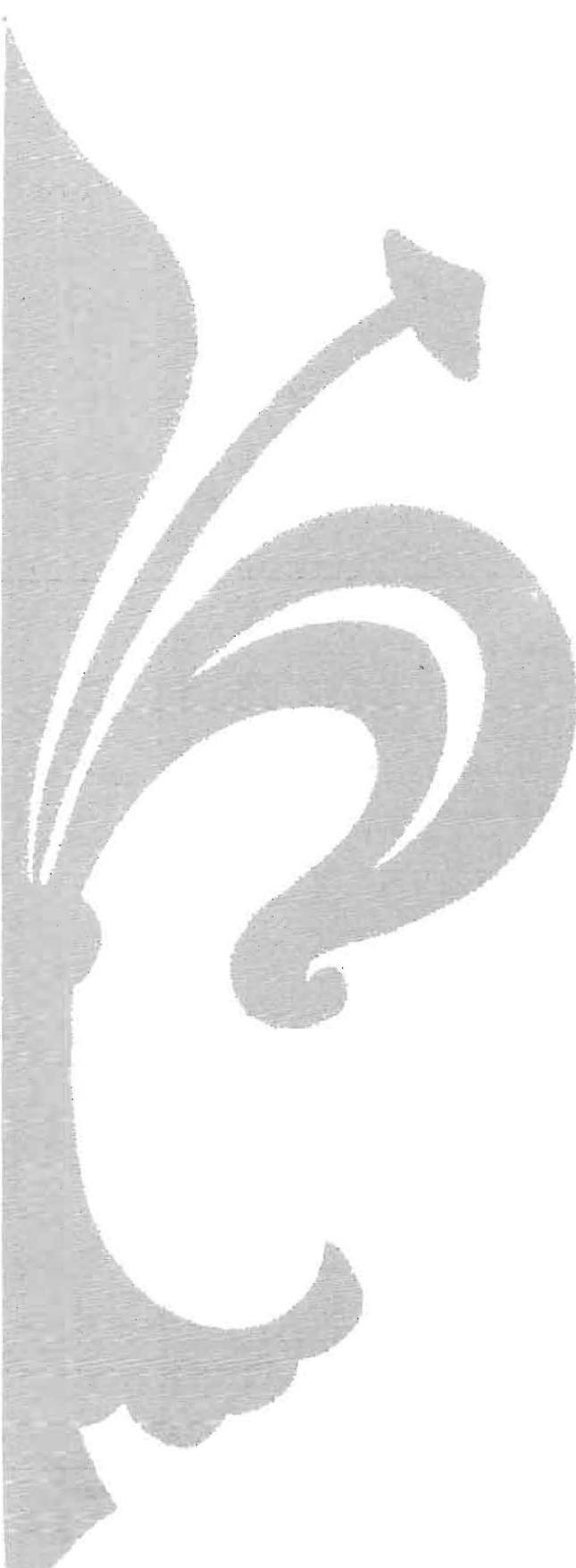


CENTRO
DI STUDI
GIUSEPPE
ERMINI

**AMBROGIO
CENTURIONE**
PATRONO
DI FERENTINO
AGIOGRAFIA, STORIA
ARTE, DEVOZIONE

Atti delle giornate di studio
1-2 Luglio 1995

FERENTINO



CENTRO
DI STUDI
GIUSEPPE
ERMINI

**AMBROGIO
CENTURIONE**
PATRONO
DI FERENTINO
AGIOGRAFIA, STORIA
ARTE, DEVOZIONE

Atti delle giornate di studio
1-2 Luglio 1995

FERENTINO

ROMA NOVEMBRE 1998

Coordinamento grafico-editoriale

Gianfranco Bonsignori

Sintesi Informazione srl

Via Pietro da Cortona, 1 - I- 00196 Roma

tel. (06) 32 01 230 - fax (06) 32 01 330

Cura redazionale ed impaginazione elettronica

Marco Vendittelli

Finito di stampare

nel mese di novembre 1998

dal

Centro stampa di Roberto Meucci

Città di Castello (PG)

INDICE

SOFIA BOESCH GAJANO	
<i>Presentazione del Convegno</i>	7
LETIZIA ERMINI PANI	
<i>Ferentino dalla tarda antichità al medioevo</i>	21
VICTOR SAXER	
<i>La diocesi di Ferentino nei primi secoli del Cristianesimo</i>	49
FRANCESCO SCORZA BARCELLONA	
<i>La passione di Ambrogio centurione e l'agiografia tardoantica</i>	67
ALVARO MANCHI	
<i>L'ufficio liturgico di s. Ambrogio centurione martire di Ferentino</i>	85
MELINDA MIHÁLYI	
<i>Sant'Ambrogio da Ferentino in un'immagine medievale</i>	143
VALERIO PETRARCA	
<i>Il culto dei santi tra storia e antropologia</i>	163

Gli interventi di Riccardo Cataldi (*Problemi e momenti della tradizione agiografica di Ambrogio martire*) e di Alba Orselli (*La tradizione culturale dei santi militari*) non sono pervenuti.

SOFIA BOESCH GAJANO

Presentazione del convegno

I più vivi rallegramenti per avere ideato e organizzato questo convegno devono essere rivolti al Centro di Studi Giuseppe Ermini, e in particolare al suo Presidente, Prof. Severino Caprioli, e al Comune, nella persona del Sindaco, Dott. Fabio Schietroma. Ai rallegramenti vorrei aggiungere i miei personali ringraziamenti per avermi coinvolto nell'iniziativa e per la gentile ospitalità.

Prima di entrare nel merito del tema, vorrei sottolineare l'interesse complessivo dell'incontro: il culto del santo patrono è stato infatti individuato come osservatorio privilegiato per ripensare la storia stessa della comunità, un osservatorio capace di cogliere dinamiche sociali, culturali, antropologiche, di capire le funzioni svolte da quelle tradizioni per l'intera collettività. In questo percorso la memoria acquista uno spessore storico-culturale, tale da garantire che queste stesse tradizioni siano non solo elemento di conservazione di un patrimonio comune, ma anche elemento dinamico, su cui possono innestarsi ulteriori positivi processi di sviluppo.

Difficile trovare nella storia italiana un fenomeno che possa condensare la forza della tradizione cittadina in modo più emblematico del culto del santo patrono, fondamento delle strutture ecclesiastiche, che nelle città hanno al loro nascere il punto di forza e di irradiazione, e spesso garante nel tempo della stessa continuità e identità urbana. Anche gli eventuali "aggiornamenti" – in direzione di nuovi modelli di spiritualità o del culto mariano, sotto l'influsso di nuovi ordini religiosi o di dinamiche politico-ecclesiastiche – non avvengono per sostituzione, quanto per accumulazione di patronati, che danno luogo spesso a "pantheon" tipologicamente diversificati.

Un fenomeno così imponente e diffuso corre evidentemente il rischio di essere oggetto di una modellistica interpretativa eccessivamente omogeneizzante. Una ormai affinata metodologia storiografica deve invece interagire con la varietà delle situazioni storiche, dei testi, della produzione iconografica, delle devozioni. Ogni culto particolare, oltre a gettare luce su uno specifico storico, può offrire così un nuovo prezioso contributo alla conoscenza di un fenomeno tanto imponente nella storia della nostra civiltà.

L'impostazione del convegno, quale si rivela dalle tre sezioni in cui è stato diviso, vorrebbe rispondere a tre domande di fondo:

- a) il contesto storico in cui nasce e si radica il culto;
- b) la produzione che ha tramandato la memoria del santo e ne ha favorito e sostenuto il culto;
- c) il rapporto tra storia del culto e complessiva storia religiosa, sociale, istituzionale della città e del suo territorio.

Su questa impostazione potranno essere fatte delle valutazioni complessive alla fine del convegno alla luce dei risultati dei singoli contributi. Qui vorrei limitarmi a esplicitare i problemi generali sottesi a questa impostazione. Per questo farò riferimento, sia pure in forma necessariamente selettiva, ad alcune delle tendenze della storiografia agiografica.

È appena il caso, mi pare, di richiamare il problema generale del rapporto tra storia e agiografia, intesa nell'accezione più vasta del termine (fonti, esperienze religiose, modelli di santità, culti ecc.). Dall'apporto della grande tradizione bollandista agli studi pionieristici degli anni Sessanta alla stagione segnata dalle interpretazioni di Peter Brown e di André Vauchez fino agli anni più recenti, in cui gli studi agiografici – intesi nell'accezione estensiva del termine, comprensivi cioè della dimensione letteraria e spirituale, come di quella istituzionale, politica, sociale –, hanno “invaso” il campo della storiografia da quella tardoantichistica a quella contemporaneistica, mi pare che la dignità scientifica degli studi aventi per oggetto la santità, il culto dei santi e le fonti ad esso connesse non abbia più bisogno di essere difesa o propagandata.

Qualche considerazione metodologica e storiografica meritano invece alcuni problemi più specifici, che riguardano da vicino il

nostro convegno. Parto dalla letteratura agiografica. La lunga tradizione di studi bollandisti, che più di ogni altra ha avuto il merito di elaborare una sicura metodologia di analisi delle fonti agiografiche, proprio per la sua attenzione prevalente alla storicità di ciascun santo e di ciascun culto, storicità fondante la legittimità stessa della concezione teologica della santità cristiana, riaffermata dal Concilio di Trento contro le contestazioni dei Riformatori, ha finito per portare a una svalutazione della produzione avente per oggetto i santi e il loro culto (passioni, vite, raccolte di miracoli, traslazioni ecc.), come genere letterario ripetitivo, intessuto di luoghi comuni, largamente debitore della fantasia degli autori, influenzata a sua volta dai gusti dei fedeli alla ricerca del “fantastico” e del “soprannaturale”.

Nuove prospettive storiografiche, potendo contare sul ricco patrimonio accumulato dalla scienza agiografica, hanno portato a nuovi approcci a questa produzione: e mi piace ricordare – anche come tappa fondamentale del mio percorso di studi – il lavoro pionieristico di Frantisek Graus sull’agiografia merovingia del 1965 – ma che inspiegabilmente ha incontrato un favore moderato tanto da non essere stato mai tradotto in italiano –. Un volume, quello del Graus, che impostava in modo rigoroso il problema dell’utilizzazione storica della produzione agiografica, liberata dal segno della “popolarità” per quanto riguarda la committenza e l’elaborazione – centri monastici e vescovati –, e considerata espressione consapevole di una visione del mondo, di una gestione del sacro e dei rapporti sociali, proposti o imposti dalle élites ecclesiastiche, ma destinata, contrariamente ad altra produzione scritta, a essere fruita sia pure in forma mediata da tutti i fedeli, compresi i “subalterni” in senso sociale e culturale. In questa interpretazione la letteratura agiografica poteva gettare nuova luce sulle diversificazioni sociali, sui centri del potere, sull’evoluzione delle relazioni tra i re franchi e le autorità ecclesiastiche dai contrasti dell’età merovingia fino alle forme simbiotiche dell’età carolingia. Il rapporto tra livelli culturali diversi è poi al centro di alcuni saggi di Jacques Le Goff, cui va il merito di avere impostato metodologicamente il problema dell’atteggiamento, di volta in volta di distruzione, obliterazione o snaturamento, della cultura ecclesiastica nei confronti della tradizioni folkloriche.

Gli anni Sessanta vedono la pubblicazione di alcuni studi fondamentali: Evelyne Patlagean tenta felicemente un'interpretazione strutturalista dell'agiografia bizantina altomedioevale, da cui emergono inaspettate dimensioni storico-antropologiche, dai modelli consapevoli e inconsapevoli al rapporto di contrapposizione-integrazione tra la civiltà urbana e la civiltà anurbana (in questo caso il deserto); Michel de Certeau individua in una preziosa voce di enciclopedia, poi riassorbita nel suo volume sulla scrittura della storia – alcune linee portanti della letteratura agiografica, tra cui la centralità dello spazio e l'attenzione per i luoghi, elementi particolarmente rilevanti in rapporto all'indifferenza per la dimensione temporale, evocata sempre in modo generico. Ma dopo questi studi – che mi piace ricordare nella loro contemporaneità ritenendoli fondanti una nuova stagione della storiografia agiografica dopo quella gloriosa dell'agiografia bollandista o comunque legata a quell'impostazione –, diventa più difficile trovare un percorso rapido, com'è qui necessario, attraverso la foresta dei lavori. Si può ormai parlare di un grande sforzo volto a recuperare ogni testo agiografico alla storia, utilizzando – penso in questo caso alle proposte interpretative contenute nel bel saggio di Michalowski del 1981 – proprio ripetitività e omogeneità per valorizzare in senso storico ogni pur piccola diversità, ricondotta appunto a interventi capaci di individualizzare il testo, rendendo per noi possibile capire il contesto, di cui quel testo è prodotto e testimonianza insieme.

Si potrebbe forse dire che è la stessa abbondanza della produzione agiografica – risultante anche dalla scarsità di altre testimonianze – ad essersi imposta come un evidente “fatto storico”, un vistoso fenomeno religioso e culturale. Da considerare in primo luogo il numero di testi singoli in versioni spesso molto simili – ad indicare persistenti funzioni liturgiche e spirituali –, ma anche nella forma di vere e proprie riscritture, volte a soddisfare nuove necessità cultuali e pastorali, fino al loro volgarizzamento in vista di una più diffusa comprensibilità, o esigenze di “aggiornamento” stilistico e linguistico di testi scritti in un latino considerato troppo rozzo. Da considerare ancora il numero dei “volumi”, che quei testi conservano, nelle diverse forme sopra descritte, dai passionari altomedioevali

alle raccolte agiografiche di età moderna: un oggetto di studio meno coltivato dalla storiografia attenta all'individualità di ciascun santo, e divenuto ora un campo di nuove indagini: dal volume d'insieme di Guy Philippart, all'interpretazione di Alain Boureau della *Legenda Aurea*, la più famosa delle raccolte medioevali, legata alle nuove esigenze degli ordini mendicanti, all'imponente lavoro sulla sua tradizione manoscritta dovuto a Barbara Fleith, al convegno promosso da Brenda Dunn-Lardeau sulla fortuna dell'opera oggetto di costanti rimaneggiamenti e ampliamenti e volgarizzamenti in relazione a esigenze diversificate dal punto di vista pastorale, geografico, linguistico, sociale; infine una ricerca collettiva che concentra l'attenzione sulla struttura, sul messaggio, sulla fruizione delle raccolte di età moderna.

Se è difficile procedere sulla via di un panorama esaustivo, necessario è citare un ultimo prodotto storiografico. Guy Philippart ha il merito non solo di avere concepito una storia della letteratura agiografica medioevale per i secoli "canonici" VI-XV, ma di avere accompagnato il progetto con una riflessione sull'identità del testo agiografico, ripresentata anche nel corso di un seminario tenutosi a Squillace presso l'Istituto di Studi su Cassidoro e sul Medioevo in Calabria. Lo studioso propone un discorso sulla letteratura svincolato dallo studio dei santi e del loro culto e centrato invece sugli "agiografi" e sugli "editori" – figure che talvolta possono coincidere –, sulle forme, cioè, della selezione, della resa grafica, della composizione materiale, della diffusione del prodotto "confezionato", della trasmissione dunque del testo, da considerare non più frutto di «mécanismes aveugles», ma di «stratégies conscientes», legate a specifiche esigenze. Questi presupposti, uniti al trattamento informatico, hanno posto in modo innovativo il problema sopra ricordato delle varianti testuali, delle versioni o riscritture più o meno divergenti dal presunto "originale", con evidenti ricadute sulla dibattuta questione dell'edizione critica delle fonti agiografiche in rapporto a criteri elaborati per opere con uno statuto testuale meno fluido.

Ma l'identità del testo agiografico va individuata non solo utilizzando questo osservatorio per così dire "interno", perché, come ricorda giustamente ancora il Philippart, il discorso agiografico si è

costruito nella “concorrenza”, in un rapporto, che può essere di volta in volta, di vicinanza, di distanza, di alterità, di complementarità, con altri generi narrativi: tradizioni folkloriche orali, letteratura romanzesca, biografia, autobiografia, storiografia, teologia. È un problema questo del “confine” che si pone per tutta la lunga storia dell’agiografia e che richiede una sempre vigile attenzione alle strutture narrative, ai modelli letterari, alle persistenze e alle innovazioni, alle destinazioni del testo, al pubblico di lettori, ascoltatori o più genericamente fruitori, individuali o collettivi, reali o potenziali.

Lo spessore storico-culturale acquisito dalla letteratura agiografica è parte, come si diceva, di un più complessivo approccio alla storia della santità e del culto dei santi, che ha caratterizzato gli ultimi decenni, con proficue risonanze tra periodi storici diversi: dal tardo antico e dal Medioevo – periodi considerati tradizionalmente più segnati dal fenomeno religioso e su cui di conseguenza si era accentrata l’attenzione – a un sempre più accentuato “sconfinamento” verso l’età moderna e contemporanea, che ha proficuamente messo in luce persistenze e mutamenti, vecchie e nuove funzioni, contribuendo a una sempre maggiore storicizzazione del fenomeno nel suo complesso e a una sempre maggiore evidenza del rapporto complesso e interattivo tra credenze religiose e assetti sociali, politici, istituzionali.

In questa sede può essere opportuno richiamare alcuni momenti storiograficamente rilevanti per il tema delle origini e del primo sviluppo. Riferimento indispensabile è il *Culto dei santi* di Peter Brown, per il quale si può a buon diritto parlare di un vero e proprio effetto dirompente. Tra i suoi meriti quello di avere definitivamente confutato l’interpretazione popolare delle origini e del primo sviluppo del culto dei santi e di averne fatto un momento straordinariamente significativo della cultura e della pratica delle élites cristiane tra IV e VI secolo. Altro merito è stato quello di avere individuato le funzioni religiose e sociali del santo all’interno della società tardo antica, accentuando quella di protezione terrena nei confronti di un potere oppressivo e di mediazione tra la natura e la soprannatura. Questo contribuisce a fare del santo un elemento decisivo nella fase della cristianizzazione, facilitando quella che Brown ha recentemente chiamato la «resa degli dei», cioè la fine del paganesimo, in quanto

ritenuto capace di accedere alla conoscenza e alla gestione del sacro in tutte le sue forme.

Il dibattito suscitato dalle interpretazioni di Peter Brown ha consentito una progressiva messa a punto della molteplicità dei fattori che contribuirono a un successo così vistoso del fenomeno. Rifiutando ogni spiegazione monocausale, recentemente Marc van Uytvanghe ha opportunamente riproposto una «logica evolutiva», costruita su elementi interni – teologici e liturgici – e esterni – culto dei morti, credenze in figure semidivine –. Certo le origini del culto dei santi è un filo rosso per la storia del cristianesimo. Nel processo della sua diffusione, tutt'altro che omogeneo e lineare, il fenomeno della santità ha potuto giocare un ruolo importante proponendo una forma accessibile di mediazione tra l'uomo e Dio, una diversificazione di tipi e funzioni, una possibilità di dislocazione territoriale e dunque di più facile gestione e fruizione.

La santità appare così come un fenomeno a molte dimensioni: espressione concreta dell'idea cristiana del Dio incarnato e dello sforzo di imitazione del modello cristico; “luogo” privilegiato del rapporto con il soprannaturale – durante la vita e dopo la morte attraverso il potere delle reliquie corporee – e dunque della mediazione vittoriosa tra la vita e la morte; momento di coesione delle comunità cristiane, poi fondamento delle istituzioni ecclesiastiche e monastiche; infine elemento di identità per gruppi e intere collettività e di rapporto dialettico – fatto di contestazione, interazioni, compenetrazioni – con i poteri politici.

Il martirio di sangue e il martirio incruento, autoimposto con le pratiche ascetiche, sottolineano la funzione del corpo nel percorso di santità: il corpo del santo in vita testimonia la possibilità di superamento dei limiti umani e dunque l'unione possibile tra umano e divino, che la morte non interrompe, ma piuttosto potenzia. Le reliquie sono, come ha efficacemente rilevato Peter Brown, il pegno tangibile di un rapporto permanente stabilito tra la terra e il cielo. Dalla santità ha così origine una sacralità inerente ad oggetti (reliquie, anche da contatto, passibili dunque di moltiplicazione), luoghi, santificati dalla presenza in vita o in morte del santo, tempi sacri, perché dedicati alla celebrazione degli uomini assurti alla gloria dei cieli.

Ciò che qui interessa sottolineare è come questa gestione dei corpi santi e del loro potere taumaturgico determini un vero e proprio radicamento territoriale della santità. I *loca sanctorum*, già individuati da Hyppolite Delehay e come decisivi per l'individuazione della storicità del santo e del culto e reinterpretati da Michel de Certeau nella complessiva "geografia del sacro" sono un fenomeno che favorisce e accompagna la diffusione del cristianesimo dei primi secoli, ma anche dei secoli a venire in tutte le terre di missione e di conquista. Questa territorializzazione si rende visibile attraverso l'istituzione di luoghi di culto, meta di pellegrinaggi, che a loro volta disegnano itinerari, che possono ricalcare percorsi tradizionali, ma anche favorirne dei nuovi, testimoniando una mobilità religiosa e sociale talvolta insospettabile. Questa è certo la tela di fondo su cui collocare il problema specifico del santo patrono cittadino.

Ma lo studio di Alba Maria Orselli aveva individuato con grande finezza filologica e interpretativa un altro parametro essenziale per l'interpretazione della nascita e del culto del santo patrono: la trasformazione delle funzioni esercitate dal *patronus* nella società romana su singoli e su intere comunità. Funzioni protettive – sul piano materiale oltre che su quello spirituale – quelle esercitate dal santo vescovo in vita nei confronti della comunità dei fedeli, attraverso l'esercizio di un potere taumaturgico, che si perpetua attraverso le reliquie, pegno gelosamente custodito e talvolta rivendicato con la forza o con l'inganno. La storiografia – penso in particolare a Gregorio di Tours –, le passioni dei martiri e le Vite dei santi – ancora Gregorio di Tours e poi Gregorio Magno, ma anche innumerevoli narrazioni anonime – provano l'ampiezza del fenomeno nei secoli IV-VI in particolare in Italia e in Gallia. La sua persistenza nella lunga durata e le sue trasformazioni in relazioni ai contesti cronologici e geografici ne hanno fatto un campo di studi privilegiato, come mostrano la bibliografia relativa alle città italiane elaborata da Paolo Golinelli e quella posta in appendice al volume *La religion civique* dovuta a Anna Benvenuti.

Già nel 1955 il Peyer aveva aperto la via con una ricerca su Siena, che aveva messo in evidenza non solo il momento iniziale, ma anche quello delle sostituzioni-accumulazioni, dovute a nuove esigenze

legate allo sviluppo politico e istituzionale della città. Il problema senese è poi stato ripreso e approfondito con contributi innovativi in un convegno e negli atti relativi sotto la direzione di Franca Ela Consolino. La città di Reggio Emilia è stato il banco di prova degli interessi dello stesso Golinelli, che ha individuato i percorsi geografici spesso tortuosi del culto di uno stesso santo attraverso un'analisi attenta della produzione agiografica e i problemi connessi con le innovazioni culturali. L'attenzione si è poi spostata alle nuove forme di santità dei secoli XIII e XIV legate in particolare agli Ordini Mendicanti e alle "ricadute" sul culto del santo patrono, quando una nuova religiosità ha favorito l'individuazione di nuovi protettori. Esemplari gli studi di Anna Benvenuti sulla funzione specifica di alcune donne recluse volontarie, divenute già in vita pegno di perpetua sacralità per la loro comunità di appartenenza. Ma gli esiti medioevali di questo fenomeno tardo-antico non cessa di attirare l'interesse degli storici, come prova la bella ricerca di Jacques Dalarun sul culto della terziaria francescana Michelina nella città di Pesaro.

Da questi studi si sono aperti recentemente nuovi percorsi possibili di indagine sui rapporti tra culti e istituzioni politiche cittadine. Intendo riferirmi a quel concetto di *religion civique*, divenuto oggetto di una riflessione collettiva per merito di André Vauchez, da cui riprendo questa definizione: «... propongo di definire con il termine di "religione civica" in età medioevale e moderna, l'insieme dei fenomeni religiosi – culturali, devozionali o istituzionali – nei quali il potere civile gioca un ruolo determinante principalmente attraverso l'azione delle autorità locali e municipali ... In effetti il problema che si trova al centro della nozione di "religione civica" è quello dell'appropriazione di valori inerenti alla vita religiosa da parte di poteri urbani, a fini di legittimazione, di celebrazione, di bene pubblico». Questa definizione fa positivamente da sfondo a una molteplicità di contributi legati a casi particolari riconducibili sostanzialmente tutti al rapporto tra memorie religiose, identità cittadina e manifestazioni comunitarie. Almeno due sono i meriti di questa impostazione: quello di avere superato i limiti del Medioevo ponendo così correttamente il problema delle persistenze

e delle trasformazioni, che permettono di dare al fenomeno un maggiore spessore storico, confrontando momenti e contesti pur all'interno di società che precedono lo stato moderno, e di avere giocato per così dire "a tutto campo", favorendo la molteplicità degli osservatori, gli intrecci di piani, l'autonomia e le intersezioni tra istituzioni e tra modelli culturali.

Queste le linee principali della storiografia che fa da sfondo ai problemi sottesi al progetto di questo nostro convegno. Vorrei a conclusione riannodare qualche filo tra il generale e il particolare. Il modello prevalente per il culto del santo patrono è quello delle città dell'Italia centro-settentrionale: quel mondo comunale, dove le istituzioni amministrative e politiche hanno avuto un più forte impianto e una maggiore visibilità. Qui la storia del culto si è saldata con la persistenza stessa della città, lo sviluppo dell'identità urbana, la costruzione dell'autonomia politica, la formazione di uno stato territoriale. Non si tratta allora semplicemente di "esportare" un modello, ma di far interagire quelle proposte interpretative con situazioni diverse.

Ben diversa è infatti la realtà al cui interno si colloca il nostro convegno. Diversa è la storia stessa della città, diverso il contesto socio-economico, diversi i rapporti politici con i potere centrali – Chiesa e Impero –, diverse le strutture ecclesiastiche, diverso il rapporto culturale con il centro religioso per eccellenza rappresentato da Roma. In questo senso si deve salutare con vero piacere l'iniziativa: lo dicevo già all'inizio. Perché è un segno della volontà di esplorazione di una realtà locale nei suoi caratteri peculiari, collocata in una dimensione storica e storiografica generale.

Ritorno così all'impostazione del convegno da cui ero partita.

Di questa va sottolineata in particolare l'attenzione alle fonti, prevalentemente scritte, ma anche archeologiche, liturgiche, iconografiche, ciascuna analizzata in sé con le metodologie più appropriate, ma tutte interpretate in vista di una comprensione storica più complessiva. Solo con analisi così ravvicinate è possibile giungere a risultati nuovi quali saranno senza alcun dubbio quelli cui giungeranno i relatori. Da quanto detto risulta evidente la multidisciplinarietà dell'impostazione, completata dalla presenza dello "sguardo"

antropologico, che consentirà di scorgere nella persistenza di questo specifico rito cittadino più profondi significati, volti a una più generale comprensione dello sviluppo della comunità di Ferentino.

Il convegno si presenta dunque quanto mai promettente e forse modello possibile – a sua volta – per altre indagini che portino a una complessiva rivisitazione della storia di un'intera realtà regionale che è stata forse per troppo tempo subalterna alla “grande” storia del Papato, di Roma, dello Stato della Chiesa.

Principali riferimenti bibliografici

- A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994
- A. Benvenuti Papi, «*In castro penitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia Medievale*, Roma 1990
- S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 217-243
- Ead., *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa*, III, *Il Medioevo*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, pp. 169-216
- Ead., *Sainteté*, in *Dictionnaire de l'Occident médiéval*, a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, di prossima pubblicazione
- A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris 1984
- P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1981
- Id., *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità*, Roma-Bari 1995
- Il culto dei santi*, Atti del seminario dell'Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria (febbraio 1995), coordinato da S. Pricoco, con la partecipazione di S. Boesch Gajano, P. Brown, G. Philippart, A. Rousselle, M. van Uytfaange, in «*Cassiodorus*», 3 (1996)
- J. Dalarun, *La sainte et la cité. Micheline de Pesaro († 1356) tertiaire franciscaine*, Roma 1992
- M. De Certeau, *La scrittura della storia*, Roma 1975
- B. Fleith, *Legenda Aurea*, Genève 1990
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e s.)*, Rome 1991
- P. Golinelli *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991
- F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965
- Hagiographies*, a cura di G. Philippart, I-II, Louvain 1994-1995
- Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Paris 1981 [nel testo ho fatto riferimento in particolare al saggio di Michalowski]
- La Légende Dorée. Sept siècles de diffusion*, a cura di B. Dunn-Lardeau, Montréal-Paris 1986
- J. Le Goff, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante, e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977
- Modelli di santità, modelli di comportamento*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994
- A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965

- E. Patlagean, *A Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale*, in «Annales. E.S.C.», 1968, pp. 780-791; trad. it. in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna 1976, pp. 191-213
- G. Philippart, *Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 1-16
- Id., *Les légendiers latins*, Turnhout 1977
- La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, a cura di A. Vauchez, Rome 1995
- Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Struttura, messaggio, fruizione*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano di Puglia 1991 (Collana del Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Roma "La Sapienza", 5)
- A. Rousselle, *Sesso e società*, Roma-Bari 1985
- I santi patroni senesi*, a cura di F.E. Consolino, Siena 1991
- A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981; trad. it. *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989

LETIZIA ERMINI PANI

Ferentino dalla tarda antichità al medioevo

† *Martir mirificus iacet hic Ambrosius intus
presul erat summus Paschalis papa secundus
quando sub altari sacra martiris ossa locavit
aeccl(esi)ae pastor pius Augustinus et actor
† primitus inventus fuerit quo tempore s(an)c(tu)s
(si l)ibet inquiri Paschalis tempore primi
(ma)rtiris in pulchro docuit scripta sepulc(ro).*

L'iscrizione è incisa sulla cornice superiore della recinzione presbiteriale della Cattedrale [fig. 1 a-d], opera dei Cosmati ed in particolare, come si legge in epigrafe al testo suddetto – *hoc opifex magnus fecit vir nomine Paulus* – di un ben identificato marmoraro romano [fig. 1a].¹ Essa lega indissolubilmente le reliquie del martire Ambrogio alla nuova fabbrica dedicata ai SS. Giovanni e Paolo [fig. 2], costruita sotto il pontificato di Pasquale II (1099-1118) e nello stesso momento con la collocazione dei resti corporei sotto l'altare maggiore viene riconosciuto ufficialmente, e a quanto a noi risulta per la prima volta, il suo culto associandolo ai santi eponimi della chiesa episcopale, come si farà esplicita menzione negli statuti della città.² Nella rubrica VII di detti statuti infatti, relativa al giuramento del podestà, questo si compiva «a lode e reverenza di Dio onnipotente,

¹ Per l'intervento dei Cosmati cfr. A. Tomei, *L'acropoli cristianizzata: cattedrale e vescovato. L'arredo cosmatesco*, in «Storia della Città», 15/16, 1980, pp. 105-108.

² *Statuta civitatis Ferentini*, a cura di M. Vendittelli, Roma 1988 (Miscellanea della Società Romana di Storia Patria, XXVIII). Nel testo è stata utilizzata la traduzione italiana a cura della Sintesi Informazione, Roma 1988.

della beata vergine Maria e dei suoi Apostoli, dei beati Giovanni e Paolo e del beato Ambrogio martire»³ quindi nella ricorrenza della sua festa si teneva a Ferentino una fiera e la rubrica XLIII del V libro precisa:

Stabiliamo e ordiniamo che nella festa di Sant'Ambrogio martire, nostro protettore, si facciano due stendardi da mettere in palio, ossia uno per i cavalli, di panno di Firenze o di Verona del valore di due ducati e uno per le cavalle di panno di Camerino o aquilano del valore di dieci o dodici carlini.⁴

Una seconda fiera invero si svolgeva il giorno della festa di S. Giovanni Battista, o di S. Pietro confessore: la rubrica XXXVII del I libro indica nell'intitolazione la seconda dedica, mentre nel testo si menziona la prima⁵ che ritorna di fatto nella rubrica XLIII del V libro già citata, senza peraltro alcun riferimento alla ragione di tale scelta come invece è detto per S. Ambrogio. Pertanto l'esplicita festa patronale sembrerebbe essere unica.

Non è mia intenzione però soffermarmi oltre sulle manifestazioni del culto al santo patrono: nel presente convegno con ben altra competenza ne parlano i colleghi; il mio richiamo vuole unicamente aprire il discorso sulla topografia e urbanistica della città di Ferentino dall'età tardo antica al medioevo sottolineando un metodo di approccio che in molti casi offre una chiave di lettura di taluni anche vistosi fenomeni edilizi segnatamente nelle dinamiche che portano la città romana a trasformarsi in città medievale: una lettura cioè che tenga conto dello stretto rapporto fra culto e sua manifestazione monumentale.

All'inizio del XII secolo, la consacrazione della nuova chiesa risale infatti al 1108, la collocazione dei venerati resti corporei del martire Ambrogio «*in pulchro sepulcro*» avvenne ad opera del vescovo Agostino e con essa veniva a completarsi quel processo di monumentalizzazione in chiave cristiana dell'antica acropoli che rappresenta il fenomeno più vistoso sul piano urbanistico della Ferentino medievale [fig. 3].

³ *Statuta*, p. 9.

⁴ *Statuta*, pp. 195-196.

⁵ *Statuta*, p. 26.

L'Acropoli, sulla sommità della collina sulle cui pendici degrada la città, si mostra veramente come ciò che il suo significato vuole indicare: la città alta, con una organizzazione topografica comune ad altri centri ernici e poi romano-laziali, da Anagni, ad Alatri, a Veroli [fig. 4]. La città alta, che nel mondo romano, rappresenta naturalmente il luogo di osservazione militare e di estrema difesa e nello stesso tempo con l'essere sufficientemente ampio diviene l'estremo rifugio della popolazione in caso di pericolo, ma soprattutto è sede delle tradizioni e dei culti.

Senza dubbio l'acropoli di Ferentino rappresenta un caso emblematico con le sue possenti mura che ancora oggi dominano la città e il territorio circostante, e con il suo bastione rettangolare che ne amplia artificialmente il ripiano su grandiosi criptoportici proiettandola scenograficamente sull'abitato sottostante [fig. 5].

La sua spianata rettangolare presenta gli angoli pressoché in corrispondenza dei punti cardinali e misura in lunghezza, compreso l'avancorpo, 165 metri, in larghezza sul lato sud-ovest 90 metri e su quello nord-est 120 metri. Misure che dobbiamo tener presente per il discorso successivo.

Oggi sorgono sull'avancorpo il vescovado e nella spianata la cattedrale romanica e altri edifici moderni: cosicché all'analisi monumentale sembrerebbe che dopo la fase classica l'ampio spazio non abbia avuto alcuna funzione sino al momento della rioccupazione con il cantiere episcopale del secolo XII. E tale è stata la comune convinzione. Né del resto alcuna documentazione d'archivio offre informazioni per i secoli precedenti dell'alto medioevo e della tarda antichità. E a questo proposito lo stesso Pierre Toubert era costretto ad affermare che Ferentino risulta «la plus mal connue des cités du Latium méridional» escludendola pertanto dalla sua trattazione.⁶

Eppure non può non colpire il fatto che la sua continuità d'uso sembrerebbe non aver avuto interruzioni tanto sono intimamente connesse le strutture classiche con quelle medievali. Un'acropoli

⁶ P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, 2 voll., Roma 1973, p. 664, n. 2 a p. 665.

che, secondo la prassi, aldilà del semplice scopo difensivo si era aperta a funzioni urbane già in epoca romana, come dimostra fra l'altro il grande mercato coperto e pertanto un'acropoli intimamente legata alla zona inferiore della città con i suoi *fora* e il suo teatro. Una città, va detto subito, nella quale la continuità di vita è facilmente riscontrabile negli spazi urbani e nelle sue infrastrutture: sia sufficiente ricordare l'attuale piazza Mazzini in contiguità del vecchio foro, la via Consolare che ripercorre in parte l'asse principale urbano di età romana, ma soprattutto le possenti mura che, nella loro triplice struttura, di età preromana, di età romana e di età medievale, chiudevano in antico e chiudono oggi lo spazio urbano.

Orbene il disuso dell'acropoli per un così lungo periodo, secondo la comune convinzione per più di sette secoli, sembra invero molto strano, soprattutto se paragonato con gli sviluppi e le trasformazioni urbane delle città vicine, accomunate dalle medesime vicende storiche, nonché da situazioni topografiche molto simili.

Mi riferisco in particolare ad Anagni, a Veroli e ad Alatri: per Anagni ho avuto recentemente occasione di riesaminare fonti documentarie e dati archeologici e monumentali che testimoniano l'indubbia presenza della cattedrale sull'antica acropoli almeno a partire dal secolo IX e la costituzione di quella *regio quae dicitur Castellum novum* menzionata per la prima volta come già esistente nel 1068 in occasione di una cessione di terreni da parte dei canonici della cattedrale in cambio di un *sedimen* posto appunto in *Castello novo, iusta ibsa ecclesia* (cioè la cattedrale stessa di S. Maria), *pro adimplendum ibsa ecclesia*, cioè per consentire l'ampliamento della chiesa episcopale stessa, quella che oggi possiamo ancora vedere e che nella facciata custodisce, in una voluta citazione memoriale e storica, alcuni resti del mobilio liturgico carolingio [fig. 6].

Fra questi ricordo un testo epigrafico che reca il nome del vescovo *Rumaldus* [fig. 7] noto per essere stato presente al sinodo romano dell'826 e committente con ogni probabilità quanto meno dell'arredo liturgico e con certezza offerente donativi alla cattedrale dedicata alla Vergine, come testimoniano anche la bella lastra, forse paliotto d'altare, in cui il nome del vescovo è associato a *dona* – calice e patena argentei e *vasa* [fig. 8] –, un'epigrafe in più frammenti con

un lungo elenco di possessi terrieri e un'altra ugualmente menzionante terre. A tale documentazione si unisce poi la citazione nella biografia di Leone IV, nel *Liber Pontificalis*, di doni offerti dal pontefice, una tovaglia d'altare e quattro *vela* che testimoniano naturalmente la presenza di un ciborio, doni offerti, è stato proposto dall'Ambrosi De Magistris, quasi a riconoscimento per l'apporto fornito dalle maestranze anagnine alla costruzione della cinta muraria della *civitas Leoniana*.⁷

A Veroli la situazione sul piano urbanistico era diversa: infatti sin dall'età antica potevano essere distinte nettamente due zone, quella del centro attuale nella quale sono stati individuati il foro e forse un tempio con caratteristiche quindi principalmente politico-economiche e religiose, e l'altra a nord caratterizzata dalla presenza delle principali strutture difensive, in ottima posizione dominante le valli del Sacco e del Cosa. La ristrutturazione di queste ultime è normalmente datata al secolo IX con l'inserimento nel nuovo *castrum* della chiesa di S. Leucio, e alla medesima epoca sono solite essere collocate le nove torri che vennero ad aggiungersi all'antica cinta ernica. Il gruppo episcopale viene a collocarsi invece nella prima zona, ove poi sarà anche al palazzo comunale. Anche nella diversità già notata ciò che vale per il presente discorso è l'intervento altomedievale nella fortificazione della città.⁸

Ad Alatri infine l'acropoli, poderosamente fortificata, si avvicina per posizione a quella di Ferentino: una monumentale rampa di accesso ne sottolineava il carattere sacrale con la presenza del tempio nel punto più alto del colle, mentre l'inserimento nell'assetto urbano era garantito da un portico che girava ad angolo retto verso l'odierna via del Duomo e costituiva il collegamento con la città più bassa. In un momento imprecisato, ma ritenuto concordemente da riconosce-

⁷ C. Carbonetti, M. Vendittelli, *Anagni*, in *Lazio medievale. 33 abitati delle antiche diocesi di Alatri, Anagni, Ferentino, Veroli*, Roma 1980, pp. 71-105; in part. pp. 90-91; L. Pani Ermini, «*Renovatio murorum*» tra programma urbanistico e restauro conservativo: Roma e il Ducato romano, in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, Atti della XXXIX settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 4-10 aprile 1991, Spoleto 1992, pp. 485-530; in part. pp. 524-530.

⁸ M.L. Putti, *Veroli*, in *Lazio medievale*, pp. 195-219; in part. pp. 195-199.

re nei primi secoli del medioevo, sul luogo del tempio fu edificata la chiesa di S. Paolo che assunse dignità di cattedrale e come ad Anagni l'acropoli acquisì la denominazione di *castellum novum* o di *civitas nova*, in contrapposizione alla *civitas vetus* che sta ad indicare il quartiere settentrionale della città.

Per l'acropoli di Alatri è stata supposta una sua ristrutturazione come *castrum* già al tempo delle guerre greco-gotiche, e tale proposta merita una dovuta attenzione anche nel quadro di una più generale disamina delle fortificazioni urbane nel primo cinquantennio del secolo VI, sulla base privilegiata degli scritti di Procopio.⁹

Scusandomi di questa lunga digressione, premessa peraltro necessaria a quanto ora prenderemo in esame, torniamo a Ferentino.

Come è ampiamente noto, ciò che ora non possiamo più apprezzare direttamente, può essere ricostruito attraverso la descrizione fornita da Marianna Candidi Dionigi nel resoconto del suo viaggio a Ferentino edito nel 1809, descrizione corredata anche da documentazione grafica. Attraverso quindi la planimetria [figg. 9, 10] che si presenta possiamo leggere le diverse strutture che apparivano agli occhi della visitatrice, e seppure nella trascrizione grafica si possono cogliere taluni errori – non va dimenticato che alcuni degli edifici erano in rovina e pertanto suscettibili di letture non precise – quanto è riportato può consentire una conoscenza d'insieme e offre l'occasione di talune interessanti osservazioni.¹⁰ Alla testimonianza della Dionigi dobbiamo aggiungere i dati riportati dal Bono nella sua Storia di Ferentino, composta sul finire del secolo scorso e rimasta manoscritta, oggi conservata nella Biblioteca Vaticana.¹¹

Per una migliore comprensione possiamo suddividere gli edifici rappresentati nella planimetria della Dionigi in tre gruppi: un primo gruppo rappresenta le strutture moderne indicate col numero 12 che

⁹ E. De Minicis, *Alatri*, in *Lazio Medievale*, pp. 1-23: in part. pp. 1-8.

¹⁰ M. Candidi Dionigi, *Viaggi in alcune città del Lazio che diconsi fondate dal Re Saturno*, Roma 1809, tav. 4.

¹¹ G. Bono, *Storia di Ferentino*, ms., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, cod. Vat. Lat. 14069.

pertanto dobbiamo idealmente togliere dalla nostra argomentazione; un secondo gruppo nel settore sud-ovest è quello del complesso episcopale, cattedrale ed episcopio sul quale torneremo; un terzo gruppo infine è di estremo interesse e comprende un complesso di strutture raggruppate nella zona centrale del settore nord cui vanno collegate altre di servizio in più punti. Di tali strutture oggi non è possibile vedere nulla, a causa dell'enorme sventramento operato nel 1850 per dar luogo al progetto di una nuova e monumentale cattedrale, progetto di fatto iniziato, ma mai portato a termine. In quest'area dell'acropoli comunque doveva esistere un complesso fortificato che la Dionigi così descrive: «nel mezzo della cittadella vi è un quadrilungo circoscritto da quattro torri rovinare, che a mio credere sono opera del tempo degli imperatori».¹² La costruzione come riportata, presenta in realtà una planimetria a rettangolo allungato ai cui angoli sporgono quattro torri di cui quella a sinistra di dimensioni maggiori, altre due torri, sempre secondo l'individuazione della Dionigi, sono posizionate in aggiunta rispettivamente ad ovest e ad est delle due agli angoli del lato meridionale e infine una settima connessa al muraglione indicato con la lettera A e munita di scala elicoidale doveva proteggere la porta nell'angolo sud-est indicata con la lettera B. Un ulteriore torre, legata al sistema fortificatorio di cui stiamo discorrendo, ritengo possa individuarsi nella parte inferiore del campanile della cattedrale. A tale sistema dovevano inoltre far capo le cisterne per l'approvvigionamento idrico segnate dalla Dionigi con il numero 7, se ne contano due, se si esclude quella ubicata nel mercato coperto, una nella zona sud, nonché un deposito per il grano. La fortezza era collegata con la città anche mediante un cunicolo sotterraneo, in pianta il n. 9, che partendo dall'area urbana sottostante a sud, raggiungeva la torre più esterna delle due sull'angolo a sud-ovest della struttura rettangolare.

