurale, grosso modo nel sito attualmente occupato dalla cattedrale romanica, fin da epoca paleocristiana. Si è potuto così smentire la vecchia tesi del Campi, abbracciata da tutta la storiografia locale, di una primitiva sede cimiteriale identificata con la basilica dei Santi Antonino e Vittore, dove sarebbero stati sepolti i primi vescovi, e che a partire dalla seconda metà del IX secolo

*Ugo e Lotario*, pp. 262-266 (n° VII, Milano, 13 febbraio 948): p. 263, r. 11 s. Il precedente documento di Lamberto menzionato nel testo è andato perduto (cfr. *I Diplomi di Guido e Lamberto*, p. 110, n. 9).

18. Nella carta inedita del 15 maggio 888, conservata presso l'Archivio capitolare del Duomo di Piacenza («Donazioni diverse», n° 19), che è stata segnalata e utilizzata da Paolo Piva (*La cattedrale di Piacenza*, p. 253) per provare l'esistenza fin dal IX secolo di un edificio ecclesiastico intitolato a Santa Giustina diverso da quello dedicato a San Giovanni Evangelista (ritorno fra poco sulla questione), si parla semplicemente di «ecclesia sancte Iustine».

19. Le donazioni di poco successive al 1001 si leggono ancora in Campi, *Dell'istoria*, I, p. 497, n° LXIV (donazione del conte Lanfranco, nel 1002, all'altare e alla chiesa di Santa Giustina); *ibidem*, pp. 498 s., n° LXXVII (donazione di alcuni bardigiani, nel 1010, «Oratorio et Altario Sanctae Justinae Virginis»); *ibidem*, p. 501, n° LXX (donazione di Mainardo e Adalberto, nel 1018, all'altare di Santa Giustina); Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 102 e n. 93; Ponzini, *Santa Giustina*, pp. 169-171; Golinelli, *Giustina di Antiochia*, p. 55.

20. Cfr. Picard, *Le souvenir des évêques*, pp. 275-277, 313-316, 650-652; Testini, Cantino Wataghin, Pani Ermini, *La cattedrale in Italia*, pp. 157-159 (scheda firmata da G. Cantino Wataghin); Piva, *La cattedrale di Piacenza*; Id., *Les églises doubles*; Id., *Il battistero paleocristiano*.

sarebbe stata sostituita da una nuova sede cattedrale e canonica dedicata a Santa Giustina.<sup>21</sup> Rimane aperto, in ogni caso, il problema della complessa relazione diadica, secondo una tipologia funzionale che non può non rimandare a quella delle cattedrali doppie, con la chiesa di San Giovanni Evangelista, abbattuta nel Cinquecento, ma che le fonti testuali (diplomi, carte, cronache, libri liturgici ecc.) e gli scavi già di fine Ottocento lasciano ben individuare come contigua alla *domus episcopalis*, e la cui funzione squisitamente battesimale doveva integrarsi con quella di sede canonica svolta dalla chiesa (talvolta però definita semplicemente *oratorium* ovvero *sacrarium*) di Santa Giustina (dal 1122, SS. Maria e Giustina).<sup>22</sup>

Inoltre, si può ormai ritenere acquisito che i titoli santorali attestati nell'indirizzo dei diplomi sovrani non denotano necessariamente la sede materiale dedicata al santo, l'edificio della cattedrale, in cui eventualmente se ne conservino le spoglie. Quei titoli – è il caso del diploma piacentino dell'808, ma anche di quelli dei susseguenti decenni, laddove si attesti una condedicazione a Giustina – connotano semmai per metonimia la *ecclesia* come comunità spirituale, di cui il vescovo è pastore e guida, e di cui il santo è il garante e il protettore celeste. Del resto, soltanto le fonti dei primi anni dopo il Mille, cioè a partire dalla stessa *Translatio* e dai lasciti testamentari a beneficio del *sacrarium* (ovvero *oratorium* ovvero *altarium*) di Santa Giustina, consentono di precisare l'esistenza di uno spazio architettonico e liturgico che, in seguito alla traslazione delle reliquie della santa, si configura vieppiù come il centro d'irradiazione e anche il polo di convergenza del culto.<sup>23</sup> Non intendo riaprire il problema del dove si collocasse precisamente quell'altare ovvero quell'oratorio: il testo della *Translatio* (BHL 2054) documenta una prima deposizione delle sacre spoglie in San Giovanni Evangelista, ma non sappiamo come, e a partire da quando, esse siano state ricollocate nella preesistente chiesa canonica di Santa Giustina, se è vero, come vorrebbe Paolo Piva sulla base di un documento inedito dell'888, che quest'ultima era già da molto tempo una

21. Cfr. Picard, *Le souvenir des évêques*, pp. 342 s.; Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, pp. 33 s.

22. Il problema nasce anche dal fatto che si parte spesso da un'idea anacronistica di "cattedralità". In ogni caso, come ha dimostrato definitivamente Picard, le sepolture episcopali altomedievali non sono da ritenersi un indice significativo della cattedralità di una chiesa.

23. Vedi nota 19.



chiesa a tutti gli effetti del complesso urbanistico vescovile, officiata da un autonomo capitolo canonico, e non una semplice cappella all'interno di San Giovanni *de domo*, come anch'io, nei miei primi studi, ero stato propenso a credere.<sup>24</sup>

Le menzioni dedicatorie, di là dai problemi che sollevano, nulla ci dicono evidentemente su come poté nascere o approdare a Piacenza il culto per una santa di nome Giustina. Mi sembra infatti piuttosto ovvio ritenere che tale dedicazione, affiorante per la prima volta, e inopinatamente, ai primi anni del IX secolo, fosse invalsa perlomeno da qualche tempo. Fino a che punto, allora, possiamo spingerci nella catena dei possibili "antecedenti"? In effetti, per i secoli anteriori al IX, brancoliamo quasi nel buio nonostante Piacenza, con i due archivi capitolari di Sant'Antonino e della Cattedrale, sia tra le poche città del *Regnum* a possedere ancora fondi pergamenacei con documenti privati risalenti alla tarda età longobarda.<sup>25</sup> La nostra città è poi tra le pochissime del Nord Italia a vantare un culto martiriale autoctono risalente con certezza all'età ambrosiana, quello per sant'Antonino, un soldato di Apamea di Siria che in età diocleziana avrebbe subito il martirio nei pressi di Piacenza dopo avervi predicato il Vangelo.<sup>26</sup> Nei secoli immediatamente seguenti si venne inoltre radicando in città la venerazione per la memoria dei vescovi Vittore e Savino: suffraganeo di Ambrogio, tradizionalmente identificato con l'omonimo protagonista di un celebre prodigio fluviale nel III libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, Savino appare, già in un contratto del 16 marzo 788,<sup>27</sup> come santo titolare di una basilica sita in un'area extramurale a oriente del *castrum*, nei pressi dell'*Aemilia*, e che, dopo una prima riedificazione alla fine del IX secolo, solo intorno al Mille diventerà, a fianco di San Sisto, il più importante istituto monastico piacentino.<sup>28</sup>

Quali tracce, allora, possiamo seguire, per avanzare una qualche ipotesi circa i tempi e le modalità della diffusione di un culto o comunque di una semplice dedicazione per una santa martire di nome Giustina?

24. Cfr. Piva, *La cattedrale di Piacenza*, p. 253.

25. Cfr. *Le carte più antiche di S. Antonino; Le carte private della cattedrale di Piacenza*.

26. Si veda, da ultimo, *Antonino di Piacenza*.

27. *Le carte private della cattedrale di Piacenza*, p. 31, r. 5 s. (doc. 2).

28. Si fa il punto della questione in Canetti, *La chiesa piacentina*.

Tutti conoscono i rischi ma anche le tentazioni dell'agiotoponomastica, specie quando la ricerca sui toponimi e le dediche non venga o – come nel nostro caso – non possa ancora incrociarsi con i dati provenienti dagli scavi archeologici. L'ampio territorio diocesano di Piacenza è a tutt'oggi ancora pressoché vergine a scavi sistematici (o anche sporadici ma scientificamente aggiornati) sui luoghi di culto altomedievali.<sup>29</sup> Mons. Domenico Ponzini, benemerito agli studi sulla storia della chiesa di Piacenza, nella monografia sulla compatrona pubblicata nel millenario della traslazione, ha avuto il merito di recensire tutte le dediche ecclesiastiche del territorio piacentino che, a suo dire, risalirebbero ad epoca longobarda, cioè «buona parte» di esse. Anzi, secondo Ponzini, bognettiano ortodosso, «proprio attraverso le dediche delle chiese si riescono ad isolare alcuni territori in cui i sudditi di Alboino si stanziarono occupando luoghi più o meno strategici».<sup>30</sup> Con lo scandaglio di quelle che il Bognetti, in un famoso saggio del 1952, aveva definito «dediche dei presidî», Ponzini trova praticamente ovunque, specie in area appenninica, «nuclei evidentissimi» di stanziamento longobardo, giacché le numerose dediche a san Pietro, san Giovanni Evangelista, san Giorgio, san Michele, san Martino, e anche a santa Giustina, rinvierebbero tutte all'epoca della conquista. Ora, siccome Giustina, al pari di Eufemia, fu ritenuta dal Bognetti una santa nazionale tricapitolina (il caso esemplare e citato è quello del vescovo filoaquileiese Agrippino di Como, e della celebre epigrafe di Piona sul lago di Como, che ricorda l'erezione nel 616 di un oratorio consacrato a santa Giustina martire), ecco che anche da noi, a Piacenza, tutte le chiese con il titolo della martire padovana (anche questo però è un assunto a priori) sarebbero state fondate da missionari tricapitolini magari in funzione antiariana. Anzi, quelle dediche permetterebbero, come una sorta di sismografo devzionale, «di conoscere il lento cammino di tali barbari [*scil.* i Longobardi] verso il Sud, presidiato dai Bizantini, loro nemici naturali».<sup>31</sup>

Innanzitutto andrebbe osservato che le più antiche attestazioni di una diffusione del culto per santa Giustina nel Nord Italia sono anteriori allo scoppio dello scisma tricapitolino (553); e la cosa assume poi un rilievo

29. Una panoramica aggiornata sul Nord Italia viene ora fornita negli studi raccolti da Brogiolo, *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo*.

30. Ponzini, *Santa Giustina*, p. 11.

31. *Ibidem*, p. 15; il riferimento, ovviamente, è a Bognetti, *I «loca sanctorum»*.

ulteriore nel caso di una regione ecclesiastica, come quella ravennate in età giustiniana, che non risulta orientata a favore di quell'opzione teologica.<sup>32</sup> Ma il problema più grave, che non sembra inquietare Ponzini, è che le dediche a santa Giustina nel Piacentino sono tutte, nessuna esclusa, sicuramente documentabili molto dopo l'XI secolo; la maggior parte di esse addirittura in piena epoca moderna (secoli XVII-XVIII). E dunque, nel caso di Giustina, è difficile pensare che non riflettano il processo di diffusione in tutta la diocesi del culto per la compatrona di Piacenza, rinvigorito dall'arrivo delle reliquie nel 1001. In un caso, quello della corte di Varsi, sede di una pieve intitolata a san Pietro fin dalla tarda età longobarda, siamo praticamente certi che le cose andarono proprio in quel modo, anche se a causa delle successive modifiche subite dall'edificio non possediamo più tracce documentarie, iconografiche o architettoniche del culto locale per santa Giustina in epoca medievale. Come narra la *Translatio*, gli abitanti del luogo, che avevano manifestato un certo scetticismo sull'autenticità delle reliquie (tant'è che Varsi si chiamerebbe così «quasi Varia, quia homines varie de hoc sentiebant»), ebbero poi modo di ricredersi quando la «pietas Christi», per i meriti di Giustina vergine, risanò una sorda e una «foemina quae in fluxu sanguinis laborabat».<sup>33</sup> Per negare il senso di questa evidenza si dovrebbe supporre che il drappello dei piacentini, di ritorno da Roma, avesse deciso di sostare proprio lì perché già si conosceva l'esistenza in loco di un culto per santa Giustina. Il ché mi pare manifestamente assurdo, sia per quello che sappiamo sulla dinamica delle traslazioni (e di questa in particolare) sia per l'alto rischio di furto della merce che trasportavano:<sup>34</sup> nel caso i piacentini avessero saputo di un culto per santa Giustina a Varsi è molto probabile che sarebbero rimasti alla larga da quel centro. A meno che non si voglia intendere lo scetticismo dei valligiani come espressione di un campanilismo risentito e della conseguente volontà di sconfessare l'autenticità di un'operazione a beneficio esclusivo del capoluogo, complice la proverbiale «romana falsitas».<sup>35</sup> Invero, la spiegazione più semplice è che il percorso della Val Ceno, a valle della roccaforte di Bardi, fatta erigere

32. Così anche Golinelli, *Giustina di Antiochia*, p. 55.

33. *Translatio beatae Justinae*, §§ 5-6, p. 259D-E.

