Santi Faustino e Giovita Patroni di Brescia
Origini e diffusione del culto

Santi Faustino e Giovita Patroni di Brescia

Origini e diffusione del culto

a cura di
Angelo Baronio

con la collaborazione di
Enrico Frosio

02/2023

fondazione civiltà bresciana

Progetto di ricerca
Origine e diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita patroni di Brescia

ideazione
e progettazione esecutiva
Angelo Baronio

promosso da
Confraternita Santi Faustino
e Giovita

presidente
Maurizio Funazzi
parroco della parrocchia dei Santi Faustino e Giovita

vicepresidente
Roberto Saccone
presidente della Camera di Commercio Industria Artigianato e Agricoltura di Brescia

consiglieri
Emilio Del Bono
sindaco di Brescia
Emanuele Moraschini
presidente della Provincia di Brescia
Francesco Castelli
rettore dell'Università degli Studi di Brescia
Giovanni Panzeri
direttore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore - sede di Brescia
Francesca Bazoli
presidente della Fondazione Brescia Musei
Antonio Porteri
presidente dell'Ateneo di scienze lettere e arti
Mario Gorlani
presidente della Fondazione Civiltà Bresciana
Felice Scalvini
presidente della Fondazione ASM
Franco Polotti
presidente della Fondazione Banca San Paolo
Daniele Faita
rappresentante del vescovo di Brescia

tesoriere
Flavio Gnecchi
vice-tesoriere
Flavio Bonardi
revisori
Alberto Papa
Natale Gardoni
Genesio Lizza

coordinatore scientifico
Angelo Baronio

con particolare riconoscenza a
Roberto Cammarata
presidente del Consiglio Comunale

realizzato da
Fondazione Civiltà Bresciana

presidente onorario
† Antonio Fappani
presidente
Mario Gorlani
vicepresidente
Laura Cottarelli

consiglieri
Giovanni Barisani
Michele Busi
Clotilde Castelli
Giusy Rosini
rappr. Comune di Brescia
Mario Fraccaro
rappr. Provincia di Brescia
Pierantonio Lanzoni
rappr. Diocesi di Brescia
Angelo Baronio
rappr. Regione Lombardia

comitato scientifico
presidente
Carla Boroni
vicepresidente
Marida Brignani

segretario
Michele Busi
Alfredo Bonomi
Andrea Breda
Gianfranco Cretti
Massimo De Paoli
Fiorella Frisoni
Simona Gavinelli
Mario Gorlani
Leonardo Leo
Licia Mari
Simona Negruzzo
Gianmichele Portieri
Massimo Tedeschi
Giusi Villari

revisori legali
Caterina Dusi
Severino Gritti
Andrea Maiolo

Quaderni della rivista
«Civiltà Bresciana», 1

Santi Faustino e Giovita Patroni di Brescia
Origini e diffusione del culto

a cura di
Angelo Baronio

con la collaborazione di
Enrico Frosio

edito dalla rivista
CIVILTÀ BRESCIANA

direttore
Massimo Tedeschi

segretario di redazione
Michele Busi

redazione
Elisa Bassini
Emanuele Cerutti
Fiorella Frisoni
Pierantonio Lanzoni
Francesca Morandini
Giuseppe Tognazzi
Federico Troletti
Michela Valotti

comitato scientifico
Barbara Bettoni
Carla Boroni
Alessandro Brodini
Carlotta Coccoli
Flavio Dassenno
Matteo Ferrari
Francesco Franzoni
Elisabetta Fusar Poli
Costanzo Gatta
Giuseppe Nova
Barbara Maria Savy
Simone Signaroli
Renata Stradiotti
Carlo Susa
Roberto Tagliani

© Civiltà Bresciana
© Confraternita
Santi Faustino e Giovita
Tutti i diritti riservati

Isbn 978-88-559-0145-1

con il contributo di
Regione Lombardia
Fondazione della Comunità Bresciana
Banca Passadore & C.

si ringraziano

Ennio Ferraglio
direttore
Civica Biblioteca Queriniana
Roberta D'Adda
coordinatrice collezioni e ricerca
Fondazione Brescia Musei
Piera Tabaglio
responsabile Archivio fotografico
Fondazione Brescia Musei

per i crediti fotografici
si ringraziano inoltre

Archivio fotografico
Fondazione Brescia Musei
Biblioteca del Museo Correr
Fondazione Musei Civici
di Venezia
Fotostudio Rapuzzi
BAMSphoto Rodella

componenti
Confraternita Santi Faustino
e Giovita

Parrocchia dei Santi Faustino e Giovita
Comune di Brescia
Provincia di Brescia
Camera di Commercio di Brescia
Università degli Studi di Brescia
Università Cattolica del Sacro Cuore sede di Brescia
Ateneo di scienze lettere e arti
Fondazione Brescia Musei
Fondazione ASM
Fondazione Banca San Paolo
Diocesi di Brescia

Progetto grafico e realizzazione
Orione. Cultura lavoro
e comunicazione - Brescia

Stampa
Graficasette - Bagnolo Mella (BS)

Premessa

Mons. Maurizio Funazzi
Parroco di San Faustino - Presidente della Confraternita dei Santi Faustino e Giovita

Un traguardo raggiunto, come è questo, suscita sentimenti di riconoscenza. In questa circostanza vanno rivolti innanzitutto alla folta schiera degli specialisti, storici, archeologi, paleografi, codicologi, storici dell'arte, messi in campo dalla Fondazione Civiltà Bresciana nel compiere un complesso percorso di ricerca durato più di un quinquennio. Promosso dalla Confraternita dei Santi Faustino e Giovita, tale percorso mirava ad indagare le origini del culto dei due martiri bresciani e la sua precoce diffusione, nonché il processo che ha condotto a definirsi il loro ruolo di patroni della città e della diocesi di Brescia.
L'assistenza e l'intercessione dei due protomartiri bresciani, ne siamo certi, non è mancata anche in questa impresa: anche verso di essi dunque coltiviamo analoghi sentimenti di riconoscenza per aver accompagnato la lunga attività di indagine, individuazione e analisi di fonti inesplorate e inedite, diretta da Angelo Baronio anche nel suo ruolo di coordinatore scientifico ed organizzativo della Confraternita. L'intento che ci siamo prefissi è quello di aggiornare i dati di conoscenza intorno alla loro figura e nel contempo di riuscire a superare convinzioni popolari sedimentate nel tempo, che ancora inducono taluni a nutrire dubbi sulla loro identità.

Gli ampi risultati conseguiti ci consegnano, dunque, innanzitutto un più aggiornato esame della fonte più risalente che narra della loro vicenda martiriale; inoltre, la conoscenza, criticamente vagliata, di preziose testimonianze archeologiche poco indagate, relative al sito dell'antica basilica di San Faustino *ad sanguinem*, sorta sul luogo che secondo la tradizione vide concludersi con la morte e sepoltura il lungo processo del loro martirio. Ci forniscono, infine, una rinnovata lettura delle fonti narrative e documentarie, relative al complesso percorso dell'avvio e dello svolgersi a Brescia e nel resto della penisola del culto ad essi tributato.

L'ampio percorso di ricognizione dell'iconografia che rappresenta i due giovani martiri permette di evidenziare l'evoluzione del loro ruolo di riferimento in qualità di patroni della comunità cittadina in età comunale fino ad assumere quello di protettori di Brescia e di tutti i bresciani, al punto da diventare attivi protagonisti della difesa della città nel 1438 sugli spalti del Roverotto contro gli assalti delle truppe milanesi guidate dal Piccinino. Rappresentati anticamente in veste di presbitero e diacono, gradualmente e significativamente assumono poi quella di cavalieri in armi protagonisti delle vicende salienti della storia cittadina. Proprio in abiti cavallereschi la loro effigie, emblematicamente, sarà collocata sulle porte cittadine a garantirne la costante sorveglianza.

Dagli approfonditi studi prodotti è emersa una conoscenza più storicamente affidabile della loro identità e della vicenda del loro martirio. Questo permette, ora, alla Confraternita dei Santi Faustino e Giovita, di aprire un nuovo percorso, delicato e importante: provvedere alla divulgazione e alla più ampia diffusione delle nuove conoscenze che la ricerca ci consegna. È impegno che la Confraternita intende assumersi nei prossimi anni, rivolgendosi prima di tutto al mondo della scuola, ma anche ai protagonisti dell'attività feconda del teatro e dei media più innovativi.

MAURIZIO FUNAZZI

Nella pagina a fianco
Chiesa di San Faustino (interno)
Brescia





I santi Faustino e Giovita
frammento di affresco
dalla demolita Disciplina dei Santi Nazaro e Celso
Paolo da Caylina il giovane (1485 ca. - 1545 ca.)
Pinacoteca Tosio Martinengo, Brescia

Premessa

Mario Gorlani
Presidente Fondazione Civiltà Bresciana

Ne sarebbe stato particolarmente fiero mons. Antonio Fappani, presidente animatore della sua Fondazione Civiltà Bresciana, alla presentazione del risultato del lungo lavoro di ricerca che ora vede la luce. Avrebbe tradito certamente un po' di emozione, prendendo la parola dall'ultima fila dell'aula dove in genere si collocava e non accettando gli inviti ripetuti a raggiungere il tavolo dei relatori, per testimoniare la sua soddisfazione per l'obiettivo conseguito dalla schiera di valenti specialisti ingaggiati dalla Fondazione per realizzare l'ambizioso progetto proposto dalla Confraternita dei Santi Faustino e Giovita, allo scopo di indagare le origini del culto dei santi patroni dei bresciani e la sua diffusione in Italia tra medioevo ed età moderna. Ma si sarebbe immediatamente ripreso, rilanciando, come era suo costume, e affermando che si era percorso solo una tappa del lungo itinerario che avrebbe richiesto l'indagine della diffusione del culto dei due martiri bresciani in Europa e nel resto del mondo, fino in Estremo Oriente, in Giappone e in Cina, ad opera dei missionari. In Cina in particolare, dove all'impegno di Matteo Ricci, primo evangelizzatore delle classi dirigenti, aveva fatto seguito l'intensa attività del bresciano Giulio Aleni, evangelizzatore delle classi popolari, con un'efficacia

che dura ancora oggi, testimoniata dallo stesso culto ai due martiri bresciani praticato con ampia adesione nei territori della Repubblica Popolare, come dimostrano le assidue ricerche svolte dagli specialisti del Centro Studi "Giulio Aleni", promosso dalla nostra Fondazione.

La sua commozione e il suo vivo interesse trovavano peraltro giustificazione nel fatto che nella sua attività di instancabile indagatore della "civiltà" bresciana egli aveva costantemente incontrato la figura dei due giovani martiri bresciani. Il riferimento alla loro vicenda martiriale e al loro culto emergeva ogni volta che, redigendo le voci della sua imponente Enciclopedia, si doveva occupare delle parrocchie loro intitolate o delle innumerevoli testimonianze della pratica popolare del culto ai due santi patroni sparse in città e nel vasto territorio della diocesi. Esaminandone gli aspetti più salienti, con quel suo stile attento al dato storico e contemporaneamente alla necessità di fornire al lettore il risultato dell'indagine con un linguaggio immediatamente comprensibile, egli aveva comunque avvertito anche tra i bresciani una diffusa inadeguata consapevolezza della loro identità e della vicenda del loro martirio, fino a crederli non già secondo la tradizione fratelli, bensì marito e moglie. Per chiarire, almeno in termini divulgativi, la verità storica tramandata da una lunga tradizione, egli aveva pubblicato nel 1985 un rapido excursus nel suo volume *I santi Faustino e Giovita*, offrendo i risultati aggiornati di una puntuale verifica dei dati forniti dalla densa indagine di Paolo Guerrini, pubblicata oltre mezzo secolo prima dal sacerdote bresciano nel 1923.

Soddisfazione dunque e gratitudine per l'obiettivo raggiunto grazie al lavoro compiuto dagli specialisti e dagli esperti per realizzare sia l'impegnativo progetto di ricerca, sia la pubblicazione dei risultati, in un percorso complesso coordinato da Angelo Baronio anche nella sua veste di coordinatore scientifico e organizzativo della Confraternita dei Santi Faustino e Giovita.

Resta vivo l'auspicio, già espresso da mons. Fappani, don Antonio, come amava essere chiamato, che il lungo tragitto di ricerca avviato continui, proiettando l'indagine sulla diffusione del culto faustiniano ai secoli successivi e agli orizzonti europei e del resto del mondo sui percorsi tracciati dall'attività dei missionari, anche per corrispondere alla crescente domanda di notizie e informazioni che intorno alla figura e al culto dei due martiri bresciani proviene da quelle lontane terre, con gli attuali mezzi di comunicazione e con l'intensificarsi degli scambi economici e non solo, più vicine che mai.



Intervento dei santi patroni
in difesa di Brescia assediata da Nicolò Piccinino
(particolare)
affresco sulla parete sinistra del presbiterio
Giandomenico Tiepolo (1727-1804)
Chiesa di San Faustino, Brescia



Intervento dei santi patroni
in difesa di Brescia assediata da Nicolò Piccinino
(particolare)
affresco sulla parete sinistra del presbiterio
Giandomenico Tiepolo (1727-1804)
Chiesa di San Faustino, Brescia

Introduzione

Angelo Baronio
Coordinatore scentifico della Confraternita dei Santi Faustino e Giovita

Era un secolo fa, il 1923, quando Paolo Guerrini pubblicava nella rivista Brixia Sacra, che da poco più di un decennio dopo averla fondata nel 1910 dirigeva e curava con zelo e forsennata attività di ricerca e coordinamento di una schiera via via più folta di collaboratori bresciani e non solo, il XIV volume della promettente rivista, intitolandolo, quasi fosse un numero monografico pur contenendo contributi diversi, *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia nella leggenda e nell'arte*. Si era riproposto di colmare una lacuna della vivace produzione storiografica che aveva caratterizzato i decenni tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del nuovo secolo. Attenta a una narrazione della storia patria in una prospettiva di costruzione dell'Italia unita e ad evidenziarvi il particolare contributo di Brescia e del suo vasto territorio, questa storiografia scontava un fervore di ricerca delle fonti ispirato da una impronta positivistica che, tuttavia, aveva messo tra parentesi il ruolo della Chiesa, esaminato con strumenti analitici e valutativi che ne mettevano in rilievo soltanto gli aspetti critici. Si trattava pertanto, per il giovane sacerdote bresciano, di recuperare le fonti trascurate dalla storiografia militante, esplorando la miriade di archivi locali, municipali e parrocchiali, con un'azione capillare che consentisse di rico-

struire le vicende che avevano visto protagonisti di una storia universale i componenti delle comunità locali, guidate e promosse dall'azione animatrice della Chiesa nelle sue varie articolazioni locali di pievi e parrocchie, monasteri e conventi, e dall'insegnamento e dalla guida dei suoi pastori più illuminati, vivificati dai modelli di riferimento delle figure dei suoi santi, primi fra tutti i due patroni della città Faustino e Giovita.

Una vicenda, la loro, la cui ricostruzione scontava una tradizione narrativa assai complessa, affidata ad un racconto agiografico di difficile interpretazione e di scarsa affidabilità per l'obiettivo di una storiografia intenta a considerare esclusivamente prove documentali positivisticamente valutate: sia in relazione alla vicenda della loro miracolosa apparizione nel 1438 sugli spalti del Roverotto, in aiuto dei bresciani durante la loro vittoriosa resistenza contro gli assalti delle truppe milanesi guidate dal Piccinino nel lungo assedio alla città; sia in merito allo svolgersi complesso e confuso della dinamica circolare dei fatti che li videro protagonisti tra Brescia, Milano, Roma e Napoli, in una sfida sempre vincente contro i vari supplizi comminati loro dall'imperatore Adriano e dai suoi collaboratori per ottenerne la rinuncia alla scelta di aderire al cristianesimo e, giunti infine di nuovo a Brescia, subire il martirio oltre la cerchia meridionale delle mura cittadine, nell'area della necropoli adiacente la via Cremonense.

Che il tema della figura dei due santi patroni fosse argomento vivo e ineludibile, lo imponeva la periodica partecipatissima festa annuale. Anche allora, come ancora ai giorni nostri, l'accorrere il 15 febbraio di una folla immensa in città alla tradizionale fiera a margine delle partecipate celebrazioni religiose che ne esaltavano le virtù e ne invocavano il soccorso e l'intervento nei frangenti più difficili sull'esempio eroico del loro martirio e della loro sollecitudine negli episodi più tragici della storia cittadina, non impediva alla vivace polemica della componente laicista dei circoli cittadini ispirati alla figura di Arnaldo da Brescia di evidenziare di tale narrazione i profili squisitamente agiografici, strumentalizzandoli per esprimere un giudizio definitivo di inattendibilità sull'esistenza storica dei due santi patroni e della discutibile tradizione di celebrarne la memoria.

Animato da un temperamento affatto remissivo, Paolo Guerrini aveva da subito avvertito l'urgenza di dover affrontare l'argomento, sia in prospettiva di un aggiornamento storicamente vagliato dei contenuti utilizzati dall'omiletica relativa ai patroni per un'azione pastorale più efficace, sia per arricchire di contenuti appropriati la ricostruzione storica che andava imponendosi, offrendo una lettura che rendesse giustizia alla verità storica e si opponesse ad un pregiudizio inaccettabile.

Avviò dunque una attenta e serrata attività di ricerca e di indagine circa la storiografia recente e remota relativa alla figura e alla vicenda dei due giovani martiri cittadini, con un'opera i cui frutti egli pone efficacemente in premessa al volume in forma di bibliografia criticamente ragionata, anticipandovi una serie di analisi interpretative che poi evidenzierà nello sviluppo delle sue riflessioni ricostruttive nel corso dell'opera. Avviò

emblematicamente il suo percorso di analisi partendo dalla indicazione del contributo relativo alla fonte più risalente, la *Legenda maior*, trascritta ed analizzata pochi anni prima dal gesuita padre Fedele Savio (F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», 15 (1896), pp. 5-72, 113-159, 377-399), con cui aveva nel corso degli anni stretto un fruttuoso rapporto di collaborazione.
Ne scaturisce il suo studio, che, indagando le figure e la vicenda dei due protagonisti nel quadro complesso delle origini e dei primi tempi della Chiesa bresciana, ne analizza l'affermarsi del culto, i successivi episodi delle traslazioni dei resti ed il susseguirsi del sorgere delle chiese ad essi dedicate in città e nel suo territorio, in un crescendo del processo di diffusione del culto che, gradualmente, si afferma nel resto d'Italia, come testimoniano le fonti liturgiche e la serie delle testimonianze iconografiche da egli indagate.
Il suo diviene pertanto il termine di riferimento di tutti i successivi studi condotti intorno alla figura dei santi patroni cittadini. L'interesse nella storiografia del successivo ventennio si affievolisce, sia per un sentimento di esaustività, che il suo studio alimentava in merito, ma soprattutto per una sorta di diffidenza del Regime, i cui esponenti bresciani erano ben consapevoli del valore identitario del tradizionale riferimento dei santi patroni cittadini, capace di mobilitare il popolo bresciano, com'era successo durante le vicende risorgimentali, vivissime nel ricordo di Tito Speri e dei martiri di Belfiore.
La figura dei patroni diviene inevitabilmente oggetto di analisi e di approfondimento nell'immediato dopoguerra nell'attività di ricerca di storici ed esperti ingaggiati dal monteclarense Giovanni Treccani degli Alfieri per il progetto della *Storia di Brescia*, in parallelo con l'analoga iniziativa relativa alla storia di Milano.
Ne scaturisce una sorta di aggiornamento e di più definita profilazione dei due filoni d'indagine, relativi da un lato alla vicenda del martirio e del sorgere e del diffondersi del culto, dall'altro al loro assurgere al ruolo di patroni della città in epoca comunale prima e poi nelle vicende drammatiche della prima età moderna nella rappresentazione, potentemente evidenziata da una diffusa ed efficace iconografia, del loro ruolo di difensori della città e dei suoi abitanti, fino ad indurre l'esigenza, avvertita dagli esponenti delle più importanti famiglie cittadine, di promuovere forme di volgarizzamento della medievale *Legenda* al fine di evidenziare nel racconto agiografico l'integrazione di un ruolo di propri mitici antenati.
Nello scorrere i diversi preziosi contributi dei più valenti ricercatori del tempo contenuti nei volumi della *Storia di Brescia*, edita tra il 1963 e il 1964, si respira il grande salto di qualità dei risultati della ricerca intorno alla storia bresciana, criticamente condotta con l'avvertenza di dover fare i conti con la presenza di un diffuso inquinamento derivato dalla produzione di falsi sette-ottocenteschi e dall'utilizzo spesso disinvolto di fonti mal trascritte, ma soprattutto di dover scontare una vasta mancanza delle stesse, sepolte ed inesplorate nelle sedi archivistiche più diverse.

La figura dei due patroni Faustino e Giovita che complessivamente emerge da tali contributi non aggiunge grandi novità alle acquisizioni prodotte dalla ricerca di Paolo Guerrini sulla stregua degli elementi offerti dal Savio. Restano irrisolte le questioni della storicità dei fatti narrati dal racconto di tradizione e la stessa valutazione del sorgere del culto e del suo primo diffondersi in città e nel territorio, prima della pratica del culto testimoniata dall'VIII secolo a Montecassino e nei territori del ducato e principato di Benevento e prima del suo successivo rifiorire a Brescia e nel resto d'Italia con il diffondersi della *Legenda,* come ha saputo dimostrare il Savio.

Sono tuttavia emerse preziose indicazioni di indirizzi di ricerca, particolarmente fruttuosi e ricchi di prospettive, come ad esempio sono le considerazioni e le acute intuizioni di Cinzio Violante, attento indagatore del ruolo delle istituzioni ecclesiastiche cittadine e in particolare delle loro dinamiche di interazione con la realtà dei grandi monasteri di Brescia e del suo territorio. Una storia, sosteneva, tutta da fare, iniziando dal mettere mano all'edizione dei vasti corpi documentari inediti dei loro archivi, non rinunciando da par sua ad evidenziare la necessità di chiarire il ruolo di Petronace nella sua azione di rifondatore di Montecassino e lo stretto legame che mantenne con Brescia e i suoi santi patroni, diffondendone vigorosamente il culto nel Meridione. Non rinunciando altresì ad intuire e segnalare il ruolo dei vescovi bresciani di età carolingia, collocati sulla cattedra cittadina dallo stesso Carlo e dai suoi successori, e della loro opera nel promuovere la Chiesa cittadina in raccordo con l'azione dello stesso imperatore e dei suoi successori, rilanciando la città e rinnovandone le principali istituzioni, compreso il monastero di San Salvatore, definito nella accezione popolare quale *Monasterium Novum.* Offrendo, infine, un prezioso indizio per una promettente pista di ricerca nell'indicare nella figura enigmatica del vescovo Anfridio un riferimento utile a scoprire le ragioni della sua decisione di traslare, nell'816, i corpi dei due martiri dalla chiesa di San Faustino *ad sanguinem* alla basilica di Santa Maria in Silva, dove il suo successore Ramperto, nell'841, istituirà il monastero intitolato ai santi patroni. Violante accoglie infatti l'indicazione di Francesco Antonio Zaccaria, il quale aveva ipotizzato che fosse membro della comunità dei monaci di San Benedetto di Leno, probabilmente uno dei dodici inviati nel 758 al nord da Ottato, abate di Montecassino, su richiesta di re Desiderio, per fondare il potente monastero maschile della pianura.

La messa a disposizione della grande quantità di dati e riflessioni critiche offerta dalla pubblicazione nel 1964 della monumentale *Storia di Brescia* produsse il fiorire di una vivace attività di ricerca e di confronto, centrata prevalentemente sulle testimonianze artistiche e monumentali riconducibili alle figure dei santi Faustino e Giovita, rivolta prevalentemente ad approfondire la conoscenza della suggestiva basilica, indagata nei suoi aspetti archeologici e architettonici, ma soprattutto nel suo sontuoso apparato iconografico, lasciando in secondo piano l'insieme degli edifici monastici, dismessi e utilizzati

solo in parte e impropriamente. Il piano di intervento sul vasto complesso monastico, destinato a divenire sede della giovane Università degli Studi di Brescia, sottoposto pertanto ad un radicale e impegnativo programma di ristrutturazione funzionale, richiese l'avvio di un'ampia ricerca, i cui risultati sono contenuti nel volume collettaneo edito nel 1999 *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia.* Neppure in questa circostanza, tuttavia, si colse l'occasione per raccogliere i suggerimenti emersi dalle pagine della *Storia di Brescia,* ovvero per indagare più a fondo le origini del culto, la vicenda del tribolato martirio e, soprattutto, per delineare in forma più definita il profilo della figura dei due santi patroni. Ogni anno, come ancora succede, in occasione della loro festa sempre più insistentemente riaffioravano le domande di chi non considerava accettabile che nell'opinione comune si continuasse a ritenere, in nome di un'antica incontrollata consuetudine, che i due fossero considerati marito e moglie.
Si incarica pertanto nel torno di quegli anni di offrire uno strumento aggiornato di agile divulgazione (A. Fappani, *I santi Faustino e Giovita,* Brescia 1985), anche per corrispondere alle necessità di una corretta "didattica dei patroni" nelle scuole di città e provincia, l'iniziativa di Antonio Fappani, in coerenza con il vasto programma di ricerca e divulgazione delle vicende della storia bresciana avviato e freneticamente condotto sotto la sua direzione dalla "sua" Fondazione Civiltà Bresciana.
L'assunzione della responsabilità di parroco della parrocchia dedicata ai santi Faustino e Giovita da parte di don Armando Nolli e la sua determinata volontà, nei primi anni del 2000, di arricchire di contenuti culturali il calendario delle manifestazioni faustiniane costituirono l'occasione per chiamare a raccolta vari specialisti, in modo da delineare un quadro che, nel riflettere sulle origini e sull'affermazione del "monastero della città", ponesse in forma aggiornata il problema delle fonti, sia archeologiche sia documentarie, rese criticamente disponibili ad un processo di ricerca che è poi proseguito nel tempo con aggiornamenti continui. Un primo risultato fu ottenuto dall'indagine di Simona Gavinelli sul manufatto del gallo segnavento, ora conservato in Santa Giulia (S. Gavinelli, *Il gallo segnavento del vescovo Ramperto di Brescia,* «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX/3-4 (2004), pp. 35-36), fatto installare dal vescovo Ramperto sul campanile della basilica del monastero di San Faustino.
Nel successivo convegno, organizzato nel febbraio 2005 presso l'Università Cattolica di Brescia dall'Associazione per la Storia della Chiesa Bresciana, l'intervento di Paolo Tomea, edito poi l'anno successivo (P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 17-48), si soffermò sulla possibilità di ipotizzare la redazione della *Legenda maior* in ambito bresciano, in un periodo circoscrivibile alla seconda metà del secolo VIII. Nel testo, so-

stenne, traspare un sostrato tardo antico, evidente non soltanto nella morfologia strutturale, ma soprattutto nella proposizione di temi e situazioni riscontrabili nelle così dette Passioni epiche orientali, risalenti al IV secolo e diffusesi a Roma dal VI.
Così, il ricco contributo di studi e ricerche scaturito dal convegno, compendiato in un volume monografico di Brixia Sacra, oltre all'intrinseco valore circa la ricostruzione della storia del monastero e degli aspetti innovativi, in attuazione della riforma della vita interna della comunità monastica, posta al servizio dell'attività pastorale del vescovo coordinata alle linee politiche dell'Impero ed egregiamente illuminata dal contributo di una cospicua messa a disposizione di fonti archeologiche e documentarie inedite, offriva nelle considerazioni di Tomea stimolanti suggestioni circa la fonte agiografica più risalente, aprendo la strada ai successivi percorsi di ricerca e di approfondimento.
Si assunse l'onere di disegnare un percorso organico la Confraternita dei Santi Faustino e Giovita, costituita nel 2011 su proposta della Parrocchia dei Santi Patroni dalla concorrente volontà dei massimi enti bresciani: Comune di Brescia, Amministrazione Provinciale e Camera di Commercio di Brescia, con l'adesione delle Università Bresciane e delle più rilevanti istituzioni culturali cittadine, dalla Fondazione Civiltà Bresciana all'Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti, alla Fondazione Brescia Musei e con il sostegno di Fondazione ASM e Fondazione Banca San Paolo. Si individuò così una strategia di prospettiva decennale che mirasse al duplice obiettivo di promuovere e diffondere la conoscenza della figura dei due martiri bresciani, aggiornata agli esiti di un rigoroso percorso di ricerca, condotto secondo le regole e le tecniche più avanzate.
Si decise così di affrontare un altro dei complessi problemi che caratterizzano la vicenda del ruolo dei santi patroni, ovvero quello relativo all'episodio miracoloso del loro attivo intervento a difesa dei bresciani in difficoltà. Il 12 dicembre 1438, secondo la tradizione, la loro presenza in armi sugli spalti delle mura cittadine al Roverotto pose fine al duro assedio posto alla città dalle truppe milanesi agli ordini del Piccinino. Per esaminare in termini criticamente appropriati l'episodio, il convegno *Anatomia di un miracolo,* promosso dalla Confraternita e organizzato a cura dell'Università Cattolica nel febbraio del 2017 in occasione delle feste patronali, ha fornito i risultati di un'indagine rigorosa e criticamente accurata dei protagonisti delle vicende in cui maturò e si determinò l'episodio, appurandone le circostanze prossime e remote, successivamente leggibili nei resoconti militari e nelle cronache coeve. Circostanze non immediatamente comprensibili per i protagonisti di quei giorni difficili, interpretabili dunque esclusivamente per un intervento miracoloso dei santi patroni protettori. Ne dà conto il volume *Anatomia di un miracolo. I santi Faustino e Giovita all'assedio di Brescia (13 dicembre 1438),* edito a cura di Nicolangelo D'Acunto dalla Morcelliana nel 2019. Una prima tappa del percorso avviato, che ha previsto poi due successivi momenti significativi. Il primo, nel convegno *La diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita in Italia,* organizzato dalla Fondazione Civiltà

Bresciana nel febbraio del 2019, con l'obiettivo di indagare il processo di diffusione del culto in un orizzonte italiano tra medioevo ed età moderna, nella più ampia ed ambiziosa prospettiva di un'indagine, prevista per il prossimo decennio, della sua diffusione in Europa prima e poi nel resto del mondo ad opera del movimento missionario. Contemporaneamente, si è avviata una ricognizione accurata delle testimonianze iconografiche in ambito bresciano, partendo dallo straordinario patrimonio d'arte e di apparati decorativi della chiesa di San Faustino, per considerare poi le cospicue testimonianze sparse in città e nel territorio della diocesi di Brescia, non escludendo le sculture e l'ampia serie delle testimonianze a stampa. Il secondo momento, nel convegno *Alle origini del culto dei santi Faustino e Giovita. La basilica di San Faustino* ad sanguinem, organizzato dalla Fondazione Civiltà Bresciana in collaborazione con il Centro Mericiano nel febbraio del 2020, teso a recuperare da un lato le fonti archeologiche, a suo tempo non adeguatamente analizzate, emerse durante lo scavo d'emergenza del sito della chiesa di Sant'Afra per rimediare alle gravi conseguenze delle distruzioni del monumento durante il bombardamento dell'ultima guerra mondiale e la rapida edificazione della chiesa ora dedicata a sant'Angela Merici, dall'altro i testimoni più risalenti della *Legenda maior* e delle sue varianti brevi del racconto martiriale dei due fratelli bresciani, alla ricerca delle origini del culto e delle prime forme della sua diffusione, inclusi gli esempi di volgarizzamento cinquecenteschi, indizio del lungo e costante incremento del processo di identificazione degli esponenti delle élites cittadine nella figura dei santi patroni.

Ne è scaturita l'ampia serie di studi che ora vede la luce nella pubblicazione dei due volumi nella collana dei Quaderni della prestigiosa rivista Civiltà Bresciana, che nella sua ragion d'essere, con l'obiettivo esplicito di raccontare gli aspetti più propri di quel connotato indefinibile di brescianità, ne offre ora un vivissimo e trasparente profilo nell'impronta originaria dei valori di testimonianza dei suoi due giovani santi patroni.


BRIXIA MAGNIPOTENS
CÆTERIS URBIBUS



Alle pagine 20-21

Intervento dei santi patroni
in difesa di Brescia
assediata da Nicolò Piccinino
affresco sulla parete sinistra del presbiterio
Giandomenico Tiepolo (1727-1804)
Chiesa di San Faustino, Brescia

Fonti

Legenda maior

Santi Faustino e Giovita patroni di Brescia

La “Legenda maior” dei santi Faustino e Giovita del Passionario Brescia

Biblioteca Queriniana, Fè d’Ostiani 14

Il composito e voluminoso Passionario Brescia, Biblioteca Queriniana, Fè d’Ostiani 14 approdò alla medesima biblioteca nel 1908 insieme al lascito del patrimonio librario appartenuto al sacerdote Luigi Francesco Fè d’Ostiani (1829-1907), canonico della cattedrale bresciana e poi preposito mitrato della chiesa dei Santi Nazaro e Celso. I suoi prevalenti interessi di liturgia e di storia ecclesiastica locale lo avevano probabilmente spinto a frequentare anche la biblioteca canonicale di Sant’Afra, illustrata dagli studi agiografici dell’abate lateranense Teodosio Borgondio († 1726), dove peraltro era nota la collocazione di un passionario del secolo XII o XIII considerato l’unica copia superstite della rarissima *Legenda maior* dei martiri bresciani Faustino e Giovita (*BHL* 2836). Nonostante la perdita delle carte personali di Borgondio il prezioso esemplare era stato visto e trascritto anche dal sacerdote e archeologo Giuseppe Brunati (1794-1855), ma la sua copia autografa era diventata presto irreperibile quando, insieme all’eventuale passionario originale, era stata ricercata dal gesuita piemontese Fedele Savio (1848-1916), impegnato nella ricostruzione prosopografica degli antichi vescovi del Piemonte che, includendo san Marziano di Tortona e san Secondo, intersecavano l’ordito della complessa *Legenda maior*. Per la prima pubblicazione a stampa della stessa (1896), corredata da un’articolata introduzione storico-critica, Savio dovette dunque rinunciare al ritrovamento del passionario proveniente da Sant’Afra, ripiegando inoltre

su una trascrizione tardo-ottocentesca del testo fornitagli dall'avvocato bresciano Gaetano Fornarini.

Ancora protetto dalla sua originale legatura settecentesca in pergamena il disperso passionario Fè d'Ostiani 14 è stato quindi intercettato fortunosamente da chi scrive tra i fondi manoscritti della Biblioteca Queriniana, dove tuttavia era giunto alcuni anni dopo la messa in circolo del contributo di Savio. Si tratta di un codice di grandi dimensioni, tipiche di una collocazione da altare per la recita comunitaria dell'ufficio divino che, nella sezione principale (pp. 1-488), prospetta dunque una consistente raccolta agiografica copiata da un'unica mano bresciana in regolare *littera textualis* disposta su due colonne. L'estensione del santorale parte da sant'Andrea (30/11) e arriva fino alla *Vita*, *translatio* e un *sermo* per san Prospero, festeggiato il 24 giugno (pp. 477-480; 480-484; 484-487: *BHL* 6962; 6963). Evidenzia inoltre una forte connotazione locale non solo per la presenza della *Legenda maior* dei santi Faustino e Giovita nella forma più estesa, rilevata quindi dalla presenza del capolettera più importante (pp. 246-337: *BHL* 2836), ma pure per l'inclusione della *passio* di santa Giulia (pp. 448-452: *BHL* 4516), la martire cartaginese assunta come intitolazione prevalente del monastero bresciano omonimo. La rassegna agiografica risulta infine completata nel finale da un'aggiunta di una mano del tardo secolo XIII, relativa alla più antica redazione autonoma della *passio* di sant'Afra di Brescia, cioè scorporata dalla *Legenda maior* (pp. 487-488: *BHL* 117). Si può quindi supporre che il suo allestimento fosse riconducibile agli anni intorno al 1295 quando l'intitolazione di Sant'Afra era diventata per tradizione prevalente su quella di San Faustino *ad sanguinem*, da sempre considerata come la basilica cimiteriale sorta sul presunto luogo del martirio dei santi Faustino e Giovita sulla *via Cremonensis*. Un'altra copia indipendente della *passio* di sant'Afra – confezionata sempre in sede locale in *littera textualis* della prima metà del secolo XIV come un agile quadernetto di immediata funzionalità liturgica, quindi di dimensioni inferiori, ma aperto da un vivace fregio a decorazioni vegetali, zoomorfe e antropomorfe – viene allegata come fascicolo conclusivo a chiusura del codice. L'identificazione con il perduto manoscritto studiato da Borgondio è confermata dalla nota di possesso aggiunta agli inizi del secolo XVI nel margine inferiore di p. 1 dove, per quanto piuttosto rovinata, si riconosce la definizione: «Liber Sanctorum [...] ustini et Iovitte ad sanguinem in Brixia iure nunc Sancti Salvatoris». Presso la chiesa bresciana di San Faustino *ad sanguinem* (ora Sant'Angela Merici) dal 5 dicembre 1523 erano in effetti stati alloggiati i canonici regolari lateranensi, denominati di San Salvatore al Rebuffone, costretti a riparare in città a causa dei vasti terrapieni di fortificazione avviati dalla Serenissima.

Composito: I. Secolo XII-XIII (pp. 1-488); II. Secolo XIV prima metà (pp. 489-504); membranaceo, ff. I (cartaceo del secolo XVIII, come la sguardia anteriore) - pp. 502 - I (cartaceo, come la sguardia po-

steriore), con paginazione a matita da 1 a 504 per la caduta delle pp. 155-156, segnata nell'angolo superiore destro e sinistro, accanto a una precedente numerazione a inchiostro che si interrompe a p. 487, per poi continuare sull'ultimo fascicolo; pp. 1-488: mm 355 × 260 = 13 [287] 55 × 20 [85 (20) 85] 50, linee 30 scritte *above top line* (p. 247); pp. 489-504: 334 × 245 = 39 [272] 23 × 30 [85 (15) 85] 30, 20 linee *below top line* (p. 490)

Littera textualis di area lombarda (Brescia).

I.1. *Incipit prologus in passione sancti Andree apostoli* (p. 1: *BHL* 428); 2. *Passio sancti Andree apostoli* (pp. 1-11: *BHL* 428); 3. *Incipit vita sancti Nicholai episcopi* (pp. 11-22: *BHL* 6105); 4. *Incipit prologus in vita sancti Ambrosii archiepiscopi* (pp. 22-23: *BHL* 377); 5. *Incipit vita sancti Ambrosii archiepiscopi* (pp. 23-52: *BHL* 377); 6. *Incipit vita beati Zenonis episcopi et confessoris* (pp. 52-59: inizia come *BHL* 9007 e termina come *BHL* 9001); 7. *Incipit passio sancte Lucie virginis et matyris* (sic) (pp. 59-66: *BHL* 4992); 8. *Incipit prologus super passionem sancti Thome apostoli* (p. 66: *BHL* 8143); 9. *Incipit passio sancti Thome apostoli* (pp. 66-87: inizia simile a *BHL* 8136 e termina quasi come *BHL* 8142); 10. *Incipit prologus in vita beati Iohannis apostoli et evangeliste* (p. 87: *BHL* 4323f); 11. *Item alius prologus* (pp. 87-89: *BHL* 4321); 12. *Incipit vita et actus sancti Iohannis apostoli et evangeliste* (pp. 89-105: *BHL* 4321); 13. *Incipit prologus super vitam beati Silvestri pape* (pp. 105-106: *BHL* 7725); 14. *Incipit vita sancti Silvestri pape* (pp. 106-177: inizia come *BHL* 7742c e termina come *BHL* 7732); 15. *Passio sancti Macelli* (sic) *pape et martyris* (pp. 177-187: *BHL* 5235); 16. *Passio sancti Sebastiani martyris* (pp. 187-204: *BHL* 7543); 17. *Incipit passio beate Agnetis martyris et virginis* (pp. 204-216: *BHL* 156); 18. *Incipit passio sancti Vincentii martyris* (pp. 216-228: inizia come *BHL* 8628 e termina come *BHL* 8267); 19. *Incipit passio sancti Blasii martyris et episcopi* (pp. 228-237: *BHL* 1370, ma termina come *BHL* 1380g); 20. *Passio sancte Agathe virginis et martyris* (pp. 237-246: simile a *BHL* 133); 21. *Incipit passio beatissimorum martyrum Faustini et Iovtte* (sic), inc. «In diebus illis veniente Adriano imperatore in partibus Italie precucurrit ei Italicus comes Retiarum…», expl. «… ceteris etiam urbibus vel regionibus sub Adriano imperatore sub die quinto decimo kalendarum marciarum. Regnante vero…» (pp. 246-337: *BHL* 2836); 22. *Incipit vita beati Gregorii pape* (pp. 337-354: inizia come *BHL* 3639); 23. *Incipit vita beati Benedicti abbatis* (pp. 354-363: inizia come *BHL* 1102); 24. *Passio sancti Georgii martyris* (pp. 363-381: testo non identificato in *BHL*); 25. *Incipit passio sancti Marci evangeliste* (pp. 381-387: *BHL* 5276); 26. *Incipit passio sancti Vitalis martyris* (pp. 387-389: inizia come *BHL* 8699, e termina simile a *BHL* 8702); 27. *Incipit passio sancti Iacobi apostoli* (pp. 389-392: inizia simile a *BHL* 4086b, e termina come *BHL* 4086e); 28. *Item de actibus apostolorum* (pp. 392-394: simile a *BHL* 4093); 29. *Passio sancti Philippi apostoli* (pp. 394-396: testo non identificato su *BHL*); 30. *Incipit passio sanctorum martyrum Alexandri, Eventii et Theodoli* (pp. 396-411: simile a *BHL* 266); 31. *Incipit tractatus de inventione sancte Crucis eodem die* (pp. 411-421: *BHL* 4196); 32. *Incipit passio sancti Floriani martyris* (pp. 421-426: *BHL* 3054); 33. *Incipit passio sancti Pangratii* (sic) *martyris* (pp. 426-429: *BHL* 6421); 34. *Passio sanctorum martyrum Felicis et Fortunati* (pp. 429-433: simile a *BHL* 2860); 35. *Incipit vita sancti Syri episcopi et confessoris* (pp. 433-448: testo non identificato su *BHL*); 36. *Incipit prologus passionis sancte Iulie virginis et martyris* (p. 448: *BHL* 4516); 37. *Incipit passio sancte Iulie virginis et martyris* (pp. 448-452: *BHL* 4516); 38. *Incipit passio sancti Desiderii episcopi et martyris* (pp. 452-457: *BHL* 2145b); 39. *Incipit passio beati Urbani pape et martyris* (pp. 457-473: testo non identificato su *BHL*); 40. *Incipit passio sanctorum martyrum Marcellini et Petri* (pp. 473-476: *BHL* 5230, testo mutilo nel finale); 41. <Vita di san Prospero> (pp. 477-480: *BHL* 6962, testo acefalo); 42. *Sermo de translatione beati Prosperi episcopi et confessoris* (pp. 480-484: *BHL* 6963a); 43. *Item sermo de eodem* (pp. 484-487: termina come *BHL* 6963b) ;

Incipit passio sancte Affre martiris, inc. «In diebus Adriani imperatoris fuit quidam comes Ytalie crudelis paganus; hic habebat uxorem nobilissimam Affram…», expl. «… valde tunc populi una vox dixer<…> vera <…> solus//» (pp. 487-488: *BHL* 117, il testo termina mutilo).

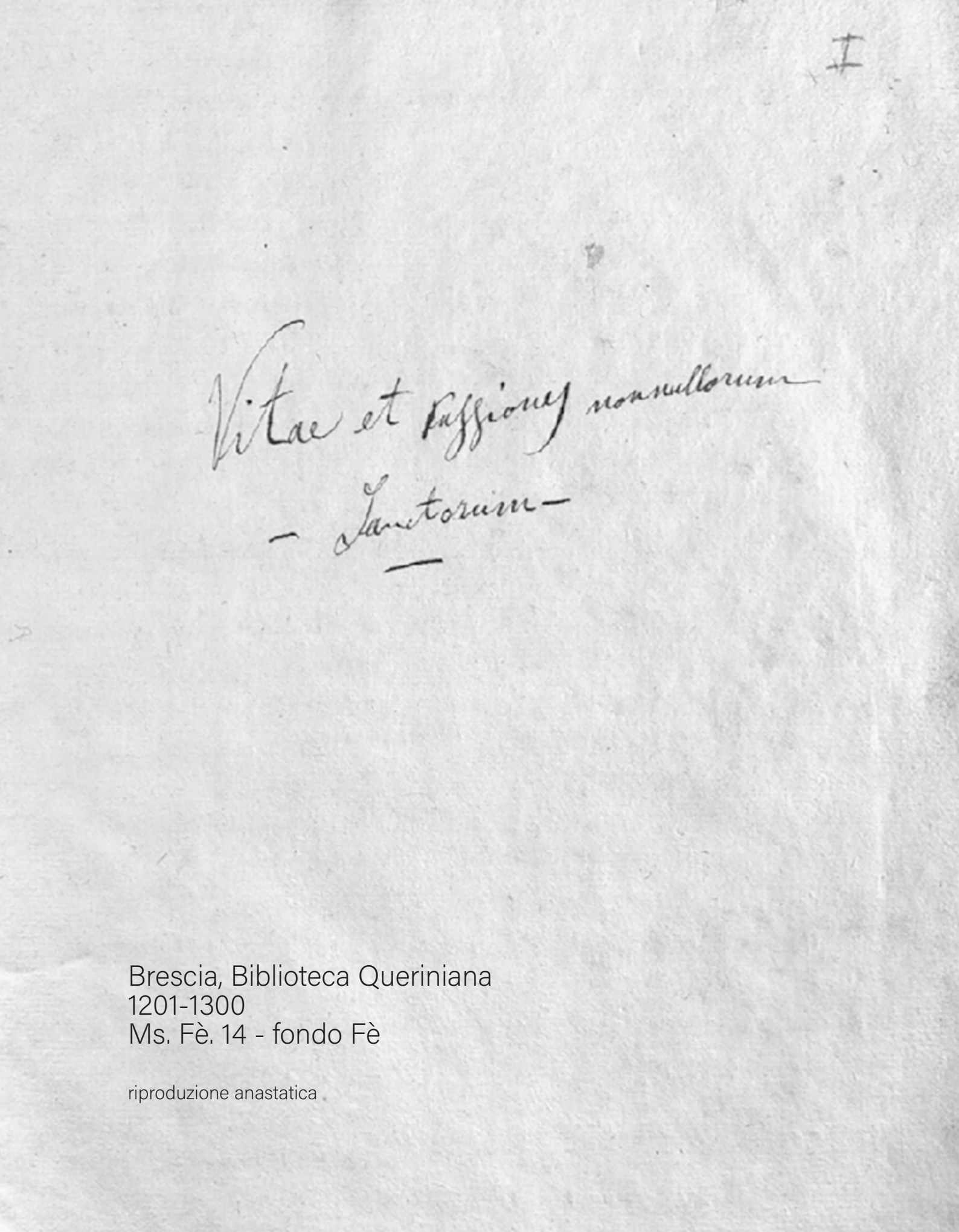
II. 1. *Incipit passio sancte Affre martiris*, inc. «In diebus illis regnante Adriano imperatore fuit quidam comes Ytalie crudelis paganus; hic habebat uxorem nobillissimam Affram…», expl. «… Affram martirem Christi ut qui eius meremur votiva celebrare solempnia, eius apud Deum patrocinia sentiamus. Prestante Domino…» (pp. 489-504: *BHL* 117).

Fascicoli: 1-2^{8}, 3^{7} + un foglio tagliato, 4-8^{8}, 9^{7} + un foglio tagliato, 10^{7} + un foglio tagliato, 11-30^{8}, 31^{6} + 2 fogli tagliati, 32^{8}, senza numerazione visibile, ma con caduta di un fascicolo dopo il primo e due dopo il fascicolo 30; affrontamento regolare della pergamena secondo la regola di Gregory, con lato pelo esterno; rigatura impressa a secco un bifoglio alla volta, talora ripassata a piombo, alle pp. 1-488, non visibile in quanto probabilmente cancellata alle pp. 489-504. Scarse le annotazioni marginali di mano coeva, che si concentrano soprattutto nella *Legenda maior* alle pp. 346-347, con *maniculae*, *notabilia* in rosso e fitti interventi in minuta corsiva del secolo XIX. Rubriche in minuscola rossa, iniziali minori semplicemente rubricate, talora arricchite da decorazioni filigranate in blu; presentano particolare rilievo i capilettera delle pp. 1 e 246 (all'inizio della *Legenda maior* dei santi Faustino e Giovita), in rosso percorse da decorazioni a greca in blu, e con le prime parole del testo in maiuscola gotica di varie dimensioni con semplice filigrana in blu. Nel fascicolo finale capolettera di grandi dimensioni (*I*), nei toni del blu, rosso, rosa, verde e giallo, completato nella parte superiore da un intreccio nastriforme e con un tondo centrale ravvivato dal volto stilizzato di sant'Afra, mentre nella parte inferiore si prolunga un fregio tralciforme, che percorre anche il margine inferiore, da cui fuoriescono elementi antropomorfi e zoomorfi, quasi del tutto sbiaditi e danneggiati dall'umidità.
Sul piatto anteriore compare, cassata, la segnatura precedente «63» sostituita dall'attuale «14». Inserito un foglietto scritto da mano novecentesca a matita: «Molti numeri delle pagine segnate nell'Indice furono tagliate via. Quelle che appariscono (sic) scritte in inchiostro corrispondono allo stesso Indice». Al f. Ir anteriore figura il titolo, riportato a inchiostro: «Vitae et Passiones nonnullorum Sanctorum». Nel margine inferiore di p. 1 nota di possesso degli inizi del secolo XVI, attualmente poco leggibile: «Liber Sanctorum […] ustini et Iovitte ad sanguinem in Brixia iure nunc Sancti Salvatoris». Legatura settecentesca in pergamena rigida, sul cui dorso è stato stampato come titolo corrente «Vitae diversorum sanctorum».

SIMONA GAVINELLI

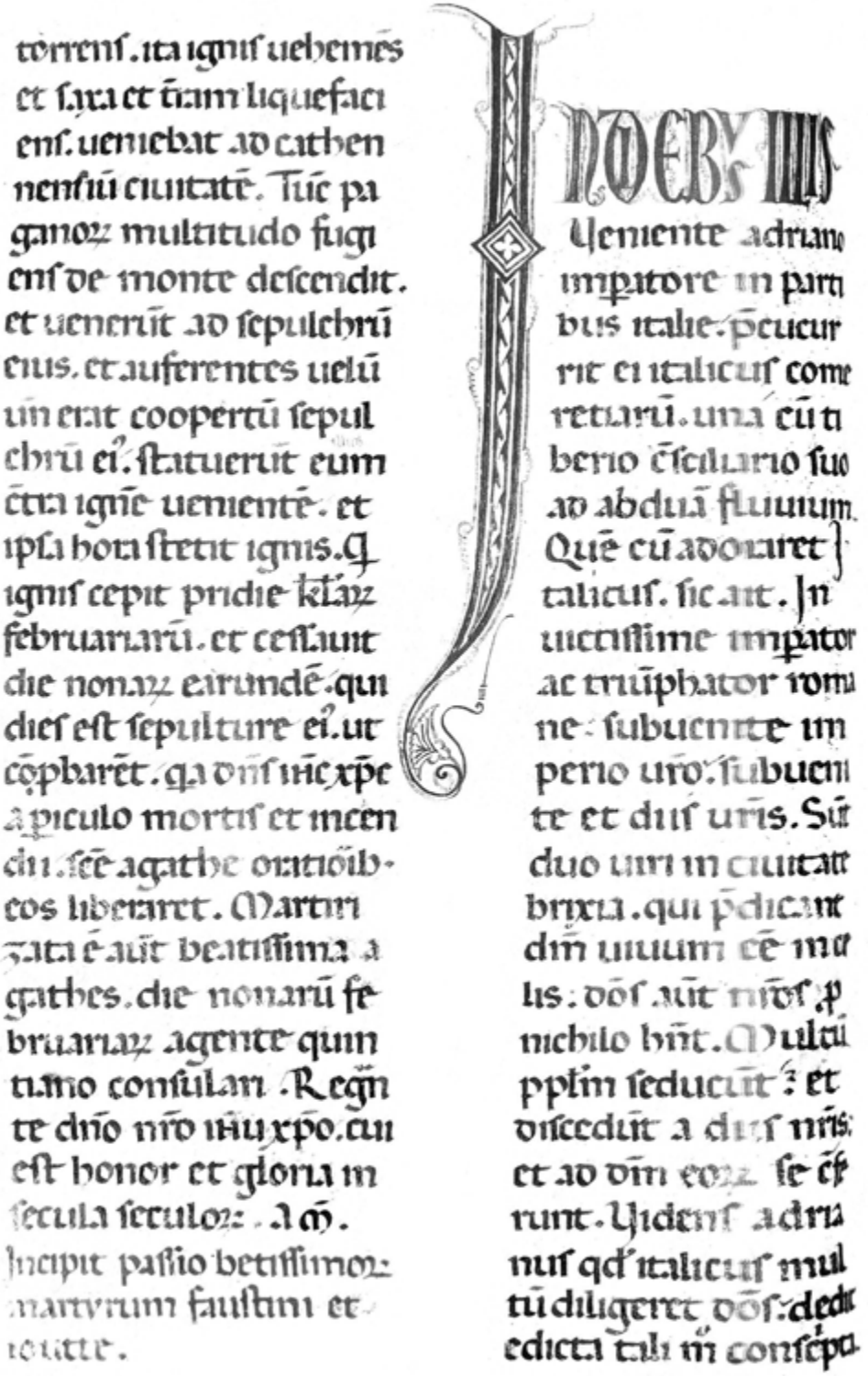
Bibliografia

F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 15, 5-72, 113-159, 377-399, specialmente le pp. 7-8; C. Barucco - E. Ferraglio, *Il fondo Luigi Francesco Fè d'Ostiani della Biblioteca Queriniana di Brescia, Catalogo dei manoscritti*, Brescia 2009 (Annali Queriniani. Monografie, 8), pp. 25-26; S. Gavinelli, *Testimonianze grafiche e culti santorali a Brescia*, in *Musica e liturgie nel medioevo bresciano (secoli XI-XV)*, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, cultura e società, 2), pp. 25-58, con la presentazione del codice alle pp. 38-42.