Il complesso doveva comprendere anche una chiesa dedicata all'apostolo Pietro. La Dionigi non ne fa menzione. Successivamente il Bono, che peraltro non la vide, dopo averla attribuita al secolo V,

¹² L'assegnazione del complesso fortificato ad età romana fu due decenni dopo negata da J.H. Westphal che parla giustamente di castello medievale (J.H. Westphal, *Die roemische Kampagne*, Berlin 1829, p. 84).

prosegue dicendo che doveva essere esistita nello spianato dell'antica acropoli e che tutti ricordano precisamente nel sito occupato dalla prospettiva della nuova fabbrica della grande chiesa rimasta incompleta «... appodiata dietro i due torrioni opera dei bassi tempi». ¹³ Stando a tale precisazione la chiesa potrebbe essere stata costruita nello spazio fra le due torri del lato nord dell'edificio rettangolare fortificato e le mura. In questa zona la Dionigi segna due muri con direzione est-ovest, paralleli, nei quali sono evidenziate delle aperture strombate, quindi finestre ad un livello superiore, orientate tutte verso sud, in maniera sembrerebbe errata, se nei due muri è possibile riconoscere le pareti perimetrali di un edificio cui si accedeva dal lato orientale con una porta contigua alla torre nord-est e attraverso uno spazio rettangolare risultante in comunicazione con l'edificio fortificato che presenta una porta sul lato nord.

La chiesa di S. Pietro è menzionata per la prima volta come già esistente nel 1113 accanto alla casa dei canonici; l'aula non doveva essere di piccole dimensioni stando a quanto è riportato nella *Visita ad limina* del 1699 ove si menzionano le «*vestigia antiquissimi templi valde amplii, Sancto Petro Apostolo dicati*». ¹⁴ Difficile pertanto, se quanto riferito corrispondeva al vero, collocare la chiesa nel ristretto spazio della planimetria della Dionigi, tant'è che Silvia Bordini alcuni anni fa proponeva di individuarla nel corpo rettangolare fortificato, di ben ampie dimensioni: ¹⁵ in tal caso i due lati lunghi nei quali la Bordini propone di riconoscere la presenza di pilastri inseriti successivamente nello spessore dei muri, dovrebbero testimoniare la riduzione ad una sola navata di un'aula di origine tripartita.

Le due proposte, se da un lato divergono circa l'identificazione del sito di S. Pietro e sul riconoscimento delle strutture eventualmente di pertinenza della chiesa, non possono non concordare sull'inserimento della chiesa in un complesso fortificato che trova una sua ulteriore limitazione nell'ambito dell'antica cinta difensiva

¹³ Bono, *Storia di Ferentino*, p. 179.

¹⁴ Città del Vaticano, Archivio Segreto, *S. Congr. Concilii, Visita ad Limina*, anno 1699.

¹⁵ S. Bordini, *L'acropoli e l'ubicazione della cattedrale*, in *L'acropoli cristianizzata: cattedrale e vescovato*, in «Storia della città», 15/16 (1980), pp. 78-82.

dell'acropoli, con allineamento orientale che sembrerebbe attestarsi, superata la porta turrata contro un edificio all'estremo limite sud della spianata, edificio indicato come moderno dalla Dionigi, ma che potrebbe forse aver preso il posto di strutture più antiche. Da quel lato inoltre un ulteriore elemento aggiunge materia di riflessione.

Infatti un secondo edificio di culto sembrerebbe doversi collegare al complesso fortificato: una chiesa di S. Angelo è indicata dal Bono «nel maschio dell'antica acropoli detto ancor oggi castello». La chiesa documentata a partire dalla metà del XIII secolo, ricordata come già diruta all'inizio del '600, era anch'essa scomparsa all'epoca in cui scrive Bono, ma stando alle sue parole dovrebbe essere stata all'interno della fortezza. Il suo ricordo è oggi nella via che risale l'acropoli su quel versante, la via Castel S. Angelo. Senza dubbio non è privo di suggestione l'abbinamento del culto di Pietro con quello dell'Angelo, specie in un complesso fortificato, con un forte richiamo a Roma. Ma senza forzare un tale richiamo, mi sembra dover mantenere quanto ho avuto occasione di illustrare in altra sede e qui a Ferentino pochi anni or sono, e cioè la precedenza del complesso fortificato rispetto le nuove fabbriche episcopali.

Le strutture che si sono evidenziate rispondono appieno ad un concetto di altura fortificata, con chiaro carattere difensivo, addossandosi alle mura, ma non sovrapponendosi, come invece avverrà per la cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo e per l'episcopio; un vero e proprio *castrum* a difesa della città, ricavato nelle più ampie strutture difensive dell'acropoli, servito da una strada curvilinea che dall'accesso orientale dirigeva verso l'edificio turrato, munito di chiesa, nonché delle infrastrutture necessarie ad una sopravvivenza in caso di assedio, dalle cisterne per l'acqua, al deposito del grano, forse già di uno *stabulum* per gli animali, come si legge in un ben più tardo documento quattrocentesco, nonché di una uscita sotterranea per la fuga in caso di bisogno.

Un *castrum* da inserire fra gli altri che la recente ricerca, ha evidenziato a partire dalle guerre greco-gotiche,¹⁶ con una ripresa in

¹⁶ Cfr. L. Pani Ermini, *Città fortificate e fortificazione delle città italiane fra V e VI secolo*, in *Omaggio a Paul Albert Février*, in «Rivista di Studi Liguri», 69-70 (1993-1994), pp. 193-203.

ambito laziale nel secolo IX sotto la minaccia incombente delle invasioni saracene. Il tempo a disposizione non mi consente di dilungarmi ancora su tali processi che portano in molti casi ad occupare proprio lo spazio-acropoli, e in passato unicamente noti per la segnalazione della presenza di un edificio di culto cristiano, documentato nelle sue strutture ma di cui non ci si è chiesti la ragione dell'ubicazione in un'area che si considerava abbandonata e in rovina. Cito per tutti il caso emblematico di Ancona: Procopio, nella narrazione della lunga guerra fra goti e bizantini, ne ricorda il *castrum* ubicato sulla roccia "a gomito" del colle Guasco, quindi sull'acropoli della città, ove le indagini archeologiche hanno documentato la presenza sui resti del tempio che si vuole dedicato a Venere Euplea, di una chiesa con uso anche funerario, dedicata a S. Lorenzo che i mosaici pavimentali datano nell'ambito del secolo VI. E ugualmente può dirsi per Cuma e per Pozzuoli, come del resto, lo abbiamo visto, è stato ipotizzato per Alatri.

È pertanto logico, ritengo, che anche Ferentino, con la sua posizione lungo i percorsi interessati sia dal passaggio degli eserciti imperiali e goti, nelle alterne vicende delle guerre della prima metà del secolo VI, che più tardi dalle scorrerie dei Saraceni, possa aver provveduto a rafforzare le sue difese secondo una prassi e dei modelli di comportamento che la ricerca sta oggi evidenziando in particolare per l'Italia centrale e meridionale.

Quei «bassi tempi» evocati dal Bono per inquadrare cronologicamente la tipologia e la tecnica muraria delle due torri dietro alle quali si «appodiava» la chiesa di S. Pietro, indurrebbero a non superare il secolo IX, mantenendoci ancora nella tradizione costruttiva dei cantieri di età classica.

Ben altra la cultura delle maestranze che misero mano al complesso episcopale di età romanica [fig. 11]: innanzitutto la scelta della sua posizione ai limiti sud-est della spianata e del contiguo avancorpo, che anche se non suggerita, da un eventuale edificio culturale precedente, come da taluni studiosi proposto, fu senza dubbio condizionata dall'essere lo spazio a disposizione già occupato dal complesso fortificato, e l'area residua si presentava divisa da quest'ultimo mediante la strada curvilinea che conduceva alla me-

desima torre sud-orientale cui si collegava anche il passaggio sotterraneo, una strada che non troverebbe ragione nel momento successivo alla costruzione della cattedrale, quando lo spazio antistante alla nuova fabbrica fu razionalizzato nella *platea Sanctorum Iohannis et Pauli* con il tragitto fra le due porte di accesso all'acropoli tangente alla chiesa, senza interferire nello spazio del sacro, secondo i dettami dell'urbanistica medievale. Nello stesso tempo, come è stato giustamente osservato, la nuova posizione del complesso episcopale risponde ad una mutata visione del rapporto con la città: esso continua la funzione preminente ed anche scenografica che era stata propria dell'acropoli classica.

Un'ultima notazione: nella cattedrale e nell'avancorpo dell'acropoli sono custoditi numerosi resti di mobilio liturgico in marmo risalente all'età carolingia: è pur vero che i manufatti possono essere giunti sull'acropoli da qualsivoglia edificio di culto della città, ma l'ingente quantità, sono infatti ben 103 pezzi sui 127 raccolti nel relativo volume del *Corpus* come provenienti da Ferentino¹⁷ consente di supporli come pertinenti a più di una chiesa, ed in particolare a quella di S. Pietro il cui materiale scultoreo ed epigrafico, al momento della demolizione, fu, secondo il Bartoli, custodito nell'episcopio. L'attribuzione a S. Pietro sembra trovare conferma in un testo epigrafico [fig. 12], noto già al Moroni e quindi al Cappelletti, testo che lega la chiesa a donativi da parte del vescovo ferentino Leone, sedente in cattedra in un non meglio precisato momento del secolo IX, secondo la cronologia che deve essere attribuita all'epigrafe che così recita:

*Suscipe s(em)p(itern)e Deus rex opum bono-
ru(m) atq(u)e beati Petri apostoli
ego Leo s(an)c(tu)m episcopus fecit.*¹⁸

Vedremo più avanti che il medesimo vescovo intervenne anche nella chiesa di S. Maria Maggiore. Per questa di S. Pietro il tenore

¹⁷ A.M. Ramieri, *La diocesi di Ferentino. Corpus della scultura altomedievale*, XI, Spoleto 1983.

¹⁸ L'epigrafe è stata in epoca recente ancora attribuita erroneamente al secolo XI da C. Zannella, *Ferentino*, in *Storia dell'arte italiana*, VIII, *Inchieste sui centri minori*, Torino 1980, pp. 279-311: in part. p. 292

dell'iscrizione consente di riferirla ad interventi legati con ogni probabilità a mobilio liturgico, secondo quanto suggeriscono numerosi testi simili per i secoli dell'alto medioevo.

Ugualmente al secolo IX riporta un secondo testo epigrafico conservato ancora nella sacrestia della cattedrale [fig. 13]: si tratta di una cornice frammentaria decorata su un lato da motivo ad intreccio di nastri viminei, e iscritta su un secondo lato: il testo alquanto lacunoso per consunzione, sembra infatti che la cornice sia stata in un secondo tempo utilizzata in un pavimento, può essere così letto:

*De donis D(e)i et s(ancti) [ovvero sanctae, ovvero sanctorum] [.....]
tempo(ribus) [.....] Pascali(s) pap(a)e (Pas)calis episcopu(s) f(ecit).*

Opera quindi di un vescovo ferentino Pasquale al tempo del pontefice Pasquale I e quindi nei pochi anni fra l'817 e l'824.

Due epigrafi che testimoniano interventi dei presuli della città alla medesima, ovvero ad altrettante chiese, che sulla base di una prassi ampiamente testimoniata altrove, sia sufficiente pensare alla vicina Anagni, sembrerebbe logico ritenere ubicate sull'acropoli. Ma se per il S. Pietro tale deduzione appare sufficientemente fondata, non vi sono per ora prove archeologiche di una preesistenza culturale cristiana nel sito dell'odierna cattedrale e pertanto la pur logica possibilità deve rimanere una semplice ipotesi.

Con la cattedrale siamo quindi tornati all'assunto iniziale e il collegamento è di nuovo d'obbligo con il culto di S. Ambrogio centurione.

Nel testo epigrafico che coronò il primo intervento dei Cosmati ad opera del marmoraro Paolo, si ricorda una prima *invenctio* delle reliquie ambrosiane al tempo, ancora una volta del papa Pasquale I, una *invenctio* che, se storica, ben si inserirebbe nel ben noto programma pontificio di recupero dei corpi santi dalle sepolture primitive e della loro traslazione nelle chiese urbane, così ampiamente messo in opera nella città di Roma. Di tale *invenctio* rimane la sola testimonianza dell'epigrafe cosmatesca unita ad una costante tradizione accettata concordemente da studiosi locali quali Morosini e più di recente Catracchia, cui fanno riferimento senza riserve altri, mentre dubbi

sulla sua autenticità storica sono stati sollevati, ad esempio, dal Bartoli. Ad ogni modo questa tradizione vuole la primitiva sepoltura del martire ubicata nell'area cimiteriale connessa alla chiesa suburbana di S. Agata, quindi una prima traslazione dei resti venerati nella chiesa di S. Maria Maggiore e infine la loro collocazione definitiva nella cattedrale attuale. Una tradizione che si intreccia al problema della discussa ubicazione del più antico complesso episcopale nella città, sede di diocesi a partire con certezza dal secolo V.

Lasciando alle parole di mons. Saxer la trattazione dell'introduzione del Cristianesimo a Ferentino, e delle sue più antiche testimonianze, mi limito ad affrontare unicamente il tema cattedrale, nell'ottica più specificatamente urbanistica.

È stato supposto in passato di riconoscere la più antica chiesa vescovile in quella di S. Agata, senza alcuna prova concreta, ma sotto la suggestione della tradizione prima riportata e nel convincimento di lunga tradizione storiografica che i vescovi nell'antichità cristiana avessero ubicato la loro sede il più delle volte in connessione a santuari martiriali o in onore del protovescovo. La ricerca più recente ha al contrario riconosciuto l'ubicazione urbana delle prime chiese vescovili, attribuendo carattere di eccezionalità a quelle che trovarono posto in area suburbana e cimiteriale.

La chiesa ferentinate di S. Agata, se a mio parere, non può vantare la dignità di cattedrale, riveste un notevole interesse sulla base della sua ubicazione in rapporto alla sua dedica. Posta immediatamente fuori della porta che si apriva nel circuito antico e che dalla chiesa prende ora il nome, sembra attestata la sua collocazione in un'area funeraria come taluni ritrovamenti suggeriscono, lungo il percorso che entrava in città, mantenuto nella via Consolare. La sua dedica alla martire siciliana, sull'esempio di Roma potrebbe indicare una riconsacrazione in chiave cattolica di un edificio costruito o occupato dai Goti ariani, ovvero come proposero il Bognetti¹⁹ e la Fasoli²⁰ relativamente all'Italia del nord, essa sarebbe piuttosto da

¹⁹ G.P. Bognetti, *S. Maria foris portam di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, Milano 1948, pp. 306-307, 317.

²⁰ G. Fasoli, *Su la diffusione del culto di S. Agata nell'Italia del nord*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», serie 4^a, 5 (1952), pp. 10 ss.

ritenere quale conseguenza dell'attività missionaria del clero cattolico tra i Longobardi anch'essi inizialmente ariani. Su tali temi conosciamo molto poco, segnatamente per quanto attiene la presenza di strutture a carattere religioso nei siti anche se per breve periodo tenuti dalle guarnigioni germaniche, vuoi gote o longobarde, e Ferentino potrebbe esserlo stato, se poniamo mente alla sua posizione strategica come punto di controllo della via Latina. Un problema quindi, come ho avuto già occasione di sottolineare,²¹ da tener presente in una indagine che voglia penetrare le ragioni storiche e i motivi spirituali che determinarono nella comunità il culto ad un santo piuttosto che ad un altro.

Purtroppo i danni dell'ultimo conflitto mondiale e la successiva riedificazione della chiesa, operata senza un adeguato supporto archeologico, non consentono di conoscere altri dati oltre i pochi, ma preziosi, forniti dal Catracchia che ricorda come

nella rimozione delle macerie della chiesa distrutta dal bombardamento si rinvenne una quantità ingente di pezzi architettonici del secolo VIII e una iscrizione frammentaria dalle tipiche caratteristiche grafiche del periodo Damasiano, che non riuscì a salvare dalla furia del costruttore.

Ricordi di estrema importanza di cui è utile ancora sottolineare il rimpianto per una perdita, specie del testo epigrafico che se giusta l'individuazione della bottega di produzione e della scrittura con caratteri graficamente ascrivibili al tipo filocaliano, e non abbiamo elementi per mettere in dubbio la valenza critica del Catracchia, veniva a costituire una prova storica della presenza di una tomba venerata, le sole cui Damaso rivolse la propria attenzione. Una spia della presenza di una qualche motivazione particolare, non oso affermare di carattere martiriale, stante purtroppo la perdita di prove concrete, si potrebbe cogliere nella formazione di quel *burgus*, da cui il nome medievale di *porta burgi*, dato alla porta di S. Agata,²² documentato a partire dall'inizio del secolo XIV, venutosi a creare

²¹ L. Pani Ermini, *Note di topografia religiosa in età paleocristiana e altomedievale*, in *Dalla città romana alla città medievale*, in «Storia della città», 15/16 (1980), pp. 67-70.

²² A. Ilari, *Il mandato di Nicolò III per i frati minori di Ferentino (15 maggio 1278)*, in *Ferentino: la diocesi e gli apporti francescani*, Atti del VI Convegno, Ferentino 11-12 novembre 1978, Frosinone 1979, pp. 24-28.

intorno alla chiesa cui è riconosciuta funzione parrocchiale; una espansione esterna alla città, ma considerata parte integrante di essa, se poniamo attenzione ad alcuni documenti che testimoniano la presenza di alcune case considerate «*in Ferentino in parrochia sancte Agathe*». Senza dubbio quindi la chiesa divenne nel medioevo polo aggregante sul piano urbanistico.

E passiamo a S. Maria Maggiore costantemente riferita, come si è detto, al processo di traslazione delle reliquie di S. Ambrogio. Già da tempo era stata proposta, nel medesimo luogo dell'attuale fabbrica cisterciense, la presenza di una chiesa corredata da arredo liturgico nel secolo IX, da mettere in relazione con ogni probabilità ai donativi del medesimo vescovo Leone menzionato per la chiesa di S. Pietro. Anche in questo caso la testimonianza è data da un testo epigrafico che recita [fig. 14]:

† *De doni(s) Dei* [.....]
 (be)ata(e) D(e)i gen(itricis)
 (sem)perq(u)e birg(inis) [Mariae]
 domin(a)e no(strae) [.....]
 (L)eo umilis <episcopus fecit>.²³

Sulla base quindi della tradizione agiografica e dei resti dell'arredo scultoreo l'ipotesi dell'esistenza di un edificio di culto in vita già in età carolingia veniva di volta in volta tenacemente sostenuta, ovvero decisamente negata poiché i cosiddetti indizi erano ritenuti troppo deboli e non validi come supporto storico.

Ma lo scavo archeologico, operato nell'area della chiesa al di sotto del pavimento, ha restituito non solo altri frammenti scultorei del medesimo mobilio liturgico, bensì i resti di strutture murarie che, ancorché non esaurientemente e completamente interpretate,²⁴ non lasciano dubbi sull'esistenza di un edificio precedente. Tra gli elementi scultorei mi permetto, come già feci nella presentazione al volume del Corpus della scultura di A.M. Ramieri, segnalarne due che acquistano particolare valore poiché pertinenti alla fronte di un altare

²³ L. De Castris, *Parrocchia abbaziale di S. Maria Maggiore in Ferentino*, s. l. e d., p. 11.

²⁴ L. Ungaro, R. Motta, *Lo scavo di S. Maria Maggiore*, in «Quaderni di Storia», 2, Ferentino 1985, pp. 9-13.

munito di una *fenestella confessionis* che consentiva l'introduzione di *palliola* o *brandea* per ricavarne reliquie *ex contactu* e che quindi testimonia la presenza di un culto martiriale.²⁵ Un piccolo indizio dunque che avvalorerebbe il racconto della *passio*.²⁶

²⁵ Ramieri, *La diocesi di Ferentino*, rispettivamente nn. 106 e 107.

²⁶ Il testo stampato riproduce integralmente e senza aggiunte quanto letto in occasione del convegno. Non si è potuto pertanto tener conto del volume di A.M. Ramieri, *Ferentino dalle origini all'alto Medioevo*, finito di stampare nel giugno 1995, pochi giorni prima del convegno stesso. Mi piace sottolineare come in molti punti, segnatamente sulla topografia dell'acropoli nell'alto medioevo, le nostre tesi concordino.



Fig. 1 a-d. Ferentino, cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, iscrizione sulla cornice superiore della recinzione presbiteriale



Fig. 2. Ferentino, cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, interno

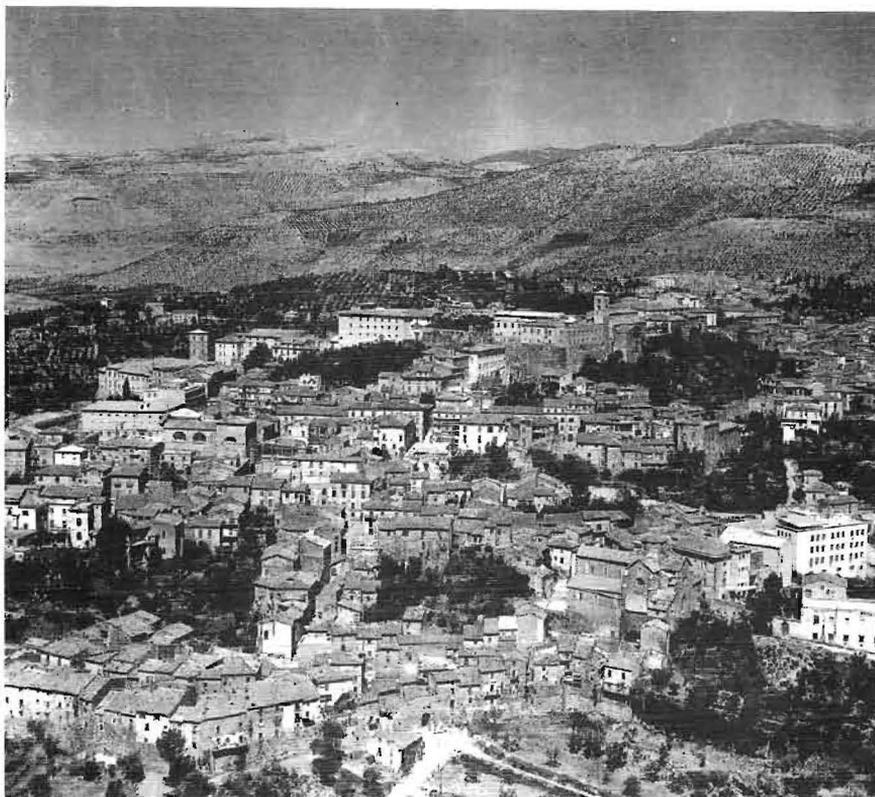


Fig. 3. Ferentino, veduta aerea (da Ramieri, *Ferentino*)

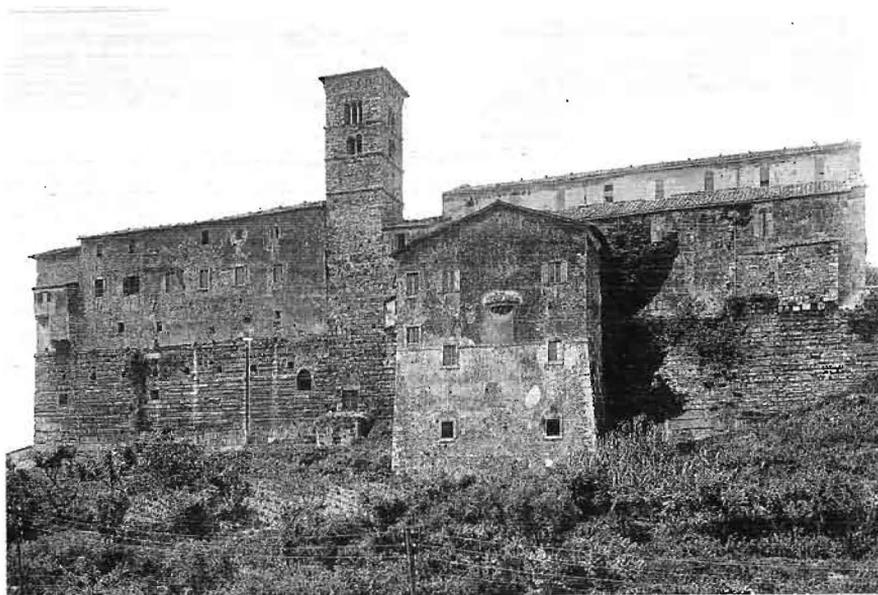
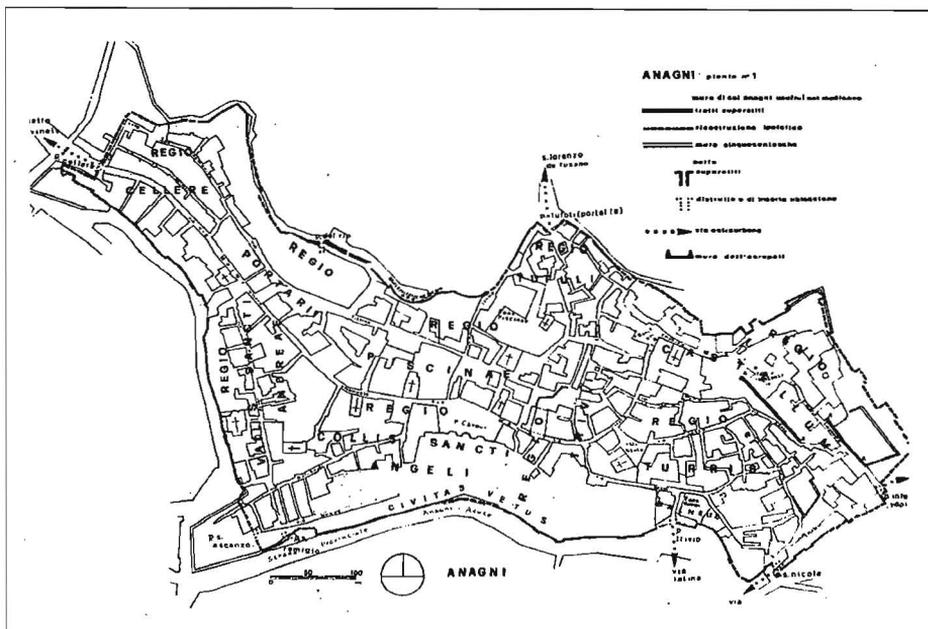


Fig. 4. Anagni, planimetria della città medievale (da Carbonetti, Vendittelli, *Anagni*)

Fig. 5. Ferentino, veduta dell'acropoli



Fig. 6. Anagni, cattedrale di S. Maria, facciata (foto Savio)



Fig. 7. Anagni, cattedrale di S. Maria, facciata, particolare (foto Savio)



Fig. 8. Anagni, cattedrale di S. Maria, lastra (forse paliotto d'altare)

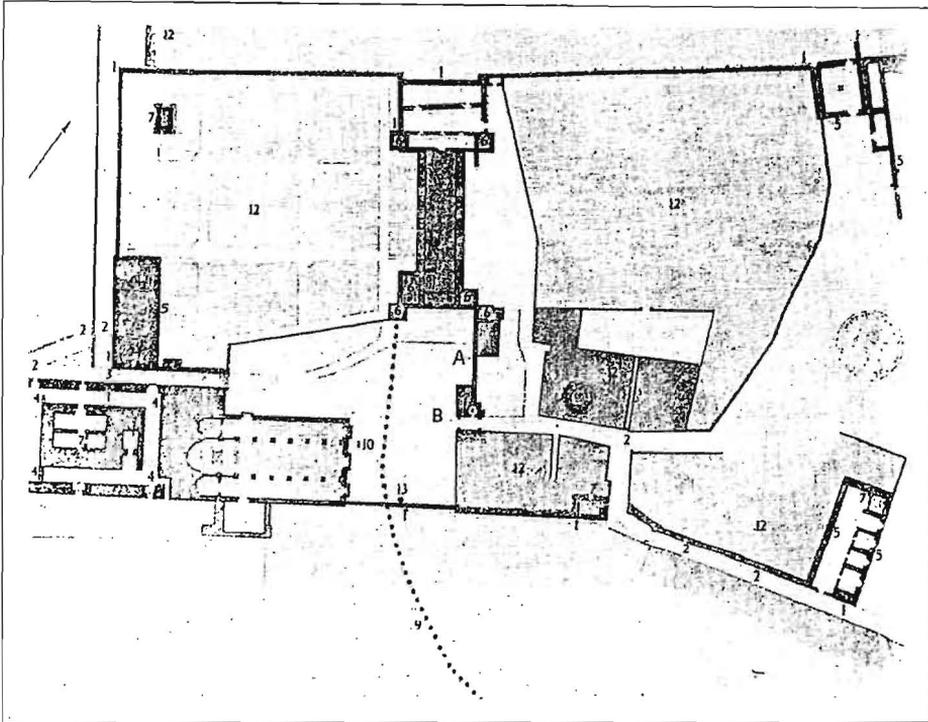


Fig. 9. Ferentino, acropoli, planimetria (da Candidi Dionigi, *Viaggi in alcune città del Lazio*)



Fig. 10. Ferentino, acropoli, veduta (da Candidi Dionigi, *Viaggi in alcune città del Lazio*)
Fig. 11. Ferentino, cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, facciata

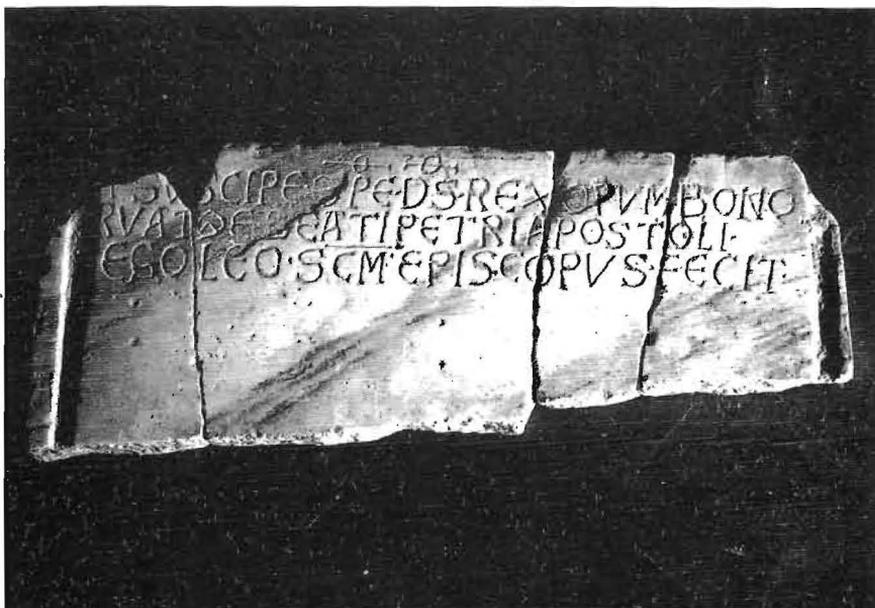


Fig. 12. Ferentino, sagrestia della cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, iscrizione del vescovo Leone (da Ramieri, *Ferentino*)



Fig. 13. Ferentino, sagrestia della cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, cornice frammentaria con iscrizione del vescovo Pasquale (da Ramieri, *Ferentino*)

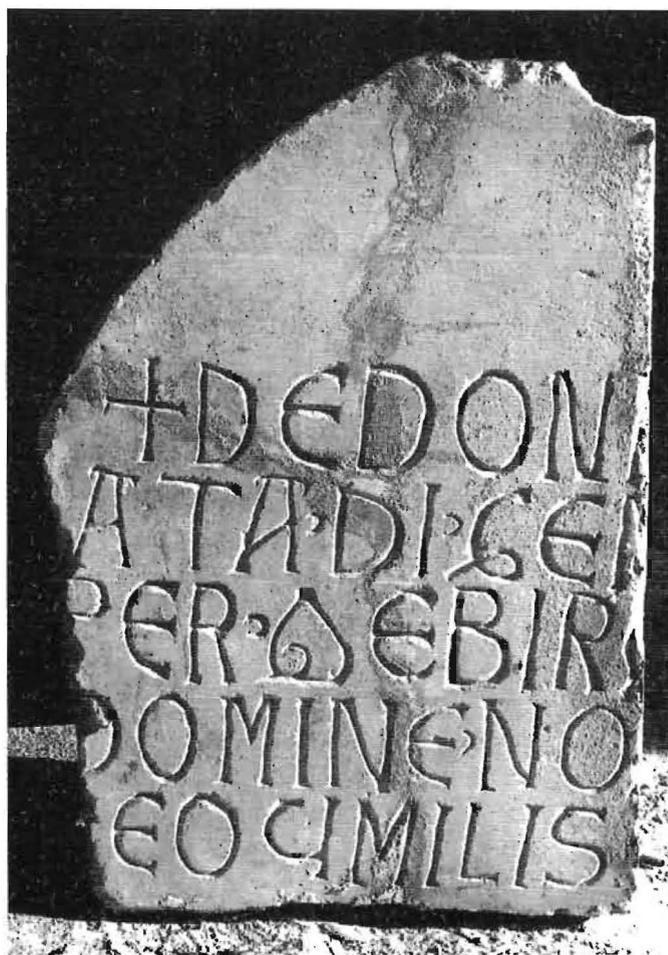


Fig. 14. Ferentino, chiesa di S. Maria Maggiore, iscrizione frammentaria del vescovo Leone
(da Ramieri, *Ferentino*)



VICTOR SAXER

La diocesi di Ferentino nei primi secoli del Cristianesimo

Anche se l'evangelizzazione della città sembra essere stata precoce, tuttavia la nostra documentazione sui primi secoli della Ferentino cristiana è scarsa. Solo a partire dall'anno Mille comincia ad essere più fornita. Per il periodo anteriore dobbiamo accontentarci di ciò che c'insegnano le poche iscrizioni cristiane nella pur ricca collezione epigrafica della città, un cospicuo materiale scultoreo del tempo carolingio, rarissime notizie letterarie, e infine numerose firme di vescovi a concili romani. Siccome però questa documentazione archeologica e letteraria non è sempre di sicura provenienza ferentinate né immune da ogni infiltrazione leggendaria, dovrà essere usata con cautela e sottoposta a un'attenta valutazione critica.

Premetto anche che non userò la *Passio S. Ambrosii centurionis* (BHL 375-376) poiché sarà esaminata durante il nostro incontro da altri autorevoli studiosi e che lascerò da parte considerazioni sulla topografia della città e del suo territorio di cui ha sapientemente trattato prima di me la chiarissima collega Letizia Ermini Pani.

Con queste premesse, mi rivolgerò quindi successivamente alle due appena menzionate categorie di fonti.

I. I dati archeologici

La documentazione archeologica di Ferentino consta di un'abbondante messe epigrafica ed architettonica, la prima antica, la seconda carolingia.

1. *L'epigrafia paleocristiana di Ferentino*

Si è spesso dato rilievo al cospicuo materiale epigrafico di Ferentino. Infatti, Heikki Solin scrisse or sono più di sedici anni,

la città di Ferentino costituisce un esempio interessante di quello che l'archeologia e l'epigrafia hanno potuto e possono ancora apportare alla nostra conoscenza di una città romana di media grandezza. Dalle fonti letterarie ..., come vedremo tra poco, si ricava l'impressione che Ferentino fosse una città molto piccola e insignificante ... e soltanto i documenti archeologici e soprattutto epigrafici hanno potuto correggere questa errata valutazione.¹

Si tratta di un materiale cospicuo dal punto di vista epigrafico. Già il Mommsen aveva pubblicato nel CIL più di ottanta iscrizioni, le quali, con altre, raccolte dopo soprattutto ad opera di Alfonso Bartoli, ammontano oggi a circa centocinquanta.² Si conferma quindi l'importanza del corpus epigrafico ferentinate. È vero che, di questa somma, la minima parte è paleocristiana e ferentinate. Nella collezione costituita dal Mommsen sei sono le iscrizioni paleocristiane ma non tutte sono ferentinate.

Dal corpus infatti devono essere tolte due iscrizioni che sono medievali, di cui una, prima ritenuta paleocristiana: le CIL 5862 e 5895. Inoltre le paleocristiane sono di discussa origine. Già il Mommsen ipotizzò l'origine romana di CIL 5900 e 5901.³ «Anche CIL

¹ H. Solin, *Le iscrizioni antiche di Ferentino. Introduzione alla problematica dell'epigrafia classica Ferentinate*, in «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 53-54 (1980/1981-1981/1982), pp. 91-143: a p. 91. Vedi anche sulla medesima epigrafia ferentinate A. Bartoli, *Ferentino. Ricerche epigrafiche e topografiche*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 1954, pp. 470-501, ripubblicato in *Ferentino. Studi e ricerche. Monumenti e memorie*, Roma 1966, pp. 13-45; H. Solin, *Epigraphische Untersuchungen in Rom und Umgebung*, Helsinki 1975; Id., *Nuove iscrizioni paleocristiane della Ciociaria*, in *Il Paleocristiano in Ciociaria*, Atti del Convegno, Fiuggi 8-9 ottobre 1977, Roma 1978, pp. 123-136, partic. pp. 127-131; Id., *Ferentinum*, in *Supplementa Italica*, Roma 1981, pp. 23-69; A.M. Ramieri, *Fonti e monumenti di Ferentino paleocristiana*, in *Te Roma sequor*, Roma 1977, pp. 153-166. Non ho potuto tener conto per la mia esposizione orale dell'ultimo libro della prof.ssa Ramieri su Ferentino, uscito dalle stampe pochi giorni prima del convegno.

² CIL X, nn. 5820-5902, 5666, 8387 (Solin, *Le iscrizioni antiche*, p. 96), 5663 (*Ivi*, pp. 96-97); Solin, *Ferentinum*, nn. 1-62.

³ Della CIL 5901 anche G.B. De Rossi dice espressamente «e coemeterio Urbis» (Solin, *Le iscrizioni antiche*, p. 94, n. 11).

5897 e 5898 sembrano provenire da una catacomba urbana⁴ e si trovano perciò a buon diritto nelle ICVR.⁵ Il Silvagni vi comprende pure CIL 5899 e 5902, sicché «tutte le iscrizioni cristiane di Ferentino che figurano nel CIL sarebbero in realtà urbane».⁶ Conclusione esagerata! Da una parte, il Silvagni non dà nessuna prova del suo operato, dall'altra, le due ultime iscrizioni sono sicuramente, o quasi, non-romane per come sono state impiegate a Ferentino e per l'analisi della loro forma esterna e del loro contenuto. Anzi, secondo questi ultimi criteri la «5902 ha tutte le possibilità di essere ferentinate».⁷

Fermiamoci su di essa. Eccone prima il testo secondo la recensione del Mommsen:

R. I. E. X. E. M. PPLI
 POST ANN. V.
 VIDVA SEDIT
 BASILICA A SEVIS
 VI^a VIT QVE OBITA EST
 IVGI

È l'epitaffio di una vedova che curò il restauro di una basilica. Il Boldetti vide l'iscrizione nel pavimento, il Mommsen, su una parete della cattedrale. Non vi era dunque nel ciborio che costruì il marmorario romano Drudus de Trivio nel XII secolo con materiale portato da Roma. È un primo indizio della sua origine locale.⁸ Il secondo è in un'altra epigrafe venuta alla luce dopo la pubblicazione mommseniana:

SIMA PERSECVTIONE DERVTA DE SVIS PR
 N. XXXIII. X. VALERIVS. CAIVS. MARI
 DVLCISSIME. FECI

È l'epitaffio di una donna, posto dal marito Valerio Gaio. La moglie visse 34 anni e 10 mesi, a meno che le cifre indichino la durata

⁴ Solin, *Le iscrizioni antiche*, p. 94 e n. 10.

⁵ A. Silvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae ...*, 4 voll., Roma-Città del Vaticano 1922-1964, 3284, 3293, 3558, 3833.

⁶ Solin, *Le iscrizioni antiche*, p. 95.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 95

del loro matrimonio. Il participio *deruta* si è voluto riferire alla defunta, «strappata per morte violenta all'affetto dei suoi parenti» (*deruta de suis propriis* [parentibus]).⁹ In questo senso però il verbo non è mai riferito ad una persona.¹⁰ È più normale riferirlo a una cosa distrutta che la defunta aveva fatto ricostruire «con il proprio denaro» (*de suis propriis* [sumptibus]). Ma che era questa cosa ... *sima persecutione deruta*? Al Solin «sembra ovvio che *deruta* = *diruta* alluda alla distruzione, durante una persecuzione, di un edificio, probabilmente una chiesa, o simile, che la defunta avrebbe ricostruito a proprie spese».¹¹

Non è «portare legna al bosco» (l'espressione è del Solin) avvicinare queste due iscrizioni, trovate nello stesso luogo e riferibili a uno stesso avvenimento. Nella prima iscrizione si parla espressamente di una «basilica (del cui restauro) una vedova si prese cura» e che sembra aver sofferto dei danni *a sevis* ... Si noti che la seconda iscrizione menziona una costruzione ... *sima persecutione deruta*. Non si deve forse, mi chiedo, perché certamente si può, completare la parte mancante in una iscrizione con quella presente nell'altra e leggere *sevis/sima* nelle due? In questa ipotesi, la cosa «distrutta da una crudelissima persecuzione» nella prima epigrafe è «la basilica curata» nella seconda. Tanto vale a dire che alla sua ricostruzione contribuirono almeno due persone cristiane.

Spero di non aver edificato, per parte mia, un castello di carte con materiale così esiguo. La mia sola scusa nel tentare la ricostruzione è nel fatto che le due epigrafi, localmente vicine, s'incontrano proprio nella loro testimonianza di una persecuzione *saevius/sima*. Ora, sappiamo che il primo editto della persecuzione diocleziana aveva ordinato la distruzione degli edifici del culto cristiano. Eusebio di Cesarea c'informa sul tenore dell'editto: «rasare al suolo le

⁹ A.M. Ramieri, *Una singolare iscrizione a Ferentino*, in «Epigrafica», 39 (1977), pp. 135-140.

¹⁰ Solin, *Nuove iscrizioni*, p. 129 e n. 14, crede che *deruta* stia per *diruta*. Quest'ultimo termine designa sia un soldato privato del soldo sia un uomo fallito. Riferito alla defunta, la designerebbe dunque come "fallita". Il che non è proprio un elogio funebre, redatto secondo la regola: *De mortuis nisi bene!*

¹¹ Solin, *Nuove iscrizioni*, p. 130.

chiese e buttare al fuoco le Scritture, privare delle loro funzioni i cristiani che ne erano incaricati e ridurre in schiavitù quelli che erano in servizio privato». ¹² Per il dedicante dell'iscrizione *Suppl.* 59 già il solo fatto della distruzione era una *saevissima persecutio*. Possiamo trarne la conclusione che essa non fece vittime umane a Ferentino? La conclusione sarebbe eccessiva, già se si considerasse unicamente che l'iscrizione è funeraria. A forziore lo sarebbe in considerazione del martirio del santo locale Ambrogio. Riteniamo perciò che il gesto della defunta era stato considerato dal marito come un atto degno di essere ricordato ai posteri e che quindi era necessario mettere in risalto nell'epigrafe.