34. Cfr. Canetti, *Mnemosoria e archeologia rituale delle traslazioni*; Tomea, *Prima di Giustina*.

35. Cfr. *ibidem*, § 5, p. 240C.

dal vescovo Everardo di Piacenza alla fine del IX secolo come baluardo contro le prime incursioni ungariche, era una tappa consueta e pressoché obbligata nel percorso della Francigena tra la Lunigiana e l'Emilia occidentale; e presso il borgo appenninico, dopo il passaggio delle reliquie, si radicò la memoria e il culto, ancor oggi attestato, per la santa patrona di Piacenza. Che poi quelle terre siano state, con molta probabilità, anche un antico presidio arimannico (teste il toponimo bardigiano di Selva degli Arimanni), è discorso che ha poco a che fare, a mio sommo avviso, con la questione della dedicazione dei luoghi di culto, quantomeno nei secoli dopo il Mille.

Comunque la si pensi intorno alla presunta rarefazione delle strutture urbane di matrice classica a partire dal V-VI secolo, la conquista longobarda di Piacenza, che aveva già subito nel 546 un pesante assedio e la conquista da parte dei Goti di Totila,<sup>36</sup> non sembra avere più di tanto esaurito quello che era stato, fin dall'epoca remota della deduzione della colonia romana, il tratto distintivo di *Placentia*, cioè il suo carattere di nodo viario di fondamentale importanza nel collegamento tra il Nord-Ovest della Penisola, la pianura padana e la regione appenninica in direzione Roma attraverso le valli del Taro, la Lunigiana e la Tuscia. Al crocevia tra l'*Aemilia* e la *Postumia*, che irradiavano verso Genova, Aquileia e Rimini, la città poteva inoltre vantare il maggior porto fluviale sul Po verso la direttrice alpina. Questa funzione di cerniera tra ambiti territoriali distinti, e poi soggetti a differenti dominazioni (si pensi alla stretta prossimità con la capitale del *Regnum Langobardorum* ma anche con la Liguria, *enclave* imperiale fino alla conquista di Rotari), è stato riconosciuto come il maggior elemento di continuità tra la *Placentia* romana e quella longobarda.<sup>37</sup> Perlomeno dall'epoca ambrosiana è poi documentabile anche archeologicamente una tenace persistenza di ubicazione, funzione e, in molti casi, anche intitolazione dei maggiori luoghi di culto cristiano della città.<sup>38</sup>

Su questo sfondo, la relativa intensità dei rapporti tra la chiesa locale e la primitiva metropoli milanese, e più tardi – benché se ne possa scontare la certezza istituzionale non prima della seconda metà del VII secolo – con

36. Cfr. Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, III, 13.

37. Cfr. Azzara, *I territori di Parma e Piacenza*, pp. 37 s.

38. Un'ottima messa a punto si trova ora nella tesi ancora inedita di Bergamini, *Piacenza tardoantica*, pp. 40 ss., 126 ss., 146 ss.

quella ravennate,<sup>39</sup> inducono ad avanzare l'ipotesi che l'eventuale approdo piacentino del culto per santa Giustina fosse stato filtrato dalle maglie culturali del centro esarcale e, più in generale, dalle rete delle comunicazioni stradali e fluviali dell'asse padano-emiliano. A Piacenza, tra l'altro, sembra attestata fin da epoca remota (dal VI secolo, secondo Campi: ma la questione attende ancora uno studio approfondito) una dedicazione a sant'Apollinare – era invero una semplice cappella all'interno della basilica di San Giovanni Evangelista, non una chiesa, come un tempo si riteneva.<sup>40</sup> Segno, per quanto sporadico, di un persistere di relazioni tra la sede metropolitana e le più remote diocesi suffraganee dell'Emilia occidentale, territorio solo in apparenza periferico a quella *koiné* culturale altoadriatica, che, specialmente in epoca giustiniana, facendo capo a Ravenna doveva ancora irradiarsi fino alle propaggini centro-occidentali e nord-occidentali del bacino padano.

È proprio lungo il corso del VI secolo che affiorano nel Nord Italia le più antiche testimonianze, scritte e figurate, di un culto per una santa di nome Giustina, irradiatosi (da Padova?) a Sud-Est verso Ravenna e Rimini (nel centro imperiale e poi esarcale è attestata precisamente dall'epoca giustiniana una chiesa di Santa Giustina *in capite porticus*,<sup>41</sup> a non voler ricordare la celebre effigie musiva della martire nella teoria delle vergini in Sant'Apollinare Nuovo). Approdato in Istria in quegli stessi anni (celeberrima è un'altra immagine di Giustina nella basilica eufrasiana di

39. Cfr. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, pp. 813-819; Ponzini, *Dipendenza di Piacenza*, p. 554; Orselli, *Organizzazione ecclesiastica*, pp. 311, 314 s.

40. Cfr. Piva, *La cattedrale di Piacenza*, p. 253: si fa riferimento a una carta inedita (Piacenza, Archivio capitolare della Cattedrale, «Donazioni diverse», n° 19) con la quale Paulo, «presbiter cardinalis», il 15 maggio 888 faceva dono di una casa e di alcuni beni ai custodi dell'altare di Sant'Apollinare nella chiesa di San Giovanni Evangelista. I due «custodes» sono poi definiti «duo presbiteris cardinalis de ipsa ecclesia sancte Iustine». Paulo Piva, come già anticipavo, ritiene che qui ci troviamo di fronte alla prova dell'esistenza di due chiese, entrambe integrate nel centro episcopale piacentino, dal momento che in una stessa carta non potrebbe citarsi due volte uno medesimo edificio sacro con nomi diversi. Tuttavia, in attesa di una edizione critica (la pergamena, per dichiarazione dello stesso Piva, non è di facile lettura), sarei propenso a non sottovalutare il pronome «ipsa» anteposto ad «ecclesia»: perché inserirlo se ci voleva davvero riferire a un'altra chiesa?

41. Cfr. Mazzotti, *Santa Giustina «in capite porticus»*; Farioli Campanati, *Ravenna, Costantinopoli*, p. 144; Lo Iacono, *S. Giustina «in capite porticus»*, pp. 31-40; Gugliotta, *Santa Giustina del Duomo*, pp. 23-37.

Parenzo),<sup>42</sup> il culto è inoltre attestato, nella Milano del VI secolo, dall'iscrizione del nome della santa nel canone della messa ambrosiana;<sup>43</sup> e poi ancora, a Como, dove la venerazione di Giustina sarebbe stata introdotta dal vescovo Agrippino, di bognettiana memoria;<sup>44</sup> e infine, in epoche e modi non precisabili, e con diverse ricorrenze anniversarie rispetto a quella patavina, a Verona, Adria, Trieste, nel Tirolo, e poi a Piacenza.<sup>45</sup>

Benché nella città emiliana la fissazione definitiva delle coordinate antiochene di santa Giustina coincidesse precisamente con la redazione della *Translatio*, intorno al 1006 (vi ritorno tra poco), è molto probabile che già da qualche anno si fosse pensato di dare consistenza fisica al culto della locale patrona, titolare a Piacenza di una chiesa canonica quantomeno fin dalla prima età carolingia, attraverso il reperimento delle reliquie e la redazione ovvero il procacciamento di un testo che ne accreditasse una sicura e prestigiosa identità garantendone, da quel momento, l'autoctonia e l'originalità rispetto a culti e luoghi santi di altre città. E la Roma lunare degli Ottoni, grande serbatoio di corpi santi e teatro delle «grandi rapine», doveva presentarsi anche ai piacentini come la notte ideale in cui tutte le vacche potevano sembrare nere.<sup>46</sup>

Sembra indubbia, in effetti, la presenza di un culto per la martire antiochena nella Roma altomedievale, come testimoniano, oltre le fonti liturgico-letterarie cui accennerò fra breve, la letteratura dei *Mirabilia* e degli *Itinera-ria romana* già per il VII secolo.<sup>47</sup> Tra l'altro, il culto romano per Cipriano e Giustina continuerà anche nei secoli seguenti, come fa fede la *inventio* dei loro corpi da parte di papa Anastasio IV presso il battistero lateranense e la nuova *repositio* di essi nell'area absidale di San Giovanni in Laterano (1154). La cosa, in effetti, non soddisfa al principio di non contraddizione: ma in

42. Cfr. p. es. Rizzardi, *Relazioni artistiche fra Ravenna e l'Istria*.

43. Cfr. Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 59.

44. Vedi sopra, nota 30 e contesto.

45. Cfr. Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 60; Golinelli, *Giustina d'Antiochia*, p. 54. Prima del 1133 è attestata anche a Parma una chiesa dedicata a santa Giustina (cfr. Schumann, *Authority and the Commune*, p. 85).

46. Sulle traslazioni di reliquie dall'Italia in età ottoniano-salica si veda ora la grande opera di Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter*, II, pp. 685-727.

47. Cfr. *De locis sanctis martyrum*, cap. 19, lin. 106: «Ibi Hereneus, Iulianus, Primitivus, Tacteus, Nemeseus, Eugenius, Iustinus, Crescentianus, Romanus sunt sepulti, et sancta Cyriaca, sancta Simferosa et Iustina cum multis martyribus sunt sepulti.»

questa sede non è il caso di ribadire come l'ortoprassi e la giustificazione teologica del culto reliquiale fossero governate fin dal IV-V secolo non già dalla logica aristotelica bensì dalle figure di sineddoche e metonimia, cioè dal principio di contiguità efficace tra l'intero e la parte che lo rappresenta.<sup>48</sup>

## 2. «Quaedam virgo in civitate Antiochia»

In base a quanto si è detto finora potrebbe sembrare abbastanza ovvio pensare che la Giustina attestata a Piacenza a partire dal IX secolo altro non sia che la martire venerata a Padova e in tutto il Nord Italia. Quando, in occasione della mia tesi di laurea, mi occupai per la prima volta della questione, pensai di lasciare da parte la traccia patavina;<sup>49</sup> in effetti, al centro del mio interesse, non stava tanto l'origine e la prima diffusione del culto quanto il possibile significato del suo rilancio in occasione dell'arrivo delle reliquie nella Piacenza del Mille. Riguardo la traslazione piacentina del 1001, e soprattutto la conseguente redazione della *Translatio* (BHL 2054), cioè lo scritto con cui si veniva a fissare autorevolmente l'identità antiochena della martire di Piacenza,<sup>50</sup> Andrea Tilatti e Paolo Golinelli hanno avanzato la ragionevole ipotesi di un'appropriazione, cioè di un tentativo riuscito, assai frequente a quei tempi, di ancoraggio e razionalizzazione di un titolo legato all'istituzione maggiore della chiesa piacentina, il complesso edilizio della cattedrale. In effetti, il rinnovato prestigio dell'istituto diocesano e della sede vescovile negli anni del presule Sigefredo, potevano anche esigere, con l'affermato possesso del corpo santo, la fissazione di una sicura e originale identità biografica per quella santa titolare, di cui allora si conosceva pochissimo; e di quel poco che era stato saputo dovevano ormai essersi perse le tracce. Insomma, era un caso esemplare di invenzione della memoria e rinviamento della tradizione.<sup>51</sup> Da questo punto di

48. Una trattazione analitica di tali figure, precisamente in rapporto alla logica metonimica del dispositivo reliquiale, ho potuto svolgere nel mio libro *Frammenti di eternità*, pp. 105-138 e *passim*.

49. Cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 96 ss.

50. Cfr. *Translatio beatae Justinae*, § 8, p. 259F (particolare dell'indemoniata, attraverso la cui bocca il diavolo afferma: «Nonne sat tibi fuit, quod Antiochiam, nostris viribus fractis, tua ad Christum convertisti victoria?»); ma vedi anche *ibidem*, § 1, p. 258D.

51. Per questi concetti rinvio ai casi di studio raccolti ne *La mémoire des origines*.

vista, rimane ancora essenziale l'indagine sui motivi e sul contesto storico che poterono giustificare quel tentativo di appropriazione: è un problema su cui di recente ho avuto occasione di ritornare, e che riprendo in sintesi nella parte finale di questo saggio.<sup>52</sup>

Paolo Golinelli ha acutamente rilevato il particolare dell'esistenza di un culto piacentino per un confessore di nome Opilio. Tale personaggio è in effetti menzionato al 12 di ottobre nel calendario del codice 65 dell'Archivio capitolare del Duomo di Piacenza, il celeberrimo *Liber Magistri*, uno tra i più imponenti codici liturgici del pieno Medioevo, confezionato, per questa sezione, verso la metà del secolo XII, e particolarmente sensibile, secondo l'autorevole interpretazione di Brian Møller Jensen, alle ragioni giurisdizionali e patriottiche (scissione di Piacenza da Ravenna dopo il concilio di Guastalla del 1106, ma soprattutto in seguito al decreto di Adriano IV del 1155<sup>53</sup>) che dovevano catalizzare una copiosa registrazione delle festività dei numerosi santi locali (o localmente acquisiti) nel quadro di un'imponente riforma liturgica coinvolgente tutte le *consuetudines* della *ecclesia* piacentina.<sup>54</sup>

Seguendo dunque l'ipotesi di Golinelli, Opilio (ovvero Opilione) richiamerebbe il celebre omonimo padovano, prefetto al pretorio, che l'epigrafe del sacello di San Prosdocimo, risalente ai primi anni del VI secolo, ricorda come promotore della fondazione o del rifacimento della basilica ovvero oratorio di Santa Giustina martire. La memoria del patrizio Opilio, promotore del culto di Giustina a Padova, sarebbe allora approdata a Piacenza insieme al culto della martire padovana, «confermandone così l'identità».<sup>55</sup>

L'idea è suggestiva, ma resta il grave problema che un culto piacentino per il diacono Opilio – identificato dalla tardiva *Legenda sancti Opilii*, trådita dal codice E (secolo XIV ex.) dell'Archivio capitolare di Sant'Antonino,<sup>56</sup> con l'accolito addetto alla basilica vittoriana che avrebbe

52. Cfr. Canetti, *La chiesa piacentina*.

53. Cfr. Ponzini, *Dipendenza di Piacenza*, pp. 557-565; Rossi, *Arduinio vescovo di Piacenza*, pp. 215 s., 221 s.; Musajo Somma, *Il capitolo di S. Antonino*, p. 184.

54. Cfr. Møller Jensen, «*In Placentia*», p. 443; sulla struttura e i contenuti del codice cfr. Id., *The piacentinian Liber Magistri*.

55. Cfr. Golinelli, *Giustina di Antiochia*, p. 56.

56. Cfr. Riva, *La biblioteca capitolare*, pp. 221 s.



partecipato alla traslazione di sant'Antonino martire ai tempi del vescovo Savino – non sembra attestato a Piacenza anteriormente a quella prima menzione liturgica di metà XII secolo.<sup>57</sup> Perciò, anche scontando una possibile inerzia di qualche decennio nella ricezione liturgica di indirizzi devozionali acquisiti o radicatisi in epoche precedenti (ma quando?), il ricordo calendariale della festa di un sant'Opilio nella liturgia piacentina (ma senza un ufficio proprio) rimonta a una data assai tarda rispetto alla definitiva cristallizzazione dell'identità antiochena della Giustina di Piacenza, sicuramente tale dai primi anni dopo il Mille, ma probabilmente in via di definizione già da qualche tempo. E l'attribuzione alla santa di tali coordinate specifiche sembra assai tempestiva non soltanto sul terreno agiografico (*Translatio* e successiva redazione della *Passio*, testimoniate localmente dal codice 63 della Cattedrale, un lezionario corale, composto, per la sezione che ci riguarda, nel secolo XII)<sup>58</sup> ma anche in ambito culturale (i primi lasciti e donazioni all'altare di santa Giustina si registrano per gli anni immediatamente seguenti la traslazione, e nel 1122 viene eretta sul sito dell'antica la nuova cattedrale romanica delle Sante Maria e Giustina) nonché, altrettanto precocemente, in quello liturgico (il testo della *Translatio* è fin dalla prima volta attestato sotto forma di nove *lectiones* liturgiche).<sup>59</sup>

Dunque, nel caso di Opilione di Piacenza, anche se in assoluto non si può escludere la possibilità di un culto residuale, del quale ormai poteva essersi smarrita la memoria di una connessione pur sempre da provare con l'antico patrizio patavino – peraltro, a quanto mi consta, mai venerato come santo a Padova o altrove –, sarei molto cauto nel conferire troppo peso a questo labile indizio onomastico.

Prima di presentare l'ulteriore pista indiziaria che intendo percorrere per scovare possibili tracce del culto piacentino per Giustina, vorrei richiamare anche una vecchia ipotesi dello Zanocco (1926) riguardo la datazione della leggenda della martire di Padova; ipotesi che giustamente Andrea Ti-

57. Franco Molinari, nella "voce" *Opilio* da lui curata per la *Bibliotheca Sanctorum*, mi pare abbia dato un po' troppo credito alla dubbia storicità del personaggio.

58. Cfr. Møller Jensen, *Santa Giustina*, pp. 285 s.; Panzetti, *Il culto di Giustina*, p. 60; Ponzini, *Santa Giustina*, p. 17, n. 1.

59. Piacenza, Archivio capitolare della Cattedrale, codice 63, cc. 35v-38v (*Translatio*); anche le nove lezioni della "passione" (*Illuminatio*) si trovano ivi alle cc. 100r-104v.

latti ritiene essere, in sé, non troppo convincente, ma in ogni caso costituire uno spunto valido a riformulare la questione, tutt'ora irrisolta, della genesi delle *Passions épiques* a partire dall'Egitto del IV secolo, secondo la classica lettura di Hippolyte Delehaye.<sup>60</sup> Zanocco aveva rilevato il particolare del segno di croce che Giustina si fece su tutto il corpo prima di subire il martirio, e lo riteneva una possibile traccia della liturgia siro-antiochena, secondo l'uso attestato tra i monaci d'Egitto nel V secolo.<sup>61</sup>

Credo di non dover fare troppi sforzi per accreditare la mia totale mancanza di entusiasmi campanilistici, e avverto che non intendo in alcun modo arrampicarmi sui vetri della liturgia – sui quali peraltro scivolerei subito – per tentare anche solo di ipotizzare l'orientalità o addirittura l'antiochenità della Giustina di Padova, con tutte le conseguenze del caso. Mi limito soltanto a chiosare quello che in fondo aveva già osservato l'amico Tilatti riportando la palla al centro del campo minato: forse la vera questione storica non è quella della "patavinità" o della "piacentinità" ovvero di qualche altra presunta e irriducibile autoctonia cittadina di questo o quel culto particolare. L'autoctonia – con tutti gli epifenomeni liturgici e patriottici – si "inventa", si edifica e si ricrea incessantemente attraverso i processi storici che, per ragioni talvolta ricostruibili ma più spesso oscure, innestano in un dato ambiente pronto a riceverlo o bisognoso di accoglierlo un determinato tema leggendario o una determinata traccia testuale o materiale di un culto.<sup>62</sup> E in questo senso tutti sappiamo come assai poco importi che le ossa o le ceneri venerate a Padova (o quelle trasportate a Piacenza) fossero realmente, e da sempre, quelle di una persona con un certo nome, vissuta giustiziata e sepolta in un certo luogo. Ma il punto è un altro. E cioè che tutti questi rimandi testuali, tematici e iconografici tra le poche fonti superstiti dovrebbero richiamarci una volta di più all'evidenza che l'Italia tardoantica, tra IV e VII secolo, o almeno quella compresa nel quadrilatero padano che ha come vertici Milano, Genova, Ravenna e Aquileia, è attraversata da una rete complessa di culti e di testi (cioè di uomini

60. Cfr. Tilatti, *Istituzioni e culto dei santi*, p. 69; Delehaye, *Les passions des martyrs*, pp. 171 ss.

61. Cfr. Zanocco, *Il valore della «Passio» di S. Giustina*, pp. 492 s.

62. Le retoriche identitarie di gruppi etnici e comunità politiche sono ora esaminate nel brillante saggio di Aime, *Eccessi di culture*; sulla «mitodinamica del ricordo» nelle civiltà premoderne rimane d'obbligo il riferimento ad Assmann, *La memoria culturale*.

e cose, di scambi e discorsi) molto più larga, molto più instabile e molto più permeabile di quanto certi vecchi pregiudizi campanilistici, confessionali e occidentalistici ci avessero anche solo per inerzia indotti a pensare per definirne i contorni tagliando nel vivo realtà ben altrimenti dinamiche, e coinvolgenti tutto il bacino mediterraneo. E proprio questo mi porta a enunciare la suggestione che segue.

Come si è visto, le tracce dedicatorie e toponomastiche, attraverso le quali si è voluto provare l'ascendenza del culto alla prima età longobarda, non portano da nessuna parte. Ho continuato così a interrogarmi sulla possibilità di seguire ancora una volta gli indizi testuali.

La tradizione letteraria del ciclo epico-agiografico di Cipriano e Giustina di Antiochia, pur non essendo ricchissima per il primo millennio – la sua crescente fortuna, culminata in età moderna, è documentabile soprattutto a partire dal basso Medioevo<sup>63</sup> –, consente però di appurare che i motivi essenziali della leggenda, nelle province dell'estremo Occidente latino, fossero già ben noti al volgere del IV secolo.<sup>64</sup> In effetti, dopo un lungo sermone di Gregorio Nazianzeno, pronunciato intorno al 380,<sup>65</sup> fu, tra i latini, il poeta Prudenzio a dedicare alla vicenda del mago-vescovo Cipriano, confuso però con l'omonimo cartaginese, qualche cenno nei versi del XIII carne del suo *Liber Peristephanon*.<sup>66</sup> La martire farà la sua comparsa di lì a poco negli scritti di Eudocia imperatrice, tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del V secolo: la metafrasi metrica redatta dalla consorte di Teodosio II, vissuta per molti anni a Gerusalemme, ebbe grande fortuna nell'alto Medioevo, e fu tradotto in molte lingue (latino, siriano, armeno, paleoslavo, ecc.).<sup>67</sup> Nella seconda metà del VII secolo la leggenda riaffiora

63. Basti pensare a Calderòn, a Goethe e al marchese de Sade: si veda il saggio di Avalle, *Da santa Uliva a Justine*; Fumagalli, *Introduzione*, pp. 23 s.

64. Secondo Paolo Golinelli il culto di Cipriano e Giustina giunse in Europa nell'VIII secolo (*Giustina di Antiochia*, p. 52), ma credo non si possa escludere l'ipotesi di un'epoca anteriore.

65. Cfr. Gregorii Nazianzeni *Oratio XXIV*, 9, coll. 1177-1180 (ed. Moreschini, pp. 584-587): la fanciulla che Cipriano tenta di sedurre non ha ancora qui il nome di Giusta o Giustina.

66. Prudentii *Peristephanon*, XIII, 21 ss. (ed. Bergmann, pp. 425 s.). Per l'identità di Cipriano, confuso da Prudenzio e da Gregorio con l'omonimo cartaginese, rinvio al classico studio di Delehaye, *Cyprien d'Antioche*, pp. 323 ss.