Brescia, Biblioteca Queriniana
1201-1300
Ms. Fè. 14 - fondo Fè

riproduzione anastatica

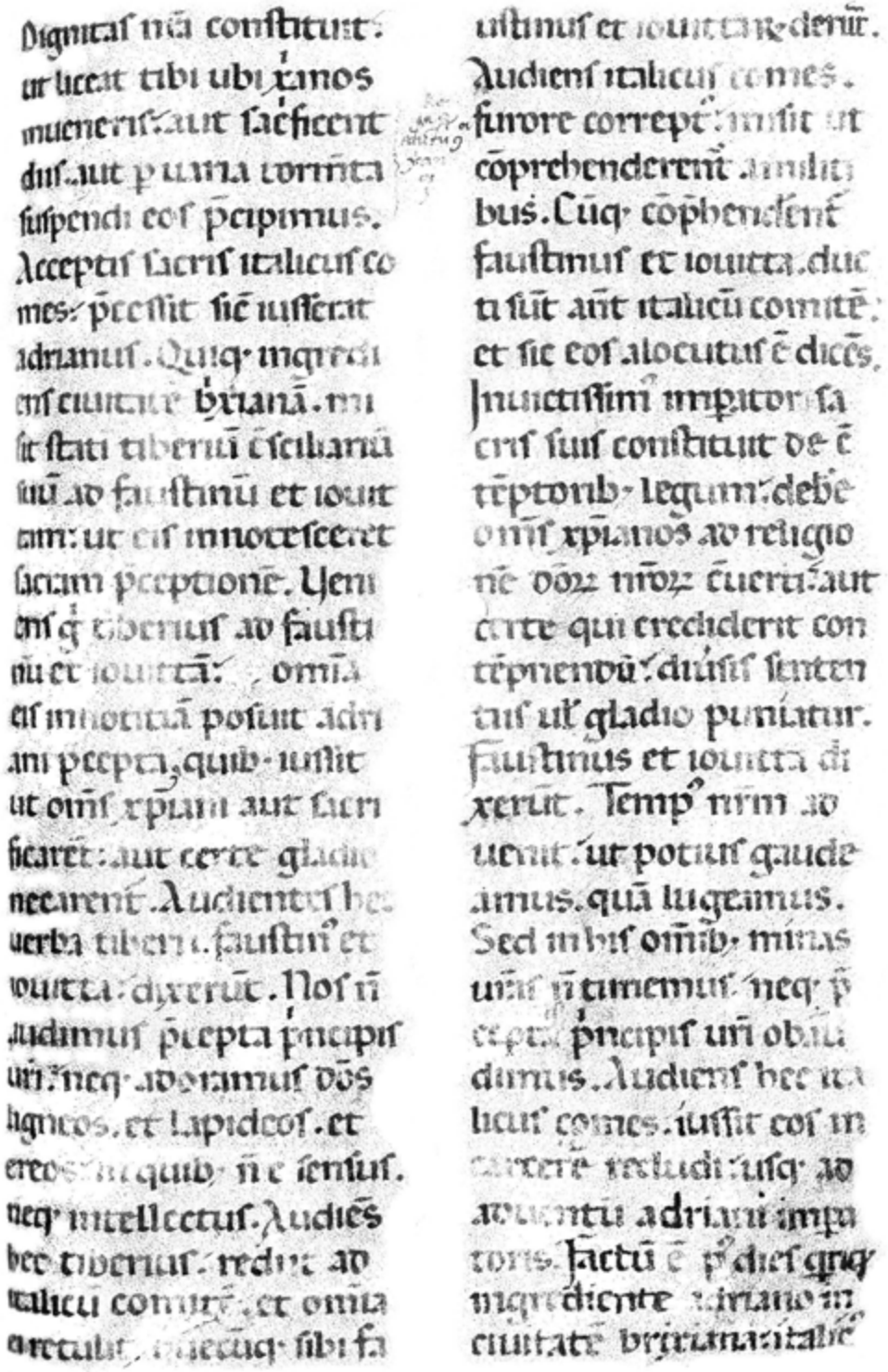


torrens. ita ignis uehemēs
et saxa et tam liquefaci
ens. uenebat ad cathen
nensiū ciuitatē. Tūc pa
ganor multitudo fugi
ens de monte descendit.
et uenerūt ad sepulchrū
eius. et auferentes uelū
un erat coopertū sepul
chrū ei. statuerūt eum
ctra ignē uenientē. et
ipsa hora stetit ignis. q
ignis cepit pridie kl̄as
februariarū. et cessauit
die nonas eirundē. qui
dies est sepulture ei. ut
cōpararēt. qa dns ihc xpc
a piculo mortis et incen
dii. sce agathe oratiōib
eos liberarit. Martiri
zata ē aūt beatissima a
gathes. die nonarū fe
bruarias agente quin
tiano consulan. Regn
te dño nro ihu xpo. cui
est honor et gloria in
secula seculor. Amē.
Incipit passio betissimor
martyrum faustini et
iouitte.

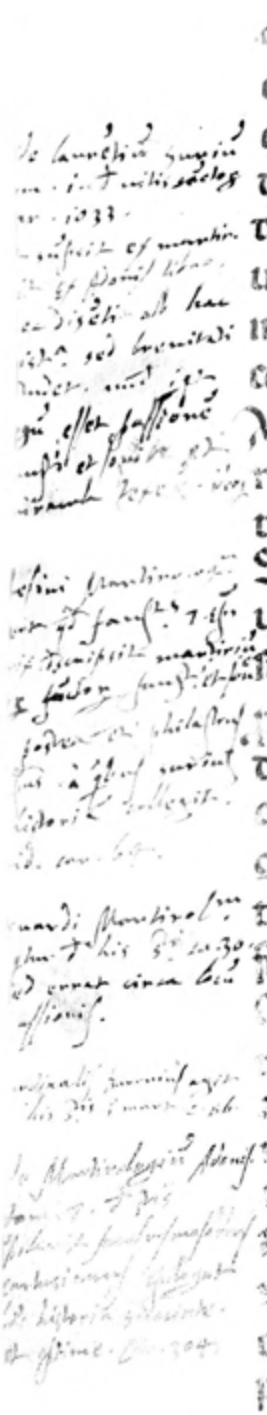
DOEBY IIIIS

Ueniente adrian
imp̄atore in parti
bus italie. p̄cucur
rit ei italicus come
retarū. una cū ti
berio cōsiliario suo
ad abduā fluuium.
Quē cū adorarēt
talicus. sic ait. In
uictissime imp̄ator
ac triūphator rom
ne: subuenite im
perio uro. subuen
te et dis uris. Sūt
duo uiri in ciuitate
brixia. qui p̄dicant
dm̄ unum cē me
lis: dōs aūt nros p
nichilo hnt. Multū
pplm seducūt: et
discedūt a dis nris
et ad dm̄ eor se cōf
runt. Videns adria
nus qd italicus mul
tū diligenter dōs: dedit
edicta tali m̄ conscrip

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



Dignitas nã constituit: ut liceat tibi ubi xianos inueneris: aut sacrificent dis: aut pœnas tormenta suspendi eos præcipimus. Acceptis sacris italicus comes: præcipit sic iusserat adrianus. Quisq; ingredi ens ecclesiam byzantiã. misit statim tiberiũ ciciliarũ suũ ad faustinũ et iouitam: ut eis innotesceret sacram præceptionẽ. Veniens q; tiberius ad faustinũ et iouittã: omnia eis innotuit quæ posuit adriani præcepta, quib⁹ iussit ut omnes xpianos aut sacrificarẽt: aut certe gladio necarent. Audientes hec uerba tiberii. faustin⁹ et iouitta dixerũt. Nos nõ audimus præcepta principis uri: neq; adoramus dõs ignicos. et lapideos. et æreos: in quib⁹ nõ est sensus. neq; intellectus. Audiẽs hec tiberius: rediit ad italicũ comitẽ. et omnia retulit, quæcuq; sibi fa ustinus et iouitta rederũt. Audiens italicus comes. furore correptus iussit ut cõprehenderent amicitias. Cuiq; cõprehendentes faustinus et iouitta duc ti fuit ant italicũ comitẽ: et sic eos alocutus ẽ dicẽs. Inuictissimi imperatoris sacris suis constituit de ẽ ptoribus legum: debẽ omnes xpianos ad religionẽ dõz nrõz cuerti: aut certe qui credidere⁹t cõtemnendo: diuersis sententiis uel gladio puniatur. Faustinus et iouitta dixerũt. Tempus nõ est ad uenit: ut potius gaudeamus. quã lugeamus. Sed in his omnib⁹ minas uestras non timemus: neq; præceptis principis uri obtemperamus. Audiens hec italicus comes. iussit eos in carcere reduci: usq; ad aduentu adriani imperatoris. Factũ ẽ p̃ dies q̃dã ingrediente adriano in ciuitatẽ byzantinorũ italicꝰ



comes cū adoraſſet. ita
cū clamore ſuggeſſit di
cens. Clemētiſſime impr.
rator ſacris conſtitutiſtis
de contēptoribꝫ legum
uīrīs. debent eos gladio
interimi. qui pcepta uīa
contēpſerīt. Adrianꝰ dixꝭ.
Adducant in ſpectum
mīm. qui iuſſa mea con
tēpſit. Italicus dixit.
Sedm pceptū pietatis
ure. incuſtodia ſūt rec-
ti. Adrianuſ dixꝭ. Exqꝫ
genie ſūt. ut p me au
diantur. Italicuſ comes
dixit. Ex genere nobiꝫ
quidem deſcendūt. Paren
tes eoꝝ caput ſenatus
fuerūt. in hac ciuitate
Qui tanta diu exhibue
rūt reuerentia. ut ubi
audiſſent xpiano. per
multas penas exigeren
derent. iſti uero qui in
ſania arrepti ſūt igno
ro. ut dñi mei reſpuāt.
et xpm qui magno ap
penſus ē colant. Adrianꝰ
dixꝭ. iſti hoīes in plurimū

neceſſarii ſūt. ut p eos
multos cōtēptores dñi
facīa ad mām religionem
conuerti. Nec iuſſit eos ai
ſe uocari. Quos cū uenī
ſent ante adrianū. his
uerbis alloquebat. Ergo
ē aliuſ dñs pter solem. aut
potior illo. Iouitta dixꝭ.
Oqualem rem dixiſti. ut
meliorē diceres ee ſolē
quā qui ipſum ſolem con
ſtituit. Deū eī uenerari
debes. qui dedit potesta
tem lune ut lucēret per
noctē. et ornauit celum
luna et ſtellis. et dedit
potestatē ut ſol lucēret
p diem. Adrianuſ dixit
Audite me et facite uo
luntatē meā. ut uos or
dinē primos in palatio
meo. et in oīb- melio
res uos facīa. Faustinus
et iouitta dixerūt. Quam
nobis iſta pmittis
faciam rem nefariā qu
ducat ad infernū. Adri
anuſ dixꝭ. Nefarie facitis
ut uos xpianos. annum

etiſ: et infimoſ int̄ hoīes
reddatiſ: et ñ ſit gr̄a mī ecc
uoſ placida. Jounta dixit.
Optime, pfitemur et, p
numiam̄ nos ee xp̄ianos.
Nam gr̄a tua a nob̄ uitī
ri ē: ut ad dī gr̄am pue
nire poſſimus. Adrianuſ
dix̄. Duro corde eſtiſ: qđ
uerba mea inclinare uoſ
ñ poſſunt. Pietaſ enim mī
cita uoſ ē: et in oñibuſ
uoſ effici meliores uolum⁹
ut dign̄ habeatiſ apud
nos milicie poteſtatem.
Jauſimuſ dixit. Dignam
habem⁹ militā: quā nob̄
xp̄e ūr tradidit. Nam mi
litia uīa cū tēpore ē. qua
cū tpr deficitiſ: mī autē
milicia meū pmanet.
Adrianuſ dixit. Multū
ē qđ uoſ ſuſtineo. Aut ſa
crificate dō muncto ſoli:
aut pmulta tormēta uoſ
expendi faciā. Jounta dix̄.
Sol quē dicitiſ ee dñm no
biſ mobſequium paratis
ē a dō altiſſimo: ut fuit
at nob̄ p diem et ſedm
conſuetudinē ſuā ad oc
caſum reuertit. Adrianꝰ
dixit. Nolite mī tam a
udacē reſpondere: ſed
potiuſ accedite et ſacri
ficate dō ſoli. Jauſimus
dixit. Noſ ſacrificamus
dō: qui conſtituit ſolem
in ornamētū celi. Tunc
adrianuſ iratuſ: iuſſit
uoſ añ tēplum ſoliſ per
duci. Erat enī ſtatua ſo
liſ ex auro pfuſa: hīs
in capite radios ex puro
auro. Quib⁹ dixit adri
anuſ. Videtiſ qām in
ueri ſolis: Accedite et
ſacrificate: ut dignoſ uoſ
habeat in conſpectu ſuo:
et liberi efficiamini a
pena que uoſ expectat.
Jounta dix̄. Vere
hoīes ſumuſ. qa dīm ad
oramuſ: qui noſ ad ſuā
imagīē plaſmauit. A
drianuſ dixit. Modo
uoſ dicitiſ dīm hr̄e q
uoſ ad imagīē ſuā plaſ
mauit: et non adoratis
in conſpectu eius: Jau

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

ſtinuſ dixit. Uiſ uidere
gl'am oi: Tunc una uo
ce dixerũ. Sol cognoũ
occaſũ ſuũ: poſuiſti dñe
tenebraſ: et facta ẽ nox.
Adrianuſ rx. Quid ẽ qd
cantatis: Non uoſ in
telligo. Jouitta dixit.
frat fauſtine: reſiſtam⁹
conẽ diabolũ cũ falſitia
ſua. Et conuerſuſ ad
ſtatuã ſoliſ: dixẽ. Qm̃
noſ adoram⁹ dm̃ qui fe
cit omnia: in celo ſolem
et ſplendorẽ luminis:
tu cũ ſtatua in aſ
pectu tantũ ſoliſ: tm̃ſ
figurare in effigiẽ pcis
ad confuſionẽ eor̃ q
te ut dm̃ adorãt. Cum
hec dixiſſet. mox facta
caligo ẽ ſtatua ut fuligo in ẽ
ſpectu ppli, radii uõ q
erant in capite ei. tãq̃
carboneſ mortui cade
(le wiſ. bant in tram. Reſpici
enſ aũt adrian⁹ dixit.

Quid ẽ qd̃ uideo: Ital⁹
cuſ comes dixit. Jube
te aſcendere miniſtroſ
cũ ſpongia: ut reſtitu
ant ei ſplendorẽ. Tunc
iuſſit adrianuſ aſcende
re miniſtroſ ad ſtatuã
ſoliſ: f nicntes cũ ſpõ
gia ut detergerẽt. Quo
facto: tãquã floccꝰ lane
in tram decidebãt: quo
aduſq; nich ex ea cõpari
it. Fauſtinuſ dixẽ. Uides
qd̃ factũ ẽ de dõ quẽ
coliſ: quom ad nichilũ
redactuſ ſit: Uidens
adrianuſ qd̃ factũ eſt:
iratuſ ẽ ualde: et iuſſit
eoſ a beſtiis damnari:
et mitti in medium
ludum. Et dixẽ adrian⁹
italico comiti. Introdu
cantur fere ſeuiſſime:
in quarũ aſpectu pti
more ſtatim deficiant.
Cui tiberiuſ conſiliari
italici dixẽ. P clemẽtiam

uīam iubete cos celeriuſ.
expendi: ut uideāt cum
ci et timeāt q̄os nr̄os
veſerūt ſAdrianuſ dix̄.
Fauſtine et iountta. uide
te q̄a in morte eſtis cō
ſtituti. et ut accelerēt fi
nis uite uīe conſentite
m̄ et ſacrificate ad tē
plum diane et ſaturno
diis nr̄is: ut faciam uos
abſolui a morſib⁹ ferar⁹.
Sēi uero dī ita dixerūt.
Tu ſis. ſic ſaturnuſ que
adoras: et uxor tua diā
ne ſimiliſ cōputet. Adri
anuſ dix̄. Quid uob⁹ ui
detur ee ſaturn⁹ que no⁹
cū magna ueneratione
adoramus: Fauſtin⁹ dix̄.
Saturn⁹ que aſſeris ee de
um: in tpr̄ homo fuit
polluti⁹ ſordib⁹: nullū
inſe hn̄s ſenſum neq; in
tellectū: ſic n̄ uob⁹ ee ui
detur. ſLapidib⁹ mortu
uſ e: et ſepelunt cū dia
na: cū qua formicabāt.
Adrianuſ dixit. Jn mor
te eſtis: et in blaſphemi
a pſeueratis: Electi enī
dī ſtabant in medio luco,
ad quos dimiſſi ſūt leo
nes quattuor. quoz a
ſpectuſ erat ut flamma.
Qui uenientes cū ḡndi
uelocitate. miſerūt ſe ad
pedes eoz: tantes rugitū.
ita ut ētremiſcerēt oēs
ppl̄s paganoz. Sedebāt
aūt ante ueſtigia eoz.
lingentes capite inclina
to: ita ut ad nullū reſpi
cerēt. Videns ſ adrianuſ qd
gereret: iuſſit miniſtros
ut dimitterēt leopardos.
Qui et ipſi uenerūt in lo
cum ubi ſerui dī ſtabāt:
et uolutabāt ſe ad ueſti
gia eoz. Videns ppl̄s ber:
cū furore omīs clama
bat. Colle magos ve me
dio nr̄m: ut poſſim⁹ libe
r dī ſ adorare. Tūc adri

amus dixit. Dimittite ad
eos ursos potentes: et c
ca latera eor facultas po
nite ut cū illi fuerit: ex
dolore devorēt
eos. Ministri ita fecerūt:
et dimissi sūt ursi. Qui
cū apprimassēt ad ser
uos dī. leones et leopar
di faciebant eos impe
tum: ita eos cōciderūt. ut
nullus ex eis unus tua
vere. Leones uō et leo
pardi custodiebant scos
dī seruos. Adrianus dixē.
Faustine et iouitta nō
scitis qa multū uos unus
et diligit saturninus vs
nr: quē uos maledictis:
Faustinus dixē. Erubesce
crudelissime tyranne
xpianor: ubi fuit pene
tue cās nob̄ minatus:
Ecce fere qnas cū gnd
furore ad nos misisti:
adorantes dñm iacent
pstrate ante pedes nros.
Sed siqua habes fortio
ra tormenta accelera Adr
anus dixē. Noli urgere

qa tam uob̄ maiora ad
huc pōpio. Iouitta di
xit. O crudelissime ty
ranne dī adhuc ecce ſt
in conspectu nro pene
tue: que apud nos pro
nichilo habentur: sic et
dñs un quos spatis.
Sed mitte ad nos italiā
comitē tuū unū cum sa
cerdotib⁹ unis: et afferāt
ad nos oēm uim furor
nū. ut liberet nos ab isti
feris. ut cū iudicium nos
liberatos: pstrati adore
mus dñm. Erit qđam
sacerdos nōie orfetus,
hic erat nepos adriani.
crudelis pagan. Qui dix.
Si uis et pictas una. tol
lam minacias dñm satur
nū. et uado ad eos: et
potentiam suam aīs
eor. Adrianus dixē. fac
fac qđ postulāt. qa
volo de morte eor
Orfe tuus uō sacerdos
cū alus sacerdotib⁹ et
militico comite tollen
tes statuā saturni. de

posuerūt ubi erant ferū
ōi immedio ferarū Quiq
ingressi: posuerūt statuā
saturni: et dixerūt. Ue
te faustine et iouitta.
uouete: ut uos liberet
illesos a feris ōs nr sāc
tus. Faustinus dixit. A p
ppinquante dīn uīm ad
uestras: ut extimore ei⁹
discedāt ab ē anob. Or
ferus uo[illegible] dīn sāc
tū cū alīs sacerdotib⁹:
ad feras abierūt. Tūc fere
impetū fecerūt in eos:
et deuorauerūt eos. Cūq
appropinquasset ferēt.
tenens statuā saturni
clamabat. Libera nos ōs
saturne. Adrianus cla
mabat. Iuua sacerdotes
tuos ōs saturne. Fere uō
cōmedentes carnes eor:
nichil ex eis reliquerūt.
Sci uō martyres ōi sta
bant illesi: glificantes
ōm excelsum. Qui cum
ii ad feras dixerūt. In nōie
saluatoris dīn uenite:
afferte statuā saturni:
in qua adrianus confidit.
Leones uō cū leopardis
cōpherentem statuam sa
turni uenerūt deferentē
ante cōspectū eor. Faustī
nus dixit ad feras. Per
ōm uos iuro: ut qd uob
uidetur de saturno dō
adriani faciatis: ut uide
at confusionē suā in con
spectu ppli. Fere uō au
dientes uba eor. uelut
rem mutauerūt statuā sa
turni: ita ut nichil rei
erat. Adrianus uidens
statuā saturni confringi:
excidit clamidem suam
dicens. O dōs immortales.
qm tantū doleo de ter
rico comite: qntū doleo
de fausto et iouitta.
qa male pitum fuit. Modo
enī ōs saturnus absq mo
ros uidisset iubet interim.
Hoc dicebat ptente ppl̄o.
ppt confusionē suā. Et ecce
subito mulier italici co
mitis audiens a feris co
mestū ee unū suum. pe
xit ad amphitearū. uoci

De eō affin

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

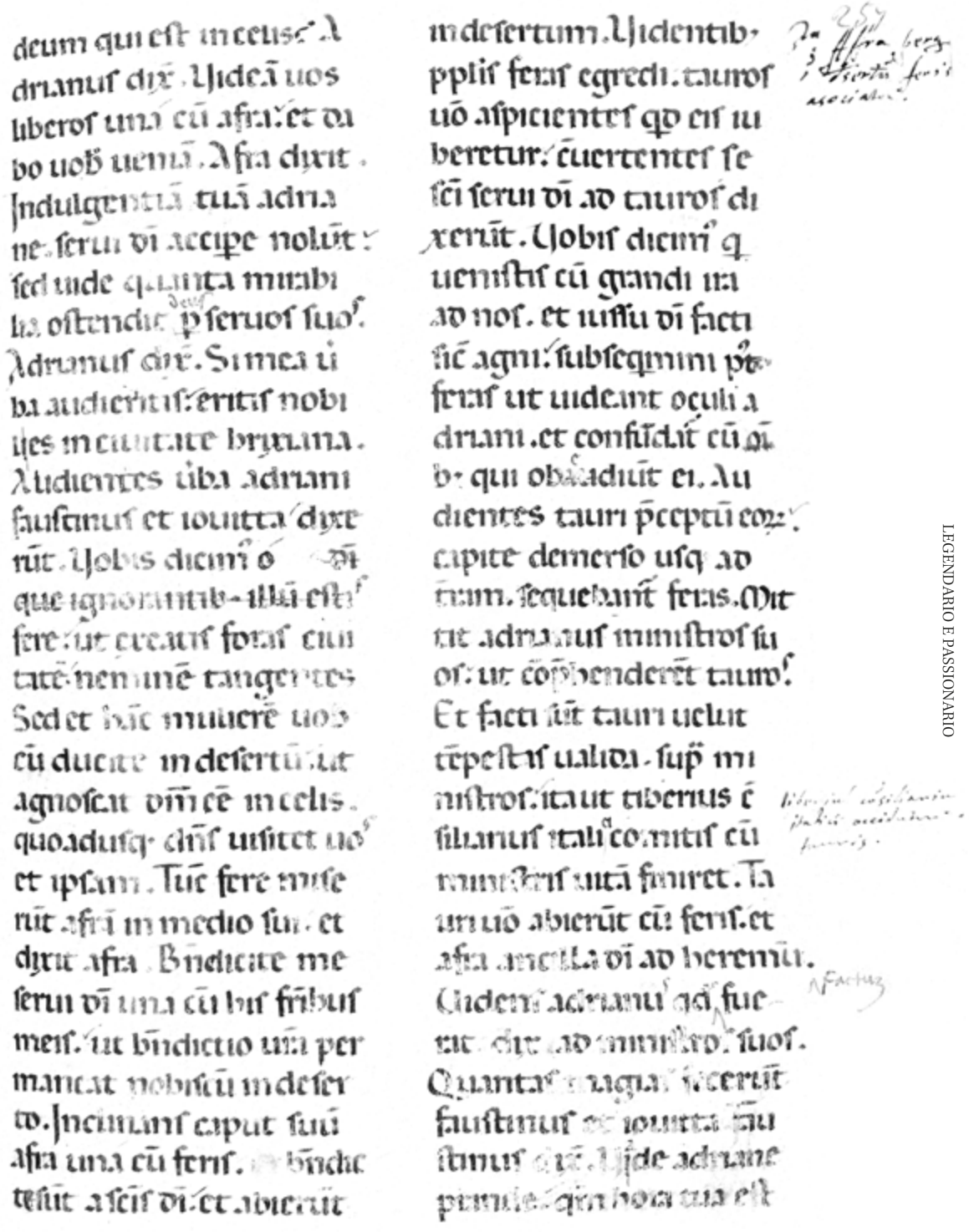
ferant et dicens. O qualē
ōm habeſ adriane. ut p
pt uīam pficiam uidua
ego remanſerī. Qualem
ōm habeſ. qui ſe libare ñ
potuit. Et cū hec dicēt.
impetum fecit. et ingreſ
ſa eſt ubi ſtabant ſeru
ōi qui ē in celis. uolutāſ
ſe ad pedes eoꝝ et dicēs.
Rogo uos ut detis m̄ ſi
gnum. ut in eū credere
poſſim. Stabat aūt cum
omī fiducia int̄ ferasanāt
conſpectū ſcōꝝ. ꝑpli uī
dentes eā int̄ ferasmul
ti crediderūt et mag
ficabant ōm. Fauſtinus
dixit. Vides adriane fi
dem mulieris quom̄ ſtat
in medio ferarū et ñ eā
tangunt. Sacerdotes uō
tui uenerūt cū vō uro.
et eōdē hora deuotati ñ cō
paruerūt. Adrianus dix̄.
Mulier. ueni ad nos. Mul
tū enī tibi donare poti
mus. et nobiliorē potiſ
accipere uirū. Affra dix̄.
Diuitie tue tecū ſint in
ꝑditione cum diſ tuis.
cū qb; in dāpnatione ꝑ
ibis. Audi me adriane
ego ñ doleo tm̄ mortē
uiri mei. ſed doleo qa in
eternū mortuus ē. Adri
anus dixit. Exi foras mu
lier. ñ poſſum te audire.
Nam quantū uideo. gra
tis de morte uiri tui. Af
fra dix̄. Vere tibi dico.
qm̄ gratulor de cfuſiōe
tua. qa nich potuiſ ſcis
ſeruis ōi facere. Multum
enī preſtat ſaluator nr
ſpantib; in ſe. et eruit
eos a dāpnatione et ꝑſe
cutione aduſariorū. Nā
ōi ſaturnus que adora
bat. et ſacerdotes ſuos. 7
ſe ipſum decepit. Vbi ē
g ōs tuus q. adliberandū
uenerit. Ipſe deceptus ē
cū ſacerdotib; ſuis. Adri
anus dixit. Exi foras. ne
multū accenſus ꝑpt in
ſipientū tuā. ledi te fia
am. Confuſa g affra. ad
ſcos ōi ſeruos dix̄. Sub
uenite m̄ in iſto ſclo. ut

ad dñm confidenter uolem
puenire. Tuc pstrata in fa
ciem suā: dicebat. Dñe ds
aspice sup me miseram: 7
pduc me ad grām tuam.
Tuc sci serui di dixerunt.
Dñe ds aspice sup fidem
mulieris huius: que se ex
toto corde tradit atq; cō
mendat. Da ei grām tuā:
ut mereatur accipe bap
tismū receptionis aie sue:
quatm diabolo resistere
possit. Extende etiā dex
teram tuā sup oues
pditas. Tuc beatus faustī
nus apphendit dexterā
affre: et erexit eā a terra.
Jouitta dixit. Ds excelse
qui respicis sup faciem
tre: da mām tuā sup
uirilem animū istius mu
lieris: ut firmetur in ue
ritate tua. accipiens sig
culum nōis tui. et illud
ēseruet. Et conūsi dixerūt
ad adrianū. Mitte q re
cludat feras que sūt ēa
nos: ut exeamus foris.
Adrianus dix. Vere in

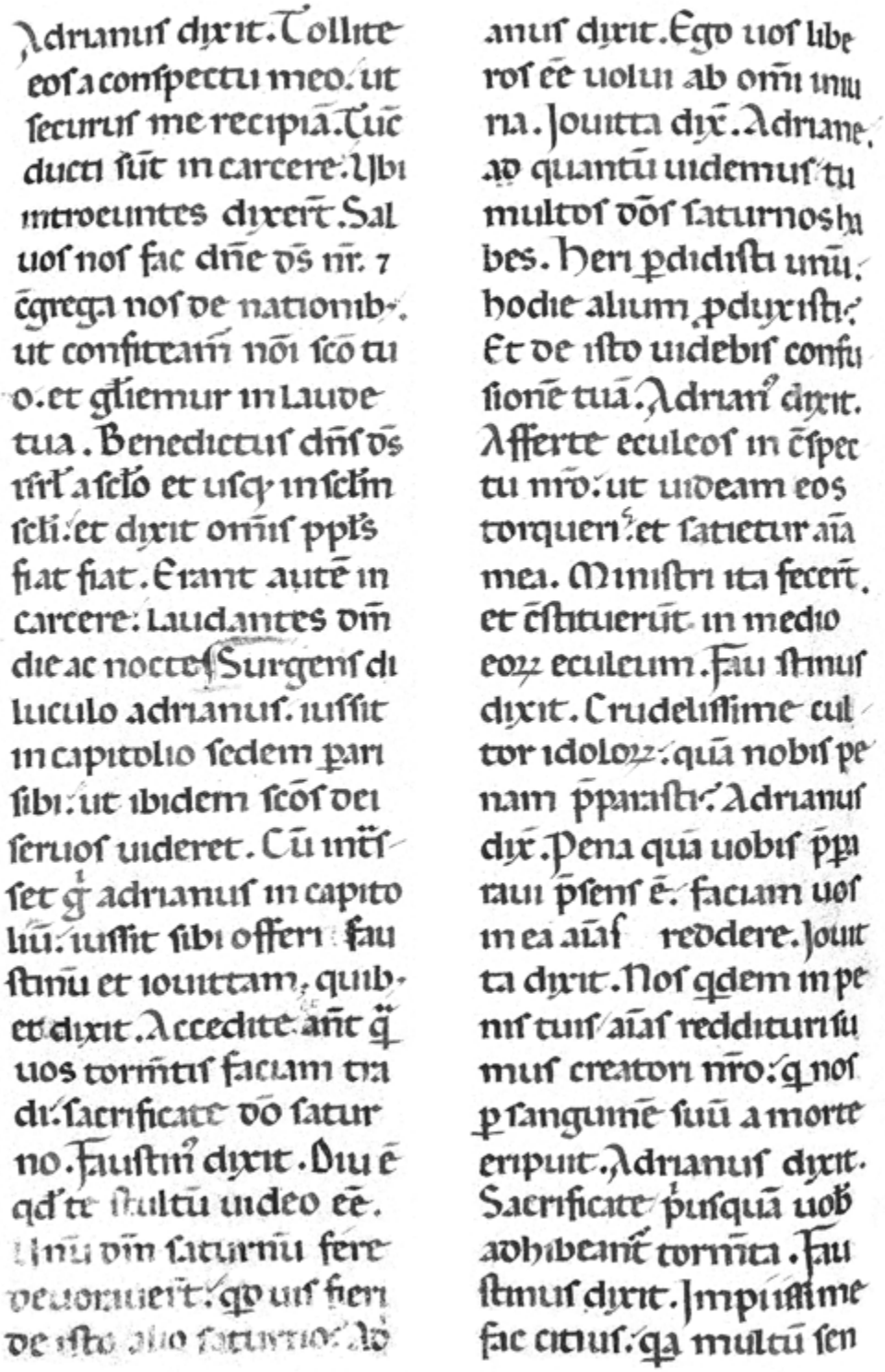
mitto ad uos qui uos tol
lant de medio nrm: qa
tantā latinā uām audi
re nō possum. Quiq; dix
ministris suis. Prepositis
qd pcepit. Ministri dixe
runt. paratum ē. Tuc ius
sit introduci in amphi
teatrū quinquaginta trau
ros. salseratos. quoz ma
gnitudo et furor magn
erat: dantes mugitū in
genti uoce: ita ut pene
amphiteatrū moueret:
et ipse adrianus ētremi
sceret. Quib; uementib;
obuiam. sci di faustinus
et iouitta signū crucis
fecerūt: et statim tauri
humiliauerūt se ad tram
ante pedes eoz. Quor
uidentes ppli: una uoce
dixerūt. Magnus ē ds
xpianoz. Adrianus dix.
Quid ē qd uidetis ciues
brixiani: qd tantus cla
mor auob est: Magnifi
catis xpm que iudici p
secuti sūt: in que confi
di unt: quos uidebitis

sine mora igni cremari. Faustinus dixit. Videtis ci
ues mei quanta mirabi
lia et signa p nos dñi o
stendent. Nolite credere
iniquitati in qua adma
nus pseuerat. Multi aũt
credentes ambulauerũt
ad ejm uerũ dñi cultorẽ
appollonũ dicentes.
Baptiza nos in remissi
onem peccatorũ. Audi
ens hec ũba eoꝝ gaudi
o plenus baptizauit e
os. Erant uim constitu
ti in fide dñi quasi tri
miliaꝝ numerus dixit. Ui
de adriane quanta sit ẽ
dñi mia ẽca nostra ut fere
quasi cũ magno furore
ad nos dimissi. uelut a
gni in ẽbertu nõ audent.
Nam et tauri ui uide q
m̃ pñtiam mea detũbãt.
Uni aũt qui baptizati sũt
currentes in ueste alba.
ad amphiteatrũ uenerũt
dicentes. Uere magnus
ẽ dñs quẽ cognouimus p
seruos ipius. Hec cũ audi

dixit. Adriane uides ejn
tam dñs m̃ donare dig
tus ẽ. ut mẽ ferus cũ gra
di fiducia xpi adstarem.
Adrianus dixit. Numqd
ego te uisi ad ferus desce
dere. Ista dixit. Non tu
a uisione descendi. sed
illius qui me elegit de
uia iniquitate. ut dignũ
haberet in ẽspectu suo. ut
cũ scis ei libera uoluntate
mẽ ferus astarẽ. Adrian
dixit. Qũ liberã uolun
tatẽ ẽe dicis. Ista dixit.
Qui ejm celestem ẽ ppri
um. hẽ et liberã uolunta
tem. Adrianus dixit. Jam
finit hora festa. recipiat
se unusquisq in domũ suã.
Ecce pñt mia fausti
et iouite. imunia patior.
Faustinus dixit. Mitte ad
nos quẽ uult nos a ferru
more. Adrianus dixit. Si
uerus ẽ dñs quẽ colitis. gra
te liberi a ferris. Faustinus
et iouita dixerũt. Uide
adriane qd dixisti. Si ui
deris gram dñi. credis in



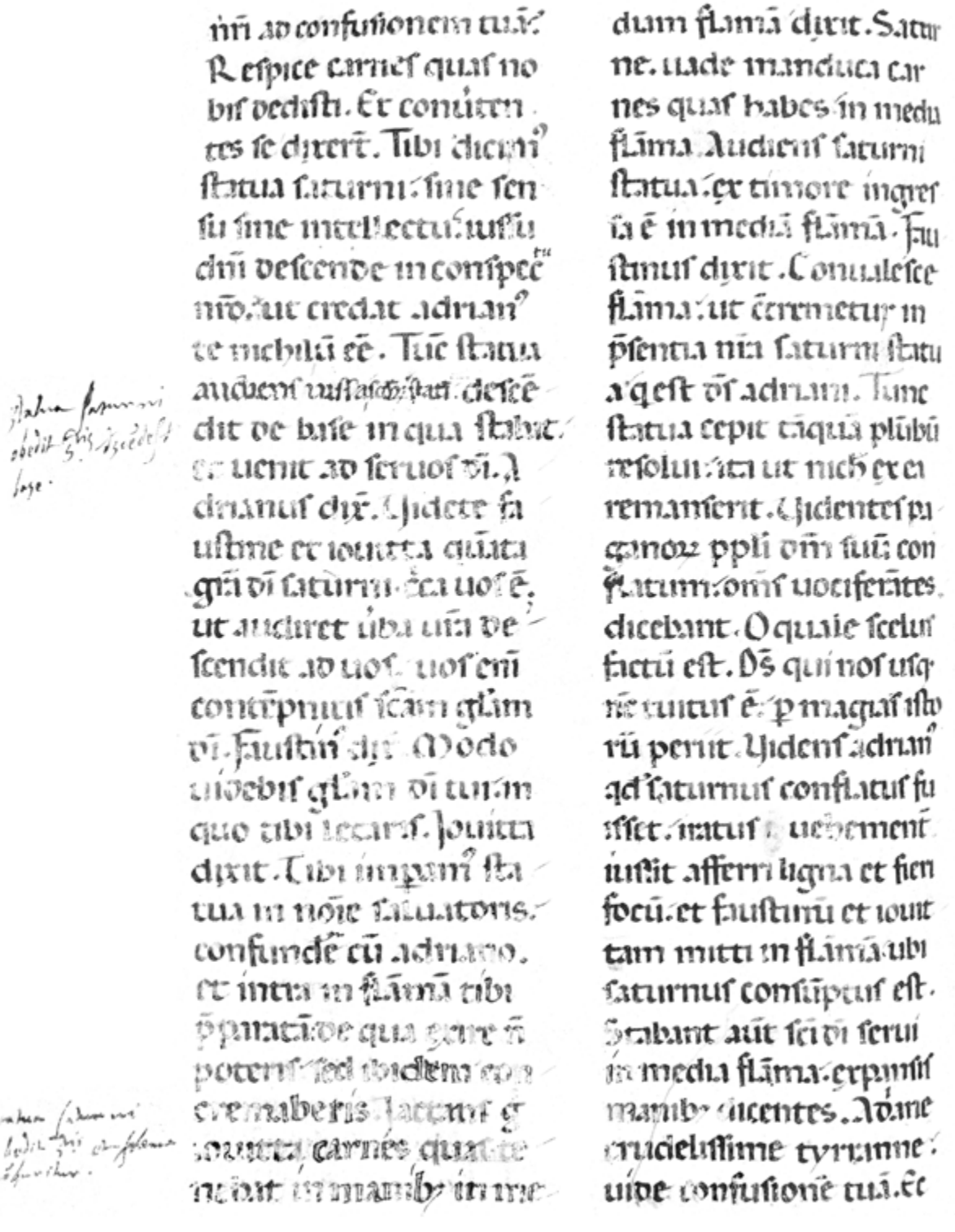
deum qui est in celis. A
driamus dixit. Videā uos
liberos una cū afra. et da
bo uob uenia. Afra dixit.
Indulgentiā tuā adma
ne. serui dī accipe nolūt.
sed unde quanta mirabi
lia ostendit p seruos suos.
Adriamus dixit. Si mea u
ba audieritis. eritis nobi
les in ciuitate bryxana.
Audientes uba adriani
fausti sunt et iouitta dixe
runt. Uobis dicimus o dī
que ignoramus illū esse
fere. ut ereant forsitan ciui
tatē nemine tangentes
Sed et hāc mulierē uos
cū ducite in desertū. ut
agnoscat dīm cē in celis.
quoadusq; christus uisitet uos
et ipsam. Tūc fere mise
runt afrā in medio sui. et
dixit afra. Benedicite me
serui dī una cū his frībus
meis. ut benedictio una per
maneat nobiscū in deser
to. Inclinans caput suū
afra una cū feris. benedi
xitque ascis dī. et abierūt
in desertum. Uidentib
ppli feras egredi. tauros
uo aspicientes qd esset ue
beretur. cuertentes se
sci serui dī ad tauros di
xerūt. Uobis dicimus q
uenistis cū grandi ira
ad nos. et iussu dī facti
sic agni. subsequimini pe
feras ut uideant oculi a
driani. et confundat cū di
bo qui obsedit eū. Au
dientes taurī pceptū co
capite demerso usq; ad
tram. sequebant feras. Mit
tit adrianus ministros su
os. ut comprenderēt tauros.
Et facti sūt tauri uelut
tempestas ualida. sup mi
nistros. ita ut tiberius e
filianus tali comitis cū
ruinis suis fugeret. Ta
uri uo abierūt cū feris. et
afra ancilla dī ad heremū.
Cuidam adriani qd fue
rit dixit ad ministros suos.
Quantas magias fecerūt
fausti sunt et iouitta fau
stinus dixit. Unde adriane
putes. qm hoc tua est



Adrianus dixit. Tollite eos a conspectu meo. ut securus me recipiã. Tuc ducti sũt in carcere. Ubi introeuntes dixerũt. Sal uos nos fac dñe ds nr. 7 egrega nos de nationib. ut confitteam nõi sco tuo. et gliemur in laude tua. Benedictus dñs ds nr a scło et usq in scłm scli. et dixit omis ppls fiat fiat. Erant autẽ in carcere. laudantes dñm die ac nocte. Surgens di luculo adrianus. iussit in capitolio sedem pari sibi. ut ibidem scos dei seruos uideret. Cũ intrasset q adrianus in capitolio. iussit sibi offeri fau stinũ et iouittam, quib. et dixit. Accedite añt q uos tormẽtis faciam tra di. sacrificare dõ saturno. Faustin dixit. Diu ẽ qd te stultũ uideo ẽe. Unũ dñm saturnũ fere deuorauerũt. qd uis fieri de isto alio saturno. Ad amus dixit. Ego uos libe ros ẽe uolui ab omi inju ria. Iouitta dix. Adriane, ad quantũ uidemus tu multos dõs saturnos ha bes. Heri pdidisti unũ. hodie alium pduxisti. Et de isto uidebis confu sionẽ tuã. Adrian dixit. Afferte eculeos in espec tu mo. ut uideam eos torquen. et satietur aia mea. Ministri ita fecerũt. et ẽstituerũt in medio eoz eculeum. Fau stinus dixit. Crudelissime cul tor idoloz. quã nobis pe nam pparasti. Adrianus dix. Pena quã uobis ppa raui psens ẽ. faciam uos in ea aias reddere. Iouit ta dixit. Nos qdem in pe nis tuis aias reddituri su mus creatori nro. q nos p sangumẽ suũ a morte eripuit. Adrianus dixit. Sacrificate pusquã uob adhibeam tormẽta. Fau stinus dixit. Impiissime fac citius. qa multũ sen

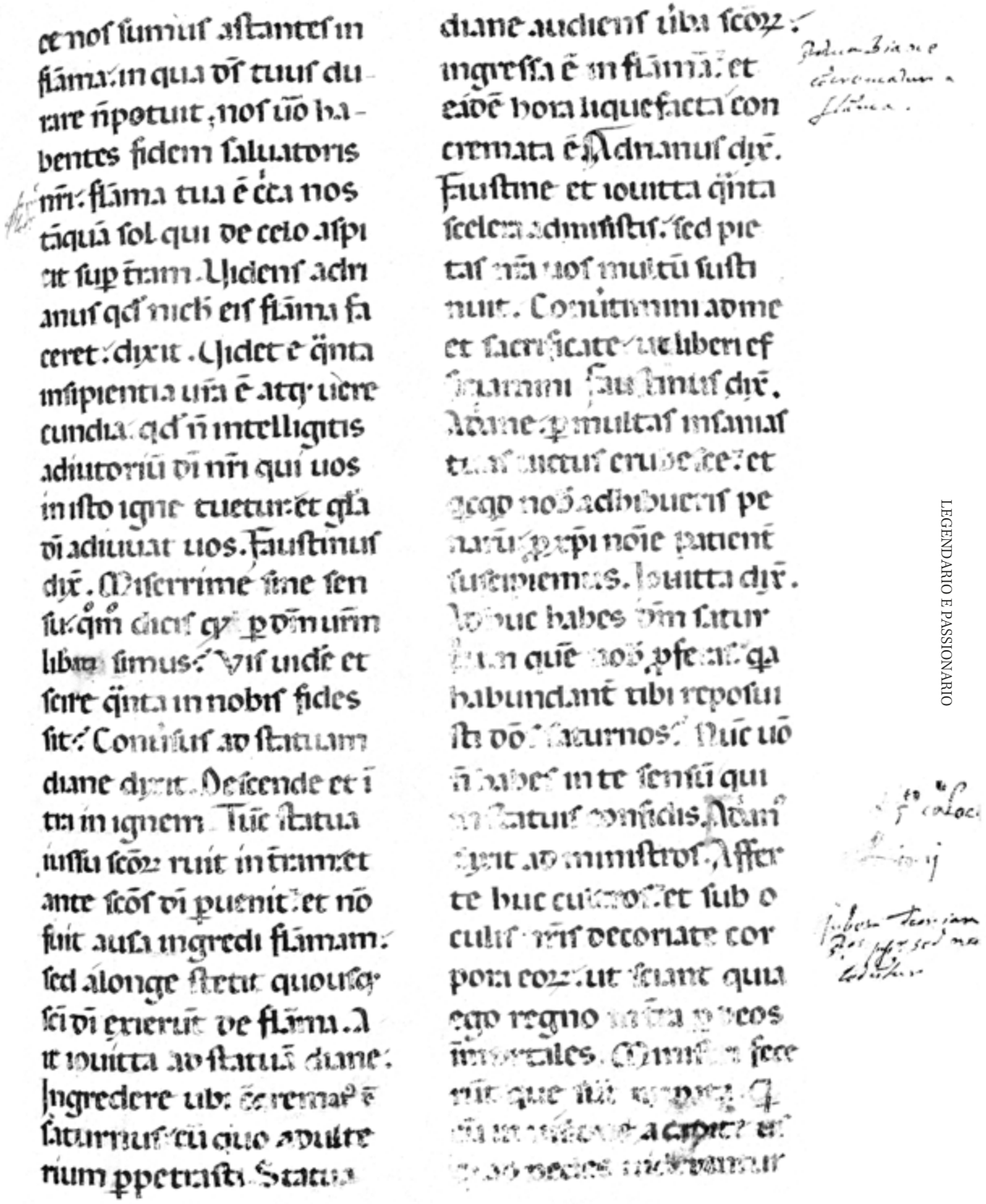
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

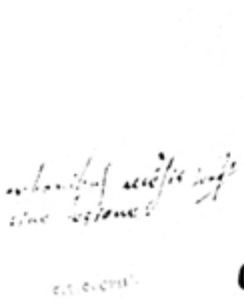
timus in tormentis tuis no
ſtram. Adrianus dixit.
Suſpendite eos: quousq;
confiteant dñm ee ſatur
num. Miniſtri uo tor
quentes eos uehement.
Illi tiquā in oratione o
culos erant ad celū hntes:
nulli qequā rdentes. Aſtans
eens unus de miniſtris
noie calloceruſ: uidensq;
fauſtinū et iouittā ſtan
tes foris ante capitoliū:
intrans ad adrianū uidit
eculeos uacuos a miniſ
tris torqueri. leuauitq;
uocē ſuā ante adrianū.
dicens. Uere magnus ē
ds quē fauſtinus et io
uitta colūt. Adrianꝰ dix.
Qua inſania arreptus es
calocere? Attende ſāg
nem tuū, qd uidiſti ut
iſta loqueris ppt fauſti
nū et iouittā? Caloceruſ
dix. Quid uidꝰ in me
culeo torqueri? Adianus
dix. Fauſtinū et iouit
tam. Caloceruſ dix. Ui
ſionē inqt uides in pi
non ueritatem. Miniſt
clamabāt. Jam deficim
eos torquendo: et in nul
lo ſentiūt penas. Adria
nus iuſſit ante ſe carnes
afferri unde īmolauerat
ſaturno: et ſic dicebat.
Fauſtine et iouitta. acce
dite et manducate ūn
obtuli ſacrificiū dō ſātno:
et faciam uos magnos
ee in palatio. Fauſtinus
et iouitta dixerūt. Fac fie
ri focū ante capitolium:
aſſatas carnes manduca
bimus. Adrianus iuſſit
eos de eculeo dēpon. et
afferri focū et facta ē flā
ma copioſa ualde. Adri
anus dix. Afferte mune
ra nri ſaturni: ut mā
ducēt et liberi abſcedāt.
Adrianus dix. Ecce fac
tum ē qd petiſtis. Rert.
Date nobis carnes in cō
ſpectu ppli. Tūc gaudio
plenus: iuſſit dari. Quq
accipientes carnes in
manib ſuis: dixerūt. Ad
ane uis uidere glām dī



nñ ad confusionem tuã.
Respice carnes quas no
bis dedisti. Et conuiuen
tes se dixerũ. Tibi dicim⁹
statua saturni: sine sen
su sine intellectu: iussu
dñi descende in conspec⁹
nro: ut credat adrian⁹
te nichilũ ee. Tũc statua
audiens uultu astitit: descẽ
dit de base in qua stabat.
et uenit ad seruos dñi. A
drianus dixit. Videte fi
ustine et iouitta quãta
gñ dñi saturni: eca uos ẽ,
ut audiret uba uña de
scendit ad uos. uos em
contẽpnuis scam glim
dñi. Faustin⁹ dixit. Quodo
uidebis glim dñi tuum
quo tibi loquar. Iouitta
dixit. Tibi impam⁹ sta
tua in nõe saluatoris.
confundẽ cũ adriano.
et intra in flãmã tibi
ppinatã de qua gere ñ
potens: sed uidelem⁹ qm
si remaneris. Iactum⁹ g
iouitta carnes quas te
nebant in manib⁹ in me
dium flamã dixit. Satur
ne. uade manduca car
nes quas habes in medu
flãma. Audiens saturnꝰ
statua: et timore ingres
sa ẽ in medã flãmã. Fau
stinus dixit. Conualesce
flãma: ut cernamur in
pñtia nra saturni statu
a: qui est dñi adriani. Tunc
statua cepit tãquã plũbũ
resoluta ut nich et ea
remanserit. Videntes pa
ganor⁹ ppli dñi sui con
saturnũ omis uociferãtes
dicebant. O quale scelus
factũ est. Dñs qui nos usq
ñe uicit⁹ ẽ: p magas ilo
rũ perit. Videns adrianꝰ
qd saturnus conflatus fu
isset: iratus ꝛ uehement
iussit affern ligna et fien
focũ: et faustinũ et iouit
tam mitti in flãmã ubi
saturnus consũptus est.
Erabant aũt sci dñi serui
in medio flãma: extensis
manib⁹ dicentes. Dñe
crudelissime tyranne:
uide confusionẽ tuã. et

SANTI FAUSTINO E GIOVITA PATRONI DI BRESCIA. ORIGINI E DIFFUSIONE DEL CULTO





decoriati. uidens adrian
in nullum penit respo
dere. iussit afferri carbo
nes et mitti sup eos. ut
ul tandē aīam reddent.
Ministri hoc fecerūt. Ca
locerus uidens hoc fieri.
dolut ualde. et erut fo
tis. et fleuit cū multo do
lore. Et ecce apparuert
ei faustinus et iouitta il
lesi dicentes. Qd calocere
doles. Intra in ēspectu
adriani. et unde qd mi
nistri faciut. Calocerus
dix. Non recedā a uobis
quousq detis mi signū x̄.
p quod liber efficiar. Fau
stinus dixit. Calocere c
fidentē spasti accipe signū
xpi. in quo diabolus con
futetur. Calocerus dix.
Uidete p quē uos obse
cro sci. ut digne merea
r ad tanta puenire cla
ritate. Iouitta dix. fidē
ienia creatori tuo. et
datum aie tue. P pli u
derūt calocerū fabulan
tem tanta misteria. et
eū quib fabularetur a
nemine uisus ē. Intrās
g calocerus ant adrianū.
uidens ministros adu
nare carbones. excidit
clamidem suā dicens.
Uere magnus ē dūs xpi
nox. quē tu adriane de
negas et psequeris. qui
sci ei seruiut. Adrianus x̄.
Calocere. ista loquendo
uano capite factus es. i
ta ut ab oīb stultus
ee dicaris. Calocerus dix.
Uere caput motū habe
tis. et sensus in uob nul
lus ē. ut cont dūm ceu ca
torem. huiusmodi statuas
diuersoz ope manuū
hoīū factas conferatis.
Audiens adrianus uoci
ferationē caloceri. iussit
eū foras mitti. ne am
plius magnificaret. di
cens ad ministros suos.
Uidete iam si mortuus st.
Ministri recutientes pu
nas. inuenert eos quasi
de somno facies hntes.
nulla in eis arsura aut