Solin fa un'osservazione sulla data di *Suppl.* 59. ¹³ Osservando che in Italia la persecuzione fu messa in opera da Massimiano, il quale abdicò assieme a Diocleziano nel 305, lo studioso ricorda che essa vi si limitò praticamente al 303-304. Quindi la distruzione della basilica ferentinate non è da collocare dopo questa data.

Le altre quattro o cinque iscrizioni cristiane di Ferentino ¹⁴ non consentono simili osservazioni, giacché sono frammentarie. ¹⁵

Ma considerate tutte nel loro insieme, permettono alcune conclusioni sulla comunità cristiana locale alle sue origini. Il Solin rilevò che «la maggior parte (delle iscrizioni ferentinate, ovviamente pagane) appartengono senza dubbio ai primi due secoli dell'Impero» e che «la vena epigrafica della città si esaurisce entro la prima metà del III secolo». ¹⁶ In queste condizioni, non solo le iscrizioni cristiane sono «probabilmente in gran parte databili al IV secolo» in poi, ¹⁷ ma inversamente quelle del IV secolo saranno prevalentemente cristiane. Il che non vuol evidentemente dire che i cristiani abbiano allora formato la maggioranza della popolazione ferentinate. Come nell'*Urbs*, l'inversione della percentuale tra pagani e cristiani si è

¹² Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, LVIII, ii, 4.

¹³ Solin, *Nuove iscrizioni*, p. 130.

¹⁴ CIL 5899, *Suppl.*, 60-62, alle quali Solin aggiungerebbe CIL 5888, databile, secondo lui, al IV secolo. Vedi sotto il riferimento della n. 16.

¹⁵ Solin, *Nuove iscrizioni*, p. 131.

¹⁶ Id., *Le iscrizioni antiche*, p. 133.

¹⁷ Id., *Le iscrizioni antiche*, p. 134.

probabilmente fatta nel corso del V secolo. Comunque, tra i cristiani c'è gente facoltosa dopo la persecuzione e, come sembra, già prima di essa. Di nuovo, come nell'*Urbs*, le persone capaci di evergesia sono donne. Il che significa anche che il cristianesimo è penetrato nelle famiglie ferentinati attraverso le donne. Infine, la ricostruzione di una basilica suppone un clero destinato ad officiarla. Anche se non sappiamo nulla della composizione di questo clero, è normale che, nel capoluogo di una città antica, il clero sia stato capeggiato da un vescovo, ma, da un altro verso, è altresì ovvio che ne ignoriamo l'identità. Vedremo più oltre come colmare certe lacune della nostra informazione con delle notizie letterarie.

2. *I resti scultorei carolingi dell'arredamento liturgico*

Nel frattempo, rivolgiamo più brevemente la nostra attenzione ai resti archeologici dell'arredamento liturgico che si sono conservati in diverse parti della città e di cui l'inventario è stato pubblicato dalla prof.ssa Anna Maria Ramieri.¹⁸

Vi rileviamo lastre di plutei (5 intere, 54 frammenti), lastre ad arco (4 intere, 8 frammenti) e un timpano, pertinenti ad almeno due cibori, una lastra di ambone e due frammenti di esso, due frammenti non combacianti di lastra di altare,¹⁹ una cornice intera e dieci frammenti di cornice di cui una iscritta e datata, un capitello, una colonnina con capitello, un capitello con frammento di colonnina, diciotto frammenti di pilastri di cui uno angolare, poi cinque frammenti non identificati.

L'insieme di questi resti archeologici appartiene alla fine dell'VIII e al IX secolo. In tre casi (nn. 70, 81, 124) la datazione oscilla tra il IX e il X secolo. Gioverà dare una tabella cronologica dei reperti.

¹⁸ A.M. Ramieri, *La diocesi di Ferentino. Corpus della scultura altomedievale*, XI, Spoleto 1983.

¹⁹ La pertinenza di questi due pezzi ad un altare è presentata come ipotetica nel catalogo. Le nostre riflessioni hanno quindi lo stesso coefficiente ipotetico.

Tabella cronologica degli avanzi archeologici

sec. VIII ex.-IX 1/2	pilastrini (3)	cornice (3)	pluteo (2)	
sec. VIII-IX				indeterm. (1)
sec. IX 1/4			pluteo (17)	ambone (1)
sec. IX 2/4	pilastrini (1)	ciborio (1)	pluteo (17)	ambone (1)
817-824		cornice (1)		
sec. IX 1/2	pilastrini (2)	cornice (1)	pluteo (19)	altare (1)
sec. IX	colonnina (1)	cornice (6)	pluteo (18)	ambone (1)
	capitello (1)			indeterm. (8)
	pilastrini (4)			
sec. IX-X			pluteo (2)	timpano (1)

Riassunto cronologico

sec. VIII-IX 1/2	8 pezzi	817-824	1 pezzo
sec. VIII-IX	1 pezzo	sec. IX 1/2	23 pezzi
sec. IX 1/4	18 pezzi	sec. IX	39 pezzi
sec. IX 2/4	20 pezzi	sec. IX-X	3 pezzi

In questa tabella spicca un periodo, la prima metà del IX secolo, al quale sono databili la metà dei reperti, e in questo periodo, un reperto datato al pontificato di papa Pasquale I (817-824), cioè una cornice frammentaria iscritta, che porta effettivamente questo testo:

DE DONIS DI ET S..... TEMPO ... PASCALI PAPE CALIS EPISCOPUS F

Il testo sembra potersi integrare nel modo seguente: *De donis Dei et sancti ... tempore Pascalis pape Pascalis episcopus fecit*. Il formulario della dedica: *De donis Dei et sancti N.* s'incontra in cibori romani dell'alto Medioevo.²⁰ Se purtroppo il nome del santo deve rimanere ignoto, quello invece del vescovo committente è difficilmente integrabile in un modo diverso da quello proposto e deve quindi essere ritenuto per la serie episcopale ferentinate. In ogni

²⁰ L. Pani Ermini, *Note sulla decorazione dei cibori a Roma nell'alto medioevo*, in «Bolletino d'Arte», 1974, pp. 115-126.

modo, la prima metà del IX secolo si rivela a Ferentino come il periodo della più grande attività e fioritura artistica dell'alto Medioevo. Il fatto non desta alcuna meraviglia perché è comune a Roma, al Lazio e ad altre regioni d'Italia.²¹

Un altro problema è di sapere a quali e quante chiese debbano essere attribuiti i reperti inventariati. Propenderei senza titubanza per la cattedrale. In questo caso, anche i resti dei due cibori potrebbero benissimo trovar posto in essa, uno per l'altare, l'altro per il battistero. Almeno un ambone vi è attestato. Anche l'abbondanza dei resti di plutei e pilastrini, di cui uno angolare, si spiega senz'altro nella chiesa episcopale, dove le recinzioni per separare dal *quadratum populi* lo spazio riservato alla *scola cantorum*, al clero e al celebrante con i suoi ministri necessitano effettivamente, secondo me, di un ampio materiale divisorio. Non voglio dire con ciò che non ci fossero state altre chiese a Ferentino in epoca carolingia, specialmente nel cosiddetto *castrum*, ma che probabilmente lo sforzo maggiore della committenza episcopale, attestata dall'iscrizione della cornice, si sia concentrato sulla chiesa episcopale.

Anche se non indifferente, la testimonianza dell'archeologia rimane dunque lacunosa, l'epigrafia essendo concentrata sulla Tarda Antichità, la scultura sull'età carolingia. Vediamo in quale misura è possibile colmare i vuoti con le testimonianze letterarie.

II. I dati letterari

I dati letterari devono essere esaminati con cura sulla loro pertinenza a Ferentino prima di poter essere usati per una ricostruzione della storia religiosa della città. Infatti, questa è stata spesso confusa con altre città di nome simile, se non uguale. Tralascio le località che ricorrono negli autori dell'Antichità romana²² e mi limito a quelli dell'Antichità cristiana. In questi la confusione più frequente fu fatta con il Ferentium etrusco, cioè Ferento presso Viterbo nella Tuscia meridionale. Perciò, al fine di un uso sicuro della documen-

²¹ *L'arte in Italia*, diretta da C.L. Ragghianti, II, *Dal secolo V al secolo XI*, Roma 1968, coll. 425-428.

²² Vedi Solin, *Ferentinum*, p. 25.

tazione letteraria, dobbiamo espellere dal dossier di Ferentino i riferimenti alla Ferento etrusca.

1. Testimonianze non pertinenti a Ferentino

Uno degli esempi più significativi è nell'uso che si è fatto di un racconto di Gregorio Magno relativo a un «Redento, vescovo della città di Ferentino» e che ebbe ripercussioni anche sulla documentazione martirologica.

Infatti, è capitato ai miei predecessori, e anche ai più illustri, di confondere la Ferento presso Viterbo con la Ferentino del *Latium adiectum* degli antichi. Ne dò alcuni esempi. Baronio mise a Ferentino il martire Eutizio di Ferento: *Ferentini in Hernicis sancti Euty-chii martyris*.²³ Anche l'Ughelli, pur distinguendo bene le due città,²⁴ collocò il vescovo Redemtus, che S. Gregorio Magno mette tra i santi italiani del suo tempo, nella lista episcopale di *Ferentinum Novum*, dalla quale, come scriveva il Lanzoni, «deve essere assolutamente espunto».²⁵ Quando infatti S. Gregorio Magno ricorda *Redemtum Ferentinae ciuitatis episcopum*, morto nel 586/87, lo fa andare alla chiesa di S. Eutizio (*ad ecclesiam beati Euty-chii martyris*),²⁶ che è situata ad Est di Soriano nel Cimino, a circa 15 km da Viterbo. Pure Mons. Duchesne, nel suo studio sulle diocesi del Centro-Italia durante le invasioni longobardiche, mise distrattamente S. Eutizio a Sud di Roma, mentre lo aveva identificato correttamente nell'altro studio su «Le sedi episcopali dell'antico ducato di Roma».²⁷ Dobbiamo quindi concludere che non c'è stato mai un vescovo di

²³ *Martyrologium Romanum* ... auct. C. Baronio, Venetiis 1622, p. 214, con riferimento in nota a Gregorio Magno, *Dialoghi* III, 38.

²⁴ F. Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae*, Venetiis 1717-1722: I, col. 673.

²⁵ F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*. Studio critico, 2 voll., Faenza 1927 (ristampa Città del Vaticano, 1963 [«Studi e Testi», 35]), I, p. 168.

²⁶ Si tratta del santo del 15 maggio, seppellito a Soriano in Tuscia a una quindicina di chilometri da Viterbo. L'episodio in cui interviene Redemtus è in Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, 38, *PL* 77, 316, *SC* 260, 428-432.

²⁷ L. Duchesne, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 25 (1905), p. 394, n° 149; Id., *Le sedi episcopali dell'antico ducato di Roma*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 15 (1892), p. 489 e n. 3; Id., *Scripta minora*, Roma 1975, p. 433.

Ferentino chiamato Redento, poiché questo era a capo della diocesi di Ferento viterbese.

Meno clamorosi sono altri casi. Sulla scia dell'Ughelli, anche studiosi coevi mettono un anonimo *sub Silvestro* (314-335) e un Concordio nel 320.²⁸ Non saprei da dove l'Ughelli li abbia desunti. È vero che, pur anonimo e non attestato, un vescovo di Ferentino sotto papa Silvestro²⁹ è possibile, anzi, ammessa l'esistenza della basilica attestata dall'epigrafia, probabile. Di questo vescovo però non abbiamo la minima traccia letteraria, la sua esistenza rimane una pura ipotesi. Quanto a Concordio, anche lui rimane senza prova.³⁰ Già lo mise in dubbio il Gams, che per altro non teneva sempre in gran conto la critica delle fonti.³¹ Lo espungiamo dunque dalla lista ferentinate.

Una simile sorte tocca all'Ignizzo o Ignizzone che il Cappelletti inseriva nella serie episcopale poco prima dell'anno Mille. Lo storico delle Chiese d'Italia propose infatti questo nome per completare il vuoto «di sei lustri» che trovava «nella serie dei vescovi di questa chiesa tra Romano e Domenico». Un tale ragionamento si potrebbe fare per colmare le lacune di qualsiasi lista episcopale. Non basta, perché sia legittimo farlo, una semplice somiglianza di nome tra sedi episcopali distinte.³²

²⁸ B. Catracchia, *Ferentino, i pontefici, i vescovi*, S. I. n. d. [Ferentino 1966].

²⁹ Ughelli, *Italia sacra*, I, p. 672: «N. ... primus Ferentinorum Episcopus fuit a S. Silvestro Papa ordinatus, cuius nomen ignoratur».

³⁰ L'unica testimonianza sembra essere il codice, molto tardo, indicato da G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia dalle loro origini sino ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia 1844-1870: VII, p. 396: «Forse fu quel Concordio che in un manoscritto della cancelleria vescovile di questa chiesa (= Ferentino) trovai segnato sotto l'anno 320». Il codice si trova nella Cancelleria diocesana di Ferentino, senza segnatura, e porta ff. 70-103 una «Serie dei vescovi della chiesa cattedrale di Ferentino».

³¹ P.B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, 1873-1876, ristampa Graz 1957, p. 691.

Sotto il nome di Concordius, nel DHGE, VI, 1932, col. 1281-1286, figurano: 1. un martire spoletino enigmatico, 2. un vescovo di Saintes in Francia, 3. un santo irlandese e 4. un martire di Ravenna. Un Concordio ferentinate non c'è.

³² Un Ignizzo o Ignizzone, infatti, «sottoscrisse nel 969 la bolla di erezione della metropolitana di Benevento. Nè può far nascere alcun sospetto, ch'egli non fosse di Ferentino, il vederlo sottoscritto nell'originale beneventano: *Ignizzo episcopus Florent. ecclesiae*, benché per questa sottoscrizione lo si dovesse dire piuttosto di Firenze. La sede di Firenze aveva

Epurata dalle indebite intrusioni di vescovi non ferentinati, vediamo come si presenta verosimilmente la serie episcopale della città.

2. La lista episcopale di Ferentino

La maggior parte dei vescovi ferentinati di cui ci sono pervenute notizie sono attestati grazie alla loro presenza nei sinodi romani.

1. Il primo vescovo storicamente documentato si chiamava Bassus e viveva alla fine del V secolo. Sottoscrisse infatti gli atti dei sinodi romani del 487 e 499 e dovette morire poco dopo, il suo successore essendo attestato nel 501.

Concilio Romano del 487.

De lapsis Africanæ Ecclesiæ recipiendis celebrato anno Domini 487 sub Felice III: Basso Ferentinati (Mansi VII, 1171).³³

Incipiunt canones Symmachii temporibus Theudorici regis Paulino v. c. sub die Cal. Martiarum in basilica b. Petri apostoli ...

Subscriptiones episcoporum: Bassus episcopus Ecclesiæ Ferentinæ subscripsi (Mansi VIII, 234).

Concilio Romano del 499.

Incipiunt canones Symmachi papæ temporibus Theudorici regis, Paulino v. c., sub die calendarum Martiarum in basilica beati Petri apostoli.

Residente venerabile papa Symmacho una cum ... (13° loco) Basso Ferentinensi ...

allora come vescovo un Sichelmo, che la possedette dal 967 al 989, di cui varii documenti si conservano nell'archivio di quella chiesa ... Neppure si può credere questo Ignizzo, come lo credette l'Ughelli, il primo vescovo di Fiorentino nella Puglia: perché quella città fu onorata dell'onore dalla presenza di un vescovo quarantatré anni dopo, da Catapano, prefetto della provincia. So, che Francesco de Sanctis, nelle sue Notizie storiche di Fiorentino de' Sanniti, attribuisce il detto vescovo a questa città, da lui solo qualificata vescovile: ma la sua autorità non mi persuade affatto, finché non trovi migliore fondamento, su cui poggiare l'esistenza di una diocesi sconosciuta a quanti scrissero di siffatte materie. E d'altronde il vuoto di sei lustri, che trovo nella serie dei vescovi di questa chiesa, tra Romano e Domenico, il quale viveva nel 993 ed era ad un concilio di Roma, mi offre la comodità d'inserirvi il detto Ignazio» (Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, fasc. 89-105, p. 402). Il Cappelletti, pur dimostrando in altri casi acume critico, non sembra rendersi conto, da una parte, che la «comodità di un vuoto» non costituisce un argomento positivo per l'inserimento di Ignizzo nella serie ferentinate, dall'altra, che il suo modo di fare merita la critica che egli stesso aveva rivolto due righe prima a Francesco de Sanctis.

³³ J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 21 voll., Firenze-Venezia 1759-1798; 2ª ed., 53 voll., Parigi-Arnheim-Leipzig 1901-1927; ristampa Graz 1960.

Subscriptiones episcoporum: ... Bassus episcopus ecclesiae Ferentinae subscripsi. (Mansi VIII, 233-234).

2. Al sinodo romano del 501 assistette invece, quale vescovo di Ferentino, Innocentius.

Concilio Romano del 501.

Rufo Magno, Fausto Avieno v. c. consulibus, sub die X. Kal. Nov., sancta synodus apud urbem Romam ... congregata ...

Subscriptio episcoporum: Innocentius Ferentinas (Mansi VIII, 247, 252).

3. Alla metà del VI secolo è poi attestato Bonus come consecratore di papa Pelagio I (556-561), ordinato il 16 aprile 556. Leggiamo infatti nel *Liber Pontificalis*:

Et dum non essent episcopi qui eum ordinarent, inventi sunt duo episcopi, Iohannes de Perusia e Bonus de Ferentino et Andreas presbyter de Hostia et ordinaverunt eum pontificem (I, p. 303).

La notizia del *Liber Pontificalis* secondo la quale non c'erano vescovi per conferire a Pelagio l'ordinazione episcopale s'intende in considerazione delle difficoltà create dalla questione dei cosiddetti Tre Capitoli. Il predecessore Vigilio era stato trattenuto a forza a Costantinopoli finché non avesse sottoscritto l'editto imperiale in merito e morì in Sicilia durante il viaggio di ritorno. Di conseguenza, non ci dovettero essere ordinazioni episcopali per le sedi suburbicarie durante la sua assenza. Per questo motivo ci fu solo un presbitero al posto del vescovo di Ostia che era di norma il primo consecratore. Tuttavia, ordinazioni episcopali ci sono state nella cosiddetta diocesi suburbicaria di cui il papa era il metropolita e alla quale apparteneva Perugia. Effettivamente, l'ordinazione di Giovanni di Perugia, fu necessariamente posteriore all'anno 549, quando fu massacrato Herculanus suo predecessore e Pelagio era ancora a Costantinopoli. Il Duchesne suppone parimenti altre ordinazioni episcopali nella regione più immediatamente vicina a Roma. Così, l'assenza dei vescovi suburbicari sarebbe più voluta che casuale ed esprimerebbe la loro opposizione, non al nuovo papa, bensì al suo nuovo atteggiamento nello spinoso problema dei Tre Capitoli.³⁴

³⁴ L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 2 voll. Paris 1886-1892; 2ª ed. Paris 1955; vol. III a cura di C. Vogel, Paris 1957: I, p. 304, n. 2.

4. Con Luminosus ritorniamo alla testimonianza dei sinodi romani. Egli, infatti, presenziò quelli del 595 e 601.

Concilio Romano del 595.

Regnante in perpetuum d. n. I. C., temporibus ... Mauriti Tiberii & Theodosii ... Mauriti anno XIII. Ind. III. quinto die mensis Iulii ... Subscriptio episcoporum: (14° loco): Luminosus episcopus civitatis Ferentinae (Mansi, IX 1226, 1228).

Concilium Romanum a. D. 601:

Constitutum pro monacis «Quam sit necessarium»

Subscriptio episcoporum: Luminosus episcopus civitatis Ferentino (Mansi, X, 485, 488).

5. Bonitus è il vescovo Ferentinate che ha sottoscritto il concilio romano del 649, che prese posizione contro il Tipo di Costanzo sul monotelismo:

Concilio Lateranense del 649.

In nomine Domini ... praesidente sancto et beatissimo Martino papa ... (43° loco) Bonito Ferentinate episcopo (Mansi, X, 863, 866).

6. Agnellus è il primo dei tre vescovi di Ferentino, conosciuti nell'VIII secolo dalle sottoscrizioni conciliari.

Concilio Romano del 721.

In nomine Domini Salvatoris d. n. I. C., imperante domino piissimo Augusto Leone ... anno VI. post consulatum vero eius anno XVI. sed et Constantino novo imperatore eius filio anno II. mense Aprili. Ind. IV, presidente sanctissimo et beatissimo Gregorio apostolico papa in basilica beati Petri apostolorum principis ante confessionem, consentientibus etiam sanctissimis episcopis (1° loco) Agnello Ferentinati (Mansi, XII, 261).

7. Segue Stephanus che sottoscrisse nel 761 l'epistola sinodale di papa Paolo I all'abate Giovanni sul monastero dei SS. Stefano e Silvestro da lui fondato (oggi S. Silvestro in Capite).

Concilio Romano del 761.

De ecclesia ac monasteriis a se erectis in paternis aedibus sub titulo S. Stephani martyr is ac Silvestri confessoris Christi (cioè S. Silvestro in Capite) ... Inter diversa studiorum examina ...

Subscriptio trium episcoporum qui residui erant sed defectu chartae absque subscriptione praeterierant: (3° loco) Stephanus episcopus Ferentinatis ecclesiae (Mansi, XII, 659-660).

8. Sergius è l'ultimo dei vescovi di cui abbiamo una firma sinodale nell'VIII secolo.

Concilio Lateranense del 769.

In nomine Patris et Filii & Spiritus Sancti ... Praepositis in medio sacrosanctis Christi quattuor evangelis, praesidente ter beatissimo & coangelico Stephano summo pontifice ... in venerabili basilica Salvatoris ...
Sergio episcopo Ferentini (Mansi, XII, 713, 715).

9. Nei primi decenni del IX secolo, dobbiamo inserire quel vescovo Pascalis, il cui nome incompleto figura nell'iscrizione votiva di una cornice, forse di ciborio, e che era coevo del papa omonimo Pasquale I (817-824).³⁵ Ora, lo stesso vescovo è ricordato in una seconda iscrizione del XII secolo che suona così:

MARTYR MIRIFICVS IACET HIC AMBROSIVS INTVS
PRAESVL ERAT SVMMVS PASCHALIS PAPA SECVNDVS
QVANDO SVB ALTARE SACRA MARTYRIS OSSA LOCAVIT
ECCLESIAE PASTOR PIVS AVGVSTINVS ET ACTOR
PRIMITVS INVENTVS FVERIT QVO TEMPORE SANCTVS
SI LIBET INQVIRI PASCHALIS TEMPORE PRIMI
MARTYRIS IN PVLCHRO DOCVIT SCRIPTVRA SEPVLCHRO.³⁶

Secondo l'iscrizione, le ossa del martire locale Ambrogio furono collocate sotto l'altare di una chiesa non nominata dal vescovo Agostino che occupò la cattedra episcopale di Ferentino al tempo di papa Pasquale II (1099-1118). In fine, la stessa iscrizione ricorda che il santo corpo era stato scoperto e deposto «in un bel sepolcro», secondo la testimonianza di un documento scritto, al tempo di Pasquale I. Il che ci riporta anche al vescovo ferentinate omonimo.

10. Adriano è il primo vescovo dello stesso secolo, conosciuto dalla sua firma a un concilio romano. Fu presente a quello del 853 che depose Anastasio il Bibliotecario dalle funzioni presbiteriali del titolo di S. Marcello.

Concilio Romano dell' 853.

³⁵ Vedi sopra p. 55.

³⁶ L'iscrizione è stata parecchie volte pubblicata: Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, p. 406; *DHGE*, XVI, 1967, col. 1057.

In nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti. Incipit sancta et veneranda synodus ...

Subscriptiones: Adrianus episcopus Ferentinate (Mansi, XII, 261).

11. Dopo alcuni anni è attestato Petrus, presente al concilio romano del 861, che deliberò sulla causa di Giovanni di Ravenna.

Subscriptio: (53° loco) Petrus Ferentinatus o Ferentinas (Mansi, XV, 603).

12. Il vescovo Ioannes firmò la lettera sinodale di papa Adriano II nella quale il papa prendeva posizione sulla deposizione del patriarca di Costantinopoli Ignazio e scomunicava Fozio il successore imposto dall'imperatore.

Concilio Romano dell'869.

Ea quae nuper apud Constantinopolim gesta sunt ...

Subscriptio: Ioannes episcopus sanctae Ferentinensis ecclesiae similiter subscripsi (Mansi, XVI, 125, 130).

13. Quando papa Giovanni VIII decise, nel concilio romano dell'879, di riconoscere la seconda accessione di Fozio al patriarcato costantinopolitano, un Stephanus, secondo di nome, firmò le istruzioni sinodali consegnate ai legati che il papa inviava a Costantinopoli.

Concilio Romano dell'879.

Cum primum divina gratia favente ...

Subscriptiones episcoporum: (6° loco) Stephanus episcopus Ferentinas (Mansi, XVIII, 361, 362).

14. La nostra serie si chiude con due vescovi del X secolo. Dominicus fu presente al concilio romano del 993 nel quale fu canonizzato Udalrico vescovo di *Augusta Vindelicorum* (Augsburg).

Concilio Romano del 993.

Cum conventus esset factus in palatio Lateranensi ...

Subscriptiones: Dominicus episcopus sanctae Ferentinae ecclesiae consensi (Mansi, XIX, 169, 172).

15. L'ultimo vescovo conosciuto prima dell'anno Mille è Arfridus che firmò gli atti del concilio romano del 998 nel quale papa Gregorio V sciolse per consanguineità il matrimonio del re di Francia Roberto.

Concilio Romano del 998.

In nomine Domini Dei summi incipiunt capitula ...
 Subscriptiones episcoporum: (18° loco) Arfridus Ferentinensis episcopus
 (Mansi, XIX, 225, 227).

*
 * *

Per tirare le somme di questa breve ricerca, una prima conclusione riguarda le fonti disponibili, che si classificano in epigrafiche, scultoree, conciliari e biografiche. In ognuna delle serie, le lacune sono evidenti ed importanti. Fortunatamente, i vuoti non s'incontrano nello stesso periodo per le testimonianze archeologiche, l'epigrafia documentando il periodo paleocristiano, la scultura, quello carolingio, tutte e due però lasciando scoperto il periodo intermedio che va dal V all'VIII secolo. Siamo più fortunati con la documentazione letteraria che costituisce una rete che copre l'intero arco cronologico che va dal V al X secolo. Purtroppo le maglie di questa rete sono estremamente larghe e non riescono a nascondere le lacune numerose che sussistono nella nostra informazione. Dobbiamo riconoscere il fatto, senza soccombere alla tentazione di colmare i vuoti con materiale estraneo alla città.

Questa documentazione però consente anche qualche conclusione positiva. Una di queste è nel fatto che Ferentino, essendo città episcopale poco distante da Roma, appartiene alla giurisdizione più immediata del vescovo di Roma. Per questo motivo, non solo il vescovo di Ferentino presenza abitualmente i concili romani, ma, almeno una volta, è stato chiamato ad essere consacratore del papa. Solo più tardi, è vero, i papi talvolta soggiornarono nella città eterna.

Un'altra conclusione è possibile proprio sulle origini cristiane di Ferentino. Non ho fatto allusione alla tradizione locale secondo la quale l'apostolo Pietro sarebbe passato per la città e vi avrebbe portato il Vangelo, e l'ho fatto appunto deliberatamente. Siccome tutte le strade conducono a Roma, è effettivamente possibile che l'apostolo abbia preso la via Latina per raggiungere la capitale dell'Impero e sia passato per Ferentino. Però, come dicevano gli scolastici, *a posse ad esse valet consecutio*, cioè una possibilità non equivale necessariamente alla realtà e per provare questa ci vuole altro che quella. Lo storico chiede una prova positiva.

Ora, una prova positiva della presenza precoce del cristianesimo a Ferentino si trova nell'archeologia. Le due epigrafi riferibili alla ricostruzione di una basilica cristiana dopo una crudele persecuzione ci lascia supporre, con grande verosimiglianza, che la religione cristiana era già sufficientemente consistente a Ferentino per richiedere la costruzione di una basilica alla fine del III secolo e la sua ricostruzione dopo la *saevissima persecutio* durante la quale fu distrutta. Se non conoscessimo basiliche officiate in quel tempo da semplici presbiteri e anche, talvolta, da diaconi, non esiterei a supporre pure, già nello stesso periodo, la presenza sicura di un vescovo.

FRANCESCO SCORZA BARCELLONA

La passione di Ambrogio centurione e l'agiografia tardoantica

Lo storico che intenda occuparsi della Passione di Ambrogio centurione sente il peso del monito sconsolato espresso da Filippo Caraffa, secondo cui «il martirio e il culto di S. Ambrogio di Ferentino sono immersi in una foschia», a mala pena attenuato dal susseguente auspicio che «studi seri potranno diradare questa foschia e mostrarci il patrono di Ferentino con contorni nitidi» e che «questa nebulosa potrà diventare stella tramite l'opera di studiosi che dedicheranno a S. Ambrogio centurione la loro preparazione storica, archeologica e agiografica, e il loro ingegno».¹ Di fatto la critica agiografica di questo secolo ha dovuto concludere che le fonti su Ambrogio centurione sono altomedievali, lontane cioè dall'epoca in cui è ambientata la vicenda di Ambrogio. Albert Dufourcq datava la Passione agli inizi del sec. VII ritenendola modellata su quella di Marcello di Tangeri,² e Hippolyte Delehaye non ha esitato a considerarla *plane ficticia*, cioè completamente inventata.³ La menzione di Ambrogio centurione nei martirologi è assai tardiva, e la testimonianza più antica del suo culto è l'iscrizione su due plutei delle

¹ F. Caraffa, *S. Ambrogio centurione martire di Ferentino*, in *Il paleocristiano in Ciociaria*, Atti del convegno, Fiuggi 8-9 ottobre 1977, Roma 1978, pp. 27-38: p. 38. Si veda la ripresa che di questi termini fa A. Manchi, *L'ufficio liturgico di S. Ambrogio centurione martire di Ferentino*, in «Rivista cistercense», 3 (1986), pp. 191-217: p. 191. Per una sintesi di informazioni sul martire e il suo culto cfr. F. Russo, *Ambrogio ... di Ferentino*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I [1961], coll. 943-945.

² A. Dufourcq, *Études sur les Gesta Martyrum romains*, III, Paris 1907 [d'ora in poi citato come *Études III*], pp. 251-253.

³ *Martyrologium Romanum ... scholiis historicis instructum* [d'ora in poi citato come *Comm. Martyr. Rom.*], Bruxellis 1940 (*Propylaeum ad Acta SS. Decembris*), p. 342.

transenne della cattedrale in cui si fa riferimento alla traslazione delle reliquie del martire avvenuta ad opera del vescovo Agostino (1106-1111), dopo l'invenzione delle reliquie all'epoca di papa Pasquale I (817-824) che sarebbe stata attestata da una non meglio precisata *scriptura* posta *in sepulchro martyris*.⁴

Date queste premesse si dovrà essere molto cauti nell'aspettarsi una gran luce, ovvero il sorgere di una stella, dalla nebulosa di cui parlava il Caraffa. Il problema che comunque stava a cuore allo studioso era quello della storicità della Passione, e quindi del suo protagonista. Un santo tuttavia vive una sua storia in quanto tale, nel culto, nel ricordo e nelle aspirazioni dei suoi fedeli, anche prescindendo dalla realtà della sua vicenda terrena rispetto alle forme in cui è stata tramandata. Lo scopo del mio studio è quello di leggere la Passione di Ambrogio centurione – sufficientemente antica per noi se risale agli inizi del sec. VII, pur se distante dall'epoca in cui Ambrogio sarebbe vissuto – come un documento storico-letterario sul santo e/o sul suo culto. Ciò significa inquadrare la Passione nella produzione agiografica tardoantica e altomedievale.

Di Ambrogio centurione ci sono pervenute due Passioni, registrate nella *Bibliotheca hagiographica Latina*⁵ con i numeri 375 e 376. *BHL* 375 fu pubblicata dai Bollandisti⁶ alla fine del secolo scorso

⁴ «† HOC OPIFEX MAGNUS FECIT VIR NOMINE PAULUS | † MARTIR MIRIFICUS IACET HIC AMBROSIUS INTUS | PRESUL ERAT SUMMUS PASCHALIS PAPA SECUNDUS | QUANDO SUB ALTARI SACRA MARTIRIS OSSA LOCAVIT | AECC[LES]IAE PASTOR PIUS AUGUSTINUS ET ACTOR | † PRIMITUS INVENTUS FUERIT QUO TEMPORE S[AN]C[TU]S | SILIBET INQUIRI PASCHALIS TEMPORE PRIMI | MARTIRIS IN PULCHRO DOCVIT SCRIP[T]UR[A] SEPULC[HRO]»: riprendo il testo, sciogliendo tra parentesi quadre le abbreviazioni, da A.M. Ramieri, *La diocesi di Ferentino*, Spoleto 1983 (Corpus della scultura altomedievale, XI), p. 40 n. 1. Per la datazione dell'episcopato di Agostino cfr. P.B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a Petro apostolo*, 1873-1876, ristampa Graz 1957, p. 691. Probabilmente all'epoca di Pasquale I era vescovo Giovanni: cfr. *ibidem* e G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia dalle loro origini sino ai nostri giorni*, VI, Venezia 1847, p. 401.

⁵ *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxellis 1898-1901, d'ora in poi indicata con la sigla *BHL* seguita di volta in volta dai numeri che vi contraddistinguono i testi citati; con la sigla *BHLNS* mi riferisco invece a H. Fros, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, Bruxelles 1986 («Subsidia hagiographica», 70).

⁶ *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*, ediderunt Hagiographi Bollandiani, t. III, Bruxellis 1893 [d'ora in poi citato come *Cat. Lat. Paris.*, III], pp. 546-548.

sulla base del manoscritto di Parigi, Bibliothèque Nationale lat. 3278, della seconda metà del XIII secolo:⁷ è suddivisa dagli editori in sette paragrafi e presenta la vicenda di Ambrogio dal suo arrivo in Italia al seguito del *praeses* Daziano fino al suo martirio, dopo avere subito tre interrogatori e varie torture, progressivamente sempre più crudeli. L'altra Passione, *BHL* 376, ci è nota principalmente per essere stata trascritta nel 1847 da Giuseppe Cappelletti nella sua trattazione relativa a Ferentino,⁸ ma era già stata pubblicata precedentemente sotto forma di lezioni per la festa del santo.⁹ Si tratta di un testo preceduto da una breve introduzione, suddiviso complessivamente in nove brevi paragrafi: esso segue con ampliamenti e in uno stile deliberatamente più solenne, ma decisamente involuto, il racconto di *BHL* 375, interrompendosi ad uno dei primi interrogatori del martire, assai prima della sua esecuzione. Alvaro Manchi lo ha pubblicato in sinossi con il testo di *BHL* 375, aggiungendovi la sola parte conclusiva ritrovata in un manoscritto vaticano.¹⁰ È stato lo stesso studioso a rilevare per primo che si tratta di una riscrittura di *BHL* 375, per motivi di ordine liturgico e per caratteri interni da lui attribuita ad un ambiente locale benedettino, precisamente all'epoca in cui era vescovo di Ferentino il predetto Agostino, già abate di Casamari, il quale avrebbe fatto riscrivere per intero l'ufficio liturgico.¹¹ Dunque per studiare le origini della leggenda di Ambrogio centurione dovremo prendere in esame *BHL* 375, che ce ne presenta la forma più antica.

Senza una introduzione, *BHL* 375 ci presenta subito il protagonista, contemporaneo di Diocleziano e Massimiano, il cristianissimo Ambrogio, nato in Liguria da nobile famiglia. Il *praeses* Daziano

⁷ Per la descrizione del manoscritto cfr. *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, t. V (N^{os} 3278 à 3585), Paris 1966, pp. 1-14: il manoscritto costituisce la seconda parte di un Lezionario romano, forse in uso nella cappella papale di Avignone, e risale alla seconda metà del XIII secolo con aggiunte della fine del medesimo secolo e degli inizi del XIV.

⁸ Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, VI, pp. 392-395.

⁹ Sulla questione cfr. Manchi, *L'ufficio liturgico*, pp. 192-196.

¹⁰ Si tratta del ms. Chigi C.VIII.235: il frammento pubblicato da A. Manchi si trova a f. 248r. Il manoscritto risale al XIII secolo: per una descrizione cfr. R. Ambrosi De Magistris, *Storia di Anagni*, I, Anagni 1889, pp. 216-217.

¹¹ Manchi, *L'ufficio liturgico*, pp. 214-215.

torna dalla Spagna a Roma, e riconoscendo le qualità fisiche e morali di Ambrogio lo assume tra i suoi soldati, conferendogli il grado di centurione ad onore dell'impero romano. A Roma Daziano rende conto delle missioni compiute in Spagna, riceve dalla curia onori e doni, ed è mandato dagli imperatori in Campania ad esercitare pubblici incarichi e a distruggere la fede cristiana. Mentre risiede a Ferentino, alcuni pagani denunciano a Daziano il centurione in quanto cristiano e avverso al culto degli dei. Fattolo portare al suo cospetto in presenza di tutto il popolo, Daziano manifesta tutto il suo stupore nell'aver appreso che Ambrogio rifiuti gli dei pagani per adorare il Cristo che è stato crocifisso dai giudei. Ma Ambrogio professa risolutamente la sua fede cristiana. Daziano allora lo fa privare delle insegne militari cioè la cintura, il mantello, la veste militare, il collare d'oro («confestim Ambrosii balteum solvi, et exuto chlamyde et denudato militiae veste, torquem auream de cervice ejus iussit auferrī»¹²), lo fa incatenare e mandare in prigione, dove non dovrà avere contatti con nessuno, privato anche del pane e dell'acqua. Ma, continua l'anonimo autore, se gli fu negata per un mese la compagnia degli uomini, gli fu concesso il cibo e il conforto degli angeli.

Dopo un mese Ambrogio è ancora vivo contro ogni supposizione, e Daziano lo fa nuovamente portare al suo cospetto per convincerlo a sacrificare agli dei. Questa volta la risposta di Ambrogio è più aggressiva: se Daziano ancora insiste, ciò significa che il suo cuore è stato reso duro da Satana. Ha inizio qui una prima tortura di Ambrogio, denudato, prima battuto con bastoni, poi con corregge munite di nodi, quindi sollevato sul cavalletto e tormentato. L'atteggiamento di Ambrogio fra le torture, e al ripetuto invito di Daziano a sacrificare agli dei, è sempre di fiducia nel Signore nella consapevolezza del valore sacrificale delle sue sofferenze:

Adjuva me, Domine Deus, et salvum me fac propter misericordiam tuam ...
Ego meipsum offero sacrificium Deo in odorem suavitatis ... Christe Deus
adjuva me.¹³

¹² *Passio Ambrosii* [BHL 375], 2 (*Cat. Lat. Paris.*, III, p. 546).

¹³ *Passio Ambrosii* [BHL 375], 3 (*ivi*, p. 547).

La triplice tortura si conclude dunque con un nulla di fatto. Daziano prescrive di rimandare in prigione Ambrogio, ordinando ad uno dei suoi uomini di cercare di convincere il martire a passare al culto degli dei.

Dopo qualche giorno Daziano fa comparire un'altra volta Ambrogio al suo cospetto e lo minaccia di mettere alla prova la sua costanza e la sua resistenza alle torture con supplizi più duri: così il *praeses* ordina di applicargli sul corpo lamine incandescenti, minacciandolo di morte, ma durante la tortura Ambrogio non cessa di lodare Dio. Allora Daziano fa accendere un gran fuoco su cui fa porre una gran caldaia piena di olio, pece e resina, perché Ambrogio vi sia immerso. Ma dalla caldaia il martire si rivolge al suo superiore per fargli osservare come le torture da lui ordinate non sono efficaci, recandogli anzi un refrigerio, e subito esce dalla caldaia sano e illeso. Nuovamente Ambrogio è incatenato e mandato in carcere. Il giorno dopo, sempre in presenza del popolo, Daziano si reca nell'anfiteatro presso la Porta Sanguinaria, per offrirvi un sacrificio agli dei (*orgia diis libaturus!*), trascinando Ambrogio nudo e incatenato. Giunti presso due archi sui quali erano stati posti gli idoli da adorare, Ambrogio alza al cielo gli occhi e le mani, pregando che il re dei re e il dio degli dei spezzi quegli idoli. Il che avviene puntualmente. Daziano, confuso, gli ordina di adorare l'idolo di Mercurio. Ambrogio lo prende in mano ma lo getta a terra, riducendolo in mille pezzi. Daziano fa allora battere Ambrogio con strumenti di ferro, per vendicare l'offesa portata al suo dio. Poi fa gettare Ambrogio in una fornace accesa dalla prima ora della sera alla prima ora del giorno seguente, ma all'indomani i ferentinati trovano il martire illeso. Allora Ambrogio è fatto gettare legato mani e piedi con una pietra legata al collo nel fiume Alabro, ma un angelo del Signore gli scioglie i legami e lo fa galleggiare sulle acque. A questo prodigio quattordici cittadini fra i più nobili credono in Cristo, e si fanno battezzare. Giunta la notizia a Daziano, questi si fa approntare una tribuna nella località di Vico, fuori da Ferentino, e li invita Ambrogio e i quattordici neofiti a negare Cristo e sacrificare agli dei. Poiché i cristiani si dimostrano fermi nella loro fede, Daziano li condanna alla decapitazione, che viene eseguita subito nel luogo dei supplizi il 16 agosto.

Basta avere un po' di esperienza della letteratura martirologica per rendersi conto dell'assoluta convenzionalità delle varie situazioni prospettate in questo testo – minacce del persecutore, risposte e atteggiamenti del martire, progressive forme di supplizi cui il martire resta impassibile, interventi soprannaturali – secondo il canovaccio delle Passioni epiche, cioè di quelle Passioni ormai lontane dall'epoca delle persecuzioni, intese soprattutto a dimostrare la potenza di Dio nella fermezza e nella impassibilità dei suoi martiri anche sotto le torture più raffinate, contro l'impotente crudeltà dei persecutori che agiscono in preda al demonio. Insomma l'anonimo autore, tranne i pochi dati, peraltro assai generici, relativi al protagonista, e l'ambientazione a Ferentino del suo martirio, ha rielaborato luoghi comuni di questo tipo di letteratura.

Dobbiamo ad Albert Dufourcq, solo quattordici anni dopo la pubblicazione di *BHL* 375 da parte dei Bollandisti, l'evidenziazione di alcuni luoghi paralleli della Passione di Ambrogio in testi martirologici per lo più tardivi, in base ai quali lo studioso, come già si è accennato, formulava l'ipotesi che il testo possa essere datato «circa l'anno 600». ¹⁴ Si tratta di temi comuni relativi a situazioni narrative, luoghi e personaggi, che intendo qui ripercorrere, valutare ed eventualmente integrare.

Situazioni narrative. Ho già accennato alla finalità della rappresentazione dei progressivi supplizi del martire propria delle passioni epiche. Di altri particolari utili alla comprensione della origine e della destinazione della *Passio Ambrosii* parleremo a proposito dei luoghi e dei personaggi che mette in scena. Da parte sua Albert Dufourcq, attento a collegare i vari testi presi in esame in base agli elementi comuni per stabilire tra di loro una cronologia relativa, e possibilmente anche assoluta, osservava in primo luogo che il tema del santo gettato nel fiume e salvato per l'intervento di un angelo si ritrova nella Passione di Valentino e Ilario di Viterbo (*BHL* 8469-8470); che l'idea che il santo si offre in sacrificio a Dio è un tema che appare nella medesima Passione di Valentino e Ilario di Viterbo,

¹⁴ Cfr. sopra, nota 2.

come in quella di Sabino di Assisi-Spoleto (*BHL* 7451-7453), con cui ha in comune l'episodio del santo che getta a terra l'idolo, mentre l'episodio dell'idolo che si spezza da solo rinvia alla Passione di Secondiano di Civitavecchia (*BHL* 7550-7552).