67. Cfr. Eudociae Augustae *Carmen de sancto Cypriano*; il carne eudossiano (BHG 458-459) verrà poi recensito dal patriarca Fozio: vedi *infra*, nota 70.

nel *De virginitate* di Aldelmo di Malmesbury († 709).<sup>68</sup> E in quegli stessi anni il martirologio di Beda è il primo a menzionare Cipriano e Giustina, non ricordati dal geronimiano. I due santi figurano invece nei martirologi di Usuardo, Adone e Rabano Mauro, e poi in quello Romano.<sup>69</sup> Ancora: nelle schede della sua *Biblioteca* consacrate alle opere dell'imperatrice Eudocia, il patriarca Fozio si sofferma a lungo sulla leggenda di Cipriano e Giustina.<sup>70</sup> Infine, verso la metà del X secolo lo storico e antiquario Flodoardo di Reims († 966) consacra alla vicenda un poemetto incluso nel suo *De triumphis Christi Antiochiae gestis*.<sup>71</sup>

Ma rispetto agli scritti di Aldelmo c'è però una cursoria testimonianza latina più antica di almeno un secolo: è quella che sembra affiorare da un passo del cosiddetto *Itinerarium Antonini Placentini*, il resoconto di un viaggio devozionale in Terrasanta e nel Vicino Oriente fornito in tarda epoca giustiniana (anni 560-570) da un anonimo cittadino di Piacenza.<sup>72</sup> Si tratta di una delle più importanti testimonianze di quel genere odoeporico cristiano sviluppatosi a partire dal IV secolo in coincidenza con il grande *essor* della pratica del pellegrinaggio e della *inventio* dei luoghi santi nella regione siro-palestinese e sinaitica.<sup>73</sup>

Dopo la sosta ad Apamea, la città siriana del martire Antonino, si racconta di una visita ad Antiochia, dove riposano san Babila e i tre fanciulli, ma anche santa Giustina, san Giuliano e i fratelli Maccabei: sette tombe in tutto, annota l'anonimo, sulle quali sono stati appesi «tormenta eorum», i rispettivi strumenti di tortura.<sup>74</sup> La *recensio altera*, cioè la riscrittura dell'opera in un latino normalizzato secondo i gusti propri alla *scholarship* della piena età ca-

68. Cfr. Aldhelmi Scireburnensis *De virginitate*, I. *Prosa*, cap. XLIII; II. *Carmen*, vv. 1869-1882, ed. Ehwald, pp. 295 s., 430.

69. Cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 113 s.

70. Cfr. Pothius Patriarcha, *Bibliotheca*, cod. 184 (128b-129b), ed. Bekker (= PG, CIII), coll. 537-541; ed. it. a cura di Wilson, pp. 315-319.

71. Cfr. Flodoardi Remensis *De triumphis Christi Antiochiae gestis*, I, xv, coll. 567A-572C; sulla figura di Flodoardo si veda ora il bel libro di Sot, *Un historien et son église*.

72. L'edizione di riferimento rimane quella curata da Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*; nuove precisazioni sulla tradizione manoscritta dell'opera ha fornito ora Chiesa, *Itinerarium Antonini*.

73. Cfr. Menestò, *Relazioni di viaggi*, pp. 537-550; la trattazione più esaustiva sulla pratica del pellegrinaggio in Terrasanta in età tardoantica rimane quella di Maraval, *Liex saints*.

74. Cfr. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*, p. 232 (§ 47, 1 *rec. prior*).

rolingia, edulcora, per dir così, ed eufemizza l'evidenza archeologica di quei «tormenta» affermando, in maniera piuttosto stupefacente, che sulle tombe erano scritte le passioni di quei santi martiri («et super unuscuiusque sepulchrum scripta sunt passiones illorum»).<sup>75</sup> La recensione antica è testimoniata da due soli manoscritti, il Sangallense, di fine VIII-inizi IX secolo, in scrittura minuscola alamannica; e il Rhenaugiense-Turicense, probabilmente vergato a Reichenau verso la metà del IX secolo.<sup>76</sup> Sedici, invece, sono i codici che ci tramandano la nuova recensione, tutti posteriori al IX secolo e di produzione transalpina; il piacentino Pallastrelli 139, e il Vaticano Barberiniano lat. 664, sono tardi apografi rispettivamente del Cinquecento e del Seicento.<sup>77</sup> Tra i testimoni perduti è noto però un codice piacentino del 1360, già conservato presso l'archivio di Sant'Antonino, collazionato per l'edizione ginevrina di Tobler e Molinier degli *Itinera Hierosolymitana* (1879).<sup>78</sup> Dunque, benché già fosse lecito ritenere più che probabile la conoscenza dell'*Itinerarium* a Piacenza ben prima del Trecento – è qui, tra l'altro, che si dichiara ultimato il viaggio-resoconto dell'anonimo,<sup>79</sup> che aveva preso le mosse dalla città padana auspicando la protezione del santo martire protettore Antonino, con cui veniva sostanzialmente identificato, specie nel dettato della *recensio altera*;<sup>80</sup> identificazione che si voleva confermata, secondo una prima supposizione del Diehl, poi rivelatasi erronea, dall'epigrafe della «pietra di Cana»<sup>81</sup> –, c'è quantomeno una prova indiretta del fatto che i piacentini dovessero conoscere quel testo e, altrettanto verosimilmente, averne tratto qualche pur scarna notizia anche sui martiri titolari delle proprie chiese maggiori.

Certo, il pellegrino di Piacenza non sembra in questo caso tradire un particolare entusiasmo per la scoperta antiochena, né soffermarvisi più di tanto. Del resto, non intendo assumere quell'inciso come prova del fatto

75. Cfr. *ibidem* p. 233 (§ 47, 1 *rec. altera*).

76. Cfr. *ibidem*, pp. 33, 47 ss.; con le ulteriori annotazioni di Chiesa, *Itinerarium Antonini*, pp. 228 s.

77. Cfr. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*, pp. 48 s., 57; Chiesa, *Itinerarium Antonini*, pp. 227, 231.

78. Cfr. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*, p. 49; la vicenda dell'edizione ginevrina è brevemente illustrata da Chiesa, *Itinerarium Antonini*, p. 228; lo studio accurato di Anna Riva, *La biblioteca capitolare*, non sembra accennare al manoscritto in questione.

79. Cfr. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini*, p. 235 (§ 48, 4 *rec. altera*).

80. *Ibidem*, p. 89 (§ 1, 1 *rec. altera*); si veda *ibidem*, p. 34.

81. Cfr. *ibidem*, p. 35 e n. 18.

che i piacentini dovevano essere consapevoli dell'identità antiochena (e non patavina) della "loro" Giustina già molti secoli prima della traslazione del 1001, e conoscere dunque le gesta di lei. Tuttavia, tanto nel caso – non dimostrabile – che essi avessero potuto leggere l'*Itinerarium* nell'antica recensione, quanto – e a maggior ragione – nell'eventualità che ne conoscessero il più aulico *révernissage* di età carolingia, con il ghiotto particolare dell'esistenza di una *passio*, ebbene: una qualche suggestione, e una qualche curiosità, i dotti lettori locali di quell'antico resoconto di viaggio è difficile pensare non ne avessero tratto.<sup>82</sup>

Certo, anche da quel pochissimo che riusciamo a scorgere delle pur note istituzioni scolastiche e relativi *ateliers* scrittori di Piacenza anteriormente al secolo XII,<sup>83</sup> è ben difficile potersi spingere oltre le soglie del IX secolo quanto alla cronologia di una possibile diffusione e conoscenza dell'*Itinerarium*. Ma che la traccia fornita da quell'opuscolo possa avere rappresentato un precedente "anagrafico" di un qualche peso, su cui poi, in piena fioritura letteraria ottoniana – nel *milieu* ellenofono ed ellenofilo promossa da Giovanni Filagato, e nell'intercambio di relazioni codicologicamente documentate che intercorsero nei decenni a cavallo del Mille tra le scuole capitolari di Piacenza e i centri scrittori di Bobbio e Nonantola, ma anche con il Mezzogiorno greco e la Bamberg di Enrico II<sup>84</sup> –, si

82. A suo tempo mi ero chiesto se un motivo intrinseco alla leggenda di Cipriano e Giustina potesse aver favorito a Piacenza l'opzione dedicataria per la martire di Nicomedia, ammesso che già prima del Mille vi fossero note le linee portanti di quel ciclo agiografico; e così formulavo l'ipotesi che il modello verginale di Giustina rispecchiasse o quantomeno incontrasse elettivamente la peculiare sensibilità del *milieu* monastico femminile riformato di età carolingia (cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 102 ss.). Dall'anno 870 fioriva a Piacenza l'abbazia femminile di San Sisto, originale creazione dell'imperatrice Angilberga, sposa amatissima di quel Ludovico II che, a pochi anni dalla fondazione del monastero, concedeva al vescovo Paolo il diritto di fortificare la nuova canonica di Santa Giustina a ridosso delle mura urbane (cfr. *ibidem*, pp. 30 s.). Quel grande monastero, oltre al rilievo economico-politico e strategico-territoriale che veniva ad assumere nel programma imperiale, rispondeva all'esigenza propria delle aristocrazie locali di collocare le donne nubili o le vedove in una sede tale da assicurare loro una dignitosa e protetta esistenza cristiana, per tacere ovviamente dei corposi interessi economici e politico-territoriali sempre connessi alla fondazione di una grande abbazia.

83. Cfr. Riva, *La biblioteca capitolare*, pp. 3-9; Ead., *Libri, cultura e scuola*, pp. 323-327.

84. Cfr. Ropa, *Letteratura e agiografia*, pp. 79 s.; Riva, *Libri, cultura e scuola*, pp. 325 s.; ulteriori indicazioni in Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 113; sulle relazioni culturali tra Bizanzio e l'Occidente durante gli anni di reggenza tra Ottone II e Ottone III si veda ora

pensò bene di ordire la trama di un quadro biografico di ben altro spessore e fortuna, è un'ipotesi che non mi pare si debba escludere a priori. L'origine, come si sa, spiega ben poco dei successivi sviluppi di un culto; e a quel culto, in effetti, fu dato impulso nella Piacenza di Sigefredo, nei primi anni dopo il Mille; quando, evidentemente, si avvertiva impellente il bisogno di attribuire alla santa quelle coordinate biografiche atte a confortare il possesso delle reliquie e a sostanziare il tenore delle celebrazioni liturgiche.<sup>85</sup> Ed è ovvio che ormai, in quel frangente politico-ecclesiastico, dovesse andar bene a tutti la rimozione di una scomoda questione di precedenza e originalità dedicatoria – ammesso che mai qualcuno l'avesse sollevata in maniera radicale prima di allora: e si ha motivo, io credo, di dubitarne. Insomma, la Giustina di cui ormai si potrà vantare il possesso delle reliquie, e della quale si celebrava il culto nel complesso edilizio vescovile (chiese battesimale di San Giovanni Evangelista e cattedrale-canonica di Santa Giustina) e nella città tutta, non poteva che essere quella di cui si parla nella *Translatio*.

La storia doveva a quel punto essere già ben nota, poiché il resoconto della traslazione vi allude ripetutamente.<sup>86</sup> Giustina è una vergine antiochena circuita dal mago-teurgo Cipriano per conto del pagano Aglaide, bramoso di lei. Convertitosi dopo avere sperimentato la vanità delle arti demoniache nel fiaccare la resistenza della fanciulla, Cipriano, con il rogo rituale dei libri di magici, viene fatto dapprima custode e poi sacerdote e taumaturgo presso la chiesa antiochena; a diciassette anni dalla conversione è

la grande opera di Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter*, II, pp. 495-509. Il Prisciano piacentino del IX-X secolo, con i suoi numerosi grecismi non traslitterati (cfr. Riva, *La biblioteca capitolare*, p. 7), sembra provare che qualcuno a Piacenza, in quell'epoca, era ancora in grado di leggere il greco. Nello *scriptorium* di Nonantola, nella seconda metà del secolo X, operavano numerosi letterati grecofoni; e il futuro Giovanni XVI, che fu abate del cenobio modenese prima della nomina a vescovo di Piacenza, potrebbe avere conosciuto proprio lì il testo o quantomeno il motivo letterario di Cipriano e Giustina veicolato dal *Carne* di Eudocia o dalla *Biblioteca* di Fozio. Le relazioni politico-diplomatiche di Giovanni Filagato, arcivescovo di Piacenza e arcicancelliere del *Regnum*, sono state finemente analizzate negli studi di Huschner, *Piacenza – Como – Mainz – Bamberg*, pp. 19-30; Id., *Transalpine Kommunikation im Mittelalter*, I, pp. 141-144, 247-256; cfr. anche D'Acunto, *Nostrum Italicum regnum*, pp. 34 s., 78, 94, 103 s., 121 s. 132. Ho potuto tener conto delle nuove risultanze di queste indagini nel mio saggio di sintesi *La chiesa piacentina*.