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

lesum cōparuit. Videns
adriamus nich eos passo
fuisse. iussit eos in carce
rem mitti. ut aliā penā
eis pararet. Qui ad custo
des carceris dix. Videte
ut a nullo penitus ui
deant. ut uix sic domn
magie eoꝝ. Ducti autē
sci dī serui in carcerē in
trantes. dnm collaudabāt
dicentes. Ecce quā bo
nū et quā iocundū. ha
bitare frs in unū. Et cū
hec dicerēt. apparuerūt
tres angli quoꝝ uestim
ta erant tāquā ignis sp
lendida. et aspectus eoꝝ
erat tāquā ignis. Quos ui
dentes. inclinauerūt se
in faciem suā dicentes.
Visitauit nos dns. et fecit
redēptionē plebis sue.
Tūc dixerūt angli ad eos.
Surgite et accipite fir
mamētū corporis uīi.
qa multa tormēta pati
habetis ppt nom salua
toris. Nos autē sumus
q̄ consistim ante clari
tatem dī die ac nocte.
Dantes nuntiū de opib.
hoium qcqd erit super
tram. Vobis dicimus fi
ustine et iouitta. qa iā
certamē uīm scriptū est
in conspectu dī. ita ut
iam ipse saluator nr ad
uīm certamē intrē uo
luit. et hoc uob pmisit.
ut in certamē uīm sit
mediis. qa grauia ctra
uos diabolus certamina
pparat. Et obtulerūt eis
escam celestem. et facta
oratione dixerūt noīa
sua. Ego sū michael. ego
raphael. ego sū gabriel.
Quiq; ualefacientes. ab
oculis eoꝝ ablati sūt. Fau
stinus et iouitta accepto
spiritu scō. facti sūt ut
agni ad occisionē. Et ec
ce saluator aduenit ad
eos. circa mediā noctē.
cū multa turba dicens
ad eos. Pax uobcū. fau
stine et iouitta. Confor
tamini spū uro. qa ego
sū firmamētū uīm. die

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

ac nocte. quĕ ānt adna
num confelli eſtis et ſuſ
tinuiſtis tormĕta ppt no
men meū. Ego ibidē ſta
bam. et in me uidiſtis cū
magnū certamē cont dia
bolum habere etis. quē tri
umphantes confudiſtis.
et dabitur uob palma ce
leſtis. Omīs enī uidentes
uos tanta pati ppt nom
meū. tradent se ānt adn
anū. ut pnoīe meo mul
ta ſuſtineāt martyria Vos
aūt adnamus p diuſa loca
ducturus ē. et uarias pe
nas ent illaturus. Sed e
ſtote pugnantes. et reſi
ſtite cont diaboli artes.
Ego enī ſum ſaluator uīr
q in uob habito. et eripiā
uos de medio inimicor
uīor. Fauſtinus et iouit
ta dixerūt. Dñe ppt nom
tuū dur ent nob. et eripi
es nos ĉra diaboli poteſta
tem. Erat enī in carcĕ lux
magna nimis. et odor ſua
uiſſim fragrabat. ita ut cu
ſtodes carcerī a timore

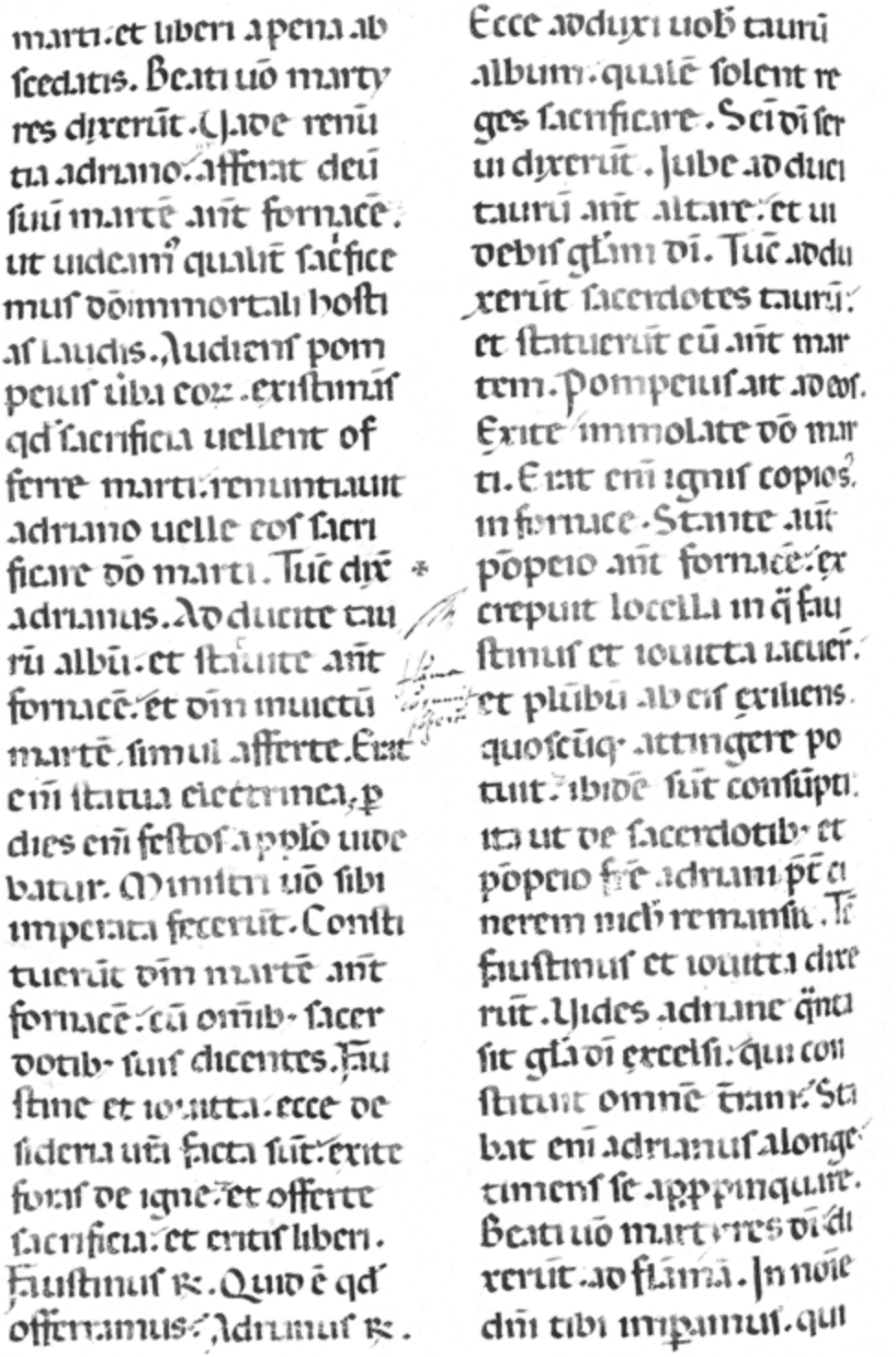
fugerēt ad domū calocer
cum palatin hītis. et omia
ei retulerūt que uiderunt
in carcere. Calocerus dix.
Abulate ad carcerē. ut ui
deā que narratis. Euntes
cuſtodes cū calocero ad
carcerē. nullo in ſe pote
rant ad carcerē. primum.
ſed ſtabant alongē a mira
o fulgore ſaluatoris qui
erat in carcere cū fauſtino
et iouitta. Calocerus tam
fide ductus. appropinquauit
ſe ānt hoſtiū carceris. et
dix. Memto mei dñe ut
merear ingredi in nume
rū ouiū tuarū ſignatus in
ter eas. ut cognoſcā te ē
creatorē meū. ut accipiā
punficationē. et merear
pati et ſuſtinere pſecutio
nem ppt nom tuū. et ēt
artes diaboli reſiſtere poſ
ſim. Tūc facta ē uox ad eū
dicens. Accipies qd petiſti.
Cuſtino die uenies cū ſer
uis meis fauſtino et iouit
ta ānt adnamū. refuta cū
in conſpectu ppli ad con

fusionē ipsius. Et cū hec
audisset caloceruſ. mge
muit cū fletu, piciens ſe
ām carcere uſq; in aliū
diem. Uenerūt aūt mi
nistri ad caloceriū. dicen
tes. Ecce ad̄amuſ uadit
ad tēplū martis. ut ibiō
audiat fauſtinū et iouit
tam. Caloceruſ uō cōuō
ſus ad officiū ſuū dixit.
Uſq; hodie demoniſmi
litauī. Similiſ eram cym
balo tinniēti. in quo nō
ē ſensus. Audite me. et
faciā uoſ cē collegaſ et ē
ſortes meoſ. qm milicia
istius ſcti dāpnū animē
ē. Uere uob dico. qa ma
gnuſ ē dūs xp̄i. noſ. quē
coluī fauſtinuſ et iouit
ta. Hec dicebat ad officiū
ſuū. ut et ipſi cōuertēn
tur cū eo. Audientes eū
oēſ ex officio ſuo. dixer̄
ad eū. Unde nob ut poſ
ſimuſ ad istā tantā uirtu
tem puenire. Aut erit
homo q nos ducat ad il
lum dēm q̄ tam tuam p
ferret. Caloceruſ dixit.
Si ex toto corde uō cre
ditis dēm. ipſe met ad uos
et uidebitis eū. et erit
uob ſaluſ. et illumina
buntur corda uēa. et da
bitur uob adiutorium.
Iterū aūt ad eos. frēs au
dite me. et conuertam̄
ad dēm ceū. qui ē ſup oēs
dōs. et ſup oēs reges
tre. Qui unuſ eſt deuſ
creator pure conſcienti
e. qui fecit mirabilia in
tra egypti. terribilia in
terra chamham. In qua
requieſcere poſſimuſ. in
conſpectū ſaluatoris. q
noſ eripiet ab inimicis
nīs. Et cū hec diceret
ad eos. oēs una uoce di
xerūt. Uſq; nē fiam̄ ſic
oues ſine paſtore. et ci
to anticipet noſ mia tu
a dēe. qa pauperes ſiden
ſumus. Mitte ſup nos
uenitatē tuā iuxta de
ſede regni tui. que ob
ſcuret mēdacium cordiſ
nī. ut refutem̄ adam̄

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

principē iniquitatis. et
puenia ad principē ue
ritatis. in quo ueritas sē
per letatur una cū scis
suis. Hec illis dicentib⁹
ad calocerū. misit adri
anus uocari eū ad tem
plū martis. Tūc abiit
cū officio suo. cui sic dix
adrianus. Paratū ē qđ
pcepeā fieri. Calocer
dix. Sed ad confusionē
et mdatū uīm. Adā
dix. Calocere. dignū te
mt oīs habui. sed ista
dicendo ppt faustinū
et iouittā. inimicū me
aīe tue facis. Calocerus
dixit. Ppitiatio tua ani
mā ducit usq; ad mortē.
Adrianus dix. Aducite
faustinū et iouittā. ut
ab eis ueritas exculpat.
Ministri euntes ad car
cerem. pduxerūt eos. Et
ecce occurrit eis totū of
ficiū calocer. et pcessēr
eos usq; ad tēplū martis.
Nuntiatū ē adriano fau
stinū et iouittā ee pfo
rib⁹. iussit afferri locelli
eream quā ppari iusserat.
Quib⁹ introductis. dix ad
eos. Videtis penā uobis
ppariam. Faustinus dix.
Videmus gtam nām.
ad ēfusionē tuā. Adā
dixit. Hoīes isti nich se
in supplicijs conspiciūt.
et in pfidia sua pdurāt.
et noluīt sacrificare in
conspectu dōz. Et iussit
eos ligari. dixq. Fausti
ne et iouitta. sacrificate
antequā uobis sentēn
tia detur. Faustinus dix.
Cui nos dicis sacficare.
Adrianus dix. Deo marti.
Iouitta dix. Jam perpen
disti saturnū dīm tuū.
et martē nob affers. Ad
anus R. Iouitta qđ lau
das. unum dīm colere.
aut plures dōs habere
ppitios. Iouitta R. Si
haberes intellectū. mi
rabilia dī nri instruerēt
te. et ees colens unum
dīm excelsum qui in
etnū pmanet. Adā R.

Faustine. dicite in qo ad
iuuat uos dñs ur. Faustin⁹
dix. Vis scire uera ex ore
meo: Et regnū tuū reno
uabitur. et erūt inimici
tui tāquā puluis ant fa
ciem uenti: si credis dñm
unū q̄ in celis. Adrian⁹
dix. Ego inimicus ur sū.
et nich in ualet dñs ur.
Iouitta r̄. Prestat tibi
ut pplures dños erubesci.
Adrianus dixit. Ant quā
me faciatis erubescere.
ego uos morti tradam.
Faustin⁹ r̄. Fac qd̄ facturꝰ
es: ut uideam⁹ glām dī
magnā. Adrianus dix.
Desideratis citius mori:
ut nulla tormēta sustine
atis. Iouitta r̄. Tormēta
tua p nichilo habemus.
Audiens uba eoꝝ adrian⁹.
natus est uehemēt. et ius
sit eos in locellā mitti.
et plūbū liquefactū dex
tra leuaq; mitti. Sci uō
in nullo tangebantur.
sed magis iussu dī refri
genū pstabat. Tūc undes
adrianus qd̄ in ederent
in aliquo: iussit incendi
fornacē. et ibidē iussit lo
cellā mitti in ignē. quo
usq; cremaret cū seruis
dī. Erat enī ignis sup for
nacē pedes quadragin
ta. Faustinus et iouitta
sedebant sup locellā in
media flāma: et sic psal
lebant dō dicentes. Eru
ctauit cor meū uerbū
bonū. dicemus opa mā
regi. Lingua mā calam⁹
scribe uelocit scribentis.
Speciosus forma pfilius
hoīum: diffusa ē grā in
labiis tuis. Audiens eos
adrianus psallentes. mi
sit frem suū noie pom
peiū ad fornacē. ut ui
deret qd̄ ēt eos agere
tur. Erat enī in signis
paganus. et questor pa
latii. sententiā ētra eos
ipse pferebat. Apppin
quauit se ad fornacem:
et dixit eis. Mandat
adrianus inuictissimus
pnceps. ut sacrificetis dō



marti. et liberi a pena ab
scedatis. Beati uō martyres dixerūt. Quae rēm
tua admodum affert deū
suū martē ānt fornacē.
ut uideam' qualit sacrifice
mus dō immortali hosti
as laudis. Audiens pom
peius uba eor. existimās
qd sacrificia uellent of
ferre marti. renuntiauit
adriano uelle eos sacri
ficare dō marti. Tūc dixē *
adrianus. Adducite tau
rū albū. et statuite ānt
fornacē. et dō inuictū
martē. simul afferte. Erat
enī statua electrinea. p
dies enī festos a pplō uene
batur. Ministri uō sibi
imperata fecerūt. Consti
tuerūt dīm martē ānt
fornacē. cū omīb. sacer
dotib. suis dicentes. Fau
stine et iouitta. ecce de
sideria uīa facta sūt. exite
foras de igne. et offerte
sacrificia. et eritis liberi.
Faustinus ꝛc. Quid ē qd
offeramus. Adrianus ꝛc.
Ecce adduxi uob taurū
album. quale solent re
ges sacrificare. Sci dī ser
ui dixerūt. Jube adduci
taurū ānt altare. et ui
debis qlim dī. Tūc addu
xerūt sacerdotes taurū.
et statuerūt cū ānt mar
tem. Pompeius ait ad eos.
Exite immolate dō mar
ti. Erat enī ignis copios.
in fornace. Stante ānt
pōpeio ānt fornacē. ex
crepuit locella in q̄ fau
stinus et iouitta latuer.
et plūbū ab eis exiliens.
quoscūq; attingere po
tuit. ibidē sūt consūpti.
ita ut de sacerdotib. et
pōpeio frē adriani pt a
nerem nich remansit. Fe
liustinus et iouitta dixe
rūt. Jides adriane q̄nta
sit gla dī excelsi. qui con
stituit omne tēm. Sta
bat enī adrianus alonge
timens se appropinquare.
Beati uō martyres dī di
xerūt. ad flāmā. In noīe
dñi tibi imperamus. qui

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

trib⁹ puerꝭ filiū suum in
auxiliū misit. ut ꝯcas
sorat ad martē ōm adam.
et ēsumat eū tāquā sup-
lam. ut uideant omēs qui
ter dō eoꝝ igne pbatur.
Exiliens flāma ad martē.
ubi et tauus ad altare
erat ligatus consūpsit
utrosq; Hiems adrianus
dñm suū consūptū. dixit.
Iustine. qđ qđ fecisti.
ḡntū scelus seu piculū
Iouitta R. Non ē pclm.
sed uictoria dī celi p nōie
romano. ut ydola paga
noꝝ et demoniū deitu
antur. et ecclie dī mīe re
staurent. ad redēptionē
aīārū gentiū. ut sciāt in
celis dñm uerū ee et unū
creatorē huj mundi. Au
dientes ppli uba eoꝝ.
omēs una uoce dixerūt.
Uere magnus ē dō xpūs
noꝝ. qui tanta mirabi
lia facit p sōs suos. Nich
ē qđ uerimus in scio isto.
Hñtes spem in dō luce
os. quoꝝ figurā figuli fa
cit. Cōsideremur ḡ. ad
dñm qui nos de tra ad i-
maginem suā plasma-
uit. Et reuertamur ad fi-
lium dī iouittam dixe
runt. Ecce credimus in
dñm celoꝝ. facien signa
et uirtutes de tēplo di
catum adoramus. Uide
tes sci spūs eoꝝ. comisi
ad ignem dixerūt. Ex fo
ras nemini nocēs. nisi
tēpla ydoloꝝ consume.
Exiens ergo ignis de for
nace peragrauit omia
tēpla paganoꝝ. ita ut a
fundamētis destruerent.
Uidentes ppli factū. os
clamauer. dicentes. Dne
qui ēstituisti celū. et te
rā. qui mirabilia solus. da
modo nr̄a die signu
tuū. ut abrenunciemus
diabolo. Uidens adrian⁹
oēs in unū consensum.
suspiriū recepit. ad pa
latiū. et iussit faustinū
et iouittā mītio ppio ad
duci. quib⁹ ei dixit. Esti
matis qđ et me unanim

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

p magias uias facias.
quomo fecistis populus
Sed duci uos p diuersas
ciuitates. ut puana tor
mta finem mortis ecci
piatis. Faustinus dixit.
Et ubicuq nos duxeris.
sep te in dni nri noie con
fundi scias. qa saluator
nr sep nobiscu e. Adri
anus dixit. Ulcebo. cu uob
uehemtiora adhiben
fecero tormta. Jouitta
dix. Quascuq nob penas
adhibueris. n timebim
mala qm dns suscipiet
nos. Adrianus dix. Vere
uob dico. qa grande do
lorem detineo. ppt mor
tem fris mei que missi ad
liberandu uos. et p ma
gias uias ignis cu consup
sit una cu sacerdotib et
do marte. Tuc iussit eos
adrianus in carcerem re
cludi. usq; pfectionis su
e ad diem. Et ait mini
stris. Uidete ne ab aliq
uidean. sed signate car
cere anulo meo. Et in
troeuntes beatus faust
nus et iouitta. clausu
ostium signauerut anu
lo regio. Lugebat eni a
drianus frem suu pom
peium. et sacerdotes et
dm martem. Congregaue
runt se aut omis ppli ci
uitatis brixiane. queren
tes pastore bonu appol
lonium epm. ut eis ba
ptismu traderet. Jnue
nerut eu abscondum p
pt psecutione adriani.
et adduxerut eu secrete
in ciuitate dicentes. Ta
de signu nob. p qd ciui
tas nra ut nos liberi ef
ficiamur. Ait ad eos scs
appollonius epc. filioli.
uenite ascendite mecu
in montem qui e sup ciui
tate. mittentes nos in
oratione. ut ostendat
nob signu de celo. Erat
eni timens turba ppli.
ne circuuenirent. Ascen
derut itaq omis cu sco
appollonio. ibiq genib
positis in conspectu di.

erexit se a terra ses apol
lonius epc et dix. Dñe
exaudi orationē meā:
ad te omis caro ueniet.
Hec dicente epo et po
pulo orante. apparue
rūt ei septē angli fulgē
tes sicut sol. et dixerūt
illi. Quid queris? Aut
que est postulatio tua.
Misit nos ds. ut uob ad
uitorium pstemus in
gregem istū. q̄ fontem
desiderat salutis. Ecce
paratū habes fontē in
quo eos renoues. fac eos
surgere. et impone sup
eos bndictionē dñi. Nos
uo euntes ad carcerem.
adducemus faustinum
et iouittā. quos dns nr
uisit fieri faustinū pres
biterū. et iouittā dia
conem. ppt oues que
erant p diuisa loca. ut
restituant eos creatori
suo. Tūc abierūt angli
ad carcerem. salutaueriq;
faustinū et iouittā dicen
tes. Gaudete iusti in
dño. in conspectu gen
tiū date Laudē nōi ei.
Surgite sci martyres
et uenite nob cū. ut u
deatis oues quas dño
ac qsistis. Exeuntes gi
de carcere. abierūt cum
anglis ad scm appollo
nium epm. Vidit. loci
ubi erant angli cū fau
stino et iouittā. saluta
uit eos dicens. Hec ue
ritas. in qb dolus nō est
inuentus. Imposuit fa
ustino manū. et bndixit
et fecit pbrm. Similiter
et iouittā bndixit. et fe
cit diaconē. et dedit
eis pacē. Tūc dixerūt
angli. Faustine et iouit
ta. ubicūq; abieritis cū
adriano. baptizate eos
qui crediderīt p marty
rium uīm in dño. Acce
dite nc. et baptizate
oues istas cū epo. Eran
nāq; hora diei circit sex
ta. cū ceperūt baptiza
re pplm dni. Ecce ue
nit caloceris cū officio

suo: aiut miserta depcās
et dicens. Miserēmini
mei. qm defecio uehemē
ter. et corpus meū tre
mor apphendit et timo
dāi. qui in scis habitat
et humilia respicit. in
cello ut iuuta ē gl̄a eius.
Vidēs appollonius ē
ficiēt eū petere signū
xpi. iussit eū adduci ad
fontē. dixq; ad eū. Calo
cete. credis in dm patrē
ompem: et in ūm xpm
filiū ei. et in spm scm:
Caloceus dixit. Utiq;
dñe credo. Fecit adduci
officiū suum. similit et
illis dix. Oms una uoce
dixert. Credimus unū
dm ee in trinitate in ce
lis. Et imposuit eis ma
num. et fecit cathecumi
nos: et baptizauit eos di
cens. In noie patris et fi
lii et spūs sci. Suscepit scs
appollonius caloceū:
et officium ei suscepert
faustinus et iouitta sic
omne pplm. Erant fere
oms baptizati quasi duo
decim milia hoium. Erat
autē hora duodecima.
et altare n habebāt in
quo firmamētū dñi corp⁹
traderēt. Facientes uero
oratione. respicientes u
derūt syndone lineam
spansam tiqua sup alta
re. et erat sup ea corpus
dñi. et calix sanguine
dñi plenus. Tūc accedēs
appollonius ant altare:
tepcari cepit. Et ecce ap
parueruī quattuor lu
minaria ardentia in con
spectu ppli: qm iam noc
erat. celebrauitq; ex mo
re missam. tradiditq; oi
bus corpus dñi: similit
et calicem. Erant aut p
noctantes cū scō appol
lonio. beati martyres
uō dī redierūt ad carce
re. Mane aut facto. abi
it caloceus ad carcerē
cū officio suo ad beatū
faustinū et iouittā: salu

tauerũt eos dicentes. Ec
ce confirmati sum accep
to beatissimo corpore et
sanguine xpi. ut nr san
guis effundatur p nõie
ei. Faustinus dixẽ. Oremꝰ
in conspectu saluatoris
nri. Eis facientibꝰ oronẽ:
ecce angls dñi aduenit
ad eos dicens. Forti aõ
estote. et uiriliter agite:
qm accepistis a dõ petici
onẽ uram. Tibi uõ caloce
re: sic dicit dñs omps. In
medio lupoꝝ te mitto:
conforte eos. et accipe pa
ratum tibi fructũ. Tũc di
rit caloceruꝰ ad angłm.
Ego fui hõ in peccatis am
bulans: quomõ facio ut
conuersi fiant hõies ad õm
deũ? Angls dixit calocero.
Tu tantum spera in dñm: et
in illa hora aduenit tibi
peticio: ut confirmẽt omes
in spũ scõ qui credident
in ubis tuis? Et accipies
coronã martyrii tui. In
illa die uenient angli q
tollent te ad creatorẽ tu
um. Trãsactis q dieb in
qb adnauis fecerat frem
suũ põpeiũ: iussit dari ei
cũ ut uale faceret populo.
Misit ad carcerẽ aurelianꝰ
comitẽ italie: ut uideret
signaturã anuli adriani.
Qui uenies inuenit sic
fuerat signatũ: et aperue
rũt hostiũ carcers ubi e
rat faustinus et iouitta
clausi. Inuenerũt cũ eis
caloceruꝰ et officiũ ei. Mira
ti sũt ualde. qd hostio cla
uso et signato: ad eos in
gressi fuissẽt. Renuntia
tur adriano: qd caloceꝰ
cũ officio suo in custodia
fuisset simul inuentus
cũ faustino et iouitta.
Iratus ẽ ualde: et iussit
eos ad circuligatos adu
ci. Quibꝰ adductis: adrianꝰ
sic ait ad caloceruꝰ. Qo se
cisti ut sinũ te reddere
omibꝰ q sũt in palatio
meo? Iterũ confusus ad
officium dixẽ. Vos um

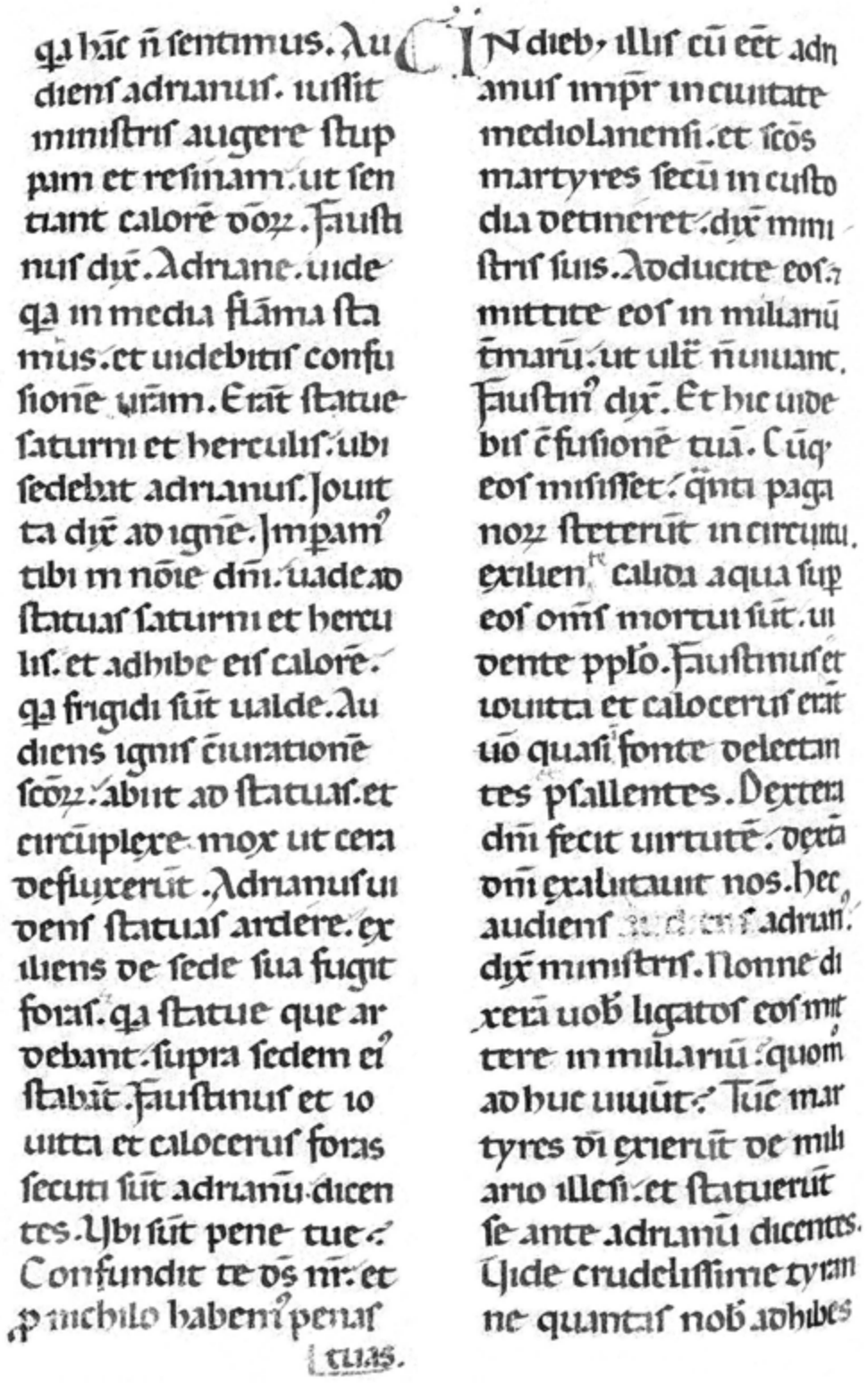
qualis insania compulit.
ut participati cū faustino
et iouitta morte desidere
tis? Illi uo dixerūt. Ado
ne. n timemus mortē
istius scī. qa adiutor nr
ē dns in celis. Adanus dix.
Et uos un scitis om ee
in celis? Simul omis &c.
P renouatiois fonte. uidi
mus eu ascendente in ce
lis cū multitudine angło
rum. et ex hoc credim
om unuu et uerū. Tuc ius
sit eos adrianus ligatos
post circuduci. et ampu
tari capiti eoz. caloceru
uo cū faustino et iouitta
in ferru mitti pcepit. q
cū ducerentur. gias age
bant do excelso. Faustin
et iouitta de ferro exierūt.
et abierūt ubi erat spicu
latores cū officio caloceri.
et dederūt eis pace dice
tes. filioli. in requie que
uob pata ē letamini. eun
tes ad coronā iustice.
Faustinus et iouitta anui
lo uidebāt. nisi tantum
uox eoz audiebat. Et fe
cerūt eis uale. et redier
ad caloceru in ferru sic
antea fuerūt. Officiales
qui crediderūt positis
genib. spiculatores am
putauerūt capita eoz. Te
multa turba xpianoz
rapuerūt corpora eoz.
sepeliuit corpora eoz ses
appolonius. sub die tuo
decimo kl'az decembis.
Adrianus uo pfecturus
erat de brixia ad medio
lanensium ciuitatē. fau
stinu et iouittā et calo
cerum seq pcepit in fer
ro. Uenerūt ad portā ci
uitatis. et omis ppls xti
noz. sed etiā appolonius
ses ad deducendos eos. ue
nerūt usq ad flum quod
dr ymella. Et ibi uenit
odor suauitatis. et ap p
henderūt se utriq. dan
tes sibi mutuē dicentes
pace. Dns celi reducat uos
ad nos. et ceperūt psallere.

Adiuua nos dñe salutaris
nr. ppt honorem nois
tui dñe libera nos. Subi
to facta est uox magna in
medio eoꝝ. ipse dñs de
sub nube dicens. Noli ẽ
timere stare. qm mitto fa
ustinũ et iouittã. ad po
pulũ quẽ uidi errantem
sine pastore. ut p eos ẽ
gregentur ad creatorẽ
suum. Et facta ẽ uox ad
faustinũ et iouittã dicẽs.
Ite baptizate omes gẽtes.
in nõie patris et filii et
spũs sci. et ego uobcũ ero.
in quacũq; ciuitate fue
ritis. Et cũ hec ũba consu
massẽt. ascendit in cẽlũ.
Ses uõ appolonius dedit
eis pacẽ dicens. In nõie
dñi pergite. et in ipsius
nõie redite. Uidentes ple
bem dñi p fectã. uale
fecerũt. Redeuntes po
pulꝰ ad ciuitatẽ cũ sco
appolonio. ascenderũt in
montẽ in quo fonte grẽ
fuerãt purificati. Beatus
uõ faustinus et iouitta z
caloceri sub custodia it
suũ fecerũt. Qui p triduũ
um ingressi ciuitatẽ me
diolanensem. iussit adria
nus imtimas herculianus.
faustinũ et iouittã cũ ca
locero sic ab itinere fati
gatos adduci. quib; et dix.
Scitis qa tñs lati in custodi
a estis. de ciuitate uã.
Uel m̃ conũtimini adme.
ut liberã a pena efficiami
ni. Sacficate ḡ dõ sãcto.
et eritis nobiles in italie
partib;. Faustinus r. Unde
tibi in auxiliũ uenit sãc
tus dñs tuus. pquẽ semp
uidebis confusionẽ tuã.
Adamus dix. Parate fistulas
hereas tres. resoluentes
plũbũ ponite in ore ipoꝝ
fistulas. ut ingrediatur
plũbũ in ora ipsoꝝ. ut sci
ant qa magie eoꝝ nich
pualeãt. et intelligãt qa
saturnus regnet sup ter
ram. Iouitta dix. Ad qm
tũ uideo uere istum dñm

perdere uis ad confusionē
tuā. Tūc ministri suggesse
runt adāmo factum ee q̄
preceperat. Jussit aūt alli
gari eos. et pomi fistulas
supra os eor̄. et fundebāt
in fistulas plūbū. Quod
uemens. ita resiliebat sic
aqua ferues sup̄ ministro.
ita ut qui astabāt ante a
driānū plūbo cōbureren
tur. et aīam plumbū red
dederūt. Beati uō marty
res dī penitus in nullū e
tacti fuīt. erāt uō soliti. qđ
cū ppls uideret ministros
mortuos. sed etiā multos
nobiles. oēs clamabant.
Nusquā uidimus talia fi
eri signa. Aliq̄nti dicebāt
eos ppās ee. Alii dicebāt
magos. eratq; cōtentio po
puli int semetipsos. Misit
aūt adrianus ministros
ad pplm dicens. Nolite
intentionari. ego faciam
uos uidere magas eor̄.
Tūc confusus ad faustinū
et iouittā. dix̄. Ego sum
adrianus qui uob et ma
gis unus ñ parcā. sed faci
am uos sacrificare dis in
mortalib. Faustinus dix̄.
Crudelissime adriane. qo
nob tanta p̄mittis. fac
q̄ ad p̄dictionē tuā. ut con
fundaris cū patre tuo du
bolo. Adrianus ꝛ. Modo
scitis me uera uob p̄mit
tere. Accedite et sacrifica
te dō saturno et herculi.
et erit uob oēs subiecti.
Jouitta ꝛ. O qualem dñm
habes adriane saturnū.
qui timens nos fecit sibi
collegā herculem. ut ei ad
iutoriū p̄beat. Adrianus ꝛ.
Numqo et hunc magie
uīe p̄ualebūt. Caloceris
dix̄. Tyranne xp̄ianor̄ u
bicūq; fuerit oratio scōr̄.
confundet dōs tuos. Adri
anus ꝛ. Audite et sacrifica
te. p̄usquā morti uos tra
dam. Faustinus ꝛ. Sacri
ficamus et offerimus dō
nō. qui nob in oēb. au
xilium p̄stat. Adrianus ꝛ.

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

Videbo eius qualit. uos
adiuuat dñs ur. Ad mini
stros dix. Afferte eculeos.
ut uideat ppls penam eoz
et suspendite eos et torq
te. ut ibidem aiam red
dat. Ministri sibi impa
ta fecerūt. Calocerus cla
mabat. Beati martyres
dñi. orate pme. qa quit
ca me diabolus penam
exercet. Faustinus r. Su
stine modicū. ecce enim
angls dñi ueniet in auxi
lium tuū. cont diabolū.
Calocerus dix. Orate. qa
sentio me supasse diabo
lum. qui in dolore infere
bat. Modo sentio requem.
et p nichilo habeo torm
ta adriani. Audiens adri
anus uociferationē caloce
ri. cū risu dix. Calocere.
m senties. cū uideris ca
uos uehemtiora torm̄ta.
Et dix ministris. Afferte
lampades. ponentes ca
latera eoz. ut sciat caloce
rus n sustinere sententiā
nam. Ministri impata
fecerūt. ponentes mebris
omib. multitudine lam
padarū. Calocerus dixit.
Adriane. ndū e hora tua.
qm te tenebre cōphende
runt. ut lāpades tibi affer
ri p̄ciperes. Adrianus dix.
Calocere. ad quantū uide
o igne n sentis. Calocer r.
Vere dico tibi. qa in nullo
torm̄ta tua sentio. Adam
dix. Afferte stuppā arsinā.
et oleū. ponentes ca ecu
leos. et supponite focū.
ut cū ipsis eculeis cōsumāt.
Faustinus dix. Adriane.
penā nob adhibuisti ad c
fusionē tuā. Videns adria
nus flamā ca eculeos ue
hemter ardere. iussit eis
clamare. Vel m sentite ti
tulē dōz mōz. quos nō
adoratis. Erat em flāma
ca eculeos. sci uō ab igne
n tangebant. Ses calocer
de igne clamabat. Adame.
infelicissime cultor ydo
lorz. para tibi aliam penā.



qa hāc ñ sentimus. Au
diens adrianus. iussit
ministris augere stup
pam et resinam. ut sen
tiant calorē dōz. Faust
nus dix. Adriane. unde
qa in media flāma sta
mus. et undebitis confu
sionē ueram. Erāt statue
saturni et herculis. ubi
sedebat adrianus. Jout
ta dix ad ignē. Jmpam
tibi in nōie dñi. uade ad
statuas saturni et hercu
lis. et adhibe eis calorē.
qa frigidi sūt ualde. Au
diens ignis ciuationē
scōz. abiit ad statuas. et
circūplexe mox ut cera
defluxerūt. Adrianus ui
dens statuas ardere. ex
iliens de sede sua fugit
foras. qa statue que ar
debant. supra sedem ei
stabāt. Faustinus et io
uitta et calocerus foras
secuti sūt adrianū dicen
tes. Ubi sūt pene tue.
Confundit te dōs nr. et
p nichilo habent penas

tuas.

IN dieb, illis cū eēt adri
anus impr in ciuitate
mediolanensi. et scōs
martyres secū in custo
dia detineret. dix mini
stris suis. Adducite eos.
mittite eos in miliarū
tmarū. ut ulē ñ uiuant.
Faustin dix. Et hic unde
bis cōfusionē tuā. Cūq
eos misisset. qnti paga
noz steterūt in circuitu.
exiliens calida aqua sup
eos oms mortui sūt. ui
dente pplo. Faustinus et
iouitta et calocerus erāt
uō quasi fonte delectan
tes psallentes. Dextera
dñi fecit uirtutē. dextera
dñi exaltauit nos. hec
audiens [illegible] adrian.
dix ministris. Nonne di
xerā uob ligatos eos mit
tere in miliarū. quom
ad huc uiuūt. Tūc mar
tyres dī exierūt de mili
ario illesi. et statuerūt
se ante adrianū dicentes.
Vide crudelissime tyran
ne quantas nob adhibes

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

penas. et in nõie saluato
ris nr te confundimus.
Iratus est adrianus ualde.
et dixit. Tundite plũbo
maxillas eor uł ora ipor.
et tollite oculos eis. ut
ñ uideant amplius. nec
nob iniuriam faciãt. Mi
nistri qd ꝑceptũ ẽ fecerũt
dicentes. Jnuictissimo
ꝓncipi iniuriã facere no
lite. Faustinus ꝛ. Mini
stri diaboli uidete q̃nta
ĉa nos tormẽta adhibe
tis. Tu uõ adriane fecisti
nobis oculos tolli huius
scli lum̃. nã certissimo 7
celesti lumine nũc circũ
dati sumus. Vere tibi di
co adriane. qa nich̃ nob
mali fecisti. Tũc ridens a
drianus dix̃. Hodie ocu
los uob tolli feci. crastina
die facã uobis tolli aures
et paulati uos semando
sanabo aiam mea. Iouit
ta ꝛ. Sanata ẽ aia tua i
malis. qm̃ semasti nos
in conspectu ppli. sema
bit. regnũ tuũ dñs in ꝑ
petuũ ant̃ conspectũ sco
rũ. Nam uidebũt omes ĉ
cũstantes crastina die nos
oculos hntes. sic antea
fuerũt ad ĉfusionẽ tuã.
Adrianus dix̃. Ego faciã
uos ligari ad tauros in
domitos. et dimitti insil
uã usq; quo intereatis.
Qd iussit cũ impletũ fu
isset. erant stantes tau
ri in silua quasi ad ꝓsepiũ
ligati. Deñ uenerũt angli
ad eos dicentes. Faustine.
misit nos ds ad uos. ut
reducam uos ad ciuitatẽ.
ut uideat adrianus ĉfu
sionẽ suã. Conuersi angli
ad tauros dixerũt. Abite
cũ faustino et iouitta et
calocero ad ciuitatẽ. et
dabitur uob in illa hora
uirtus. ut multa ꝑ uos
mirabilia ostendantur.
Regressi sũt faustinus
et iouitta et calocerus
ad ciuitatẽ. sic eis ꝓcepe
rãt angli. tauri uõ seque
bantur eos. Quos intrã
tes in ciuitatẽ. prima

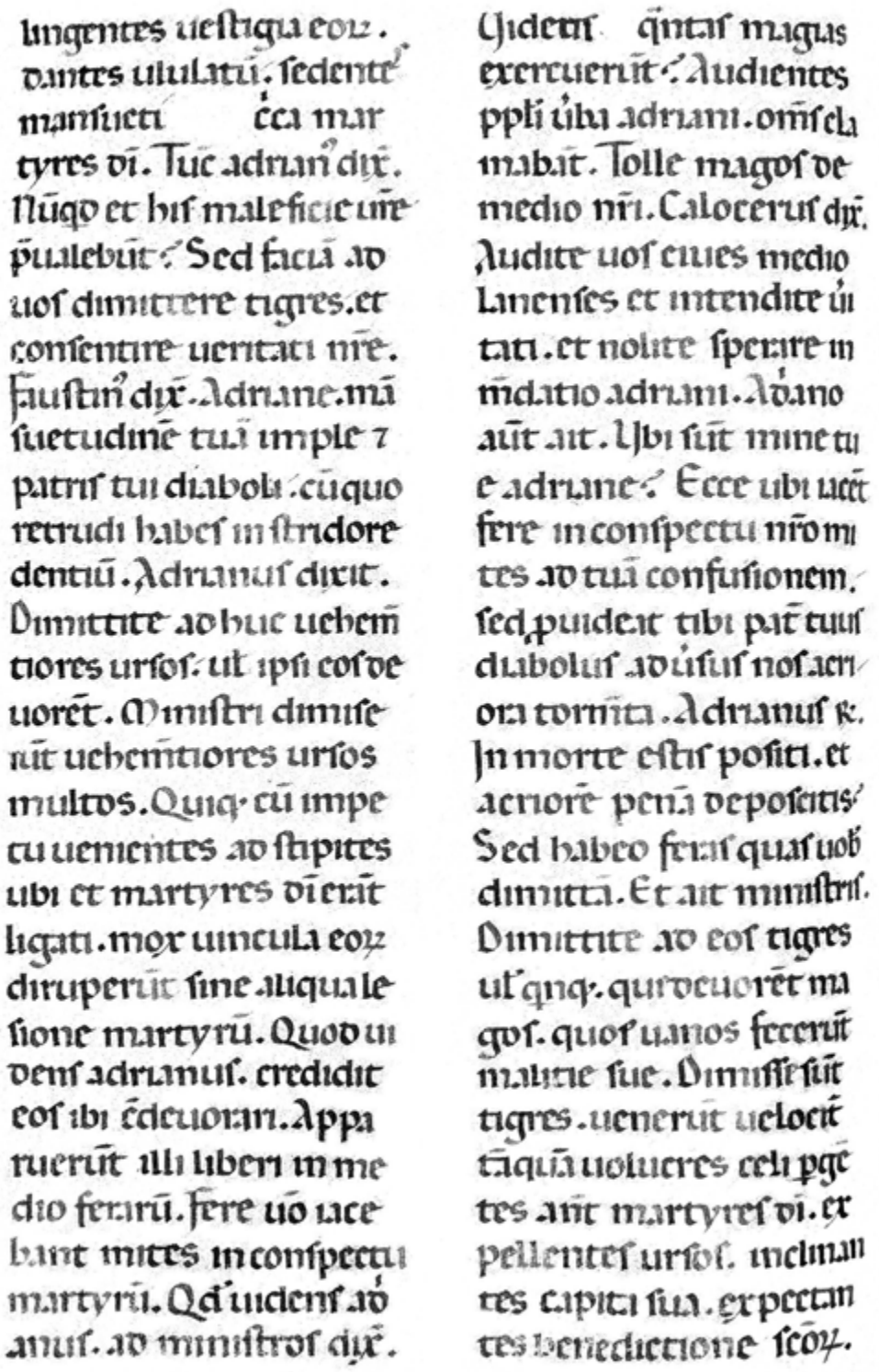
luce abierūt ad palatiū.
ut applō uiderentur. Illū
tiatū ē adriano faustinā
et iouittā et calocerū fo
rīs cē. et tam ad quos i
grati fuerāt cū ipsis sunt.
Audiens adrianus natus
ē ualde. et p̄cepit eis ad
se introire. Tam uō seq̄
bant. custodes uō pala
tii eos expellebāt foras.
Tam uō cū expellerent
a sciī seruis dī. facti sūt su
bito tāquā tēpestas uali
da. intrantes palatiū cōfrin
gentes hostia. et quanto
cūq; in medio īuenire po
tuerūt tāquā a ferro p
cussi sūt mortui. quousq;
ad martyres dī puenirēt.
Et cū puenissēt ad eos. ste
terūt leti tāquā de pascu
is redeuntes. Adrianus au
dens cū grandi furore ad
eos ingressos. et effectos
subito tāquā agnos. mi
ratus ē. et dixit. Faustine.
uideo in uob grām ē mi
gnā dī nīi. Tam
quos uob quā leones ad

hibuimus. facti sūt sic
oues. Faustinus dix. Ad
quantū uidemus mul
tos dōs tibi collocasti. cū
qb; ē fundatus. Adam dix.
Quoñ ē fundor. qui uos
uideo illesos et liberatos
ado nīo saluatos. Iouitta
dixit. Adriane. mich est
qd unus in scło. q spem
tuā posuis in dōs quos fe
cerūt hoīes. Adrianus ix.
Multū fabularis. sed ac
cedite et sacrificate deo
saluatori. ppt salutē uām.
qui uos liberauit a pena
tauroz. Calocerus dixit.
Quē dicis dīm saluatōm. cu
ius similitudinē sibi ifan
tes de frondib; faciūt. et
subito mittūt in focum.
et nusquā cōparet. Adam
dix. Non sustineo uboscū
tatē uām. aut sacrificate.
aut faciā uos bestias di
nam. Faustinus ix. Nos q
dem sacrificamus dō bo
stro Laudi. sine sanguine
et absq; foco. Adrianus ix.
Quo ē qd sacrificatis dō

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

uīo: Jouitta dix̄. Inimice
oī n audies ex ore nīo fa
cnficia saluatoris nr̄i. cui
seruos p̄sequeris. Adam̄ r̄.
Audite me p̄usquā facia
uos ferarū morsib⁹ tradi.
sacrificate g̃ et entis absо
luti. Calocerus dix̄. Non a
udimus consilia tua. sed
siquā habes penam patam
adhibe. ut qui n̄ audiēt au
dient. et q̄ audiūt audi
ant. Adrianus dix̄. Quō
uideo: medicos habetis ma
gistros. ut cecos illumine
tis. et surdos audire faci
atis. Ego ignorabā uos me
dicos ēē. sed rogo uos cō
sentite in. qa multū ne
cessarii estis. qa tales me
dicos n̄ hēt palatiū nr̄m.
Faustinus dixit. Necessa
os de palatio tuo multo
ēm habemus. quos saluos
facere cupim̄. qa infirmi
tas istius scī uos detinet.
Adrianus dix̄. Sacrificate.
et uanari p diuersa nolite.
Jouitta r̄. Erubesce cru
delissime tyranne. amor

qo nob̄ penas minaris.
fac citius qd nob̄ p̄mittis.
Cōple g̃ et accelera ēē
sionē tuam. ut uide
adorāt dōs tuos lapideos
et confusi peniteat: et ad
orēt creatorē suū q est in
celis. Adrianus dix̄. Adu
cite eos in ludū. et alligā
te ad stipites. Quo facto.
renuntiauerūt. qd iussisti
factū est. Tūc adrianus
perexit ad ludum. qm
mē palatiū erat. Et sedēs
misit ap eos dicens. P̄o
mittite uos sacrificare et
n̄ morieminī: aut certe u
te uīe finis aduenit. Fau
stinus eleuans uocē suā
dix̄: ut ppls qui ad spec
taculū uenerat audiret.
Adriane princeps malicie
n̄ est tua malicia tua.
qm dns eruet nos a pēna
tione tua. Audiens hec
adrianus ualde cōmotus
ē. et iussit dimitti ursos
mire magnitudinis. Cūq
dimissi fuissēt ursi. uene
runt ad pedes martyrū

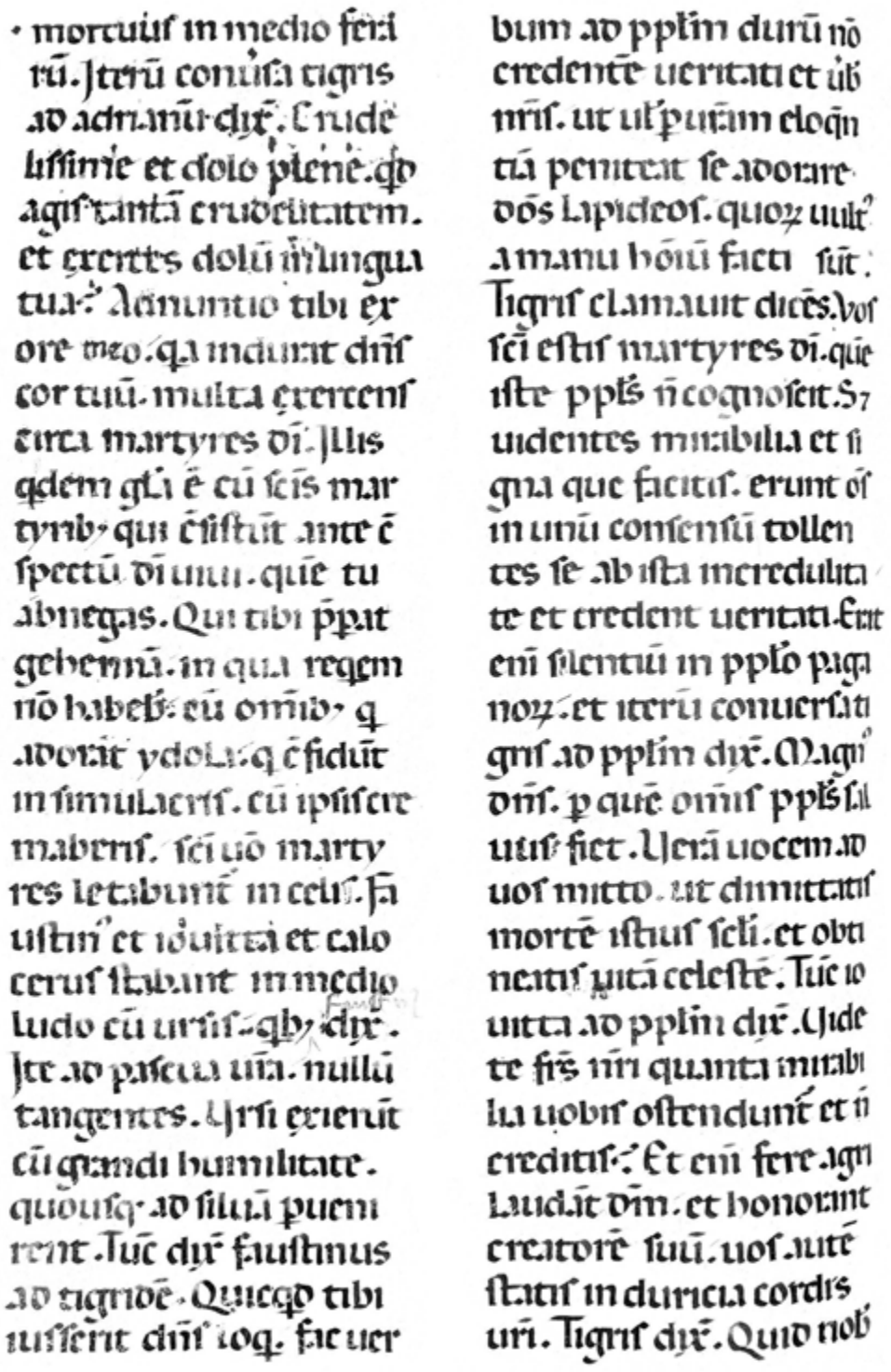


lingentes uestigia eoꝝ.
dantes ululatū. sedentē
mansuetꝰ ēca mar
tyres dī. Tūc adrianꝰ dixꝭ.
nūqd et his maleficis ūre
pualebūtꝫ Sed faciā ad
uos dimittere tigres. et
consentire uentati mē.
faustinꝰ dixꝭ. Adriane. mā
suetudinē tuā imple 7
patris tui diaboli. cūquo
retrudi habes in stridore
dentiū. Adrianusꝰ dixit.
Dimittite ad huc uehemē
tiores ursos. ut ipsi eos de
uorēt. Ministri dimise
rūt uehemtiores ursos
multos. Quiq; cū impe
tu uenientes ad stipites
ubi et martyres dī erāt
ligati. mox uincula eoꝝ
diruperūt sine aliqua le
sione martyrū. Quod ui
dens adrianusꝰ. credidit
eos ibi ēdeuoran. Appa
ruerūt illi liberi in me
dio ferarū. fere uō iace
bant mites in conspectu
martyrū. Qd̄ uidens ad
anusꝰ. ad ministros dixꝭ.
Videtis q̄ntas magias
exercuerūt? Audientes
ppli ubi adriani. omīs cla
mabāt. Tolle magos de
medio nr̄i. Caloceriusꝰ dixꝭ.
Audite uos ciues medio
lanenses et intendite ui
tati. et nolite sperare in
mēdatio adriani. Adano
aūt ait. Ubi sūt mine tu
e adriane? Ecce ubi iacēt
fere in conspectu nr̄o mi
tes ad tuā confusionem.
sed pudeat tibi pat̄ tuus
diabolus ad usus nos acri
ora tormēta. Adrianusꝰ r.
In morte estis positi. et
acriorē penā deposcitis?
Sed habeo ferasꝰ quas uob̄
dimittā. Et ait ministris.
Dimittite ad eos tigres
ul'q; quiq; uolueret ma
gos. quos uanos fecerūt
malitie sue. Dimisse sūt
tigres. uenerūt uelocit
tāquā uolucres celi pḡ
tes aūt martyres dī. et
pellentes ursos. inclinan
tes capiti sua. expectan
tes benedictione scoꝝ.