Ora, non c'è dubbio che la ricorrenza di questi *topoi* possa essere l'indizio di un rapporto fra le Passioni citate, ma il confronto dovrebbe essere condotto sui testi in questione nel loro complesso, anche sulle espressioni lessicali e lo stile oltre che sulla analogia di singole situazioni. Inoltre, e tanto più a novant'anni dallo studio del Dufourcq, non sappiamo quanto si possa parlare di un rapporto diretto fra queste Passioni, e non piuttosto di un rapporto mediato da altri testi che al Dufourcq potevano essere sfuggiti, o che ancora egli non poteva conoscere.

Aggiungo un termine di confronto per illustrare con quanta cautela si debba procedere di volta in volta nel formulare simili giudizi. In *Passio Ambrosii* [*BHL* 375], 4 si accenna al supplizio del martire in una caldaia infuocata:

... iratus impius Datianus fecit ignem copiosum accendi et ollam aeneam oleo, pice ac resina refertam juxta ignem poni, et sanctum Dei Ambrosium in eam immergi.¹⁵

Una situazione analoga si configura nella Passione di Ansano di Siena:

Tunc praeses jussit incendi ignem copiosum, et praecepit in eum mitti ceram et plumbum et resinam et oleum, et eum ibidem mitti (*Passio Ansani* 9 [*BHL* 515], 9).¹⁶

Nei due testi dunque si parla di un gran fuoco acceso, e di olio e resina, ma la *Passio Ambrosii* pone sul fuoco una caldaia e aggiunge all'olio e alla resina la pece, mentre la *Passio Ansani* aggiunge a olio e resina anche cera e piombo. Per quanto la situazione possa essere convenzionale, e pur tenendo conto delle varianti dell'uno e dell'al-

¹⁵ *Cat. Lat. Paris.*, III, p. 547.

¹⁶ *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, I, Bruxellis 1886, p. 132. La *Passio Ansani* [*BHL* 515] risale probabilmente alla metà o alla fine del sec. VI: sull'argomento cfr. F. Scorza Barcellona, *Un martire locale: Ansano*, in «Buletino senese di storia patria», 97 (1990), pp. 10-33.

tro testo, non c'è dubbio che essi presentino qualche analogia. Il Dufourcq conosceva la *Passio Ansani* [BHL 515], da lui analizzata solo poche decine di pagine prima della sua analisi della *Passio Ambrosii*,¹⁷ ma non nota la coincidenza, forse perché gli sarà sembrata secondaria, o forse perché gli è sfuggita: e certo non gliene faremo una colpa, data la gran mole di testi che ha dovuto analizzare e classificare. Anche nella *Passio Luciae et Geminiani*, si legge di un in un supplizio analogo, espresso in questi termini nelle due diverse recensioni:

BHL 4985: Tunc [Dioclitianus] veniens ad carcerem: iussit ollam aeneam adduci: praecepitque impleri pice plumbo et resina; et copiam lignorum aggregari in circuitum ollae: sanctamque Luciam nudam in eandem ollam deponi.¹⁸

BHL 4990: Tunc dioclitianus ira succensus; iussit aeream ollam adduci. eamque pice et plumbo ac resina repleti. et succendi. et praecepit. sanctam dei luciam nudam in ollam demergi.¹⁹

L'analogia della situazione nei tre testi è indubbia. Allo stato attuale si può dire che la *Passio Luciae et Geminiani*, specialmente nella recensione di BHL 4990, pur avendo in comune con la *Passio Ansani* il *plumbum*, che invece manca nella *Passio Ambrosii* – per la presenza della *olla aenea* (*aerea*) e della *pix*, sia più vicina alla *Passio Ambrosii* che alla *Passio Ansani*. Non sappiamo però se tra i testi in questione, *Passio Ambrosii* [BHL 375] e *Passio Luciae et Geminiani* [BHL 4990], il rapporto sia mediato o non piuttosto dovuto ad altri tramiti che ci sfuggono; né possiamo stabilire solo in base al confronto di questi particolare la priorità dell'una o dell'altra Passione. In mancanza di un panorama più completo di questa letteratura si devono evitare conclusioni affrettate su testi non ancora criticamente stabiliti e di difficile datazione.

Un altro testo che il Dufourcq pone a confronto con la Passione di Ambrogio è la famosa e antica Passione di Marcello di Tangeri.²⁰

¹⁷ *Études* III, pp. 215-218.

¹⁸ B. Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, II, Parisiis 1910, p. 111, ll. 43-45.

¹⁹ BHL 4990: *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, III, 1877, Florilegium*, pp. 270-271: il testo citato è a p. 270.

²⁰ Per uno studio delle diverse recensioni della *Passio Marcelli Tingitani* [BHL 5253-5255; BHLNS 5253-5255a], e per i testi affini, rinvio a H. Delehaye, *Les Actes de S. Marcel le*

In entrambi i testi, come osserva lo studioso, il martire è centurione, il giudice siede *in consistorio*; il santo si priva (nel caso di Ambrogio è privato) della cintura (*balteum*), e si fa riferimento alla sentenza di condanna. Ma Dufourcq chiama in causa due altri martiri, celebrati a Capua, quindi in Campania: si tratta dei martiri romani Marcello e Apuleio. La loro Passione (*BHL* 5251-5252), si ispira a quella di Marcello di Tangeri: nelle due leggende il martire è *centurio ordinarius*, i giudici hanno lo stesso nome, i martiri subiscono un duplice processo, e si introduce la figura di un pagano (Cassiano per Marcello di Tangeri,²¹ Apuleio per Marcello di Roma) che si converte alla vista del martire, e ne segue immediatamente la sorte. Secondo Dufourcq è dunque assai verosimile che la Passione di Marcello e Apuleio e quella di Ambrogio di Ferentino siano state redatte in uno stesso ambiente agli inizi del VII secolo.²² Ora, se è vero che i dati evidenziati nella *Passio Marcelli et Apuleii* riconducono alla Passione di Marcello di Tangeri, sorprende come Dufourcq abbia potuto collocare nello stesso ambiente la *Passio Ambrosii* e la *Passio Marcelli et Apulei* che, nel testo a lui noto, desunto dal *Sanctuarium Campanum* di Michele Monaco (1630)²³ appare in una forma verosimilmente compendiosa, e stilisticamente assai diversa (forse perché è una più recente riscrittura di un testo più antico) da quella della *Passio Ambrosii*. Una *Vita et passio sanctorum martyrum Marcelli et Apulei* [*BHLNS* 5252b], desunta da un manoscritto farfense del sec. IX-X, è stata pubblicata da Hippolyte Delehaye,²⁴ che la considera la fonte di *BHL* 5251-5252: essa consiste in un ampliamento della *Passio Marcelli Tingitani*, in cui è particolarmente sviluppato l'antefatto del martirio. Pochi vi appaiono in punti in comune con la *Passio Am-*

centurion, in «Analecta Bollandiana», 41 (1923), pp. 256-287; B. de Gaiffier, *S. Marcel de Tanger ou de Léon? Évolution d'une légende*, in «Analecta Bollandiana», 61 (1943), pp. 116-139.

²¹ Cassiano non compare nella Passione di Marcello di Tangeri, ma la *Passio Cassiani* (*BHL* 1636), è considerata una vera e propria appendice della *Passio Marcelli Tingitani*. Per la *Passio Cassiani* cfr. R. Knopf, G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 4ª ed., Tübingen 1965, pp. 89-90.

²² *Études*, III, pp. 253-255.

²³ Cfr. *Acta Sanctorum Octobris*, III, Antverpiae 1770, pp. 828-829.

²⁴ Delehaye, *Les Actes de S. Marcel*, pp. 279-287.

brosii, se non per alcune espressioni nell'apostrofe al *praeses*.²⁵ Per quanto si è detto, mi sembra che il rapporto tra la Passione di Ambrogio e quella di Marcello e Apuleio si faccia meno vincolante di quanto non stabilisse il Dufourcq, anche se resta possibile, una volta confermata l'origine campana della Passione dei martiri celebrati a Capua, la contiguità, o l'identità, degli ambienti in cui le due passioni hanno avuto origine.

Luoghi. Pochi sono i luoghi cui si fa riferimento nella *Passio Ambrosii*. Della Spagna, da cui proviene Daziano, parleremo più avanti, come della Liguria, patria di Ambrogio. Roma è la sede degli imperatori Diocleziano e Massimiano. Si fa poi riferimento alla Campania, in cui si trova Ferentino, dove Daziano si stabilisce per perseguire i cristiani. Certo, Ferentino era piuttosto città del *Latium adiectum*, ma dopo la riforma amministrativa di Diocleziano rientrava nella Campania come tutto il territorio a sud di Roma tra il mare e i primi contrafforti montuosi.²⁶ L'ambientazione della vicenda a Ferentino è consegnata a precisi punti di riferimento: il fiume Alabro, la località di *Vicus* dove Daziano si fa costruire una tribuna, la Porta Sanguinaria e un anfiteatro. L'Alabro, peraltro non tra i più noti corsi d'Italia, scorre effettivamente presso Ferentino. La località di Vico non è stata meglio identificata nell'immediato circondario della città, trattandosi comunque di un toponimo assai diffuso. Il riferimento all'idolo di Mercurio che Ambrogio getta a terra rinvia all'esistenza di un tempio di Mercurio in Ferentino, attestata da una iscrizione in cui si parla di una riunione del Senato di Ferentino *in curia aedis Mercurii* tenutasi il 19 ottobre 101 d.C.²⁷ La Porta

²⁵ *Vita et passio Marcelli et Apolei* [BHL 5252b], 5: «Numquam bene sit Tiberio Caesari nefandissimo, pleno iniquitate, ut ego daemoniis sacrificem. Sed *sacrifico Deo* uiuo et uero, qui fecit caelum et terram, cui adstant angeli et adorant potestates cum tremore» (ed. cit., p. 285); *Passio Ambrosii* [BHL 375], 3: «Ut video, cor tuum induratum est a satana, totiens mihi dicendo: Sacrifica diis. Ego enim *sacrifico Deo* omnipotenti qui regnat in caelis» (*Cat. Lat. Paris.*, III, p. 546).

²⁶ Cfr. Chr. Hülsen, *Campania*, in G. Wissowa, *Paulys Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft*, III, 1, (1897); Id. *Ferentinum*, *ivi*, VI (1907), 2208; J. Weiss, *Latium*, *ivi*, XXIII (1924), 941.

²⁷ Cfr. A. Bartoli, *Una seduta del Senato di Ferentino*, in «Atti della Pontificia Accademia romana di Archeologia. Rendiconti», 25-26 (1949-1950, 1951-1952), pp. 89-93. La Passio-

Sanguinaria esiste tuttora nella cinta muraria, mentre non si ha notizia di un anfiteatro nei suoi pressi. Ma potrebbe trattarsi del vicino teatro, trasformato letterariamente in anfiteatro forse perché questo è uno dei luoghi classici delle passioni: anche se Ambrogio non vi si reca per il supplizio, ma per un atto di culto idolatrico che non gli si riuscirà ad imporre. Quanto alla Porta, non sappiamo quanto sia antica la denominazione di *Sanguinaria*.²⁸ Dufourcq la metteva in relazione con quella del ponte Sanguinario o del fiume Sanguinario nelle passioni spoletine rispettivamente di Gregorio (*BHL* 3677) e di Ponziano (*BHL* 6891). Ma non è detto che debba trattarsi necessariamente di un toponimo *passe-partout* o di una reminiscenza letteraria della *Passio* in base alla quale il nome sarebbe poi realmente passato a indicare una delle porte della città:²⁹ per curiosa che possa sembrare la coincidenza con il toponimo dei due testi citati, la porta poteva avere questo nome già da prima, non sappiamo per quale ragione, ed essere stata richiamata nella Passione del martire locale, anche se non vi è legata allo spargimento del suo sangue.³⁰ Tutti questi elementi confermano in ogni caso la supposizione che si tratti di una Passione composta *in loco* o da chi conosceva i luoghi in cui si svolge la vicenda del martire.

Personaggi. E infine i protagonisti, Daziano e Ambrogio. Daziano è il *praeses* che interviene nella Passione di Vincenzo di Saragozza (*BHL* 8627-8636), e che poi diventerà, nella letteratura martirologi-

ne però ricorda il solo *idolum Mercurii* e non il tempio, come invece afferma G. Battelli, *Le fonti per la storia di Ferentino nel Medioevo*, in «Storia della città», 15/16 (1981), pp. 9-16: p. 9. Per la presenza dell'idolo di Mercurio nella *Passio* si può dire al massimo che il tempio durò a lungo o se ne conservò a lungo il ricordo: cfr. Bartoli, *Una seduta*, p. 91.

²⁸ M. Candidi Dionigi, *Viaggi in alcune città del Lazio che diconsi fondate dal re Saturno*, Roma 1809, p. 6, annotava che della Porta Sanguinaria «il nome e la situazione sembrano annunciare un fatto d'armi strepitoso, la cui memoria sia stata involata dal tempo»: cfr. C. Salterini, *La cinta muraria e il tessuto viario della città romana*, in «Storia della città», 15/16 (1981), pp. 43-50: p. 50 n. 18.

²⁹ Questa eventualità testimonierebbe la fortuna locale della *Passio Ambrosii*: il toponimo di *Porta Sanguinaria* è ripreso anche in *BHL* 376, un testo attento alla identificazione dei luoghi di Ferentino legati al ricordo del martire: cfr. Manchi, *L'ufficio liturgico*, p. 216.

³⁰ Come invece nelle due passioni spoletine, in cui Gregorio è sepolto presso il *rivus Sanguinarius* presso un ponte di pietra, mentre il corpo di Ponziano è raccolto dai fratelli di fede presso il *pons Sanguinarius*: Dufourcq, *Études* III, pp. 99-102.

ca, l'antagonista e il persecutore di tanti martiri ispanici.³¹ Dufourcq metteva in rapporto la menzione di Daziano e della Spagna con altre Passioni italiane, tra cui quelle di Vincenzo di Bevagna (*BHL* 8676) e di Torpete di Pisa (*BHL* 8037), entrambe debitorie di vari elementi alle Passioni di Vincenzo di Saragozza. E proprio sulla base di questi accostamenti proponeva di datare la Passione di Ambrogio a circa l'anno 600. L'argomentazione mi sembra piuttosto debole: la *Passio Ambrosii* denoterebbe una attenzione verso la Spagna – citandola e mettendo in scena Daziano, antagonista di Vincenzo – che la assimilerebbe a due Passioni che ricalcano quella di Vincenzo: ma stranamente Passioni che non mettono in scena Daziano, mentre d'altra parte la Passione di Ambrogio, tranne che per questo particolare, non richiama affatto quella del diacono di Saragozza.

Un testo che possiamo confrontare con la *Passio Ambrosii*, che però il Dufourcq non poteva conoscere perché pubblicato solo vent'anni fa – mi sembra la Passione di Eraclio, Giusto e Magno di Foligno edita da Guy Philippart,³² in cui troviamo il *praeses* Daziano attivo nella città umbra, con lo stesso effetto di *déplacement* del *praeses* dal suo abituale luogo di azione (senza però, rispetto alla passione di Ambrogio, il riferimento alla sua provenienza ispanica). Ma non sappiamo a quale epoca risalga questa Passione,³³ né certo mi sentirei di trarre per ora alcuna conclusione dalla analogia di situazione tra i due testi.

A proposito di Ambrogio, dobbiamo distinguere le molte stilizzazioni dai pochissimi dati che potrebbero essere storici. Le molte stilizzazioni: Ambrogio *vir christianissimus* di nobile famiglia (come nobili sono i primi convertiti e martiri di Ferentino, dati che ci riportano all'epoca dei santi nobili) noto per virtù morali e fisiche. La sua professione di fede non si caratterizza però né per opere di

³¹ Sull'argomento si veda il classico studio di B. de Gaiffier, *Sub Daciano praeside. Étude de quelques passions espagnoles*, in «Analecta Bollandiana», 72 (1951), pp. 378-396.

³² *La Passion des SS. Heraclius, Justus et Maurus de Foligno*, in «Analecta Bollandiana», 93 (1975), pp. 21-27: la Passione è registrata ora come *BHLNS* 3819n.

³³ L'editore, *ivi* p. 22 e n. 3, si chiede se possa essere di molto anteriore al manoscritto di Reichenau del X-XI secolo che ce la trasmette, pur osservando che l'esemplare è già infedele alla redazione primitiva.

carità, né per una attività apostolica (le conversioni si hanno solo dopo che lo si vede salvato dalle acque). Ambrogio è pronto a professarsi cristiano, come a sfidare l'ira di Daziano dicendogli che è ispirato da Satana, che le sue torture non hanno effetto, o che la caldaia bollente di materie incendiarie e infuocate gli porta refrigerio. Nei momenti difficili assume un linguaggio biblico assai convenzionale. Del suo passare indenne attraverso i vari supplizi abbiamo già parlato.

Contro questa serie di luoghi comuni, ritessuti insieme da un autore, diciamolo pure, assai debole, che non riesce a far risaltare momenti particolari o atteggiamenti del martire, due sono gli elementi su cui conviene soffermarsi: l'origine ligure di Ambrogio, e la sua condizione di centurione, ovvero di militare. Mi chiedo cioè in primo luogo perché di Ambrogio si ricordi che era *in Liguria provincia ortus*. Certo, non ci faremmo un problema di questo dato se Francesco Lanzoni non ci avesse ricordato che «fu costume frequente di cotali scrittori di far venire i martiri paesani da regioni più o meno lontane». ³⁴ Di fatto gran parte di martiri venerati lungo le vie consolari sono considerati originari o provenienti da Roma, quasi a voler competere con i loro confratelli venerati nell'Urbe: ma lo stesso Lanzoni è in grado di fornire di seguito un elenco di martiri locali dalla provenienza remota e da località disperate. Se non si vuole ammettere che quello della origine ligure di Ambrogio sia un dato attendibile – anche in ragione della scarsità di altre notizie storiche sul personaggio – ci si potrebbe chiedere se l'origine ligure del martire non sia la ripresa di una tipologia precedente, o se con il riferimento alla Liguria non si volesse alludere a qualche personalità contemporanea alla composizione del testo, o a qualche altra situazione che ci sfugge. A quest'ultima eventualità non saprei dare risposta. Ambrogio è l'unico ligure citato da Lanzoni nell'elenco certo non esaustivo che allega a riprova della sua tesi del *topos* dell'origine forestiera del santo. ³⁵ Di origine ligure è il medico

³⁴ F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*. Studio critico, 2 voll., Faenza 1927 (ristampa Città del Vaticano, 1963 [«Studi e Testi», 35]), I, p. 54.

³⁵ *Ivi*, p. 55.

Ursicino, operante a Ravenna, nella leggenda dei martiri Vitale, Valeria e Ursicino (i primi due i genitori di Gervasio e Protasio di Milano): curiosa leggenda, in cui sono spostati a Ravenna martiri di altre agiografie, Vitale di Bologna e Ursicino di Sibennum nell'Illirico.³⁶ Ma si tratta solo di un punto su una traccia tutta da delineare e studiare.

L'origine forestiera di Ambrogio, anche se rientra in un luogo comune dell'agiografia, solleva tuttavia un argomento contro la tesi più radicale sulla non storicità del martire, adombrata ma non fatta propria dal Lanzoni quando si chiedeva se l'autore della *Passio Ambrosii* non avesse preso per un martire laziale l'*Ambrosius* che Paolino da Nola attribuisce al Lazio, così come Vincenzo di Saragozza agli Iberi, Martino di Tours alle Gallie e Delfino di Bordeaux all'Aquitania: in realtà si è d'accordo nel ritenere che Paolino in quel passo si riferisca ad Ambrogio di Milano, e che *Latium* vi stia ad indicare l'Italia. Secondo questa ipotesi, l'autore della *Passio Ambrosii*, volendo dare un martire a Ferentino, gli avrebbe attribuito il nome del presunto santo laziale citato da Paolino.³⁷ Mi chiedo tuttavia perché mai il tardivo autore, vedendo citato da Paolino un Ambrogio laziale non abbia preferito radicarlo maggiormente nel territorio che gli stava a cuore, facendone invece un ligure. Ma forse questo ragionamento pecca di eccessiva sottigliezza, virtù o difetto che non possiamo riconoscere ad un modesto scrittore come l'autore della nostra Passione.

Analoghe perplessità possono insorgere sul senso dell'altra caratterizzazione di Ambrogio, quella del militare, e, perché martire, del martire militare. Non sembra che la condizione militare di Ambrogio si caratterizzi positivamente o negativamente nei confronti della sua professione di fede. Ambrogio è associato ai soldati

³⁶ Per una prima informazione su questi martiri cfr. G. Lucchesi, *Vitale, Valeria ed Ursicino*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII [1969], pp. 1229-1231. Devo la segnalazione del personaggio di Ursicino alla collega Alba Orselli, che qui ringrazio.

³⁷ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, I, pp. 167-168; Delehaye, *Comm. Martyr. Rom.*, p. 342; Caraffa, *S. Ambrogio Centurione*, pp. 35-37. Il riferimento a Paolino è relativo a *Carm.* XIX, 153-154:

Ambrosius Latio, Vincentius extat Hiberis.
Gallia Martinum, Delphinum Aquitania sumpsit.

di Daziano per le sue riconosciute virtù fisiche e spirituali, ed è nominato centurione ad onore dell'impero romano. Ambrogio non ha nulla a che fare con i più antichi martiri militari, che abbandonavano la milizia o rifiutavano l'arruolamento per motivi di fede; non ha nemmeno i caratteri di un Sebastiano che aiuta i cristiani perseguitati e non cessa di fare proseliti, né quello del fedele servitore sotto le armi dell'autorità politica finché questa non calpesta la giustizia (penso alla Passione dei martiri acauniensi).³⁸ Ambrogio, pur professandosi cristiano, non sente di dover rivendicare la lealtà agli imperatori, né d'altra parte abbandona il servizio militare: non è lui che coglie una eventuale incompatibilità tra fede cristiana e servizio militare, ma eventualmente Daziano, che lo priva delle insegne quando si professa cristiano. Più che i caratteri del martire militare, di qualunque categoria o sottotipo, Ambrogio ha essenzialmente quelli del martire che resiste impavido e illeso a ogni tipo di tormento, professando la sua fede. Potrebbe anche non essere un militare, per come la sua vicenda è costruita e narrata.

La Passione di Ambrogio si presenta come un testo che propone al popolo ormai cristiano di Ferentino il culto di un martire locale, con i tratti assai stilizzati di un martire militare, forse sul modello di altri testi correnti all'epoca e nella stessa regione, attribuendogli il merito di avere suscitato le prime conversioni nella città e fissandone l'anniversario della celebrazione. Monsignor Filippo Caraffa considerava la data attestata nel finale della *Passio Ambrosii*, come l'esistenza del sepolcro, le due coordinate agiografiche che «ci danno la reale esistenza del martire e il culto resogli nell'antichità»:³⁹ in realtà la Passione non accenna alla sepoltura del martire, e quanto alla data, non ritrovandosi se non al termine di questo testo così lontano, come già si è detto, dagli eventi narrati, e non avendo riscontro in martirologi antichi o altomedievali, può soltanto attestare il ricordo di una tradizione liturgica, se non il tentativo di imporla, all'epoca di composizione della passione.

³⁸ Sulla questione dei martiri militari mi permetto di rinviare al mio recente *Per una lettura della Passio Typasii veterani*, in «Augustinianum» 35 (1995), pp. 797-814.

³⁹ *S. Ambrogio Centurione*, pp. 37-38.

A quando può risalire la Passione? Ho preso più volte le distanze nel corso della mia esposizione, dagli argomenti del Dufourcq, ma in ultima analisi mi sembra di poter concordare con lui su una data posta attorno alla fine del VI o agli inizi del VII secolo se non altro come *terminus ante quem non* della composizione.

Ora, proprio il fatto che nella Passione si riporta solo la data del martirio di Ambrogio e dei quattordici nobili ferentinati, senza che si faccia cenno non dico al rinvenimento dei loro corpi, ma alla loro sepoltura, mi sembra fare escludere che la passione sia stata composta in occasione di un rinvenimento delle reliquie come quello in cui si accenna nella seconda parte dell'iscrizione della cattedrale, e che ha tutta l'aria di una prima *inventio* grazie all'espedito dello scritto trovato nel sepolcro del martire. Certo, lo scritto potrebbe essere stato prodotto proprio per dare un nome e una storia alla presunta reliquia di un martire: ma perché allora introdurre altri quattordici martiri ferentinati ai quali non si dà un nome, e dei quali non si conoscono reliquie né sepoltura? Per questo credo che in definitiva la Passione non sia da mettersi in rapporto con l'*inventio* posta all'epoca di Pasquale I (817-824), e che la possa precedere anche di un secolo, come appunto pensava il Dufourcq.

Allo stato dei fatti mi sembra che il metodo da seguire sia quello di accantonare, per il momento, la ricerca del personaggio storico di Ambrogio, per dedicarsi allo studio delle tradizioni agiografiche in cui meglio si può inserire la *Passio Ambrosii*: a cominciare dalla *Passio Luciae et Geminiani*, che, almeno nella recensione BHL 4990, a parte il supplizio della caldaia, fra i testi che ho avuto modo di citare mi sembra quello più vicino al nostro, per stile e singole espressioni; non escludendo poi un riesame più accurato di altre passioni citate dal Dufourcq a proposito della *Passio Ambrosii*, alla luce di nuove acquisizioni di testi e di dati storico-letterari. Non so dove possa condurre una ricerca del genere: forse anche molto lontano dal punto di partenza, data la facilità con cui questo tipo di testi si richiamano e si sovrappongono e si fondono. Ma può essere uno dei modi per cominciare ad affrontare con metodo l'analisi di un patrimonio letterario che finora è stato oggetto soltanto di un esame sommario. La foschia di cui parlava Filippo Caraffa non

avvolge soltanto il martirio e il culto di Ambrogio centurione: ma anche per comprendere le origini della sua *Passio* e del suo culto è necessario procedere a un inventario sistematico, anche aperto a continui aggiornamenti, di questa letteratura. Chissà che in tanta foschia non possiamo cominciare a individuare se non una stella, almeno qualche punto di riferimento?

ALVARO MANCHI

L'ufficio liturgico di s. Ambrogio centurione martire di Ferentino

Premessa

L'ufficio liturgico di s. Ambrogio Martire, edito a stampa per la prima volta nel 1605, ha avuto una lunga storia. Tentare di ricostruirla è quello che ci siamo proposti con questo studio.

Le fonti storiche attualmente a disposizione dello studioso, anche se accresciute dalla ricerca che si è sviluppata dopo il convegno di studi «Il paleocristiano in Ciociaria» (tenutosi a Fiuggi nell'ottobre 1977), convegno ove per la prima volta ci si rese conto che «Il martirio e il culto di s. Ambrogio di Ferentino sono immersi in una foschia» per diradare la quale si rendeva necessaria «l'opera di studiosi che dedicheranno a s. Ambrogio Centurione la loro preparazione storica, archeologica e il loro impegno»,¹ non consen-

¹ F. Caraffa, *S. Ambrogio centurione martire di Ferentino*, in *Il Paleocristiano in Ciociaria*, Atti del Convegno, Fiuggi 8-9 ottobre 1977, Roma 1978, pp. 27-38. All'indomani di tale convegno, iniziai un lavoro di ricerca nell'intento di costituire una raccolta, il più completa possibile, di tutti i documenti che riguardavano la storia dell'antica diocesi di Ferentino. Si unì nello sforzo già dall'inizio il carissimo Pio Roffi Isabelli il quale allo scopo mise a disposizione tutta la sua preziosa collaborazione nonché il copioso fondo di manoscritti, conservati dalla sua nobile famiglia erede di Alfonso Giorgi. Iniziò così il primo lavoro: prendemmo i 14 cartelli manoscritti costituenti la «Raccolta di documenti storici» (databile primi anni del XIX secolo) e verificammo il loro contenuto cercando di individuare le fonti che erano servite all'autore (certamente non il Giorgi) per comporre l'opera. Mano mano che si procedeva si riscrivevano i cartelli con l'indicazione della documentazione «certa». In termini di storia della chiesa di Ferentino coprimmo un arco temporale che va dagli inizi al XII secolo. Il lavoro, rimasto manoscritto, è stato fotocopiato e donato alla Biblioteca di Casamari.

Durante questa fase di studio e di ricerca comprendemmo con chiarezza l'importanza di s. Ambrogio per la storia della chiesa di Ferentino. Per cui gli studi si indirizzarono, soprattutto per merito di Riccardo Cataldi che nel frattempo aveva sodalizzato con noi, verso questo settore.

tono tuttavia, soprattutto per la loro frammentarietà, di chiarire e delineare completamente la vicenda storica di questo «ufficio».

Il nostro tentativo rimane pertanto pur sempre caratterizzato da un'ampia ipoteticità.

1. È nostro convincimento che prima degli inizi del secolo XII la chiesa di Ferentino non abbia avuto un vero e proprio ufficio liturgico dedicato al suo martire. Possedeva una «passione» (BHL 375), diversamente datata dal VI all'VIII secolo, sull'uso liturgico della quale non siamo in grado di dire alcunché di sicuro.

Ebbe inizio un periodo di intensa e fruttuosa ricerca che ha portato a costituire quello che il dott. Cataldi ha chiamato il «dossier» di documenti relativi a s. Ambrogio, la maggior parte dei quali sconosciuti agli studiosi che si erano interessati alla storia del martire. Mentre si procedeva in tal senso, si era pensato di voler scrivere un'opera completa su s. Ambrogio. A tal fine si progettò pure una certa divisione dei compiti, che teneva conto di competenze e desideri: il dott. Cataldi avrebbe lavorato per l'edizione critica delle «passioni» del martire; Alvaro Manchi avrebbe studiato i documenti così ricostruiti sotto l'aspetto della storia del suo culto liturgico; Pio Roffi Isabelli sarebbe stato di supporto ad ambedue.

Passarono alcuni anni e nonostante la gran mole di documenti raccolti non si addivenne alla concretizzazione del progetto, certamente non per cattiva volontà di tutti noi, ma per la semplice ragione che concretamente mancava colui che si sarebbe fatto carico degli oneri per la pubblicazione del lavoro.

Nel frattempo (1984), mi ero trasferito per ragioni di lavoro lontano da Ferentino, proseguendo da solo le ricerche e gli studi, indirizzati verso le fonti «milanesi» del culto di s. Ambrogio.

Nel 1986, assodata ormai l'impossibilità di concretizzare l'originario progetto e nel timore che, almeno da parte mia, tanta fatica potesse rimanere soltanto nelle mie scartoffie, presi autonomamente l'iniziativa di pubblicare una prima ipotesi di lavoro (A. Manchi, *L'Ufficio liturgico di s. Ambrogio Centurione Martire di Ferentino*, in «Rivista Cistercense», 3/2 [maggio-agosto 1986], pp. 191 ss.), rimanendo pur sempre fedele all'ambito specifico assegnatomi all'inizio. Ovviamente nel mio lavoro dovetti necessariamente servirmi (e questa necessità permane tuttora) di materiale che non era dovuto a mie esclusive fatiche ma che era pur sempre anche il frutto della mia collaborazione nell'ambito di un lavoro interdisciplinare. Di tutto ciò mi premurai di darne ampia notizia nelle note del lavoro pubblicato, omettendo un esplicito richiamo alla trascrizione, fatta allora in maniera «non definitiva» dal dott. Cataldi del frammento vaticano contenuto nel codice Chigiano C. VIII, 235., della Biblioteca Apostolica Vaticana, documento che avevo rintracciato personalmente e passato per la trascrizione, necessaria all'edizione critica, al medesimo. Di questo fatto, per il quale il dott. Cataldi ha espresso pubblicamente le sue rimostranze, evitando comunque di attribuirmi il ritrovamento del frammento, me ne scuso ancora, se ce ne fosse il bisogno, con lui. Tuttavia, per amore del vero detta omissione non è stata dovuta a malanimo e tantomeno a secondi fini: in perfetta buona fede avevo creduto di potermi servire con libertà, nell'ambito di quelli che erano stati primariamente i miei compiti nel complesso della ricerca, di tutto quello che insieme o da soli avevamo trovato e che ci eravamo scambiati senza alcuna remora.

Gli studiosi di storia liturgica a tale proposito sono concordi nell'affermare che le passioni dei martiri entrarono tardi nella liturgia; tale uso, poi, ha trovato proprio in Roma fortissime resistenze: «Così pure le gesta dei santi martiri ... Ma secondo un'antica consuetudine, per singolare cautela, esse nella santa chiesa romana non vanno lette ... ». (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, Bologna 1996, p. 199).

Le passioni nacquero certamente nei luoghi ove si faceva memoria del martire («depositio»), segnatamente nelle chiese erette sul loro sepolcro; servirono essenzialmente per conservarne la memoria e giustificarne il culto proprio in quei luoghi, almeno inizialmente.

Ma nulla di più.

Per s. Ambrogio, poi, non va taciuto che rimane tuttora aperto il problema della sua originaria «depositio», il che certamente non è poco per la storia del suo culto.

Ci sembra più conforme alla realtà pensare che la chiesa di Ferentino abbia affidato la memoria liturgica del suo martire per primo, se non unicamente, almeno fino alla composizione di un ufficio liturgico vero e proprio, cosa che avverrà soltanto a partire dagli inizi del secolo XII, ad una semplice messa votiva, quella ancora in uso, per il «dies natalis» (16 agosto). È questa messa la più antica testimonianza del culto liturgico di s. Ambrogio martire, databile IV-V secolo.

È vero che tale messa non si trova nelle raccolte che andarono a formare gli antichi sacramentari; questa esclusione, tuttavia di per sé potrebbe non dire gran che in quanto è una sorte comune a molte antiche messe votive, certamente documentate, il cui uso è rimasto limitato ad una chiesa locale, non essere entrate a far parte di dette raccolte, e quindi dei sacramentari.

Uguale sorte sembra essere toccata a s. Ambrogio, la cui memoria non è riscontrabile negli antichi martirologi.

È illuminante a tale proposito quanto afferma P. Allard: «... ne concluderemo soltanto che i calendari particolari delle città del Lazio non furono integralmente inseriti nell'antico martirologio romano conservato dalla compilazione geronimiana, e che alcuni nomi dei martiri, onorati anche con culto pubblico o menzionati dai

documenti, non compaiono nei fasti ecclesiastici. L'esperienza ci fa conoscere ancor più d'un esempio di tali lacune, che son colmate dalle scoperte archeologiche» (*Storia critica delle persecuzioni*, Firenze 1928, IV, pp. 382 s.).

2. Una svolta nella storia del culto liturgico del martire si determina agli inizi del secolo XII, al tempo in cui la chiesa di Ferentino trova nel vescovo benedettino Agostino, già abate di Casamari, il suo grande riformatore. Costui fu anche l'artefice della costruzione, sulla parte più alta della città, della nuova chiesa cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo, dove fece traslare le reliquie di Ambrogio.

Con l'occasione scrisse un ufficio liturgico, destinato al «collegio dei canonici» (i celebri «monasteria canonicorum») che a quel tempo esisteva, come è documentato, presso l'episcopio, accanto alla cattedrale.

Agostino, servendosi della *passio* BHL 375, ne scrisse una nuova (BHL 376) da utilizzare per l'ufficio vigiliare suddividendola, secondo l'uso proprio dei benedettini, in 12 lezioni, ognuna delle quali, eccetto l'ultima, aveva il relativo responsorio attinente al tema della singola lezione.

All'antica messa votiva del «dies natalis», Agostino aggiunse una «sequentia» ricalcata interamente sulle gesta del martire, già da lui abbondantemente descritte e ampliate nella sua nuova *passio*.

Infine, Agostino scrisse pure le preghiere di una nuova messa votiva, per la ricorrenza liturgica della «translatio corporis» (29 di dicembre), nella quale in tono solenne chiama tutto il popolo a celebrare i divini misteri.

L'ufficio così costituito andrà incontro a diverse vicissitudini, che non è stato possibile chiarire interamente, parallelamente a quelle della storia della stessa chiesa di Ferentino. Già molto presto, infatti, quando l'ideale della vita in comune sotto una regola cesserà di informare la vita canonica, si determineranno forti lacerazioni tra i canonici stessi ed il vescovo, l'ufficio verrà man mano decurtato e impoverito. Andranno irrimediabilmente perdute diverse parti, delle quali solo alcune sono state ora ritrovate, unitamente alla memoria della *passio* BHL 375, conservataci in un codice del XIV

secolo ora nella Biblioteca Nazionale di Parigi; uguale oblio toccherà alla messa votiva della «*translatio corporis*», rimasta confinata in due codici attualmente conservati uno nella Biblioteca Comunale di Avignone, l'altro nella Biblioteca Nazionale di Madrid (solo nel calendario).

Di tutto questo grandioso «ufficio» a Ferentino col passare dei secoli resteranno soltanto poche membra separate e mutile.

3. Durante il secolo XIII, a Ferentino risiedono spesso e per lunghi periodi i romani pontefici con la curia. Questa riceverà dalla liturgia della chiesa di Ferentino il culto del martire Ambrogio. Lo testimoniano i codici sopra menzionati, tutti appartenuti alla cappella papale. Ma per lo studioso, anche qui sorgono problemi insormontabili perché non è stato possibile chiarire come mai la cappella papale usava testi (fatta eccezione per la messa votiva della «*translatio corporis*», che tuttavia veniva utilizzata anche per il «*dies natalis*») che non erano certamente quelli in uso nella cattedrale di Ferentino.

4. Pure nel secolo XIII, abbiamo una importante testimonianza liturgica contenuta in un codice, scritto da Goffredo da Bussero, appartenuto alla basilica metropolitana di s. Ambrogio in Milano, che oltre ad una *passio* del nostro martire, reca la notizia che ivi era stato eretto anche un altare a lui dedicato, unitamente a s. Gemino.

Tuttavia anche qui i problemi non mancano laddove si voglia risalire alla fonte dalla quale Goffredo da Bussero avrebbe attinto le sue notizie.

Infatti, ricerche effettuate presso la Biblioteca Capitolare del Duomo di Milano, la Biblioteca di Monza, di Rho (Padri Oblati), di Venegono Inferiore (Seminario Maggiore), la Biblioteca Comunale di Milano (Palazzo Sormani), L'Archivio-Biblioteca della basilica di Sant'Ambrogio non hanno dato alcun esito.

Rimane solo un dato sicuro: il culto di s. Ambrogio Martire, abbinato a quello di s. Gemino, appare nel secolo XIII nella basilica ambrosiana con l'erezione di un altare. La memoria liturgica era affidata ad una *passio* che, salvo qualche particolarità, dipende interamente dalla BHL 375.

Questo altare non esisteva certamente alla fine del secolo XII quando fu stipulato un contratto fra i Monaci Cistercensi ed i Canonici con l'elenco esplicito degli altari: nessun cenno in tale documento ad un altare dedicato ai due santi abbinati. Questo altare è certamente indice di un culto che però non ha lasciato traccia, almeno allo stato attuale della ricerca, nei codici dei messali, degli antifonari, dei lezionari, dei martirologi.

5. Con la bolla «Quod a nobis» (9 luglio 1568), papa Pio V stabiliva che le Chiese che intendevano continuare ad usare ufficiature locali dovevano essere autorizzate dalla Santa Sede, comprovando che tale uso risalisse almeno a duecento anni.

Dovette iniziare così nella chiesa di Ferentino l'iter per avere tale autorizzazione. Ma testimonianze di tale «pratica» non ne abbiamo trovate né nell'Archivio, tra l'altro estremamente disordinato, della Curia di Ferentino (quello Capitolare ci è stato reso inaccessibile), né presso quello della Sacra Congregazione dei Riti in Vaticano. Per quest'ultimo ci è stato detto che a quel tempo i cardinali usavano portarsi a case le carte da esaminare che, poi, spesso non tornavano indietro.

Ma, qual era lo stato dell'ufficio di s. Ambrogio prima che si intervenisse per giungere a quello pubblicato nel 1605 dal vescovo di Ferentino Fabrizio Capano?

Anche qui è difficile dire cose certe. Ragionevolmente chi ha messo mano all'ufficio non aveva altro che un troncone dell'ufficiatura primitiva, per intenderci quella del vescovo Agostino. La *passio* BHL 376 era ormai irrimediabilmente mutila (e in tale stato verrà utilizzata dal Baronio e da altri compilatori di martirologi, come il Galesini); restavano integri i responsori, alcuni dei quali forse erano già stati scomposti per trasformali in antifone da premettere ai salmi.

La messa votiva era unica, quella antichissima del «dies natalis»; integra si era conservata la «sequentia».

Questi poveri resti costituirono le «antiche memorie» sulle quali si operò e che consentirono di ottenere, a motivo della loro «veneranda antichità» come dirà il Baronio, l'autorizzazione prevista dalla «Quod a nobis».

L'ufficio completato con un lavoro di riordino e di aggiunte, di cui di seguito si dà ragione, venne pubblicato nel 1605 in quella che è stata definita la sua «editio princeps». Di questa edizione la chiesa di Ferentino non ne ha conservato neppure una copia, essa è stata recentemente rintracciata dal dott. Riccardo Cataldi.

Una successiva edizione, ed è quella sulla quale questo lavoro è stato condotto, verrà pubblicata dal vescovo di Ferentino Fabrizio Borgia (1729-1754).

Essa è stata inclusa in una raccolta miscellanea avente il titolo «Officia Sanctorum», fatta nel secolo XIX da un canonico di Santa Maria Maggiore, e conservata nell'archivio di quell'insigne collegiata di Ferentino.

6. Come si può notare, se da una parte è comprovato che il culto liturgico di s. Ambrogio si estende per un arco temporale che va dal IV-V secolo ai nostri giorni, permangono tuttavia oscuri i diversi passaggi del suo sviluppo.

Questo fatto dipende non solo dalla già asserita frammentarietà delle fonti pervenute, ma anche dalla esiguità di quelle archeologiche, anch'esse povere e lacunose. Quando lo studioso di storia della liturgia non ha la possibilità di confrontarsi con le testimonianze archeologiche, allora sorgono problemi di certezza. Il culto liturgico è sempre fatto in un determinato luogo e questo luogo, per il culto dei martiri è per primo quello della «depositio», indi quelli delle varie «translationes». Questi passaggi sono importantissimi, se ne manca uno ne risente il tutto.

Nel caso poi di Ferentino, altro gravissimo ostacolo sta nel fatto che lo studioso non ha a disposizione una storia di questa Chiesa.

È vero che da diversi anni vengono pubblicati studi importanti al riguardo, ma essi sembrano più che altro assomigliare a tante preziose tessere di un mosaico del quale, però, si stenta a conoscere il disegno complessivo.

Sarebbe necessario, invece, che la chiesa di Ferentino si facesse carico di colmare tale lacuna perché è veramente indegno che una (ex) diocesi così antica e illustre non abbia interesse a conservare le sue memorie.

Il nostro lavoro, con tutti i suoi limiti termina qui.

Ci siamo dedicati ad esso spendendo molte fatiche e soprattutto tanto tanto tempo, molto di più di quello che i risultati raggiunti farebbero pensare. Ma l'abbiamo fatto con entusiasmo ed amore, nella consapevolezza che la «memoria» è una caratteristica strutturale del cristiano.

Ora saranno altri a continuare.