85. Ritorno più avanti su questo punto chiave.

86. *Translatio beatae Justinae*, §§ 1-2, p. 258D-E; § 6, p. 259D; § 8, 259F; § 9, p. 260A; § 12, p. 260D;



eletto vescovo della città siriana. Dopo l'arresto e le molte torture (sospeso in aria in catene e scorticato, mentre la vergine è fustigata col nerbo di buie; entrambi vengono poi immersi in un pentolone pieno di pece, grasso e cera bollenti), subisce infine la prova estrema del martirio a Nicomedia, sotto Diocleziano, insieme a Giustina e ad un certo Teoctisto o Teognisto, tutti decapitati sulle rive del fiume Gallo. I corpi, sottratti alla sorveglianza da un gruppo di marinai, verranno pietosamente raccolti e trasportati a Roma dove, nei pressi del foro di Claudio, la pia matrona Rufina avrebbe eretto un santuario in memoria dei martiri.

Una leggenda fascinosa e piccante (se ne sarebbe appropriato anche il marchese de Sade nel tratteggiare gli scabrosi infortunî della virtù di Justine),<sup>87</sup> e di cui ben presto anche i chierici di Piacenza si procurarono copia ovvero, probabilmente, rispolverarono dai loro archivi reali o immaginari. Il primo testimone locale della *Passio* di Cipriano e Giustina è in effetti un lezionario-corale del secolo XII, il codice 63 dell'Archivio capitolare del Duomo, che ci tramanda anche una recensione della *Translatio* leggermente diversa da quella che Cristoforo Poggiali, poco dopo la metà Settecento, trasse da un manoscritto ora perduto, e che inviò ad Anversa al Bollandista Stillingh per l'edizione nel VII volume di settembre degli *Acta Sanctorum* (il testo fu però curato da J. Cleus, che a quanto sembra collazionò l'apografo pergameneo della cattedrale con la trascrizione del Poggiali).<sup>88</sup> È degno di nota un particolare riferito dallo stesso Poggiali, secondo il quale il titolo del manoscritto cui attingeva era il seguente: «Incipit alia translatio Sanctorum Martirum Cypriani et Justine, quam episcopus Aldo a Constantinopoli detulit, sicut in Grecorum libris interpretatam et scriptam invenit».<sup>89</sup> Il testo greco ritrovato dal presule riformatore piacentino, di cui è nota l'*inventio* del corpo di sant'Eufemia corrente l'anno 1091, poteva essere difficilmente quello della *translatio* da Roma a Piacenza. Malgrado i singolari grecismi del testo latino di BHL 2054 – giustificabili a mio avviso con una redazione facente capo al circolo ellenofono di Giovanni Filagato, promotore dell'*inventio* romana e donatore delle reliquie di Giustina ai piacentini, che nella

87. Vedi nota 63.

88. Cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 112.

89. Piacenza, Archivio capitolare della Cattedrale, codice 63, fol. 126b; *Actes constatant la participation des Plaisançais*, p. 398; cfr. Poggiali, *Memorie storiche*, III, p. 247; Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 146 s.; Ponzini, *Santa Giustina*, pp. 17 s.



Roma del millenario di Cristo lo visitarono nella prigione in cui l'antipapa era stato rinchiuso da Ottone III e Gregorio V all'indomani della penosa destituzione<sup>90</sup> –, è piuttosto improbabile l'esistenza di un antigrafo di una versione greca, per giunta importato dal vescovo piacentino Aldo al suo ritorno dalla prima Crociata (1106-1107). In realtà, doveva trattarsi della *Passio* o comunque di una versione del ciclo leggendario relativo a Cipriano e Giustina di Antiochia, di cui appunto il codice 63 dell'archivio capitolare del duomo costituisce in loco la più antica testimonianza latina (intitolata *Illuminatio*). Siccome il manoscritto della versione latina fatta approntare da Aldo conteneva effettivamente anche il testo della *Translatio* è probabile che il copista, il quale verosimilmente conosceva almeno un'altra recensione locale dell'opera, abbia operato una sorta di sineddoche involontaria collegando il titolo dell'opuscolo piacentino all'intero *corpus* di testi relativi ai martiri di Nicomedia, che si accingeva a trascrivere. Entrambi i testi traditi dal codice 63 (*Illuminatio* e *Translatio*) appaiono già suddivisi in nove letture liturgiche, e dunque rappresentano uno stadio di rielaborazione successiva rispetto ai modelli cui il redattore poté a suo tempo attingere.<sup>91</sup>

Oltre alle copiose fonti cronachistiche che ne rievocano, ancora a distanza di anni, l'usurpazione del soglio papale tra l'aprile 997 e il febbraio 998,<sup>92</sup> una traccia importante dei trascorsi romani del monaco greco-calabro Giovanni Filagato, arcivescovo di Piacenza e già abate di Nonantola e arcicancelliere del *Regnum* negli anni della reggenza di Teofano, è proprio quella legata al ritrovamento, che lui stesso avrebbe promosso «in basilica Sanctae Rufinae»,<sup>93</sup> delle reliquie della santa martire Giusti-

90. Cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 73 ss.; Id., *Giovanni XVI*; Huschner, *Giovanni XVI*.

91. Per le sequenze liturgiche su santa Giustina contenute nel codice 65 (*Liber Magistri*) si veda l'analisi accurata di Møller Jensen, *Santa Giustina*, pp. 287 ss. Dopo le menzioni della festa del 26 settembre nei martirologi storici (vedi nota 69), la leggenda di Cipriano e Giustina non ha avuto nell'Occidente bassomedievale una grande diffusione liturgica: oltre che a Piacenza è attestata, per quanto ora ne sappiamo, anche in un leggendario di Fano dell'XI secolo, segnalato qualche anno fa da Verrando, *Due leggendari ancora inediti*, p. 520.

92. Per i dettagli della vicenda e l'analisi sistematica della fonti rinvio alle "voci" di Huschner, *Giovanni XVI*; e Canetti, *Giovanni XVI*; cfr. anche Id., *Giovanni Filagato*.

93. È questo un particolare attestato da tutta la tradizione letteraria della *Passio* di Cipriano d'Antiochia: cfr. *Acta SS. Sept.* VII, pp. 197B, 202A (J. Cleus, *Comm. praevious ad diem 26 Sept.*); Delehaye, *Cyprien d'Antiochie*, p. 320; Amore, *Cipriano, Giustina e Teocristo*, col. 1285; Cipriano d'Antiochia, *Confessione*, p. 96.

na. Testimonianza indiretta di quella *inventio* – probabilmente un *furtum sacrum* su commissione, prassi allora comunissima, e in questo caso facilitata dalla momentanea collocazione del nostro al vertice istituzionale della città-scrigno reliquiale per antonomasia – viene fornita dal testo della *Translatio* piacentina, che fa risalire il trionfale rimpatrio dei sacri resti all'anno 1001.<sup>94</sup> Si tratta di un paludato testo liturgico redatto negli anni immediatamente seguenti (non prima del 1006, giacché l'agiografo, dopo aver fatto allusione alla morte precoce di Ottone III, avvenuta nel 1002,<sup>95</sup> parla di miracoli verificatisi ininterrottamente per cinque anni intorno al sepolcro piacentino della santa, il che ci porta appunto al 1006),<sup>96</sup> e che tradisce, nei toni e nel linguaggio, sia una forte simpatia per Filagato sia, come già anticipavo, un probabile influsso dell'*entourage* letterario ellenofilo ed ellenofono legato alla presenza di lui prima a Nonantola e poi a Piacenza.<sup>97</sup> Un drappello di piacentini si reca dunque a Roma presso l'antipapa, imprigionato ma ancora in possesso delle reliquie della santa, per sollecitare il dono promesso di quella preziosa eredità. Va sottolineato il fatto che la delegazione piacentina incontrò Giovanni soltanto dopo la sua destituzione e durante la successiva prigionia, e perciò non prima del marzo/aprile del 998: i colloqui avvenuti con l'ex arcivescovo, qui presentato come ancor sofferente per le torture subite e ridotto a una truce maschera deforme, sembrerebbero allora documentare la possibilità che le sue mutilazioni siano state meno gravi di quanto non appaia da altre fonti coeve, se non altro perché la lingua non poteva essergli stata tagliata, come del resto si evince anche dalla sobria ma precisa testimonianza di Rodolfo il Glabro e poi da quella ben più polemica del cronista milanese Arnolfo.<sup>98</sup>

Suggestiva, ma non per ciò senz'altro suffragabile, è la proposta di attribuire la redazione del testo allo stesso Sigefredo; proposta che è stata suggerita da Paolo Golinelli anche sulla base di quanto io stesso avevo potuto

94. *Translatio beatae Justinae*, § 15, p. 261B.

95. Cfr. *ibidem*, § 3, p. 258F.

96. «Per quinquennium enim nulla pene die fuit, quae absque miraculis vacua transiret.» (*ibidem*, § 13, p. 260E).

97. Cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», pp. 83 ss., 112 s.; Philippart, Trigalet, *Légendes hagiographiques de Parme et de Plaisance*, pp. 252 s., 277; Tomea, *L'agiografia dell'Italia settentrionale*, p. 137.

98. Rodolfo il Glabro, *Storie*, I, iv, 12, pp. 30 s.; Arnulfi Medioli. *Liber gestorum recentium*, I, 11, ed. Zey, p. 135; ed. Scaravelli, p. 72.

scrivere sull'attivismo cultuale di quel presule. È vero che tale ipotesi «spiegherebbe l'andata dell'agiografo a Roma, la sua partecipazione attiva alle vicende che narra», la precisione di alcune notazioni topografiche inserite nel testo nonché la successiva promozione piacentina del culto della martire.<sup>99</sup> Tuttavia, il tono di deferenza tradito nei confronti di Giovanni Filagato mal si concilia, di là dall'ovvia compassione per il mutilo prigioniero, con la possibilità (anch'essa indimostrabile ma non perciò inverosimile) che Sigefredo fosse stato l'eletto del 988 scalzato dalla nomina di Filagato da parte della *basilissa* Teofane; e, in ogni caso, mal si concilia con la successione di Sigefredo a Filagato stesso, attestata dal diploma imperiale del luglio 997, e sostenuta da Ottone III e Gregorio V, i quali, di lì a pochi mesi, faranno deporre e torturare l'antipapa, dopo averlo fin da subito ripudiato e scomunicato.<sup>100</sup> L'attribuzione a Sigefredo appare inoltre poco congrua allo stile ellenizzante della *Translatio*, che rinvia semmai all'*entourage* dello stesso Filagato, anche se non si può escludere la persistenza locale, negli anni a venire, di qualche chierico affiliato o influenzato dalla sua cerchia nonostante la *damnatio memoriae* dell'antipapa e la precoce emarginazione presso la corte germanica dei personaggi che dovevano la loro fortuna agli anni della reggenza di Teofano.<sup>101</sup> La venuta di Sigefredo a Roma è in effetti attestata, ma soltanto in occasione del concilio papale del 999 e poi, successivamente, non prima del 1012.<sup>102</sup> È anche vero che non è documentabile la presenza del nostro a Piacenza o altrove nel 1001, l'anno della traslazione; ma anche qui non si esce dal terreno sdruciolevole delle ipotesi *ex silentio*. In ogni caso è molto improbabile che qualcun altro dal presule in carica – non menzionato, e *pour cause*, dal testo della *Translatio* – abbia potuto orchestrare l'*adventus* trionfale delle reliquie di Giustina nella chiesa vescovile di San Giovanni *de domo* in quella tarda estate del 1001.<sup>103</sup>