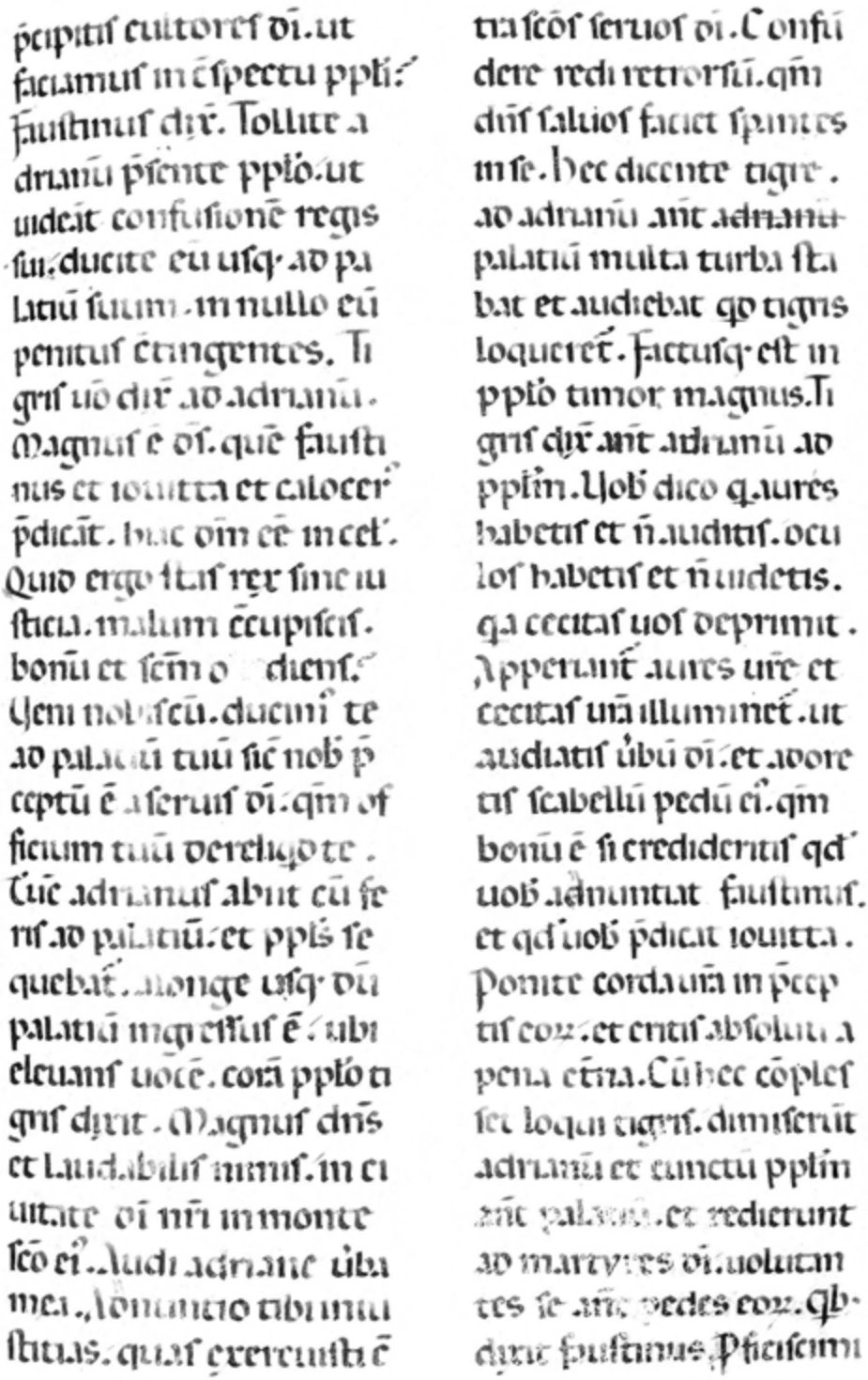
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

Quod uidentes martyres dei. imposuerūt eis manus dicentes. Dñe dīs aspice sup hōēs ferarū. q̄ in conspectu tuo se nobis humiliāt. ita ēcede vs ut tibi se humiliēt isti ppli nīhīntes in se ūitatem. et refutata inquitate istius seli. te creatorē suū credāt eē in celis. Dona bīndictionem tuā sup has feras. que se tibi humiliant. Et accepta bīndictione. tigres osculantes pedes eoz redierūt ad portā ludi. Quecq; leuantes hostiū. exierūt foras. 7 multū pplm paganoz intfecerūt. ita ut ad adrianū puenerūt cū mgēti furore. et multos de officio ei lamarēt. Tūc cōphensus ē adrianus a tigrib;. qb; beatus faustinus dix̄. Nolite ētingere adrianū. qa per ei sententiā ad martyriu palmā puenietis. Tenentib; tam eis adrianū. erat int eas maior tigris cui data ē loqndi potestas ut hoī. que ita dicebat. Adriane rex pnici ose. qd tantū conaris cont cultores dī. iuste seruientī creatori celi? Tu uō sine causa pmultas sententias eos afflixisti. Existimas qd aliē nos facias a saluatore suo. in cui noīe ē fiduc? Conūsa ad pplm tigris. tenens adrianū sic allocuta ē. dicens. Credite ubis meis. et date honorē sūmo dō q̄ē sup oms vōs. rex regū et celi et trē dns. q facit mirabilia solus. q occidit reges fortes. huic credite. dm eē in celis. et dabit uobis peticiones cordis uri. Nolite confidere in dis. in qb; nō ē salus. Ppls sedebat tāquā petra solida. nō se agitantes ptimore. ferarū. Adamus stans sic

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



• morcuiſ in medio feri
rū. Iterū conuſa tigris
ad admanū dix̄. Crude
liſſime et dolo plenē. qđ
agis tantā crudelitatem.
et ſentis dolū in lingua
tua? Annuntio tibi ex
ore meo. qđ mduat dnſ
cor tuū. multa ſentens
ſancta martyres dī. Iuis
qdem gli ē cū ſcis mar
tyrib⁹ qui ē ſiſtūt ante ē
ſpectū dī unū. quē tu
abnegas. Qui tibi ꝑpat
gehennā. in qua regem
nō habeb⁹ cū oīb⁹ q
adorāt ydola. q ē fidūt
in ſimulacris. cū ipſis ce
mabens. ſci uō marty
res letabunt ē celis. Fa
uſtin⁹ et Iouitta et calo
cerus ſtabant in medio
ludo cū urſis. qb⁹ dix̄.
Ite ad paſcua uīa. nullū
tangentes. Urſi ſeruūt
cū grandi humilitate.
quousq ad ſilua puem
rent. Tūc dix̄ faustinus
ad tigrē. Quicqđ tibi
uiſum fuerit dnſ hoc. fac uer
bum ad pplm durū nō
credentē ueritati et ūb
mīs. ut ut ꝑ putā eloqn
tia penitear ſe adorare
dos lapideos. quos uult
a manu hoīs facti ſūt.
Tigris clamauit dicēs. vos
ſci eſtis martyres dī. que
iſte ppls nō cognoſcit. Et
uidentes mirabilia et ſi
gna que facitis. erunt oēs
in unū conſenſū tollen
tes ſe ab iſta incredulita
te et credent ueritati. Erat
eni ſilentiū in pplo paga
nor. et iterū conuerſati
gris ad pplm dix̄. Magi
dnſ. p quē oīs ppls ſal
uus fiet. Uerā uocem ad
uos mitto. ut dimittatis
mortē iſtius ſeli. et obti
neatis uitā celeſtē. Tūc io
uitta ad pplm dix̄. Uide
te fis nīi quanta mirabi
lia uobis oſtendunt et nō
creditis? Et eni fere agri
Laudāt dīm. et honorant
creatorē ſuū. uos aut̄
ſtatis in duricia cordis
uri. Tigris dix̄. Quid nob



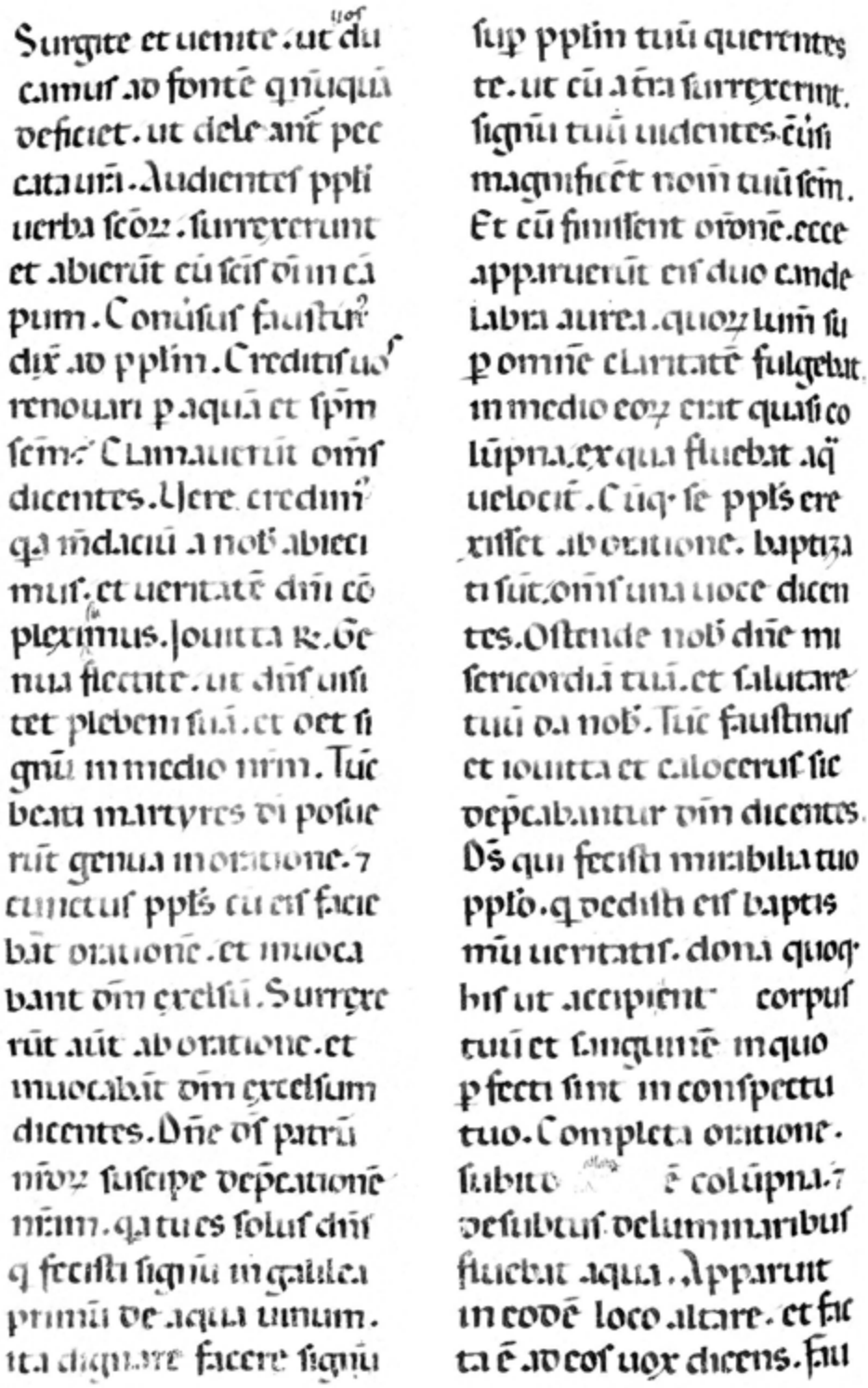
pcipitis cultores dī. ut
faciamus in cōspectu ppli
fustinus dīr. Tollite a
drianū pśente ppło. ut
uideat confusionē regis
sui. ducite eū usq; ad pa
latiū suum. in nullo eū
penitus cōtingentes. Ti
gris uō dīr ad adrianū.
Magnus ē dō. quē fusti
nus et iouitta et calocer
pdicāt. hic om ē in cel.
Quid ergo stas rex sine iu
sticia. malum cōcupiscis.
bonū et sēm o dient.
Uem nobiscū. ducimi te
ad palatiū tuū sic nob p
ceptū ē a seruis dī. qm of
ficium tuū deprecor te.
Cui adrianus abnit cū fe
rus ad palatiū. et ppls se
quebat. alonge usq; dū
palatiū mgi essus ē. ubi
eleuans uocē. cora ppło ti
gris dixit. Magnus dns
et laudabilis nimis. in ci
uitate dī nri in monte
scō ei. Audi adriane uba
mea. denuncio tibi inu
stitias. quas exercuisti cō
tra scos seruos dī. Confu
dere redi retrorsū. qm
dns saluos faciet spūtes
in se. Hec dicente tigre.
ad adrianū ait adrianu
palatiū multa turba sta
bat et audiebat qd tigris
loqueret. Factusq; est in
ppło timor magnus. Ti
gris dixit ait adrianū ad
ppm. Uob dico q aures
habetis et nō auditis. ocu
los habetis et nō uidetis.
qa cecitas uos deprimit.
Apperiant aures ure et
cecitas una illuminet. ut
audiatis ubū dī. et adore
tis scabellū pedū ei. qm
bonū ē si crediderit qd
uob adnuntiat fustinus.
et qd uob pdicat iouitta.
Ponite corda ura in pcep
tis eor. et erit absolutio a
pena etna. Cū hec cōples
set loqui tigris. dimisit
adrianū et cunctū ppm
ait palatiū. et redierunt
ad martyres dī. uolutan
tes se ait pedes eor. qb
dixit fustinus. Pficiscimi

ni ad destinata cordis uñ.
Tigris dix. Jmus secdm p
ceptū uñm. uos uō sanc
ti martyres dī docete i
stum pplm. ut digne me
reantur signū xpi acci
pere. et euadere possit
flāmā. que eis pparatur
in inferno. Audiens mlt
ta turba ppli uerba que
tigris loquebatur admā
tyres dī. dixerūt ad tigrē.
Audite oues dī. ite p lo
ca deserta querentes leo
nes ul leopardos. sed et
cū eis ancillam dī affrā
noīe. Jungite uos ad ipos.
et qua die uos dñs uisita
uerit. cū ipsis ad nos ue
nite. ut uideāt gentes
magnalia dñi. et cūtan
tur. Tigres uō osculate
sūt pedes eoz. et abierūt.
Et conspicientes omne
pplm. nemini nocentes
ppt timorē martyrū dī.
exierūt foris muros cum
magna humilitate. usq;
quo a nullo uiderentur.
Erat enī in illis humili
tas magna. Turba uō ppli
respiciebat post tigres.
quo usq; plongaret. Re
deuntes ppli conuenerūt
ubi stabāt faustinus et
iouitta et calocerus. et ad
orauerūt eos dicentes. O
stendite nob dīm uñm.
ut cognoscamus eū. et c
uersi adoremus eū q uob
adiutoriū pbet. et in mul
lo uos penitus contrist t.
faustinus ꝛc. Quom dici
tis nob credere uos hoīes
q seruitis idolis. et demo
nia colentes ñ hntes in
uos fructus iustitie? Sed
penitentiā agite. et toto
corde quente dm. et il
luminabunt corda uā.
Omis ppls ꝛc. Qualem
fructū factum sumus. ut
uideamus dm celi? Fau
stinus dix. Penitentiam
agite. ñ aliena quente.
et pure ēscientie. Tunc
omis ppls cōmotus est
in penitentiā. et factus ē
in eis ululatus magnus.
omis una uoce dixerūt.

JE de sci affra.

facite sup nos orationē.
ut possimus accipere si
gnū xpi. Sci dixerūt. No
lite īmdatiū inuocare
dīm qm magnū ē nom
ei. et laudabile regnū ei.
Iterū clamauerūt, exora
te p nobis. qm magnas
uirtutes nobis ostendi
stis. Rogamus ne ulte
rius aberremus. et pere
amus in iustitia cor
dis mi. Caloceruſ dixē.
Audite frs. et intendite
uerbis meis. Du quos
colebatis cū tēpore ue
teraſcūt. Si enī fuerit ī
uob sensus. et accepitis
uba mea in cordib uris.
uere ēseruantes dīm ce
li et pure adorantes. de
monia et idola execran
tes. illum timete. qui
sup faciem tre. Qui su
scitat de tra inopē. et de
stercore erigit paupem.
Certe uidete qnta sit
dī mia in scis suis. ut ñ
faciat uerū in mdatiū
detineri. Qm iustus do
minus iustitiam dilexē.
egtatē uidit uultus ei.
Erat enī multitudo pa
ganor. qconūsi sūt dice
tes. Ecce in conspectu
uro stamus. expectan
tes a uob ut agnoscam
celestē dīm. qui nos ha
beat in gregē suū annu
meratos. Iustinus dixē.
Credite in dīm. et reno
uabitur fides ura. et an
nuntiet mirabilia ei
ad pplm ñ credentē. Jo
uitta dixē. Dīs de celo
prspexit sup filios hoīū.
ut uideret si ē intelligēs.
aut requirēs dīm. Omes
declinauerūt. simul inu
tiles facti sūt. ñ ē qfaci
at bonū. ñ ē usq ad unū.
Rdentes ppli dixerūt.
Magnus ē dūs celor. q
uos pdicatis et annunti
atis cē uenturū. Hoc no
bis solum restat. ut ac
cipiamus in nob signū
ueritatis p orationē ue
stram. Uidentes sci fidē
eor mirati sūt. et dixerūt.

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



Surgite et uenite. ut ꝺu
camus ad fontē q̄nūquā
deficiet. ut dele ant̄ pec
cata uñ. Audientes ppli
uerba sc̄oꝝ. surrexerunt
et abierūt cū sc̄is oīm cā
pum. Confusus faustꝰ
dix̄ ad pplm. Creditis uo
renouari p aquā et sp̄m
sc̄m? Clamauerūt oēs
dicentes. Vere credim⁹
q̄ mdaciū a nob̄ abiecti
mus. et ueritatē dñi cō
plexim⁹. Iouitta R. Ge
nua flectite. ut dñs uisi
tet plebem suā. et oēt si
gnū in medio nr̄m. Tūc
beati martyres di posue
rūt genua in oratione. 7
cunctus pplꝰ cū eis facie
bāt oratione. et inuoca
bant oīm excelsū. Surgere
rūt aūt ab oratione. et
inuocabāt oīm excelsum
dicentes. Dñe dꝰ patrū
nr̄oꝝ suscipe dep̄cationē
nr̄am. q̄ tu es solus dñs
q̄ fecisti signa in galilea
primū de aqua unum.
ita dignare facere signū
sup pplm tuū quērentes
te. ut cū a tra surrexerint.
signū tuū uidentes. cūsi
magnificēt nom̄ tuū sc̄m.
Et cū finissent oīonē. ecce
apparuerūt eis duo candē
labra aurea. quoꝝ lum̄ su
p omnē claritatē fulgebat
in medio eoꝝ erat quasi co
lūpna. ex qua fluebat aq̄
uelocit̄. Cūq; se pplꝰ ere
xisset ab oratione. baptiza
ti sūt. oīs una uoce dicen
tes. Ostende nob̄ dñe mi
sericordiā tuā. et salutare
tuū da nob̄. Tūc faustinus
et iouitta et caloceriꝰ sic
dep̄cabantur oīm dicentes.
Dꝰ qui fecisti mirabilia tuo
pplo. q̄ dedisti eis baptis
mū ueritatis. dona quoq;
his ut accipient corpus
tuū et sanguinē in quo
p fecti sint in conspectu
tuo. Completa oratione.
subito ē colūpna. 7
desubtus de lumināribus
fluebat aqua. Apparuit
in eodē loco altare. et fac
ta ē ad eos uox dicens. Fau

ſtine et iouitta accelerate
facere miſſam. tradentes
eſt corpuſ et ſanguinem
meū. Ecce enī ſine mora.
Adrianuſ duoſ miniſtroſ
ſuoſ direxit. qui uoſ ad ip
ſum exhibeāt. Tibi enī di
co caloceri. hodie traderis
in manib⁹ iudicis. ut te
ducat p diuiſa loca quiq⁹
puenias in ciuitatē in qua
multi pro in noīe meo cre
diturī ſūt. et ibidē accipi
es coronā tuā. Tūc acceſ
ſerūt ad altare dnī faciē
tes miſſam. et tradiderūt
pplō corpuſ et ſanguinē
oni. Completa miſſa fece
rūt ūale. Qui pretert ad
palatiū adrianī. ecce mi
niſtri cōprehenderūt eos.
et renuntiauerūt adriano
fauſtinū et iouittā et ca
locerū eē p̄foriby. Qui iuſ
ſit eoſ in cuſtodia retrudi.
quo uſq⁹ excogitaret pe
naſ. quib⁹ eoſ p̄derēt. Mi
niſtri duxerūt eoſ ad car
cerē. Quib⁹ intrantib⁹
ecce odor ſuauitatiſ et
uocēſ multoꝝ pſallenti
um et dicentiū. Te dnē
Laudamꝰ. te dnē confite
mur. te etnū patrē con
fitemur. Tibi oēſ angli
archangli deſeruiūt. et
uirtutes metuūt poteſta
tes. Cuſtodes carceris ui
dentes luminaria magꝝ
et turbā pſallentium. re
nuntiauerūt adriano
qd̄ uiderāt. Tūc miſit ad
eoſ p̄ſidem alpinū goti
arū. ut uideret ſi uerū
eēt hoc qd̄ cuſtodes re
nuntiauerūt. Et iuſſit
caloceriū ad palatium ad
duci. ut eū traderet an
chioco p̄ſidi. Ut uidit
anchiocuſ qd̄ ageretur
in carcere. nullo mō po
terat introire. Factū eſt
poſtquā cōpleuerūt oīo
nē. introiuit ad eoſ an
chiocuſ dicens. Adhuc
in p̄fidia uā p̄duratis?
Non adoratis uōſ quos
ab initio patres nri ad
orauerūt? Fauſtinuſ &.
Dii quoſ adoraſ et uemo

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

nes quos ueneraris.ipi
saluū faciant pncipem
tuū et te cū ipso. Antio
chus dixit ad officium
suū. Tollite calocerū fo
ras.ut p mortē euadere
ñ possit. Tūc osculatus ē
calocerus faustinū et io
uittā dicens. Memores
estote mei.incessanter fa
cientes oronem.ut pos
sim diabolū supare. Fau
stinus dix̄. Calocere.fr̄
r̄ uade felicit.q̄m cer
tam tuū ē graue. Et de
derūt ei pacem dicentes.
Vade frat̄ r̄. ꝑpara nob
habitacula.ut cū uicer
mus diabolū omnēq; fan
tasiam ei. accipiam pal
mā iusticie. et inueniam
ꝑparatā habitationē in
qua q̄emur. Tūc dix̄ an
tiochus. Calocere. exi fo
ras. Erat enī cōplexus fa
ustinū et iouittā. et fece
runt sibi utriq; uale. Tūc
ministri ligauer̄t caloce
rū.et duxerūt eū ad pa
latiū. Cui adrianus ait.
Calocere. uide quante
magie te aūterūt auen
tate. ut te iudicē in r̄o
palatio constituti.
sic es circūuent. ut deos
r̄os ꝑ multas falacias re
futares. Antiochus ꝑses
dix̄. Ꝑ clemtiā uā iube
te mi parare secretarium
ut eū audiam. ut aut ad
oret dōs r̄os. aut grauis
simis facam eū tormtis
expendi. Adrianus dixit.
Ecce quadriennū tibi do
administratiōis honorē.
tantū age ut conūtan
tur ad dōs r̄os et sacrifi
cent dis. Tūc iussit adri
anus in capitolio secreta
rū antiocho parari. calo
cero uō ad alpes gotias ꝑ
cedere iussit. Exurgens
diluculo antiochus pex̄
ad capitoliū. et iussit ad
duci faustinū et iouittā.
qb; dixit. Audite me et
sacrificate ꝑpt salutem
uam. et ꝑpt iussionem
inuictissimi pncipis. et
liberi eritis a pena. Faustu

nus dixit. Antioche. qn
ta uideo te nob ꝓmittere.
pater tuus diabolus ꝓ os
tuu loquit. Miserrime
ho. mch ꝑualebis aduus
seruos oi. conare tam, qn
tu uis eoneris aduu nos
coneris. manu om eua
vere n poteris. Antioc
dix. Ego fabulas uas au
dire no patior. sed qd
uenimus, aut sacrificate.
aut uere uob dico. hodi
e scietis qm dos habetis
quos adoretis. Jouitta rx.
O pessime nequitie et
iudex iniqtatis. fac cit
qd tibi impat pat tuus
diabolus. et nolu tarda
re. Antiochus dix mini
stris. Alligate et suspen
dite eos in eculeos. ut i
bidem agantur tormti.
Mministri suspenderit eos.
et ceperut eos torquere.
et alii afferebat plubu
solutu. Beati uo martyr
res oi mch sentiebat. qm
dns cu eis patiebat. Jouit
ta dix. Antioche. siqua
habes potiora que circa
nos exercere uelis. fac
acceleran. Antiochus rx.
Ego uos faciam sentire
tormta. ut sacrificetis
in conspectu doz nroz.
Tuc iussit eos deponi. E
rant aut stantes uultu
hylari. gaudio pleni. in
celu aspicientes. Quib
dix antiochus. Sacrifi
cate. ut ad indulgenti
am pueniatis. Faustin
dixit. Redi retrorsum
sathana. qo teptas ser
uos dei. Tuc iratus est
antiochus. et iussit eos
fustigari. et in rotis li
gari. et pduta loca me
broz acutis acutis dis
partiri carnes eoz. Car
nifices iussi fecerut. Jo
uitta dix. Carnifex ma
licie. qnta nob tormta
adhibes. sed in nullo le
dere nos poteris. quia
saluator nr nobcu est.
in em nobcu e. qo c fusi
onem tui. Erat sangui
infinitus. Antiochus rx.

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

Afferte farmta. et pone te sup eos. et igne appo nite. et sic in ipsa pena deficiant. Ministri ita fe cerut. Et supposito igne cu uehemens flama eet sup martyres di. antioch dix ministris. Adhibete farmta. ut citius exarde scant. et liberem pumcu. Et cu non cessarent mini stri adhibere farmta. sau stimus et iouitta qui fuerut ligati in rotis. facti sut li beri stantes in media flam ma. expansis manib dni glificantes atq dicentes. Miserere nobis dne secdm magna mam tua. 7 secdm multitudine miserationu tuaru dele imqtate mam. Et subito facta e uox de celo dicens. Sustinete di lectissimi in bom trium platores. respuite diabo lum cu opere suo. Ecce e nim faciam uob pacem p diuisas uias ul ciuitates ne cessatis p angelos meos. quobcu comitabunt ut in fatigemini. qm sic ni mis uob coplacuit. Cu hec uox facta fuisset. exierunt de medio igne tiqua mch fuissent perpessi. Qui dixer. Antioche. uade nuntia a driano tyranno xpianos. Qm penas tuas. p nichilo habemus. Sed si forte po tiora tu nob uoluerit adhi bere. gratanter accipiem in nullo timentes. Antiochus dix. Faustine. et iouitta ac cedite et sacrificate. ne in postremu incipiatis no su stinere tormta. et ents rogantes nos ul precipem nim. et auertem faciem nam. Faustinus ep. Mi ua uobis cu sit in pdicioe. cu patre uro diabolo. An tiochus dix. Recludite e os in custodia. qa supauc runt me p magas suas. et mch eis pualem facere. Exeuntes beati martyres di de capitolio. ita clama bant dicentes. Dne da si gnu de celo. ut uideant pagani confusione suam.

Et subito descendit ignis
de celo sup capitoliū. ita
ut ei mediam clamidem
cōsumeret. Qui cursu uali
dissimo ad palaciū pręx
et ait adriano uociferan
do. Jnuictissimi dare re
medium. ut possim cita
dere magias. Faustinus
et iouitta fecerūt magi
as. et ecce ciuitas nīa pi
ditatur. capitoliū ab igne
cōsumitur. ego cū et ppls
tuus cū grandi uelocita
te fugimus. nā certissime
nos ibiē ignis cōsūpserat.
Adamus dixit. Antioche.
isti hoīes in urbē plimū
necessarii sūt. Tu uō nob
cū pficiscere. ut te agēte
ad nām religionē cuertam.
Antiochus dix. De caloce
ro qd faciemus. quē ad
alpes gotas pcedere ius
sisti. Adamus dix. Mitte
mus q uices tuas agat. q
diu nobcū fuerīs. Antioc
dix. Pietas nīa talem or
dinet. q ūsatas sit uirtu
ctōptores legum nīarū.

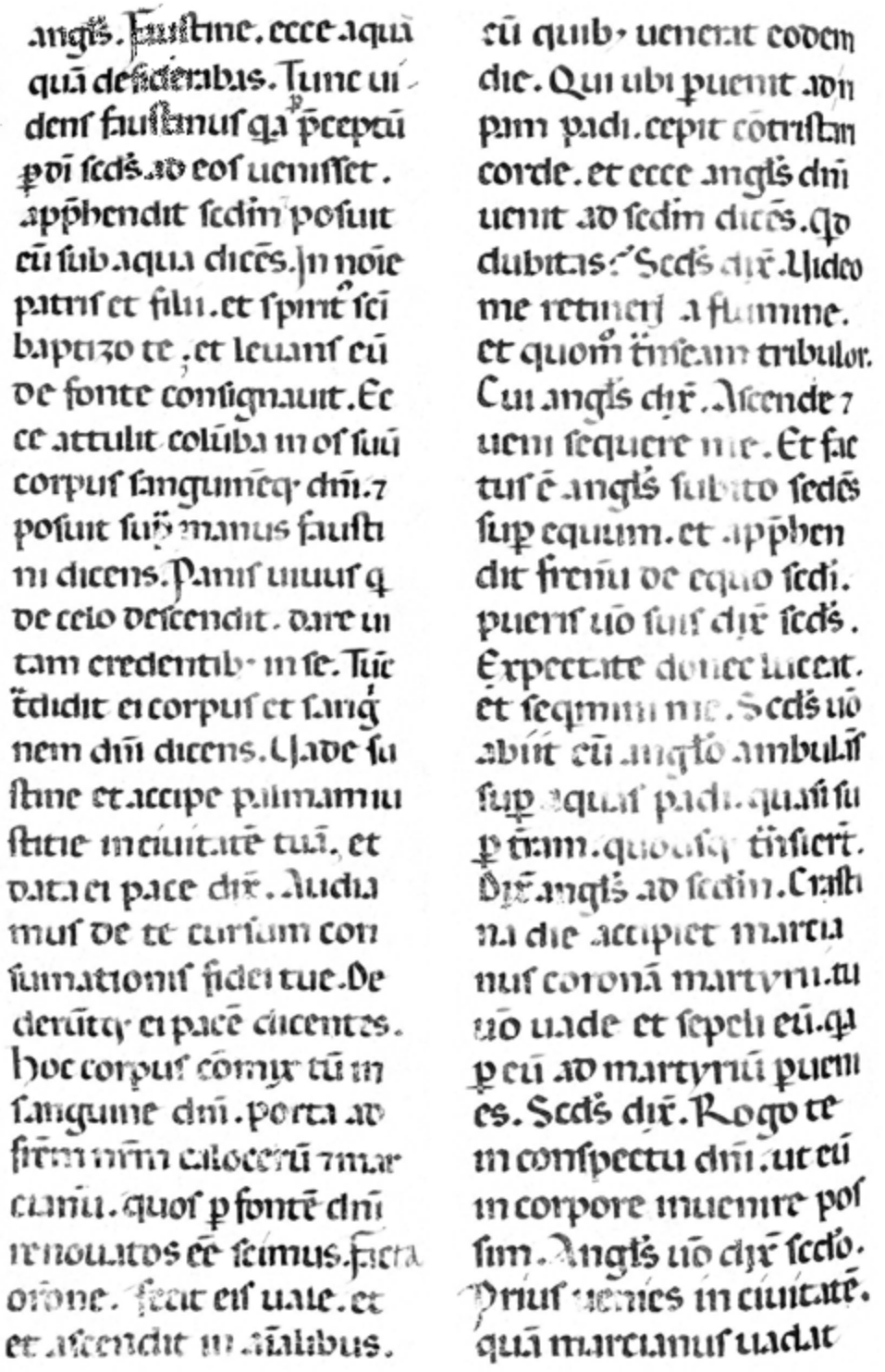
Erat eodē tēpore quida
nōie sapricius ualde pa
ganus. hic militabat in
palatio primicerius can
didatoz. hūc ordinauit
adrianus ut uices antio
chi ageret. cui sic pcepit.
Mittimus te ad alpes go
tas uices antiochi agere.
ita ut quoscūq; inuenis
xpianos. gladio eos am
madūtas. Quiq; acceptis
iussis. pfectus est. Et cū
ingressus fuisset meuma
tem astensem. erat qdā
illustris nōie sedis. q ma
gnope idola uenerabat.
hic multa a calocero di
cebat. qa frequēt ad
eū in custodia uenebat.
Etiā. cū audisset in ci
uitatē ingressū fuisse sa
pricū. ad salutandū eū
pręsit. Cui dix. frat nr
icmē saprici. qd mali e
git homo ille q in custo
dia tenetur. Sapricius
dix. Deos quos impato
res nīi cū grandi uene
ratione adorant. isti sūt

dent uiri et mulieribꝫ.
ut eos ꝓ nichilo respuat.
Nam reperi in Tertonen
si ciuitate ee xpiam̃ no
mine martianũ. illuc
ꝓficisci uolo. Cui sedꝰ di
xit. Si digne ducitis. ꝓ
ficiscar simul. qa in ual
de necessariũ ueniendi
uob̃cũ. qa iam ualde de
siderio fidei ducebatur.
ut ꝑsci martiani confes
sione ꝓfectus ad ciuita
tem suã rediret. Sapri
cius dix. Ego plurimũ
depcor solitum uirũ.
Regressus e aũt sedꝰ
ad domũ suã. et cũ ue
nisset oportunitate ad
calocerũ in custodiã in
gressus e. et sic eũ allocu
tus e. Calocere. ora dm̃
tuũ q e in celis. ut pos
sim accipere gr̃am dei.
Calocerus dixit. Sede.
uade. dñs celi tecũ sit.
sic speraſti. accipias bap
tismũ x̃i. et ueniaꝰ in ci
uitate tua. ut peipias
coronã martyrii iustã.
Tũc sedꝰ osculatus e ma
nus beati calocери. dicens.
Modo merui manus tuas
osculari. cũ aũt regressus
fuero. merear pacem tuã
accipe. Et uale facto. re
diit sedꝰ ad domũ suã.
et misit ad eũ sapricius.
ut cũ eode ad dertonen
sem ciuitatẽ sic statue
rat ꝓgerẽt. Cũ uo ꝓfectꝰ
fuisset sedꝰ cũ sapricio
foris ciuitatẽ. aduenit
sup sedm colũba sedens
in capite ei. Cui dixit sa
pricius. Vide signũ dõi
celestiũ quom te diligũt.
ut aues celoꝝ ad te usi
tandum dirigant. Sedꝰ
dix. Non e usitatio terre
na. sed de celo. Cũq; uenis
set ad ranũ flum̃. uidit
alonge angelos sup aquã
ambulantes et ei dicere.
Sede eode habitu et sic
ambulab sup cultores
idoloꝝ. Conuersus ad eũ
sapcius dix. frat sede. q̃
lem tibi uoce audio ecce
sam a dñs nris. Sedꝰ dix.

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

Ambulemus iter. Cūq; uenisset ad burmina flumen. iterū astitert angli in medio flumine dicentes ad scm. Credis mihi nō andubitas? Scs dix. Credo in ueritatē. et in uirtutē passionis ei. Sapricius dix. Quis ē iste hō q nobis talia loquit quasi de somnio? Scs dix. Tibi qdem somniū ee uidetur: mea uō admonitio ē et confortatio. Sapricius dixit. Quid faciemus. quom possimus inuenire istos cōceptores legū inuictissimi mozz principū nrozz. Iterū sapricius dix. Vade frat scde. reconciliare te in conspectu principis nri. Tūc accepto uehiculis. abiit cū duobz seruis suis. Intrans q scs mediolanū. erat quasi hora sexta. cepit in sem ipso cruciari. qualit ad scos martyres puenit, et ecce angls dni apparuit ei dicens. Scde ua de foris ciuitatē in dex tram partem muri. ego enī adduco ad te faustinū et iouittā. Audiens se cundus uerba angli. gau dio repletus. abiit ad carcerem dicens. Faustine et iouitta fratres et consortes nri. uenite mecū. qa uenit ad uos uir sapiens. ut accipiat baptismū x̄. ē enī ualde eruditus ac locero. Faustinus et iouitta dixerūt. Grās agimus tibi dne. qa uisitasti nos. et misisti ad nos salutem seruū tuū caloceri. Tūc perexerūt cū angło. ad locū ubi erat scs. Videns eos alonge. precit se in terrā ant conspectū eozz dicens. Redimite aiam meā de manu inferi. ut liber puenā ad dm celozz. Scs dixerūt. Dne respice sup fidē famuli tui. ut puemat ad desideriū suū. Et cū hec uerba oronis facta fuisset. ecce subito factē tiquā colūpna nubis emittens aquā. Tūc dix

in locū ubi dū
dglis nō dni ab



angls. Faustine. ecce aquā
quā desiderabas. Tunc ui-
dens faustinus qa pceptū
pōi sctō. ad eos uenisset.
apphendit sedm posuit
eū sub aqua dicēs. In noīe
patris et filii. et spūs sci
baptizo te; et leuans eū
de fonte consignauit. Ec
ce attulit colūba in os suū
corpus sanguīeq dnī. 7
posuit sup manus fausti
ni dicens. Panis uiuus q
de celo descendit. dare ui
tam credentib in se. Tūc
tdidit ei corpus et sanguī
nem dnī dicens. Vade su
stine et accipe palmam iu
stitie meritatē tuā, et
data ei pace dix. Audia
mus de te curiam con
summationis fidei tue. De
derūtq ei pacē dicentes.
Hoc corpus cōmix tū in
sanguine dnī. porta ad
firmū nrm cathecumū 7 mar
tirū. quos p fontē dnī
renouatos ee scimus. facta
oīone. fecit eis uale. et
et ascendit in nāalibus.
cū quib uenerat eodem
die. Qui ubi puenit ad
pam pedi. cepit cōtristari
corde. et ecce angls dnī
uenit ad sedm dicēs. Qd
dubitas? Sctō dix. Video
me retineri a flumine.
et quom timeam tribulor.
Cui angls dix. Ascende 7
uem sequere me. Et fac
tus ē angls subito sedēs
sup equum. et apphen
dit frenū de equo sedi.
puenit uō suis dix sctō.
Expectate donec ueniat.
et sequimini me. Sctō uō
abiit cū angło ambulās
sup aquas pedi. quasi su
p tram. quousq; transiret.
Dix angls ad sedm. Cras
na die accipiet martu
rius coronā martyrii. tu
uō uade et sepeli eū. q
p eū ad martyriū pueni
es. Sctō dix. Rogo te
in conspectu dnī. ut eū
in corpore inuenire pos
sim. Angls uō dix sctō.
Priusq ueniēs in ciuitatē.
quā martirius uadit

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

ad passionē. Sedś uō re
pletus ē gaudio magno.
angls aūt dñi erat cū sedō.
vocens p totā noctē usq;
quo puenirēt ad ciuitatē
Tertonensem. erat quasi
mēdia nox. Sedś dixit.
Quid ñ faciemus. ut pos
simus ingredi ciuitatem.
Angls dñi dix. Sedē uide
fidem tuā. et ecce modo
apient porte ciuitatis. 7
inducī te ad martianum
ut uideas cū priusquā ad
passionē ducatur. Sedś
dix. Obsecro. ut ita fiat.
Tūc angls dix. Sedē uem
sequere me. Et ingressus
ē ciuitatē cū anglo. 7 dix
sedś. Rogo te ut pduci
me usq; ad martianum.
ut eū salutē. et tabo ei
tñsmissa a faustino et io
uitta. Tūc angls dix. Ea
mus usq; ad locū. ubi be
atus martianus ē in cu
stodia. Ingressus q; sedś
cū anglo in carcerē. sa
lutauerūt martianū di
centes. Gaude et letare
sapiens cultor dei. Sedś
dix. Ecce qd tibi dñs tūs
misit. mittentib; faustī
no et iouitta. Accipiens
aūt martianus corp.
et sanguinē dñi ad uitā
etnā. osculatus ē sedm
dicens. Pacem meā por
tabis fīl meo calocero.
Erant aūt psalientes cū
anglo. usq; ad lucē. Facta
uō ōne. exierūt de cu
stodia. dicentes martia
no. Hodie luctabis cū du
bolo. et accipies palmā
iusticie. Sedś dix. Ob
mor esto mei cū ingres
sus fuerīs in conspectu
dñi. Et cū hec dixisset. a
bierūt cū anglo usq; ad
eccl'am di. Iterū astitit
angls dñi aūt sedm dicēs.
Uere tibi dico sedē. qa si
dē tuā dñs elegit. in hoc
dies tres eries de fallaci
a buī seli. Uade modo.
ut uideas martianū pu
gnare cōt diaboli artes.
Tūc sedś dix. Adiutorū
uīm depcor. ut diabolū

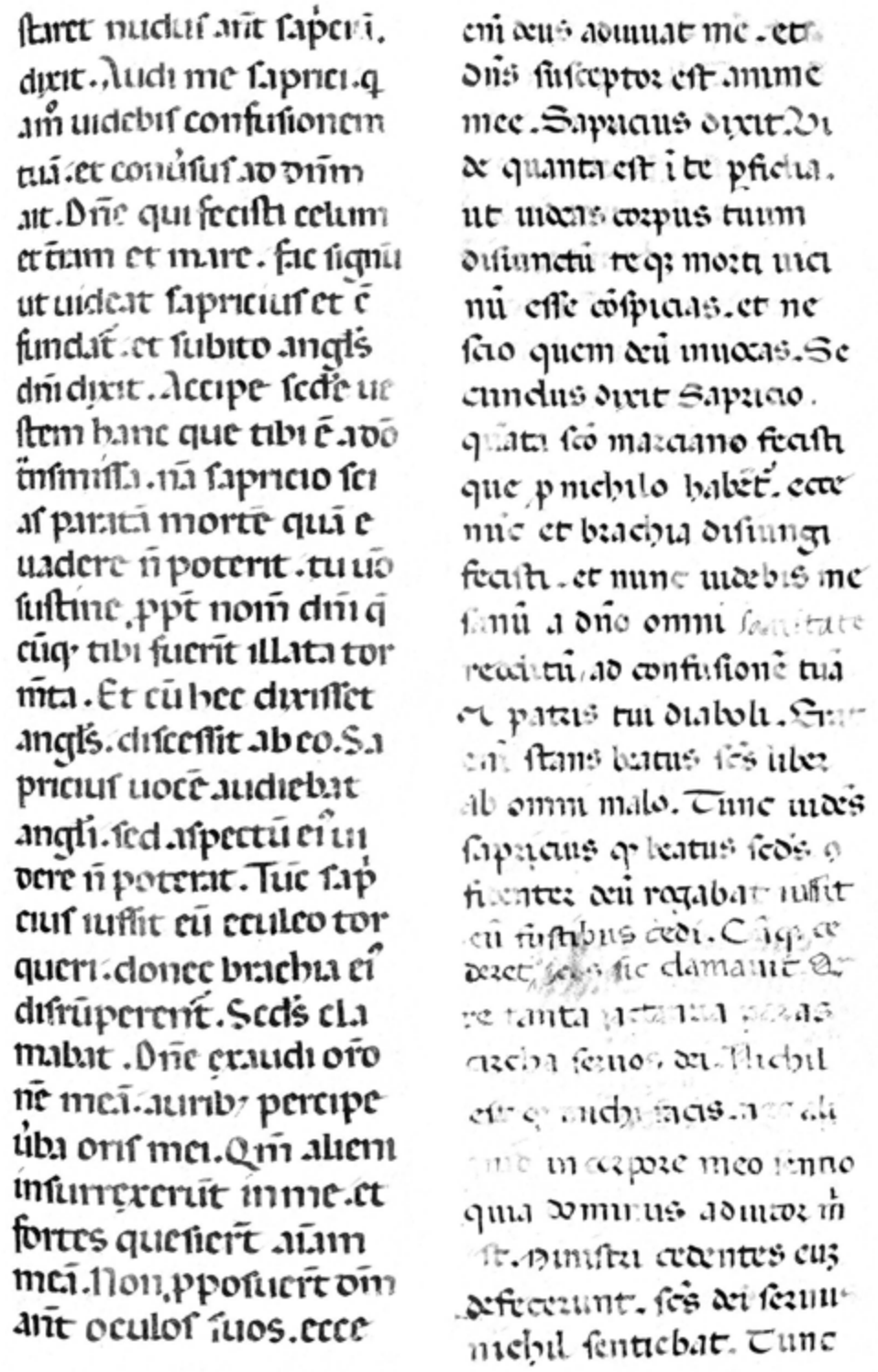
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

uincam. Iterū angls dix.
Vade in nōie dñi. secur
accipies pmissionē tuā.
hoc audito ab anglo. gā
udio plenus. peregē in do
mū suā. erat quasi hora p
ma. Sedens aūt sapcius
in tēplo iouis. iussit ad
duci marcianū. Et cū ue
nisset aīt eū. dix sapcius.
Marciane. ex qua pgeni
e es. aut certe qualem
dām colis? Marcian dix.
Si uis scire. ego ex mfan
tia mea dām qui ē in cel
cū oī timore adoro.
idola demoniū tāquā lu
tū platerū sēp despexi.
et qui eis obedīūt tāquā
stercus ēre eos respui.
Sapcius dix. Misit me
mucctissimus pnceps p
pt uram pfidiā. ut aut
sacficetis. aut gladio pu
nam uos faciā. Martian
dix. Gladius dī te pcuti
at. cui plagi nūquā cu
ram pōt. Sapcius dix
ad ministros. Afferte
massam ferri de fornace.
et ponite sup uentrē
ei. ut disco quant inte
stina ei. et putrefiāt in
ipso. Et statī ministri
attulerūt massam de
fornace. et posuerūt ei
sup uentrē. et exibat de
corpore ei fumus. qui
tāquā multop pigmēto
rū odoris erat. Eadem
hora ministri incessant
afferebant massas de for
nace. et ponebāt sup eū.
Marcianus aūt clamabat.
Saprici. nich ē qđ facis.
neq sentio penas tuas
quas m adhibes. Sapri
cius dix. Erigite eū a t
ra. ut uideā qualit ē as
satus uenter. ei. Tūc mi
nistri erexerūt eū. et
cadebat massa sup mi
nistros et uulnerabat e
os. ita ut nullo modo se
mouere posset. Stabat
uō marcianus psente
pplo. et aspiciens in ce
lum dix. Dñe libera a
nimā meā a labiis mi
quis. et a lingua dolosa.