Noi solo vogliamo sperare che lo facciano almeno con lo stesso amore con il quale l'abbiamo fatto noi.

1. L'ufficio liturgico di s. Ambrogio nell'edizione a stampa del vescovo Fabrizio Borgia

Per lo studio dell'ufficio² di s. Ambrogio martire ci siamo serviti di una edizione a stampa, che all'inizio della nostra ricerca sembrava essere la più antica conosciuta, giacente nell'archivio dell'insigne collegiata di S. Maria Maggiore in Ferentino.³

L'edizione di cui parliamo la dobbiamo a una grande vescovo di Ferentino, Fabrizio Borgia (1729-1754).⁴ Questi pubblicò un

² «Le mot officium désigne surtout l'ensemble des cérémonies, des prières, des messes, ... des offices de tel ou tel jour, de telle ou telle fête, auxquels participent, dans certains cas, les fidèles» (A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966, p. 117).

³ Dall'archivio dell'insigne collegiata di S. Maria Maggiore in Ferentino abbiamo un volumetto (cm 11,5x18) rilegato in pelle con fregi in oro recante sul dorso il titolo «Officia Sanctor». Trattasi di una miscellanea di uffici propri dei santi che si veneravano nella diocesi di Ferentino. I singoli uffici stampati, per i «Typis Reverendae Camerae Apostolicae» in date che vanno dal 1770 al 1808, sono stati poi rilegati con l'aggiunta di un indice manoscritto. Il primo opuscolo di tale raccolta contiene, preceduto dallo stemma del vescovo Borgia e da una sua lettera indirizzata «Venerabili Clero et Populo Ferentinati», l'ufficio di s. Ambrogio, l'Omelia dello stesso vescovo fatta il primo maggio 1748, la «Vita, e Martirio di s. Ambrosio Descritta dal Reverendissimo monsignor Capano vescovo di Ferentino», «Del Martirio di s. Eutichio e della santità di Redento vescovo in Ferentino» con rubrica del relativo ufficio e, infine, una «Appendice di alcune notizie intorno il sacro corpo di s. Ambrogio dopo il 1° Maggio 1748». Di questo primo opuscolo non ci è stato possibile stabilire l'anno di pubblicazione e la tipografia.

⁴ Fabrizio Borgia vescovo di Ferentino (1729-1754). Era nato a Velletri il 16 ottobre 1689, consacrato sacerdote il 24 febbraio 1714, eletto vescovo di Ferentino il 23 dicembre 1729. È ricordato per lo zelo, la carità e la saggezza dimostrati durante il suo episcopato. Morì da tutti rimpianto, segnatamente dai poveri, il 2 settembre 1754. È sepolto nella cattedrale di Ferentino ove pure si conserva, attualmente in sacrestia, il suo bel monumento funebre. Non è un merito per la chiesa di Ferentino il non aver dedicato a questo suo illustre pastore una

volumetto avente per titolo: «Officium peculiare s. Ambrosii Martyris et Protectoris praecipui, nec non aliorum Sanctorum pro Ecclesia Ferentini in Hernicis».

Il vescovo Borgia nella prefazione, composta sotto forma di lettera inviata «Venerabili Clero et Populo Ferentinati», dà ragione del fine che aveva inteso perseguire col dare alle stampe l'opera:

Nunc vero exemplum secuti Fabritii Capani pia recordationis Episcopi Praedecessoris nostri, qui anno domini MDCV libellum edidit, quo s. Ambrosii Martyris officium, et quaedam alia de ejus vita, ac de s. Eutichio Martyre, et de Redempto Episcopo continentur, consultum duximus non solum quae prodierant iterum edere, sed etiam addere Sanctorum officia, quae eo in libello desiderabantur, ut universus Clerus noster omnia in unum collecta habeat, teneatque in promptu quidquid ad praecipuum Sanctorum nostrorum pertinet cultum ...

L'«Officium peculiare s. Ambrosii Martyris», così come è giunto fino a noi nell'edizione borgiana, è strutturato come una festività «Duplex I. Classis cum Octava».⁵ Il racconto della passione del santo, ristretto in tre sole lezioni, vi è contenuto in quelle del «Secundo Nocturno» (Lectio IV, V e VI).

Di seguito al testo dell'ufficio vero e proprio, il vescovo Borgia opportunamente aggiunse i documenti più antichi da lui conosciuti riguardanti il martire: essi costituivano già allora le uniche vere di lui «memorie» custodite, unitamente alle reliquie del corpo, dalla chiesa di Ferentino:

1. Le «Lectiones quae primitus in Officio legebantur» (Lectio I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX) cioè l'incompleta *passio* BHL 376;⁶

degnà biografia (*Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, V, Padova 1952, p. 199).

⁵ Erano tali le feste dei santi che potevano essere celebrate anche la domenica (feste a nove lezioni, duplicità) o che, cadendo nella settimana, erano ritenute come giorni solenni (D.G. Baudot, *Il breviario romano, origine e storia*, Roma 1909, p. 55).

⁶ *Passio, Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxellis 1898-1899, A-I (altrove sempre indicata con la sigla "BHL 376"): «Ambrosius Centurio m. Ferentini, sub Diocletiano, Aug. 16». 2, *Passio*: Inc. «Cum omnipotentis Dei clementia censusset. Des. (imperfecta) Ego te recedere faciam ab ista vanitate ut prudentem te faciam». G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, VI., Venezia 1846, pp. 392-395. Manoscritto H. 11 della Biblioteca Vallicelliana, Roma, *Vita Sanctorum et Alia monumenta collecta ab Ant. Gallonio Cong. Orator. Rom. Praeshijero. Volumen signatum lit.ra N ab eodem Auctore in suo indicem peculiari*. (a pag. 60 è riportata la *passio* di s. Ambrogio BHL 376).

2. la «Sequentia quae in Missa legebatur»;⁷
3. il contenuto dei versi «marmore sculpti» che «leguntur ante Sacellum s. Ambrosii in majori Ecclesia Ferentini».⁸

⁷ La «sequenza» è un canto in forma ritmica o anche in poesia che si dice nella messa, dopo l'alleluja o il tratto. Il Medioevo fu l'epoca d'oro di composizione di questi canti, quasi tutte le messe ne avevano una propria. L'uso di queste composizioni fu successivamente limitato, tant'è che nel messale di Pio V ne troviamo solo cinque (*Victimae paschalis, Veni Sancte Spiritus, Lauda Sion, Stabat Mater e Dies irae*).

⁸ L'iscrizione marmorea sulle transenne cosmatesche che attualmente formano il recinto presbiterale della cattedrale di Ferentino pone una serie di problemi di difficile soluzione. Innanzitutto non sappiamo quale sia stata la forma originaria del marmo contenente questa iscrizione, se tale marmo sia stato solo successivamente utilizzato per essere inserito nel contesto musivo che ancora lo adorna e, cosa estremamente importante, qual è stata la sua prima collocazione. È certo che l'attuale collocazione delle transenne e dell'iscrizione di cui stiamo parlando è del tutto arbitraria ed errata, dovuta ai restauri che hanno interessato la cattedrale di Ferentino all'inizio del nostro secolo. Tale restauro scriteriato ha sconvolto in modo irreparabile le parti superstiti dell'arredo liturgico cosmatesco (fatta eccezione per il ciborio dell'altare maggiore che non risulta sia stato mai manomesso) rendendo arduo se non impossibile tentare, almeno sulla carta, una ricostruzione di quello che dovette essere uno dei più bei complessi realizzati dai marmorari cosmati. Basti pensare che davanti alla «fenestella confessionis», in terra, i restauratori hanno posto lastre marmoree mosaicate con tessere auree, cosa che mai i cosmati avrebbero fatto. Il codice Vat. Lat. 7929 (sec. XVIII) riporta la nostra iscrizione ma la situa nella parete laterale della cappella dedicata a s. Ambrogio costruita, non si sa bene quando e da chi, in fondo alla navata destra (parte II, foglio 263); detta cappella ha conservato fino ai restauri inizio secolo le reliquie del martire, rinvenute dopo la traslazione ad opera del vescovo Agostino, per la prima volta il 27 aprile 1639 quando era vescovo di Ferentino Ennio Filonardi (1612-1644).

Allorquando il corpo di s. Ambrogio fu traslato nella nuova cattedrale costruita sull'acropoli, non sappiamo con certezza dove fu inumato, se nell'altare della sopraddetta cappella di destra ovvero sotto l'altare maggiore. Quest'ultimo non poteva certamente essere quello ancora in situ di Drudo di Trevi, commissionato, come asserisce la relativa iscrizione, da Giovanni da Ferentino che fu arcidiacono di Norwich dal 1231 al 1238 («ARCHILEVITA FUIT NORWICI HAC URBE IOHS NOBILI EX GENERE MAGISTER DRUDUS DE TRIVIO CIVIS ROMANUS HOC HOPUS»).

Un contributo recente asserisce che «Le venerate spoglie siano state già da allora riposte nella splendida cappella intitolata al martire Ambrogio, sita nella navata destra», della quale fornisce anche una descrizione (B.M. Valeri, *La festa in onore di s. Ambrogio a Ferentino*, Casamari, 1992, p. 14).

In tale incertezza, ci chiediamo quale sia stato il «primo» arredo liturgico della nuova cattedrale.

A questo punto occorre senz'altro fare riferimento all'insieme di marmi altomedievali che, in modo del tutto erratico si conservano tuttora in cattedrale e dintorni.

Ma questo insieme di reperti non sappiamo con sicurezza da dove provenga, perché sembra che l'attuale cattedrale non é stata costruita su di una precedente più antica, la sola che poteva avere i marmi del secolo IX-X di cui stiamo parlando.

E se il vescovo Agostino avesse invece riutilizzato per la chiesa cattedrale da lui fatta costruire l'arredo della precedente cattedrale di Santa Maria Maggiore a Ferentino? Non

«Martyr mirificus jacet hic Ambrosius intus,
 Praesul erat summus Paschalis Papa secundus,
 Quando sub Altari sacra Martyris ossa locavit
 Ecclesiae Pastor pius Augustinus, et actor.
 Primitus inventus fuerit, quo tempore Sanctus,

è stata questa chiesa a restituirci recentemente tanti reperti del IX-X secolo, tra i quali anche una probabile lastra marmorea attribuibile a una «fenestella confessionis»?

La critica ha sostenuto che i reperti altomedievali conservati in cattedrale e dintorni sono abbastanza omogenei da poter essere considerati facenti parte di un unico arredo liturgico (Cfr. A. Tomei, *L'arredo cosmatesco*, in «Storia della Città», 15/16 [1980], pp. 105-108). Se così è, allora potremmo ragionevolmente ipotizzare che il vescovo Agostino, dopo aver fatto costruire la nuova cattedrale, per dare ad essa una patente di continuità (risparmiando inoltre sull'arredo certamente costosissimo in quanto doveva essere fatto venire da Roma) vi abbia fatto trasferire anche l'arredo liturgico della precedente: in tal caso le reliquie di Ambrogio avrebbero trovato la loro prima sistemazione nella nuova cattedrale sotto l'altare maggiore il cui alzato altomedievale trovasi ora custodito nella sacrestia.

Successivamente, allorché, al tempo di papa Innocenzo III, intervenne Drudo di Trevi, le reliquie furono spostate a capo della navata destra per rimanervi, e non sappiamo il perché, per più di settecento anni.

Queste supposizioni trovano una controindicazione con quanto è stato ipotizzato nel ricomporre due frammenti marmorei (lastre di altare?), provenienti da S. Maria Maggiore, i quali sembrerebbero identificare una riquadratura al modo di «fenestella confessionis di dimensioni tuttavia molto ridotte» datata «Prima metà del secolo IX» (Cfr. A.M. Ramieri, *La diocesi di Ferentino. Corpus della scultura altomedioevale*, XI, Spoleto 1983, pp. 110 ss.): come a dire che non tutto l'arredo marmoreo dell'antica cattedrale sarebbe stato riutilizzato nella nuova.

Si deve però tenere presente che tra i marmi ora custoditi nell'acropoli di Ferentino vi figurano due frammenti (n. 76 e n. 77) che appaiono del tutto assimilabili a quelli rimasti a S. Maria Maggiore e che sono serviti per la ricostruzione ipotetica di una «fenestella confessionis».

Ciò significa che nel trasferire i marmi altomedievali per essere riutilizzati nella nuova cattedrale si presero solo quelli necessari e riutilizzabili, secondo un progetto che non conosciamo.

Rimane un'ultima considerazione: sappiamo che Bonifacio IX nel 1397 concesse l'indulgenza plenaria della Porziuncola (il cui testo riportiamo in calce alla presente nota) a coloro che visitassero il sepolcro del martire nei giorni in cui la liturgia faceva memoria del suo dies natalis (15 e 16 di agosto). Perché proprio in quell'anno e a quale avvenimento si deve la concessione di questa indulgenza? Il rifacimento della cappella del martire, o eventualmente la decisione di riportarlo a capo della navata destra per maggior devozione e dietro richiesta della Confraternita dello Spirito Santo che aveva il compito di curarne il culto? (A. Mercati, *Complementi al Bullarium Franciscanum*, in «Archivum franciscanum historicum», 43 [1950], 2ª parte, Indulgenze della Porziuncola e della Verna concesse fuori dell'Ordine Franciscano, p. 341, 18 – 11.VIII.1397. 178v: «Visitantibus annuatim ecclesiam Ferentinaten. sub vocabulo ss. Ioannis et Pauli a primis vespere festivitatis Assumptionis B. Mariae Virginis usque ad secundas vespere et per unum diem ipsam festivitatem sequentem concedit – visitantes ecclesiam s. Mariae de Portiuncula, dictam de Angelis, calendis augusti annuatim, cum facultate deputandi confessores etc. Datum 3 idus augusti anno octavo. fol. 22»).

Si libet inquiri Paschalis tempore primi
Martyris in pulchro docuit scriptura sepulchro»;

4. il testo dell'approvazione rilasciata dal Cardinale Cesare Baronio, per l'autorità di papa Paolo V, che consentiva l'uso dell'ufficio stesso:

Quoniam praedictum Officium antiquitus in Ferentinate Ecclesia recitari consuetum, probatum est excedere memoriam hominum, ac proinde ad ea Officia pertinere, quae ante annos ducentos usui erant: venerandae antiquitati deferentes in eadem Ecclesia recitari concedimus auctoritate Pauli Papae Quinti nobis tradita. Caes. Card. Baronius.

2. L'ufficio di s. Ambrogio del 1605

Per Nicola Angelini, agiografo di s. Ambrogio, l'ufficio liturgico del martire sarebbe stato composto dal vescovo di Ferentino Fabrizio Capano (1603-1605)⁹ il quale, per dare compimento al racconto della passione del santo, interrotto nel racconto contenuto nella nove «Lectiones quae primitus in Officio legebantur» (cioè la *passio* BHL 376) alle minacce del preside Daciano («Ego te recedere faciam ab ista vanitate, et prudentem te faciam»), avrebbe utilizzato il materiale a lui pervenuto di una antica ufficiatura (datata in una non meglio precisata «età di mezzo») nonché alcune «memorie» conservate nell'archivio della cattedrale di Ferentino, non ancora a quel tempo andato irrimediabilmente perduto.¹⁰

Le affermazioni del P. Angelini – anche se per alcuni particolari devono essere meglio precisate e fors'anche corrette – sostanzialmente risultano tuttora valide.

Un attento studio dell'ufficio pubblicato dal Capano nel 1605 mostra chiaramente che esso è frutto del completo rifacimento di un testo più antico, che noi crediamo di aver potuto individuare e che di seguito illustreremo.

⁹ Fabrizio Campano, vescovo di Ferentino, sacerdote napoletano creato vescovo da papa Clemente VIII e consacrato dal cardinale Camillo Borghese il 7 aprile del 1603. Morì a Roma il 15 luglio del 1605. Celebrò anche un sinodo diocesano che venne pubblicato in Roma «apud Facciottum» nel 1605.

(*Hierarchia Catholica*, IV, p. 24).

¹⁰ P. Nicola Angelini S.J., *Vita, martirio e culto di s. Ambrogio Centurione protettore della città di Ferentino*, Frosinone 1915 (ristampa), pp. 7-8.

Emerge inoltre che detto rifacimento, realizzato in loco, fu fatto senza procedere ad alcuna ricerca specialmente delle parti mancanti alla *passio* BHL 376.

Tuttavia il racconto completo esisteva: nella *passio* BHL 375¹¹ (totalmente sconosciuta in quel tempo a Ferentino), in un'altra già in uso nella Basilica metropolitana di Milano;¹² senza poi contare il frammento (che noi crediamo sia la parte mancante alla *passio* BHL 376) contenuto in un codice liturgico, ora alla Vaticana, della cattedrale di Anagni,¹³ chiesa che pure praticava il culto del martire il 16 di agosto di ogni anno, probabilmente da quando era venuta in possesso di una importante sua reliquia.¹⁴

In tale rifacimento andò però perduta la memoria che vuole Ambrogio martirizzato unitamente a quattordici suoi compagni, da

¹¹ *Passio* BHL 375: «Ambrosius Centurio m. Ferentini, sub Diocletiano, Aug. 16». 1, *Passio*: Inc. «Temporibus Diocletiani et Maximiani imp. erat quidam vir christianissimus, nomine A. – Des. eorum capita detruncarunt, XVII kal. sep.» (*Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxellis 1898-1899, A-I, p. 62).

Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI qui asservatur in Biblioth. Nat. Parisiensi, III, Bruxelles, 1893, p. 542 e pp. 546-548.

Bibliothèque Nationale, Catalogue general des manuscrits latins, V, Paris 1966, pp. 1-14.

A. Dufourcq, *Étude sur les gesta Martyrum Romains*, Paris 1907, pp. 251-253.

B. Catracchia, *Atti del martirio di sant' Ambrogio Centurione*, Latina 1960.

¹² Goffredo da Bussero [notizie dal 220, data di nascita, al 1289], *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*, ms. Biblioteca Ambrosiana, Milano, G 306 inf., edito a cura di M. Magistretti e U. Monneret De Villard, Milano 1917, alle coll. 19-20: «PASSIO SANCTI AMBROSII MARTYRIS».

¹³ *Lectionarium per annum proprium et commune de sanctis ad usum Ecclesiae Anagninae*, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Chigiano C VIII, 235. Sarebbe stato scritto tra il 1108 e il 1130. Fu portato a Roma nel 1667 da Alessandro VII Chigi e collocato nella Biblioteca della sua famiglia; ora si trova conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (cfr. V. Fenicchia, *Intorno agli atti di san Pietro da Salerno, vescovo di Anagni nel secolo XI, contenuti nel cod. Chigiano C. VIII. 235*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», 67 [1944], pp. 253-267). Il frammento della BHL 376 è contenuto in questo codice. Trattasi però di un foglio di pergamena molto rovinato, sicuramente aggiunto come ultima pagina. Chiaramente tale pergamena non faceva parte del codice originario. Potrebbe essere stata l'autentica della reliquia del capo di s. Ambrogio di cui alla nota successiva. Questo dimostra che il culto di s. Ambrogio non ha lasciato una vera traccia nei libri liturgici della chiesa di Anagni.

¹⁴ Il 30 settembre 1179, papa Alessandro III consacrava la cattedrale di Anagni alla presenza, tra gli altri, del vescovo di Ferentino Rodolfo (1170-1191) il quale per l'occasione faceva dono del «Caput sancti Ambrosii mar.» (R. Ambrosi De Magistris, *Storia di Anagni*, Anagni 1889, II, p. 156).

lui convertiti alla fede in Cristo e con lui quindi partecipi del martirio. Particolare questo presente sia nella *passio* BHL 375:

ad quod miraculum quattuordecim de nobilibus civitatis ejusdem crediderunt in Dominum ... Ambrosium cum quattuordecim sociis suis educentes ad locum caedis, eorum capita detruncarunt;

sia nel frammento della BHL 376 proveniente da Anagni:

ad quod miraculum XIII de nobilibus civitatis crediderunt in dominum ... Ambrosium cum quattuordecim sociis suis sollecites esradio ... capite truncati sunt;

come pure nella *passio* della metropolitana milanese:

... ad quod miraculum milites XIII sunt baptizati. Unde ambroxius cum illis decollatus est.

Eppure la memoria di questi «milites» compagni di martirio di Ambrogio¹⁵ non era scomparsa con la perdita di una parte della *passio* 356, ne era rimasta traccia nella «Sequentia»:

Ista milites cernentes
Christum laudant, hic sequentes,
Quisque caput plectitur.

Questo particolare non venne tuttavia notato e quindi approfondito; il che la dice lunga circa il lavoro svolto.

La perdita della memoria dei «milites» compagni di martirio di Ambrogio è stata molto grave e dovrebbe ora, dato che tutte le fonti concordano nel riportare la circostanza, spingere chi di dovere a chiedere una riformulazione della titolazione sul martirologio romano, che dovrebbe essere: «Ambrogio e Compagni martiri».

Probabilmente coloro che si adoperarono a rifare l'ufficio liturgico del martire non si sono posti molti interrogativi; d'altronde non se li era posti nemmeno il Baronio il quale, conoscendo solo la lezione contenuta nella BHL 376 nell'edizione del Gallonio conser-

¹⁵ Nell'inno «De Sancto Fulgentio Episcopo et Martire Otricolano» troviamo una similitudine: «Signo Coelesti moniti | Carum Fulgentium Superis, | corde conversi milites | Flexo verentur poplite» (*Vita delli Santi Martiri Vittore protettore e Fulgenzio vescovo dell'antichissima città ora terra di Otricoli*, Otricoli 1992, ristampa dell'edizione del 1745, p. 106).

vata alla Vallicelliana, nel suo martirologio dà s. Ambrogio «sommerso nell'acqua».¹⁶

Per dare completezza al racconto contenuto nella BHL 376, i riformatori supplirono facendo ricorso al contenuto dei responsori (tutti riferentesi ad episodi relativi alle dodici «lezioni» in cui era originariamente divisa detta *passio*); le «gesta» di Ambrogio furono riscritte e compendiate in tre lezioni (IV, V e VI) da leggersi nel secondo notturno.

Dalla citata prefazione del Borgia apprendiamo con certezza solo che il vescovo Capano pubblicò nel 1605 un libretto («libellum edidit») contenente, tra l'altro, l'ufficio liturgico di s. Ambrogio e una vita del santo; vita che troviamo pure nel libretto del Borgia (*Vita, e Martirio di s. Ambrosio Descritta dal Reverendissimo Monsignor Capano Vescovo di Ferentino*), la quale altro non è che la volgarizzazione di quanto contenuto nella ufficiatura liturgica. Nulla viene detto di più. Ne consegue che non sappiamo se a rifare l'ufficio sia stato proprio quel vescovo.

Rimane quindi insoluto il problema dell'autore o degli autori delle parti nuove (inno, antifone). Probabilmente fu un lavoro lungo cui contribuirono i predecessori di Capano (che ebbe, fra l'altro un episcopato di nemmeno tre anni); pensiamo, in particolare, al vescovo Silvio Galassi (1585-1591):¹⁷ questi era stato in contatti molto stretti con s. Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, proprio negli anni in cui Pietro Galesini inseriva per la prima volta il nome del martire Ambrogio nel suo martirologio.¹⁸

¹⁶ «Tunc Ferentini in Hernicis Ambrosius Centurio diversimode cruciatus, igne superior, aqua tandem martyrium consummavit. decimoseptimo kal. Septembris» (C. Baronio, *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, 12 voll., Roma 1588-1607, II, 729. d). «A Ferentino, nel Lazio, sant'Ambrogio Centurione, il quale, nella persecuzione di Diocleziano, in vari modi tormentato, e da ultimo, dopo esser passato illeso attraverso il fuoco, sommerso nell'acqua, passò all'eterno refrigerio» (*Martirologio Romano*, Città del Vaticano 1964, p. 206).

¹⁷ Silvio Galassi, nativo di Frosinone, fu fatto vescovo di Ferentino (1585-1591) da papa Gregorio XIII. Era stato vicario generale di s. Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano (*Hierarchia Catholica*, III, p. 195).

¹⁸ «Ferentini in Campania, Sancti Ambrosij martyris. Hic centurio, Diocletiano, et Maximiano Imperatoribus, Christianae religionis accusatus, Datiani praesidis, quem ad fideles contrucidandos in eam provinciam Caesarem miserant, iussu comprehensus, varia primum

Per quanto riguarda poi l'asserita esistenza, fatta pure dal P. Angelini, circa «antiche memorie» di Ambrogio conservate nell'archivio della cattedrale di Ferentino, la cosa appare del tutto inverosimile se si tiene conto che prima del rovinoso incendio fortuito del 1641, ve n'era stato un altro gravissimo, di origine dolosa, nell'anno 1433.¹⁹

Bisogna, infine, tener conto che alla fine del secolo XVI il vescovo ed il clero di Ferentino furono in un certo senso costretti a por mano all'ufficio del martire, pervenuto loro in uno stato tale da non renderlo più adatto al culto; infatti già da tempo si era reso necessario produrre alla S. Sede una richiesta, prevista dalla bolla «Quod a nobis» (9 luglio 1568)²⁰ di papa Pio V la quale, in attuazione dei disposti tridentini, stabiliva che le chiese che volessero continuare ad usare ufficiature locali dovevano ottenerne l'autorizzazione dalla santa Sede, comprovandone l'uso continuato per almeno duecento anni.

Se queste furono le circostanze che resero necessario rivedere e completare l'ufficio del martire, possiamo ora cercare di individuare gli interventi fatti allora per dare all'ufficio stesso l'aspetto che ha conservato fino ai nostri giorni.

1. La messa votiva del «dies natalis» (*oratio, secreta e post commu- nio*) non fu toccata, rimase in uso così come sempre è stato.

Non risulta che a quel tempo si conoscesse a Ferentino una messa propria per la memoria della traslazione delle reliquie del Martire, di cui è pure fatto cenno al termine della nuova *passio*:
«Cujus sacrati corporis Translationis à Ferentini Ecclesia S. Ma-

cruciamenta pertulit: quibus ad impuram idolorum superstitionem eum adigi non posset, in fornacem iniectus est: eo quo incendio divinitus ereptus, demum, magna fidei constantia roboratus, praeceps in fluvium deijcitur» nelle *Notationes: Decimo Sept. cal. Sept. s. Ambrosij mart. ut accepimus e codice scripto (Martyrologium sanctae romanae Ecclesiae Petro Galesino, Protonotario Apostolico auctore, Milano 1578, pp. 266-267, adnotationes p. 184).*

¹⁹ *Raccolta di documenti storici*, ms. secolo XIX, Ferentino, Archivio Giorgi ora Roffi Isabelli, XIII cartello, p. 610.

²⁰ «Breviarii Romani ad psallendum horas canonicas, ex decreto Sacri et Œcumenici Concilii Tridentini restituti, approbatio, cum prohibitione usus aliorum Breviariorum, praeterquam a primaeva institutione Ordinis a Sede Apostolica vel a consuetudine supra annos ducentum approbatorum» (Seb. Franco et Henrici Dalmazzo, *Magnum Bullarium Romanum Augustae Taurinorum editum*, VII, Torino 1852, p. 685).

riae Majoris in Cathedralem SS. Jo., et Pauli, 4. Kal. Januarii quot annis pia devotionis, ac signorum memoria recolitur».

2. Si abolì, conformemente a quanto stabilito nel messale di Pio V, l'uso della «Sequentia».
3. Il racconto della passione del martire, incompleto nel testo della BHL 376, fu riscritto e ridotto alle sole tre lezioni (Lectio IV, V e VI) «In secundo Nocturno»; per le altre sei previste, trattandosi di un ufficio relativo ad una festività doppia di prima classe, esse venivano prese «ut in com. un. mart».

Si ottenne così la seguente nuova *passio*:

Lectio IV

Cum omnipotentis Dei clementia censuisset mundum ab idolorum sordibus emundare; Ferentini Civitas per Petrum, et Paulum primo est corporali visitatione illustrata, doctrinis instructa, et ad Christi fidem conversa: demum vero Beati Ambrosii Martyris passione adornata, et pretioso sanguine purpurata. Hic Mediolani nobili fulgens genere, nobilior innocentia, ac sanctitate refulsit. Cum Datianus Hispaniarum Praeses sub Diocletiano, et Maximiano Romanis Principibus in Italiam revertens, Mediolani Ambrosium reperisset, adolescentem ex veteranis militibus editum, optimae indolis, animi, et corporis nobilitate praeditum, Romanae militiae adscripsit, Centurionem creat, sibi que associat, inde Romam, ac Ferentinum in Hernicis perveniens, cum ibi infideles quidam Christianas Ambrosii virtutes horrescerent, (insigni enim fide, humilitate, et charitate erga Deum, ac proximum decorabatur: nam proprio etiam famulo serviens ministrabat, ac quicquid de militaribus stipendiis sibi subtrahere poterat, pauperibus hilariter erogabat) quod Christianus esset apud Datianum arguitur, à quo graviter astante populo increpatur, quod Christum à Judaeis crucis patibulo affixum coleret. Et Christianam Praeses subsanans, deridensque pietatem, hortatur, ne Deorum numina respuat. Cui Ambrosius, ego (inquit) Christum adoro, corde colo, et laudare non desino. Cui Datianus. Sume spatium poenitendi, ut sponte Diis libamina offerens, et honoris gloria, et nostra frui possis amicitia.

Lectio V

Nonnullis autem exactis diebus iterum ad se pro tribunali sedens accersiri Praeses jubet Ambrosium; quem constantem fide firmissimumque perspicuus, spectante populo balteum, quem aurea infrenabat fibula, solvi, et

exutum clamyde, et denutatum Militiae veste, torquem auream de cervice ejus auferri, ferreis catenis vinciri, et in Crypta Palatii carceri mancipari decernit, ut ibi pane etiam, et aqua interdictus, inedia necaretur, quibus crudeliter perfectis, Ferentino Datianus egreditur, mensisque peracto tempore, peragrata Campania, reversus, Ambrosium omni humano solatio destitutum, in carcere derelictum, jam vita sunctum existimans, corpore vegetum, vultu robustum stupefactus invenit, diligenter requirit. Quis ausus Majestatis reo alimenta praebere. Sed cum à plerisque indubitata fide accepisset, Mense illo cibum sumere non potuisse; iterum gemens hortatur juvenem, ut à sua vanitate desisteret; ipsi soli ex Christianis, quibus numquam pepercerat, veniam impunitatemque despondens, demum variis illecebris, blanditiisque tentat, precatur, et admonet. Sed cum frustra invincibilem juvenis fortitudinem labefactare conaretur, furenti jussu crudeliter percutitur, flagellis caeditur, ac candentibus laminis cruciatus, distentusque in catasta exultans, ac Deo gratias agens ferreis unguibus dilaceratur, equuleo torquetur, ac taetro carcere, potu iterum, ciboque prohibitus, recluditur.

Lectio VI

Ambrosius in ergastulo Angelica visitatione reficitur, coelestique fulgore illustratur, ac suavissimo Angelorum concentu recreatur, quae a militibus Datiano relata, ac propriis oculis auribusque percepta, sortilegiis, ac veneficiis tribuit, stupore territus quindecim dies misera fame laborantem tormentisque afflictum viventem adhuc permansisse, ingemit, ac fremit sua tormenta nihil proficere, jubet immitti Ambrosium in balneum oleo pice, resinaque ferventem, à quo cum illaesus Dei potentia evasisset, multosque ex circumstantibus infidelibus fervens liquor interemisisset, Ambrosiique precibus idola Civitatis, ac quoddam praesertim Mercurii celebre corruisset, magnus veneficiorum magister judicatur. Saxi mole ad collum suspensa in flumen deiicitur; Sed Angelorum praesidio ne mergeretur erectus, magnam paganorum multitudinem tot signis ad verum Deum conversam Christo Domino acquisivit. Tandem securi capite percussus in coelestia regna migravit, nobilissimo coronatus martyrio in persecutione Dioclitiani, et Maximiani, 17. Kal. Septembr. Cujus sacrati corporis Translationis a Ferentini Ecclesia S. Mariae Majori in Cathedralem SS. Jo., et Pauli, 4 Kal. Januarii quot annis pia devotionis, ac signorum memoria recolitur.

4. Tre responsori furono trasformati in nove antifone da utilizzare rispettivamente per i salmi del primo, secondo e terzo notturno:

In primo Nocturno Antiphona

1. Claris micat moribus ex clara prosapia genitus Ambrosius patria Liguria.
2. Hic terreno militat invitus imperio, qui Coelorum potius ardet desiderio.

3. Sanctus hic ad famuli se pedes humiliat versa vice famulum Dominus discalciat.

Tratte dal responsorio relativo alla prima lezione dell'ufficio antico:

- R/ Claris micat moribus ex clara prosapia genitus Ambrosius patria Liguria. Hic terreno militat invitus imperio, qui Coelorum potius ardet desiderio.
- V/ Sanctus hic ad famuli se pedes humiliat versa vice famulum Dominus discalciat. Hic terreno militat, ecc.

In secundo Nocturno Antiphona

1. Rursus Praeses Martyrem recludit ergastulo, ut fame dispereat, signans illud annulo.
2. Milites ad carcerem jussi, dum conveniunt lumen vident coelitum, et canentes audiunt.
3. Praeses cum militibus vadit ad ergastulum videre quod viderant, et videt ad oculum.

Tratte dal responsorio relativo alla quinta lezione dell'ufficio antico:

- R/ Rursus Praeses Martyrem recludit ergastulo, ut fame dispereat, signans illud annulo. Milites ad carcerem jussi, dum conveniunt lumen vident coelitum, et canentes audiunt.
- V/ Praeses cum militibus vadit ad ergastulum videre quod viderant, et videt ad oculum. Milites ad carcerem, ecc.

In tertio Nocturno Antiphona

1. Minutantur idola ad preces Ambrosii, et clarum minuitur idolum Mercurii.
2. In catasta ferreis cardis Sanctus caeditur, et per orbis cardines laudandus efficitur.
3. Toto noctis spatio non nocet incendium, facto mane Populum concremat gentilium.

Tratte dal responsorio relativo alla nona lezione dell'ufficio antico:

- R/ Minutantur idola ad preces Ambrosii, et clarum minuitur idolum Mercurii. In catasta ferreis cardis Sanctus caeditur, et per orbis cardines laudandus efficitur.

V/ Toto noctis spatio non nocet incendium, facto mane Populum concremat gentilium. In catasta ferreis, ecc.

5. Fu composto un «*hymnus*»:

Novum bellum eligitur,

Forte certamen agitur,
Miles novus assumitur,
Victus victor efficitur.

Foedum foedus rescinditur,

Quod cum mundo paciscitur:
Eidem fidus amplectitur,
Vitae fonte renascitur.

Vivens vita resplenduit,

Operum lingua docuit,
Luce signorum claruit,
Nec passioni defuit.

Martyr diu non latuit,

Statim vocatus adfuit,
Fides invicta patuit,
Vitam morte promeruit.

Post carceris ergastulum,

Post tormentorum cumulum,
Transit per caedis jugulum,
Ad beatorum populum.

Saevit, et fremit impius,

Carnem propulsat gladius,
Gaudet martyr Ambrosius,
Christi testis, et socius.

Ergo martyr egregie,

Tuae plaudentis gratiae,
Sit triumphali gloriae
Redde Dei clementiae.

Martyris tanti merito,

Gloria sit ingenito,
Sit honor unigenito,
Sit et virtus paraclito. Amen.

6. Furono composte le seguenti altre antifone:

Ad Magnificat Antiphona

Christi pretiose miles Ambrosi ante Deum funde preces memor nostri, ut qui tibi voce laudis famulamur, et culparum fune stricti colligamur, tuis meritis praeclaris absolvamur.

Ad Laudes, et per Horas Antiphona

Induit Ambrosium Dominus decorem, vitam post supplicia donans meliorem.
Sanctus in laetitia Domino servivit, cui nunc laetus jubilat, et beatus vivit.
Pro quo poenas varias libenter subivit, fruitur Ambrosius Deo quem sitivit.
Per quem mundi turbines, et procellas, vicit spiritus Ambrosii Deo benedicit.
Servus in suppliciis, inventus fidelis, coronatus, Dominum jam laudat in Coelis.

Ad Benedictus Antiphona

Gloriosissime Ambrosii Martyr almifice audi rogantes servulos tuis sanctis meritis eruamur ab insidiis, et sint deleta crimina, duc tecum nos ad aethera.

Ad Magnificat Antiphona

O Ambrosi Martyr egregie sis devotae memor familiae, fugam morbis omnibus impera, et ab omni nos clade libera, peccatorum impetra veniam, et virtutum adauge gratiam, temporale praesta praedium, et aeternum impetra gaudium.

L'ufficio così ricostruito e integrato fu sottoposto per l'autorizzazione all'uso alla santa Sede che la rilasciò per mezzo del cardinale Cesare Baronio.

3. *L'ufficio di s. Ambrogio dell'inizio del secolo XII*

Se quelli sopra descritti furono gli interventi operati sull'ufficio di s. Ambrogio, che portarono alla prima edizione a stampa nel 1605, possiamo ora tentare di ricostruire quello più antico, cioè l'ufficiatura primitiva.

Questa era costituita da:

1. una messa propria relativa al «dies natalis» (16 agosto);
2. una messa propria relativa alla celebrazione della «translatio corporis» (29 dicembre);

3. da una *passio* per l'ufficio del mattutino suddivisa in dodici lezioni alle quali corrispondevano undici responsori;
4. da la «Sequentia».

Per l'individuazione dell'«ufficio antico» di s. Ambrogio ci siamo serviti:

- delle passioni BHL 375 e 376;²¹
- della trascrizione del frammento vaticano relativo alla parte mutila della *passio* incompleta BHL 376;²²
- degli studi sulla liturgia della cappella papale.²³

L'ipotesi circa la datazione e l'autore di questo primo ufficio l'abbiamo potuta avanzare in base a considerazioni desumibili soprattutto da una sinossi ottenuta disponendo da una parte la BHL 376 più il frammento vaticano e dall'altra la BHL 375.

Si osserva, anzitutto, che dividendo il testo così ottenuto in tante «lezioni» quanti erano i responsori (undici), ordinati sulla base del loro stesso contenuto, si ottiene un ufficio di lettura caratterizzato da dodici lezioni (l'ultima lezione non aveva responsorio, perché trattandosi di una festività doppia di prima classe era seguita dal canto del «Te Deum»). La qualcosa consente non solo di ricostruire quello che dovette essere il primo ufficio ma aiuta anche a formulare un'ipotesi circa l'autore e la data di compilazione.

Esaminiamo ora, in ogni sua parte, le varie componenti l'ufficiatura «primitiva» del nostro martire.

²¹ Cfr. note 6 e 11.

²² Cfr. note 1 e 13.

²³ «Sacramentaire et ordo romais XIV^e siècle, debut Avignon, Bibliothèque Municipale, ms. 100 (Anc. fonds 60)». Scrittura italiana della fine del secolo XIII (verso 1276/1288). Il sacramentario è appartenuto al capitolo della metropolitana di Avignone. Trattasi di un messale della cappella papale che, come i sacramentari antichi, contiene solo i testi riservati al celebrante, il quale nella circostanza è il papa stesso allorquando, attorniato dai suoi cappellani, celebrava i divini uffici al Laterano o in una basilica di Roma. Un altro esemplare di questa sacramentario è il codice Ottoboniano. 356 (verso il 1288-1292), della Biblioteca Apostolica Vaticana, il quale però non contiene una messa votiva di s. Ambrogio (Cfr. V. Leroquais, *Les breviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Paris 1934, IV, pp. 424-425. Fondamentale: S.J.P. Van Dijk, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents*. Fribourg 1975).

3.1. La messa votiva del «dies natalis» e la «sequentia» (3.4)

3.1.1. Oratio: «Deus, qui pro confessione tui nominis Beatum Ambrosium martyrio coronasti, tribue quaesumus, ejus nos sequi in fide constantiam, et in tentatione virtutem. Per Dominum, etc.».

3.1.2. Oratio secreta: «Indignos nos famulos tuos quaesumus Domine Deus noster exaudire digneris, et ad aeternae felicitatis gaudia pervenire concedas, quos in festivitate Beati Ambrosii Martyris tui divina tribuis sacramenta tractare. Per Dominum, etc.».

3.1.3. Postcommunio oratio: «Beati Ambrosii Martyris tui quaesumus Domine, suffragiis adjuvemur: in cujus solemnitate donis coelestibus tua gratia recreamur. Per Dominum, etc.».

3.1.4. Graduale: «S. Ambrosi nobilis, circuli spretor mobilis, martyr, et miles mirae bonitatis infige nos amore Trinitatis».

3.4. Sequentia quae in Missa legebatur:

Psallat Clerus laetabundus,
Omnis homo sit jucundus,
Concinens Ambrosio.

Sprevit pompas mundi viles,
Juvenis sic fortis miles
Nobilis Centurio.

Natus est Mediolani,
Et ab ira Datiani,
Passus famem, vincula.

Ferri laminas candentes,
Corpus tenerum urentes,
Rasus costas ungula.

Sustinet equuleum,
Ollam picis, oleum,
Resinam ferventem,

Flagris caesus proficit,
Angelumque conspicit,
Sibi assistentem:

In catasta tormentatus,
in camino non crematus,
Carcere concluditur.

Hic a Christo visitatus,
Collo saxum alligatus,
Aquis non submergitur.

Ista milites cernentes
Christum laudant, hic sequentes,
Quisque caput plectitur.

Pro hac Urbe deprecatus,
Tandem Sanctus decollatus
Ferentini conditur.

Ergo laudes Ambrosio vincenti in martyrio decantemus,
Ferentinatum omnium
defensori civium jubilemus.

O Ambrosi pater bone,
Pugil noster, et patrone,
Clarus per miracula.

Apud Patrem summi regis
Te precantes pacem gregis
Commenda per saecula.

Amen. Alleluja.

La prima delle tre orazioni che compongono la messa votiva di s. Ambrogio per il suo «dies natalis» è la più importante. Essa è incentrata sulla richiesta da parte dei fedeli a Dio di essere capaci di seguire l'esempio di Ambrogio:

ejus nos sequi in fide constantiam, et in tentatione virtutem.

L'attento esame di questa orazione mostra che essa contiene «formulari liturgici» riscontrabili negli antichi sacramentari per le messe di martiri, tutte relative alla memoria del «dies natalis»:²⁴

«pro confessione tui nominis»: in Natale Sancti Laurenti troviamo: «usque ad sanguinem nominis tui confessor»; «pro confessione nominis tui» (in Natale sanctorum ... et Silani in Cymiterio Maximi via Salaria);

«beatum Ambrosium»: «martyr beatus» (San Lorenzo); «beatus Stefanus martyr» (Natale Sancti Stefani in Cymiyerio Callisti via Appia);

²⁴ L. Eizenhöfer, P. Siffrin, L. Cunibert Mohlberg, *Rerum Ecclesiarum Documenta cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe edita Moderante L. C. Mohlberg Series Maior. Fontes, I, Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. capit. Veron. LXXXV [80])*, Roma 1956.

«martyrio coronasti»: «qui sanctum Xystum ... hodierna die felici martyrio coronasti» (in Natale sancti Xysti in cimiterio Callisti);

«in fide constantiam»: «auge nobis fide(i) pietatisque constantiam (in Natale sancti Johannis Bapstistae); «ut ad constantiam fidei et ad perseverantiam pietatis beata commemoratione perducas» (in Natale sanctorum Martyrum Vitalis et Martialis et Alexandri in cimiterio Iornarum).

Nella «Post Communio Oratio» troviamo un altro riferimento ad una formula liturgica più antica: «... tui quaesumus Domine suffragiis adjuvemur», «quos tantis voluisti sanctorum tuorum suffragiis adiuvari» (In Natale sancte Felicitatis).