Sigefredo era stato uno dei tredici prelati italici entrati in carica dopo la prima discesa di Ottone II in Italia (marzo 996) sui trentasette nel complesso attestati a partire da quel momento ma già insediati da qualche an-

99. Golinelli, *Giustina di Antiochia*, p. 52; con riferimento al mio studio «*Gloriosa Civitas*», pp. 104 ss.

100. Per tutte le vicende qui richiamate rinvio alle indicazioni fornite sopra alla nota 85.

101. Vedi nota 84.

102. Vedi *infra*, note 109-112.

103. Cfr. *Translatio beatae Justinae*, § 10, p. 260B.

no.<sup>104</sup> Sei di quei tredici provenivano direttamente dal prestigioso vivaio di esperienze internazionali costituito dalla cappella regia (non è il caso del nostro vescovo), ma anche i restanti erano uomini di provata obbedienza imperiale e appartenevano a famiglie in qualche modo legate al regno imperiale sassone.<sup>105</sup> Rampollo della famiglia capitaneale dei *da Besate*, di origine longobarda, Sigefredo era figlio di Rotofredo, un fratello dell'arcivescovo Giovanni di Ravenna;<sup>106</sup> legato perciò a doppio filo allo zio e superiore ecclesiastico, era poi imparentato con numerosi chierici e alti prelati dell'Italia centro-settentrionale, come i vescovi Cuniberto di Torino e Giovanni di Lucca.<sup>107</sup> A questa stirpe apparteneva anche il retore Anselmo il Peripatetico, membro dell'*ordo maior* della chiesa milanese, che fornisce ragguagli preziosi e peraltro ben noti sulla propria genealogia.<sup>108</sup>

Ottime le relazioni intrattenute da Sigefredo con i vescovi di Roma: sottoscrisse al concilio romano del gennaio 999 tenuto in San Pietro alla presenza di Ottone III;<sup>109</sup> il 2 dicembre del 1006 fu incaricato da papa Giovanni XVIII, unitamente ai colleghi Leone di Vercelli, Gezo di Torino e Costantino d'Alba, di consacrare l'abbazia di Frutturia, il grande cenobio dinastico fondato da Arduino d'Ivrea e Guglielmo di Volpiano.<sup>110</sup> Nel dicembre del 1012, a Roma, sottoscrisse con altri vescovi una lettera di Benedetto VIII al vescovo Ermengaldo di Urgel;<sup>111</sup> infine, il 3 gennaio del

104. A quanto mi consta, la prima attestazione disponibile dell'esercizio effettivo dell'episcopato piacentino da parte di Sigefredo è costituita dalla sua menzione in un placito tenuto il 26 gennaio 998 «in castro sancti Antonini» da Balderico chierico e messo imperiale: cfr. *I Placiti del «Regnum Italiae»*, pp. 360-362, n° 233). Il testo è interessante anche per la menzione di giudici del sacro palazzo e di vassalli vescovili.

105. Più che di astratta politica filo-vescovile, si tratta «di interventi specifici tesi a privilegiare alcuni prelati che provengono dall'*entourage* imperiale e che non a caso continuarono a farne parte anche dopo l'elezione episcopale» (D'Acunto, *Nostrum Italicum regnum*, p. 132).

106. Cfr. Schwartz, *Die Besetzung der Bistümer*, pp. 151 s.

107. Cfr. *ibidem*, pp. 131 s., 212. Fra l'altro, l'ultima menzione di Sigefredo vivente è quella relativa al suo intervento in qualità di intercessore, a fianco del papa, dell'imperatrice e di altri vescovi, in un diploma di Corrado II dato a Roma il 7 aprile 1027 a favore di Giovanni di Lucca, parente del nostro (cfr. *Die Urkunden Konrad II.*, pp. 112 s., n° 83).

108. Cfr. Schwartz, *Die Besetzung der Bistümer*, pp. 189 s.; Neiske, *Das ältere Nekrolog*, pp. 44-46, 246 s.; Pauler, *Das Regnum Italiae*, p. 87; si sofferma ora sulla figura di Sigefredo anche Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter*, I, pp. 363-365; II, pp. 849 s.

109. Cfr. *Papsturkunden*, p. 707 (n° 361).

110. *Ibidem*, p. 824 (n° 430).

111. *Ibidem*, p. 906 (n° 477).

1015, sempre in Laterano, il suo nome figura accanto a quello di numerosi altri vescovi e abati in calce a un privilegio dello stesso papa a favore del monastero di Fruttuaria.<sup>112</sup>

Fedele sostenitore di Enrico II durante la lotta contro l'ultimo re "nazionale" d'Italia, dopo la rovinosa sconfitta sul Brenta di Arduino d'Ivrea, nella primavera del 1004, Sigefredo, con l'arcivescovo Federico di Ravenna e gli altri suffraganei della provincia ecclesiastica, all'altezza di Brescia andò incontro al sovrano accompagnandolo poi nella trionfale discesa verso Pavia, dove il re di Germania, il 12 maggio, avrebbe ricevuto la corona italiana tra violente manifestazioni di ostilità antitedesca.<sup>113</sup> Negli anni a seguire, la diocesi di Piacenza si conferma nel proprio ruolo di ganglio importante nel sistema di alleanze filoimperiali dell'Italia centro-settentrionale, un assetto ancor sempre incentrato sui maggiori vescovadi e su alcune stirpi dell'aristocrazia signorile.<sup>114</sup>

Il favore del sovrano alle istituzioni ecclesiastiche si tradusse, inoltre, nella prammatica ricognizione del sostegno imperiale al cenobio femminile di San Sisto,<sup>115</sup> ma soprattutto nella conferma del recentissimo privilegio ottoniano a favore del monastero di San Savino, ricostruito nell'anno Mille per iniziativa di Sigefredo con gli auspici di Ottone III,<sup>116</sup> dopo che gli Ungari, nel

112. *Ibidem*, p. 938 (n° 495).

113. Cfr. Cammarosano, *Storia dell'Italia medievale*, pp. 230 ss. Qualche esitazione iniziale di Sigefredo a favore di Arduino, come ipotizza Pauler, *Das Regnum Italiae*, pp. 87 s., sembrerebbe tradire la datazione, secondo gli anni di regno di Arduino, del documento pubblicato dal Campi, *Dell'istoria*, I, p. 497, n° LXIV (donazione del conte Lanfranco e della moglie Berta alla chiesa di Santa Giustina). La menzione del nostro, tra i vescovi politicamente indecisi, nella biografia enriciana di Adalboldo di Utrecht (Adalboldi *Vita Heinrichi*, 15, p. 687), è subordinata al problema della «dubitosa testimonianza» di questa fonte (Cammarosano, *Storia dell'Italia medievale*, p. 264, nota 10); non mi è stato possibile consultare l'edizione a cura di H. van Rij (Amsterdam 1983).

114. Cfr. *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins*, pp. 583-586, n° 461 (San Zeno di Verona, 6 dicembre 1021): Sigefredo presenzia e sottoscrive, unitamente al patriarca di Aquileia, agli arcivescovi di Colonia e di Milano, ai vescovi di Verona, Vercelli, Treviso, Belluno e Parma, e a numerosi pubblici ufficiali, al placito imperiale in cui l'abate Michele di San Zeno e il suo avvocato, Amelgauso, rivendicano contro il conte Regimbaldo e il nipote di lui, Giovanni, la proprietà di sei cappelle nel contado di Treviso.

115. Cfr. *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins*, pp. 217 s., n° 183 (Ingelheim, 1008).

116. L'originale del documento sottoscritto da Sigefredo, finalizzato alla *reparatio* e alla *reformatio* del monastero di San Savino, e conservato nell'Archivio di Stato di Parma, fu pubblicato da Giovanni Drei ne *Le carte degli archivi parmensi*, I, p. 277, n° XCIII (ma vedi

924, avevano raso al suolo l'omonima chiesa abbaziale edificata dal predecessore Everardo alla fine del IX secolo.<sup>117</sup> La rinata abbazia fu subito oggetto di importanti provvedimenti a tutela di un cospicuo patrimonio: erano mansi, orti, vigne, e intere corti, ville, chiese e castelli, con relative rendite e decime, sparsi in tutto il territorio diocesano. In particolare, si segnala un «decretum de non auferendis terris vel rebus» promulgato dal vescovo Sigefredo, di cui è fatta menzione in un privilegio di Gregorio V, confermato qualche anno dopo da Benedetto VIII su richiesta del nostro presule e dell'abate Guimperto (1012-1014),<sup>118</sup> dove fra l'altro si denunciavano i rischi di ordinazioni simoniache o comunque dettate da mera ambizione temporalistica, spia di una prassi di appropriazione signorile di beni e uffici ecclesiastici, in quegli anni ovunque massicciamente diffusa e largamente attestata.<sup>119</sup>

Il titolo di una *basilica* dedicata all'antico vescovo di età ambrosiana compare per la prima volta in un documento della fine dell'VIII secolo.<sup>120</sup> In questa chiesa, più volte riedificata, le spoglie di san Savino sarebbero state inumate e poi conservate nel corso dei secoli.<sup>121</sup> Costruita in area funeraria, a oriente della città, nei pressi della via Emilia, sarebbe stata in origine dedicata ai Dodici Apostoli: è quanto vorrebbe accreditare l'esordio del *Necrologio* del 1046, dove si dice che «[...] questa chiesa venne edificata da Costantino e Opiniano, originari di Roma, e consacrata in onore dei XII Apostoli dal beato vescovo Savino, il cui corpo qui riposa accanto a quello di cinque altri santi [...]».<sup>122</sup> Benché non sia dato verificare dal punto di vi-

già Campi, *Dell'istoria*, I, p. 496, n° LXIII). Il diploma imperiale fu rilasciato a Roma, il 5 novembre dell'anno 1000, su espressa richiesta del «dilectissimus noster domnus Sigefredus Placentinae ecclesiae venerabilis presul» (*Die Urkunden Otto des III.*, p. 814, n° 385).

117. Cfr. Campi, *Dell'istoria*, I, pp. 478 s., n° XL (anno 903); *Le carte degli archivi parmensi*, I, pp. 32-37, n° III (da una copia del secolo X dell'Archivio di Stato di Parma); cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 41, nota 76.

118. Cfr. *Papsturkunden*, pp. 893 s., n° 470 (anni 1012-1014); Neiske, *Das ältere Nekrolog*, p. 226.

119. Cfr. *Papsturkunden*, pp. 675 s., n° 347 (Ravenna, gennaio/febbraio 998); Neiske, *Das ältere Nekrolog*, pp. 44 s., 246 s.

120. Vedi nota 27; cfr. Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 275; Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 65.

121. La più recente (e affidabile) rassegna di dati storicamente accertabili sull'antico vescovo di Piacenza è costituita dalla voce «Sabinus [III]» contenuta nella *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, pp. 1969-1973.