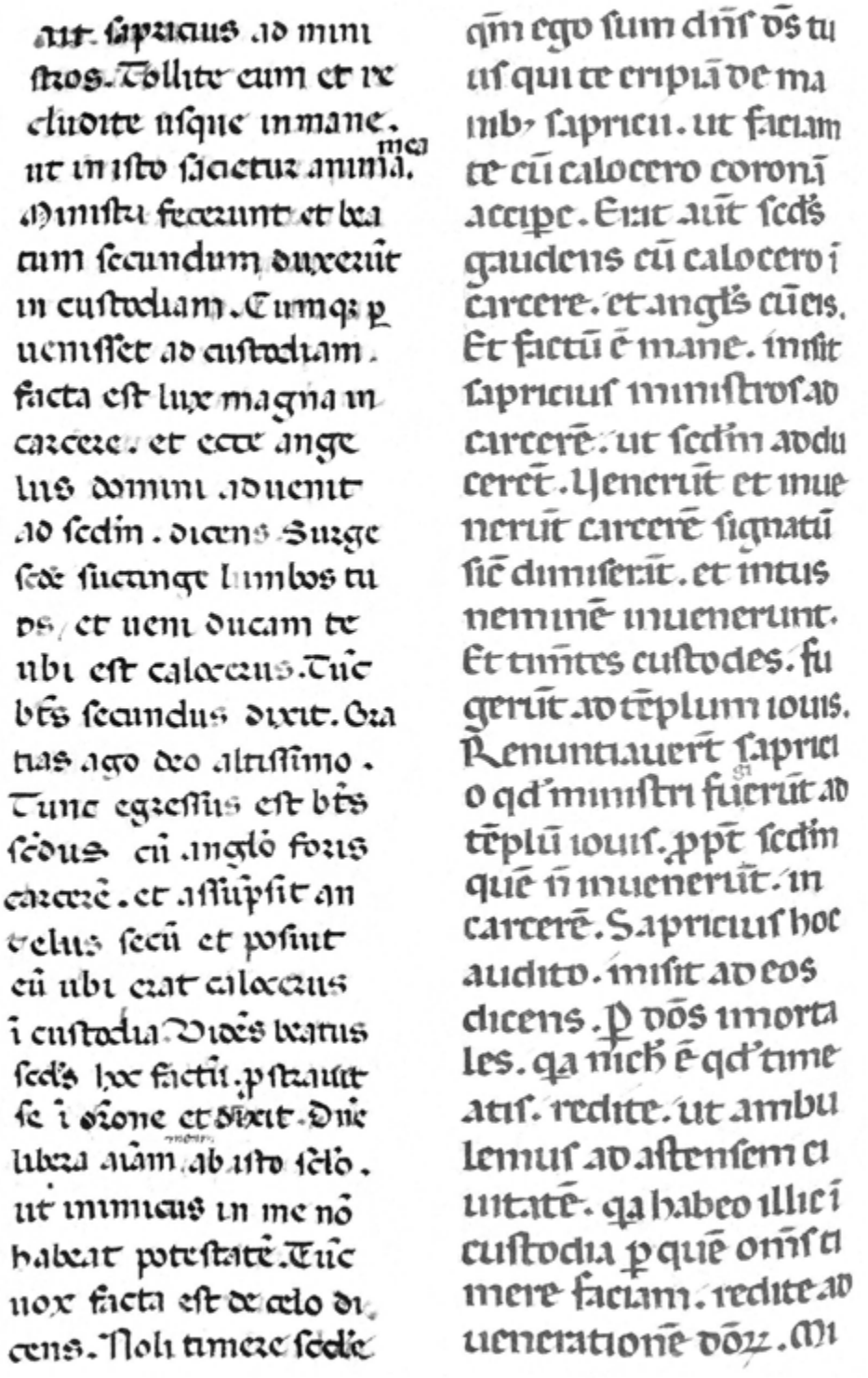
Sic stabat martian⁹ gau
dens. quasi mich⁹ fuisset
ppessus. Erat enī totus
nitidus. et nulla arsura
parebat in eo. ita ut oīs
mirarent̄. Sapricius dix̄.
Quid stamus? Martiane
ueni sacrifica. Martian⁹ r̄.
Confundat te dō mīs. cui
ego seruio ex toto corde
meo. Sapricius dixit. Si
seruire dō ioui. mitū
te uenerarem̄. Marti
anus dix̄. Quē dicis ee
dm̄ iouē. qui in inferno
crematur. in stridore
dentiū iacet. ubi et tibi
locus paratur. Sapricius
dix̄. Aut sacrifica. aut
gladio te faciam pun
ri. et dabo pte aliis me
tū. Martianus dix̄. Ego
sacficabo dō meo hostiā
laudis. et circūdabo al
tare ei. cū oīb⁹ scīs q̄
seruīt ei. Tūc sapricius
dix̄. Collite ēt̄ptorem
foras ciuitatē. et auser
te caput ei ab ipso. ego
mundabo p̄uinciā istā
de cont̄ptorib⁹ legum.
Tūc beatus martianus
ductus foris muros ci
uitatis. sic p̄cabatur dm̄.
Tu dñe seruabis me. et
custodies aīam meam
ab inimicis meis. Et su
bito facta ē uox ad eū
de celo dicens. Martia
ne. ueni in p̄parata tibi
habitationē. Et marti
anus posuit genua. et
spiculator amputauit
caput ei. Sed⁹ uō misit
se et rapuit corpus eius.
et cū oīi studio sepeliuit
eum. Nuntiatū ē sapri
cio. qd martianū sed⁹
sepelisset. sapricius uō n̄
credebat quo usq⁹ misit
ad pedes domū ei⁹ dome
sticū suū. ut ad eū p̄ue
nire dignaret̄. Cui man
dauit sed⁹. Quom̄ ad e
um uenire possum. q̄
manus plenas hīt de
sanguine iusti. Dome
sticus hec uerba renun
tiauit sapricio. Quo ite
rato. misit ad eū cīliari

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

um suū dicens. Quid pa
tris. aut qō talia in man
sti? Veni ad me. et refe
rā tibi quare martiano
penas dederī. Sedś dix̄.
Vade dic sapricio. pena
quā dedit illi apud dm
corona ē iusticie. tu uō
uidens qualit euadere
possis. Consiliari sapcio
retulit. que a sedō audi
erat. Qui sapricius cōmo
tus ē ualde. et remisit
denuo ad sedm dicens.
Ignoras qa sacra pcepim.
ut oms contēptores le
gum ferro puniant? Tu
uō q̄ntū uideo particeps
omnū es. qui cōtēpnunt
leges dnoz meoz. Et
iussit eū in domū suam
custodiri. ut nullo sci
ret. usq; in alium diem.
Surgens pma luce iussit
eū adduci ad pretorium
suū. ut priuate eū audi
ret. Ingressus ē aūt beat
sedś ad sapriciū. cui sap
cius dix̄. Sedē. ñ legisti
de contēptoribꝫ legū. qo
sit preceptum? Sedś dix̄.
Ego legi sacra lra uā. p
que effunditur sanguis
innocentū. sed si magnus
de celo uidens hec dabit i
tam suā sup incredulitatē
uām. Sapricius dix̄. Mo
do tu ad q̄ntū uideo, xpia
nus te pfitens. Sedś dix̄.
Vere dico me cē xpianū.
Sapricius dix̄. Quantū
uideo. malam mortē de
sideras, ppt istud nom.
Sedś dixit. Non quā
primittis. uobis debetur. Sa
pricius dix̄. Sedē audi me.
et eris securus ab hac uani
tate. Sedś dix̄. Ista uanita
in me pseueret. Sapcius
dix̄. Priusq; quā morians.
accede et sacrifica. et eris
mē nos clarus et possidē
diuicias tuas. Sedś dix̄.
Diuitie istius scli. mee sūt
apud dnm. Tu uō recede
a me. q̄m ego seruio dnō
meo ex toto corde meo.
Tūc sapricius ualde irat
ē. et iussit eū expoliari.
ut eū pturbaret. Qui cū



ſtarct nudus ant ſapcri.
dixit. Audi me ſapnci. q
am̃ uidebis confuſionem
tuã. et conſuſus ad dñm
ait. Dñe qui feciſti celum
et tram et mare. fac ſignũ
ut uideat ſapriciuſ et ẽ
fundat. et ſubito angls
dñi dixit. Accipe ſedẽ ue
ſtem hanc que tibi ẽ ado
tinſmiſſa. nã ſapricio ſci
as parata mortẽ quã e
uadere ñ poterit. tu uõ
ſuſtine. ppt nom̃ dñi q
cũq; tibi fuerit illata tor
mta. Et cũ hec diriſſet
angls. diſceſſit ab eo. Sa
priciuſ uocẽ audiebat
angli. ſed aſpectũ eĩ un
dere ñ poterat. Tũc ſap
ciuſ iuſſit eũ ereleo tor
queri. donec brachia eĩ
diſrũperent. Sedẽ cla
mabat. Dñe exaudi oõ
nẽ meã. aurib; percipe
uba oris mei. Qm̃ alieni
inſurrexerũt in me. et
fortes queſierũt aiam
meã. Non ppoſuerũt dm
ant oculoſ ſuos. ecce
cm̃ deus adiuuat me. et
dñs ſuſceptor eſt anime
mee. Sapricus dixit. Vi
de quanta eſt i te pfidia.
ut macas corpus tuum
diſiunctũ teq; morti mei
nũ eſſe cõſpicuas. et ne
ſcio quem deũ inuocas. Se
cundus dixit Sapricio.
qñta ſcõ macario feciſti
que p michilo habẽt. ecce
nuc et brachia diſiungi
feciſti. et nunc uidebis me
ſanũ a dño omni ſenitate
reddita. ad confuſionẽ tuã
et patris tui diaboli. Cũ
tã ſtans beatus ſẽs liber
ab omni malo. Tunc uidẽs
ſapricius q beatus ſedẽs o
rantes deũ rogabat iuſſit
eũ fuſtibus cedi. Cũq; ce
deret ſcs ſic clamauit. Q
re tanta patientia pecca
trcba ſeruo dei. Michil
eſt q uidẽtias. a
me in corpore meo tanto
qua dominus adiutor m
ſt. ministri credentes eius
defecerunt. ſcs dei ſeruus
michil ſentiebat. Tunc



aut sapricus ad mini
stros. Tollite eum et re
cludite usque in mane.
ut in isto sanetur anima.
Ministri fecerunt et ea
cum secundum duxerũt
in custodiam. Cumq; p
uenisset ad custodiam.
facta est lux magna in
carcere. et ecce ange
lus domini aduenit
ad sedin. dicens Surge
sede sue tange lumbos tu
os. et uem ducam te
ubi est calocerus. Tũc
bts secundus dixit. Gra
tias ago deo altissimo.
Tunc egressus est bts
sedus cũ angło foris
carcerẽ. et assũpsit an
gelus secũ et posuit
eũ ubi erat calocerus
i custodia. Dies beatus
sedis hoc factũ. p stauit
se i oone et dixit. Dne
libera aiam. ab isto sclo.
ut inimicus in me nõ
habeat potestatẽ. Tũc
nox facta est de celo di
cens. Noli timere sedis
qm ego sum dns tus
us qui te eripiã de ma
nib; sapricu. ut faciam
te cũ calocero coronã
accipe. Erat autẽ sedis
gaudens cũ calocero i
carcere. et angłis cũeis.
Et factũ ẽ mane. misit
sapricus ministros ad
carcerẽ. ut sedin adu
ceret. Uenerũt et inue
nerũt carcerẽ signatũ
sic dimiserũt. et intus
neminẽ inuenerunt.
Et timtes custodes. fu
gerũt ad tẽplum iouis.
Renuntiauerũt sapri
o qd' ministri fuerũt ad
tẽplũ iouis. ppt sedin
quẽ ñ inuenerũt. in
carcerẽ. Sapricus hoc
audito. misit ad eos
dicens. p dõs imorta
les. qa mich ẽ qd' time
atis. redite. ut ambu
lemus ad astensem ci
uitatẽ. qa habeo illic i
custodia p quẽ omnis ti
mere faciam. redite ad
ueneratiõẽ dõz. Mi

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

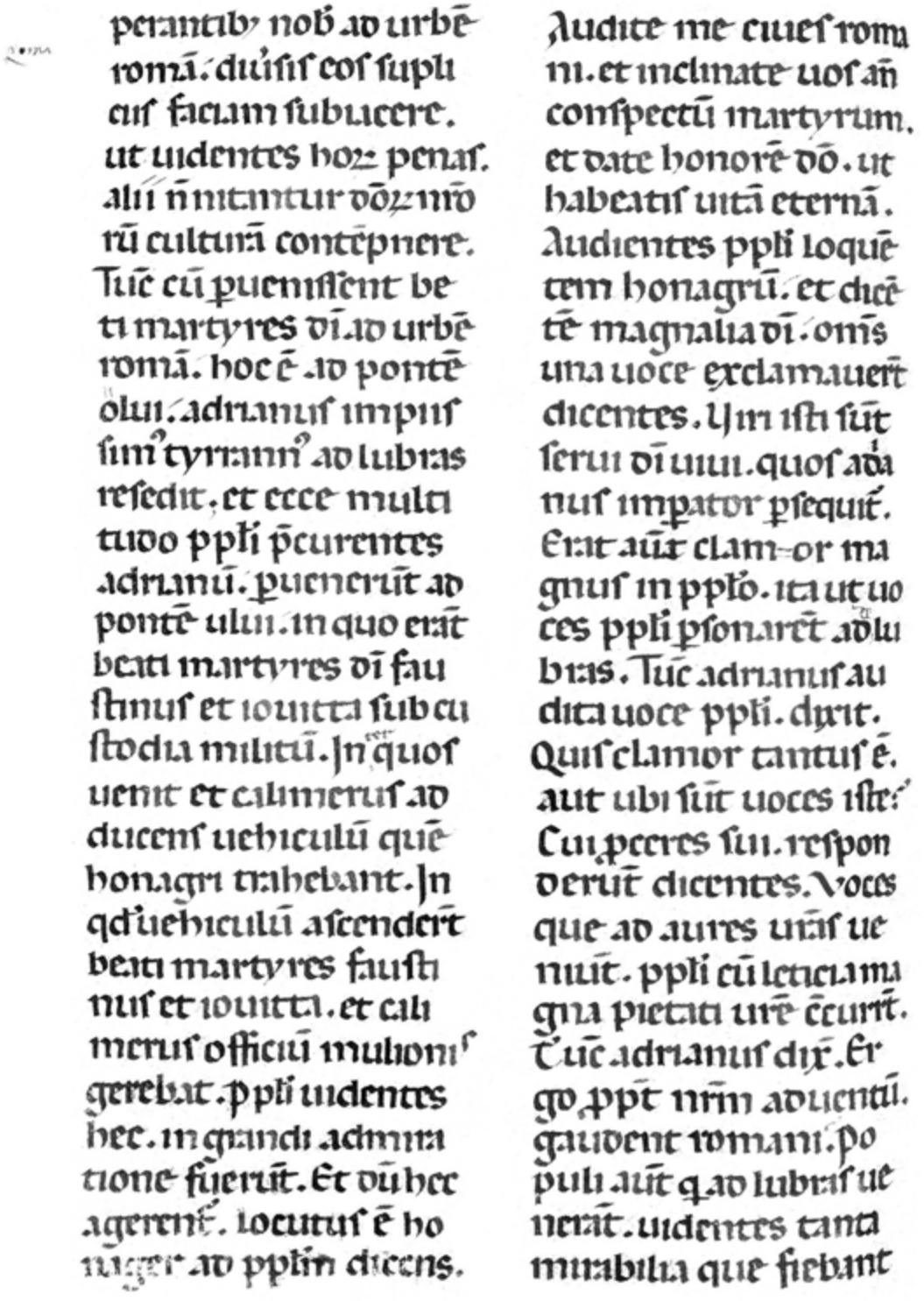
nistri exierūt de tēplo.
et uenerūt ad ptorium
sapricii. Uidens eos sap
cius dixit. Quare timu
istis? Aut ñ scitis quia
multos hoīes scio magis
psuasos. q despiciūt dos
mos. et conútūt se ad
dm q in ligno pependit?
Ascendens equum ait
ad officiū suum. Seq
mini me. Graui erat
eni furore corrept. do
nec assensem ingredē
tur ciuitatē. Ubi cū p
uenisset. eadē hora ius
sit ut alia die secretariū
eidē pararet. Pernoctās
sapricius in secretario.
iussit adduci calocerū.
Ministri abierūt ad carce
rem ut calocerū adduce
rēt. et inuenerūt cū eo
beatū scdm. Qui cū ma
gna festinatione renū
tiauerūt sapricio dicen
tes. Sedś in carcere ē cū
calocero. Sapricius hoc
audito. iussit eos ambos
adduci. Cū uō ducti fu
issent ant conspectum
ipsius. sapricius dix. Ui
de sedē. qntū sciunt dii
nñi uos ee contēptores
suos. ut ñuos pmittāt
singulos mori. Modo
uos aut sacrificate. aut
certe simul moriemini.
Calocerus dix. Ego sum
seruus dñi. qm pstat ut
mortē istius scli ñ time
am. Nam certe tibi dicī
sapricī. qa in pectore mo
nich pualere poteris.
Sapricius dix. Sacficate.
ut possitis indulgentiā
consequi. Calocerus dix.
Sacrificam dño mo. et
adoramus in loco ei. qa
suauis ē eius auditio.
Sapricius dix. Quē dicis
ee dm. quē nemo uidit?
Nam certe dos quos co
limus. omi hora uiden
tur. et ab omib. adoiā
tur. et que ab eis postu
lauerit ea hora pstatur.
Sedś dix. O qualem stul
ticiā in te uideo sapricī.
ut te coequalem facias

deo tuo lapideo. et ligne
o. qui simile uetterescit
caduc ad tram et minu
tantur. Nam certe hō
paup cū uiderit dīm su
um putrefactū. facit si
bi de ipo focū. postmo
dum cogitat ut sibi ali
um faciat. Nam certe
vs que colimus et ado
ramus. ipse e ab initio
usq; in finē. Sapriciscū
hec audisset. iussit mini
stris ut regelarēt picem
et mittere super resinā.
Quiq; denuo sapricius ad
scos dī seruos dix. Caloce
re et sedē. priusquā uob
adhibeā tormēta que sūt
pparata. consentite mec
sacrificare. et liberemini
a pena. Calocerus dixit.
Non uidebis nos seruos
dī in aliquo contristari.
tu uo redi retro. q; nō ua
lebis ledere seruos dī. Sa
pricius dix ministris. Af
ferte ut uideat sibi ppa
tam penā. et attulerūt
ministri ollam cū pice
et resina. et iussit mitti
sup capita eoz. Cūq; mi
nistri mitterēt resinā et
picē. resiliebat in eis. et
scos penitus nō tangebat.
Iterū fecit afferri liquam
feruens. et in os eoz mit
ti pcepit. Qd cū ministri
facerēt. quasi aquā bibe
rent ita delectabant cū
gaudio magno. Quiq; le
uauerūt uoces ad dīm
dicentes. Quā dulcia fau
cib; nris. eloquia tua dne.
Calocerus dix ad pplm.
Cur cuncte firs. ne uos sedu
cat sapricius p penas quas
nob infert. nullo eas
sentim. Vos uo respicite
ad creatorē uīm. et con
ūtimini et adorate dīmq
ē in celis. nolite adorare
vos lapideos in qb; nō est
sensus. Audiens hec uba
sapricius. iussit scm calo
cerū fustigari et in carce
rem recipi. beatū uo se
cundū capitale subire sē
tentiā. Qui sctus apphen
dit calocerū. et osculatus

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

est cum pſente ſapricio
et pplo. Uidens ſapricius
furore correptꝰ. dedit et
calocero ſententiã. ita ut
albegamũ ductus finem
mortis acciꝑet. Tũc exie
rũt foris ciuitatẽ dicen
tes. Dñe fac miam cum
ſeruis tuis. ut in conſpec
tu tuo uideam fauſtinã
et iouittã. ſed etiã frem
mũm martiamũ. et fece
rũt ſibi uale cũ ſpe. Tũc
abiit ſedꝭ cũ ſpiculato
re ad locũ. ubi poſuit
genua et dixꝭ. Dñe ſuſci
pe ſpiritũ meũ. ut me
rear inuenire gram in
ſpectu tuo. et ablatũ ẽ
caput eius ab eo. ſub die
ttio. kl. aprilis. Et ecce fac
tus ẽ ſonus multoꝝ pſal
lentiũ. et uoces et lumi
naria magna. et q pſalle
bant ñ uidebantur. et
omnis pplꝰ paganoꝝ ui
debat tanta mirabilia
fieri. in loco ubi beatus
sedꝭ ẽ decollatus. Tunc
omnes uolebant ut unde
rent. ſed ñ potuerãt, ppt
anglos dñi. uſq; quo
ſepelierũt ſedm et aſce
derũt ad celos. Uiden
tes aũt ppli. magnifi
cabant dñm excelſum.
Tũc ſapricius dixꝭ. Uide
te ſi ubi poſſũt inue
nire contẽptores dñi.
ut eis penã adhiben
ſaciam. Tũc uniuerſas
ſententias martiani
ſedi et calocero. miſit
ad principẽ adrianũ.
Cui cũ omnia relecta fu
iſſẽt. placuerũt ualde.

Eodẽ tẽpore
quo adrianus ordina
uit ſapriciũ pmicerĩ
um ſcole candidatoꝝ.
quẽ ad pſecutionem
xpianoꝝ uſq; ad alpes
gotas direxit. cui etiã
uices antiochi agenti
mandauit. beatos uo
martyres dñi fauſtinũ
et iouittã amictos ſub
cuſtodia antiochi de
duci fecit. ut p ſin
gula [illegible] cruciatus, p



perantib⁹ nob ad urbē
romā. diuisis eos supli
cis faciam subiacere.
ut uidentes hoz penas.
alii ñ mittantur dōz mō
rū cultuā contēpnere.
Tūc cū puenissent be
ti martyres dī ad urbē
romā. hoc ē ad pontē
oliui. adrianus impiꝰ
simꝰ tyrannꝰ ad lubras
resedit. et ecce multi
tudo ppli pcurentes
adrianū. puenerūt ad
pontē ului. in quo erāt
beati martyres dī fau
stinus et iouitta sub cu
stodia militū. Jn quos
uenit et calumeriꝰ ad
ducens uehiculū quē
bonagri trahebant. Jn
qd uehiculū ascenderāt
beati martyres fausti
nus et iouitta. et cal
merus officiū mulionis
gerebat. p̄pli uidentes
hec. in grandi admira
tione fuerūt. Et dū hec
agerent. locutus ē bo
nager ad ppm dicens.
Audite me ciues roma
ni. et inclinate uos ān
conspectū martyrum.
et date honorē dō. ut
habeatis uitā eternā.
Audientes ppli loquē
tem bonagrū. et cre
tē magnalia dī. omis
una uoce exclamauerūt
dicentes. Jm isti sūt
serui dī uiui. quos ada
nus impator psequit.
Erat aūt clamor ma
gnus in ppło. ita ut uo
ces ppli psonarēt ad lu
bras. Tūc adrianus au
dita uoce ppli. dixit.
Quis clamor tantus ē.
aut ubi sūt uoces iste?
Cui pceres sui. respon
derūt dicentes. Voces
que ad aures uras ue
nit. ppli cū leticia ma
gna pietatis urē ccurrit.
Tūc adrianus dix. Er
go ppt nrm aduentū.
gaudent romani. po
puli aūt q ad lubras ue
nerāt. uidentes tanta
mirabilia que fiebant

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

p faustinū et iouittā. ce-
perūt se pedib⁹ eo⁹ ster
nere dicentes. Date nob
signū xpi quē pdicatis.
ut abscedamus a cultu
ra idolo⁹. Tūc beati mar
tyres. genua dō pplm
fecerūt flectere dicentes.
Dñe dōs scē pater. da isti
pplo signū ut credant i
nōie tuo. et cū orassent.
surrexerūt ab oratione.
Et oīs q conuenerāt fece
runt cathecumenos. pre
cantes ppli ut ab eis ba
ptizarent. et ceperūt ba
ptizare ab hora diei ter
tia. usq; ad noctē. Tunc
beati martyres faustin⁹
et iouitta. ceperūt ora
re dicentes. Dñe salua
tor nr. mitte angelum tu
um qui p̄stet auxilium
nobis. ut tradamus corp⁹
et sanguinē pplo isti. et
ecce angelus dñi apparuit
p̄sente pplo. et quattu
or pueri in albis hentes
in manib⁹ suis altare au
reum gēmis ornatum
in quo erat agnus. Faustu
nus dixē ad angelum. Dñe
uideo te angelum doi ee. qp
faciam ut tradā pplo isti.
Angelus dixit. Mitte manū
tuam ad agnū. et trade
pplo. Tu uō iouitta susci
pe ex altare sanguinem
dñi. et trade pplo credē
ti ueritati. Tūc beati mar
tyres ceperūt missam
celebrare. et tradiderūt
eis corpus et sanguinē
dñi. Beatus faustinus
misit manū suā ad agnū.
et cepit tradere pplo. Io
uitta uō suscepit sangui
nē ex altare agni. et tra
didit pplo. Erat enī oīs
ppls refectus esca spiritua
li. agnus uō n̄ est penit⁹
diminut⁹. sed erat super
altare sicut de celo aduene
rat. q acceperūt agnū n̄
diminutū. et facti sūt oēs
una uoce dñm laudantes
et bñdicentes. Consigna
uerūt eos. et dederūt eis
pacē. et fecerūt sup eos
oratiōnē. Angelus uō et quat



tuor puer erāt tenentes
altare. ascenderūtq; cum
magna uelocitate ad ce
los. Ppli uō erāt cū beatis
martyrib⁹ dī stantes ad
pontē. expectantes adria
nū. Erat aūt numerus q
fuerāt baptizati. quadra
ginta duo milia centū
decē et octo. Cum uō ap
ꝓpīquasset adrianus ad
pontē ullū. uidit ibi be
atos martyres. et calime
rum cū horrigris stare.
et ꝓcussit sibi in faciem
corā pplō dicens. Quid
faciam de istis magis⁹i
gnoro. Dn uō nr̄ diligit
eos. et nō ꝑmittit eis in
aliquo nocere. unde insu
ꝑbia ꝑmanēt. Faustinus
dix̄. Adame. uide confu
sionē tuā. qa nich ꝓualu
isti in seruis dī uiui. Tūc
adrianus ꝓcepit se corā
pplō. dicens. ꝑ uōs im
mortales. sacrificate di
is et faciam uob statuā
ex puro auro. et in nūo
deorū uos cōparabo. Ui

deo cū fieri in uob mi
rabilia dōrū nrōrū. Erat
cū adrianus flens corā
pplō dicens. Subueni
te m̄ dilecti dōrū. subue
nite impero nō. quia
peccaui coram dīs im
mortalib⁹. Faustin⁹ dix̄.
Adame istū dolorē cū
Laenimis patet tuus du
bolus tibi infert. qui te
cogit seruis dī talia in
ferre tormēta. Adamus ꝛ.
Rogo uos cultores dōrū.
ut detis uenā m̄ qd̄ pec
caui in uob. Iouitta dix̄.
Nich nobis peccasti. q
nich nob ꝓualuisti. Ds
nos adiuuat. qa nūquā
deserit seruos suos. Ada
nus dix̄. Ascendite in
uehiculum urm. quē
dn̄s nr̄ ad uos cū horrigis
direxerūt. Serui dī dixe
runt. Uerū dicis adria
ne. qa uehiculū hoc dns
celorū direxit. eo qd̄ eū
fidelit̄ uenerimur. Ada
nus dix̄. Calimere. seq̄
re cū faustino et iouit

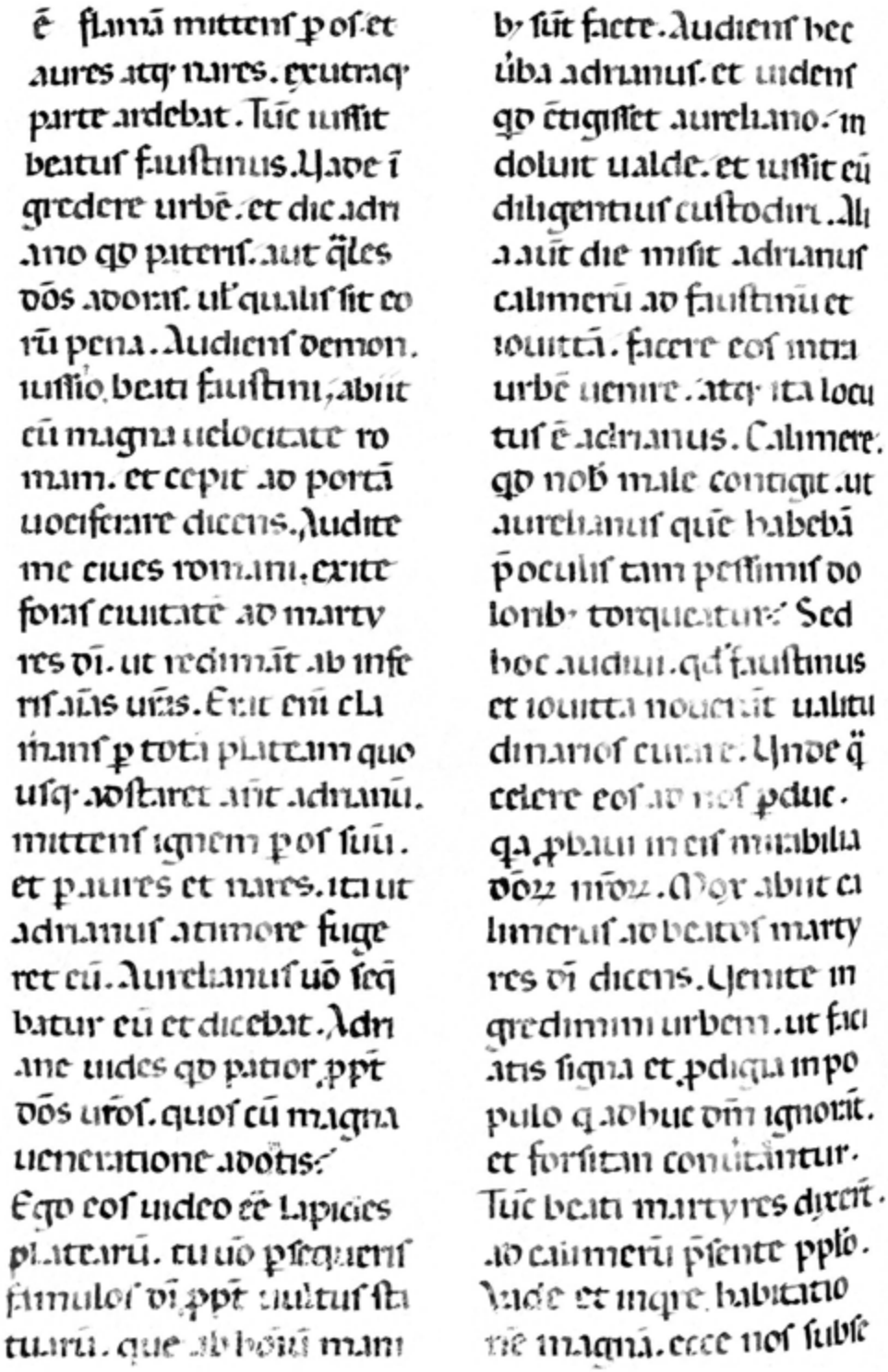
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

ta. ut possimus eis seruire
et diligere eos. sicut et ds
nr eos diligit. Cū hec di
xisset. pcessit ingredi romā.
Faustinus uo et iouitta cū
calimero. remanserūt ad
pontē ubi cū ingenti fle
tu. Tūc honager dixit ad
pplm. Videte qd uob eli
gatis uerba adriani. aut
certe credere misteriis be
atissimoz martyrū. ut cre
dentib⁹ uob mirabilia o
stendant de celo. Omnes
ppli dixerūt. Nos qdē in dōm
adriani iam non credimꝰ.
sed creatorē nrm cōfitemꝰ.
in cui nōie fidem dñicā
pcepimus. Faustin iterū
ad pplm q nec dū baptismū
susceperat. dixit. Creditis
in dm celoz qui sub pón
tio pilato crucifixus ē et
sepultus. ttia die resurrexit.
Ascendit in celos. sedet ad
dexteram uirtutis patris sui.
hec dicente faustino ad
pplm. facta ē uox de ce
lo dicens. Faustine uade
gregē quē tibi pparaui.
ut mittas eos in numerū
meoz. Conūsus iterū fau
stinus ad pplm dixit. Cre
ditis filiū di ee in celis. Om
nes clamauerūt. Utiq. cre
dimus. Supē ut tradatis
nob signū t. ut euadē pos
simus tēptationē inimici.
Iouitta dixit. Sequimini nos.
ut uideamus fidem uram.
Tūc imposuit beatus fausti
nus psalmū. Sup flumina
babilonis illic sedimus et
fleuimus. dū recordarem
tui syon. Cū hoc diceret
martyres di. ingressi am
bulauerūt tyberim cāqū
sup tram. Quiq. imponen
tes eis manus. fecerūt eos
catecumenos. Erant autē
stantes in medio tyberis.
baptizabant turbā ppli.
Cū cogitaret beatus fausti
nus unde eos cōmunicaret.
et ecce ipse angls cū quat
tuor pueris binis in ma
nib⁹ suis altare aureū gē
mis ornatū. et sup altare
agnū septies mire candi
noris. Et cum singulis

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

fluebat. et in circuitu eī
lāpides duodecī. et stel
le fulgentes in circuitu
sic sol et luna. crux sup
caput cherubyn et sera
phyn ānt altare dñi. La
udantes et dicentes. Sēs
sēs sēs dñs dūs sabaoth.
osanna in excelsis. Con
uersi ad faustinū et iouit
tam dixerūt. Accedite
et tradite pplō petenti
fidei et sanguinē renoua
tionis spūs scī. Tūc faustin⁹
et iouitta ētes ab al
tari corpus et sanguinē
dñi. pacem eis dederūt di
centes. Credite in pace.
ent merces una in cōspec
tu patris ūn qui est in celis.
Uidentes ppli tantas uir
tutes a martyrib⁹ dī fie
ri. excelsū dñm magnifici
bant. Baptizauerunt aūt
trib⁹ dieb⁹ et trib⁹ nocti
bus. quo cōpleto dixerūt
cū eis hymnū. Et hym
no dicto. angli cū altare
uel puerī migrauerūt
ad celos. Erant aūt omīs
qui baptizati fuerant in
remissionē peccatoꝝ ui
ginti duo milia sexcenti.
cū qb⁹ erant beati mar
tyres p̄dicantes die ac
nocte. Adrianus uō mi
sit ad aurelianū comitē.
ut rediret ad urbē. Ue
niens ḡ aurelianus ad
pontē ulum. inuenit ibi
beatos martyres cū in
genti turba ppli p̄dicā
tes. factus ē uelut mor
tuus. nulli qcquā potuit
dicere. quo usq⁹ ad impa
torē peueniret. Ānt cui⁹
conspectū. precit se in t
tam dicens. Oro pietatē
uām. ut detis mi capita
lem sententiā. Adrian⁹
dix̄. Quid male egisti.
ut hec tibi postules?
Aurelianus dix̄. qa non
possum diutius uidere
magas faustini et iouit
te. Ecce inueni eos ad
pontē ulum cū grandi tur
dicentes ppli unū ee
dm in celis. Adamus dix̄.
Audi me aureliane. et

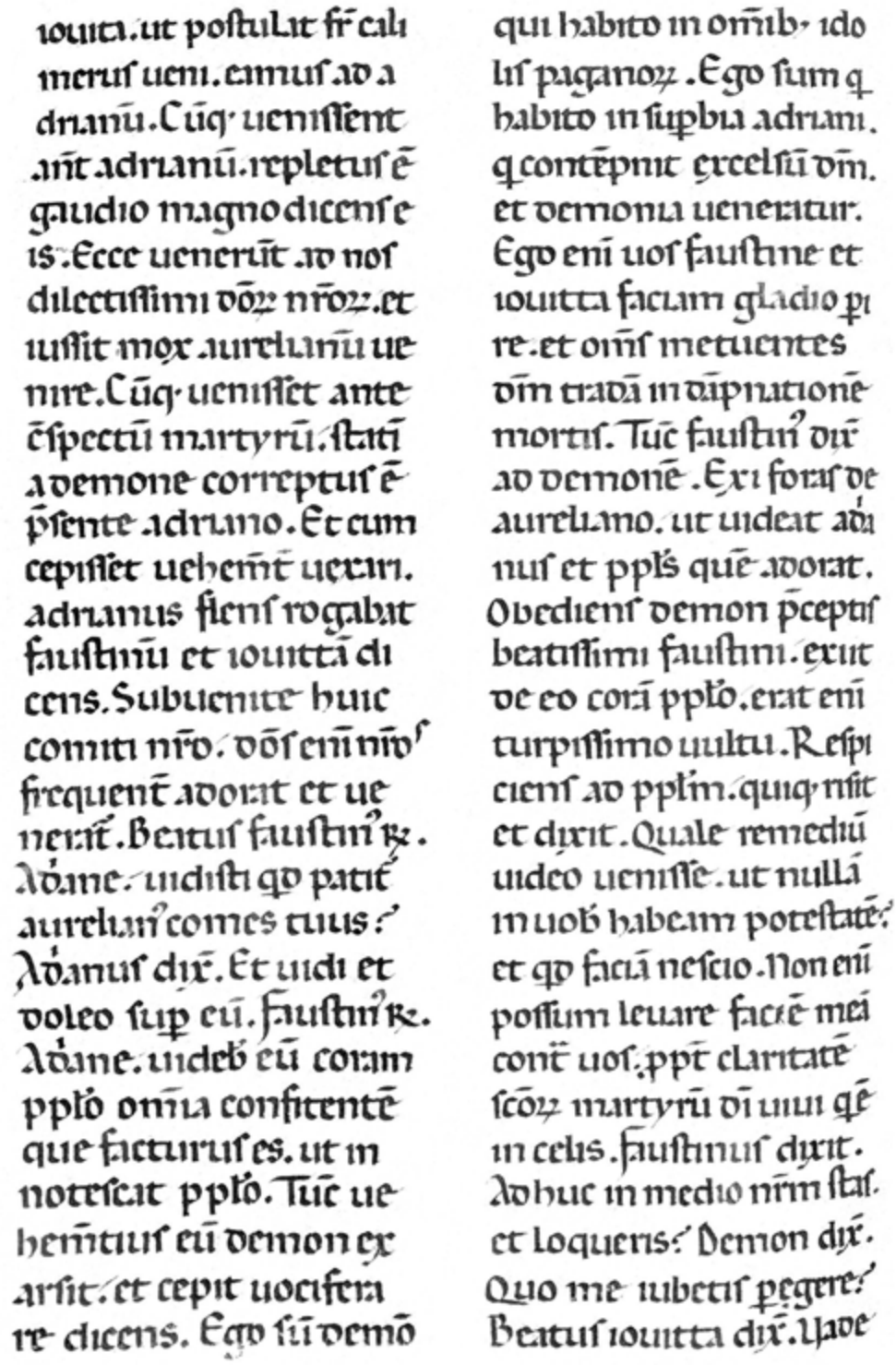
ueneraꝛe faustinum et
iouittā. qa multa mirabi
lia in eos dñi nr̄i ostendē.
et p multas sententias
dñi nr̄i auxiliū eis mini
strāt. Ecce quom̄ dedim⁹
eis sententiā mortalem.
dñi enī nr̄i liberauerunt
eos. qd notū ē oī pplo.
Nos uō debem⁹ uenerari
eos. quasi cultores dēoꝝ.
Aurelianus dix̄. Quid ē
qd audimus et audiui
mus eos dicentes. magn⁹
ē dñs celoꝝ. Adrian⁹ dix̄.
Sed dos nros p̄dicant.
Aurelianus dix̄. Si p̄cip̄
magnitudo uīa. uadā
ad faustinū et iouittā
ut eos rogem ueniā ni
dare. Adamus dix̄. Etiā.
et roga eos ut dignent
ingredi urbē. qa uolo ut
uideant festiuitatem
nām. Post crastina enī
die p̄cedā cū sole et do
nabo eis. qa nob expedit
seruire eis. qa nros deos
ueneraī. Audito hoc.
aurelianus p̄cep̄ ad pon
tem ubi martyres
dī erāt cū pplo. et adora
uit eos dicens. Ecce cul
tores dēoꝝ mitissimo
rū martis. mercurii. io
uis. saturni. quoꝝ auxi
liū sup nos adee pbaui
mus, faustinus dixit
contā pplo. Crede in dēm
uiuū et uerū. qm̄ dabit
in te signū sathane. ut
uideāt oēs penā tuā 7
metuāt. Statiq; sathā
nas cōprehendit aurelia
num. et dedit ululatū
uocis sue et dicebat. Mi
deo undiq; me ligatum
catenis igneis. uado ad
dos nros. qd in. pderūt
qa et ipsi demones com
putantur. Erat p̄cuti
ens caput in tra. dicens.
Subuenite in martyres
xp̄i. ecce modo aperti
sūt oculi mei. et uideo
uos stare ante cōspectū dī.
Quid me torquetis subdi
tis. Quid igne mittē
tis. Ardeo. cruciоr ue
hemēt. et subito factus



ē flamā mittens p os et
aures atq; nares. ex utraq;
parte ardebat. Tūc iussit
beatus faustinus. Vade ī
gredere urbē. et dic ad
iano qd patens. aut ḡles
dōs adoras. ul' qualis sit eo
rū pena. Audiens demon.
iussio beati faustini, abiit
cū magna uelocitate ro
mam. et cepit ad portā
uociferare dicens. Audite
me ciues romani. exite
foras ciuitatē ad marty
res dī. ut redimāt ab infe
rnis aīas uras. Exit ēm cla
mans p tota platea quo
usq; ostaret aīt adriano.
mittens ignem p os suū.
et p aures et nares. ita ut
adrianus a timore fuge
ret eū. Aurelianus uō seq
batur eū et dicebat. Adri
ane uides qd patior ppt
dōs uros. quos cū magna
ueneratione adoras.
Ego eos uideo ee lapides
platearū. tu uō psequeris
famulos dī ppt cultus sta
tuarū. que ab hoīb mani
bus facte. Audiens hec
uba adrianus. et uidens
qd ētigisset aureliano. in
dolut ualde. et iussit eū
diligentius custodiri. Al
a aūt die misit adrianus
calimerū ad faustinū et
iouittā. facere eos intra
urbē uenire. atq; ita locu
tus ē adrianus. Calimere.
qd nob male contigit. ut
aurelianus quē habebā
p oculis tam pessimis do
lorib torqueatur. Sed
hoc audiui. qd faustinus
et iouitta nouerāt ualitu
dinarios curare. Unde q̄
celere eos ad nos p duc.
qa ptam in eis mirabilia
dōz mōz. Quor audit ca
limerus ad beatos marty
res dī dicens. Uenite in
gredimini urbem. ut fac
atis signa et pdigia in po
pulo q adhuc dm ignorāt.
et forsitan conuertantur.
Tūc beati martyres dixerūt
ad calimerū psente pplo.
Vade et ingre habitatio
nē magnā. ecce nos subsc

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

quemur te. Calimerus di
xit. Et unde scitis ubi pos
sitis regrere me? Faustin⁹
dix̄. Vade calimere angls
dñi nob̄cū ē. Ipse nob⁹ notū fa
ciet. ubi te muenire pos
simus. Tūc pcessit calime
rus ad urbē. Ecce appari
it ant̄ eu ualde speciosus
uir. dicens ad eū. Calime.
qd quens? Ego iam pau
habitationē martyrib⁹ dī.
uem ostendam tibi. Tūc
abiit calimerus cū puero.
et introduxit eū inhabitati
onē splendidā. habentē
unda aīā cū arboribus
platanor̄. et dix̄ eū per
cubicula multa dicēs ad
eū. Calimere uide ubi t
eligis habitationē. uem
tm ducā te ubi pau habi
tationē faustino et iouit
te. Vbi cū ptransisset ingressū.
erāt in ipso cubiculo agni
sic nue candidi et parie
tes deaurati. et p singula
loca posite cruces. et dix̄
angls. Calimere. uem et
uide et ducā te ad faustī
num et iouittā. Cuiq; in
gressi fuissent. habitati
onem. inuenerūt beatos
martyres dī stantes nō
longe a tanta domus. et
ducentes multā ppli turbā.
et angls dñi erat cū eis. Ad
quos puer dixit. Introite
martyres dī in habitatio
nē quā ego uob⁹ p̄parauit⁹ sio
ne dñi nri ihū xp̄i. et
ibat cū pplo. Beatus fau
stinus dixit. Calimere m⁹
uade renuntia adriano.
ecce nos sumus in ciuita
te roma. Regressus cali
merus ad adrianū sic ei
p̄ceperāt martyres dei.
ad quē dix̄. Ecce uenerūt
faustinus et iouitta. Ad̄a
nus dix̄. Vade potius. et
roga eos ut dignent uem
re ad nos. Audiens calime
rus deprecationē adriani.
abiit ad beatos marty
res dī. qb⁹ dix̄. Beati mar
tyres dī. uenite ut uide
at uos adrianus. multū
eni ē qd uos desiderat ui
dere. Faustinus dix̄. Frat

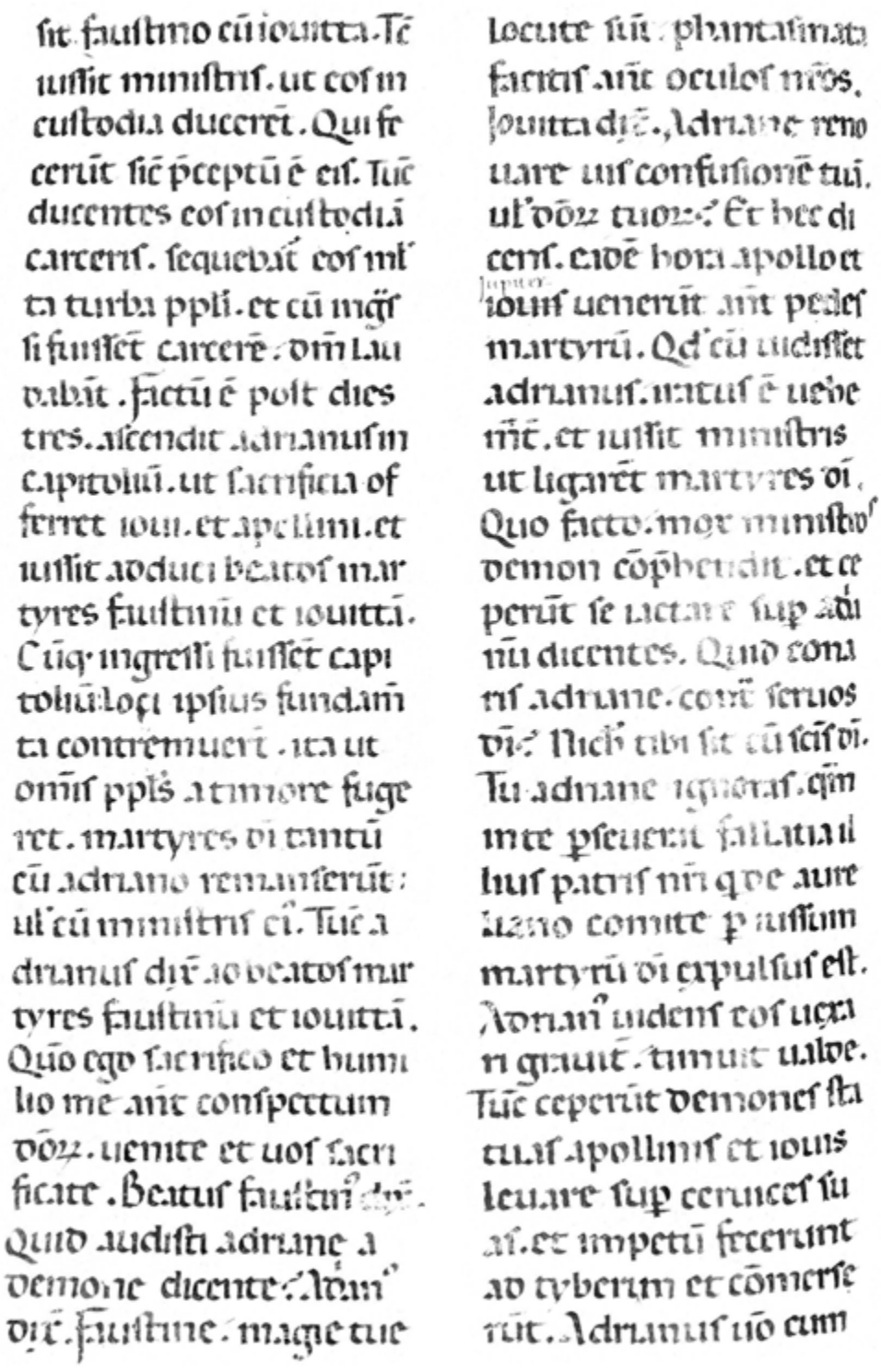


iouitta. ut postulat fr̄ cal
merus ueni. eamus ad a
drianū. Cūq; uenissent
ant adrianū. repletus ē
gaudio magno dicens e
is. Ecce uenerūt ad nos
dilectissimi dōz nr̄oz. et
iussit mox aurelianū ue
nire. Cūq; uenisset ante
ē spectū martyrū. statī
a demone correptus ē
p̄sente adriano. Et cum
cepisset uehemēt uexari.
adrianus flens rogabat
faustinū et iouittā di
cens. Subuenite huic
comiti nr̄o. dōs enī nr̄os
frequent adorat et ue
nerat. Beatus faustin' r̄.
Adame. audisti qd patit
aurelian' comes tuus?
Adamus dix̄. Et audi et
doleo sup eū. Faustin' r̄.
Adame. uideb eū coram
pplo omnia confitentē
que facturus es. ut m
notescat pplo. Tūc ue
hemētius eū demon ex
arsit. et cepit uocifera
re dicens. Ego sū demō
qui habito in omnib' ido
lis paganoz. Ego sum q
habito in superbia adriani.
q contēpnit excelsū dm.
et demonia uenerat'.
Ego enī uos faustine et
iouitta faciam gladio p
re. et omnes metuentes
dm tradā in dānationē
mortis. Tūc faustin' dix̄
ad demonē. Exi foras de
aureliano. ut uideat adu
nus et ppls quē adorat.
Obediens demon p̄ceptis
beatissimi faustini. exiit
de eo cora pplo. erat enī
turpissimo uultu. Respi
ciens ad pplm. quiq; nsit
et dixit. Quale remediū
uideo uenisse. ut nulla
in uob habeam potestatē.
et qd faciā nescio. Non enī
possum leuare facē meā
cont uos. ppt claritatē
scoz martyrū dī uiui qē
in celis. faustinus dixit.
Adhuc in medio nr̄m stas.
et loqueris? Demon dix̄.
Quo me iubetis pgere?
Beatus iouitta dix̄. Vade

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

in locū carceris. ita ut nul
lum ētingas. Tūc demon
vedit ululatū corā adriano.
dicens. Quid ē qd̄ in eue
nit. ut derelinquā cunc
tū pplm. Ecce modo ua
vo et ñuos uidebo. ppt̄ p
uentū beatissimoꝝ marty
rū. Sed mitto te adriane
et ministros tuos et qbi
obediūt et legib⁹ tuis. p
sequēris oēs metuentes
dm. Et cū hec dixisset. su
bito nusquā cōparuit. E
rat aūt aurelianus stans
ānt martires. cū cuncto
pplo. Conūsus adrianus
dixit. Aureliane. multū
ē quod tibi pstatū est p
faustinū et iouittā. tu uō
eos debes remunerare. Au
relianus dix. Faciam scd̄m
pceptū urm. Beat faustin⁹
dix. Audi aureliane. dm
quē timem⁹ et colimus
uerax ē. tarde irascitur et
cito miseretur seruis su
is qui sperāt in eo. Tūc ad
anus dix. Calimere. for
tit eos custodi. qa uideo
eos iterū exercere magias.
et ex ipsis curauerūt au
reliano comitē nrm. Tūc
abiit calimerus cū fausti
no et iouitta ad locū qui
dr catacūbas. adrian⁹ uō
pconsul. pcessit. et ascen
dit in capitoliū cū ingenti
turba offerre sacrificia
saturno et mercurio. et
iussit faustinū et iouit
tam ascendere in capito
lium. ut uideret qualit
diis suis ciues romani of
ferrēt sacrificia. Audien
tes ministri pceptā. abi
erūt ad faustinū et iouit
tā. et dixerūt pceptum
adriani. Quib⁹ faustin⁹ et
iouitta dixerūt. Ite dici
te adriano. qa deos quos
adorat nich̄ sūt in cōspec
tu nro. nos uō sacrificabi
mus dō hostias altissimo.
Ministri uō renuntiaue
rūt adriano responsa be
atissimoꝝ martyrū. Fac
ta aūt missa. de capitoli
o regressus ē aduocans ca
limerū dicens ei. Nich̄ t

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



sit faustino cū iouitta. Tē
uisit ministrū. ut eos m
custodia ducerēt. Qui fe
cerūt sic p̄ceptū ē eis. Tūc
ducentes eos in custodiā
carcerē. sequeba' eos mul
ta turba ppli. et cū mḡr
si fuissēt carcerē. dñm lau
dabāt. factū ē post dies
tres. ascendit adrianus in
capitoliū. ut sacrificia of
ferret ioui. et apollini. et
iussit adduci beatos mar
tyres faustinū et iouittā.
Cūq; ingressi fuissēt capi
tolīū. loq; ipsius fundamē
ta contremuerūt. ita ut
oēs ppl's a timore fuge
rēt. martyres dī tantū
cū adriano remanserūt:
ul' cū ministris ei. Tūc a
drianus dix̄ ad beatos mar
tyres faustinū et iouittā.
Quō ego sacrifico et humi
lio me ante conspectum
dōr. uenite et uos sacri
ficate. Beatus faustin' dix̄.
Quid audisti adriane a
demone dicente? Adā'
dix̄. faustine. magie tue
locute sūt. phantasmata
facies ante oculos meos.
iouitta dix̄. Adriane reno
uare uis confusionē tui.
ul' dōr tuor? Et hec di
cens. eidē hora apollo et
ioues uenerūt ante pedes
martyrū. Qd' cū audisset
adrianus. iratus ē uehe
mēt. et iussit ministris
ut ligarēt martyres dī.
Quo facto. mox ministror'
demon cōprehendit. et ce
perūt se luctare sup adri
anū dicentes. Quid cona
ris adriane. contra seruos
dī? Nichil tibi sit cū scis dī.
Tu adriane ignoras. qm
ante p̄seuerat fallacia il
lius patris nīq; aute
lizeno comite p̄ nullum
martyrū dī expulsus est.
Adrian' uidens eos uehe
menter gemuit. timuit ualde.
Tūc ceperūt demones sta
tuas apollinis et iouis
leuare sup cervices su
as. et impetū fecerunt
ad tyberim et cōmerse
runt. Adrianus uō cum

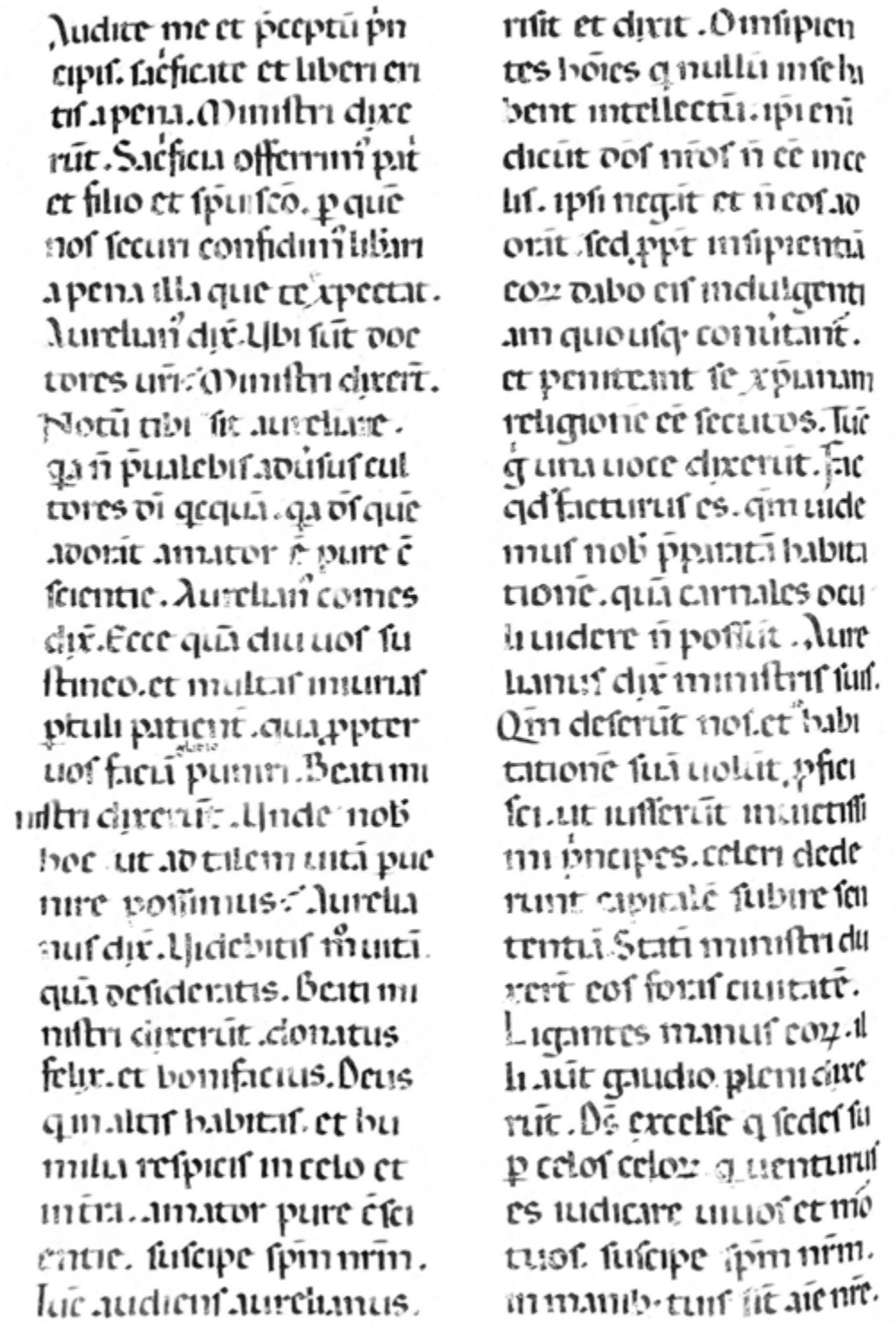
grandi timore ad palatiū
fugit. Parentes uō eor̄ qs
demon cōprehenderāt. erāt
lugentes et uolutantes
se ad uestigia martyrum.
Beati martyres doluerūt
sup lacrimas eor̄. ad quos
dixerūt. Quid queritis a no
bis. dicite. Si enī est in uo
b̄ fides ut abrenuntietis
diis lapideis. et adoretis
etnū dīm qui est et qui erit
usq; in fin̄e. indebitis m̄
maiestatē dñi nr̄i qui in
celis. Ueritate q̄ nobcū. ubi
se p̄cipitauerūt filii uri. Sti
tes aut̄ martyres dī sup
ponte tiberis cū magna
turba ppli. ad quos comi
nus faustinus dix̄. Vultis
m̄ uidere remediū aīar̄
uīarū? Oīs una uoce di
xerūt. Fiat nobis am̄. Et
iterū beati martyres dixe
rūt. Si creditis in ecclesiā
dīm. indebitis uos renova
tos a peccatis uīis. Adnan̄
confusus ē coram uob. Tuc
beatus faustinus et iouit
ta orauerūt ad dīm dicē
tes. Xp̄e bone redēptor
aīarū. ostende mirabilia
tua. ut uideat iste ppls
mīam tuā et implean̄t
corde. Et cū hāc martyre
dī oratione cōplesset. ecce
apparuerūt in littore mi
nistri flumin̄is. q̄ se cum
diis adnam impulsi a de
mone p̄cipitauerāt. Uide
tes parentes eor̄. ceperūt
osculari pedes eor̄. Mini
stri q̄q; adnam qui fuerāt
de piculo fluminis liberati.
ad uestigia sc̄or̄ sub ēspec
tu ppli se uolutabāt dicē
tes. Quare psequimini
martyres saluatoris nr̄i?
Ecce qd uob euenit. nisi
p oīonē martyrū n̄ra
deretis manū dī. Tūc fe
cerūt beatus faustinus et
iouitta oīonē. dño fun
dentes p̄ces coram ppl̄o. Sur
gentes uō martyres ab
oratione. dixerūt ministris.
Quid uultis fieri uob? Mi
nistri dixerūt. coram ppl̄o.
Liberate nos a demonib;
q̄ nob dīmit. et nos p̄mit

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

tunt uidere. ut cū liben
fuerim⁹. seruidm⁹ creatori
nō. Parentes uō eoꝝ fle
bant uehemēt. ppt filios
suos quos uidebāt ugtam
a demone. Videntes aūt
martyres turbā ppli flen
tē. cōminantes ad de
mone dixerūt. Precipim⁹
uob in nōie dñi. exite ab
eis. et date locū spū scō.
Audientes demones iussū
martyrū. exierūt abeis. et
ceperūt ministri Laudare
dñm. Demones aūt sta
bant aūt martyres dī flē
tes et lugentes. qd fuissēt
expulsi. Jouitta dix. Quid
lugetis? Confitemmi co
ram pplo mdata uā. Cē
dixerūt. Quare nos tātū
fatigatis dilectissimi ser
ui dei? Quare nobis ista
tormta adhibetis? Eram⁹
enī in capitolio ab initio
cōmanentes in statuis
iouis et appollinis. et os
ueniebāt ad nos et adora
bant in cōspectu nro. itaut
adrianus cū regno suo se
nob humiliaret et sacri
ficaret. Modo aūt contri
stamur. qa iam n habitam⁹
in ipsis pūrim aduentū.
septemis enī uinculis su
mus igneis constricti Sꝫ
rogamus ut iubeatis nos
relaxari a cōspectu uro. qa
fortē ardemus. Beatus
faustinus dix. Jte p deser
ta loca nemmem tangē
tes. neq; ullum aīal. quo
usq; ueniat dies iudicii.
in quo accipiatis penā
etnā. Tūc demones au
dientes iussū martyrū.
subito a cōspectu eoꝝ nō
cōparuerūt. Omīs ppli
rogare ceperūt scōs mar
tyres dī dicentes. Date
nob remedīū. qa uidim⁹
p uos saluatorē nrm. Sub
uenite peccatis nris. sub
uenite anguste nostre.
Aurelianus comes regres
sus ad adrianū. omia et
retulit que a ministris
audierat. Cū audisset
adrianus ministros ui
uere. iratus ē ualde. et

iussit eos ad palatium ad
duci ut uideret eos. Cūq;
uenissēt ānt eū. uidens
eos gauisus ē. et dixē eis.
Oquanta uob̄ faustinus
et iouitta fecerūt. ut p
magas eoꝝ in flumine
uos mitteretis. diu nr̄i
volentes mortē u r̄am.
liberauerūt uos. Ministri
dixerūt. Pie impator.
quales deos colis .ppt̄
quos nos mala torm̄ta
sustinem⁹? Sed dōs qui se
det sup celos celoꝝ. et ē
sup om̄s dōs p̄misit suū
anglm qlibauit animas
nr̄as de manu inferi. Ip
se ē dōs creator om̄s r̄e.
et eiecit dōs tuos ad ter
ram. et demones quos
uenerabam⁹ dānati sūt in
ignē etnū. nos quoq; li
bere credimus in eum
quē faustinus et iouitta
p̄dicāt. Adrianus dixit.
Ergo xp̄ianos uos af̄fir
matis in conspectu nro?
Ministri dixerūt. In no
mine saluatoris nr̄i:

utiq; dicimus qd̄ et .pba
re possumus. qa signo x̄
signati sumus. et in ip̄o
signo uincim⁹ diabolū.
quē tu impator adoras.
Audiens adrianus hec.
furore correptus iussit
aureliano comiti. ut aut
sacrificarēt. aut certe ca
pitalem sententiā subi
rent. Mox aurelian⁹ pre
xit cū ministris ad capi
tolium. ut facerent eos
sacrificare. Fecit ibi addu
ci arietē. Ait aurelianus.
Tollite gladiū et occidite
arietem. et offer⁹ mune
ra dō saturno. ut sit uob̄
ppitius. Ministri dixe
rūt aureliano. Non es
memor qd̄ es passus. a
ut qualit̄ a demone li
xatus? Aurelianus dixit.
Aut sacrificate. aut certe
sicut iussit inuictissim⁹
princeps. gladio uos faci
am puniri. Eligite q̄ qd
uelitis. Ministri dixerūt.
Mors ihu xp̄i. uita est
apud dm̄. Aurelian⁹ dixit.