Tutte queste circostanze dimostrano che il compilatore delle orazioni della messa del dies natalis di s. Ambrogio conosceva bene i formulari liturgici dai quali ha attinto per comporre le sue orazioni per la messa.

Per quanto riguarda, invece, il versetto del «graduale» siamo dubbiosi circa la sua appartenenza ai testi primitivi previsti per la celebrazione della messa del «dies natalis» di Ambrogio. Ci lascia perplessi la richiesta rivolta al martire: «infige nos amore Trinitatis».

Abitualmente il versetto del graduale richiama un contenuto particolare delle letture della messa che si vuole evidenziare. Ma nel nostro caso in ambedue i testi previsti nella liturgia della parola, un passo dalla Lettera di Giacomo (Gc 1, 12-18), l'altro dal Vangelo di Giovanni (12, 24-26), non troviamo alcun riferimento alla Trinità.

La «Sequentia quae in Missa legebatur» risulta un componimento poetico a forma di inno pedissequamente costruito sulla *passio*. Da essa, infatti, prende a prestito i vari tormenti subiti dal martire per esaltarne, in piena concordanza con la prima orazione della messa, la costanza della fede.

L'autore, che ci è sembrato povero dal punto di vista dei significati teologici legati alla testimonianza del martirio, introduce comunque verso la fine della sua composizione due elementi interessanti e nuovi: Ambrogio è dichiarato «Ferentinatum omnium defensori civium» e «patrone». Quasi volesse stabilire un legame indelebile tra il martire e la città; la qualcosa è caratteristica propria del culto dei santi nella vita comunale agli inizi del Duecento.

Questo legame è anche evidenziato bene nel frammento vaticano, che completa la BHL 376, dove si può ancora leggere «... urbi datum esse custodem».

Una domanda che sorge spontanea riguarda la melodia che doveva accompagnare il canto di questa sequenza. Di essa non sappiamo nulla. Possiamo comunque immaginare, data la struttura dei versi, che essa dovette essere simile a quella popolare dello «Stabat mater».

Non si può poi escludere che tale sequenza, che esprime in maniera così plastica i vari tormenti subiti dal martire, potesse in qualche modo prestarsi ad essere «rappresentata».

3.2. La messa votiva della «translatio corporis»

In festo sancti ambrosii martyris dei

3.2.1. Oratio: *Gloriosi martiris tui ambrosii domine beata sollemnitas que tuorum fidelium ministerio votiva celebritate recolitur, tue nobis quaesumus propitiationis auxilia largiatur.*

3.2.2. Oratio secreta : *Suscipe domine quaesumus devotum tibi plebis obsequium, et quod pro martiris tui ambrosij celebritate votiva in conspectu tue maiestatis offerimus sacrificium illibatum.*

3.2.3. Post communio oratio: *Protegant quaesumus domine plebem tuam beati martiris tui ambrosij continuata presidia, et sumpta pro illius gloria corporis tui sacri et pretiosi sanguinis sacramenta.*

Le orazioni di questa messa sono contenute nel «Sacramentaire et ordo romains XVI^e siècle, debut è- Bibliothèque municipal, ms. 100». Si tratta di un «Missel de la chapelle papale», «Ecriture italienne de la fin du XIII^e siècle», che tuttavia si basa evidentemente su di un archetipo più antico.

Questo sacramentario, che contiene soltanto i testi riservati al celebrante (orazioni, prefazi e canone della messa), era di quelli abitualmente usati dal papa quando officiava, attorniato dai suoi cappellani, al Laterano o in un'altra basilica di Roma.

Il sacramentario di Avignone contiene pure un calendario dove al 16 di agosto è fatta memoria di s. Ambrogio Martire. Questo fatto pone un primo problema perché la messa riportata nel codice è riferita al «dies natalis», cioè al 16 di agosto e non alla «translatio corporis», 29 di dicembre.

La festività liturgica della «translatio corporis» di Ambrogio è invece testimoniata in un altro calendario, quello premesso al sacramentario 730 della Biblioteca Nazionale di Madrid, il quale, tuttavia, non contiene una messa propria.²⁵

A Ferentino, noi crediamo, per le ragioni già esposte, che per la celebrazione della messa del «dies natalis» era in uso già da moltissimo tempo (secolo IV-V) l'altra messa votiva.

Se le cose stavano in questo modo, si dovrebbe arrivare alla conclusione che il 16 di agosto, mentre la cappella papale usava una determinata messa votiva (quella del codice di Avignone), il clero locale a Ferentino ne usava un'altra. Il che appare semplicemente assurdo. Non ci sarebbe stata ragione di avere ben due messe, tra l'altro profondamente diverse, per una stessa ricorrenza liturgica.

Il problema attiene certamente gli usi liturgici della cappella papale.

Gli studi, basati su una serie piuttosto ampia di codici hanno evidenziato con assoluta certezza che il culto del martire Ambrogio è stato praticato dalla cappella papale durante i secoli XII e XIII.

Sono questi i due secoli durante i quali la corte papale per diversi periodi ha risieduto a Ferentino.

Il problema ora è quello di stabilire se la cappella papale abbia acquisito al suo culto quello del martire Ambrogio nelle sue varie e prolungate permanenze a Ferentino o se, invece, avesse già una sua «propria» tradizione liturgica, differente da quella di Ferentino.

A noi pare di poter affermare con sicurezza che sia stata la chiesa di Ferentino a dare alla cappella papale il motivo di celebrare il culto di Ambrogio e non viceversa. Ne fa fede il fatto che al di fuori dei testi propri della cappella papale, tutti gli altri sacramentari «romani» conosciuti, sia quelli della basilica lateranense sia quelli della basilica di San Pietro non riportano né nei calendari, né nei testi

²⁵ Messa votiva della traslazione delle reliquie di s. Ambrogio dall'antichissima chiesa di S. Maria Maggiore alla nuova cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo. Calendario della Curia romana (tra gli anni 1175-1202):

«december – 29 s. Ambrosii mart. et. praem. rubr. SM» (Madrid, Biblioteca Nazionale, lat. 730) (Van Dijk, *The Ordinal of the Papal Court.*, p. 29). Per la descrizione del cod. 730. J. Janini, *El sacramentario papal a principios de siglo XIII*, in «Annales del seminario de Valencia», 1961, pp. 325 ss.

messe relative al culto del nostro martire. Questo almeno allo stato attuale della ricerca.

Come allora spiegare l'attribuzione che noi facciamo della messa contenuta nel codice 100 di Avignone – che pure è chiaramente indicata nel suo calendario al 16 di agosto – alla «translatio corporis» che viene celebrata, come giustamente afferma il cod. 730 di Madrid, il 29 di dicembre?

La risposta va trovata nei contenuti delle due messe: mettendoli a confronto si osserva che mentre la messa che noi crediamo fosse in uso a Ferentino per la ricorrenza del 16 di agosto è tutta incentrata sulla testimonianza della fede di Ambrogio e della sua virtù nelle prove, il che abbiamo visto corrisponde a formulari propri di messe di altri martiri tutte relative al loro dies natalis, diversamente, quella di Avignone richiama una serie di tematiche che ben si prestano, invece, per una liturgia che fa memoria di una traslazione avvenuta in forma solennissima con grande concorso di popolo.

Come sia poi avvenuto che la cappella papale abbia adottato un uso diverso rispetto a quello della chiesa di Ferentino non siamo in grado, allo stato delle conoscenze, di dirlo con certezza. Probabilmente nelle varie riscritture dei codici liturgici, stante la documentata tendenza della cappella papale ad «abbreviare» le compendiose liturgie del tempo si è fatta una scelta: quella di una sola messa per tutte le ricorrenze. La messa scelta poi ha trovato un uso piuttosto limitato nel tempo in questa istituzione. Quando la curia romana, infatti, non risiederà più a Ferentino, si perderà nei suoi libri liturgici la memoria di Ambrogio. Essa resterà solo in qualche calendario (come dimostrano alcuni codici²⁶), per poi perdersi definitivamente.

Esaminiamo più da vicino questa messa votiva.

Nella sua prima orazione colpisce che il soggetto esercitante il «ministerio» è costituito dall'insieme dei fedeli:

²⁶ Cod. lat. 17993 Biblioteca Nazionale di Parigi. Breviario Francescano (secolo XIV) (Leroquais, *Les breviaires manuscrits*, III, p. 351). Questo calendario, rispetto a quelli contenuti nei codici 755 Parigi (di cui in Leroquais, *Les breviaires manuscrits*, IV, p. 370), 100 Avignone, (cfr. nota 23) fa menzione di s. Ambrogio due volte: il 15 di agosto e il 16 di agosto.

... que tuorum fidelium ministerio votiva
celebritate recolitur»,

il che costituisce un «unicum»²⁷.

Infatti, nei formulari delle messe il «ministero» è attribuito:

- ai sacerdoti: «Dne D., qui in generandis plebibus tuis ministerio uteris sacerdotum ...» (Fer. V in Cena Dni, De M. Chrismatis or.); «... ut, quod nostrae humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuae impleatur effectu» (De Vig. Pasch., ante Ben. Aquae bap.); «ut, quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur» (M. de D.N.I.C., Summo Sacerdote, or.);
- a Cristo: «Vere dignum ... Filiumque eius unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum, toto cordis ac mentis effectu, et vocis ministerio personare» (De Vig. Pach. Praec.);
- ai governanti: «Oremus et pro omnibus res publicas moderantibus, eorumque ministeriis et potestatibus ...» (Fer. IV in Pass., et Morte Dni., or. sol. 4. Pro Res publ. moderantibus);
- agli angeli: «D., qui, miro Ordine Angelorum ministeria hominum dispensas ...» (29 sept. in Dedic. S. Michaelis Arch., or.).

Quando i sacerdoti esercitano il «ministero» lo fanno sempre per il popolo o in unione ad esso. Ma la confusione dei ruoli non è mai ammessa. Su queste cose i formulari liturgici, per serissime ragioni teologiche, sono sempre molto precisi.

L'aver attribuito il «ministero» al popolo è stato qui forzatamente fatto per delle ragioni ben precise: oltre a trattarsi di una festa con grandissimo concorso di popolo (senz'altro erano previste processioni, luminarie, sacre rappresentazioni), si è voluto dare un ruolo attivo ai convenuti, coinvolgendoli al massimo. Questo spiega il tono volutamente enfatico che caratterizza anche altre parti di questa messa. Così, ad esempio, da una parte si pone l'accento sulla solennità («beata sollemnitās») della celebrazione in cui affluisce tanto

²⁷ A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia, Pars Prima, Missale Romanum*, Herder 1964, p. 384.

popolo, dall'altra si mette in risalto l'atteggiamento interiore della plebe: «devotum tibi plebis obsequium». Nei formulari liturgici le parole «obsequium» e «devotum» indicano sempre l'omaggio di un culto fervente.²⁸

Ora, la traslazione delle reliquie di s. Ambrogio dall'antica cattedrale di S. Maria Maggiore alla nuova, costruita sull'acropoli all'inizio del secolo XII, richiedeva un assenso del popolo e un suo coinvolgimento.

Solo così si spiega l'originalissima scelta dell'autore di attribuire al popolo il «ministero».

Confronto tra le due messe votive

I formulari delle due messe votive in onore di s. Ambrogio messi a confronto denotano, come si può constatare, una profonda diversità. Questa postula diversità di autori e di tempo di composizione.

I modelli di riferimento usati non sono gli stessi e denotano autori con cultura liturgica diversa.

La messa votiva del «dies natalis», certamente la più antica, fa riferimento ad un ambito semantico che attinge modi espressivi propri delle «orationes et praeces de nataliciis sanctorum» così come si ritrovano nei sacramentari più antichi. Il contenuto, come già abbiamo avuto modo di asserire, è tutto incentrato sulla virtù della fede mostrata da Ambrogio con il suo martirio. Questa fede è il modello per eccellenza del seguace di Cristo: vi è qui tutta la potenza evocativa del martirio come sequela Christi, che troverà in Agostino il suo cantore (Disc. 304, 1-4; PL 38, 1395-1397). Da qui la preghiera: «ejus nos sequi in fide constantiam».

²⁸ «Ut acceptum nostrae tibi faciant (dona oblata) servitutis obsequium (secr. comm. plur. n. virg., p. ad loc.), ce dernier mot peut être accompagné des épithètes, devotum, humile: ex illi devotum pietatis nostrae praestantis obsequium (or. fer. 6 SS. Cord. Jes.), en lui offrant l'hommage d'un culte fervent». Viene anche richiamata l'attenzione sulla solennità della celebrazione «Beata sollemnitatis» («... Cosmae et Damiani beata sollemnitatis ut in Fer. V. p. Dom. IV Quadr. or.; Quaesumus ... ut (sanctorum) coelestibus mysteriis celebrata sollemnitatis, ut in 9. Jun. Pro SS. Primo et Soc. MM. postc.; D., qui nos (Sanctorum) annua sollemnitatis laetificas, ut in 11. Maii, F. SS. Philippi et Jacobi Ap. or.; ... et de Sanctorum nos sollemnitatis laetificat: ut in 3. Maii, commem. SS. Alexandri et soc.: secr.»). (Blaise, *Le vocabulaire latin*, pp. 118 e 642).

Inoltre, le preghiere di questa messa sono essenzialmente quelle dei sacerdoti celebranti, come si evidenzia dall'«indignos nos famulos tuos», e non evidenziano altri coinvolgimenti. Tutto è molto equilibrato e sobrio.

Il termine «suffragiis», poi, sembra ben evocare la contiguità del culto che si sta svolgendo con la tomba del martire.

Infine per la messa votiva che a noi sembra essere quella propria della «translatio corporis», bisogna anzitutto tener presente che essa è contenuta in un sacramentario (codice 100 di Avignone) certamente dipendente dai sacramentari gregoriani-gelasiani (o gregoriani misti) che sono databili X o XI secolo.²⁹

La sua formula espressiva più eclatante ed inusitata, «tuorum fidelium ministerio», non trova riscontro nei modelli liturgici più antichi. Essa sembra essere stata composta proprio per una occasione ben determinata e datata.

In tutte e tre le orazioni di questa messa, in cui è costante la presenza del popolo, manca, infine, un riferimento a quella «fede» e a quella «costanza nella prova» che sono, come abbiamo visto elementi denotanti maggiore antichità. Vi troviamo tuttavia, diversamente dalla prima, maggiori richieste di aiuto e di intercessione («auxilia largiatur» e «continuata presidia»);³⁰ elementi che richiamano caratteristiche proprie di una pietà popolare al centro della quale si pone sempre più una figura del martire locale come «protettore della città» e quindi «patrono».

Queste caratteristiche che si possono ben datare mostrano coerenza con quanto troviamo sia nel frammento della *passio* BHL 376

²⁹ «De Rome, comme l'on sait, les ordres nouveaux, les Franciscains en particulier, diffusent le Grégorien gelasianisé devenu Missel de la Chappelle papale di XIII^e siècle, à travers la chrétienté latine». «Le missel de la chappelle papale (fin XIII^e s.) porte le titre: Ordo missalis secundum consuetudinem curiae romanae (ou Ecclesiae romanae) et est connu par deux mss. (Avignon, Bibliothèque Municipale cod. 100; v: 1276-1288) et Rome vat. Ottob. 326 (v. 1288-1292). C'est l'ancetre immédiat du missel actuel et est peu différent du Vetus Missale romanorum manasticum Lateranense publié par E. Azevedo (Roma 1752)». (M. Andrieu, *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e s.*, in *Miscellanea Fr. Ehrle*, Città del Vaticano 1924 [Studi e Testi, 38], pp. 293 e 348/376).

³⁰ «In natale sancti Magni. XIII kalendas Septembris. Post communionem: "Tua sancta sumentis quaesumus, donine, ut beati Magni nos foveat continuata praesidia"». (*Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli. Codex Vaticanus Reginensis Latinus 316 – Sacramentarium Gelasianum*).

(«urbi datum esse custodem»), che nella sequenza («O Ambrosi pater bone, pugil noster, et patrone»).

Ma, e qui è la differenza decisiva, nulla di tutto ciò troviamo nella messa votiva del «dies natalis» e nella *passio* BHL 375, senz'altro caratterizzate da maggiore antichità e diversità di autori.

3.3. La *passio* per l'ufficio di lettura (12 lezioni e 11 responsori)

Lectiones quae primitus in Officio legebantur (BHL 376) [e tra parentesi le variazioni di cui al ms. H 11 Bibl. Vallicelliana – Roma]

passio sancti Ambrosii centurionis (BHL 375)

Lectio I

I. Cum omnipotentis Dei clementia censisset mundum ab idolorum sordibus per Sanctorum Martyrum sanguine («per sanctorum ... sanguinem») emundare, Ferentinensis Civitas per Petrum, et Paulum primo est corporali visitatione illustrata, doctrinis instructa, et ad Christi fidem conversa: demum vero Beati Ambrosii Martyris passione adornata, et pretioso sanguine purpurata. Hic Liguria provincia ortus ex nobili genere, sed nobilior extitit in omni sanctimonia, et veritate. Qui dum ad bivium pythagoricae literae pervenisset, captus, et catenatus, sacramentis militaribus astrictus, et a Datiano Praeside, qui tunc Hispaniae praefecturam administrabat, hoc modo Centurio est constitutus.

I. Temporibus Diocletiani et Maximiani imperatorum erat quidam vir christianissimus, nomine Ambrosius,

ex nobili genere in Liguria provincia ortus.

Quem Datianus praeses cum ab Hispania rediret ad urbem

II. Praefatus namque Datianus ex Augustali auctoritate literas acceperat («licentiam acceperat»), ut congregatis militibus ad Urbem accederet; De anti-

qua namque Romanorum consuetudine erat, quod proconsules, et praesides, atque alii ministri ipsorum per diversas mundi partes constituti, exercitum ad defendendum Romanum Imperium congregarent, et filios veteranorum ad militiam adscriberent, et Imperatoribus, ac Senatoribus assignarent. Huic etenim consuetudini, et mandato sibi ab Imperatoribus injuncto, Praeses Datianus obtemperans ab Hispania usque Liguriam exercitum congregans Mediolanum venit, ibique cum filios nobilium, pro ut supra diximus, secundum mores praedictorum adscriberet; invenit quemdam juvenem nomine Ambrosium quem nobilitate, industria animi («industria, virtute animi»), et corporis pollere cognoscens («pollere cogrognoscens»), sibi, suisque, militibus associavit, et Centurionem inter caeteros («ceteros») ad honorem Romani Imperii ordinavit, quod non fecisset, si Christianum ipsum praescivisset («praescivisset»).

III. Habebat autem B. Ambrosius secum quemdam parasitum nomine Polinium («Polinium»), cui versa vice Dominus serviebat, ita ut calceamenta ei detraheret, tergeret, ac ministraret. Erat enim humilitate summus, innocentia magnus, Deum occulte colens («Deum occultem colens»), et quicquid («et quidquid») de stipendiis militiae sibi subtrahere poterat pauperibus erogabat. Veniens autem Datianus Romam cum de publicis, et privatis negotiis, quibus interrogatus fuerat, prudenter, et fideliter rationem reddidisset: et qualiter in diversis regionibus magnas Christianorum strages fecerat demonstrasset («demostrasset»), magnifice ab

et eum virtute animi et corporis pollere cognosceret,

sibi suisque militibus associavit, ipsumque secum ducens ad urbem, et centurionem inter ceteros ad honorem romani imperii ordinavit.

Veniens autem Datianus Romam, cum de publicis et privatis negotiis ad quae missus fuerat rationem prudenter et fideliter reddidisset,

magnifice ab universa curia verbis et

universa curia verbis, et donis est honoratus. Et in Campaniam ad exercenda publica negotia, et ad delendam Christi fidem a Diocletiano, et Maximiano Imperatoribus est destinatus.

donis exstitit honoratus, et in Campaniam ad exercenda publica negotia et Christi fidem delendam est ab eisdem imperatoribus destinatus.

Responsorio

R/ Claris micat moribus ex clara prosapia genitus Ambrosius patria Liguria. Hic terreno militat invitus imperio, qui Coelorum potius ardet desiderio.

V/ Sanctus hic ad famuli se pedes humiliat versa vice famulum Dominus discalciat. Hic terreno Militat.

Lectio II

IV. Post dies autem aliquot («aliquos») Ferentinum devenit habens in comitatu suo eundem Christi militem Ambrosium, in qua Civitate («in qua civitatem») a quibusdam paganis diabolico fele inebriatis («diabolico felle debriatjs»), eo quod multis polleret virtutibus, talibus est accusatus sermonibus: celsitudinem, et fastigium vestrum intentum, ac pronum novimus circa culturam Deorum immortalium; ob quam rem vestrae ubique scripturae pervenerunt; in quibus censuistis juxta coelitus collatam vobis sapientiam, ut sexus, et aetas Diis Deabusque orgia libare studeant, abnuentes juxta Imperiale edictum diversis suppliciis intereant. Quare («quarem») ergo vestris Ambrosius decoratus infulis Centurio contra divum Caesarem, et vestram agit salutem, Christum qui a Judaeis ligno affixus est, praedicans, et culturam Deorum nostrorum subsannans atque deridens?

2. Hic autem cum in Ferentinae civitatis consistorio resideret et

a quibusdam paganis beatus Ambrosius quod christianus esset et culturam deorum respueret accusatus fuisset,

V. Datianus respondit. Ut video invidiae face succensi, tanta, et talia contra

Ambrosium protulistis, cum ego immaculatam in eum habeam charitatem («in eum immaculatam habeam caritatem»), quam utique habere dignus non esset, nisi Diis immortalibus deserviret; tum illi: Nos quidem pietate, et amore Deorum ducti et vestrae fidelitatis dulcedine obligati, ea quae de Ambrosio nobis cognita erant in vestra audientia (erat vestra audientia) recitavimus, vestrae vero indicibilis sapientiae erit, illius denudare, et detegere impietatem, et his dictis recesserunt. Datianus vero post haec in Ferentinae Civitatis consistorio residens astante cuncto populo jussit S. Ambrosium sibi praesentari.

VI. Cumque praesentatus fuisset, dixit ad eum, cum te semper in magna dilectione habuerimus, mirari non sufficio, quare contra salutem divorum Augustorum, et nostra Deorum numina respuas, et Christum, qui a Judaeis ligno affixus est, adores, et colas. S. Ambrosius dixit. Ego Christum corde colo, eumque laudare non cesso. Datianus vero Ambrosii dicta aegre accipiens dixit: Accipe spatium poenitendi, ut sponte Diis libamina offerens, et honoris gloria, et nostra frui possis amicitia: Elapsis autem aliquantis diebus Datianus pro tribunali sedens jussit S. Ambrosium suo examini sisti.

VII. Commentariensis dixit: Adest in iudicio potestatis tuae Domine. Datianus autem conversus ad S. Ambrosium dixit: Dic mihi Ambrosi si salutaribus monitis aurem accomodasti, si Diis libare orgia deliberasti. Ambrosius dixit: Semel a me prolatum excipe verbum. Christianus sum, et Christum coele-

jussit ipsum astante cuncto populo suo conspectui praesentari.

Cumque praesentatus fuisset, dixit ad eum: Cum te semper in magna dilectione habuerimus et honore, mirari non sufficimus quare contra salutem divorum augustorum et nostram deorum numina respuas, et Christum, qui a Judaeis ligno affixus est, adores et colas. Sanctus Ambrosius dixit: Ego Christum corde colo, eumque laudare non cesso.

stem regem adoro, et pro ejus nomine mori desidero. Datianus autem Ambrosium firmum in fide Christi perspicuens, astante populi multitudine residente eo in aestivali Palatio in Civitate Ferentinate majori («Estivali palatio in civitate Ferentinense maiore») jussit confestim Ambrosii balteum, quem aurea infrenabat fibula solvi, et exutum clamide, et denudatum militiae veste torquem auream de cervice ejus jussit auferri, et ferreis catenis vinciri, et in carcerem mitti praecipit in crypta eidem loco contigua mandans («attigua mandans»), ut nullus ad eum haberet ingressum, et neque panem, neque aquam ei dari, ut deficeret.

Datianus autem sanctum Ambrosium firmum in fide Christi perspicuens, astante populi multitudine,

confestim Ambrosii balteum solvi, et

exuto chlamyde et denudato militiae veste, torquem auream de cervice ejus jussit auferri, et catenis ferreis vinctum in carcerem mitti, mandans ut nullus ad eum haberet ingressum, et neque panis neque aqua daretur ei.

Responsorio

R/ Accusatur Sanctus ab aemulo super Christi fidei titulo: Et conventus astante populo confitetur Christum patibulo.

V/ Datianus discinctum cingulo, et nudatum tradidit ergastulo. Et conventus etc.

Lectio III

VIII. Ubi vero lux est reddita terris, Datianus maturius surrexit annuncians («annuntians») profectionem parandam in Campaniam visurus Eracliam, Atinum («Atinam»), Soram, et alias Civitates. Per mensem itaque Datianus Campaniam deambulans, Ambrosium omni humano solatio destitutum in carcere dereliquit («in carcerem dereliquit»), sed cui societas denegata fuerat hominum, cibus et consolatio data est Angelorum. Regresso vero Datiano Ferentinum, ubi iam defecisse credit Ambrosium famis inedia, jussit eum suis aspectibus praesentari, scire cupiens, quod actum de («quid actum de») eo

Sed cui per mensem denegata fuerat societas hominum, cibus et consolatio data est Angelorum. 3 Post mensem vero, impius Datianus fecit sanctum Ambrosium, quem credebat fame extinctum, coram se praesentari, et dixit ad eum:

esset. Vidensque eum corpore vegetum, vultu robustum, stupefactus interrogabat, si aliquis ei cibum, et potum tribuisset: sed cum multorum testimonio didicisset illum per mensem nihil accepisse, terque quaterque nefandum agitans caput, et ex cordis hiatu alta suspiria, dixit ad eum: Ambrosi parce de hac impia professione, et sacrificia Diis, nulli enim Christianorum unquam peperci, tantum tibi («nisi tantum tibi»), memor amicitiarum tuarum.

Responsorio

R/ Mensis fluunt unius spatia, quo negavit Sancto cibaria: Sed cum negat homo cibaria Angelorum pascit custodia.

V/ Sanum videt, stupet insania, et minatur adhuc supplicia. Sed cum negat.

Lectio IV

IX. Sanctus Ambrosius dixit, amicitiam tuam illi quaerant, qui Dei amicitia indigni existunt. Ego autem sacrifico Domino Jesu Christo creatori omnium saeculorum, et idola vana, et falsa respuo («raespuo»). Datianus respondit respice juventutem tuam, et sacrificia Diis. Sanctus Ambrosius dixit. Ut video cor tuum induratum est a Satana, toties («totiens») mihi dicendo sacrificia: Ego enim sacrifico Deo Omnipotenti, qui regnat in caelis. Datianus dixit. Ego te recedere faciam ab ista vanitate, et prudentem te faciam.

Ambrosi, respice juventutem tuam, et sacrificia diis. Sanctus Ambrosius dixit: Ut video, cor tuum induratum est a satana, totiens mihi dicendo: Sacrificia diis. Ego enim sacrifico Deo omnipotenti qui regnat in caelis. Datianus conversus ad milites dixit: Denudate eum et in catasta ponite et virgis caedentes affligite. Sanctus Ambrosius, cum caederetur, clamabat ad Dominum dicens: Adjuva me, Domine Deus, et salvum me fac propter misericordiam tuam.

Responsorio

- R/ Blandimentis Sanctum aggreditur, Datianus nec sic seducitur: Ergo flagris Sanctus exponitur in catasta positus caeditur.
- V/ Grates agens Christo, quod patitur clamat, quod sic prudens efficitur. Ergo flagris.

Lectio V

[Perduta]

Responsorio

(Da Antifona in secundo Nocturno)

- R/ Rursus Praeses Martyrem recludit ergastulo, ut fame dispereat, signans illud annulo. Milites ad carcerem jussi, dum conveniunt lumen vident caelitem, et canentes audiunt.
- V/ Praeses cum militibus vadit ad ergastulum videre quod viderat, et videt ad oculum. Milites ad carcerem.

Lectio VI

[Perduta]

Datianus itaque ira succensus, jussit sanctum Ambrosium de catasta levare, et eum nodosis corrigiis caedi, dicens: Sacrifica diis. Sanctus Ambrosius dixit: Ego meipsum offero sacrificium Deo in odorem suavitatis. Datianus vero ultra modum infrendens, jussit eum in equuleo levare et torqueri. Et cum diu torqueretur, clamabat: Christe Deus, adjuva me. Videns vero Datianus populi multitudinem ad spectaculum convenisse, jussit sanctum Ambrosium de equuleo deponi et in carcerem trudi, mandans cuidam principi suo quod frequenter martyrem Christi moneret, ut ad culturam perduceret idolorum.

Responsorio

- R/ Post undena Sancti jejunia Praeses dicit per veneficia. Contra Sanctus se per coelestia conservatum dicit cibaria.
- V/ Furit Praeses, adit supplicia, et nodosa cedit corrigia. Contra Sanctus.

Lectio VII

[Perduta]

4. Transactis autem aliquantis diebus, impius Datianus fecit sanctum Ambrosium suis sisti conspectibus, dicens ei: Miror de te, Ambrosi, quod famem contemnis, minas spernis, pro nihilo supplicia reputas et omnia tormenta contemnis. Nunc videbo si Christus tuus quem colis adjuvabit te. Et confestim laminas ardentis praecipit afferre et sancto corpori jussit apponi, dicens: Ambrosi, parce tibi, et immola diis, quia jam tibi imminet mors parata.

Responsorio

- R/ Dolet Praeses Sanctum non atterri, atque frustra tot poenas ingeri. Ergo magis indulget sceleri, ferrum candens apponit lateri.
- V/ Praestat Sanctus nec patet vulnere, ope Dei praeventus caeleri. Ergo magis.

Lectio VIII

[Perduta]

Et cum sanctus Ambrosius inter tormenta non cessaret Dei omnipotentiam collaudare, iratus impius Datianus fecit ignem copiosum accendi et ollam aeneam oleo, pice ac resina refertam juxta ignem poni, et sanctum Dei Ambrosium in eam immergi. Sanctus autem Ambrosius, demersus in ollam, dixit ad Datianum: Cerne, miser, quia tormenta tua nihil sunt, et mihi non ardorem, sed refrigerium praestant. Et confestim de olla sanus et illaesus exivit.

Responsorio

- R/ Datianus resinam, oleum, picem Sancto bullit in balneum. Cedit tamen quicquid est igneum, aequè damnum sentit corporeum.
- V/ Intrat Sanctus intra vas aeneum pice corpus perfundens roseum. Cedit tamen.

Lectio IX

Da: Lectionarium per annum ad usum
Ecclesiae Anagninae – Cod. Chigi C.
VIII. 235 – Biblioteca Vaticana³¹

[Parzialmente perduta]

5. Tunc impius Datianus sanctum Ambrosius catenis ferreis vinctum in carcerem mitti praecepit, et sequenti mane, multitudine populi se comitante, ad amphitheatrum portae Sanguinariae contiguum orgia diis libaturus pervenit, Christi martyrem nudum et catenis vinctum ferreis secum trahens. Cumque inter cantantes et jubilantes ad duos arcus, super quos idola adorandi causa locata erant, convenissent, Christi martyr Ambrosius, erectis in caelum manibus et oculis, dixit: Ille qui est rex regum et deus deorum destruant idola ista. Et mox idola ceciderunt et confracta sunt. Tunc Datianus, indignatione simul et confusione repletus, dixit ad martyrem ut idolum Mercurii adoraret. Sanctus vero Ambrosius idolum in manibus accipiens projecit in terram, sicque confractum est minutim. Datianus autem, turbatus de deo suo confracto, martyrem Dei iussit expoliari et in catasta extendi et carclis ferreis caedi, dicens: Ego vindicabo iniurias dei mei.

... liari et in catasta extendi et cardis ferreis cedi dicens. Ego vindicabo iniuriam dei mei. Sanctus vero ambrosius in tanto supplicio constitutus. gratias

³¹ La trascrizione del testo è di Riccardo Cataldi (cfr. quanto detto alla nota 1).

agebat conditori omnium domino. qui perseverantiam inter tormenta concessit.

Iubet post hec Datianus caminum ultra modum accendi. et sanctum dei martirem manibus et pedibus ligatis in eum micti. et a carnificibus a vespertina usque ad primam horam diei ligna subministrari. Aurora autem diei illucescente et ferentimates ad caminum venerunt scire cupientes si iam incendio consumptum erat. Confestimque flamma ex camino egrediens ereticorum maximam partem devoravit.

6. Post haec Datianus caminum ultra modum iubet accendi et sanctum Dei martyrem manibus et pedibus ligatis in eum mitti, et a carnificibus a vespertina usque ad primam horam diei ligna subministrari. Mane vero facto, Ferentimates ad caminum accedentes illaesum Christi martyrem invenerunt.

Responsorio³²

R/ Minutantur idola ad preces Ambrosii, et clarum minuitur idolum Mercurii. In catasta ferreis cardis Sanctus caeditur, et per orbis cardines laudandus efficitur.

V/ Toto noctis spatio non nocet incendium, facto mane Populum concremat gentilium. In catasta ferreis.

Lectio X

Torquebatur ad christi prodigia datianus. et quid ageret a suis parasidis requirebat. Tandem reperto consilio. iuxit santum dei martirem ad fluvium alaprimum duci et manibus et pedibus ligatis cum ingenti saxo ad collum ligato in eum praecipitari. Con <festim>^a autem angelus domini affuit qui eum ab undis solvens inter aquas gubernabat. Nam supersedens ita super fluvia-

Tandem impius Datianus reperto consilio, manibus et pedibus ligatis cum ingenti saxo ad collum ligato in Alabrum flumen praecipitari <jubet>. Sed confestim angelus Domini eum solvens a vinculis super aquas fluvii gubernavit.

^a Confestim] in rasura, suppli.

³² Questo responsorio mostra con chiarezza che, come d'altronde anche gli altri dieci, furono composti in base alla BHL 376, di cui il frammento contenuto nel cod. Vat. Chigiano C.VIII. 235 faceva parte. Infatti il racconto del fuoco che «devoravit ereticorum maximam partem» («Populorum concremat gentilium») è totalmente assente, come si può materialmente notare nella sinossi, nella BHL 375.

lem aquam ferebatur. ut palam daret intelligi quia ille fuerat cum ambrosio in alapro ne negaretur. qui fuerat in mare cum petro^b ne mergeretur. ad quod miracolum XIII de nobilibus civitatis crediderunt in dominum. et a sancto ambrosio verbo vite edocti sacri babtismatis sunt respersi.

Ad quod miraculum quattuordecim de nobilibus civitatis ejusdem crediderunt in Dominum, et sacri bap-tismatis sunt unda respersi.

Responsorio

R/ Alligatus lapis Ambrosio magnus, et sic injectus fluvio. Sed Angeli fultus subsidio mergi nescit noster Centurio.

V/ Videt, credit nobilis concio, et lucratur Caelos martyrio. Sed Angeli.

Lectio XI

Hec cum ad datiani pervenisset ad aures, iuxit sanctum dei martirem a fluvio eum ingenti iniuria reduci et in civitatis sub urbio usquæ mane custodiri. Noc-to autem angelus domini ei apparens dixit. Constans esto fortissime decertator et noli timere quoniam prope est vocatio tua. crastina enim percipies ea quae nec oculis vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Mane autem facto datianus ferentini egrediens. iuxit sibi tribunal parari. iuxitque sanctum ambrosium cum XIII sociis suis praesentari. conversusque ad sanctum ambrosium dixit. Quare pervixisti nobiles huius civitatis. Sanctus ambrosius dixit. Ego non perverti sed converti. Vertens vero vultum datianus ed eos qui in christum crediderant dixit ad eos. Dicite ...^c -ti destinati quam ob rem deos relinquistis. Illi autem respondentes dixerunt. Quia vidimus angelum dei cum ambrosio super aquam

7. Haec dum Datiani pervenissent ad aures,

Ferentinum egrediens jussit sibi tribunal parari in loco qui dicitur Vicus, et sanctum Ambrosium cum quattuordecim sociis suis sibi praesentari praecepit, dicens ad eos ut Christum negarent et sacrificia diis offerent.

^b petro] corr. petra. ^c non legi.

veluti per terram ambulantem. et super molam etiam natantem sedentem. Tunc datianus promisit eiis honores et divitias si christum negarent. Sed cum mentes <illorum>^d firmes in christi fide perspiceret. conversus ad sanctum ambrosium dixit. Diu ...^e ambrosi quo tuam sustinui concordiam nec autem non ut criminis obnoxium sed ut facerem^f te ad loquor. accede et sacrificia diis quippe in tua potestate est ut sententiam accipias aud evadas. et christi martir. Jam dixit et iterum dicam quod regem celestem adoro. promissiones vero tuas velud stercorea contempno praeparata est mihi regna caelestia. Datianus vero confusus et ignorans quid ageret dictavit sententiam dicens Ambrosium centurionem romani imperii et dicta contempnentem et christum qui a iudeis ligno affixus est praedicantem cum XIII sociis suis capite cedi iubemus.

Sed cum mentem illorum firmam in Christi fide perspiceret,

confusus et ignorans quid ageret, Datianus dictavit sententiam, dicens: Ambrosium centurionem, romani imperii edicta contempnentem et Christum, qui a Iudaeis ligno affixus est, praedicantem cum quattuordecim sociis suis capite caedi iubemus.

Responsorio

R/ Irrogat Martyr supplicia, indefessa ferens constantia. Decollatur data sententia, terra exit, intrata coelestia.

V/ Civis potens in Coeli patria, bonis adsit ad patrocina. Decollatur.

Lectio XII

Hec <cum di>^g xisset ferentinum reversus est. Carnifices vero christi martyrem ambrosium cum quattuordecim sociis suis sollecites esradio.^h duxerunt ad locum cedis implende. quo dum venissent indutias orandi. martir ambrosius a carnificibus petiit et accepit. Ge-

Carnifices vero Christi martyrem Ambrosium cum quattuordecim sociis suis educentes ad locum caedis,

^d illorum] supplevi. ^e non legi. ^f facerem] sic solvi contractionem. ^g cum dixisset] supplevi. ^h esradio] errorem librarii videtur.

nuaque ad orationem martyr beatissimus flectens. oculis et manibus in celum erectis oravit ad dominum dicens. Invitatus ad regni tui gloriam et celeste convivium. gratias ago. sancto nomine tuo quia exaudisti me. Diu est quod expectans expectavi te et respexisti et exaudisti me et eduxisti me de iam miseris paganorum et de lu-...ⁱ -lorum. Staurasti multo spatioso pedes mon-...^j -gressus modos in viam mandatorum tuorum...^k -lii tui domini mei^l ihesu christi inebriasti me. ...^m omnium dominator in pectore. ne memineris...ⁿ -tatum mearum quas suscitavit furor mali...^o -iti commendo tibi filios tuos quos temporalis materia...^p gravit quia omnes salvare et memineris^q vis perire...^r <con>^s -verte cor eorum ad te ut verbis et <oper>^t -ibus cognoscant te solum deum unum et verum, et filium tuum unegenitum^u ihesum christum. suscipe in pace animos...^v ne munera eos tum hiis qui lavaverunt...^w suas et de alis...^x -nt eas... omnes qui^y -norum...^x percipient...^{aa} insuto^{bb} tue retributionis et ut passio mea non sit infructuosa. hiis et omnibus qui credenti sunt...^{cc} unigeniti tui. Hec dum oravit vox...^{dd} dicens. Venite ad me omnes qui laborantis et honerati estis et ego relictam^{ee} vos. Sequebantur autem Christi martires plurimi de civitate ferentini^{ff} flentes et lamentates de passione eorum. quos martir ambrosius intuens diit. Gaudemus nos nostro fle-

(Mt 11, 28)

ⁱ aliqua verba interciderunt. ^j ut supra. ^k ut supra. ^l mei] dub. ^m aliqua verba interciderunt. ⁿ idem. ^o idem. ^p idem. ^q memineris] dub. ^r aliqua verba interciderunt. ^s converte] supplevi. ^t operibus] verbun lapsum supplevi. ^u unegenitum] corr. unigenitum. ^v aliqua verba interciderunt. ^w idem. ^x idem. ^y relegendum est accurata. ^z verbum interciderit. ^{aa} ultima verba interciderunt. ^{bb} insuto] legi fortasse, puto corruptum pro insuto. ^{cc} ultima verba interciderunt. ^{dd} idem. ^{ee} relictam] corr. ...

ve ...^{gg} ...^{hh} quia ago ad gloriam. S- ...ⁱⁱ
 urbi datum esse custodem ...^{jj} sitam
 prima ...^{kk} ritis iniuria ...^{ll} datorum eius
 et ...^{mm} illus. Hec cum dixisset. flec-
 tens ...ⁿⁿ genua ...^{oo} -nus tuas domine
 commendamus animos nostros. Et ...^{pp}
 -ciis qui ...^{qq} ad eum sint ...^{rr} fuisset ...^{ss}
 capite truncati sunt ...^{tt} cel ...^{uu} -se- eorum capita detruncarunt,
 runt. Nocte vero ...^{vv} illorum ...^{ww} sep-
 pellierunt corpora eorum ...^{xx}^{yy}
 brosius cum quatuordecim sociis^{zz} in
 civitate ...^{aaa} septimodecima^{bbb} domino septimo decimo kalendas septembris.
 nostro ihesu christo ...^{ccc} ...^{ddd} per infi-
 nita secula seculorum. amen.

Te Deum laudamus

La sinossi sopra riportata permette di porre in evidenza alcuni interessanti particolari, utili a stabilire l'origine dell'ufficio liturgico di s. Ambrogio.

Intanto appare subito chiaro che il racconto della passione del martire, tenendo conto dei contenuti degli undici «responsori», era all'origine suddiviso non in nove lezioni, bensì in dodici. La qualcosa spinge a pensare che qui ci troviamo di fronte ad un ufficio compilato secondo i modelli di una cultura liturgica ben precisa: quella benedettina.³³

I benedettini, infatti, rimanendo fedeli all'«ordo» degli antichissimi uffici vigiliari che avevano il loro «tipo» nella struttura a dodici lezioni della veglia pasquale, celebravano la festività del loro fonda-

^{ff} Ferentini] antico locativo. ^{gg} aliqua verba interciderunt. ^{hh} idem. ⁱⁱ idem. ^{jj} idem. ^{kk} idem. ^{ll} idem. ^{mm} idem. ⁿⁿ idem. ^{oo} idem. ^{pp} idem. ^{qq} idem. ^{rr} idem. ^{ss} idem. ^{tt} idem. ^{uu} idem. ^{vv} idem. ^{ww} idem. ^{xx} idem. ^{yy} duo versus interciderunt. ^{zz} verbum interciderit, supplerem suis. ^{aaa} idem, supplerem. Ferentino. ^{bbb} supplerem Kalendas Septembris. ^{ccc} ??????????. ^{ddd} ??????????.

³³ Va precisato che il numero «9 lezioni» designa sempre una chiesa secolare, una collegiata o un ordine religioso diverso dall'ordine benedettino. Se, invece, le lezioni sono in numero di 12, si ha certamente a che fare con un calendario monastico (benedettino, certosino o cistercense).

tore, il patriarca s. Benedetto, con un ufficio di dodici lezioni tutte tratte dalla vita del santo.³⁴

Un ufficio così strutturato non poteva avere quale destinatario se non un collegio canonico («monasteria canonicorum») stabilito in vita comune il quale, in quanto tale, aveva l'obbligo della solenne ufficiatura corale con la possibilità, qualora il racconto delle gesta del martire non fosse stato letto per intero durante il mattutino, di continuarne la lettura nel refettorio durante i pasti presi in comune.