122. Neiske, *Das ältere Nekrolog*, p. 118; cfr. Picard, *Le souvenir des évêques*, pp. 275 ss.

sta archeologico o filologico i dati contenuti in questo mito di fondazione, il testo, unitamente al calendario-necrologio che vuole introdurre – il quale ultimo è di per sé, innanzitutto, uno straordinario documento prosopografico per la storia politico-sociale –, costituisce una testimonianza molto interessante sul piano mnemostorico, rappresenta cioè la spia di quel processo di ricognizione e rielaborazione di memorie e tradizioni culturali relative al passato cittadino, che in quei decenni les *élites* colte (ancora quasi esclusivamente di estrazione clericale) dell'Italia centro-settentrionale andavano promuovendo servendosi di mezzi e strategie differenziate, dalla redazione di testi narrativi e liturgici alla produzione di documenti raccolti in grandi cartulari; dalla committenza di epigrafi commemorative alla ricostruzione di edifici monumentali.<sup>123</sup> È probabile, nel nostro caso, che il testo proemiale del *Necrologio* costituisse il tentativo di razionalizzazione di dati e di nomi che risultavano da una lettura di epigrafi funerarie o dalla manomissione di tombe e reliquie di vescovi e santi realmente presenti in loco, e scrupolosamente elencate dal redattore.<sup>124</sup>

Sempre all'alba del nuovo millennio, il perfezionamento, per interpolazione e contaminazione, delle esili coordinate agiografiche e delle lezioni liturgiche relative alla sua *Passio*, favoriva e rifletteva il consolidarsi dell'antico culto patronale per il martire Antonino.<sup>125</sup> E al vescovo

123. Cfr. Golinelli, *L'agiografia cittadina*; Id., *Città e culto dei santi*, pp. 67-88. Tomea, *L'agiografia dell'Italia Settentrionale*, pp. 137 s., n. 98, ha formulato la suggestiva ipotesi, anche sulla base delle mie pagine del 1993 e dei lavori di Racine, che il testo inedito del panegirico di san Savino (BHL 7450b), trådito dal ms. *Vat. lat.* 5772 (sec. XII in.), sicuramente posteriore alla fine del IX secolo (giacché l'autore mostra di avvalersi, oltre che della notizia fornita in III 10 dei *Dialogi* di Gregorio Magno, della *Inventio sancti Antonini* [BHL 580], a sua volta trasmessa dal *Vat. lat.* 5771, di provenienza bobbiense), potrebbe essere stato composto proprio negli anni dell'episcopato di Sigefredo.

124. Alla fine del prologo del *Necrologio* si riporta in effetti un «Epitafium super tumba sancti Sabini» (cfr. Neiske, *Das ältere Nekrolog*, p. 118).

125. In particolare, nel quadro della riforma dei libri liturgici attribuita a un arcidiacono Giovanni, venne allora fissandosi il canone leggendario relativo al martirio di Antonino, esemplato sulla *Passio* del martire omonimo di Apamea di Siria (cfr. I. B. Sollerius in *Acta SS. Iul.* II, coll. 7A-19E; I. Stilingus in *Acta SS. Sept.* I, coll. 340A ss.); ne è testimone la narrazione trådita dal codice 63 dell'Archivio capitolare della Cattedrale di Piacenza (sec. XII). La tesi ardita, già formulata da Michele Tosi, e ora trionfalmente accolta da Domenico Ponzini, secondo cui il testo della *Inventio sancti Antonini* (BHL 580) trådito dal codice *Vat. Lat.* 5771 (un passionario bobbiense del IX-X secolo) sarebbe stato composto, salvo una più tarda interpolazione, e come proverebbe «un attento esame paleografico», in epoca ambro-



Sigefredo, o comunque agli anni del suo episcopato, sembra fra l'altro da attribuirsi la promozione dei lavori di restauro che modificarono il vecchio assetto planimetrico della basilica intitolata al patrono locale.<sup>126</sup> È in questo ambiente, dunque, che rifioriva il culto per la martire Giustina, dopo l'arri-vo trionfale delle reliquie.

Il lungo pontificato di Sigefredo (morirà nel 1031) è costellato da svariate campagne di fondazione di chiese e promozione di culti; specchio, fra l'altro, degli stretti legami giuridico-patrimoniali e funzionali (avvocatura e altri uffici curiali e giudiziari di matrice pubblicistica) tra la chiesa vescovile e le famiglie aristocratiche della città e del contado.<sup>127</sup> Cinquant'anni prima che la città venga investita dalle polemiche e dai conflitti per la riforma ecclesiastica, la chiesa piacentina conosce un momento di grande slancio. La tenacia e le doti di una figura eccezionale, germinando sul terreno fertile dell'espansione economico-demografica e delle trasformazioni politico-istituzionali, favoriscono il consolidarsi del prestigio e delle prerogative dei vescovi, che si affermano nel riassetto delle strutture ecclesiastiche sfruttando al meglio le nuove capacità aggreganti degli antichi culti patronali.

siana «vivente il vescovo Savino» (Ponzini, *S. Antonino patrono di Piacenza*, p. 170), fautore dell'autentico ritrovamento dei resti del protomartire di Piacenza, continua a destare molte perplessità nonostante le ipotesi cronologiche e attributive avanzate nel mio studio del 1993 fossero premature e certamente da rivedere, come più volte ho avuto occasione di riconoscere. Le tracce archeologiche, topografiche e letterarie addotte da mons. Ponzini documentano semplicemente la continuità del culto (cosa che nessuno aveva mai messo in dubbio), e sono ben poco congrue alla dimostrazione della presunta paternità saviniana del ritrovamento e della contemporaneità del testo della *Inventio* a quell'evento semileggendario. Per non dire che il patente calco ambrosiano, la celeberrima lettera a Marcellina, costituisce il paradigma letterario per eccellenza di tutta l'agiografia latina medievale relativa alle *inventiones* di reliquie. In ogni caso, si dovrebbe prima chiarire cosa si intenda esattamente per «storicità del ritrovamento dei resti mortali» (*ibidem*), e se davvero lo storico dell'immaginario religioso debba limitarsi a una sempiterna riproposizione delle *inventiones* archeologiche dei suoi illustri antenati o non abbia anche il diritto/dovere di occuparsi delle alchimie della memoria che riplasmano incessantemente un passato che è sempre sotteso alle trame del presente.

126. Valenzano, *Sant'Antonino di Piacenza*, ha confermato, anche sulla base di recenti scavi archeologici, la tradizione scritta (messa in dubbio dal Picard, *Le souvenir des évêques*, p. 314, nota 8; ma cfr. Canetti, «*Gloriosa Civitas*», p. 108 e nota 112) relativa a quell'episodio.

127. Cfr. Racine, *Il vescovo di Piacenza*, pp. 271-274, dove è ben delineata, sulla scia degli studi del Dilcher e del Tabacco, la natura della *Stadtherrschaft* vescovile e la tipologia dei rapporti funzionali e patrimoniali tra il presule e l'aristocrazia piacentina tra X e XI secolo.



## Sigle

BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxellis 1898-1899 (rist. anast. ivi 1992)

## Opere citate

- Actes constatant la participation des Plaisançais à la Première Croisade*, a cura di G. Tononi, in *Archives de l'Orient Latin*, I, Paris 1881 (rist. anast. Bruxelles 1964), pp. 395-401
- Adalboldi *Vita Heinrici*, a cura di G. Waitz, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, IV, Hannoverae 1841
- Aime M., *Eccessi di culture*, Torino 2004
- Aldhelmi Scireburnensis *De virginitate*, in *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, XV, *Aldhelmi Opera*, a cura di R. Ehwald, Berlin 1919, pp. 226-471
- Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, a cura di F. Gori, Milano 1989 (Biblioteca ambrosiana, XIV/1), pp. 100-240
- Amore A., *Cipriano, Giustina e Teoctisto*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma 1963, coll. 1281-1285
- Antonino di Piacenza*, a cura di D. Ponzini, Piacenza 2001
- Arnulfi Mediolanensis *Liber gestorum recentium*, a cura di C. Zey, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, LXVII, Hannover 1994; cfr. Arnolfo di Milano, *Liber gestorum recentium*, a cura di I. Scaravelli, Bologna-Roma 1996 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Storici italiani dal 500 al 1500, 1).
- Arti e storia nel Medioevo*, a cura di E. Castelnuovo, G. Sergi, III, *Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, Torino 2004
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997; ed. or. 1992
- Avalle d'A.S., *Da santa Uliva a Justine*, in A.N. Veselovskij, D.A.F. de Sade, *La fanciulla perseguitata*, Milano 1977 (Nuova Corona, 7), pp. 7-33
- Azzara C., *I territori di Parma e Piacenza in età longobarda*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, a cura di R. Greci, Bologna 2001 (Itinerari medievali, 4), pp. 25-41
- Barbero A., *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991 (Sacro/santo, 6)
- Bergamini V., *Piacenza tardoantica: lo stato della ricerca archeologica*, Ravenna 2004 (tesi di laurea in Archeologia della tarda antichità, rel. Prof. M. David, Università di Bologna, Facoltà di Conservazione dei beni culturali., a.a. 2002-2003)
- Bibliografia agiografica italiana (1976-1999)*, a cura di P. Golinelli, Roma 2001
- Bognetti G.P., *I «loca sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», VI/2 (1952), pp. 165-204 (rist. in G.P. Bognetti, *L'età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 303-345)
- Cammarosano P., *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Roma-Bari 2001
- Campi P.M., *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, I-III, Piacenza 1651-1662

- Canetti L., *La chiesa piacentina alla vigilia della riforma gregoriana*, in *Storia della diocesi di Piacenza*, II/1, a cura di P. Racine, Piacenza-Brescia 2008
- Canetti L., *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002 (Sacrosanto, n.s., 6)
- Canetti L., *Giovanni Filagato, vescovo di Piacenza e antipapa*, in «*Sancta Martyre Justina*» (v.), pp. 61-70
- Canetti L., *Giovanni XVI (G. Filàgato)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LV, Roma 2000, pp. 590-595
- Canetti L., «*Gloriosa Civitas*». *Culto dei santi e società cittadina a Piacenza nel Medioevo*, Bologna 1993 (Cristianesimo antico e medievale, 4)
- Canetti L., *Mnemosistoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, 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, in corso di stampa; on-line <http://www.retimedievali.it>
- Canetti L., *Prospettive per la ricerca sui santuari cristiani in Emilia Romagna*, in *Per una storia dei santuari cristiani dell'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna 2002 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58), pp. 239-263
- Caroli Magni Diplomata*: vedi *Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen*  
*Le carte degli archivi parmensi dei secoli X e XI*, a cura di G. Drei, Parma 1924-1929  
*Le carte più antiche di S. Antonino di Piacenza (secoli VIII e IX)*, a cura di E. Falconi, Parma 1959  
*Le carte private della cattedrale di Piacenza, I (784-848)*, a cura di P. Galetti, Parma 1978 (Fonti e Studi, s. I, 9)
- Chiesa P., *Itinerarium Antonini Placentini*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Medieval latin texts and their transmission*, a cura di P. Chiesa, L. Castaldi, I, Firenze 2004, pp. 227-237
- Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2001 (Documenti di archeologia, 26)
- Cipriano d'Antiochia, *Confessione*, a cura di S. Fumagalli, Milano 1994
- Codice Diplomatico Longobardo (sec. VIII)*, III/1, a cura di C. Brühl, Roma 1973 (Fonti per la storia d'Italia, 64)
- Consolino F.E., *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi, comportamenti*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994 (Sacrosanto, 10), pp. 19-42
- Corbet P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986 (Beihefte der «Francia», 15)
- Cristiani M., *La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, in *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), pp. 385-434
- Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). Spoleto, 24-30 aprile 2003*, Spoleto 2004 (Settimane di studio del Centro italiano studi sull'alto Medioevo, 51)
- D'Acunto N., *Nostrum Italicum regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Milano 2002