Audite me et ꝓceptū ꝑn
cipis. Sacficate et liberi en
tis a pena. Ministri dixe
rūt. Sacficiu offerimꝰ patꝛi
et filio et ſpuſcō. ꝑ quē
noſ ſecum confidimꝰ libam
a pena illa que te ꝛpectat.
Aurelianꝰ dixit. Ubi ſūt doc
tores uri? Ministri dixerūt.
Notū tibi ſit aurelianꝛ.
qa n̄ puulebis adūſus cul
tores dī qcquā. qa dī quē
adorāt amator ē pure c̄
ſcientie. Aurelianꝰ comes
dixit. Ecce quā diu uoſ ſu
ſtineo. et multas iniurias
ꝓtuli patient. qua ꝓpter
uoſ facā punirꝛ. Beati mi
nistri dixerūt. Unde nob
hoc ut ad talem uitā pue
nire poſſimus? Aurelia
nus dixit. Ujdebitis m̄ uitā
quā deſideratis. Beati mi
nistri dixerūt. donatus
felix. et bonifacius. Deus
q̄ in altis habitas. et hu
milia reſpicis in celo et
in tra. amator pure ſci
entie. ſuſcipe ſpm nrm.
Hic audiens aurelianus.
misit et dixit. Omnipoten
tes hoīes q̄ nullū mſe ha
bent intellectū. ipi enī
dicūt dōs nros n̄ ee mce
lis. ipſi negāt et n̄ eos ad
orāt. ſed ꝓpt insipientiā
eoꝝ dabo eis indulgenti
am quousq; conūtant.
et penitent ſe xp̄ianam
religionē ee ſecutos. Tūc
ḡ una uoce dixerūt. Fac
qd̄ facturus es. q̄m uide
mus nob ꝓparatā habita
tionē. quā carnales ocu
li uidere n̄ poſſūt. Aure
lianus dixit ministris ſuis.
Q̄m deſerūt nos. et habi
tationē ſuā uoluit. ꝓfici
ſci. ut iuſſerūt maximi
mi ꝓncipes. celeri dece
rnunt capitalē ſubire ſen
tentiā. Statī ministri du
xerūt eos foras ciuitatē.
Ligantes manus eoꝝ. al
ta uoce gaudio plenī dixe
runt. Dō excelſe q̄ ſedes ſu
p celos celoꝝ. q̄ uentuꝝ
es iudicare uiuos et mo
tuos. ſuſcipe ſpm nrm.
in manib⁹ tuis ſit aie nre.

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

Cūq; hec dixisset. facta ē
uox ad eos de celo dicēs.
Donate. felix. et bonefati.
uenite ad pparatā uob
habitationē. quā uob p
parauī ab initio mūdi.
et ecce angli mei suscipi
unt uos. Tūc spiculato
res interfecerūt eos gla
dio. Et factus ē in eodē
loco odor suauitatis.
tantes aūt dnīm ma
gnificabāt. Et ecce angls
dñi descendit ad beatos
martyres faustinū et io
uittā. dicens. Surgite ē
sortes mī erite de carcē.
ut sepeliatis corpora disci
pulor uror. qm donat.
felix. et bonifacius pcepe
rūt cursum fidei. sepeli
te diligentius eos. et ec
ce ctinuo mittet aureli
anus ad uos. et ñ uos in
ueniet in loco isto. qren
tes uos p diuisa. quousq;
psepeliatis credentes in
dnīm ihīm xpm. Audi
entes beati martyres
faustinus et iouitta qd
eis pceperat angls dñi.
Dixerūt ad anglm. Ecce
abimus secdm pceptum
tuū. et ubi possum mue
nire. ut sepeliamus eos.
Angls dix ad eos. Ego mi
sus sum ad uos. ut pdu
cam uos ad cadauera eor.
Tūc exierūt cū anglo de
custodia carceris. erat q
si media nox. Ecce appa
ruerūt pueri uestiti ni
uea ueste. habentes in
manib suis luminaria
magna. Quib dixerūt
beatus faustinus et iouit
ta. Quo pgitis bndicti a
dño. Pueri dixerūt. Ue
nite celeres. qm ad uos
missi sumus et ad discipu
los uros ut eos sepeliatis
ant qūa lux oriatur. qm
angli dñi sustinent uos.
Cūq; puenissēt ad locū
ubi beatus donatus. fe
lix. et bonificius cursū
fidei consumauerūt. in
uenerūt in eo loco ange
los cantantes. atq;
dicentes. Cursū cōsum-

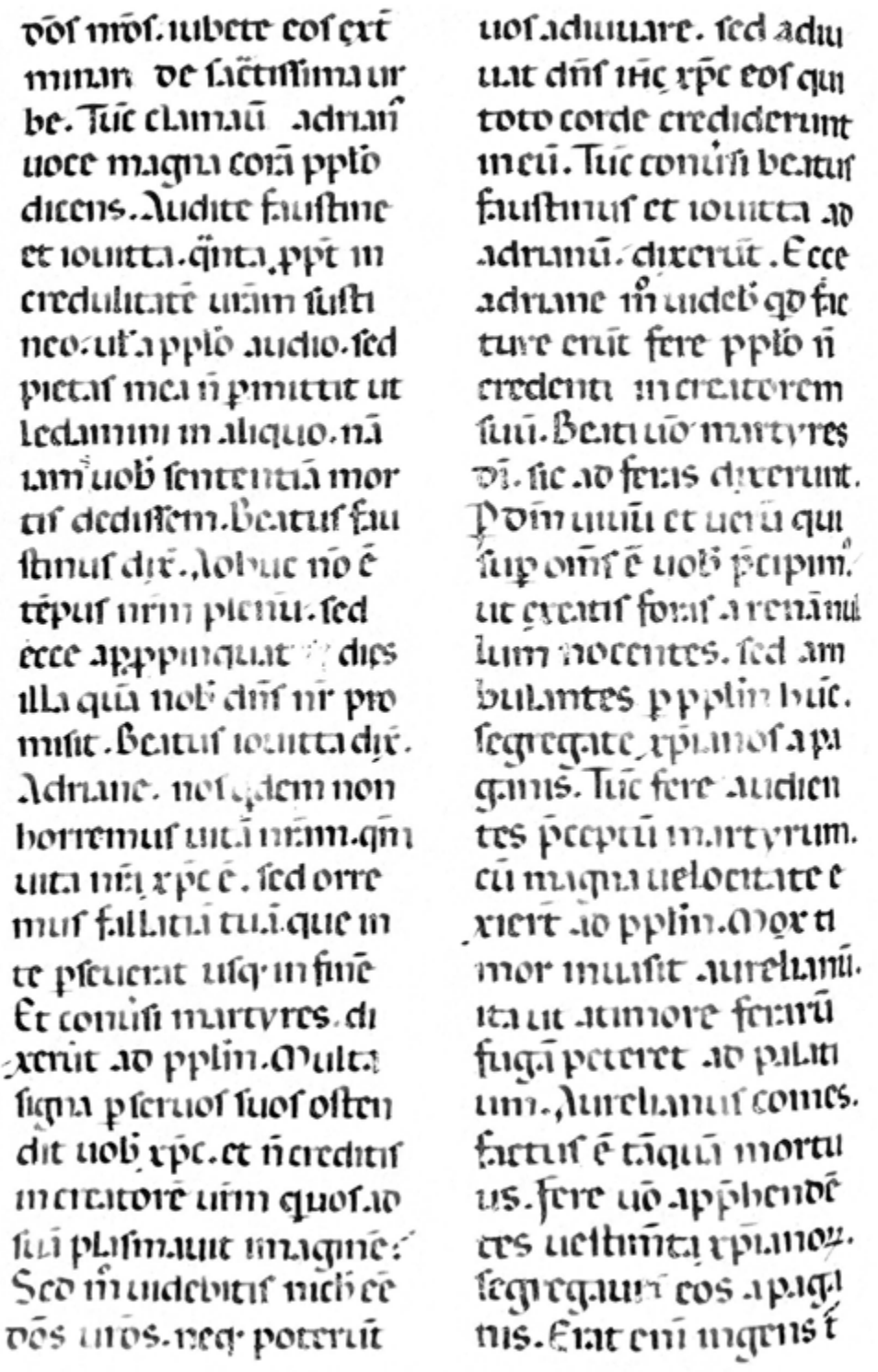
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

stis. fidem seruastis. repo
sita ē uob corona iustitie.
Tūc accesserūt faustinus
et iouitta ad anglm di-
dicentes. Scimus qm
uisitat seruos suos dns.
et dabit auxiliū eis. Tē g
beati martyres dī acces
serūt ubi iacebāt donat.
felix. et bonifacius. et ē
sumauerūt orōnē. et se
pelierūt eos in pace. faci
entes denuo orōnē cū
anglis. dixerīt am̄. Erat
eñ quasi hora matutina.
Eadē die adrianꝰ in hare
na munera dabat. et ius
sit ibi beatos martyres
dī faustinū et iouittam
exhibere ut ibi eos audi
ret. Cū aūt uenissēt mi
nistri ad carcerē. ñ inue
nerūt eos. Quos q̄rentes
muenerūt eos ubi mar
tyres fuerāt sepulti. Tūc
ministri cōphenderūt eos
et dixerīt ad adrianum.
Quib⁹ dixit adrianꝰ. Adhuc
sustineo imprudentiam
uīam. accedite et sacri

ficate dō nr̄o. Si uō nolu
eritis. scitote qa mortis
uře dies aduenit. Beatꝰ
faustinus dix̄. Nos ñ ad
oramus dōs tenebrosos
neq; miqs iussionib⁹ tuis
obtēpam⁹. impissime
tyranne xp̄ianoꝝ. Aure
liamus dix̄. Hodie facū
uos doctores dōꝝ nr̄oꝝ.
Iouitta dix̄. Audi me.
aureliane. qa in
omīb⁹ iussionib⁹ tuis ui
deris ēē stultus. Tūc ad
iuus fremens dentib⁹ su
is. iussit ministris ut in
ducerēt eos in medū a
renū. et sedens adrianꝰ
dix̄. Introducite ad eos
bestias seuissimas. ut cū
ingressē fuerīt. a rugitu
eaꝝ pterriti facilius mo
riantur. Cū uō factū fuis
set. et mire magnitudi
nis fere dimissē fuissēt.
hoc ē leones. et tigres.
et leopardi. aūt ēspectū
martyrū. mox ruerūt
in faciem suā corā omni
pplō. Tūc factus ē son⁹

de beata affra.

magnus. et porte arene
apte sūt. et ecce subito i
troierūt fere. quas beati
martyres una cū affra
ancilla dī ad heremum
pgere iusserāt. Factū est
in die illa. ut ipsa pstra
ta am̄t pedes scōz clama
ret. Beati mundo corde.
qm̄ ipsi dm̄ uidebūt. Oīs
aūt ppls mirabatur qd̄
mulier cū feris in medīa
harenā fuisset ingressa.
Eleuans aūt uocē suam
dix̄. Quid miramini ciues
romani? Ego int̄ feras
assisto. O quanta et q̄la
uob̄ annuntiabo. ut cre
datis ueritati n̄ mdacio.
ut detur uob̄ a sūmo dō
peccatōz indulgentia.
Tūc beati martyres dixe
runt. Adriane. cognosci
affrā que contēpsit uitā
italici uiri sui. quā iam
p nichilo hī in isto sclō
cū delicijs suis. q̄ noluit
credere in dōs tuos in
qb̄ n̄ est salus? Adrian
dix̄. Quantā magīa uidet
factam. mulier quā in ci
uitate byzantia ad feras
dīpnauerā. nē romanam in
gressā ē cū ipsis feris. hec
uerba dicens. timebat
tumultū ppli ualde. Tē
ppli una uoce dixerūt.
Uere magnus ē dōs solus.
quē isti uim pdicant. et
annuntiāt cū ēē uentu
rū. Erat enī clamor ma
gnus credentiū in dm̄.
Tūc fausinus et iouitta
ad feras que cū affra an
cilla dī uenerāt. ita dixe
rūt. Jussu dm̄i int̄ficite
feras. quas ad nos deuo
randos misit. Audiente
fere que cū affra erāt et
uenerūt p̄ceptū marty
rū. sub momento oīs fe
ras quas adrianus dimi
serat int̄fecerūt. ut ex e
is nulla penitus remā
sit. Qd cū factū fuisset.
iterū tumultus ppli fac
tus ē dicens. Adriane
inuictissime imp̄ator.
tolle iam contēptores
legū tuārū. et n̄ colentes



dos mos. iubete eos ex
minam de sanctissima ur
be. Tunc clamau adrianꝰ
uoce magna cum pplo
dicens. Audite faustine
et iouitta. quia ppt in
credulitate unam fusti
neo. ut a pplo audio. sed
pietas mea non permittit ut
ledamini in aliquo. nam
iam uob sententia mor
tis dedissem. Beatus fau
stinus dixit. Adhuc no est
tempus nrm plenu. sed
ecce appropinquat dies
illa qua nob dns nr pro
misit. Beatus iouitta dixit.
Adriane. nos quidem non
horremus uitam nram. qm
uita nra xps est. sed orre
mus fallacia tua. que in
te perseuerat usq; in finem
Et conuersi martyres. di
xerunt ad pplm. Multa
signa per seruos suos osten
dit uob xps. et non creditis
in creatore uirm quos ad
suam plasmauit imagine:
Sed in uidebitis mihi ee
dos uros. neq; poterunt
uos adiuuare. sed adiu
uat dns ihs xps eos qui
toto corde crediderunt
in eum. Tunc conuersi beatus
faustinus et iouitta ad
adrianum. dixerunt. Ecce
adriane non uidebis qd fac
ture erunt fere pplo non
credenti in creatorem
suum. Beati uo martyres
dei. sic ad feras dixerunt.
Proficiat uobis et ueru qui
sup omnes est uob precipim.
ut exeatis foras a regnanti
bus nocentes. sed am
bulantes per plin huic.
segregate xpianos a pa
ganis. Tunc fere audien
tes preceptum martyrum.
cum magna uelocitate e
xierunt ad pplm. Mor ti
mor iussit aureliano.
ita ut a timore ferarum
fugam peterent ad pala
tium. Aurelianus comes.
factus est tanquam mortu
us. fere uo apprehende
tes uehementa xpianos.
segregauerunt eos a pagi
nis. Erat enim ingens

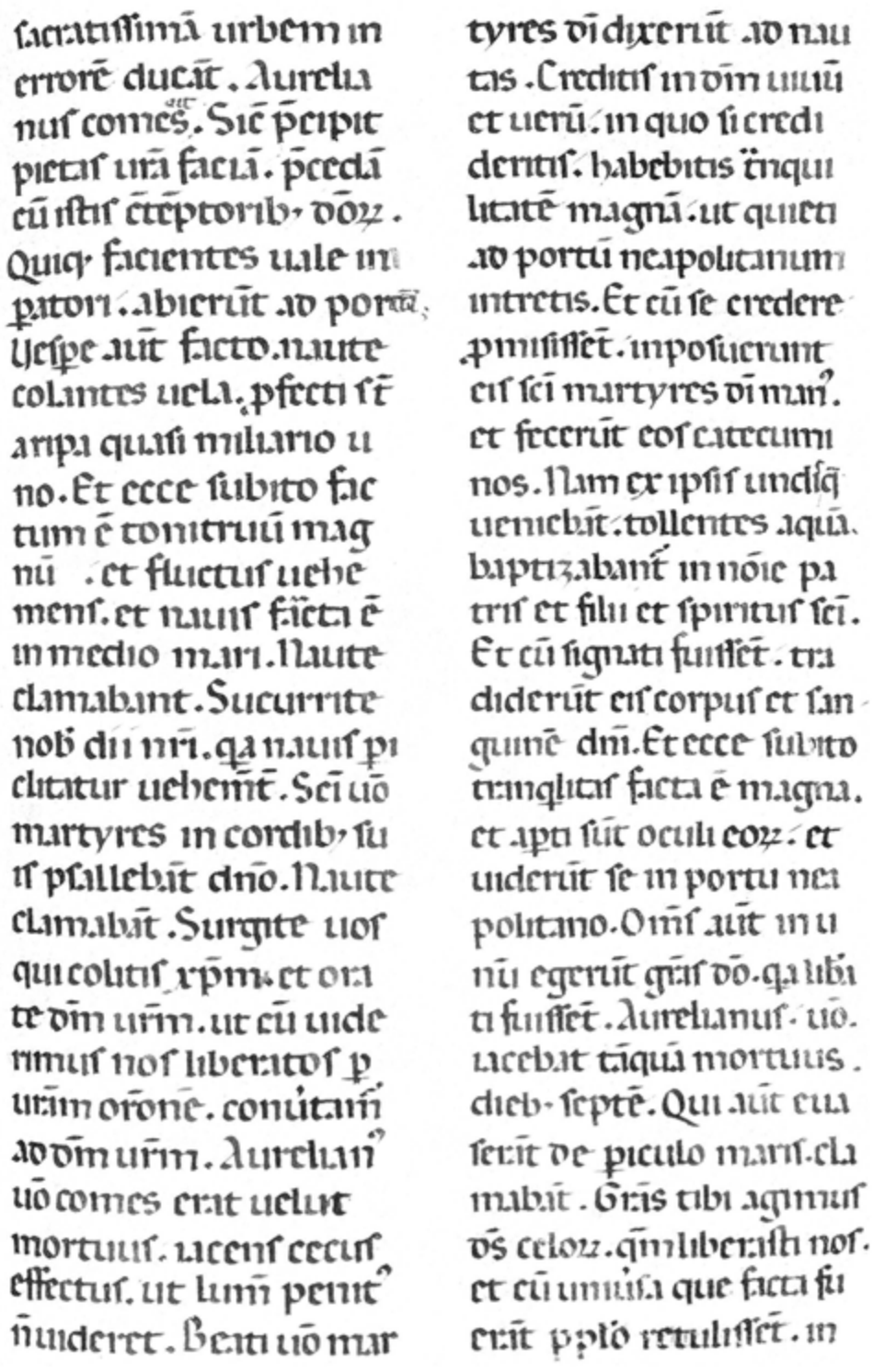
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

ba pplo, qb dixerũ mar
tyres. Nũqo uidi uidẽ
mirabilia dñi magnia. Si
tantũ credi tis in nãm
xpm filiũ dñi uiui: et omis
clamauerũt una uoce di
centes. Credimus in dñm
quẽ pdicatis. qm magn⁹
ẽ sup omẽs dõs. Audiente⁹
beati martyres. pmissio
nẽ ppli. gaudio repleti
dixerũt. Sequimi nos. ut
accipiatis palmã iustitie
uite. Factũ ẽ cũ exissent de
arena ad locũ q dr colo sci.
omis ppls paganoz ite
rat: et uociferatis uoce ma
gna dix. Serui dñi sum⁹. ꝺ
dite nob fidem uestram.
ut accipiam⁹ spem uite et
ne in qua manere pmã.
Cũq; surrexissent ab ora
tione. apparuit añt eos angls
dñi stans añt fontẽ. huic
audite inquit. corrusci
tiby oculis. tenes in ma
nib⁹ suis carnifici gẽmeũ.
et sup carnificẽ agnus in
uentus erat. cui similitudo
narrari n potest. Tũc dix
angls ad beatũ faustinũ
et iouittã. Ecce fontẽ in
quo purificetis hẽ pplm.
ut cũ purificati fuerit. ui
deant agnũ et qẽtinet
tronũ ei. Cũ uo audissẽ et
ab anglo dñi. ceperunt
baptizare pplm eorum
anglo pdies septẽ. Octa
ua aũt die hora quarta.
ceperũt de agno tractare
pplo. et ecce subito appa
ruit angls dñi tenens ca
licem gẽmis ornatũ. et
dedit cũ iouittẽ dicens.
Accipe et trade pplo cre
denti in dñm. Tũc beatus
iouitta accepit calicẽ de
manu angli. et tradidit
pplo. Qb facta oratione.
dederũt pacẽ. Qui aũt ba
ptizati sũt sexus et atis. fu
erũt nũo septuaginta tri
a milia ducenti. Sci uero
dñi sedim ubi dñs. aperi
cũ calamero et afra amil
la xpi. et uenerũt ad locũ
qui dr catacũbas. et ibi
inuenerũt beatũ Telesphorũ
epm. qui et ipse latitabat

LEGENDARIO E PASSIONARIO

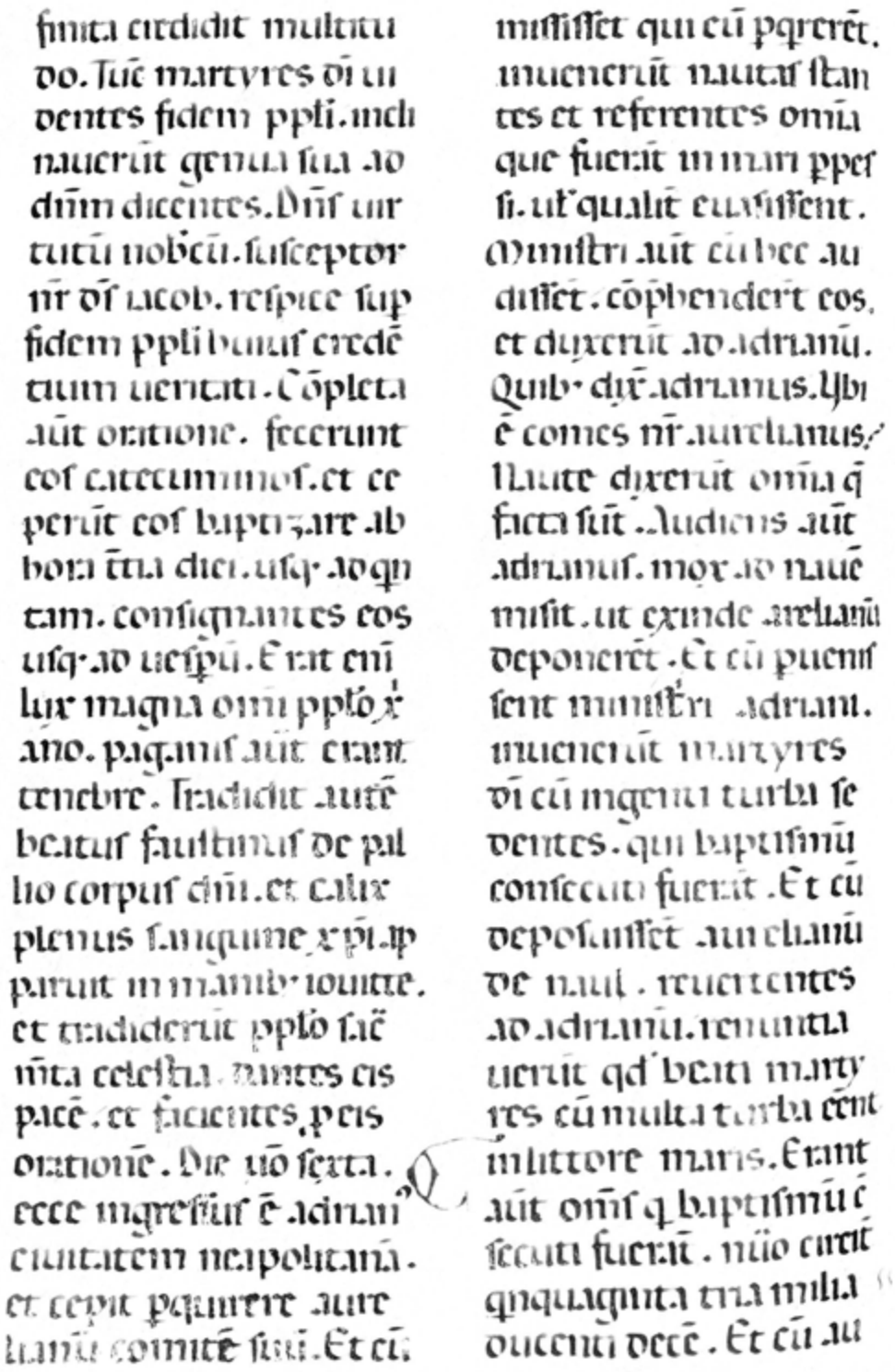
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FÈ.14

int sepulcra martyrum
ppt metū paganoꝝ. Et
cū mueniſſet cū. clama
uerūt dicentes. Bndictio
dñi cū ſpiritu tuo. Beat⁹
uō Telesforus clamauit eis
dicens. Uenite benedicti
angli dī. qm in uob re
quieuit ſaluator nr qd
ē deſiderū urm. dedit⁹
eis pacē. Dixerūt aut
martyres dī. Miſit nos
dñs. ut frem nrm cal
merū ordines epm. et
dirigat eū in ciuitatem
medioLanenſē. et ancil
la dī baptiſmū cſequat.
ita ut cū eisdē cōmittet.
Audiens hec beatus Telesforus
epc. gaudio repletus. fe
cit ſicut martyres ex
pcepto dī dixerūt. Et cū
ordinaſſet calimerū epi
ſcopū. et ancilla dī afra
baptiſmū fuiſſet cſecuta.
dixerūt ſibi mutuo uale.
et pfecti ſūt. Tuc beati
martyres dī fauſtin⁹ et
iouitta bndicentes al
tiſſimū. qm calimerū
ad oues diſpſat dñs dix
it. et qd afra baptiſmū
pcepiſſet. ecce ſubito
miniſtri adriani uene
runt. et cōphenſos pdu
xerūt eos ad adrianū.
Sedenſ uō in cōſiſtorio.
furore repletus dix ad
martyres dī. Pnicioſi
et uenifer. doctores
malorū. quantis male
ficiis pplm ſeduxiſtis.
ut a cultura dōꝝ rece
derēt. et urm ſequerē
tur erorē. Beati marty
res dī uno ore dixerūt.
Adriane. multū te eru
ditū reddimus. ſed pa
ter tuus diabolus fecit
te cecū et ſine ſenſu.
qm cū ipſo tradendus
es in penā. Audiēs
aut hec uerba adrian⁹
dix ad aurelianū comi
tē. Ecce trado tibi fau
ſtinū et iouittā. pce
dite nos ad neapoli
tanā ciuitatē. ut ibidē
illos diligentius audire
poſſimus. nec ampli



ſacratiſſimā urbem in
errorē ducāt. Aurelia
nuſ comes. Sic pcipit
pietaſ uīa facīa. pceda
cū iſtis ctēptorib⁹ dōz.
Quiq; facientes uale im
patorī. abierūt ad portū
Veſpe aūt facto. naute
colantes uela. pfecti ſt
ripa quaſi miliario u
no. Et ecce ſubito fac
tum ē tonitruū mag
nū. et fluctuſ uehe
mens. et nauis fact̄a ē
in medio mari. Naute
clamabant. Succurrite
nob dñi nr̄i. qa nauis pi
clitatur uehemēt. Sci uō
martyres in cordib⁹ ſu
is pſallebāt dnō. Naute
clamabāt. Surgite uos
qui colitis xp̄m. et ora
te dīm uīm. ut cū uide
rimuſ noſ liberatoſ p
uīam orōnē. conūtamī
ad dīm uīm. Aurelian⁹
uō comes erat uelut
mortuuſ. uicenſ cecuſ
effectuſ. ut lum̄ penit⁹
nūderet. Beati uō mar
tyres dī dixerūt ad nau
tas. Creditiſ in dīm uīm
et uerū. in quo ſi credi
deritiſ. habebitis īnqui
litatē magnā. ut quieti
ad portū neapolitanum
intretis. Et cū ſe credere
pmiſiſſēt. impoſuerunt
eis ſci martyres dī man⁹.
et fecerūt eoſ catecumi
nos. Nam ex ipſis undiq;
uenichāt. tollentes aquā.
baptizabant in nōie pa
triſ et filii et ſpiritus ſci.
Et cū ſignati fuiſſēt. tra
diderūt eis corpuſ et ſan
guinē dñi. Et ecce ſubito
tranqlitaſ facta ē magna.
et apti ſūt oculi eoz. et
uiderūt ſe in portu nea
politano. Omīſ aūt in u
nū egerūt gr̄aſ dō. qa libi
ti fuiſſēt. Aurelianuſ uō.
uicebat tāquā mortuus.
dieb⁹ ſeptē. Qui aūt eua
ſerāt de piculo maris. cla
mabāt. Gr̄as tibi agimuſ
dō celoz. qm liberaſti noſ.
et cū umilia que facta fu
erāt p̄pō retuliſſēt. in

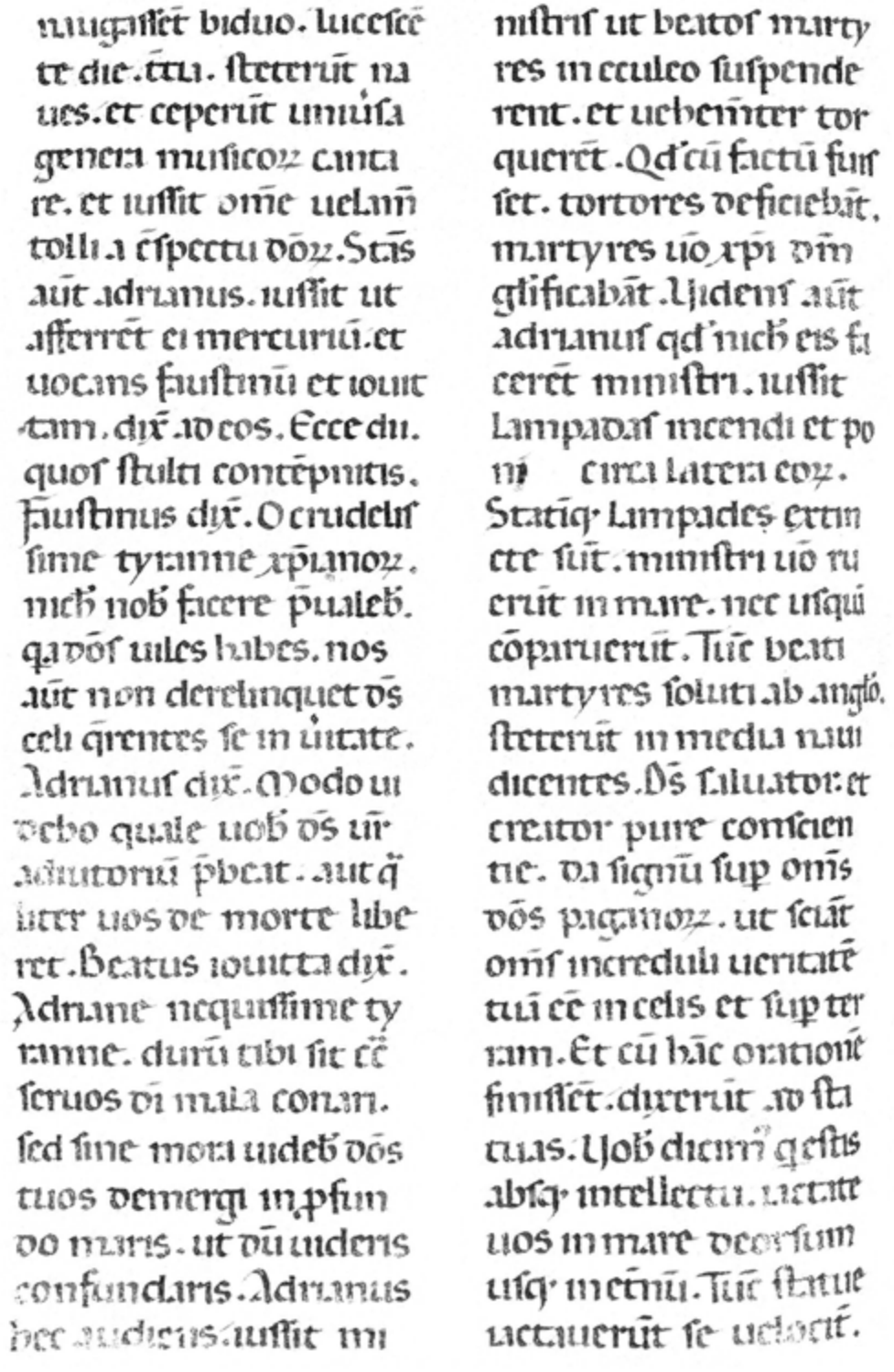
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



finita credidit multitu
do. Tuc martyres di u
entes fidem ppli. indi
nauerut genua sua ad
dnm dicentes. Dns ur
tutu nobcu. susceptor
nr ds iacob. respice sup
fidem ppli huius credē
tium uentati. Cōpleta
aut oratione. fecerunt
eos catechumenos. et ce
perunt eos baptizare ab
hora tta diei. usq; adqn
tam. consignantes eos
usq; ad uesp. Erat enī
lux magna omi pplo x̄
ano. pagnis aut erat
tenebre. Tradidit autē
beatus faustinus de pal
lio corpus dñi. et calix
plenus sanguine x̄pi. ap
paruit in manib' iouitte.
et tradiderut pplo sac̄
ōnia celebra. ntes eis
pacē. et facientes preis
oratione. Die uo sexta.
ecce ingressus ē adrian
ciuitatem neapolitanā.
et cepit paurere aut
ianū comitē suū. Et cū
mississet qui eū preceret.
nuenerut nautas stan
tes et referentes oīa
que fuerat in mari ppes
si. ut qualit euasissent.
Ministri aut cū hec au
disset. cōprehendert eos.
et dixerut ad adrianū.
Quib' dic adrianus. Ubi
ē comes nr aurelianus.
Illute dixerut oīa q̄
facta fuit. Audiens aut
adrianus. mor ad nauē
misit. ut exinde arcliani
deponeret. Et cū puenis
sent ministri adriani.
nuenerut martyres
di cū ingenti turba se
entes. qui baptismū
consecuti fuerat. Et cū
deposuisset aurelianū
de naui. ruerentes
ad adrianū. renuntia
uerut qd beati mart
res cū multa turba ēnt
in littore maris. Erant
aut oēs q baptismū c
secuti fuerat. nūo erat
quinquagita tria milia
octenti decē. Et cū au

dixit adrianus. demonio
cōprehensus. nichil potuit lo
qui. tantus eū furor arripu
it. Post tres uō dies. misit
postumiū nepotē suum
am cū discentis armatis aut
cōprehendent scōs di. Postu
mius aūt ualde timebat
multitudinē ppli. ne ab
aliquo peterēt. ppter eū
humiliter loquebat. Be
tus uō faustin dixit. ad pplm.
Audite obsecro ppli. et u
rete dolum nequissimi a
driani. misit enī postum
um ad cōprehendendos nos.
hortor ut animequores si
tis. neq; ex uob terreat
cū nos uideritis in supplī
cijs constitutos. Dñs ech
aturus ē uob pastorem.
quos nutriat nullum.
et scitote. et oēs unanimo
ce dixerūt. fiat dō. Et ex
untes de media turba.
uenīt ad postumiū. Et
cū audisset eos aūt se. sa
tim sic ad eos locutus. In
uictissimus princeps mi cū
ierit nos ad uestrā pfidiā.
ut aut consili sacrificetis
ut salutē cōsequamini
aut digna. p contēptu ēe
quammi supplicia. Beat
iouitta dixit. Postumi. no
uens te finē mortis fusci
pere. ita ut nos tuen nō
possis. Statiq; postumius
corruit in terra. et mortu
us ē. Milites uō cōpben
derūt faustinū et iouittā.
Renuntiantes aūt adri
ano qd ctigit. doluit de
morte postumii ualde.
Tūc iussit fortē custodiri
eos. Post dies aūt septē.
misit armata nauē. haben
tē centuriones. Ascendit
aūt ad unā nauē cū ca
chorte ōgesto. et militi
bo questore. sed et alios
comitib suis. et iussit ab
scīdi oēs nōs suos. et sēt
cos poni in una marte.
mercurii ioue. apollinē.
saturnū. et alios plinos.
et omnes cos lapidib ꝑcu
tios. Beati aūt martyres
dū erāt ligati. et ita ad pe
lagus fuit deducti. Cū aūt

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14



nauigasset biduo. Lucesce
te die. tcu. steterunt na
ues. et ceperunt umusa
genera musicoꝝ cantā
re. et iussit omne uelam
tolli a cspectu dōꝝ. Stās
aut adrianus. iussit ut
afferret ei mercurium. et
uocans faustinū et iouit
tam. dixē. ad eos. Ecce du.
quos stulti contēpnitis.
Faustinus dixē. O crudelis
sime tyranne xpianoꝝ.
mihī nolī facere pualeb.
qa dōs uiles habes. nos
aut non derelinquet dūs
celi qrentes se in uitate.
Adrianus dixē. Modo ui
debo quale uobis dūs ui
adiutorū pbeat. aut q̄
liter uos de morte libe
ret. Beatus iouitta dixē.
Adriane nequissime ty
ranne. durū tibi sit cē
seruos dī mala conan.
sed sine mora uidebis dōs
tuos demergi in pfun
do maris. ut dū uideris
confundaris. Adrianus
hec audiens. iussit mi
nistris ut beatos marty
res in eculeo suspende
rent. et uehemēter tor
querēt. Qd cū factū fuis
set. tortores deficiebāt.
martyres uo xpi dīm
glificabāt. Videns aut
adrianus qd michī eis fa
cerēt ministri. iussit
Lampadas incendi et po
ni circa latera eoꝝ.
Statiq; Lampades extin
cte sūt. ministri uo ru
erūt in mare. nec usqua
cōparuerūt. Tūc beati
martyres soluti ab angło.
steterūt in media naui
dicentes. Dūs saluator et
creator pure consciēn
tie. da signū sup omīs
dōs paganoꝝ. ut sciāt
omīs incredulū ueritatē
tuā cē in celis et sup ter
ram. Et cū hāc oratiōnē
finisset. dixerūt. ad sti
tuas. Uobis dicim̄ q̄ stis
absq; intellectu. uerita
uos in mare deorsum
usq; in etnū. Tūc stetue
ractauerūt se uehemēt.

et ulterius ñ cõparuerũt.
Qd cũ adrianus hoc fac
cũ uideret. pcussit sibi
in faciem. Caldilo quo
q; pfectus. et ministrãs
questor. et sacerdotes
dõi. et ipsi se pcipita
uerũt in mare. Et cũ
hec oĩa uideret adri
nus. scidit sibi purpurã.
et allisit coronã de capite
suo. qm dõs suos pdide
rat. et caldilonẽ pfectũ.
et ministrum condolẽs
mortẽ. Et exclamauit
ad nautas. qui erãt in
illa naui ubi martyres
dõi stabant. Liberate uos.
et fortũ nauigate. Nau
te uõ miserũt se. et na
tantes demergebãt.
Quib; dixẽ beatus fausti
nus. Creditis in xpm fi
lium dei unũ? Si credi
deritis. habebit uãs uias.
Oĩs aũt q natabãt cla
mauerũt. Utiq; credi
mus. liberate nos. et
statĩ pueneruũt in nauẽ.
in qua martyres dõi sta
bant. Et cũ ascendissẽt.
beatus faustinus impo
suit eis manus. et fecit
eos catechumenos. quos
etiã baptizauit in spũ
scõ. Erat enĩ nebula gñ
dis sup nauẽ adriani. ut
ñ posset uidere q̃m
dõi. Cũ aũt ẽsignati fuis
sent. naute. tradidert
eis corpus et sanguẽ
dñi. Et tradentes eis pa
cem. fecerũt sup eos o
rationẽ. Tũc adrianꝰ dixẽ
ministris. Apphendite
cũ oĩ uirtute argatã.
ut isti malefici dimer
gantur. et ñ euadant
manus meas. Ministri
aũt apphendentes ar
gatã que leuabat catha
ractam. stetit nauis nec
descendit in pfundum.
Beati uõ martyres dõi
ab anglis dñi ferebant
sup aquã. quousq; ad ri
pam uenerũt. et ẽtinuo
angli migrauerũt ad
celos. Beati uõ marty
res dõi erãt docentes po

pulum. quos et fecerunt
catechecuminos. qui et ba
ptizauerūt eos. Adrianus
uō reuertens cū gaudio
magno. ſpabat beatos mar
tyres ibidem defeciſſe. Cū
deſcendiſſet aūt de naui.
occurrit ei comes aure
anus. quam ſanctē re
ceperat. Et cū uidiſſet eū
adrianus. gauſus ē ualde.
Quē cū adoraſſet aurelia
nus. uniuſa que facta fu
erant retulit. qualiū du
illos fuiſſent clementi. Au
relianus comes dix̄. Et qd
n̄ facturi ſumus? Sed ha
bemus adhuc qb⁹ ſacrifi
care poſſimus ſolē et ap
pollinē. qui ubiuerūt ſe
ve magis malos bōum.
de qb⁹ gaudeas qa clemens
fuit. Subito nuntiat. ecce
fauſtin⁹ et iouitta ubiq⁹ do
cent pplm. et annuntiāt
xp̄m ē filiū di. Qd cū au
diſſet adrianus. iuſſit eos
quantoti⁹ cōphendi. Cur
rentes aūt milites cōp
henderūt beatos marty
res. et adduxerūt aūt con
ſpectū ipſius. Quq⁹ aſpici
enſ eos tāquā leo rabiens.
dix̄ ad aurelianū cōmitē
ſuum. p̄ dōs immortales.
et p regnū meū. ſi feceris
uoluntatē meā. eris ſecūs
in regno meo. Aurelianus
comes dix̄. Quicq⁹ p̄cipi
tis. p̄pti⁹ nec ē ē me ad
implere. Tūc adrianus ē
uocāſ aurelianū dicēt.
Tolle iſtos contēptores de
medio mī. et duc eos in
ciuitatē brixianā. et ibi
eos gladio mēſice. Statim
dictata ſententia. eadem
hora cū quinquaginta mili
tib⁹ p̄fectus ē. Sci uō mar
tyres iuſſi ſūt aſcendē in
nauem. Aurelianus comes
iuſſu iudicū ad urbem re
uā regreſſus ē. cū multas
donis adriani. Beati uō mar
tyres dixerūt ad inuicē.
Euate uela in nōie ſalua
toris nr̄i. qa priuſ ingredie
mur urbē quā aurelian⁹.
Tūc mutauerūt uela.
et poſt modicū obdormi

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

erunt. Et ecce angls dñi
descendit ad beatos mar
tyres dñi. et ministrabat
illis. faciens cū eis oīonē.
Naus uō ordinatis an
gelis celeris ppetauit. et
ingressa ē portum urbis.
Angelow uō aspectus ascē
dit in celum. Tūc milites
et nautē exultauerūt se.
et inuenerūt nauē ad ri
pam ē ligatā. Beati uō
martyres descenderūt su
p ripam deambulantes
similit aūt et milites de
scenderūt de nau. et pfec
ti sūt cū martyrib⁹ ad ur
bem. Sēi aūt faustinus
et iouitta. in itinere ce
perūt ūbum dñi docere
milites. donec urbē in
gredereūt. Erat aūt ēsi
bon secta. Statiq; pterie
rūt ad domū aurelian.
sed ille adhuc nec dū ue
nerat. Alia uō die. dixe
rūt martyres militibus.
Si credertis in filiū dī. u
dētis uos renouatos a
peccatis uīs. et uidētis
gl̄am dī nr̄i. Milites dixe
rūt. Ab illa die qua ma
num ascendim⁹. omnes u
nū somnū uidimus. ubi
uenerūt in nuea uite
dicentes nob⁹. credite in
saluatorē filiū dī unū. q
regnat et pmanet usq;
in finem. Hec cū audisse
mus. statī credidim⁹ dō.
Cum audisset sēi hos ser
mones gauisi sūt de fide
militum. Tūc imposuert
eis manus. et fecerūt eos
catheciminos dicentes
Deus dōs uirtutū respice
et uide hos unitatē cre
dentiū ante. Offende oī
potens dōs mirabilia tua.
ut uideāt et credāt hui q
quenūt te dne. Et ecce
apparuit fons aūt in
ipsow in quo baptizan
tes ēsignauerūt eos. tra
dentes eis corpus dñi
gumē. Tertia uō die
aduenit aurelian⁹ comes.
statiq; iussit militibus.
uinctis ferro martyrib⁹
antecedē eū. Quib⁹ de



urbe cū militib⁹ egredi
entib⁹. ingens turba ꝥa
nos deducebat eos. et in
t eos papa urb⁹ thelesfor⁹
part sequebatur. Cuiq⁹ p
uenisset ad pontē ului.
beati martyres dixerūt.
Pat. custodi oues quas
dño cquisisti. Beatus uo
thelesforus dix. Memo
res mei estote. cū ue
neritis in regnū dī. Et
data pace. pfecti sūt in
itinere suo cū militibus.
Angli eni dni comitaban
tur cū eis. uelocit ambu
lantes. ita ut iurta die
subsequente ingressi st
ciuitatē. Ubi reqeuerūt
trib⁹ dieb⁹. docentes po
pulū ut cseruarēt grām
quā acceperāt. Quarta
aūt die pfecti sunt fecerūt
omib⁹ uale. et abierunt
in itinere suo. et angli dī
comitabant cū eis. Quiq⁹
cū puenisset ad pdū flu
men. facta ē uox de celo
ad eos dicens. Currite
annuntiatores iustitie.
ecce iam calcastis mun
di hui⁹ tenebras. septem
dieb⁹ inducie ure in hoc
mundo sūt. ut laborem
sustineatis. quatenus octa
ua die suscipiā in celis m
requiē quā uobis pau
puro labore. Cum aūt
nuntiatu fuisset eorū
beato calimero. in occur
sū eoz pfectus ē. Tunc
honagri cū uehiculo dī
martyrib⁹ occurrerūt.
et cū puenisset ant cō
spectum scoz. honagri
clamabāt uoce magna
dicentes. Ascendite et
reqescite. qm labrastis
p noie xpi. Beatus uo ca
limerus osculatus ē eos
cū gaudio magno. simi
lit et milites qcū ipsis
erāt. Cū aūt fecissent
oronē coram omi pplo.
ecce uenerūt angli et
attulerūt altare uelatū
plenū corpe dni et cali
cem. et dixerūt ad eos.
Accelerate. et celebrate.
et tradite pplo. qm au