Ora la presenza benedettina³⁵ e quella di un clero organizzato in «monasteria canonicorum», sono riscontrabili con sufficiente attendibilità a Ferentino, tra la fine dell'undicesimo e l'inizio del dodicesimo secolo, al tempo dell'episcopato di Agostino, già abate di Casamari.³⁶

La sinossi sopra riportata consente anche di evidenziare il tipo di lavoro fatto dall'autore per costruirla: questi è partito dalla BHL 375 – infatti essa risulta completamente contenuta nella prima –

³⁴ «S. Benedetto nel suo ordinamento delle ore canoniche si ispirò alla pratica della Chiesa romana, fissando in dodici il numero delle lezioni dell'ufficio vigiliare della domenica. Il numero primitivo delle lezioni fu di dodici, non solo a Roma, ma in tutta la Chiesa; su questo punto si realizzò una rara uniformità sia in Oriente che in Occidente» (cfr. M. Righetti, *Storia liturgica*, Milano 1946, II, p. 178). I benedettini continueranno ad essere fedeli a questa antichissima tradizione; infatti anche l'ufficio del loro santo fondatore s. Benedetto, prevede dodici lezioni.

³⁵ I benedettini avevano stabilito profondi legami con la città di Ferentino già dall'inizio del secolo XI (cfr. F. Caraffa, *Il movimento monastico nella diocesi di Ferentino dall'alto Medioevo all'epoca moderna*, in *Ferentino: la diocesi e gli apporti francescani*, Atti del VI Convegno, Ferentino 11-12 novembre 1978, a cura del Centro di studi storici ciociari, Frosinone 1979, pp. 7-17).

³⁶ «Nel secolo XI la vita comunitaria del clero (canoniche regolari) appare ben organizzata: si notano la chiesa, luogo di preghiera, il capitolo, luogo di istruzione e di spiritualità di gruppo, il refettorio e il dormitorio. I «monasteria canonicorum» si sono diffusi nella Campagna e nella Marittima fino al termine del secolo XII. I «monasteria monachorum» e i «monasteria canonicorum» appaiono nella bolla di Urbano II a favore di Veroli. Nelle due piccole diocesi di Veroli ed Alatri si contano alla fine del 1110 circa una dozzina di monasteri canonicali ...» (*Monasticon Italiae*, I, *Roma e Lazio*, a cura del Centro Storico Benedettino Italiano Cesena 1981, p. 103»).

A Ferentino, poi, «A cette église de San Pietro [posta sull'acropoli della città] se trouvait accolée la demeure des chanoines de Ferentino et c'est dans cette demeure que le 16 oct. 1113, en présence du Pape Pascal II ... La mention occasionnelle, dans la sentence, de la maison des chanoines nous fournit un bon témoignage de l'existence de la vie commune pour le clergé de Ferentino au début du XII^e s.» (V. Fenicchia, *Ferentino*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, XVI, Paris 1967, coll. 1057-1058).

ponendo più o meno lunghi periodi intercalari tra un episodio e l'altro in quella narrati.

Esaminando alcuni di tali intercalari possiamo notare come l'autore abbia, in particolare, voluto tramite loro nobilitare per primo l'intera città di Ferentino, indi un luogo preciso di essa: l'acropoli.

La città, infatti, viene fatta convertire al cristianesimo per il tramite della predicazione diretta degli apostoli Pietro e Paolo mentre la residenza del preside Daciano, persecutore di Ambrogio, viene situata in un «aestivali Palatio in Civitate Ferentinate majori»,³⁷ cioè sull'acropoli, così come il carcere nel quale il martire viene rinchiuso a più riprese perché vi perisca, in una «crypta eidem loco contigua».

Bisogna trovare le ragioni di tali volute sottolineature.

Per far questo occorre tenere presenti le condizioni della chiesa di Ferentino nel periodo considerato nonché la complessa e ricca personalità del vescovo Agostino.³⁸

Questi, contrariamente all'uso ormai da tempo stabilito, non era stato eletto vescovo di Ferentino dal clero locale, bensì, a causa di diatribe che impedivano l'elezione di un nuovo pastore, tramite l'intervento diretto della Curia romana.

Agostino, del quale conosciamo abbastanza compiutamente l'azione riformatrice svolta con grande vigore nel monastero di Casamari, una volta eletto vescovo di Ferentino, riorganizzò la vita del clero locale, segnatamente quella dell'alto clero: i canonici. Si adoperò pure a ricostruire e a riorganizzare il patrimonio ecclesia-

P.F. Kehr, *Italia pontificia*, IX, Berlin 1907, p. 217:

18. Ferentino (1113 oct. 14)

«Coram Paschali II collecta non parva caterva epp., cardinalium et ceterorum ordinum in eccl. bb. Johannis et Pauli ex praecepto papae causa de parochiatu castri Biccari agitur».

19. Ferentino (1113 oct. 16)

«Coram praesentia Paschalis II in domo canonicorum Ferentinatum, quae sita est iuxta ecclesiam b. Petri ...».

³⁷ «Ferentino maggiore», si trova citato oltre che nella BHL 376, in documenti del 1060, 1061, 1081, 1106, 1193.

³⁸ A. Manchi, *I rapporti tra la Chiesa di Ferentino e l'abbazia di Casamari nei secoli XII-XIV*, in «Rivista Cistercense», 1/1 (gennaio-aprile 1984), pp. 73-84. F. Farina, B. Fornari, *Storia e documenti dell'abbazia di Casamari. 1036-1152*, 1983, pp. 65-73.

stico, recuperando i beni e i diritti perduti dalla chiesa di Ferentino dal decimo secolo in avanti a causa di appropriazioni fraudolente da parte dei potentati locali.

Come gli altri vescovi grandi riformatori delle vicine diocesi (Brunone di Segni e Pietro d'Anagni), divenne pure l'artefice («actor») di un rinnovamento radicale del patrimonio edilizio ecclesiastico della città, avendo ben compreso l'importanza che Ferentino andava via via assumendo nell'ambito dello stato pontificio, con la Curia romana costretta a divenire sempre più itinerante.

Non a caso il nuovo complesso da lui fatto costruire sulla parte più alta della città (nuova chiesa cattedrale, episcopio, casa dei canonici) ben servirà da lì in poi per la ripetuta residenza a Ferentino dei romani pontefici.

A coronamento della sua opera riformatrice Agostino farà trasportare nella sua nuova chiesa cattedrale i resti di Ambrogio. Per quell'occasione egli compose l'ufficio liturgico del martire adattandolo alle esigenze della vita in comune dei canonici da lui ripristinata. Per giustificare le sue scelte, poi, farà situare alcuni degli avvenimenti narrati nel racconto della passione di s. Ambrogio proprio nel luogo della città che egli aveva appropriato definitivamente al culto cristiano: l'acropoli.

Così anche nell'intercalare nel quale viene narrata la cristianizzazione di Ferentino da parte degli apostoli Pietro e Paolo, oltre al recupero di una tradizione forse già presente in loco,³⁹ non si può non vedere lo sforzo di chi vuole ricollegare la sua autorità direttamente alla fonte che, contrariamente a quanto finora in uso, lo aveva destinato a quella cattedra da secoli riservata al clero locale.⁴⁰

Un altro aspetto di tutta questa vicenda che merita di essere considerato è il seguente: Agostino era ben conscio del fatto che il culto di s. Ambrogio era profondamente radicato nel popolo di Ferentino. Non sarà stato facile decidere di spostare i «sacri pegni»

³⁹ A. Manchi, *La diffusione del cristianesimo a Ferentino: un problema tra storia e leggenda*, in «Rivista Cistercense», 2/2 (maggio-agosto 1985), pp. 173-178.

⁴⁰ P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle*, 2 voll., Roma 1973, II, pp. 829-830.

del martire dal luogo ove da diversi secoli erano venerati.⁴¹ Egli allora introduce nell'ufficio un altro concetto, sconosciuto anch'esso alla tradizione facente capo alla BHL 375: s. Ambrogio è proclamato protettore (patrono) della città: «Civis potens in Coeli patria, nobis adsit ad patrocinia»; di fronte ai cittadini di Ferentino che piangenti accompagnavano Ambrogio all'estremo supplizio, il santo li rassicura in quanto «urbi datum esse custodem».

Anche in queste bellissime parole si rivela la cultura del vescovo Agostino, un monaco strappato per le necessità ecclesiali dai silenzi del chiostro e dagli studi e fatto reggitore di una chiesa che, per quanto piccola, già aveva in sé i germi di un profondo travaglio.

La cultura di Agostino era, e non poteva essere altrimenti, essenzialmente biblica. Per cui ci piace immaginarlo intento a scrivere di s. Ambrogio «protettore» della città, di cui essendo vescovo era lo sposo, mentre nella sua mente risuonavano le parole della sacra scrittura:

«Onia disse: «Questi è l'amico dei suoi fratelli, colui che innalza molte preghiere per il popolo e per la città santa, Geremia, il profeta di Dio». E Geremia stendendo la destra consegnò a Giuda una spada d'oro, pronunciando queste parole nel porgerla: «Prendi la sacra spada come dono da parte di Dio; con questa abatterai i nemici» (2 Mach. 15, 14-16).

⁴¹ Che ci siano state delle opposizioni alla traslazione delle reliquie di s. Ambrogio, anche se appare verosimile, non abbiamo testimonianze. Tuttavia Mons. Borgia nella sua omelia sul santo fatta al popolo di Ferentino il 1° maggio 1749, narra di una simpatica leggenda relativa ad un certo arciprete (l'abate di Santa Maria Maggiore?) il quale mentre si riponevano le reliquie nell'altare volle prenderne una parte per sé. Lo sventurato rimase paralizzato e solo dopo aver pubblicamente ammesso il suo tentativo e per l'intercessione del martire poté riacquistare l'uso della mano.

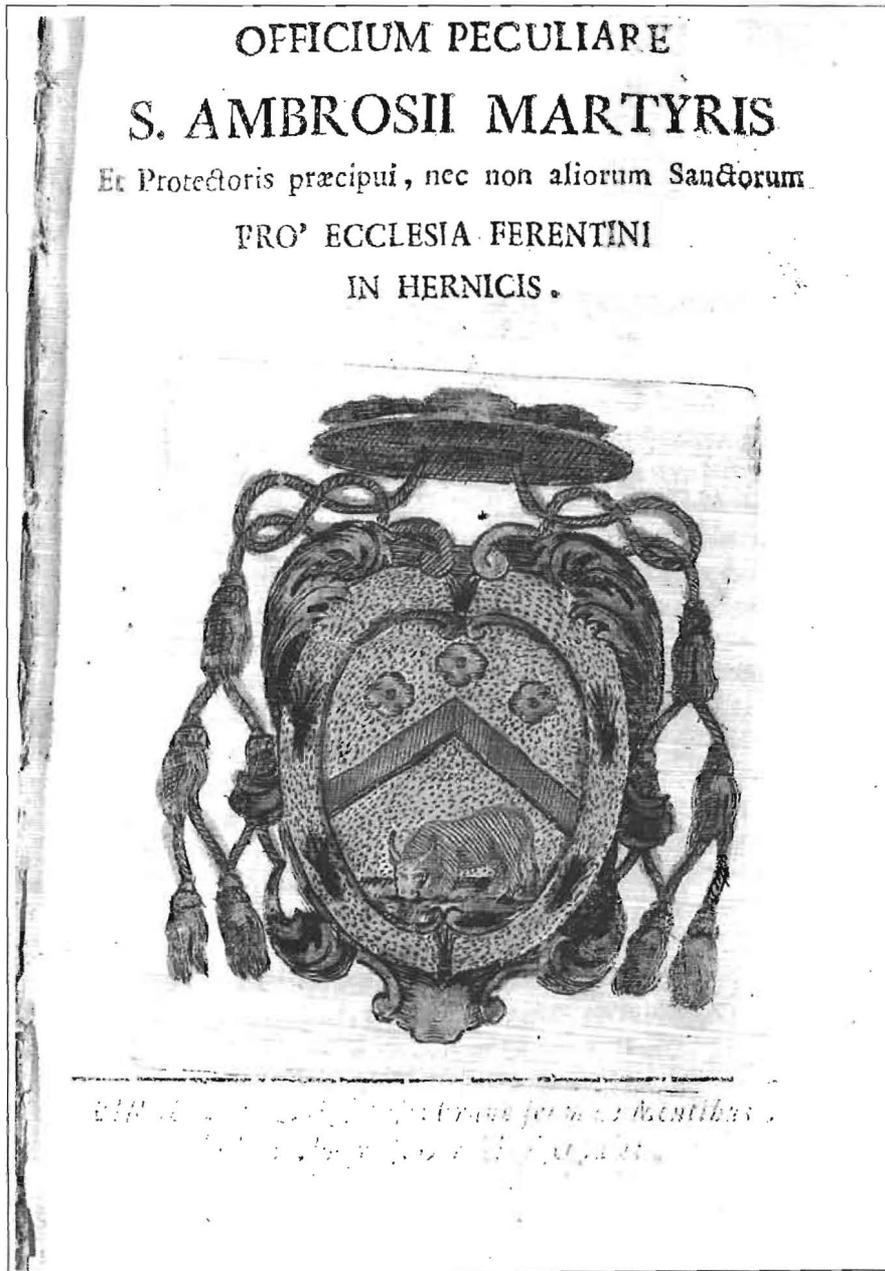


Fig. 1. L'ufficio liturgico di s. Ambrogio martire. Frontespizio dell'edizione a stampa del vescovo di Ferentino Fabrizio Borgia (1729-1754)

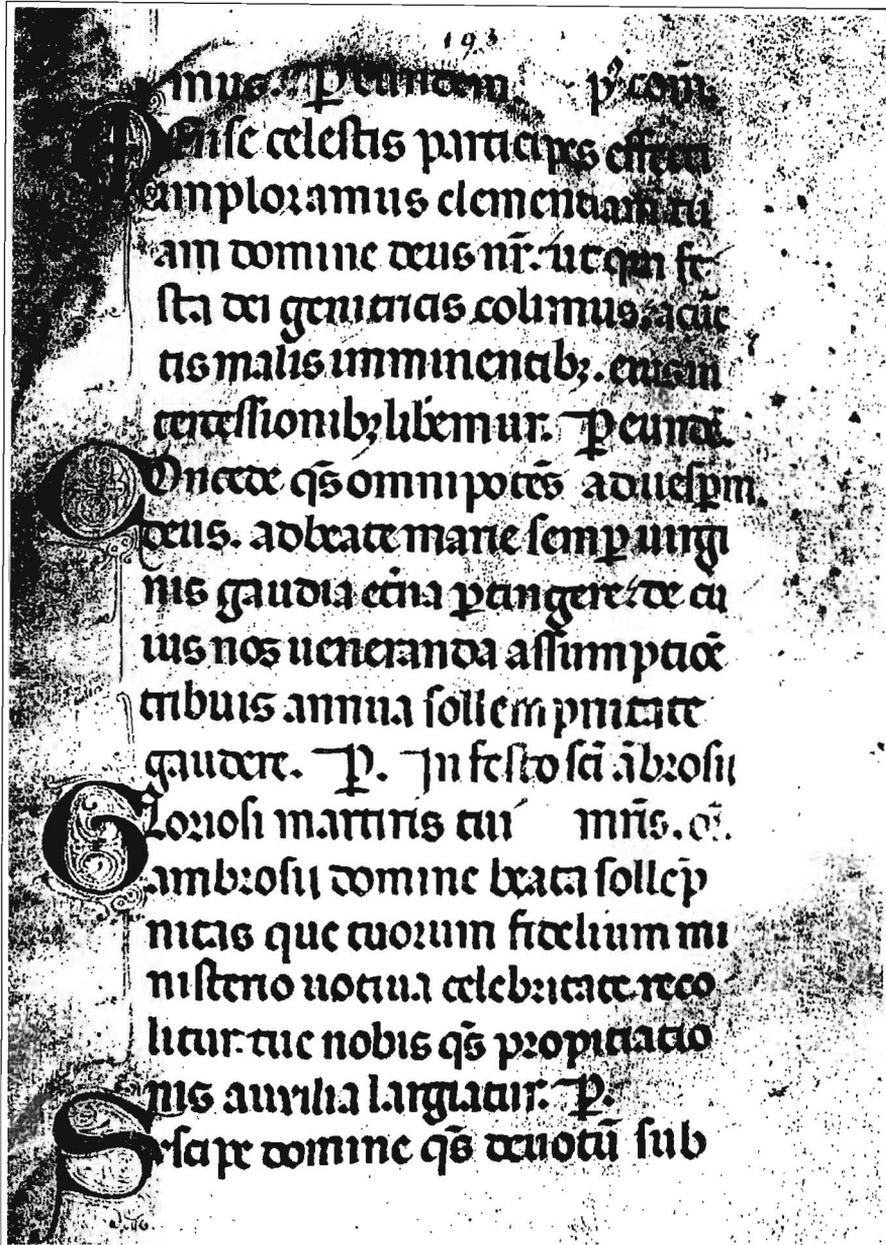


Fig. 4. Messa votiva in onore di s. Ambrogio martire, sacramentario e *ordo* romani. Avignone, Bibliothèque Municipale, ms. 100 sec. XIV

	KL	S	eri prima sunt. a fine secunda punct
		A	ugustus habet dies xxi. lun xxi
		N	on habet hos ceteri. dies vero xiiij
viii	c	aug	sa petri aduincula .7. scōr vachalcor o
vii	z	iii	non sa stephi pape .7. onis
v	c	iii	non iuuentio corpis sa stephi paxomnis
iiii	f	ii	non sa iustini pbi .7. onis
iiii	g	non	non edificatio scē gane marie .7. scē tomma conf
iii	l	viii	id' sa iust p .7. o .7. scōr stiaclim .7. agapiti o
	b	vii	id' sa donat epī .7. o
ii	c	vi	id' scōr Anac. Luga .7. Smaraghi o
	d	v	id' s Romani s. .7. vige sa laurentij
xxiii	e	iiii	id' sa laurentij oar
xxii	f	iii	id' scōr Eburnij .7. susanne uirg .7. o
	g	ii	id' sa Eupli diae .7. o .7. sa leuis epī .7. o .7. scē Clare uirg
xx	a	i	id' sa iohis .7. scōr ei o
xviii	b	non	kl' scōr sa Eusebij pbi .7. conf. .7. onem .7. vige
	c	xviii	id' Assumptio scē gane uirg .7. onis.
xvii	d	xvii	kl' sa Ambrosij eurtis
xvi	e	xvi	kl' oar sa laurentij
	f	xv	kl' sa Iacobi o
xv	g	xiiii	kl' sa augm epī .7. o
xiiii	a	xiii	kl' sa bernardi abbis
xiii	b	xii	kl' Timothei .7. Apollonij
xii	c	xi	kl' Timothei .7. politi .7. o
	d	x	kl' scōr Eusebij .7. scōr iohis .7. scē Cyraces uirg
ix	e	ix	kl' vige .7. scē Auree uirg .7. o.
viii	f	viii	kl' sa Bartholomei apli .7. scōr pegum .7. scōr ei .7. sa o
	g	vii	kl' sa zepherini p .7. onis <u>1. Aug p</u>
vii	a	vi	kl' sa Augustini epī .7. conf .7. sa bernardis o .7. scē Sabine
vi	b	v	kl' decollatio sa iohis bapt. .7. scē Sabine uirg
v	c	iiii	kl' scōr fācis .7. audacti o.
iiii	d	iiii	kl' scōr fācis .7. audacti o.
iii	e	iii	kl' scōr fācis .7. audacti o.

Fig. 5. Calendario liturgico di un lezionario della cappella papale (inverno), Parigi, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 775, sec. XIII

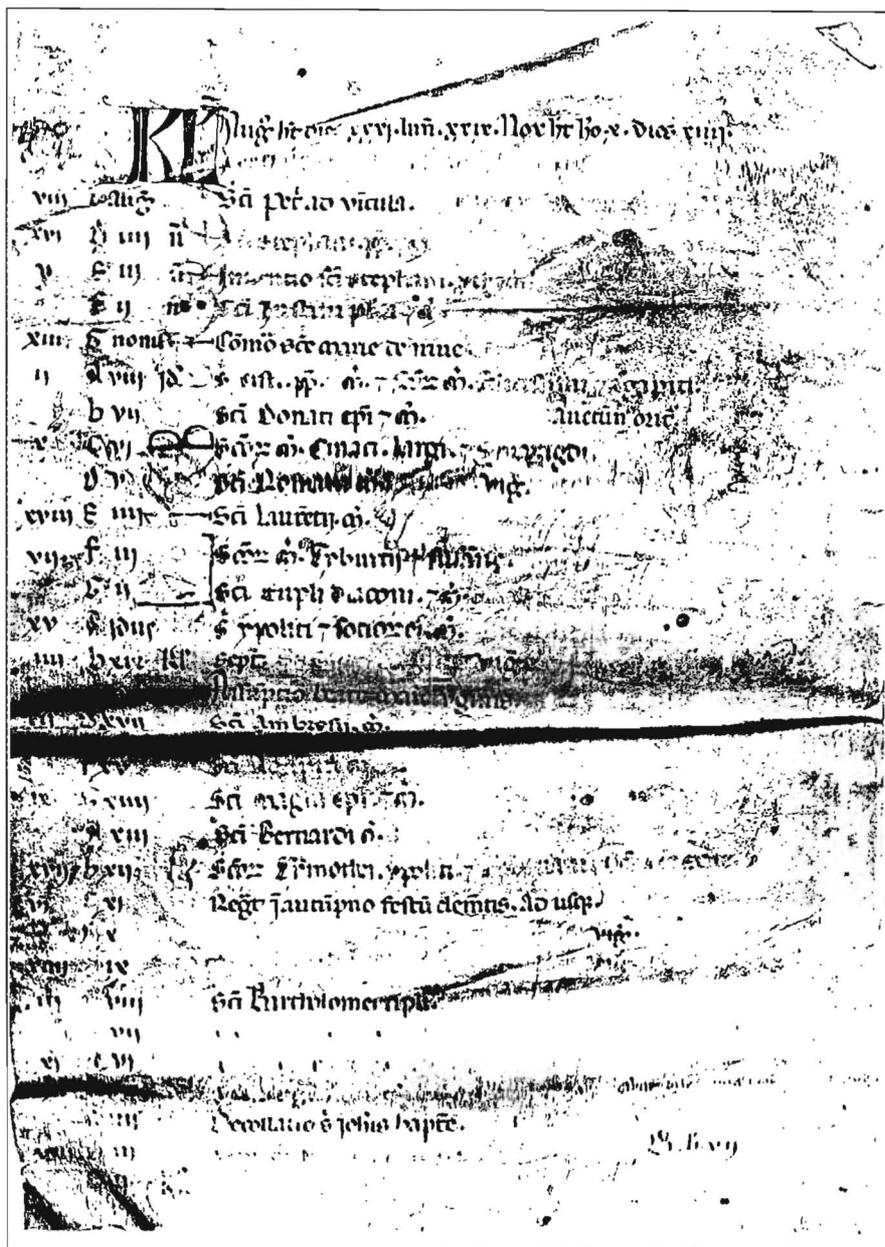


Fig. 7. Calendario liturgico, Ferentino, Archivio comunale, pergamena erratica, sec. XIV

MELINDA MIHÁLYI

Sant'Ambrogio da Ferentino in un'immagine medievale

L'allargamento teorico del senso di «testo» agiografico ad abbracciare non solo lo scritto ma anche le tradizioni orali, musicali, iconografiche e gestuali¹ si integra alla tendenza delle ricerche di carattere storico artistico degli ultimi anni – specie negli studi condotti nel mondo anglosassone – a rivolgere l'attenzione verso la funzione sociale delle immagini.² Ciononostante, sebbene la funzione attribuita alle immagini ci spinga a decodificarle, l'opera d'arte rimane comunque un documento complesso, perché comporta anche una dimensione estetica: è «... tanto problematica la valutazione da attribuire, in uno stesso ambito spazio-temporale, alle varianti o alle persistenze di particolari iconografie ... che occorre muoversi sempre sul duplice piano dell'immagine e dell'oggetto, vale a dire e dell'iconografia e della forma».³ Collocata un'immagine nella sua catena iconografica, conoscendo il vocabolario di raffigurazioni di una determinata epoca è possibile valutare le scelte operate dall'artista – o dal committente – all'interno di alternative possibili per

¹ S. Boesch Gajano, *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, in «Studi storici» 23 (1982), pp. 119-136: p. 133.

² Per una rapida ma chiara sintesi sul tema si veda l'introduzione di Brendan Cassidy, *Introduction: Iconography, Texts, and Audiences*, in *Iconography at the Crossroads. Papers from the Colloquium sponsored by the Index of Christian Art. Princeton University 23-24 March 1990*, a cura di B. Cassidy, Princeton 1993 (Index of Christian Art, Occasional Papers II), pp. 3-15.

³ P. Belli d'Elia, *Fra tradizione e rinnovamento. Le icone dall'XI al XIV secolo*, in *Icone di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento*, Catalogo della mostra, Bari 1988, a cura di P. Belli d'Elia, Milano 1988, pp. 19-30; cfr. anche H. Toubert, *Iconographie et histoire de la spiritualité médiévale*, in «Revue d'Histoire de la Spiritualité», 50 (1974), pp. 265-284: p. 284.

esprimere un'idea, tanto più se l'immagine oggetto dell'indagine si presenta profondamente diversa rispetto a schemi comunemente utilizzati.⁴ La modificazione anche minima indica il sintomo di un desiderio di significato nuovo, tanto più in una cultura nella quale era molto sentito il linguaggio simbolico.⁵

La definizione stessa di iconografia, in quanto scienza che si colloca in un punto di incrocio di discipline diverse, non è del tutto univoca e Cassidy⁶ attribuisce alla confusione, che comunque sembra regnare in merito, l'attributo di sorprendente: benché la definizione fornita da Bialostocki⁷ sia assai chiara nella sua formulazione – l'iconografia consiste nello studio descrittivo e nella classificazione delle immagini, allo scopo di comprenderne il significato esplicito o implicito – risulta nella prassi non altrettanto semplice all'applicazione concreta, rivelandosi operazione che comporta difficoltà, legate soprattutto alla tendenza a ritenere banalmente le immagini semplici affermazioni di carattere verbale espresse in forme non verbali.⁸

Tra un santo e la sua raffigurazione esiste un'identità assai profonda:⁹ ciò che concerne l'immagine – una statua, un dipinto – di un santo concerne anche il santo stesso e l'opera rappresenta un canale di comunicazione privilegiato, di legame verso l'alto per le suppliche dirette al cielo, e un canale di discesa per le grazie che dal santo si dirigono verso i mortali. L'immagine diventa intermediaria tra la realtà tangibile di Dio e dei santi e la loro realtà invisibile.¹⁰ La

⁴ Toubert, *Iconographie*, p.274.

⁵ In riferimento a san Francesco e ai suoi contemporanei: C. Frugoni, *La giovinezza di Francesco nelle fonti (testi e immagini)*, in «Studi Medievali», serie 3^a, 25/1 (1984), pp.115-143: p. 118.

⁶ *Introduction*, p. 3.

⁷ *Encyclopedia of World Art*, vol. VII, London 1963, s.v. *Iconography and Iconology*, p. 770.

⁸ H. Maguire, *Disembodiment and Corporality in Byzantine Images of the Saints*, in *Iconography at the Crossroads*, pp. 75-90.

⁹ Morale e di interesse: E. Dahl, *Heavenly images. The statue of St. Foy of Conques and the signification of the medieval «Cult-image» in the West*, in «Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia» 8 (1978), pp.175-191: p. 178.

¹⁰ La stretta relazione tra l'immagine e il santo ha poi un fondamento reale nella presenza delle reliquie, che ne assicurano la presenza fisica sulla terra. Nell'«alleanza tra reliquia e opera d'arte» (H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der*

figura del santo militare non è stata ancora oggetto di un'analisi comparata, ma vi si riconosce un veicolo di trasmissione dei valori cristiani al laicato (e soprattutto al laicato potente).¹¹ Dal punto di vista iconografico ugualmente non è possibile contare su una analisi comparata di vasto raggio sulla figura del santo militare e se, per alcuni nominativi, si dispone nei lessici iconografici di voci che – proporzionalmente alla grande diffusione delle immagini di santi come Giorgio, Teodoro o Demetrio – consentono, presi singolarmente, di inquadrarne le caratteristiche iconografiche secondo aree regionali e limiti cronologici, per sant'Ambrogio da Ferentino il percorso di ricerca in tal senso risulta alquanto accidentato. Egli non è un santo che goda nell'ambito delle ricerche iconografiche generali di particolare attenzione:¹² neanche i lessici iconografici maggiori prevedono normalmente alcun accenno alla sua figura, con poche eccezioni, come quella del Kaftal nel suo testo sull'iconografia dei santi nella pittura dell'Italia centro-meridionale pubblicato nel 1965.

Kaftal¹³ pubblicò un'immagine medievale di sant'Ambrogio, a cavallo, facente parte di un trittico conservato, ancora a quella data,

Kunst, München 1990), si attua di fatto la prosecuzione della vita del santo; le immagini sono il luogo fisico nel quale si manifesta la sua doppia esistenza, terrena e celeste, e il mezzo dell'interazione tra il fedele e il santo è costituito dalle preghiere (T. Lentjes, *Gebet und Bild. Vom Umgang mit Bildern im späten Mittelalter*, Münster 1992; Id., *Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination*, in *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, a cura di G. Kerscher, Berlin 1993, pp. 120-151: pp. 143-144; Dahl, *Heavenly images*, p. 191). Il santo diviene «compagno invisibile», protettore, intercessore, patrono (F. Scorza Barcellona, *Dal modello ai modelli*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994, pp. 9-18: p. 10) per il tramite dell'immagine, che risulta più efficace del testo sul piano emotivo: D. Freedberg, *Johannes Molanus on Provocative Paintings. De Historia Sanctarum imaginum et picturarum. Book II, Chapter 42*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 34 (1971), pp. 229-245; inoltre J. Lafontaine-Dosogne, s.v. *Icona*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VII, pp. 403-415, ma soprattutto M. Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge 1989 e, dello stesso, *Seeing and Reading. Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy*, in «Art History» 8 (1985), pp. 26-49.

¹¹ A. Barbero, *Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale*, in *Modelli di santità*, pp. 125-140: p. 125.

¹² Una breve rassegna di opere raffiguranti Ambrogio è in L. Di Stefano, *Sant'Ambrogio tra la storia e il folclore*, Latina 1972.

¹³ G. Kaftal, *Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting*, Firenze 1965, nr. 18.

nella chiesa di Santa Maria ad Amaseno [fig. 1]. Al medesimo trittico si riferisce successivamente il *Lexikon der christlichen Ikonographie*,¹⁴ non ricordato nella voce dedicata al santo nella *Bibliotheca Sanctorum*.¹⁵

Il trittico risultava presente ad Amaseno¹⁶ nel 1899, collocato dietro il pulpito della parrocchiale, nella breve descrizione della cittadina redatta dal Tomassetti,¹⁷ che datava il «quadro diviso in tre scomparti», opera «abbastanza pregevole» con fondo oro, al secolo XV incipiente. L'immagine del trittico venne pubblicata da Maltese nel 1961 come inedito in occasione di una mostra di opere d'arte restaurate a cura della Soprintendenza alle Gallerie del Lazio.¹⁸ Si trattava di una tempera su tavola, delle dimensioni di m. 1,93 x 1,12, assegnata dal catalogo al secolo XIII. La valutazione dello schedatore parlava di «secca stilizzazione e gusto per i colori vivaci», che lo induceva a pensare a un artista immune da inflessioni derivanti dalla capitale.¹⁹ Oggi il trittico risulta irreperibile, in quanto rubato alla chiesa insieme ad altri oggetti nell'estate del 1977.²⁰

Ambrogio viene rappresentato come giovane cavaliere con vessillo [fig. 2], in sella a un cavallo bianco: la parte alta del volto del santo risulta praticamente scomparsa; vestito di clamide da cavaliere romano, tiene le redini della cavalcatura, che avanza, nella mano sinistra sollevata verso il petto e, nella destra, una lancia, con il

¹⁴ K.G. Kastner, s.v. *Ambrosius von Ferentino*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, V, col. 115.

¹⁵ Che presenta l'iconografia del santo in età successiva a quella medievale: F. Russo, s.v. *Ambrogio da Ferentino*, in *Bibliotheca Sanctorum*, coll. 944-945.

¹⁶ S. Romano, *Eclissi di Roma. Pittura murale a Roma e nel Lazio da Bonifacio VIII a Martino V (1295-1431)*, Roma 1992, p. 351.

¹⁷ G. Tomassetti, *Amaseno*, Roma 1899, p. 26.

¹⁸ C. Maltese, *Arte del Frusinate dal secolo XII al XIX. Mostra di opere d'arte restaurate a cura della Soprintendenza alle Gallerie del Lazio*, Frosinone 1961, p. 24, fig. 13. Restauro a cura di D. Podio e C. Matteucci nel 1959-1960. Foto GFN E47841.

¹⁹ All'estensore della scheda sembrava potervi scorgere echi della precedente pittura benedettina della Campania settentrionale ed era indotto ad accostare il dipinto a pitture affrescate nella navata del duomo di Anagni.

²⁰ E. Giannetta, *Le chiese di Amaseno. Storia e arte*, Frosinone 1987, p. 51, gli assegna come collocazione originaria la parete di fondo del presbiterio, donde fu rimosso nel settecento quando venne eretta la nuova abside.

vessillo, in posizione obliqua ma su direttrice verticale;²¹ il mantello è sollevato come mosso dal vento e il suo nome è indicato per iscritto. La Madonna del riquadro centrale, seduta in trono e cinta di diadema, indossa una veste rossa con ampio manto azzurro e tiene il figlio sulle ginocchia, con tunica bianca, aureola crocesignata.²² Il santo vescovo Nicola di Bari, sul lato sinistro della Madonna con il Bambino, in posizione di pendant rispetto ad Ambrogio, indossa una veste sontuosa con pallio e mitra e tiene il pastorale e il vangelo.

L'iconografia di Ambrogio quale appare nel trittico di Amaseno lo presenta come cavaliere giovane: egli non indossa una veste da combattimento effettivo, bensì una leggera tunica e la clamide annodata sulla spalla.²³

L'iconografia della figura equestre (dio, sovrano, eroe, ma anche semplice soldato o cacciatore), di grande rilevanza nell'arte antica tanto nel campo della rappresentazione regale quanto in quella religiosa, presenta molte varianti, che riguardano l'atteggiamento del cavallo e del cavaliere, l'abito e le armi di quest'ultimo ed elementi complementari;²⁴ la grande espansione dell'immagine del

²¹ Giannetta, *Le chiese di Amaseno*, p. 51.

²² Il trasferimento su tavola della Madonna in trono avvenne in ambito bizantino attraverso una tipologia assai diversificata di icone e interessò specie l'Italia meridionale e la Sicilia nel XII e soprattutto nella prima metà del XIII secolo (A. Cadei, *Forme e temi della pittura del Duecento*, in *Il Medioevo*, Firenze 1988 [Storia dell'arte classica italiana, 2], pp. 409 ss). Le immagini devozionali ebbero nell'Italia del secolo XIII una diffusione che Belting (*Bild und Kult*, p. 391) non esita a definire esplosiva: le tavole dovevano essere particolarmente numerose, così come numerose sono quelle comunque conservate, che di quel patrimonio costituiscono solo una parte (E.B. Garrison, *Note on the Survival of the Thirteenth-Century Panel Paintings in Italy*, in «Art Bulletin», 54 (1972), p. 140).

²³ Se sull'abbigliamento ci si può in linea di massima basare per trarre indicazioni utili a datare un'opera d'arte nel caso di personaggi profani, altrettanto facile non appare la medesima operazione quando si tratta di personaggi sacri: Cesare Brandi, citato da L. Bellosi, *Moda e cronologia. A) Gli affreschi della Basilica inferiore di Assisi*, in «Prospettiva», 1977, 10, pp. 21-31: p. 24; Id., *Moda e cronologia. B) Per la pittura del primo Trecento*, ivi, 1977, 11, pp. 12-27; per molti capi di vestiario è difficile stabilire datazioni precise, vi sono tipi di abiti che si continuano a portare a lungo.

²⁴ F. Pomarici, s.v. *Cavaliere*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IV, pp.569-580: p. 569 (con ampia bibl.): fece ampio uso della figura a cavallo, evocante i concetti di vittoria e di trionfo, l'iconografia imperiale e, all'avvento del medioevo, il cavaliere conservò notevole diffusione, proliferando in misura eccezionale nell'arte copta, sin dai secoli IV e V ma soprattutto nel VI: il cavaliere copto sembra possa costituire il punto di partenza dell'immagine destinata ad avere grande fortuna del santo cavaliere che uccide il mostro, collegato per lo più

santo cavaliere – sia in Oriente sia in Occidente – avviene in particolare nel secolo XII.²⁵

È nella tradizione iconografica dei santi cavalieri che si devono necessariamente rintracciare gli antecedenti che hanno condotto l'autore – o l'ideatore²⁶ – del trittico di Amaseno a definire le caratteristiche di santo Ambrogio in questa opera. Il motivo del santo cavaliere (ma anche del cavaliere tout court) risulta diffuso in particolare nella koinè dell'arte dell'età crociata, non necessariamente nel solo ambito profano ma anche sulle pareti delle chiese medio-bizantine: nella navata di Mar Musa al-Habashi,²⁷ per esempio, in Siria, in affreschi datati al 1192 [fig. 3], compare un gran numero di santi militari a cavallo in sequenza,²⁸ tra i quali il più sovente raffigurato è Giorgio di Cappadocia,²⁹ santo la cui presenza pressoché costante nel programma decorativo delle chiese bizantine³⁰ ne attesta la popo-

alla figura di Giorgio ma riconnesso anche iconograficamente anche ad altri come san Teodoro.

²⁵ Quando persino la lettura del testo sacro divenne attenta ai temi cavallereschi dando spazio a nuove immagini, come il Cristo cavaliere dell'Apocalisse. 19,11 (Auxerre, cripta della cattedrale, alla metà del sec. XII) e accentuando il lato cavalleresco degli episodi della bibbia che vi si prestavano: Pomarici, s.v. *Cavaliere*, p. 575.

²⁶ Il primo documento scritto probante l'esistenza di un ideatore – che si interpone fra il testo e l'artista – si trova nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, II, 17, dove si racconta che a Clermont per abbellire la chiesa dedicata a santo Stefano il committente prese un libro per spiegare ai pittori ciò che dovevano realizzare: «tenebat librum in sinum suum, legens historias actionis antiquae, pictoribus indicans quae in parietibus fingere deberent». È evidente che un *concepteur* era necessario, i cicli dipinti non rispettavano mai completamente il testo e selezionavano infatti alcuni elementi della narrazione che si aveva più specifico interesse a illustrare e sottolineare (B. Brenk, *Le texte et l'image dans la «vie des saints» au moyen-âge: rôle du concepteur et rôle du peintre*, in *Texte et image*, Actes du Colloque international de Chantilly, 13-15 octobre 1982, Paris 1984, pp. 31-39).

²⁷ E. Cruikshank Dodd, *The Monastery of Mar Musa al-Habashi, near Nebek, Syria*, in «Arte Medievale», serie 2^a, 6/1 (1992), pp. 61-131, figg. 11-13, 28-29, e anche 63 (pittura a Koutsovendis, Cipro, Panagia di Apendrika, san Giorgio a cavallo).

²⁸ Negli esempi riportati da E. Manova, *I santi a cavallo nella pittura medievale bulgara e nell'arte medievale georgiana*, in *Atti del primo simposio internazionale sull'arte georgiana*, Bergamo 1974, Milano 1977, pp. 183-198, compare sempre il nemico trafitto.

²⁹ Anche a piedi. M.C. Celletti, s.v., in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, coll. 512-531: ufficiale delle milizie martire; spesso raffigurato stante, isolato, con corazza, spada, lancia, talvolta con lo stendardo crociato, con croce rossa su fondo bianco, come tratto specifico occidentale (Lafontaine Dosogne, s.v. *Icona*).

³⁰ Sulla collocazione dei santi militari in genere nella decorazione delle chiese cfr. P.A. Underwood, *First preliminary report on the restoration of the frescoes in the Kariye Camii at*

larità anche in epoca assai tarda.³¹ L'iconografia del volto di san Giorgio appare costante nell'arte bizantina: giovanile, con ovale tondeggiante, talvolta fronte bassa, sbarbato e con un caschetto di riccioli, corti dietro poiché scompaiono sempre alla vista a livello delle orecchie e a volte di colore tanto chiaro da suggerire l'idea di una capigliatura bionda.

Dal punto di vista dell'abbigliamento, nel caso dei santi soldati bizantini non è possibile parlare di tipologie iconografiche differenti, bensì piuttosto di un tipo generale, che li vede per lo più stanti, in tunica, armatura e mantello, con una lancia nella destra e uno scudo nella sinistra. Gli abiti dei santi militari sono dunque spesso tra loro assai simili³² ed essi possono comparire sia in uniforme, sia – elemento che interessa qui specificamente in relazione alla figura di Ambrogio – indossando l'abito degli ufficiali di corte, sostanzialmente, cioè, in un abito civile: tunica – veste con maniche – e clamide – monocroma oppure riccamente decorata, fissata sulla spalla destra da un fermaglio con, su un lato, normalmente il *tablium* in tessuto in oro. In linea generale, tra i capi di abbigliamento civile e militare risulta comunque sempre abbastanza costante l'interscambio di modelli e in età medievale prevalse in linea di massima la variante militare o l'uso militare di vesti e accessori civili.³³

In occidente, dove godette di popolarità sin dall'altomedioevo, san Giorgio divenne protettore degli eserciti crociati e veniva considerato il santo militare per eccellenza, modello delle virtù cavalleresche, spesso raffigurato a cavallo di un destriero, prevalentemente bianco, il più delle volte nella scena della lotta contro il drago.

Istanbul by the Byzantine Institute, 1957-1958, in «Dumbarton Oaks Papers» 13 (1959), pp. 185-212; pp. 188-189.

³¹ G. Kühnel, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988 (Frankfurter Forschungen zur Kunst, 14), p.74.

³² Underwood, *First preliminary*, p. 190.

³³ L. Boccia, s.v. *Abbigliamento militare*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, pp. 48-50: p. 49: «solo verso la fine del medioevo si individuano elementi di "divisa" e si connota la vera e propria armatura – l'insieme difensivo in piastre d'acciaio che protegge da capo a piedi, passaggio avvenuto in forma definitiva solo nel corso del trecento, passando tuttavia per una serie di fasi di progressivo incremento delle parti protette metallicamente – mentre si ha sempre uno stretto legame tra l'abbigliamento militare e l'armamento, inteso come apparato guerresco anche parziale, per lo più misto di tessuto, cuoio e acciaio».

Ambrogio nel trittico di Amaseno porta nella destra una lancia con vessillo. La lancia è l'arma aggressiva del cavaliere, ben visibile da lontano,³⁴ che a riposo poteva essere tenuta in vari modi: tra questi, anche il sistema per cui, dotata o meno di pennoncello, veniva poggiata alla spalla e inclinata all'indietro oppure tenuta obliquamente in mano.³⁵ Dal punto di vista della storia della tecnica militare – come attestano le fonti narrative, cristiane e musulmane, ed epiche e, soprattutto, quelle iconografiche elaborate fra il 1050 e il 1150 – data la progressiva diffusione dei vessilli sulle lance tanto nell'iconografia quanto nelle fonti testuali, si ritiene che l'utilizzo della lancia in combattimento in posizione orizzontale fissa possa senz'altro aver favorito la diffusione delle lance a pennoncello. La bandiera era segno di riconoscimento e di adunata all'epoca delle armi da getto, quando le lance a pennoncello dovevano essere relativamente rare, in quanto non potevano essere usate come giavellotti e non aveva senso privarsi di numerosi combattenti inutilmente; il nuovo uso invece, permettendo ai portatori di vessillo di partecipare attivamente allo scontro, ne favorì il moltiplicarsi.³⁶

Per quanto concerne il cavallo, quello cavalcato da Ambrogio nel trittico di Amaseno è bianco, in antico il colore riservato al palafreno dell'imperatore e colore, tra l'altro, del destriero di san Giorgio. I fornimenti del cavallo comprendono comunemente la briglia con il morso e con le redini, la sella con le staffe e i finimenti che la trattengono, gli sproni, le coperte tessili. La briglia più semplice consisteva nelle sguance che aggiravano le orecchie: nel caso del santo Ambrogio, è già presente anche il sottogola; la sella è munita di sottopancia e pettorale, un tipo in uso assai a lungo; analogamente assai comune in Occidente è il tipo di staffa utilizzato

³⁴ A. Lensi, s. v. *Armi*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. IV, pp. 486 ss.; J. Fleckenstein, *Das Rittertum der Stauferzeit*, in *Die Zeit der Staufer*, III, *Aufsätze*, Stuttgart 1977, pp. 103-112: p. 104; O. Gamber, *Die Bewaffnung der Stauferzeit*, ivi, pp. 113-118.