- Delehaye H., *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, in «Analecta Bollandiana», 39 (1921), pp. 314-332
- Delehaye H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921; II ed. riveduta e corretta Bruxelles 1966 (Subsidia Hagiographica, 13B)
- De locis sanctis martyrum. Ecclesiae intus Romae* [CPL 2339], a cura di F. Glorie, in *Corpus Christianorum, series latina*, CLXXV, Turnhout 1965, pp. 315-322
- I Diplomi di Guido e Lamberto (sec. IX)*, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1906 (Fonti per la storia d'Italia, 36)
- I Diplomi di Ugo e Lotario, di Berengario II e Adalberto*, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1924 (Fonti per la storia d'Italia, 38)
- Dronke P., *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, ed. it. a cura di P. Cesaretti, pref. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1986; ed. or. Cambridge 1984
- Dubreucq A., *La littérature des «specula»: délimitation du genre, contenu, destinataires et réception*, in *Guerriers et moines* (v.), pp. 17-39.
- Eudociae Augustae *Carmen de sancto Cypriano*, in *Patrologia Graeca*, LXXXV, coll. 831-864; cfr. ora Eudocia Augusta, *Storia di san Cipriano*, a cura di C. Beveggi, Milano 2006 (Piccola Biblioteca Adelphi, 541)
- Farioli Campanati R., *Ravenna, Costantinopoli: aspetti topografico-monumentali e iconografici*, in *Storia di Ravenna*, II/2, *Dall'età bizantina all'età ottoniana: ecclesiologia, cultura, arte*, a cura di A. Carile, Ravenna-Venezia 1992, pp. 127-157
- Flodoardi Remensis *De Triumphis Christi Antiochiae gestis libri duo*, in *Patrologia Latina*, CXXXV, Paris 1879, coll. 549-596
- Fumagalli S., *Introduzione*, in *Cipriano di Antiochia, Confessione*, pp. 7-31
- Golinelli P., *L'agiografia cittadina: dall'autocoscienza all'autorappresentazione (sec. IX-XII; Italia settentrionale)*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Pistoia 1995, pp. 253-274
- Golinelli P., *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, II ed. Bologna 1996 (Biblioteca di storia urbana medievale, 4 bis)
- Golinelli P., *Giustina di Antiochia o Giustina di Padova?*, in «*Sancta Martyre Justina*» (v.), pp. 51-59
- Golinelli P., *Santi e culti bolognesi nel Medioevo*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di L. Paolini, P. Prodi, II, Bologna-Bergamo 1997, pp. 11-43
- Gregorii Nazianzeni *Oratio XXIV (in laudem s. martyris Cypriani)*, in *Patrologia Graeca*, XXXV, Paris 1888, coll. 1169-1193; cfr. Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano 2000, pp. 578-597
- Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, a cura di M. Lauwers, Antibes 2002 (Collection d'Études médiévales de Nice, 4)
- Gugliotta B., *Santa Giustina del Duomo a Ravenna: vita religiosa e storia strutturale ed artistica*, Ravenna 2004 (tesi di laurea in Storia della chiesa medievale e moderna, rel. Prof. A.M. Orselli, Università di Bologna, Facoltà di Conservazione dei beni culturali, a.a. 2003-2004)
- Huschner W., *Giovanni XVI*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 112-115
- Huschner W., *Piacenza – Como – Mainz – Bamberg. Die Erkanzler für Italien in den Regierungszeiten Ottos III. und Heinrichs II. (983-1024)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 26 (2000), pp. 15-52

- Huschner W., *Transalpine Kommunikation in Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, Hannover 2003 (Schriften der «Monumenta Germaniae Historica», LII/1-3)
- Karoli III Diplomata: vedi *Die Urkunden des Karls III*
- Lanzoni F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, II, Faenza 1927 (Studi e testi, 35)
- Il Libro del Maestro. Codice 65 dell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Piacenza*, Piacenza 1999 (Bibliotheca. Collana della Fondazione di Piacenza e Vigevano)
- Lo Iacono R., *S. Giustina «in capite porticus»: circolazione di culti e di culture a Ravenna fra Tardoantico e Medioevo*, Ravenna 2004 (tesi di laurea in Storia del cristianesimo antico, rel. Prof. A. M. Orselli, Università di Bologna, Facoltà di Conservazione dei beni culturali, a.a. 2003-2004)
- Maraval P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 2004, II ed.
- Mazzotti M., *Santa Giustina «in capite porticus» a Ravenna*, in «Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina», 18 (1971), pp. 369-386
- Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1989
- La mémoire des origines dans les institutions médiévales*, Atti della Tavola rotonda (Roma, 6-8 giugno 2002), in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115/1 (2003), pp. 133-479
- Menestò E., *Relazioni di viaggi e di ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1, *Il Medioevo latino*, 1/2: *La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 535-600
- Milani C., *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, Milano 1977 (Scienze filologiche e letteratura, 7)
- Molinari F., *Opilio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 1216-1217
- Møller Jensen B., «*In Placentia*». *A Study of Patron and Local Saints in Piacenza*, in «Ecclesia Orans», 13 (1996), pp. 439-461
- Møller Jensen B., *The piacentinian Liber Magistri: structure and contents*, in *Il Libro del Maestro* (v.), pp. 39-54
- Møller Jensen B., *Santa Giustina, la compatrona di Piacenza. Interpretazione di tre sequenze uniche piacentine*, in «Bollettino storico piacentino», 92/2 (1997), pp. 285-294
- Musajo Somma I., *Il capitolo di S. Antonino e i vescovi di Piacenza nel secolo XII. Prime indagini*, in «Ravennatensia», 19 (2002), pp. 179-195
- Neiske F., *Die ältere Necrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage*, München 1979
- Orselli A.M., *Di alcuni modi e tramite della comunicazione col sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo. Spoleto, 3-9 aprile 1997*, Spoleto 1998 (Settimane di studio del Centro italiano studi sull'alto Medioevo, 45), pp. 903-943
- Orselli A.M., *Organizzazione ecclesiastica e momenti di vita religiosa alle origini del cristianesimo emiliano-romagnolo*, in *Storia dell'Emilia Romagna*, a cura di A. Berselli, I, Bologna 1976, pp. 307-332
- Orselli A.M., *Santi re e santi imperatori nell'Occidente medievale*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini, M. Saltarelli, Rimini-Siena 2002, pp. 97-118
- Panzetti P., *Il culto di Giustina, Antonino e Savino alla luce dei formulari di Piacenza 65*, in *Il Libro del Maestro* (v.), pp. 55-72.

- Papsturkunden 896-1046*, a cura di H. Zimmermann, II, Wien 1988, II ed.
- Pauler R., *Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit. Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte*, Tübingen 1982
- Philippart G., Trigalet M., *Légendes hagiographiques de Parme et de Plaisance: circulation et voies de communication*, in *Itinerari medievali e identità europea*, Atti del Congresso internazionale (Parma, 27-28 febbraio 1998), a cura di R. Greci, Bologna 1999, pp. 249-312
- Photius Patriarcha, *Bibliotheca*, a cura di I. Bekker = *Patrologia Graeca*, CIII-CIV, Berlin 1824-1825; a cura di R. Henry, Paris 1959-1977; cfr. Fozio, *Biblioteca*, a cura di N. Wilson, Milano 1992 (Biblioteca Adelphi, 250)
- Picard J.-Ch., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques dans l'Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Roma 1988 (BĒFAR, 248)
- Piva P., *Il battistero paleocristiano di Piacenza*, in «Antiquité Tardive», 5 (1997), pp. 265-274
- Piva P., *La cattedrale di Piacenza nell'alto Medioevo (dalla documentazione storica al mito storiografico e ritorno)*, in «Bollettino storico piacentino», 89/2 (1994), pp. 243-257
- Piva P., *Les églises doubles et les familles d'églises médiévales*, in «Antiquité Tardive», 4 (1996), pp. 189-195
- I Placiti del «Regnum Italiae»*, a cura di C. Manaresi, II/1, Roma 1957 (Fonti per la Storia d'Italia, XCVI/1)
- Poggiali C., *Memorie storiche della città di Piacenza*, I-XII, Piacenza 1757-1766
- Ponzini D., *Dipendenza di Piacenza da Ravenna: contrasti con la sede metropolitana*, in «Ravennatensia», 1 (1969) pp. 551-567
- Ponzini D., *Santa Giustina di Piacenza. Storia, tradizione, culto*, Piacenza 2001 (Biblioteca storica piacentina, 13)
- Ponzini D., *S. Antonino patrono di Piacenza al vaglio degli studi recenti*, in «Ravennatensia», 19 (2002), pp. 165-178
- Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, a cura di D. Comparetti, Roma 1895-1898 (Fonti per la storia d'Italia, 23-25)
- Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, dir. Ch. Pietri, Luce Pietri, II, a cura di J. Desmulliez *et al.*, Roma 2000
- Prudentii *Liber Peristephanon*, a cura di I. Bergmann, Vindobonae 1926 (CSEL, 61); a cura di M.P. Cunningham, in *Corpus Christianorum, series latina*, CXXVI, Turnhout 1966, pp. 251-389
- Racine P., *Il vescovo di Piacenza, signore della città (997)*, in «Archivio Storico per le Province Parmensi», s. IV, 49 (1997), pp. 257-276
- Riva A., *La biblioteca capitolare di S. Antonino di Piacenza*, Piacenza 1997 (Biblioteca storica piacentina, 7)
- Riva A., *Libri, cultura e scuola nella Piacenza medioevale (secoli XII-XIII)*, in *Studi sull'Emilia occidentale nel Medioevo: società e istituzioni*, a cura di R. Greci, Bologna 2001 (Itinerari medievali, 4), pp. 323-357
- Rizzardi C., *Relazioni artistiche fra Ravenna e l'Istria: i mosaici parietali*, in «Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina», 42 (1995), pp. 816-836.
- Rodolfo il Glabro, *Storie dell'anno mille*, a cura di G. Cavallo, G. Orlandi, Milano 1989
- Ropa G. P., *Letteratura e agiografia. I centri di studio e gli scriptoria*, in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna. L'alto Medioevo*, a cura di V. Fumagalli, Milano 1983, pp. 65-95

- Rossi S., *Arduinio vescovo di Piacenza (1121-1147) e la chiesa del suo tempo*, in «Aevum», 66/2 (1992), pp. 197-232
- «*Sancta Martyre Justina*» *compatrona di Piacenza*, Atti della Giornata di studi sulla figura di santa Giustina (Piacenza, 4 ottobre 2001), a cura di G. Soldi Rondinini, Piacenza 2004 (Bibliotheca. Collana della Fondazione di Piacenza e Vigevano)
- Savigni R., *Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne: normes statutaires et idéal de «conversion»*, in *Guerriers et moines* (v.), pp. 41-92
- Schumann R., *Authority and the Commune, Parma 833-1133*, Parma 1973 (Fonti e studi, s. II, 8).
- Schwartz G., *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den Sächsischen und Salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe (951-1122)*, Leipzig-Berlin 1913 (rist. anast. Spoleto 1993)
- Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Genova 1988
- Sot M., *Un historien et son église au X<sup>e</sup> siècle: Flodoard de Reims*, Paris 1993
- Testini P., Cantino Wataghin G., Pani Ermini L., *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986))*, I, Roma 1989, pp. 5-229
- Tilatti A., *Istituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XII secolo*, Roma 1997 (Italia sacra, 56)
- Tomea P., *L'agiografia dell'Italia Settentrionale (950-1130)*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dir. G. Philippart, III, Turnhout 2001, pp. 99-178
- Tomea P., *Prima di Giustina. Le traslazioni delle reliquie e dei corpi santi nell'alto Medioevo*, in «*Sancta Martyre Justina*» (v.), pp. 29-49.
- Translatio beatae Justinae virginis et martyris a Roma in Placentia* [BHL 2054], in *Acta SS. Sept.*, VII, pp. 258-262 (= 239-243 III ed.)
- Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins / Henrici II et Arduini Diplomata*, a cura di H. Bresslau = *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, III, Hannover 1900-1903
- Die Urkunden Karls III / Karoli III Diplomata*, a cura di P. F. Kehr = *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, II, Berlin 1937
- Die Urkunden Konrads II. / Conradi II Diplomata*, a cura di H. Bresslau = *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, IV, Hannover-Leipzig 1909
- Die Urkunden Otto des III. / Ottonis III Diplomata*, a cura di Th. Sickel = *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, II/2, Hannover 1893
- Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen / Pippini, Carlomanni, Caroli Magni Diplomata*, a cura di E. Mühlbacher, A. Dopsch, J. Lechner, M. Tangl = *Monumenta Germaniae Historica. Diplomata Karolinorum*, I, Hannover 1906; München 1991
- Valenzano G., *Sant'Antonino di Piacenza: il cantiere finanziato dal vescovo Sigifredo*, in «*Bollettino Storico Piacentino*», 86/2 (1991), pp. 223-243
- Verrando G. N., *Due leggendari ancora inediti conservati a Ravenna e a Fano*, in «*Rivista di storia della Chiesa in Italia*», 53 (1999), pp. 485-523
- Zanocco R., *Il valore della «Passio» di S. Giustina*, in «*Bollettino Diocesano di Padova*», 11 (1926), pp. 489-499