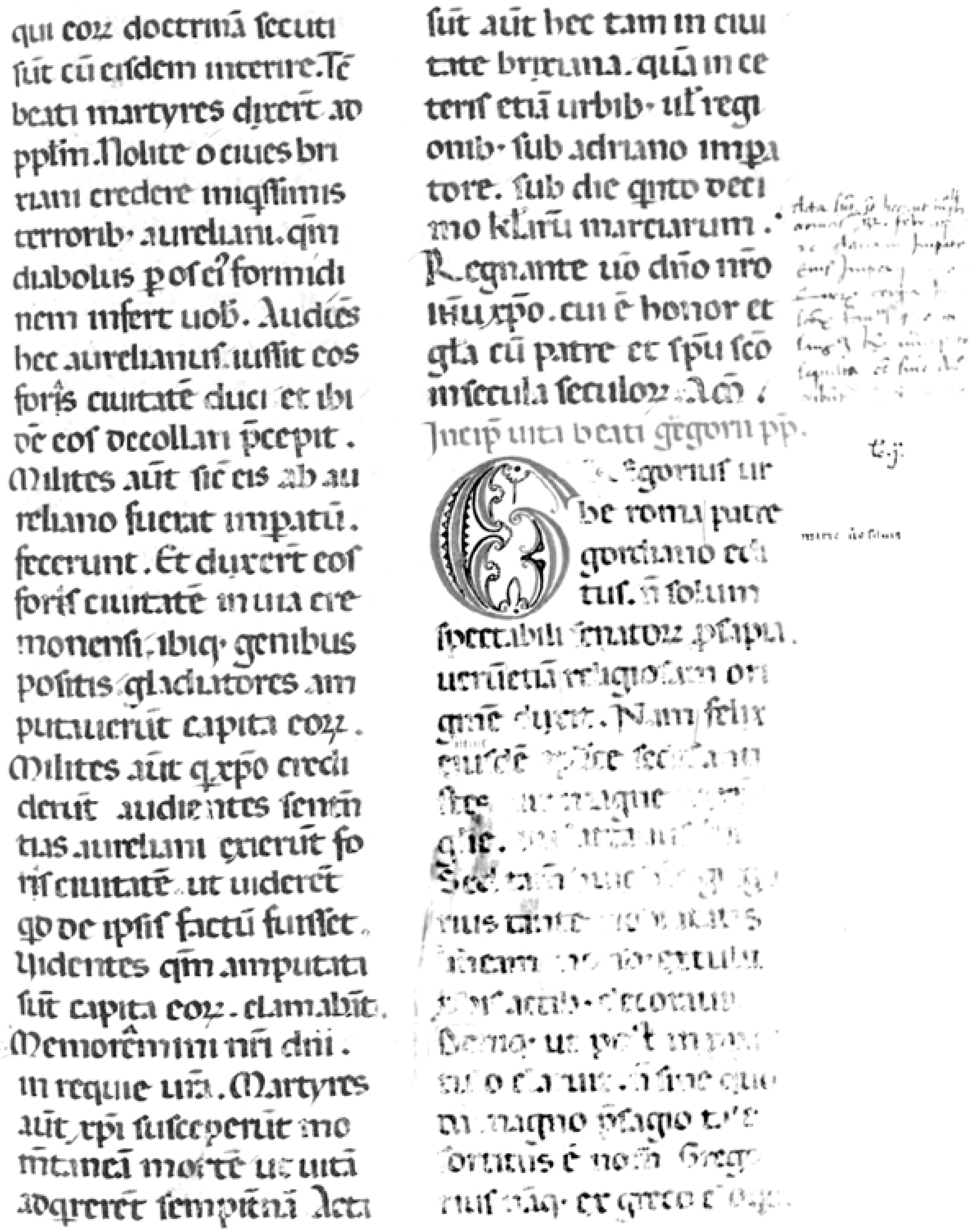
BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14

reuanus comes padú ẽ.
sed dñs celi ñ pmittit cũ
ẽnsire quo usq; uos in ci
uitatẽ uẽm intretis. fac
tũ ẽ aũt ut p diem unũ
et noctẽ. ñ ceſſaret tde
pplo ſacramẽta celeſtia
Sedi cũ die cõpleta
miſſa. angli leuauerut
altare in celũ. Beati uo
martyres cũ calimero
fecerũt oronẽ et dixerũt
ãn. et ẽtinuo aſcenderũ
uehiculũ. Beatus autẽ
calimerus. ſic pſallebat
dicens. Benedictus dñs
dẽ iſrl. qa uiſitauit ple
bem ſuam. Omib; eñ
gaudentib; in unũ. im
poſuit pſalmũ beatus
calimerus. Gaude et le
tare plebs dñi. paſtores
uñ uenerũt. Oms ita
pſallentes. usq; ad ciui
tatem dñm ẽlaudabãt.
Ingreſſi q; ciuitatẽ byzu
nũ. oms clamauerunt.
Gla in excelſis dõ. et in
ta pax hoib; bone uo
luntatis. Aſcenderũ aũt

in montẽ in quo baptis
mũ fuerãt conſecuti ppli.
et inuenerũt in eodẽ loco
candelabra aurea ãnt al
tare dñi. et agnũ ſuper
altare et calicẽ plenum.
Stans uo beatus apollo
nius cũ ſcis martyrib; ẽ
debãt pplo ſacramẽta dan
tes eis pacẽ. benedicebãt
oms et confortabant in
noie patris et filii et ſci
ſps. Et ſtatĩ pfecti ſũt ad
urbẽ mediolanensem. et
angli dñi cõmitabantur
cũ illis. deducentes eos
cũ feſtinatioẽ. Confortã
tes aũt ipſos qui fuerant
baptiſmũ cõſecuti. regres
ſi ſũt ad ciuitatẽ byzuñ.
et aſia ancilla dñi cũ illis
q conuerſi fuerũt uenit ob
uiã martyrib; et adora
uit eos cora turba dicens.
Accipite pueros. quos fidẽ
dñi docuiſtis. Tũc beati
martyres fecerũt ſuper
eos oratiõnẽ. et bñdixe
rũt eos. et cõfortauerũt
eos in ſpiritu ſco. et pce

perunt eis ut p̄cedēt eo⁹
ad ciuitatē. Beatus aūt
calimerus cū uehiculo.
sequebat martyres dñi.
Sēs apollonius
Audiens aūt beatus ap
pollonius qd reuertēn
tes ex urbe beati marty
res iam in primo cēnt.
surgens diluculo orauit.
et grās egit dō. qd' uisio
nem talē uidisset. qd' in
primo cēnt martyres x̄.
et surgens ibat in occur
sum eor. Audientes uō
ppli qm reuterent. abi
erunt oēs cū beato ap
pollonio ad flum qd' dr
melia. et ibiē expectā
tes eos. psallebat diuīs
modis. Et ecce subito fac
tus ē in eodē loco odor
suauitatis. et ēmuo sc̄i
martyres aduenerūt se
dentes in uehiculo. App
propinquantes aūt bonigni
ad beatū apolonū stetēr
et descenderūt beati mar
tyres de uehiculo. Sēs ap
pollonius expansis mani
bus ad celū dix̄. Dñe dēs
umilise creature. grās a
gimus nōi tuo sc̄o. Sed
et beatū calimerū uōēs.
dix̄. Grās ago dñō. q sibi
sacerdotē dignū elegit.
Beati aūt martyres salu
tauerūt pplm. et cū tur
ba psallentiū ingressi sē
ciuitatē. Aurelianus uō
repletus insania. p̄senta
ri sibi iubet martyres dī.
qb⁹ et dix̄. Adhuc perse
uerātis in fallacia uā?
Ecce m̄ agnoscetis ubi sit
dēs uīr. cū uisero uos in
terfici. Tūc beati marty
res dī. effundentes eum
ex suflabant in faciem
ei et dicebāt. Conteret
diabole tetrrime tē
ptator antiq. qd mori
ris? Accede. et qd' tibi
pater diabolus imp̄at:
celerius fac, nos enī p̄
ti sumus mori p nōīe
dñi nr̄i ihu xp̄i. Audiēs
hec aurelianus. iussit
eos foris secretiū exi
re. ubi et ipsos gladio
animadūti p̄cepit. et ōs

BIBLIOTECA QUERINIANA | MS.FE.14


qui coꝝ doctrinā secuti
sūt cū eisdem interire. Tē
beati martyres dixerūt ad
pplm. Nolite o ciues bri
xiani credere iniqssimis
terrorib· aureliani. qm
diabolus p os ei᷒ formidi
nem infert uob. Audiēs
hec aurelianus. iussit eos
foris ciuitatē duci et ibi
ōē eos decollari pcepit.
Milites aūt sic eis ab au
reliano fuerat impatū.
fecerunt. Et duxerūt eos
foris ciuitatē in uia cre
monensi. ibiq· genibus
positis gladiatores am
putauerūt capita coꝝ.
Milites aūt q xpo credi
derūt audientes senten
tias aureliani exierūt fo
ris ciuitatē. ut uiderēt
qd de ipsis factū fuisset.
Uidentes qm amputata
sūt capita coꝝ. clamabāt.
Memorēmini nr̄i dn̄i.
in requie uā. Martyres
aūt xpi susceperūt mo
mētaneā mortē ut uitā
adqrerēt sempiternā. Acta
sūt aūt hec tam in ciui
tate brixiana. quā in ce
teris etiā urbib· ul regi
onib· sub adriano impa
tore. sub die qnto deci
mo kl̄arū marciarum.
Regnante uō dn̄o nr̄o
ihu xpo. cui ē honor et
glā cū patre et spū scō
in secula seculoꝝ. Amē.
Incip uita beati gregorii pp.
Gregorius ur
be roma patre
gordiano edi
tus. nō solum
spectabili senatoꝝ pspa
uetustā religiosam ori
ginē duxit. Nam felix
[illegible]

Tra Brescia, Milano, Roma, Napoli Episodi del percorso martiriale

Fig. 1
Il vescovo di Brescia Apollonio battezza Faustino e Giovita

Fig. 2
Faustino e Giovita a Milano torturati nel miliarium, contenitore bronzeo per scaldare l'acqua delle terme

Fig. 3
Faustino e Giovita esposti alle fiere nel Colosseo

Fig. 4
Tentativo di annegare Faustino e Giovita nel mare di Napoli

Fig. 5
Decollazione di Faustino e Giovita a Brescia presso la via Cremonensis

Stampe tratte da Andrea Manente,
L'impetrita perfidia dell'empio monarca Adriano, 1673
(Brescia, Biblioteca Queriniana, 7a.A.IV.21)


Ant. Minotius delin.
I. Ruphonus scul.


SPQR







Nuovi testimoni della "Legenda maior" dei santi Faustino e Giovita

La complessa varietà della produzione agiografica, grazie ai più recenti apporti della critica, è stata meglio contestualizzata come un genere letterario segnato da prevalenti aspetti devozionali e catechetici, spesso privi di coerenza storica, rispondenti invece a modelli cristomimetici e di sensazionalismo martiriale, che la filologia tedesca tendeva a qualificare riduttivamente come *Kleinliteratur*, cioè letteratura minore e popolare: il termine *passio*, affermatosi in effetti dal secolo IV, rappresentava il superamento degli *acta martyrum*, sostanzialmente imperniati sulle fasi processuali, in cui il fulcro era costituito dalla conquista della *cognitio* (o identità religiosa cristiana), ribadita dal futuro martire iterando l'espressione «Christianus sum»; l'obiettivo era la dimostrazione che la confessione di una fede autentica garantiva ai suoi adepti la capacità paradigmatica di superare ogni tortura inflitta dai carnefici, fino ad ammansire le fiere nei supplizi circensi, come attestava uno dei testi agiografici più antichi e di ampia diffusione, la *passio* delle giovani Felicita e Perpetua con i loro tre compagni[1].

Abbreviazioni

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1992 [riproduzione facsimilare dell'edizione 1898-1901] (Subsidia Hagiographica, 6).

[1] M. Formisano, *La passione di Perpetua per la letteratura*, in *La passione di Perpetua e Felicita*, prefazione di E. Cantarella, introduzione, traduzione e note di M. Formisano, Milano 2008, pp. 7-61, in particolare pp. 23-27, dove, tra i

Nei tratti salienti, le compilazioni rispondevano dunque a uno schema consolidato, volto a fornire *specula* comportamentali di edificazione cristiana, riproposti nelle forme più brevi, quali le letture selezionate per la recita dell'ufficio divino o per l'intrattenimento da refettorio nella memoria del *dies natalis* del santo, oppure come spunto redazionale degli *officia propria*, cioè le *historiae sanctorum* del repertorio musicale gregoriano; in questo modo venivano incrementati i culti che caratterizzavano la fisionomia delle Chiese locali anche fin dopo il Concilio di Trento, spesso connotate da forti risonanze di propaganda civile, oltre che di predicazione religiosa[2]. In ogni epoca, infatti, la devozione verso i santi, percepiti come intercessori e dispensatori di grazie, rivestiva la funzione di forte coesivo sociale, capace dunque di fornire una coscienza identitaria a singoli gruppi, o a intere comunità cittadine; poteva quindi riflettersi, con modalità cangianti, nella compilazione e nella trasmissione dei testi agiografici, nelle intitolazioni degli edifici ecclesiastici e nelle committenze artistiche: su tali basi ricognitive era stato intessuto il quadro storico consegnato da Paolo Guerrini (1880-1960) alla sua ampia monografia pluridisciplinare dedicata, esattamente un secolo fa, ai martiri bresciani Faustino e Giovita[3]. Il sacerdote, dotato di una cultura robusta, ormai pienamente innestata nel filone

modelli letterari non cristiani, vengono indicati gli *exitus virorum illustrium* di antichi personaggi morti per le loro posizioni politiche anti-imperiali, menzionati da Plinio il Giovane. Sul possibile intervento redazionale di Tertulliano nella dimensione teologica della *passio* africana: L.F. Pizzolato, *Note alla «Passio Perpetuae et Felicitatis»*, «Vigiliae Christianae», XXXIV (1980), pp. 105-119, ora in Idem, Plura sacra et mundi alia*. Studi classici e cristiani*, a cura di M. Rizzi, C. Somenzi, G. Visonà, Milano 2009 (Studia patristica Mediolanensia, 28), pp. 121-135.

[2] Per l'intreccio tra culto religioso e strategie comunicative di propaganda civile, ad esempio in ambito ambrosiano, si vedano: P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 2); G. Cariboni, *I Visconti e la nascita del culto di sant'Ambrogio della Vittoria*, «Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento», XXVI (2000), pp. 595-613; Idem, *L'iconografia ambrosiana in rapporto al sorgere e al primo svilupparsi della signoria viscontea*, in *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (V^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris-Rome 2015 (Histoire ancienne et médiévale, Série du LAMOP, 2; Collection de l'École française de Rome, 503), pp. 129-153.

[3] P. Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra», XIV/1-2 (1923), pp. 5-129: lo studio è aperto da un'ampia bibliografia tematica, costituita da 91 voci relative alla trasmissione manoscritta e a stampa dell'agiografia faustiniana anche in volgare (pp. 5-27), in cui figurano gli interventi dell'agiografo bresciano secentesco Bernardino Faino attraverso le sue annotazioni autografe sull'edizione *La vera historia della passione de gloriosi martiri et cavalieri di Christo sancti Faustino et Giovita nobili bresciani et della conversione di santa Afra, et di molti altri sancti, con i loro nomi et cognomi, aggiuntavi la traslazione et processione solenne con i miracoli seguiti*, Brescia 1588, consultato nella cinquecentina Brescia, Biblioteca Queriniana, 5.H.VII.19, nr. 1, in cui, dopo una verifica della sostanziale aderenza con l'*editio* del 1534 (realizzata da Giacomo e Damiano Turlino, con adeguamenti di carattere linguistico), criticava la coda finale sui nuovi santi fatti discendere dalle famiglie bresciane; la parte centrale della ricerca di Guerrini si concentrava tuttavia sul vaglio storico-critico della *Legenda maior* (*BHL* 2836), collegata al quadro delle origini cristiane della città secondo le tesi avanzate da Fedele Savio (1848-1916), meritorio della prima pubblicazione del testo nel 1896 (pp. 29-30); in parallelo, erano state inserite osservazioni sulla festa, posta il 15 febbraio quasi come opposizione ai *Lupercalia* pagani (pp. 38-39), e sulle traslazioni successive alla prima sepoltura presso San Faustino *ad sanguinem*, posta come luogo del martirio tra gli spazi devozionali della città intitolati ai due patroni (p. 64). Sulla dimensione scientifica di Guerrini, fondatore nel 1910 del periodico Brixia Sacra nelle sue differenti edizioni, dal 1920 assunto come vicebibliotecario della Biblioteca Queriniana e quindi direttore dell'Archivio Storico, ma soprattutto promotore di una Società Nazionale di Storia ecclesiastica, creata in diocesi nel 1946 quasi a prodromo

della critica storica estesa anche all'agiografia bresciana, nel 1923, in occasione della ricognizione delle reliquie dei due martiri (attuata trecento anni dopo l'ultima ispezione autoptica ufficiale del 1623), era pronto ad affrontare in chiave comparativa la complessa articolazione della loro cosiddetta *Legenda maior* (*BHL* 2836, da ora solo *Legenda maior*), peraltro densa di suggestioni che richiamavano le vestigia archeologiche della Brixia romana e i *loca sancta* della prima organizzazione cristiana. Le premesse provenivano comunque dal suo percorso formativo: appassionato di musica e di storia, fin dai primi anni del seminario vescovile Guerrini era stato indirizzato alla storia locale da un'altra figura sacerdotale particolarmente rappresentativa, l'aristocratico bibliofilo mons. Luigi Francesco Fè d'Ostiani (1829-1907), laureato *in utroque iure* e brillante tanto da essere scelto come cameriere segreto di Pio IX (1846-1878), ma imprevedibile al punto da rinunciare alla carriera curiale per rientrare a Brescia, assumendosi l'onere di un'intensa attività pastorale come prevosto mitrato dei Santi Nazaro e Celso (1873), insieme all'animazione di un cenacolo di eruditi legati alla Biblioteca Queriniana, tra i quali il paleografo Andrea Valentini e il conte Teodoro Lechi, ma trovando pur sempre il tempo di approntare numerose pubblicazioni e di raccogliere una cospicua biblioteca, passata poi alla stessa Biblioteca Queriniana, con 93 segnature, di cui molte costituite da miscellanee di epoca medievale e novecentesca[4].

Per favorire lo spessore delle sue ricerche, nel 1905 Guerrini fu quindi cooptato da mons. Fè d'Ostiani come canonico della chiesa dei Santi Nazaro e Celso, e i risultati conseguiti evidenziano con chiarezza l'indirizzo verso l'aggiornata metodologia del bollandista belga Joseph Hippolyte Marie Delehaye (1859-1941), che l'aveva spinto ad acquisire una più consapevole prospettiva storiografica sui principali temi trattati dagli esponenti dell'agiografia locale, soprattutto ottocentesca, sempre più sensibile al valore dei testimoni manoscritti e a stampa della trasmissione testuale[5].

della nascita l'anno successivo (1947) della Rivista di Storia della Chiesa in Italia, dove fu incluso nel consiglio redazionale: A. Fappani, *Paolo Guerrini*, Brescia 1987, pp. 21-25; G. Archetti, "*Servizio buono e commendevole". Brixia sacra: cento anni di storia della Chiesa*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XV/1-2 (2010), pp. 11-58; M. Trebeschi, *«Brixia sacra», Cento anni di storia della Chiesa bresciana*, M. Taccolini, *Mons. Paolo Guerrini tra storia e memoria*, E. Ferraglio, *Il fondo Guerrini della Biblioteca Queriniana* e *Repertorio bibliografico*, a cura di C. Barucco, N. Compagnoni, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI/3-4 (2011), rispettivamente alle pp. 17-44 (in cui si illustrano le fasi della rivista); 45-57; 59-65; 65-71. Accenno in questa sede anche ai meriti di Antonio Fappani, mancato nel 2018 e attivo animatore di cultura ecclesiastica bresciana soprattutto con la sua *Enciclopedia bresciana online* (http://www.enciclopediabresciana.it/): *Mons. Antonio Fappani studioso e promotore di cultura*, Atti della Giornata di studio in memoria di mons. Antonio Fappani (Brescia, 26 novembre 2019), a cura di A. Bonomi, M. Busi, Brescia 2021.

[4] Per illustrare la sua figura, il contributo scientifico e il fondo manoscritto: C. Barucco – E. Ferraglio, *Il fondo Luigi Francesco Fè d'Ostiani della Biblioteca Queriniana di Brescia, Catalogo dei manoscritti*, Brescia 2009 (Annali Queriniani. Monografie, 8).

[5] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 29, in cui cita la prima edizione italiana di H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1906.

Nel novero dei precursori, si collocava a buon diritto il salodiano Giuseppe Brunati (1794-1855), sacerdote antigiansenista e fautore della restaurazione cattolica dopo la fase napoleonica, nonché amico di Antonio Rosmini (1787-1855); come approdo conclusivo della sua esistenza, trascorsa esplorando biblioteche e confrontandosi con altri studiosi, con varie tappe di gestazione aveva ultimato il suo corposo *Vita o gesta de' Santi Bresciani*[6]. Si aggiungeva inoltre la competenza liturgica dell'originale e aristocratico Giuseppe Maria Onofri (1803-1878), prevosto di Sant'Agata di Brescia, che le cronache pungenti definivano piuttosto ambizioso e vanesio («ambizioso e vanerello») ma, nelle sue puntuali osservazioni sul *Martirologio* bresciano, era stato capace di sfoderare tutta la sua acribia filologica[7].

Il cimento di Guerrini sulla produzione agiografica dei santi Faustino e Giovita prendeva dunque le mosse dalla prima pubblicazione a stampa della *Legenda maior*, avvenuta nel 1896 da parte di Fedele Savio[8]: il gesuita piemontese, impegnato nella documentazione prosopografica sui vescovi del Piemonte, comprensiva delle *passiones* di san Secondo di Asti e di san Marziano di Tortona, incluse appunto nella *Legenda maior*, aveva infatti arricchito le acquisizioni agiografiche con un nuovo testo, vasto e peculiare, rispetto alle due redazioni abbreviate note fino a quel momento (*BHL* 2837 e 2838), collegate forse, ma in maniera del tutto indipendente, alla forma archetipica della *Legenda maior*[9].

Già dalla metà del Settecento, il clima muratoriano aveva acceso tra gli studiosi bresciani aspre contrapposizioni ideologiche, che avevano coinvolto il mite e diligentissimo sa-

[6] G. Brunati, *Legendario o Vite de' SS. Bresciani*, Brescia 1834; Idem, *Vita o gesta de' Santi Bresciani*, Brescia 1854-1855, in edizione ampliata in due volumi nel 1855: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 20, 23. Il suo approccio, decisamente troppo avanzato per i contesti ecclesiastici dell'epoca, aveva indotto il capitolo veronese a bloccargli la pubblicazione del *Legendarietto dei santi veronesi (risalente agli anni 1841-1843)*, ora conservato con il suo ampio epistolario a Salò, Biblioteca dell'Ateneo, ms. 10: S. Fontana, s.v. *Brunati, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIV, Roma 1972, pp. 528-529.

[7] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 23. Sugli studi agiografico-liturgici di Onofri (*De sanctis episcopis Brixiae: commentarium*, Brixiae 1850; *De martyrologio brixiano tractatus alter Danielis Papebrochii e Soc. Jesu theologi sive excerpta ex opere eiusdem cui titulus «Responsiones etc.»*, Brixiae 1855) e sulla sua biblioteca, di recente trasferita da Rezzato all'accentrata Biblioteca provinciale francescana di Milano: F. Stroppa, *Sant'Ercolano: tradizioni eremitiche, vita apostolica e strutture culturali in area benacense*, in *Territori, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti dei convegni internazionali di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013; 14-20 giugno 2014), Napoli 2016, pp. 565-590; in D. Cancrini, *«Codex iste est mei...». Bio-bibliografia per note di possesso di Giuseppe Onofri (1803-1878), storico, liturgista e agiografo*, «Civiltà Bresciana», nuova serie, V/1 (2022), pp. 187-209, l'autore evidenzia il quadro dei rapporti culturali del clero bresciano ottocentesco.

[8] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 5-72, 113-159, 377-399.

[9] *Ibidem*, pp. 5-6; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 29. In realtà, come riporta il censimento dei manoscritti inseriti nel database di *BHL*, oltre ai 21 testimoni di *BHL* 2837 e ai 36 testimoni di *BHL* 2838, vi sono anche *BHL* Suppl. 2838b (Vat. lat. 6073, ff. 90v-92r) e *BHL* Suppl. 2838d (trasmesso dal codice Roma, Biblioteca Alessandrina, ms. 91, ff. 714r-720v): Tomea, *Tradizione apostolica*, p. 526. Sulle varie redazioni della *passio*: Idem, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 17-48, in particolare p. 24.

cerdote Carlo Andrea Doneda (1703-1781), promotore delle cause dei santi locali (Angela Merici e la cappuccina Maria Maddalena Martinengo) ed esperto conoscitore dei manoscritti capitolari, e il coetaneo Giammaria Biemmi (1708-1784) che, deluso nelle proprie aspirazioni intellettuali, aveva imboccato la scorciatoia verso la notorietà attraverso le falsificazioni storiografiche[10]. Nell'*Avvertimento* al secondo tomo della sua criticata *Istoria di Brescia*, Biemmi aveva in effetti annunciato come *trouvaille* sensazionale una *Istoriola* in latino attribuita a un sedicente notaio Rodolfo, manoscritta e opportunamente sparita, interessante non solo per il periodo cronologico di riferimento (774-865), corrispondente al travaso dal regno longobardo a quello carolingio, ma resa ancora più credibile per il suo supposto ritrovamento proprio tra le carte di studio sui santi Faustino e Giovita che Teodosio Borgondio († 1726), abate lateranense presso la chiesa di Sant'Afra, aveva dovuto abbandonare per il sopraggiungere della morte, lasciando incustodita anche la sua biblioteca, dove era ben nota la collocazione dell'unico manoscritto medievale contenente la *Legenda maior*[11].

Savio, informato quindi dell'esistenza a Brescia del prezioso *Passionario*, visto e ricopiato anche da Brunati, che lo aveva datato tra il secolo XII e XIII, non era riuscito a entrarne in possesso, nonostante avesse esteso le proprie ricerche fino alla biblioteca del convento minorita di San Pietro di Rezzato (Brescia) dove, nel 1878, era entrata buona parte della prestigiosa biblioteca di Onofri come acquisto destinato al rilancio culturale della nuova comunità francescana[12]. Per la stampa definitiva si dovette dunque accontentare di una

[10] A Doneda, responsabile dell'Archivio della Cattedrale, nonché primo bibliotecario della Biblioteca Queriniana, si devono le notizie sulla Biblioteca capitolare bresciana comunicate al canonico lateranense Giovanni Crisostomo Trombelli (1697-1784) nel suo transito bresciano, impiegate per gli studi agiografici e nel suo manuale paleografico (G.C. Trombelli, *L'arte di conoscere l'età de' codici latini e italiani*, Bologna 1756): G. Malaguti, *L'abate Giovanni Crisostomo Trombelli e l'opera "De Cultu Sanctorum Dissertationes Decem"*, Romae 1959-1960 (Studi e ricerche, 170); *Giovanni Grisostomo Trombelli (1697-1784) e i canonici regolari del SS. Salvatore*, a cura di M.G. Tavoni, G. Zarri, Modena 1991; le informazioni paleografiche furono tuttavia sfruttate soprattutto dal teatino Giovanni Gerolamo Gradenigo (G.G. Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series commentario historico illustrata*, Brixiae 1755, pp. 445-450), che avrebbe pubblicato l'intero inventario in calce al suo studio sui vescovi bresciani: S. Gavinelli, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana: un percorso di lettura*, in *Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed età moderna*, Atti della giornata di studi (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 16 maggio 2002), a cura di V. Grohovaz, Brescia 2003 (Annali Queriniani. Monografie, 3), pp. 9-38, in particolare pp. 12-14; D. Cancrini, *La* Brixia sacra *di Giovanni Girolamo Gradenigo nell'ambiente erudito bresciano tra XVIII e XX secolo*, in *Scrivere, stampare e collezionare libri a Brescia tra Quattro e Ottocento*, Atti della VIII Giornata di studi "Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed Età moderna" (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 15 novembre 2019), a cura di L. Rivali, Udine 2023, in corso di stampa.

[11] G. Biemmi, *Istoria di Brescia*, Brescia 1749, pp. I-II; P. Zangaro, *La fortuna di due false cronache medievali bresciane*, «Archivio Storico Italiano», CLXIII/2 (604) (2005), pp. 283-311, in particolare pp. 285-287 e dove, a p. 284, nota 9 sono riportati gli interventi di alcuni esponenti bresciani relativi alla polemica sulle reliquie dei santi Faustino e Giovita. La notizia del ritrovamento dell'*Istoriola* del notaio Rodolfo tra le carte preparatorie della storia ecclesiastica di Borgondio ebbe risonanza immediata nella *Res publica litterarum* attraverso le «Novelle della Repubblica delle lettere per l'anno MDCCL», pp. 306-308.

[12] Savio, *La Légende*, p. 7; Cancrini, *«Codex iste est mei…»*, pp. 162-163, dove è indicato il trasferimento nel 1959 di una parte dei manoscritti di Rezzato nella costituenda Biblioteca provinciale francescana di Milano.

trascrizione recente del testo, ottenuta faticosamente attraverso la mediazione dell'avvocato bresciano Gaetano Fornarini[13].

Alcuni anni fa, durante un'indagine a tappeto sui manoscritti agiografici della Biblioteca Queriniana di Brescia, mi è capitato di individuare il codice disperso all'interno del patrimonio librario di Luigi Francesco Fè d'Ostiani che, nel 1908, appena dopo la sua morte, la nipote Paolina Fè d'Ostiani Montholon aveva convogliato come lascito alla medesima biblioteca dove, al suo ingresso, era stato contrassegnato con la segnatura Fè d'Ostiani 14 (da ora Brescia, Fè d'Ostiani 14), rimanendo nel compatto fondo documentario, mentre i suoi stampati confluirono nella raccolta generale della biblioteca.

Il *Passionario*, protetto da una legatura settecentesca in pergamena rigida, presenta un'ampia sezione originaria, esemplata in *littera textualis* a impostazione bicolonnare da un unico copista locale, appena vivacizzata dalla presenza di rubriche in minuscola rossa, da iniziali minori semplicemente rubricate e, in qualche caso, arricchite da decorazioni filigranate in blu, mentre prospettano volutamente un rilievo maggiore il capolettera iniziale (p. 1) e quelli sistemati all'inizio della *Legenda maior* (p. 246), eseguiti in rosso, ma percorsi da decorazioni a greca in blu[14].

L'identificazione del codice con il manoscritto che Borgondio aveva studiato nella sua canonica di Sant'Afra è confermata dalla nota di possesso, posta da una mano cinquecentesca nel *bas de page* del foglio iniziale (p. 1) e che, per quanto piuttosto rovinata, consente di leggere «Liber Sanctorum […] ustini et Iovitte ad Sanguinem in Brixia iure nunc Sancti Salvatoris»: l'antica chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, dal 1295 denominata in effetti comunemente Sant'Afra, dal 5 dicembre 1523 era stata occupata dai canonici di San Salvatore al Rebuffone, inurbati a causa della distruzione della propria sede, sacrificata nel corso delle fortificazioni veneziane delle mura, prima di ricevere nel 1603 l'intitolazione ufficiale di Sant'Afra, soprattutto dopo una clamorosa *recognitio* delle reliquie della santa (protagonista di rilievo della *legenda* agiografica dei due martiri bresciani), avvenuta con quella di altri possibili santi negli anditi sotterranei dell'edificio, ma subito predisposte per una loro ricollocazione più rilevata e solenne nella chiesa su-

[13] Savio, *La Légende*, p. 7, in cui riporta le citazioni del codice da parte di Brunati.

[14] Barucco – Ferraglio, *Il fondo Luigi Francesco Fè d'Ostiani*, pp. 25-26; S. Gavinelli, *Testimonianze grafiche e culti santorali a Brescia*, in *Musica e liturgie nel medioevo bresciano (secoli XI-XV)*, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, cultura e società, 2), pp. 25-58, in particolare pp. 38-42, con la segnalazione della presenza della *passio* di santa Giulia (pp. 448-452: *BHL* 4516), legata al monastero cittadino di San Salvatore-Santa Giulia, completata dall'*additamentum* bresciano con la notizia della traslazione delle reliquie da parte della regina Ansa, moglie dell'ultimo re longobardo Desiderio, secondo una rara versione conosciuta solo attraverso il codice Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 332, del secolo XI-XII, datato tuttavia alla fine del secolo X in P. Tomea, *Intorno a s. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 49; 96, n. 166. Per una sintesi sulle versioni della *Passio sancte Iulie* di Brescia: G. Bergamaschi, *Il carme "Ergo pii fratres" e gli inni per santa Giulia*, in *Musica e liturgie*, pp. 191-248, in particolare pp. 196-198.

periore[15]. Nel *Passionario* Brescia, Fè d'Ostiani 14, la *Legenda maior* occupa le pagine 246-337, contraddistinte da numerose annotazioni marginali di mano ottocentesca, ma la collazione a campione sul manoscritto mi ha permesso di concludere che la trascrizione fornita a Savio fosse sostanzialmente rispettosa dell'originale, tolte le regolarizzazioni ortografiche in senso classico, mentre nel manoscritto permangono gli scempiamenti indebiti di *h* e le palatalizzazioni, prettamente padane, di *michi*, *nichil*.

Nel voluminoso *Passionario* da altare, che procede da sant'Andrea (30/11) all'inizio dell'anno liturgico e si conclude al mese di settembre con la *Vita*, la *Translatio* e un *Sermo* per san Prospero, festeggiato però il 24 giugno (pp. 477-480; 480-484; 484-487: *BHL* 6962; 6963), l'insistenza sul santorale bresciano non si limita alla presenza della *Legenda maior* e della *passio* di santa Giulia (pp. 448-452: *BHL* 4516) ma, sui fogli finali, rimasti inizialmente vuoti (pp. 487-488), come aggiunta in modulo ridotto di un'altra mano del tardo secolo XIII è accolta un'autonoma *Passio sanctae Afrae* (*BHL* 117), commemorata localmente il 24 maggio, che sembra tratta direttamente dalla stessa *Legenda maior*, qui per la prima volta scomposta forse proprio per dare enfasi al culto della martire, specialmente all'interno della chiesa di sua titolarità. Per la stessa ragione, il testo di *BHL* 117 è giustapposto su un fascicolo finale, di dimensioni lievemente minori (pp. 489-504), che fu dunque realizzato da un copista indigeno in una pesante *littera textualis* più formata e databile alla prima metà del secolo XIV, che viene completato da un elegante capolettera miniato (*I*), prolungato in un fregio a decorazione zoomorfa e antropomorfa, ormai molto sbiadito. Le diffuse macchie brune, forse derivate dal contatto con la cera delle candele, confermano il suo frequente impiego come maneggevole sussidio liturgico, fornendo quindi una copia ulteriore della *passio* di cui nel *Repositorium* bollandista di *BHL* non è censito alcun testimone.

Come sintetizzava Paolo Tomea, la struttura letteraria della *Legenda maior*, nella sua unitarietà, è classificabile come *legenda* epica proprio per la complessità dell'ordito, ripartito su diverse località geografiche in cui, accanto a Faustino e Giovita, vengono incontrati altri santi chiamati al martirio[16].

L'impostazione rispecchia una matrice arcaica di richiamo tardoantico, legata forse a nuclei di oralità, evidenziata dal frequente ricorso alla vivacità del discorso diretto in funzione catechetica, che riduce dunque la narrazione a un frasario breve, paratattico, lessicalmente ripetitivo e quindi con citazioni limitate solo a qualche riferimento biblico (soprattutto come contrapposizione dottrinale tra culti pagani e cristiani, incentrati ad esempio sul *Sol invictus* o sul culto rivolto alle statue degli dei pagani o di Ercole semi-

[15] Sulla stessa chiesa, intitolata in seguito alla figura di sant'Angela Merici (1474-1541): M. Trebeschi, *La casa di S. Angela in Santa Afra (Brescia)*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V/4 (2000), pp. 79-96.

[16] Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 35.

dio)[17]. In abbinamento, si nota una frequente introduzione di elementi miracolistici, quali gli interventi degli angeli per risolvere le situazioni più problematiche o, soprattutto, degli animali parlanti, rispondenti ad archetipi biblici e classici (come la tigre parlante che a Milano rimprovera l'imperatore Adriano mentre spinge il popolo alla conversione, analogamente all'onagro che, trascinando il carro dei martiri in Roma, esorta la folla alla loro venerazione, ignorando deliberatamente le imposizioni imperiali); elementi che, tuttavia, rimangono più connessi a quegli apocrifi biblici di immediata e ampia diffusione popolare, il cui diffuso impiego catechetico proprio a Brescia era stato nettamente stigmatizzato, alla fine del IV secolo, nel *Diversarum hereseon liber* (in particolare al capitolo 88) di Filastrio da Brescia[18].

Lo snodarsi della *Legenda maior* nel preambolo narrativo presenta dunque come protagonisti principali i nobili fratelli bresciani Faustino e Giovita, percepiti dai vertici amministrativi come pericolosi propagatori del cristianesimo in città a dispetto dei culti imperiali, per cui vengono subito incarcerati (e presto consacrati sacerdote e diacono dal vescovo Apollonio di Brescia) insieme ad Afra (evocativa di Afra di Augsburg), moglie di Italico *comes Retiarum*, il loro principale accusatore, ucciso però dalle stesse fiere che aveva aizzato contro i due fratelli. I successivi spostamenti in diverse città italiane (Milano, Roma, Napoli) servono da pretesto per inanellare altre vicende martiriali di santi comprimari dell'Italia settentrionale, da cui il trasferimento a Milano insieme a Calocero di Albenga, dove la trama si infittisce per l'incontro con Calimero di Milano, con il terzetto Donato, Felice e Bonifacio, e infine con Marziano di Tortona e Secondo di Asti, tutti attirati dal carisma di Faustino e Giovita e pertanto destinati per scelta a subire analoghi supplizi, spesso solo inizialmente vittoriosi prima dell'inevitabile martirio finale, consumato pubblicamente all'interno degli anfiteatri. In conclusione, si pone il ritorno dei due bresciani nella loro città d'origine dove, secondo un ricongiungimento di spazio anulare, avrebbero consumato la loro ultima testimonianza con la decollazione sulla ricordata *via Cremonensis*[19].

Sul valore storico della lunga *Legenda maior*, serie riserve erano già state avanzate da Savio[20]. Anche Paolo Guerrini, oscillando forse sulla cronologia compositiva, a suo avviso col-

[17] Savio, *La Légende*, pp. 66-67; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 23-24, in cui viene riportata la citazione di *Ps* 103, 19-20 in relazione alla statua raggiata del *Sol invictus* che, alle parole dei due martiri, si copre di fuliggine ma, una volta rimossa per ordine dell'imperatore Adriano, preferisce dissolversi, a differenza dell'astro biblico che rinnova la sua luce segnando l'alternanza dei giorni e delle notti («Sol cognovit occasum suum, posuisti, Domine, tenebras et facta est nox»).

[18] *Ibidem*, pp. 31-46, in cui si insiste sulla diffusione delle presenze angeliche nelle agiografie antiche e a p. 44 cita l'opera di Filastrio. Per gli animali parlanti, limitati alla letteratura greco-latina, la quale comunque può avere rappresentato un sostrato non documentabile: *Speaking animals in ancient literature*, ed. by H. Schmalzgruber, Heidelberg 2020.

[19] Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 21-22. Calimero di Milano appare inoltre strettamente connesso con la *Datiana historia*, cioè *il Libellus de situ civitatis Mediolani*, composto in forma anonima tra la fine del secolo X e gli inizi del secolo XI con l'agiografia lombarda, sulle cui connessioni con la *Legenda maior* si veda: Idem, *Tradizione apostolica*, pp. 523-549.

[20] Savio, *La Légende*, pp. 41-65.

locabile tra il 750 e l'820, pur insistendo sull'origine decisamente bresciana della *passio*, riprendeva le ipotesi del gesuita, convinto che il testo fosse la risultante di una compilazione a centone, ottenuta con la saldatura di segmenti preesistenti, come per le *passiones* dei santi Marziano e Secondo, già studiate dal bollandista nella loro trasmissione indipendente[21]. Sul piano puramente stilistico, le sezioni, nella loro schematicità, sembrano piuttosto omogenee, anche se rilevo alcune lievi varianti di tono in quella che Savio distingue come Parte IV (capp. 43-59), appunto riservata ai santi Marziano di Tortona e Secondo di Asti[22].
La ricerca di nuovi testimoni della *Legenda maior* sembra tuttavia avere alimentato più dubbi che certezze sulla sua genesi redazionale, tenuto conto che la sua attestazione più remota continua a essere il *Passionario* Brescia, Fè d'Ostiani 14, chiaramente espressione della Chiesa bresciana in età comunale.
All'epoca carolingia sembrerebbero invece risalire le *adbreviationes* di *BHL* 2837 e 2838, indicate sempre da Savio con le lettere alfabetiche A e B, che per loro stessa natura appaiono comunque sfoltite dagli ammaestramenti spirituali forniti dagli animali parlanti e sono caratterizzate da minime discrepanze che confermano, come si è ricordato, l'assenza di reciproca interdipendenza: la versione di *BHL* 2837 è ad esempio segnata dalla variante geografica di Milano come luogo del martirio di san Calogero, mentre in *BHL* 2838 compare Albenga («in Albenganense oppido»), fornendo quindi un possibile termine redazionale *ante quem* nel fatto che venga ignorata la traslazione delle sue reliquie da Albenga a San Pietro al Monte di Civate, organizzata dall'arcivescovo di Milano Angilberto II nell'843-844 come soluzione di tutela dal rischio delle incursioni saracene[23].

[21] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 30-31, con riferimento a Savio, *La Légende*, pp. 56-64 (dove è riportata la distinzione rispetto a san Marziano di Ravenna) e che, a p. 20, indicava effettivamente il *Passionario* Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, F II 10, databile verso la fine del secolo XI e proveniente dal monastero di San Colombano di Bobbio, a suo avviso il più antico testimone delle *passiones* di san Marziano di Tortona (ff. 62r-65r) e di san Secondo di Asti (ff. 65r-68r): G. Ottino, *I codici bobbiesi nella Biblioteca Nazionale di Torino*, Torino-Palermo 1890, pp. 10-12, n. 12 (con datazione al secolo XI); *Miracula sancti Columbani. La reliquia e il giudizio regio. La relique et le jugement royal. Relic and Royal Judgment*, a cura di A. Dubreucq, A Zironi, Firenze 2015 (Per verba. Testi mediolatini con traduzione, 31), pp. LVI-LVII. In merito allo sfruttamento dei testi agiografici per la costruzione degli *officia propria*, su san Marziano di Tortona: G. Baroffio – E.J. Kim, Reconditio Sanctorum*: un inedito ufficio ritmico italiano (Tortona, Bibl. Capitolare, B. 178r)*, in *Studies in medieval Chant and Liturgy in Honour of David Hiley*, ed. by T. Bailey, L. Dobszay, Budapest-Ottawa 2007 (Musicological Studies, 87), pp. 29-43.

[22] Savio, *La Légende*, pp. 133-140.

[23] *Ibidem*, pp. 8-10, 41; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 27. Restano inoltre le incongruenze riportate da Tomea (Idem, *Tradizione apostolica*, pp. 19, 525-535, 539-549) in relazione al *De situ civitatis Mediolani* rispetto alle versioni della *Passio sanctorum Faustini et Iovitae*, già segnalate da Savio (Savio, *La Légende*, pp. 5-7), peraltro convinto che le *legendae* dei santi Calocero, Marziano e Secondo fossero state scorporate dalla *Legenda maior,* tuttavia con alcune contaminazioni testuali, trasmesse anche ai volgarizzamenti: ad esempio, i nomi dei pontefici dell'ordinazione di Calimero, oscillanti tra Lino e Telesforo; il diverso luogo di ordinazione, diviso tra Roma e Milano; o le qualifiche modificate tra la *Legenda maior* e le singole *passiones* di san Calocero (*BHL* 1529) o di san Marziano, semplicemente martire nella *Legenda maior* e nella *passio* di san Secondo di Asti (*BHL* 7562), ma presule di Tortona sempre nella *passio* di san Secondo *BHL* 7566 e, quindi, in quella propria di san Marziano (*BHL* 5262-5263).

Ho tuttavia appurato che entrambe le *passiones* brevi omettono la Parte IV, appunto relativa a Marziano di Tortona e Secondo di Asti.

L'omissione di questa stessa Parte IV contrassegna pure la peculiare *Legenda maior* attestata nel *Passionario* St. Gallen, Stiftsbibliothek, 577, pp. 86b-121a che Paolo Tomea, allora in mancanza di altre testimonianze manoscritte, indicava come unica copia incompleta derivata dall'«unione di vari segmenti»[24]. Il manoscritto, di dimensioni considerevoli (mm 345×260) e qualificato come *Passionarium novum*, è localizzato come produzione sangallese di più mani del secolo IX-X; in una elegante impostazione bicolonnare, intervallata da rubriche interne in capitale rustica, prospetta una raccolta mista di santi di tradizione germanica (ad esempio santa Attilia o *Vita et actus sancti Bonifacii episcopi* composta da Willibald, pp. 198a-242b), affiancati dagli antichi martiri cristiani, come alle pp. 165b-174a la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (*BHL* 6635), alle pp. 174a-198a la *Vita sancti Ambrosii* preceduta dal prologo del diacono Paolino (*BHL* 577), ma soprattutto alle pp. 313a-320b la *Passio* (*et inventione) beati Martiani* (*BHL* 5262) e, in sequenza, alle pp. 320b-327a la *Passio beati Secundi militis et martyris* (*BHL* 7563)[25].

Nell'impegno di isolare nuovi testimoni della *Legenda maior* attraverso l'*incipit*, mi è stato possibile portare l'attenzione su un altro apporto carolingio, l'Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 266, pp. 1-96, un codice composito di piccole dimensioni (mm 132×102) ma molto interessante, in cui il testo della *Legenda maior* è vergato da una sola mano in una carolina dal tratto pesante degli inizi del secolo X, riferibile alla vivace area culturale del lago di Costanza[26]. Pare riconducibile alla medesima area geografica anche un'altra sezione aggregata (pp. 177-229), danneggiata nel corso del secolo XVII e contenente i *Carmina* di Rabano Mauro, abate di Fulda e arcivescovo di Magonza (780-856), al cui interno sono stati identificati i cosiddetti *Carmina Einsidlensia*, cioè due poesie pastorali di complessa datazione stilistica, dibattuta tra prima età imperiale e tardoantico (pp. 206-207)[27].

[24] Sul codice, segnalato per la prima volta in Tomea, *Tradizione apostolica*, pp. 226, 526, 544 (in particolare pp. 342-343, n. 26): Idem, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 24-25, con una rettifica sulla localizzazione paleografica di A. Bruckner, *Scriptoria medii aevi Helvetica. Denkmäler Schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters*, III, Genève 1938, pp. 38-39, n. 189; 112-113.

[25] B.M. von Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, I/4, *Codices 547-669. Hagiographica, Historica, Geographica 8-669*, Wiesbaden 2003, pp. 90-96, in particolare p. 92 (vita dei due martiri bresciani). Si veda anche la menzione di Tomea (Tomea, *Tradizione apostolica*, pp. 346-353).

[26] Ringrazio vivamente per la segnalazione Diego Cancrini: G. Meier, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur*, I, Einsidlae-Lipsiae 1899, pp. 239-241, da cui emerge che le sezioni successive, alle pp. 97-306, provenienti da altre unità codicologiche databili dal secolo XII al XIV, sono forse configurabili come una miscellanea scolastica che andrebbe approfondita, dove vengono appunto abbinati ulteriori testi agiografici, la *Regola* di san Benedetto, *excerpta* di autori su pesi e misure fino ai *Dicta philosophorum*, oltre ai menzionati *Carmina*, I-XXXVI di Rabano Mauro.

[27] Sulla silloge poetica carolingia e tardoantica: B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*, I, *Aachen-Lambach*, Wiesbaden 1998, p. 241, nr. 1125. Sul testo: M.D. Reeve, *Carmina Einsidlensia*, in L.D.

Nella porzione iniziale del nuovo testimone Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 266, rispettando la tripartizione dettata dalle rubriche interne in capitale rustica rubricata, l'intitolazione di *Passio beatissimorum martyrum Faustini et Jovitte* connota le pp. 1-48, mentre l'espressione *De eodem passio* definisce le rimanenti (pp. 48-59 e 59-96)[28]. Il confronto testuale con il St. Gallen, Stiftsbibliothek, 577, pp. 86b-121a ha inoltre evidenziato stringenti affinità testuali tra i due esemplari, determinando una sorta di redazione carolingia, arricchita da qualche citazione biblica nei raccordi connettivi, e proveniente peraltro da una zona strettamente collegata con l'area metropolitica milanese[29]. Al monastero di San Gallo era infatti giunta quasi subito la sezione manoscritta del *De vita et meritis Ambrosii*, un'altra lunghissima vita del vescovo ambrosiano copiata verso la fine del secolo IX da una mano milanese, ma redatta con buona probabilità in precedenza durante il pontificato di Angilberto II (824-859), saldata quindi nel composito St. Gallen, Stiftsbibliothek, 569, pp. 1-98 (*BHL* 377d, la prima dopo la consueta *BHL* 377 redatta dal diacono e segretario Paolino)[30]. Il testo del *De vita et meritis*, espressione di un retaggio completamente differente, si prospetta dunque strutturato con eleganza, e soprattutto ricco di citazioni derivate anche da autori allora di limitata circolazione, come Cassiodoro, nella chiara

Reynolds, *Texts and Transmission*, *A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, p. 37; J. Amat, *Humor et ironie dans les Bucoliques de Calpurnius Siculus et les* Carmina Einsidlensia, «Revue des Études Latines», LXXVI (1998), pp. 192-199; J. Stover, *Olybrius and the Einsiedeln Eclogues*, «Journal of Roman Studies», CV (2015), pp. 288-321; J. Henderson, *The* Carmina Einsidlensia *and Calpurnius Siculus eclogues*, in *A Companion to the Neronian Age*, ed. by E. Buckley, M.T. Dinter, Oxford 2013, pp. 170-187, con la presentazione delle problematiche di datazione; M. Shumilin, *A Shepherd with a Lyre? Reconsidering Einsiedeln Eclogues 1.18*, «Prometheus-Rivista di Studi classici», XLVII (2021), pp. 191-197.

[28] Meier, *Catalogus codicum manu scriptorum*, p. 240.

[29] Ho rilevato solo lievi varianti ortografiche, come l'omissione di qualche cediglia, la palatalizzazione di *michi* e *nichil*, e le rubriche interne, che distinguono le parti della *passio*, solo un po' più brevi, ma sempre in capitale rustica rubricata.

[30] A. Paredi, *Vita e meriti di s. Ambrogio. Testo inedito del secolo nono illustrato con le miniature del salterio di Arnolfo,* Milano 1964 (Fontes Ambrosiani, 37), successivamente riedito, con una più minuta disamina delle fonti, da P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise. Vies anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973 (Études augustiniennes. Série Antiquité, 52) e G. Banterle, *Le fonti latine su sant'Ambrogio,* Milano-Roma 1991 (Tutte le opere di sant'Ambrogio. Sussidi, 24/2), pp. 154-229. Si vedano pure: P. Tomea, *Ambrogio e i suoi fratelli. Note di agiografia milanese altomedievale,* «Filologia mediolatina», V/2 (1998), pp. 149-232, in particolare p. 150, n. 2. Per la datazione: Idem, *L'immagine e l'ombra d'Ambrogio nell'agiografia «italiana» dei sec. V-XI*, in *La mémoire d'Ambroise de Milan*, pp. 299-328. Sul codice sangallese: B. Bischoff, *Italienische Handschriften des neunten bis elften Jahrhunderts in frühmittelalterlichen Bibliotheken ausserhalb Italiens*, in *Il libro e il testo*, Atti del Convegno internazionale (Urbino, 20-23 settembre 1982), a cura di C. Questa, R. Raffaelli, Roma 1984, pp. 171-194, in particolare pp. 178, 191; S. Gavinelli, *Il gallo di Ramperto: potere, simboli e scrittura a Brescia nel secolo IX*, in Margarita amicorum. *Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, I, Milano 2005 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 26), pp. 401-427, in particolare pp. 420-421; Eadem, *Testi agiografici e collezioni canoniche in età carolingia attraverso i codici dell'Ambrosiana*, in *Nuove ricerche sui codici in scrittura latina dell'Ambrosiana,* Atti del Convegno (Milano, 6-7 ottobre 2005), a cura di M. Ferrari, M. Navoni, Milano 2007 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 31), pp. 53-78, citato a p. 58. Una differente datazione del manoscritto alla seconda metà del secolo X, sulla base della decorazione del capolettera iniziale, è stata proposta discutibilmente da F. Crivello, *Die Buchmalerei in Oberitalien unter den letzten Karolingern und den Ottonen*, «Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaften», 58 (2004), pp. 171-191, in particolare p. 188.

prospettiva ideologica di integrare episodi tratti dalla citata *Vita sancti Ambrosii* del diacono milanese Paolino (*BHL* 377) insieme alla tradizione franca del *De virtutibus sancti Ambrosii* di Gregorio di Tours († 594), esattamente nella stessa logica con cui era stata allestita l'iconografia compositiva delle formelle presenti sull'altare d'oro commissionato dallo stesso Angilberto II per il presbiterio del monastero di Sant'Ambrogio, e richiamate nel coevo mosaico absidale allo scopo di fissare una celebrazione monumentale dei culti santorali secondo le direttive ecclesiastiche della prima età carolingia[31].