³⁵ J. Flori, *Encore l'usage de la lance ... La technique du combat chevaleresque vers l'an 1100*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», 31/3 (1988), pp. 213-240: p. 216. Cfr. anche P. Gabet, *L'image équestre dans le Nord de la France au moyen-âge*, ivi, pp. 347-360.

³⁶ L'origine della nuova tecnica viene assegnata da Flori ai normanni, conosciuti come grandi cavalieri (Flori, *Encore l'usage*, p. 239); si vedano le raffigurazioni del ricamo di Bayeux, del secolo XI.

da sant'Ambrogio nel trittico, a forma triangolare, mentre lo sprone non è visibile con chiarezza: in genere gli sproni distintivi del cavaliere erano dorati.

Il fattore forse più interessante dell'iconografia di Sant'Ambrogio nel trittico di Amaseno consiste nella possibilità di associare l'immagine a quella di san Giorgio, non solamente e genericamente in quanto santo militare (per di più sovente a cavallo) ma, in particolare, per quella che si potrebbe definire genericamente come la componente "ritrattistica" della sua figura. Nel mondo bizantino,³⁷ per esempio, i ritratti dei santi venivano considerati somiglianti all'originale: la somiglianza con l'archetipo era un elemento necessario e le leggende costantemente sottolineano l'accuratezza delle immagini.³⁸ La verosimiglianza dei ritratti³⁹ risiedeva non nel modellato illusionistico o nella prospettiva, bensì nella identificabilità dei dettagli fisionomici.⁴⁰

L'immagine di Ambrogio giovanile – nonostante il dipinto di Amaseno mostri sfigurato proprio il viso, quanto rimane è sufficiente a coglierne la tipologia – sbarbato evoca il ritratto di Giorgio, ugualmente giovanile e con corta calotta di capelli. Lo illustra in particolare e in maniera estremamente interessante una serie di raffigurazioni di san Giorgio a cavallo, numerose nella Puglia dei secoli compresi tra l'XI ed il XIV: una regione di transito, interme-

³⁷ È stata avviata una ricerca di tutti i dati sull'arte bizantina contenuti in opere agiografiche, partendo dal punto di vista in base al quale gli agiografi erano molto interessati agli oggetti d'arte, in particolare religiosa, compresi gli edifici, gli oggetti facenti parte dell'arredo liturgico, i codici e ovviamente le icone: Maguire, *Disembodiment and Corporality*.

³⁸ I fruitori potevano, secondo A. Kazhdan, H. Maguire, *Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art*, in «Dumbarton Oaks Papers», 45 (1991), pp. 4-7: p. 7, avere sviluppato una capacità speciale di distinguere differenze anche minime della rappresentazione: lo indica una ricerca sui santi soldati Teodoro Stratilite e Teodoro (L. Mavrodinova, *Saint Théodore, évolution et particularités de son type iconographique dans la peinture médiévale*, in «Bulletin de l'Institut des Arts. Académie Bulgare des Sciences», 13 [1969], pp. 33-52), che appaiono assai simili tra loro e che invece attestano nei dettagli elementi differenzianti che consentono di identificarli, anche nel caso in cui non sia presente alcuna iscrizione. Cfr. anche le notazioni di R. Grigg, *Byzantine Credulity as an Impediment to Antiquarianism*, in «Gesta», 26 (1987), pp. 3-9.

³⁹ La fase di maggiore sviluppo nella tipizzazione ritrattistica dei santi anche minori è stata identificata nel sec. X: H. Buchthal, *Some notes on Byzantine Hagiographical Portraiture*, in «Gazette des Beaux Arts», 62 (1963), pp. 81-90.

⁴⁰ Kazhdan, Maguire, *Byzantine Hagiographical Texts*, p. 8. Lo stile era un fattore secondario, compito dell'artista.

diaria fra Bisanzio e Occidente, alla base di quella che, per il Duecento, appare configurabile come un'area unitaria⁴¹ con una produzione artistica dalla struttura complessa, nella quale non sempre è facile distinguere fra elementi occidentali e orientali.⁴² Nella pittura della Puglia più di un santo militare e, in particolare, proprio san Giorgio compaiono ripetutamente dipinti, in affreschi per esempio di cripte eremitiche.⁴³ Immagini di san Giorgio⁴⁴ lo mostrano, sempre giovane, a Poggiardo (provincia di Lecce) nella cripta di Santa Maria, sia stante sia a cavallo [fig. 4]; a Faggiano (provincia di Taranto), nella cripta di San Nicola [fig. 5], dove è aggraziato ed elegante, nel trafiggere il drago; ma soprattutto interessanti in relazione alla rappresentazione di Sant'Ambrogio sono le due raffigurazioni del giovane Giorgio a Mottola (sempre in provincia di Taranto), nella cripta di Santa Margherita [figg. 6-7]: interessanti l'una perché il santo (in armatura, con un cavallo bianco e i colori vivacissimi) porta invece della consueta lancia una bandiera – la testa è, come nel trittico di Amaseno, sostanzialmente distrutta (rimangono tracce di un elmo);⁴⁵ l'altra perché, di migliore livello artistico e

⁴¹ Pace (*Italy and the Holy Land: Import-Export, 2. The Case of Apulia*, in *Crusader Art in the Twelfth Century*, a cura di J. Folda, 1982 (BAR International Series, 152), pp. 245-259: p. 245) ricorda la proposta di Weitzmann, il quale ascrive molte delle icone del monastero di Santa Caterina sul monte Sinai a un pittore pugliese attivo ad Acri tra il 1244 e il 1291.

⁴² Pace, *Italy*, p. 251.

⁴³ A. Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma 1939, p. 40. Cfr. per l'attinenza al tema del presente contributo: M. Milella, *I cavalieri di Dio. Iconografia dei santi cavalieri negli affreschi pugliesi*, in *Le crociate. L'oriente e l'occidente da Urbano II a san Luigi. 1096-1270*, catalogo a cura di M. Rey-Delqué, Milano 1997; Id., *Exercitus Dei. Appunti nell'iconografia dei santi militari negli affreschi pugliesi di età medievale*, in *Studi in onore di Michele D'Elia. Archeologia Arte Restauro e Tutela Archivistica*, a cura di G. Gelao, Matera-Spoleto 1996, pp. 140-145.

⁴⁴ Lavermicocca, *Gli insediamenti rupestri del territorio di Monopoli*, Bari 1977 («Corpus» degli insediamenti medievali della Puglia, della Lucania e della Calabria, 1), p. 42 n. 102 per un elenco dei santi militari raffigurati.

⁴⁵ Benché risulti impossibile stabilire la causa del danno subito nel trittico proprio dal volto di Ambrogio, sarebbe suggestivo poter indagare se non si potesse trattare del risultato di uno sfregio deliberato al fine di umiliarlo, perché magari colpevole di aver disatteso aspettative, anche di un'intera comunità: cfr. P. Geary, *Humiliation of Saints*, in *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, a cura di S. Wilson, Cambridge 1983 (1982), pp. 123-140: p. 137. Più in generale, sul rapporto tra immagini e fruitori – oltre a Belting, *Bild und Kult*, anche D. Freedberg, *The Power of Images. Studies*

certamente più tarda – senz'altro del duecento, probabilmente della seconda metà⁴⁶ – consente di identificare somiglianze iconografiche stringenti con l'Ambrogio di Amaseno, specie nella maniera di rendere la criniera dell'elegante destriero che arcua vivacemente il collo e piega il capo [figg. 2 e 7], mentre il santo vibra il colpo con la destra e con la sinistra tiene le redini (nessuna traccia di elmo).

L'iconografia del nostro Ambrogio nel trittico duecentesco di Amaseno rivela dunque il ricorso a un'iconografia già conosciuta per rappresentare un santo con caratteristiche analoghe a quelle di Giorgio, secondo la prassi di ricorrere ad archetipi di formule, di immagini e di rappresentazioni.⁴⁷

Al legame di Ambrogio cavaliere con le immagini dei santi cavalieri in genere e soprattutto di san Giorgio nell'Italia meridionale si associa la costante presenza, nei medesimi contesti pittorici pugliesi, anche del vescovo che accompagna il santo ferentinate nella tavola d'altare: Nicola, una delle figure più popolari della cristianità, sia in Oriente sia in Occidente, santo "best seller" tra le pitture dell'Italia meridionale medievale;⁴⁸ né dev'essere casuale la presenza

in the History and Theory of Response, Chicago 1989, e T. Lentjes, *Gebet und Bild. Vom Umgang mit Bildern im späten Mittelalter*, Münster 1992.

⁴⁶ Pace, *Italy*, tav. 10.5: il volto di santa Parasceve tondeggiante e l'andamento dei suoi tratti ricordano quel poco che si vede del volto del santo Ambrogio ferentinate. Cfr. anche M. Milella Lovecchio, *Considerazioni sui rapporti tra pittura murale e da cavalletto nel XIII secolo (il Nord Barese)*, in *Cultura e società in Puglia in età sveva e angioina*. Atti del convegno di Studi, Bitonto 11-13 dicembre 1987, a cura di F. Moretti, Bitonto 1989, pp. 311-326.

⁴⁷ Gli artisti che eseguirono le miniature della vita di san Giorgio in un codice contenente una collezione di testi agiografici (Torino, Biblioteca Nazionale, ms. I.II.17) non disponevano di illustrazioni specifiche da adottare come modello e, usando l'agiografia iconografica occidentale, «improvvisarono» sulla base di formule pittoriche convenzionali: J. Mark-Weiner, *A Latin Pictorial Cycle of the Life of Saint George in Turin and its Byzantine Sources*, in *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines*, Athènes 1976, II, *Art et Archéologie. Communications A*, Athènes 1981, pp. 393-404: p. 404. Si veda anche in proposito, per esempio, la scena affrescata nella Basilica superiore di San Francesco ad Assisi in cui il santo dona il proprio mantello, composizione nella quale i legami testuali con l'analoga storia di san Martino sono profondi – accanto alle differenze – come indagato da Gardner (J. Gardner, *The Iconography of the Legend of the Life of Saint Francis at Assisi. An alternative approach*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano di Brindisi 1990, pp. 90-100 [Università degli Studi di Roma «La Sapienza». Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 5]).

⁴⁸ M. Milella Lovecchio, *San Nicola nell'arte in Puglia tra XI e XIII secolo*, in *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*, a cura di G. Otranto, Milano 1987, pp. 81-97.

relativamente frequente di Giorgio in cicli bizantini illustranti la vita di san Nicola.⁴⁹

L'iconografia di sant'Ambrogio centurione e martire⁵⁰ appare dunque inseribile, così come appare nel trittico di Amaseno, nella catena delle immagini dei santi militari in generale e, specificamente, di san Giorgio nell'Italia meridionale, salvo che per l'assenza dello scudo, pezzo dell'armamento che invece caratterizza normalmente l'iconografia dei santi militari: privo di qualsivoglia indizio di armatura e, nonostante l'attributo della lancia, privo dello scudo, con le sue calzature egli si mostra iconograficamente un cavaliere quasi cortese, come «a passeggio» sulla sua cavalcatura.

⁴⁹ K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931 (Forschungen zur Volkskunde, 9-12); G. Lucatuorto, M. Spagnoletti, *San Nicola di Mira nelle immagini*, Fasano 1984; N.P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Torino 1983, pp. 55, 146-8, fig. a p. 334, 40. 10-11; *Icone di Puglia e Basilicata*, pp. 122 ss.

⁵⁰ Completo di armatura, Ambrogio compare anche in un affresco assai gravemente deperito che si trova in Ferentino nella cripta di Santa Lucia [fig. 8]; ignorato, forse per il suo stato miserevole, nella rassegna di catalogazione dei beni storico-artistici di Ferentino curata da E. Caniglia Mola, *Appunti ed osservazioni dalla catalogazione dei beni storico-artistici di Ferentino*, in «Latium», 10 (1993), pp. 273 ss.



Fig. 1. Trittico di Santa Maria ad Amaseno (da *Le chiese di Amaseno*)



Fig. 2. Sant'Ambrogio a cavallo (da *Le chiese di Amaseno*)



Fig. 3. Affresco della navata centrale della chiesa del monastero di Mar Musa al-Habashi (Siria) (da «Arte Medievale», 1992)

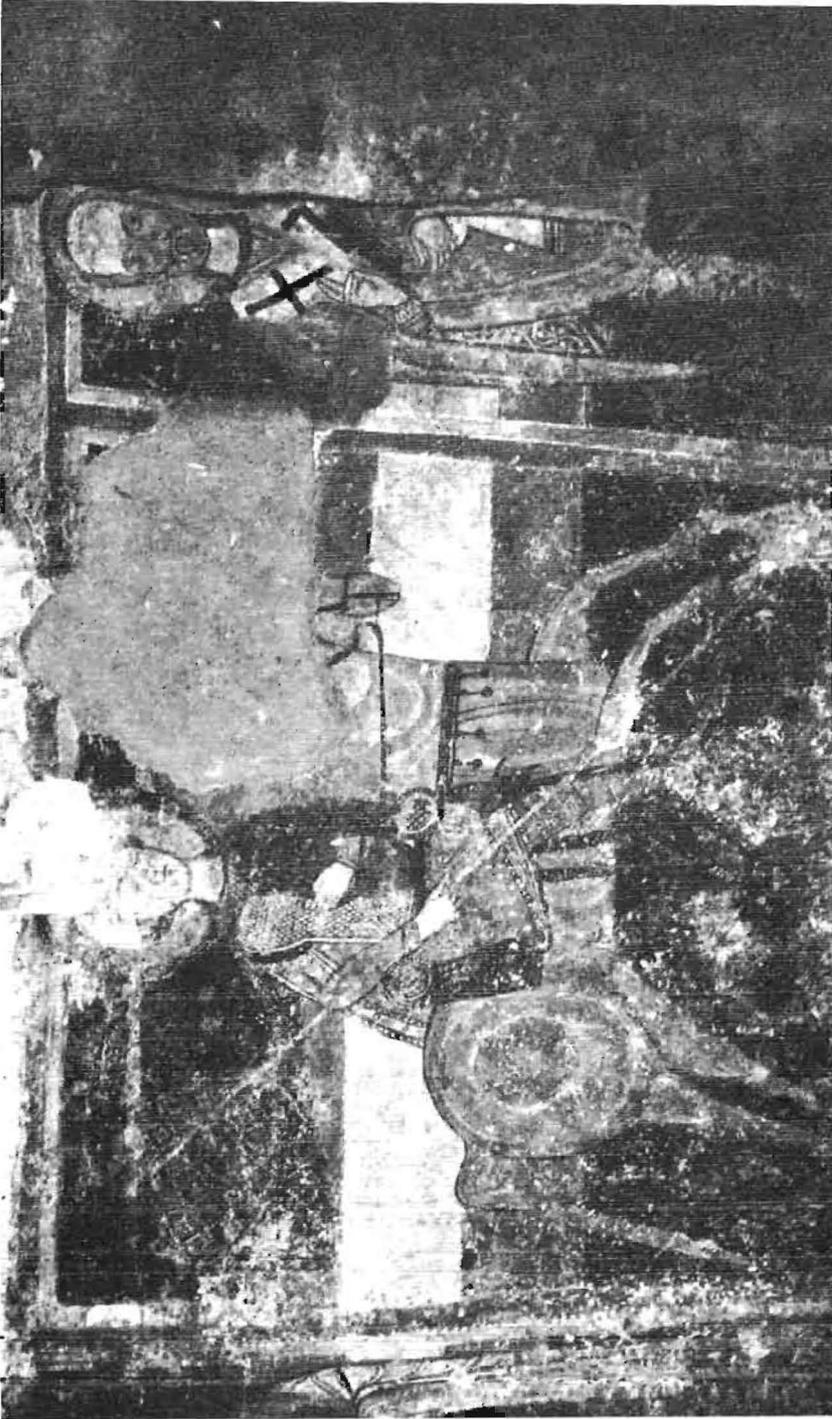


Fig. 4. Affresco della cripta di S. Maria a Poggiardo



Fig. 5. Affresco della cripta di S. Nicola a Faggiano (da Medea, *Gli affreschi delle cripte*)



Fig. 6. Affresco della cripta di S. Margherita a Mottola (da Medea, *Gli affreschi delle cripte*)



Fig. 7. Affresco della cripta di S. Margherita a Mottola (da Medea, *Gli affreschi delle cripte*)



Fig. 8. Affresco della cripta di S. Lucia a Ferentino (foto autore)

VALERIO PETRARCA

Il culto dei santi tra storia e antropologia*

1. Presento alcune riflessioni sugli studi storici e antropologici relativi al culto dei santi. Ho considerato qui le differenze tra le due discipline come differenze di misura più che di qualità. Distinguo dunque convenzionalmente storiografia da antropologia per la preminenza dell'attenzione verso la dimensione trasformativa dei fatti culturali e sociali in luogo delle costanti; per la preminenza dello studio dei fenomeni coscienti della vita sociale e culturale in luogo di quelli inconsapevoli; per la preminenza dell'attenzione verso la dimensione diacronica su quella sincronica. Ciò che dirò si basa su un esame della produzione, soprattutto italiana, relativa alla storiografia e all'antropologia religiosa di questi ultimi decenni. Le opere a cui farò esplicito riferimento servono qui unicamente a fornire un esempio delle costanti della ricerca che mi preme individuare.

Come ogni culto, anche quello dei santi si compone essenzialmente di credenze e di riti. Sono elementi che agiscono in modo complementare nella vita culturale, di per sé inseparabili, ma che vengono poi diversamente riformulati nella pratica storiografica e antropologica. Propongo schematicamente due asserzioni, che cercherò poi di argomentare.

a) La storiografia relativa al culto dei santi tende nel suo insieme (con eccezioni su cui per ora si può sorvolare) a privilegiare lo studio del

* Il testo qui pubblicato riproduce quello letto e commentato in occasione del convegno di cui ora si presentano gli atti. Rispetto all'intervento orale, le uniche modifiche riguardano lo snellimento di qualche passaggio e l'aggiunta delle notizie bibliografiche. Queste ultime si riferiscono esclusivamente ai volumi ricordati per fini esemplificativi, e in forme implicite o abbreviate, nella prima occasione.

sistema delle credenze. Il culto dei santi è visto come un insieme di natura mitologica, in grado di plasmare la percezione del reale dei soggetti storici e di orientarne scelte e comportamenti.

b) Nella letteratura antropologica la situazione tende a rovesciarsi. Qui è il comportamento rituale a essere privilegiato nello studio del culto dei santi. Proprio in quanto distanti dalle pratiche quotidiane, quelle rituali vengono ad assumere importanza preminente, come spia di atteggiamenti culturali profondi e nascosti, tanto dal punto di vista della cronologia (l'interpretazione paganeggiante dei riti cristiani), quanto dal punto di vista della psicologia individuale e sociale (i riti come momenti della modificazione della coscienza del soggetto nella sua relazione dinamica di impulso e risultato del momento collettivo).

Esistono varie ragioni all'origine di questa divaricazione, che non sembra dipendere da una programmata divisione dei compiti nella ricerca umanistica. Riguardano le ovvie differenze della documentazione utilizzata e altre meno ovvie scelte di campo di fronte al tema della religione e del sacro. Accennerò ad alcune di tali ragioni, nell'intento di presentare un quadro di insieme per ulteriori riflessioni.

2. Lo storico non può che servirsi innanzitutto di documenti scritti. Per definizione gli è preclusa l'osservazione diretta della scena che ha cura di ricostruire. E i documenti scritti, non sempre avari in verità di informazioni riguardanti i riti, per loro natura, danno vita sempre e comunque a «narrazioni», o a frammenti di narrazione, cioè a mitografie in atto o potenziali (anche quando si riferiscono a riti).

Mentre le informazioni sui riti sono occasionali, instabili, difficili da mettere a confronto, quelle riguardanti le credenze possono essere esaminate come generi narrativi diversificati e al loro interno facilmente confrontabili (*passiones*, vite di santi, cause di santi, processi di beatificazione, e vari altri materiali scritti, di cui utilmente gli studiosi si servono). In tal senso gli storici hanno potuto studiare il culto dei santi, in misura diversa secondo le epoche considerate, e nei motivi di continuità e di cambiamento, su almeno tre dimensioni:

- a) quella che si riferisce ai criteri canonici della santità;
- b) quella che concerne gli attributi (si potrebbe dire appunto antropologici) della *persona* che una cultura e una società ritengono esemplari ed eccezionali;
- c) quella riguardante le forme del riuuso, istituzionale e popolare, ideale e materiale, di tali micro-mitologie nella vita sociale e culturale (“le funzioni del santo”). L’ultimo volume apparso nella collana «sacro-santo» dell’editore torinese Rosenberg & Sellier può essere considerato come un momento esemplare e compiuto di questa tradizione di studi (Barone, Caffiero, Scorza Barcellona, *Modelli di santità e modelli di comportamento*).

Se queste schematizzazioni non sono prive di fondamento, non occorre più lamentare il ritardo delle nozze tra storia e antropologia. Si tratterebbe semmai di interrogarsi sui frutti di tali nozze. Per ora si può dire che prospettiva storica e prospettiva antropologica si sono unite nella corrente storiografia dando al culto dei santi significato di “fatto sociale totale”. Rispetto alla morfologia costitutiva del culto dei santi (fatto di credenze e di riti, di narrazioni e di pratiche) tale confluenza di prospettiva è avvenuta enfatizzando l’aspetto delle credenze e mettendo in secondo piano la componente rituale. Rimangono dunque in ombra tutti quei comportamenti formalizzati (di per sé non estranei alla ricerca storica) legati al calendario liturgico e stagionale, alle scansioni della giornata, alla territorializzazione dello spazio, alla liturgia, alla paraliturgia o agli usi popolari che pure caratterizzano il culto dei santi e ne fanno appunto uno dei luoghi dell’articolazione antropologica della società.

Affermando che nella ricerca storiografica rimangono in ombra le componenti rituali connesse col culto dei santi, intendo sottolineare contemporaneamente un aspetto “quantitativo” e uno “qualitativo”. Si può affermare che, nell’ormai grande mole di ricerche dedicate al culto dei santi, sono in nettissima minoranza le energie rivolte allo studio dei riti. E soprattutto si può aggiungere che il tipo di attenzione riservato ai riti tende a svuotarli delle loro caratteristiche proprie e irriducibili. Li si considera per lo più come meccanica riproposizione (cinesica, verbale, musicale, cromatica, ecc.) della stessa logica religiosa espressa nelle credenze (e dunque come ele-

mento ridondante o pleonastico, di per sé meccanicamente predisposto alla riferibilità narrativa). L'idea implicita in molta letteratura storiografica tende a rendere troppo pacifica la relazione rito/credenza. Si potrebbe dire che, secondo molti storici, gli uomini poiché credono certe cose compiono determinati gesti. Ma, come si vedrà, da un altro punto di vista, la formula può essere capovolta.

Sarebbe un errore dire che la dimensione rituale sfugge necessariamente o sistematicamente allo spettro dell'attenzione storiografica. Gli stessi lavori compiuti e diretti da Sofia Boesch Gajano in collaborazione con vari altri storici, momento di convergenza non solo dichiarata tra fuoco storiografico e fuoco antropologico, e dove il problema del rituale si affaccia in misura certamente molto più rilevante in rapporto a tutta la rimanente produzione storiografica relativa alla vita religiosa, possono servire da esempio contrario (Boesch Gajano, Sebastiani, *Culto dei santi e Luoghi sacri e spazi della santità*). Il fatto singolare è invece che vi rientra raramente in diretta connessione col culto dei santi. Negli stessi lavori appena ricordati, che ruotano appunto intorno al tema dei santi e del culto dei santi, il problema del rituale (nelle sue manifestazioni liturgiche, paraliturgiche ed extraliturgiche) viene dichiarato nella sua centralità conoscitiva soprattutto in relazione al tema del luogo sacro, dove emerge in un certo senso di per sé (un luogo è sacro soprattutto perché lì alcuni gesti devono essere fatti e molti altri sono interdetti). Quanto si è detto va considerato una costante della pratica storiografica, di cui è qui inutile moltiplicare gli esempi. Quando l'attenzione è focalizzata esclusivamente sul culto dei santi, gli accenni al problema dei riti corrispondenti sono impliciti o in ombra (si prenda il caso, per esempio, del recente Salmann, *Naples et ses saints*). Solo quando l'attenzione va nel suo insieme alle varie forme della politica religiosa istituzionale, il piano rituale, o in ogni caso il comportamento religioso formalizzato, emergono in un certo senso automaticamente e sono dunque presi in considerazione dagli storici (per esempio Galasso, *L'altra Europa*; Novi Chavarria, *L'attività missionaria dei Gesuiti e Pastorale e devozioni*; Russo, *Chiesa e comunità*). Anche semplici accenni ai molti e importanti studi tesi a ricostruire nel loro insieme i vari aspetti della politica delle istituzioni cristiane,

senza modificare l'assunto qui avanzato della messa in ombra del comportamento rituale dal fuoco dell'osservazione storiografica, obbligherebbero a precisazioni tangenziali al progetto di questo intervento. Propongo dunque all'attenzione soltanto due esempi universalmente noti, scelti perché apparentemente sembrerebbero smentire la logica qui esposta nelle due proposizioni iniziali. Rimando in una prospettiva dichiaratamente storiografica, ma di esplicita apertura antropologica, si può utilmente riflettere sull'esperienza di De Martino e di Ginzburg. Se non altro servirà a ribadire il fatto che la dimensione rituale non necessariamente rimane estranea nelle ricerche basate sulla documentazione scritta. I due studiosi accolgono come problema storico un tipo di attenzione largamente diffuso nella pratica antropologica, pratica che tende a invertire, senza tuttavia bilanciare, quella condizione che ho evocato a proposito della storiografia sul culto dei santi.

In De Martino la dimensione rituale, come problema e come spia significativa dell'atteggiamento culturale di una società, guadagna notevolissima importanza. Le abitudini rituali rappresentano il documento vivente e insostituibile per la storia religiosa. Qui il problema del culto dei santi viene introdotto come testimonianza di un tentativo istituzionale, più o meno riuscito, di dare rinnovato sfondo mitologico a pratiche rituali precristiane. Si pensi al culto di Maria o a quello di san Paolo (De Martino, *Morte e pianto rituale; La terra del rimorso*). Ciò che qui è importante sottolineare riguarda non tanto l'aspetto prima definito quantitativo, ma proprio quello qualitativo. In De Martino il rapporto logico e cronologico tra credenze e rito viene letteralmente invertito rispetto all'ipotesi implicita nella consuetudine storiografica corrente. Sia pure in maniera non dichiarata, le opere di De Martino sembrano indicare che, almeno in alcuni casi, è la continuità dei riti a richiedere una manipolazione delle credenze. Non sono dunque le credenze a giustificare immediatamente i riti e in genere il comportamento formalizzato (l'importanza che De Martino affidava per esempio all'indagine etnomusicologica era strettamente connessa col modo di considerare il rapporto rito/ credenza). In modo più semplice e più approssimativo, si può dire che, a torto o a ragione, De Martino

predilige proprio quei fenomeni religiosi in cui, in un certo senso, non si era data nella cultura cristiana "omogeneità" tra dimensione mitologica e dimensione rituale. Tanto è vero che le sue ricerche si preoccupavano esplicitamente di dare senso storico-religioso a pratiche che altrimenti rischiavano di essere classificate come espressioni ricadenti in ambiti estranei alla sua stessa, almeno dichiarata, concezione della storia (patologia medica, psicopatologia, ecc.). Il senso consisteva proprio nel disancorare tali pratiche dalla mitologia cristiana e nel riconnetterle storicamente con la mitologia antica. Da tale punto di vista, si può dire che, per ragioni a cui accennerò dopo, De Martino privilegiava come storico la dimensione rituale; ma che tale dimensione rituale riguardava quegli aspetti di resistenza precristiana che non potevano interamente e logicamente giustificarsi ed essere compresi entro la logica e la storia del culto dei santi cristiani. È ovvio che De Martino non escludeva che ci potessero essere casi di "omogeneità religiosa" tra dimensione agiografica e dimensione rituale; ma non se ne occupò. In ogni caso De Martino ha lasciato agli storici un modello per analizzare costanti e varianti dell'iterazione rituale nei suoi nessi (non necessariamente di diretta dipendenza) con gli insiemi mitologici; e ha lasciato agli antropologi un modello per valutare in una prospettiva storica unitaria le riformulazioni a cui gli apparati mitologico-rituali sono soggetti nel tempo.

Il caso di Ginzburg è diverso, ma altrettanto significativo. La suggestione antropologica è più indiretta; serve a indicare uno spazio dell'indagine che lo storico non può documentare se non in via indiziaria. Là dove De Martino iniziava alcune ricerche a partire da pratiche rituali osservate direttamente, di cui ricostruiva la storia, Ginzburg può desumere informazioni sui riti solo attraverso documenti di natura narrativa. (Il ricorso alle testimonianze iconiche in campo storiografico è, per quanto riguarda i problemi qui esposti, marginale o subordinato nei confronti della documentazione scritta). Anche alla luce degli ultimi esiti della ricerca di Ginzburg, si può dire che in lui l'importanza attribuita alla "qualità" euristica dell'elemento rituale è altrettanto marcata (Ginzburg, *Storia notturna*). Se così non fosse non si capirebbe lo sforzo, ai limiti delle possibilità

umane di logica e di erudizione, che lo storico è costretto a fare, nella ricerca e nell'uso di fonti che rimangono comunque avare di informazioni sugli usi rituali. In ogni caso qui serve segnalare il fatto che, anche per quanto riguarda Ginzburg, le forme del sincretismo religioso cristiano sono state seguite come spie di insiemi mitologici e rituali appartenenti a una logica e a un'origine non direttamente cristiana (anzi, Ginzburg, rispetto a De Martino, tende a ricostruire gli inizi a partire da una dimensione cronologica ancora più oscura e antica). In tutti e due i modelli segnalati, la dimensione rituale viene considerata esterna alla pratica religiosa ufficiale. È questa una spia forse significativa, che richiederò più avanti. Per ora si può proporre la seguente formulazione riguardante la dimensione storica dell'analisi dei fatti religiosi: lo studio del culto dei santi si accompagna al privilegiamento della dimensione delle dottrine, delle credenze, delle narrazioni, in una sola parola delle mitologie; il privilegiamento della dimensione rituale coincide invece quasi immancabilmente, a torto o a ragione, con le forme religiose considerate estranee o non interamente assimilabili al cristianesimo ufficiale (le così dette resistenze pagane). Nel primo caso sono soprattutto le realtà urbane a essere esaminate; nel secondo, quelle contadine e in genere periferiche.

3. La media delle indagini demologiche e antropologiche non ha fini diversi nei confronti della pratica storiografica. Come ho già detto, e tenendo conto delle ovvie diversità di accentuazione, una sostanziale unità di intenti, e talvolta di metodi, tra indagine storica e indagine antropologica si può considerare un fatto acquisito nei nostri studi. È difficile però mettere a confronto i risultati di una tradizione di studi con quelli dell'altra, per la diversa preminenza che esse assegnano alle parti costitutive del fenomeno indicato. Se per gli storici il culto dei santi coincide tutto sommato con le credenze a esso relative; per gli antropologi o per i demologi, il culto si palesa essenzialmente per i riti che lo contraddistinguono. Anche qui l'inevitabile "condizionamento" delle fonti utilizzate non è sufficiente a motivare tale condizione. Se è vero infatti che l'osservazione diretta coglie innanzitutto il comportamento, è anche vero che la pratica antropologica, soprattutto quando non si è applicata a casi

di aree italiane o europee, ha spesso documentato e ricostruito proprio gli apparati discorsivi, formalizzati e no, espliciti e impliciti, con cui il comportamento rituale poteva essere connesso. In ogni caso si può affermare che la letteratura demologica e antropologica italiana ha privilegiato la dimensione rituale dei culti. Bastino anche qui pochi esempi significativi, proprio perché scelti tra quelli che più ricorrono alla documentazione scritta, che conservano una preoccupazione di tipo storico e che tuttavia non smentiscono le ipotesi qui avanzate (Lanternari, *Cristianesimo e religioni*; Gallini, *Il consumo del sacro*; Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi*).

I titoli dedicati nella letteratura antropologica e demologica a temi che hanno collegamento con il culto dei santi sono veramente legione. Da Pitrè ai giorni nostri, demologi e antropologi non hanno potuto che ricordare la relazione (superficiale o profonda) delle pratiche rituali da loro osservate col problema religioso e devozionale cristiano e dunque anche con il culto dei santi in cui erano assorbite e giustificate. E poiché, per motivi che non è utile qui richiamare, buona parte della produzione demologica italiana (quella estranea agli indirizzi più tecnici del “filone filologico”) coincide pressoché totalmente con lo studio della così detta “religione popolare”, si comprenderà che è superfluo ricordare titoli e pubblicazioni. Si sarebbe infatti costretti a fare l’elenco quasi dell’intera produzione demoantropologica dall’Ottocento a oggi. È invece importante ricordare il fatto che qui avviene, sul piano della sincronia, ciò che ho evocato, sul piano della diacronia, a proposito di De Martino, anche se, il più delle volte, si tratta di argomentazioni più semplificate. La stessa scelta dell’oggetto di studi passa per la constatazione della sua consistenza rituale. Basterà dire che tutti quegli aspetti enfatizzati dalla ricerca storiografica, riguardanti appunto la figura del santo in quanto modello della *persona*, passano in secondo piano. Gli stessi titoli talvolta omettono di ricordare il nome del santo o dei destinatari sacri cui i riti esaminati si riferiscono. Si parla così di feste di primavera per ricordare quelle di san Giuseppe e della Pasqua; di feste del solstizio d’estate per ricordare quella di san Giovanni Battista; di feste di inverno per ricordare quelle di sant’Antonio abate; ecc. Ho detto prima che, secondo molti storici, gli

uomini poiché credono certe cose compiono determinati gesti. Sullo stesso piano di semplificazione, si può dire ora che, secondo molti demologi e antropologi, gli uomini poiché compiono determinati gesti credono alcune cose.

4. Le risposte più immediate che si possono dare a queste caratterizzazioni della ricerca (per quanto riguarda la letteratura demoantropologica si tratta spesso, ma non sempre, di culti storicamente formalizzati nella cultura cristiana proprio come momento di riassorbimento di pratiche rituali di diversa origine) non ne esauriscono la sostanza problematica.

Mi chiedo se questa divaricazione osservata a proposito del culto dei santi non dipenda, in misura maggiore, da una condizione riguardante non tanto le società osservate, quanto la società degli osservanti. Se riflettiamo su questo asse preliminare, sarà forse più facile delineare un insieme comune e ragionevolmente stabile di temi e problemi e dunque elaborare modelli di studio capaci effettivamente di integrarsi a vicenda e di “accumulare” esperienze.

La divaricazione a forbice tra attenzione mitologica e attenzione rituale svela forse uno stesso modo di atteggiarsi della cultura che ha prodotto storici e antropologi di fronte al fenomeno religioso, in generale, e di fronte al cristianesimo, in particolare. Mi limiterò ovviamente a elencare solo gli aspetti strettamente necessari per questo intervento.

È banale dire che nella nostra cultura l'idea di religione è condizionata dall'esperienza cristiana. Meno banale è forse affermare che è proprio tale problema a non essere stato affrontato con sufficiente chiarezza e autocoscienza. Non credo che i “guasti” provengano necessariamente da una concezione del fenomeno religioso basata sulla “unicità” o il “primato” del cristianesimo, almeno nei casi in cui tali discriminanti sono “giustificate”, rese esplicite e chiare nei postulati della ricerca. Qui esempi illustri, e oppostamente orientati sul piano dell'ontologia religiosa, offrono garanzie per quanto riguarda gli esiti delle ricerche.

Forse i nostri studi risentono dell'idea che la cultura occidentale ha elaborato non tanto direttamente rispetto al cristianesimo, quan-

to rispetto alle differenze tra cristianesimo e le altre formalizzazioni religiose individuate nel tempo e nello spazio. Beninteso, qui non si tratta di giudizi di valore; anzi, il più delle volte è la religione degli altri a essere enfatizzata; è il paganesimo contro il cristianesimo a essere guardato con maggiore simpatia, magari come forma più universale ed accettabile di "religione" o come potenziale messa in ordine "naturalistica" o "materialista" del mondo. Per i fini di questo intervento, è sufficiente richiamare fatti di minore portata problematica. Si può dire allora che, nel loro insieme, i nostri studi tendono a vedere nel cristianesimo un sistema di credenze, di dottrine, di filosofie, di concezioni del mondo, ecc.; e, nelle altre religioni, quelle "pagane", un sistema di riti. In un caso la religione è ridotta al suo versante esplicito, di filosofia, ideologia, controllo sociale, ecc. (ai precedenti logici e cronologici dell'esperienza di ragione); nell'altro caso, al suo versante implicito, alle componenti più profonde e oscure della coscienza e dell'esperienza umana, da cui la cultura occidentale si sarebbe "emancipata" o "tristemente" distaccata (prelogismo, magismo, ritualismo, ecc.). È un modo molto raffinato (ma non estraneo a una logica antropologica universale) attraverso cui fabbrichiamo forse la nostra identità a partire appunto da differenze, differenze ipotizzate nello spazio e nel tempo. Non a caso l'etnografia e il folklore hanno fornito gli elementi per l'immaginazione storiografica relativa al nostro passato "antico" e "arcaico". Penso che questa condizione di presbiopia culturale, che non è qui il caso di richiamare in tutte le sue connessioni, ci abbia impedito, tra l'altro, di prevedere e spesso di valutare correttamente il peso della componente simbolica e ritualistica nella nostra stessa storia e nella nostra società.

Questo atteggiamento culturale nei confronti della religione, che in sostanza separa pur sempre credenze e riti, predispone gli studiosi alle successive assimilazioni della vita religiosa. Sicché il fenomeno tende ora a essere appiattito a semplice forma del controllo sociale (in un accezione se volete marxista), e sono le religioni del libro e delle chiese gli esempi privilegiati ma non esclusivi dell'inganno; ora a pure pratiche ritualiste, prive in un certo senso di ideologia, che anzi prefigurano una concezione della vita fonda-

mentalmente materialista, o almeno non dualista, e qui a Marx si può aggiungere, per taluni, anche Nietzsche. Credenti e non credenti si sono trovati d'accordo, nel considerare da una parte il cristianesimo come dottrina e dall'altra il paganesimo come rito. Forse motivi di questo tipo non sono estranei al fatto che la considerazione degli elementi rituali, all'interno dei culti dedicati ai santi, passava e passa attraverso una lateralizzazione degli aspetti propriamente cristiani.

5. Credo che se si vorrà effettivamente porre una base programmatica di lavoro comune tra storici e antropologi non si potrà fare a meno di ritornare ancora una volta a una discussione che tenti di definire almeno nelle parti elementari e comuni il fenomeno religioso. Non si tratta necessariamente di aprire ancora una volta il dibattito sulla teoria religiosa; per quanto, a pensarci bene, molto poco è stato fatto in questa seconda metà del secolo se si pensa al grande lavoro degli inizi.

Per quanto concerne il culto dei santi, si può concludere ricordando alcune cose ovvie, ma di cui è facile dimenticarsi. Le società e gli uomini che hanno creduto ai santi, e ai loro miracoli, non ignoravano anche un rapporto positivo, "efficace", puramente manipolatorio con la realtà e con il senso comune (le società prelogiche, animistiche, mistiche, sono con ogni probabilità un'invenzione degli antropologi e dei filosofi dell'Occidente: se tali società sono esistite è certo che conoscevano anche l'altra caratteristica della condizione umana). Si tratterebbe forse di ragionare intorno al ruolo della figura del santo nella dinamica di formazione delle due realtà a partire dalla quale ogni logica religiosa acquista senso. Ma è fuori discussione che se al santo non si vogliono attribuire unicamente i caratteri della "esperienza comune" (semplicemente espresse in un linguaggio diverso), ma anche quelli appunto del sacro (magari come figura di collegamento), essi non potranno essere studiati ignorando la dimensione altamente problematica del rito, dimensione attraverso cui gli uomini fabbricano la realtà dell'invisibile e la rendono effettivamente operante, nella coscienza e nel comportamento quotidiano.

I riti legati al culto dei santi, nelle loro articolazioni sociali e territoriali (sesso, età, famiglie, ceti, corporazioni, luoghi ecc.) sono

stati effettivamente uno dei momenti della formazione e dell'ostentazione delle identità collettive, momenti attraverso cui il cristianesimo ha plasmato la cultura delle genti d'Europa e non solo d'Europa. Forse i riti potrebbero rappresentare proprio quell'elemento mancante per verificare quanto e come si radicassero nella società e nelle coscienze quelle stesse elaborazioni dottrinali, a cui gli storiografi hanno più facilmente accesso, tra piano generale e istituzionale e piano particolare, socialmente e territorialmente differenziato. Per la loro stessa natura iterativa e tradizionale, i riti trasportano memorie del passato. Per ovvi motivi dipendenti dalla documentazione disponibile, sarà più facile accedere ai culti patronali e urbani (penso per esempio, per quanto riguarda l'età moderna, alle relazioni delle feste barocche, con le lunghe dispute sui diritti di precedenza, sulla posizione delle famiglie, sui costi, sui percorsi, sulle simbologie, sulle pratiche "civili" e "religiose", ecc.). Ma le fonti missionarie pure offrono materiali preziosi per seguire l'impronta di una cristianizzazione delle campagne europee fortemente caratterizzata dalle pratiche rituali. La stessa condizione dei riti festivi, tuttora sopravvissuti sul piano folklorico, può essere una spia da seguire, per la storia e la geografia del culto dei santi come sistema dell'organizzazione simbolica della società, come luogo di articolazione dell'identità e della differenza, attraverso cui individui e società hanno attribuito senso al mondo e alla loro esistenza.

Nota bibliografica

- Barone G., Caffiero M., Barcellona F. (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino 1994
- Boesch Gajano S., Sebastiani L. (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1984
- Boesch Gajano S., Sebastiani L. (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, premessa di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1958, 1975
- De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano 1961
- Di Nola A.M., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976
- Galasso G., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano 1982
- Gallini C., *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari 1971
- Ginzburg C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989
- Lanternari V., *Cristianesimo e religioni etniche in Occidente. Un caso concreto d'incontro: la festa di san Giovanni* [1955], in Id., *Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari 1967, 1972, pp. 329-360, 510-519
- Novi Chavarria E., *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia*, in G. Galasso, C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, II, Napoli 1982, pp. 159-185.
- Novi Chavarria E., *Pastorale e devozioni nel XVI e XVII secolo*, in AA. VV., *Storia del Mezzogiorno*, IX/2, Napoli 1991, pp. 371-413.
- Russo C., *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli 1984
- Salmann J.-M., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris 1994