I rari nuovi testimoni sembrano dunque assestarsi su redazioni quasi sempre abbreviate, come avviene per la brevissima estensione (orientativamente le Parti I-III dell'edizione di Savio) contenuta nel cosiddetto *Passionario* iemale ambrosiano (o *Acta martyrum*) Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, Fondo Negri da Oleggio, Passionario 1, ff. LXv-LXIIr, dove il testo è introdotto dalla rubrica *Passio beatissimi martyris Faustini et Iovite.* Il codice, entrato nel 1968 nel patrimonio librario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore come donazione all'Istituto Toniolo di Studi Superiori, dal 1974 fu messo a disposizione degli studiosi insieme al nucleo di ventotto manoscritti del ricco fondo librario specializzato nella cultura lombarda appartenuto al conte Vincenzo Negri da Oleggio (1887-1976)[32]. Come evidenziano due cedole di vendita all'asta presso la Libreria Antiquaria Ulrico Hoepli (Galleria De Cristoforis di Milano, 3 dicembre 1929), risulta acquistato dal conte nel 1929 in un'asta indetta dalla libreria antiquaria Hoepli di Milano e, dopo un recente restauro, attualmente è conservato in una scatola di cartone rivestita di tessuto marrone, su cui è stata applicata l'etichetta «Passionario ambrosiano». Si tratta di un codice di qualità modesta, realizzato già in origine su pergamena di brutta qualità, che presenta difetti originali, diffuse tarlature e lacerazioni della pergamena. Fu realizzato con inchiostro bruno e ocra-rossastro in minuscola ordinaria di area lombarda, disposta a piena pagina da un unico copista attivo nella seconda metà del secolo XI, ma di educazione grafica non rigidamente milanese visto che, per l'abbreviazione di *eius*, adotta la sillaba *ei* sovrastata dal tradizionale piccolo apice invece della forma ambrosiana con *titulus* piatto (cfr. f. XXXIIv). Le maiuscole semplici in inchiostro rosso, come le rubriche in maiuscola mista, sono poste nella doppia rigatura verticale. Mancando la parte iniziale, le *passiones* partono da san Martino (11/11) e arrivano a san Vittore (8/5), con quest'ultima *passio* collocata in apertura (ff. Ir-IIIr), chiudendo poi bruscamente la sequenza santorale con la rubrica *Lectio de inventione sancte Crucis Domini nostri Ihesu Christi*[33]. Due anno-

[31] Per l'altare d'oro santambrosiano: Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise*, pp. 169-179; M. Ferrari, *Le iscrizioni*, in *L'Altare d'Oro di Sant'Ambrogio*, a cura di C. Capponi, Cinisello Balsamo 1996, pp. 145-155; Gavinelli, *Il gallo di Ramperto*, pp. 414-421.

[32] Identificabile nel *Catalogo Hoepli, 3-4 dicembre 1929. Manoscritti dal secolo IX al XVI*, Milano 1929, p. 2, tav. II.

[33] Ff. I (cartaceo, moderno, come la sguardia anteriore) - 72 - I (cartaceo, moderno, come la sguardia posteriore), con numerazione antica in cifre romane poste nella metà superiore dei margini esterni da I a LXXII, mm 290 × 175 = 18

tazioni autografe, ripetute sulle sguardie anteriori, correlano la nuova legatura – in carta marmorizzata nei toni del marrone chiaro e scuro, completata da un'etichetta in pelle nera bordata in oro con il titolo corrente «Atti de martiri» – all'iniziativa di un precedente possessore: la prima nota, apposta in inchiostro rosso nella parte superiore del contropiatto anteriore, menziona il sacerdote Pasquale Perabò de Colombani, un illustre discendente dell'antica nobile famiglia varesina dei Perabò de Colombani che, mancato dopo la metà dell'Ottocento, nel 1839 avrebbe dotato l'esemplare di una adeguata protezione: «Del sacerdote e professore don Pasquale Perabò de' Colombani. Libro di molto valore»; la seconda, analoga, illustra il contesto del ritrovamento tra le antichità domestiche: «Era tra le anticaglie di Casa Perabò. Fatto legare per conservarlo meglio dal sacerdote e professore don Pasquale Perabò nell'anno 1839»[34].

Nella enumerazione dei possibili nuovi testimoni della *Legenda maior*, cronologicamente segue il *Passionario* o *Liber passionalis*, Trento, Biblioteca Comunale, 1667, pp. 128A-149A, scritto in minuscola di transizione su due colonne da diversi copisti di area transalpina della seconda metà del secolo XII, ma con l'intervento di un unico rubricatore,

[234] 38 × 14 / 8 [120] 8 / 30, 30 linee *above top line* (f. XVIIr); fascicoli 1-9[8], con i fascicoli 5 e 7 costituiti da singoli fogli cuciti insieme. Segnalato allora senza segnatura da Tomea, *Tradizione apostolica*, p. 526, con riferimento a T. Foffano, *La Biblioteca Negri da Oleggio: una preziosa raccolta di storia lombarda*, «Aevum», XLVIII (1974), pp. 570-575, precisamente alle pp. 570-571, ripubblicato quindi con minime revisioni in «Bollettino del progetto Biblioteca Negri da Oleggio», 3 (febbraio 2004), pp. 3-4, con datazione erronea al secolo IX, in cui si suppone, su ipotesi di mons. Enrico Cattaneo, che il manoscritto fosse appartenuto al clero decumano della basilica di Sant'Ambrogio prima di passare nelle mani di Pasquale Perabò; J. van der Straeten, *Catalogues récents de manuscrits. Onzième série. Manuscrits latins*, «Analecta Bollandiana», XCVIII/1-2 (1980), pp. 171-210, con la descrizione alle pp. 185-186, in cui viene riportata la descrizione di «Aevum», XLVIII (1974); M. Petoletti, *Il patrimonio epigrafico ai tempi di Ariberto di Intimiano*, in *La Reliquia del Sangue di Cristo: Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di A. Calzona, G.M. Cantarella, Verona 2013, pp. 529-542, riportato alle pp. 531-532; 540, n. 23; M. Ferrari, *I fondi manoscritti della biblioteca*, in *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le istituzioni*, V, *I patrimoni dell'Università Cattolica*, a cura di M. Bocci, L. Ornaghi, Milano 2013, pp. 295-378, con la presentazione del fondo alle pp. 310, 371-376 e la breve descrizione del codice a p. 371. Sul fondo librario si vedano anche: E. Barbieri, *La Biblioteca Negri da Oleggio: un fondo storico per la cultura lombarda*, «Bollettino del progetto Biblioteca Negri da Oleggio», III (febbraio 2004), pp. 1-2; S. Luparia, *Il Fondo Negri da Oleggio della biblioteca dell'Università Cattolica*, «Vita e Pensiero», LXXVII/1 (gennaio 1994), pp. 68-72.

[34] Ho rintracciato don Pasquale Perabò di Colombani, con la qualifica di nobile sacerdote e professore ordinario di Letteratura latina, Storia e Geografia, tra gli insegnanti del Ginnasio superiore di Lodi per gli anni scolastici 1852-1855; con la sua morte si estinse anche il ramo dei Perabò di Varese, che occupava case prestigiose nel centro cittadino. Perabò scrisse la sua breve genealogia su un volume del gesuita spagnolo Juan Andrès, di cui forniva alcune notizie biografiche, attualmente collocato presso la biblioteca milanese di Casa Manzoni (G. Andrès, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, Parma 1782-1799), alla segnatura Milano, Casa del Manzoni, ST H 4-10, dove, sul f. IIr colorato si legge la nota di possesso «1821. 12, Xbre, Del sacerdote e professore don Pasquale Perabò de Colombani figlio del fu dottore collegiato nobile don Giovanni Battista del fu dottore collegiato nobile Gabrio tutti nativi di Varese volumi sette. Opera di molto pregio e di molto prezzo». Sul primo foglio bianco si ripete: «Del sacerdote professore Pasquale Perabò de Colombani - tomi sette - Opera di molto pregio e di molto prezzo. Giovanni Andrès Gesuita nato in Planes villaggio nel regno di Valenza nel 1740 e morto sul cominciare del 1817. Veggasi ciò che dice di lui il Cordella a pag. 499 volume 3 della "Storia della letteratura grecalatina ed italiana"»; la medesima nota di possesso è riscritta in ogni volume, mentre sono presenti sue postille autografe nel volume IV; infine il volume V contiene brandelli autografi di una lettera di Giuseppe della Chiesa.

che viene intervallato da una serie di capilettera maggiori rossi e blu, completati da una lieve filigranatura e da qualche motivo zoomorfo[35]. Qui la *passio* dei due martiri bresciani è anticipata da una rubrica in minuscola (segnalata dalla guida per il rubricatore posta nel margine inferiore) e, nel passaggio iniziale, colpisce che, quasi come reminiscenza del cosiddetto *Martirologio* geronimiano, in un caso viene recepita come ambientazione di provenienza dei due protagonisti la lezione «in civitate Britannia» (p. 128a) mentre sul piano contenutistico la *Legenda maior* si interrompe dopo le Parti I e II, capp. 1-27, con l'episodio del martirio di san Calocero, omettendo dunque, come nella cosiddetta redazione carolingia e nelle *adbreviationes*, i riferimenti alle vicende dei santi Marziano di Tortona e Secondo d'Asti[36].

Nel secolo XV, il volume faceva ormai parte della ricca biblioteca umanistica del vescovo di Trento Giovanni Hinderbach (1465-1486), che vi appose alcune note autografe tra cui la provenienza della raccolta agiografica dalla sede diocesana di Gurck, in Austria («Ecclesie Gurcensis in Karinthia», f. 144v/p. 228). Il presule era noto soprattutto per i suoi interessi bibliofili, che lo avevano indotto a crearsi una fornita biblioteca, incrementata pure sul mercato antiquario attraverso alcuni intermediari bresciani, forse transitati per la città trentina grazie alla presenza del podestà conterraneo Giovanni *de Salis*/da Sale responsabile, su prescrizione di Hinderbach, dell'istruzione del processo legato all'uccisione rituale del piccolo Simonino da Trento, indebitamente e artatamente ascritta alla comunità ebraica in funzione dell'esproprio dei loro beni[37]. Anche l'esame necroscopico sulla salma del bambino di circa tre anni fu eseguito da un bresciano, il medico e umanista clarense Giovanni Maria Tiberino, allora al servizio del vescovo trentino, e promotore, in seguito, della divulgazione del suo culto nel Bresciano e in Val Camonica attraverso la redazione della *Passio Beati Simonis Pueri Tridentini*; la vicenda, diffusa soprattutto attraverso la stampa del testo agiografico, conobbe anche numerose celebrazioni artistiche estese ben oltre il Trentino e le terre bresciane e bergamasche sull'onda della

[35] Rilevante è che il codice attualmente risulti mutilo rispetto a un indice trascritto alle pp. 2-3, contenente santi quali Siro e Ivenzio di Pavia, Giulia di Brescia, Gervasio e Protasio e Nabore e Felice, Nazario e Celso di Milano: A. Degl'Innocenti – D. Frioli – P. Gatti, *Manoscritti agiografici latini di Trento e Rovereto*, Firenze 2005 (Quaderni di Hagiographica, 3), pp. 135-147, nr. 27, tav. 27, con la *passio* a p. 139 (scheda di D. Frioli, P. Gatti), dove viene notificato il trasferimento del manoscritto insieme al patrimonio librario del vescovo Hinderbach prima al seminario vescovile di Trento, quindi alla Biblioteca Comunale verso il 1930.

[36] Savio, *La Légende*, pp. 65-72, 113-122.

[37] Sul vescovo e sull'istruzione del processo del 1475: *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Atti del convegno promosso dalla Biblioteca Comunale di Trento (Trento, 2-6 ottobre 1989), a cura di M. Bellabarba, I. Rogger, Bologna 1992 (Series maior, 3); D. Quaglioni, *Il processo di Trento del 1475*, in *L'inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di M. Luzzatti, Roma-Bari 1994, pp. 19-34; *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1484)*, a cura di A. Esposito, D. Quaglioni, I-IV, Padova 1990-2008. Sulla sua biblioteca, ricca di manoscritti e incunaboli: *"Pro bibliotheca erigenda": manoscritti e incunaboli del vescovo di Trento Iohannes Hinderbach (1465-1486),* Biblioteca comunale di Trento [a cura di F. Leonardelli], Trento 1989, p. 31, in cui il *Passionario* viene unicamente citato nella lista delle unità bibliografiche di sua proprietà.

predicazione mendicante antiebraica, che si serviva della metafora dell'«accusa del sangue» con cui si adombrava la terribile piaga dell'usura[38].

Credo che una conferma indiretta della circolazione completa della *Legenda maior* nella regione trentina già nella prima metà del secolo XIII provenga dal *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, la vasta compilazione agiografica intrapresa verso il 1244 presso il convento di San Lorenzo di Trento dal frate domenicano Bartolomeo da Trento su richiesta dei propri confratelli, in cui venivano privilegiati i culti santorali dell'Italia nord-orientale, inclusi i martiri bresciani Faustino e Giovita[39]. La scelta della loro menzione poteva tuttavia essere stata sollecitata dai contatti personali dell'autore con il vescovo di Brescia Guala: quest'ultimo viene infatti direttamente menzionato nel capitolo dedicato al fondatore dell'Ordine san Domenico (cap. CCLVII - *De sancto Dominico ordinis fratrum Predicatorum*), dove è ricordato come priore dei frati Predicatori di Brescia e insieme vescovo della stessa città (1229-1244), cui frate Bartolomeo si sentiva legato da una profonda amicizia, sintetizzata nella formula «michi, Dei et sui gratia, familiarissimus»[40].

Ritengo inoltre che proprio il *Liber epilogorum* attesti la circolazione della *Legenda maior* completa (magari compulsata in un codice simile al *Passionario* Brescia, Fè d'Ostiani 14), in quanto il breve riassunto proposto allude non solo a tutti i trasferimenti geografici dei due martiri, ma anche alla presenza degli episodi con gli animali, e menziona pure tutti i santi comprimari, cioè Afra, Calocero, Calimero, Secondo e Marziano: «LXVII - *De sancto*

[38] Per il Tiberino: G. Bolpagni, *Sei lettere autografe di Giovanni Maria Tiberino: un percorso biografico*, «Aevum», LXXXIV/3 (2010), pp. 659-681; S. Gavinelli, *Cultura religiosa e produzione libraria*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1, *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 567-594, in particolare pp. 591-592; G. Bolpagni, *Giovanni Maria Tiberino: l'itinerario culturale di un medico e umanista,* in *Profili di umanisti bresciani*, a cura di C.M. Monti, Brescia 2012, pp. 231-299. Sul culto di Simonino e sulla propaganda religiosa attraverso i cicli affrescati: A. Esposito, *Il culto del "beato" Simonino e la sua prima diffusione in Italia*, L. Dal Prà, *L'immagine di Simonino nell'arte trentina dal XV al XVIII secolo*, e D. Rigaux, *L'immagine di Simone di Trento nell'arco alpino lungo il secolo XV: un tipo iconografico?*, in *Il principe vescovo Johannes Hinderbach fra tardo medioevo e umanesimo*, rispettivamente le pp. 429-443; 445-481 e 485-496. Sulla diffusione del culto a Brescia si veda: D. Rigaux, *Antijudaisme par l'image: l'iconographie de Simon de Trente dans la region de Brescia*, in *Politique et religion dans le judaisme ancien et médiéval*, Interventions au Colloque des 8 et 9 décembre 1987, Paris 1989, pp. 309-318; U. Rozzo, *Il presunto omicidio rituale di Simonino da Trento e il primo santo tipografico*, «Atti dell'Accademia Udinese di Scienze, Lettere e Arti», XC (1997), pp. 185-224; G. Capriotti, *Lo scorpione sul petto. Iconografia anti-ebraica tra XV e XVI secolo alla periferia dello Stato pontificio*, Roma 2015.

[39] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 150-151; Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, a cura di E. Paoli, Firenze 2001 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 2. Serie I, 1), pp. XXVIII-XXIX, XXXVII, 76-77. L'interdipendenza dalla *Legenda maior* completa anche del posteriore *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, compilato da Goffredo da Bussero verso la fine del Duecento, veniva già evidenziata da Savio, *La Légende*, pp. 10-19.

[40] Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum*, pp. XXXIX-XL, 214, righe 156-157, 167-168. Su Guala da Bergamo († 1244), vescovo di Brescia tra il 1229 e il 1244, che introdusse il primo insediamento domenicano a Brescia nel 1221, collocato inizialmente presso San Faustino *ad sanguinem* in attesa di una collocazione più adeguata, conseguita però verso il 1251: G. Andenna, *L'episcopato di Brescia dagli ultimi anni del XII secolo sino alla conquista veneta*, e G. Cossandi, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo*, in *A servizio del Vangelo*, pp. 97-210 e 435-482, in particolare rispettivamente le pp. 118-133 e 437-442.

Faustino et Iovita. Faustinus et Iovita, ab Ytalico comite Adriano imperatore accusati, Brixie, Mediolani, Rome, Neapolim multa pro Christo sustinuerunt. Leonibus nempe, leopardis, ursis, tauris, tigridibus expositi, ab eisdem venerabantur. Ignes, lampades, fervens plumbum, clibanum, thermas, verbera et alia supplicia per fidem vicerunt. Sepius carcerati, ab angelis educti, a sancto Apollonio Faustinus fit presbyter, Iovita levita»[41].

Agli inizi del secolo XV, la *Legenda maior* appare ben nota al *Chronicon Brixianum* del medico e storiografo bresciano Giacomo Malvezzi (1380 circa-post 1454), la prima esposizione cronologica delle vicende e delle tradizioni cittadine fino al 1332, partendo tuttavia dalla sua origine troiana ed erculea, procedeva con la fase della sua cristianizzazione; tra le fonti privilegiate figura l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, sfruttata fin dal primo Trecento dalla propaganda viscontea per la nobilitazione genealogica del casato, e impiegata dunque anche da Malvezzi come espediente per evidenziare le ataviche discendenze di molte famiglie bresciane in modo da ingraziarsi il ceto dirigenziale cittadino[42]. Non sorprende dunque che, pure nella sezione riservata al resoconto sulla *passio* dei santi Faustino e Giovita (rispondente alla *Legenda maior* completa per la menzione di sant'Afra, Calocero di Albenga, fino all'incontro a Milano con san Calimero, passando quindi a Secondo di Asti, Donato, Felice e Bonifacio), Malvezzi non perda l'occasione per arricchire l'assunto con specifiche topografiche inedite e con la memoria delle famiglie bresciane che potevano vantare una remota discendenza dai due patroni[43].

Come a suo tempo aveva denunciato Bernardino Faino, alla stessa stregua una ipertrofica pattuglia di improbabili santi bresciani figurava in appendice alla ricordata edizione cinquecentesca (1534) della *Legenda maior* in volgare[44]. Il fenomeno della nobilitazione

[41] Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum*, pp. 76-77, righe 1-7.

[42] G. Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, traduzione e note di I. Bonini Valetti, Roma-Brescia 2016 (Quaderni di Brixia Sacra, 7), pp. 17-64. Sulla personalità intellettuale di Malvezzi: Idem, *Malvezzi Giacomo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVIII, Roma 2007, pp. 316-318; S. Gavinelli, *Percorsi evolutivi della storiografia bresciana*, in *Brescia contesa. La storia della città e del territorio attraverso secoli di dominazioni, assedi, battaglie e lotte fratricide*, Brescia 2013, pp. 127-132, in particolare pp. 129-130; G. Archetti, *Memorie longobarde nel "Chronicon brixianum" di Giacomo Malvezzi*, in "*Erat sane mirabile in regno langobardorum…*". *Insediamenti montani e rurali nell'Italia longobarda, Faustino e Giovita, alla luce degli ultimi studi*, Atti del convegno nazionale di studi (Monte Sant'Angelo, 10-12 ottobre 2014), a cura di C. Lambert, F. Pastore, Salerno 2019, pp. 91-118. Sulla base di un significativo apparato di postille tardo-trecentesche connesse con la città di Brescia, credo di avere individuato la copia di lavoro di Malvezzi e del padre Bartolomeo, a sua volta medico e presumibilmente umanista, nel composito Vat. Reg. lat. 710, copiato in area bresciana verso la metà del secolo XII e contenente l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono unita al *Breviarium* di Eutropio, seguito dalla sua continuazione realizzata sempre da Paolo Diacono su richiesta di Adelperga (figlia di Desiderio e moglie del duca Arechi II di Benevento): S. Gavinelli, *Il Chronicon Brixianum di Giacomo Malvezzi tra Paolo Diacono e Jean Mabillon*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXVI/1-4 (2021), pp. 83-119.

[43] *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, pp. 120-126, con riferimento a J. Malvecii, *Chronicon Brixianum ab origine urbis usque ad annum MCCCXXXII*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XIV, Mediolani 1729, coll. 795-799.

[44] Per le stampe cinquecentesche della *Legenda maior*: A. Cotti, *La leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita. Storie di santi e di uomini*, in *Anatomia di un miracolo. I santi Faustino e Giovita all'assedio di Brescia (13 dicembre 1438)*, a

genealogica dei ceppi familiari attraverso i santi e le eventuali ricognizioni di reliquie in età moderna aveva interessato diverse città dell'Italia settentrionale[45]. A Brescia, era culminato con l'episodio dell'ingente quantità di resti recuperati presso il cosiddetto pozzo di Sant'Afra, per cui diventa interessante ripercorrere anche la testimonianza diretta del ricognitore che, su mandato metropolitico dell'arcivescovo Carlo Borromeo (1564-1584), il 5 aprile 1580 era stato incaricato di eseguire la visita apostolica a una chiesa ricca di suggestive evocazioni santorali e di ritrovamenti inaspettati di presunti corpi santi. Nel verbale si specificava infatti come l'edificio, retto come parrocchiale dai canonici agostiniani del San Salvatore (detti Rocchettini), all'epoca risultasse molto malconcio, pur avendo la chiesa una rilevanza seconda solo alla cattedrale per la sua insistenza sul luogo in cui anticamente erano stati martirizzati in prima istanza Faustino e Giovita. La novità era rappresentata dal fatto che, durante alcuni lavori di restauro, sotto il pavimento erano stati individuati alcuni ambienti porticati, simili a cappelle, subito riconosciute come le carceri dei martiri e, in aggiunta, durante la demolizione dell'altare dedicato a san Latino, erano affiorate numerose reliquie santorali, i cui nomi erano dunque riconducibili ad alcune famiglie bresciane (*de Ugonis*, *de Pianzanis*, *de Trenzanis*, *de Chizolis*, *de Bargnanis*), tra cui perfino una donna (Franceschina *de Frascheriis*)[46]. Infine, i canonici rivendicavano pure la presenza, presso l'altare maggiore, dei corpi dei martiri Faustino e Giovita (piuttosto che nella chiesa di San Faustino Maggiore), avvalorata dall'autorità di due *instrumenta* del 1223 e del 1533 allegati alle stesse reliquie[47].

I nuovi santi locali furono quindi prontamente ufficializzati dal raffinato Ascanio Martinengo da Barco (1539 circa-1600), il nobile abate di Sant'Afra che, sfruttando il tema delle reliquie rinfocolato dalla sensibilità religiosa post-tridentina, si era impegnato nella redazione (apparsa postuma) delle *Vite dè gloriosi Santi martiri Faustino e Giovita et di Sant'Affra et d'altri Santi Bresciani gli cui sacri corpi et reliquie si conservano da diverse Chiese di Brescia da molti antichi et moderni nobilissimi scrittori*[48]. Toccò poi a Bernardino

cura di N. D'Acunto, Brescia 2019 (Storia, 92), pp. 101-130, in particolare pp. 101-111, 118. La circolazione manoscritta della *Legenda maior* in volgare è presentata da Diego Cancrini in questo volume alle pp. 149-178.

[45] F. Menant, *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1994, pp. 10-11.

[46] Latino è uno dei primi vescovi di Brescia anteriori a Gaudenzio e Filastrio, di cui non sono giunte notizie storiche: A. Zani, *Filastrio e Gaudenzio vescovi di Brescia tra la seconda metà del IV e la prima decade del V secolo*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Diocesi di Brescia, 3), pp. 149-167, in particolare p. 149.

[47] *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I, *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII/1-2 (2003), pp. 173-177, 184.

[48] Cotti, *La leggenda volgare*, pp. 115-123, in cui sono dichiarate come fonti impiegate gli antichi martirologi storici, l'*Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, gli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio, quindi le grandi raccolte agiografiche di Bonino Mombrizio, di Pietro Nadal, del Lippomano e del Surio, fino alla storiografia locale del *Chronicon Brixianum* (allora solo manoscritto) di Malvezzi, i *Chronica de rebus Brixianorum* di Elia Capriolo, nella *editio princeps* del 1505 circa, stampata da Rondo de' Rondi, della *Brescia anticha* di Giovanni Battista Nazari, apparsa nel 1562 presso Ludovico Sabbio, e i *Chronica de rebus Brixiae* del notaio bresciano Camillo Maggi, ancora manoscritti nel suo auto-

Faino preoccuparsi del loro autorevole inserimento nel *Coelum Brixianae ecclesiae,* che suscitò l'indignata smentita e la rigorosa contestazione del bollandista Daniel Papenbrock (1628-1714) nel *De martyrologio Brixiensis ex Cathalogis S. Aphrae*, pubblicato negli *Acta Sanctorum* del 1675, le cui posizioni furono successivamente riprese da Brunati e da Onofri, cioè dai più autorevoli esponenti dell'apparato clericale bresciano[49].

Per concludere la pur parziale rassegna codicologica sulla *Legenda maior*, al secolo XV afferiscono due ulteriori testimoni.

Una redazione abbreviata è trasmessa dal composito Bergamo, Biblioteca Capitolare, 1043, di origine bergamasca, che riassume una silloge di testi agiografici variamente ridotti; sui fogli iniziali, il testo è introdotto dalla rubrica *Passio sanctorum martyrum Faustini et Iovitae* (ff. 2v-10v: *BHL* 2836), e appartiene alla sezione destinata a raccogliere *passiones* e *translationes* di interesse locale, fortemente rielaborate e disposte a piena pagina (ff. 1r-30v) o su doppia colonna (ff. 31ra-46vb); la seconda parte del manoscritto, cartacea, ospita il *De miseria humanae conditionis* di papa Innocenzo III[50]. Come indica lo stemma araldico sul f. 1r, appartenne alla locale famiglia Brembati, e nel 1892 passò al patrimonio librario della Biblioteca Capitolare di Bergamo (f. IIv).

Appare infine completa, e impaginata con grande lusso, la *Legenda maior* di sicura provenienza bresciana, trasmessa forse come copia di dedica, nell'attuale Manchester, The John Rylands Library, Latin MS 133 (olim Phillips 3391 lot 280): di dimensioni portatili (mm 198x140), il codice risulta impostato a piena pagina su sei quaterni a segnatura a registro, che sono stati esemplati da un unico copista locale in grafia umanistica e con iniziali in oro[51]. Si tratta di un volumetto di carattere celebrativo e devozionale in una

grafo Brescia, Biblioteca Queriniana, C.I.14, purtroppo acefalo e mutilo. Sulla tradizione degli storiografi bresciani: S. Signaroli, *Brescia, Venezia, Leida: i* Chronica *di Elia Capriolo nella* Respublica literaria *dell'Europa moderna*, «Italia medioevale e umanistica», XLIX (2008), pp. 287-329; Gavinelli, *Percorsi evolutivi*, pp. 127-132.

[49] D. Papenbrock, *De martyrologio Brixiensi ex Cathalogis S. Aphrae Acta Sanctorum*, II, Antverpiae 1675, pp. XL-LVI; G. Brunati, *Vite o gesta dei santi bresciani*, Brescia 1856, pp. 115-166, in cui viene sintetizzata la vasta polemica sui martiri del pozzo di Sant'Afra; si vedano anche i riferimenti bibliografici di: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 13, 83.

[50] M. Cortesi, *Memorie di santa Grata per un cammino verso la santità*, in Eadem – G. Mariani Canova, *Il* Legendario *di Santa Grata tra scrittura agiografica e arte (con riproduzione in facsimile della Vita)*, Bergamo 2002 (Studi e Documenti, 2), pp. 3-74, in particolare p. 51, con descrizione del codice alle pp. 51-53 dove, sui ff. 13r, 14v, 29v, 30r, sono segnalate le annotazioni manoscritte del canonico e liturgista bergamasco settecentesco Mario Lupo/Lupi (1720-1789): G. Fazzini, *Lupo (Lupi), Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVI, Roma 2006, pp. 619-621.

[51] M.R. James, *A Descriptive Catalogue of the Latin Manuscripts in the John Rylands Library at Manchester*, I, Manchester 1921, pp. XIX, 236-237; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 23, riportato senza alcuna precisazione come aggiornamento bibliografico desunto da «Analecta Bollandiana», XL (1922), p. 425, con riferimento al «The Bulletin of John Rylands Library at Manchester», VII/1 (1922). I passaggi sul mercato antiquario sono confermati dai cataloghi di vendita all'asta, che segnalano come il codice fosse appartenuto a Henry Drury of Harrow (1778-1841), docente ad Harrow ed Eton, nonché amico e corrispondente dell'eroe romantico lord George Gordon Byron (1788-1824): *A catalogue of the extensive and valuable library of the Rev. Henry Drury ... Which will be sold by auction, by Mr. Evans ... on ... February 19. And eleven following days; and ... March 12, and ten following days (Sundays excepted),* London 1827, p. 116,

forma libraria diventata sicuramente più attrattiva e di maggiore circolazione (anche nei volgarizzamenti e a stampa) soprattutto dopo che la città aveva riscoperto i suoi patroni nell'antico ruolo santorale della *tuitio urbis*, rideterminata dal miracolo della loro apparizione sugli spalti del Roverotto il 13 dicembre 1438 per terrorizzare gli assedianti viscontei[52]. Il gusto umanistico, ormai perfettamente consolidato in città, non resta comunque confinato nei soli orientamenti grafici e decorativi, ma viene ribadito da una estemporanea aggiunta finale, costituita da tre terzine derivate dal *Trionfo d'Amore* (*Triumphus Cupidinis*, vv. 22-30) di Petrarca, appena segnate dai soliti settentrionalismi ortografici individuabili nello scempiamento delle consonanti doppie[53].

nr. 1766, dove figura una brevissima descrizione ripresa nella vendita successiva, avvenuta dopo il suo trasferimento alla biblioteca londinese dell'antiquario e bibliofilo Thomas Phillipps (1792-1872) presso la casa d'aste Sotheby di Londra: Sotheby, Wilkinson & Hodge, *Bibliotheca Philippica. Catalogue of a further portion of the classical, historical, topographical, genealogical and other manuscripts, Autograph, Letters etc. of the lot sir Thomas Phillipps*, London 1908, p. 40 (con descrizione di Lot 280).

[52] Per una messa a fuoco delle fonti relative al "miracolo del Roverotto", si vedano i vari contributi del volume: *Anatomia di un miracolo.*

[53] F. Petrarca, *Trionfi*, a cura di G. Bezzola, su testo approntato da R. Ramat, Torino 1957, pp. 29-30. Sul panorama grafico-librario bresciano in epoca umanistica, veicolato dalla lezione di Guarino Veronese e dei suoi allievi: A. Perri, *La scrittura umanistica a Brescia*, in *Viaggi di testi e di libri. Libri e lettori a Brescia tra Medioevo e età moderna*, a cura di V. Grohovaz, Udine 2011 (Libri e Biblioteche, 26), pp. 9-29.

Testimoni manoscritti noti poco noti e inediti della Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita

Le prime stampe

La redazione volgare della *Leggenda* dei santi Faustino e Giovita è nota soprattutto attraverso le tre edizioni a stampa che furono pubblicate, tutte a Brescia, nell'arco di un secolo, tra il 1490 - *editio princeps* licenziata dal sacerdote e tipografo Battista Farfengo - e il 1588[1]. L'iniziativa del tipografo bresciano rappresenta idealmente la cresta dell'onda devozionale originata dagli avvenimenti leggendari legati all'assedio di Brescia a opera dei milanesi, guidati da Niccolò Piccinino, nel dicembre del 1438[2]. Farfengo, nell'iniziale lettera ai cittadini bresciani, dichiara giunto finalmente il momento che i *monumenta* dei santi martiri patroni si possano leggere stampati in «vernacula potius quam latina lingua, ut litteratis

Ringrazio la prof.ssa Simona Gavinelli per i preziosi consigli. Un pensiero di gratitudine anche a Pier Angelo Goffi, responsabile dell'unità organizzativa Biblioteca, Fondi storici e Archivi della sede di Brescia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e a fr. Paolo Canali della Biblioteca Francescana di Milano.

[1] *Legenda de sancto Faustino e Iovita*, Brescia, Battista Farfengo, 5 giugno 1490 (ISTC il00118500). Esemplare consultato: Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, Inc. D.VI.14 (*MEI* 02002618). Tutto quanto è da conoscere sull'edizione si trova in: G. Petrella, *L'impresa tipografica di Battista Farfengo a Brescia fra cultura umanistica ed editoria popolare (1489-1500)*, Firenze 2018, pp. 28-46, 243-245, 349-352.

[2] Sull'avvenimento e sui suoi risvolti agiografici e municipalistici, si considerino i vari contributi nel recente volume *Anatomia di un miracolo: i ss. Faustino e Giovita all'assedio di Brescia (13 dicembre 1438)*, a cura di N. D'Acunto, Brescia 2019.

pariter et illitteratis detur huiuscemodi lectionis pabulum, ut que et marium et feminarum omnis ordo id lectitantes opusculum, eorum quondam saluberrimi in civitate praesidii non sint immemores»[3]. La pubblicazione si inserisce dunque nella prima produzione editoriale del tipografo bresciano (*Fiore di virtù* ed *Eroidi* - 1489; *Miracoli della Vergine Maria* - 1490)[4], caratterizzata dalla scelta di concentrarsi su testi volgari di larga diffusione, indirizzati, scrive Petrella, «verso quei lettori, uomini e donne semiletterati, senza qui alcuna connotazione sociale, che la produzione libraria bresciana trascurava, costringendoli a guardare altrove per soddisfare necessità professionali o semplice desiderio di lettura»[5]; tendenza da leggersi, con buona probabilità, anche in relazione alla florida tradizione confraternale religiosa e laica di quegli anni, la quale proprio nella letteratura devozionale, letta o ascoltata, trovava ispirazione e spirito di emulazione. Nel contesto della laicità attiva cresceva, infatti, sempre più, la necessità di traduzioni e volgarizzamenti di testi religioso-popolari, perlopiù dal latino, che potessero, per scopi differenti, spesso edificanti, essere fruiti anche da coloro che non vantavano una formazione classica o che, addirittura, non possedevano formazione culturale alcuna[6]. Scrive De Roberto: «le vite dei santi hanno rappresentato per generazioni di uomini e donne, *illitterati*, semianalfabeti o analfabeti, un'occasione di sicuro e facile accesso a varietà diatopicamente e diafasicamente incentrate su referenti altri da quelli normalmente presenti nella comunicazione quotidiana»[7].

[3] *Legenda de sancto Faustino e Iovita*, c. a1v. Si veda: P. Guerrini, *Una "Legenda" volgare dei santi Faustino e Giovita*, in *Santi e beati*, I, a cura di A. Fappani, F. Richiedei, Brescia 1986 (Pagine sparse, 28), pp. 171-177, in part. 173 e A. Cotti, *La leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita: storie di santi e di uomini*, in *Anatomia di un miracolo*, pp. 101-130, in part. 103.

[4] *Fiore di virtù*, 8 febbraio 1489 (ISTC if00186000); Publius Ovidius Naso, *Epistolae Heroidum* (in italiano, trad. Domenico da Montecchiello), 2 ottobre 1489 (ISTC io00150700); *Miracoli della Vergine Maria*, 2 marzo 1490 (ISTC im00618000).

[5] Petrella, *L'impresa tipografica di Battista Farfengo*, p. 17. Sull'argomento si vedano anche A. Quondam, *La parte del volgare*, in *I primordi della stampa a Brescia. 1472-1511,* Atti del convegno internazionale (Brescia, 6-8 giugno 1984), a cura di E. Sandal, Padova 1986, pp. 139-205; G. Petrella, *Forme e protagonisti dell'editoria popolare bresciana nei secoli XV e XVI*, in *L'editoria popolare in Italia tra XVI e XVII secolo: testi, collezioni, mestieri*, Atti delle giornate di studio (Roma, 13-14 dicembre 2017), a cura di G. Bucchi, P. Cosentino, G. Crimi, Roma 2019, pp. 315-341 e tavv.

[6] Emblematica ed esemplificativa, in tal senso, la figura e l'attività di Giovanni de' Dazi, analizzata in E. De Roberto - R. Wilhelm, *La scrittura privata a Milano alla fine del Quattrocento. Testi del manoscritto miscellaneo di Giovanni de' Dazi (Triv 92)*, I, Heidelberg 2020, pp. 54-63. Si considerino anche D. Cavalca, *Cinque vite di eremiti*, a cura di C. Delcorno, Venezia 1992, p. 37; Idem, *Vite dei santi padri*, I, a cura di C. Delcorno, Firenze 2009, p. XII; C. Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Firenze 1998 (Millennio Medievale, 10), pp. 3-23; M. Colombo, *Lettera e voce nella «Passione Mai» in veneziano antico*, in *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medioevali. Rilievi di lingua e di cultura*, a cura di M. Colombo, P. Pellegrini, S. Pregnolato, Berlin-Boston 2019, pp. 155-170, in part. 160, n. 10; Cotti, *La leggenda volgare*, p. 103. Sulle confraternite bresciane in età moderna si vedano i saggi di: S. Negruzzo, *Confraternite e vite di pietà*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, II, *L'età moderna*, a cura di X. Toscani, Brescia 2007, pp. 203-234 e M. Busi, *L'assistenza e la Congrega della Carità Apostolica*, in *A servizio del Vangelo,* pp. 235-279.

[7] E. De Roberto, *Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici*, in *L'agiografia volgare: tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, Atti del congresso internazionale (Klagenfurt, 15-16 gennaio 2015), a cura di E. De Roberto, R. Wilhelm, Heidelberg 2016, pp. 1-19, in part. 13. Si veda anche P. Golinelli, *Il pubblico di santi: uno sconosciuto inco-*

Nel 1534, quasi mezzo secolo più tardi, una nuova edizione, sempre in vernacolo, fu promossa dai fratelli Damiano e Giacomo Filippo Turlini di Cigole[8]. La pubblicazione, in realtà, costituisce sostanzialmente una riedizione dell'incunabolo del 1490, con la presenza di qualche variazione ortografica nel testo. Il contesto sociale e politico nel quale emergeva la volontà/necessità di stampare una nuova agiografia era però chiaramente mutato e, in coda al testo, come espediente per un'operazione di legittimazione nobiliare, volta alla celebrazione delle origini delle più influenti famiglie bresciane, intrecciate con le radici più profonde e prestigiose della storia cittadina, compare un catalogo di santi e martiri che avrebbero trovato la morte insieme a Faustino e Giovita. Scrive a tal proposito Menant: «La passion hagiographique et le sens de la famille se conjuguent étroitement, de même que ce dernier s'allie à la fierté civique portée au plus haut degré»[9]. Il catalogo è quindi ricco di personaggi, con tutta probabilità più mitici che storici, esponenti dei lignaggi indigeni più influenti di quel tempo (Martinengo, Avogadro, Gambara, Maggi, Ducco, Chizzola, Averoldi, Terzi, Oldofredi, Luzzago, Ugoni, Bargnani, Confalonieri, Calini, Nassino, Malvezzi, Uggeri, Pontoglio, Porcellaga, Poncarali, Avoltori, Duranti, Griffi, Lavellongo, Guarneri e diversi altri ancora). Il medesimo catalogo ricomparve a più riprese, nei secoli a seguire, fissato nella tradizione agiografica bresciana: pubblicato, oltre che nell'edizione del 1588 della *Leggenda*, a corredo della *Historia de' gloriosissimi Santi Martiri Faustino et Giovita* di Ottavio Rossi nel 1624[10] e stampato, in foglio sciolto di grande formato, tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVII, e, nuovamente, al principio del XVIII

noscibile?, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Atti del III Convegno di studi dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22-24 ottobre 1998), a cura di P. Golinelli, Bologna 2000, pp. 7-22, in part. 11.

[8] *Legenda overo passione de li sancti martyri Faustino e Iovita cavalieri de Christo*, Brescia, Damiano e Giacomo Filippo Turlini, 4 aprile 1534 (Edit 16 on-line CNCE 35537). Esemplare consultato: Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, Cinq.E.12. Notizie sull'edizione in: Guerrini, *Una "Legenda" volgare*, pp. 176-177; C. Pasero, *La xilografia nei libri bresciani dal 1483 fino alla seconda metà del XVI secolo*, Brescia 1928, pp. 144-145, nr. LXII; E. Sandal, *La stampa a Brescia nel Cinquecento. Notizie storiche e annali tipografici (1501-1553)*, Baden-Baden 1999, p. 95, nr. 131; E. Barbieri, *La famiglia Turlino e l'editoria popolare bresciana*, in *Dalla pergamena al monitor. I tesori della Biblioteca Queriniana, la stampa, il libro elettronico*, Catalogo della mostra (Brescia, Museo di Santa Giulia, 7 marzo - 23 maggio 2004), a cura di G. Petrella, Brescia 2004, pp. 128-130, in part. 128; A. Cotti, *I santi all'assedio. Nascita e fortuna di una leggenda comunale tra XV e XVIII secolo*, in *«El patron di tanta alta ventura». Pietro Avogadro tra Pandolfo Malatesta e la dedizione di Brescia a Venezia*, Atti della giornata di studi (Brescia, 3 giugno 2011), a cura di S. Signaroli, E. Valseriati, Travagliato (BS) 2013, pp. 121-143, in part. 132-133; Cotti, *La leggenda volgare*, pp. 107-110.

[9] F. Menant, *La connaissance du Moyen Age en Lombardie aux XVII et XVIIIe siècles*, «Moyen Age», LXXXVII (1981), pp. 419-454, in part. 426-427, successivamente tradotto in: Idem, *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1992, pp. 3-38. Si vedano anche: C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari 1988, p. 221; M.A. Visceglia, *Santità e strategie nobiliari: i Tomasi*, «Quaderni storici», XXVI/1 (1991), n. 76, pp. 285-293, in part. 289 e Cotti, *La leggenda volgare*, p. 110.

[10] *Historia de' gloriosissimi santi martiri Faustino et Giovita scritta da Ottavio Rossi. Nella quale si discorre brevemente ancora de gli altri gloriosissimi santi Faustino & Giovita secondi martiri di questo nome, e d'altri santi di molte famiglie bresciane*, in Brescia, per Bartolomeo Fontana, 1624 (USTC 4007226).

(post 1705), con il lungo titolo *Catalogo de Santi, i corpi, o reliquie, de' quali si trovano ne la devotissima chiesa di S. Affra, detta già di S. Faustino ad Sanguinem, chiesa antichissima della città di Brescia. Al presente dalli R. R. Canonici Regolari Lateranensi posseduta, & officiata, quale l'anno 1580 fu gettata a terra, & nello spacio di dieci, o poco più anni riedificata, & ridotta alla perfettione, e splendore, in che hora si ritrova* (fig. 1)[11].

Nel 1588, infine, fu stampata una terza edizione, curata dal libraio Giovanni Battista Borella e licenziata dai torchi di Policreto Turlino[12]. Nuovamente ci si trova di fronte a una riedizione del testo originale, modellata, questa volta, sull'edizione del 1534. Eccezion fatta per qualche correzione (pur talvolta significativa), il testo rimane quindi il medesimo (perfino la premessa dell'editore, benché ormai anacronistica, è copiata) anche se, ovviamente, una rinfrescata veste linguistica caratterizza l'intera opera[13]. Novità interessante è l'aggiunta della narrazione dei fatti leggendari del 1438, delle vicende legate alla sepoltura dei santi e alle prime traslazioni delle loro reliquie nel 1455, poste a completamento del profilo agiografico. È da segnalare, infine, l'intenzione, più che palese, di attribuire veridicità storica al racconto, attraverso la sostituzione del sostantivo *leggenda* con *vera historia* nel titolo e procedendo, verso la fine del testo (pp. 164-65), a un'autenticazione ufficiale del racconto[14].

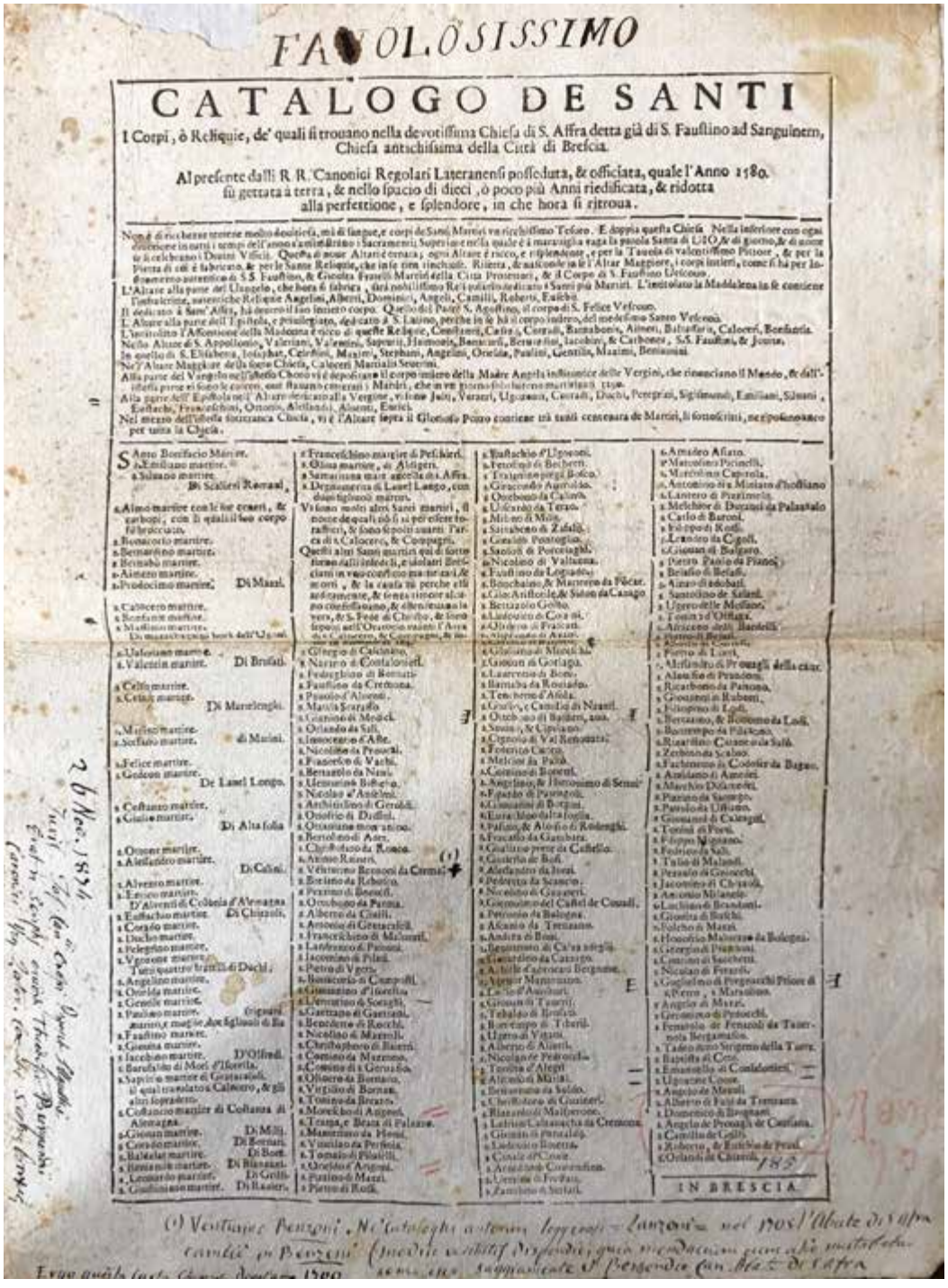
La ripubblicazione di Borella, tuttavia, non rappresenterebbe nulla di più che una velata e astuta operazione di pubblicità editoriale, messa in atto nel tentativo di promuovere la sua attività di libraio, facendo leva sull'equazione paradigmatica longevità/specializzazione = affidabilità/qualità, evidentemente già ben consolidata. Per iniziare, nella lettera dedicatoria indirizzata al Consiglio Generale della città di Brescia, composto dagli

[11] Nella miscellanea Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, ms. I.II.13 (m7) è conservato l'unico esemplare noto dell'edizione, da datare tra XVI e XVII secolo, mentre nella cartella miscellanea Rezzato, Biblioteca del monastero di S. Pietro apostolo, Archivio III, ms. X1, l'unico che conosco dell'edizione post 1705. Quest'ultimo proveniente dalle carte dell'abate Teodosio Borgondio († 1726) e transitato nell'archivio del prevosto della chiesa di S. Agata, Giuseppe Onofri (1803-1878). L'esemplare porta con sé solo l'indicazione del luogo di stampa (*in Brescia*), ma nulla riguardo alla data. Provvidenziali quindi le osservazioni di Onofri. Il sacerdote notava infatti la trasformazione del nome del martire: *Venturino Lanzoni* nel 1534 e nel 1588, poi *s. Venturino di Lanzoni* a cavallo dei due secoli e nel 1624, infine *s. Venturino Benzoni da Crema*, correzione operata dal Borgondio solo nel 1705: G. Onofri, *De martyrologio brixiano tractatus alter Danielis Papebrochii*, Brixiae 1855, pp. 36-38, n. 15.

[12] *La vera historia della passione de' gloriosi martiri, et cavalieri di Christo Santi Faustino, et Giovita nobili bresciani. Et della Conversione di S. Afra e di molti altri santi con i lor nomi e cognomi, aggiuntavi la traslatione e processione solenne, con i miracoli seguiti*, Brescia, Policreto Turlino per Giovanni Battista Borella, 1588 (Edit 16 on-line CNCE 7078).

[13] Nel 1666, già il sacerdote e storico valsabbino Bernardino Faino si era reso conto di questa condizione e annotava le sue considerazioni a riguardo sull'esemplare in suo possesso, oggi il Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, 5.H.VII.19m1: «Havendo io (…) conferto questa Historia de ss. Faustino e Giovita con un'altra stampata l'anno 1534 in Brescia da Damiano e Giacomo Turlini, ho trovato esser l'istessa verbalmente, eccetto la emenda di molte parole barbare». Si veda P. Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra», XIV (1923), pp. 5-129, in part. 9, nr. 11. Dello stesso parere F. Savio, *Le origini della diocesi di Tortona*, «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», XXXVIII (1902-1903), pp. 85-101, in part. 85, n. 2.

[14] Cotti, *La leggenda volgare*, pp. 110-115.



FAVOLOSISSIMO

CATALOGO DE SANTI

I Corpi, ò Reliquie, de' quali si trouano nella devotissima Chiesa di S. Affra detta già di S. Faustino ad Sanguinem, Chiesa antichissima della Città di Brescia.

Al presente dalli R. R. Canonici Regolari Lateranensi posseduta, & officiata, quale l'Anno 1580. fù gettata à terra, & nello spacio di dieci, ò poco più Anni riedificata, & ridotta alla perfettione, e splendore, in che hora si ritroua.

Non è di ricchezze tenere molto douitiosa, mà di sangue, e corpi de Santi Martiri va ricchissimo Tesoro. E doppia questa Chiesa. Nella inferiore con ogni conuenienza in tutti i tempi dell'anno è esposto il Santissimo Sacramento. Supriore nella quale è à marauiglia vaga la capella Santa di Lio, & di giorno, & di notte si celebrano i Diuini Vfficij. Questa è molto Altare è ricco, e riguardeuole, e per la Tauola di valentissimo Pittore, & per la Statua di esso è fabricato, & per le Sante Reliquie, che in esso con ricchezze. Riliera, & nascondo in esso l'Altar Maggiore, i corpi interi, come si ha per Inuentario autentico di S.S. Faustino, & Giouita Fratelli Martiri della Città Prouenzi, & il Corpo di S. Faustino Vescouo.

L'Altare alla parte del Vangelio, che hora è fabrica, fatta nobilissimo Reliquiario dedicato à Santi più Martiri. L'instituto la Maddalena in se contiene l'infrascritte, autentiche Reliquie Angelini, Alberti, Dominici, Angeli, Camilli, Roberti, Euicbo.

Il dedicato à Sant' Affra, hà dentro il suo intiero corpo. Quello del Padre S. Agostino, il corpo di S. Felice Vescouo.

L'Altare alla parte dell'Epistola, e prossimo, dedicato à S. Lazaro, perche in se hà il corpo intiero, del medesimo Santo Vescouo.

L'instituto l'Assontione della Madonna è ricco di queste Reliquie, Confessori, Carlo, Corradi, Bernardino, Alberti, Baltasaro, Calocerri, Bonfantia.

Nello Altare di S. Apollonio, Valeriani, Valentini, Saperiti, Hermonis, Bonicelli, Bernardini, Iacobini, & Carbonesi, S.S. Faustini, & Iouite.

In quello di S. Elisabetta, Iolaphat, Cerebini, Maximi, Stephani, Angelini, Orsolini, Paulini, Gentilis, Maximi, Bernardini.

Nell'Altare Maggiore della sopra Chiesa, Calocerri Martiali Seuerini.

Alla parte del Vangelio nell'Abside Choro vi è depositato il corpo intiero della Madre Angela institutrice delle Vergini, che risuscitano il Mondo, & dall'istessa parte vi sono le cassette, oue stanno conseruati i Martiri, che in vn processo fù intorno martirizzati 1536.

Alla parte dell'Epistola nell'Altare dedicato alla Vergine, vi sono Iuli, Verardi, Ugolinetti, Cauradi, Duchi, Peregrini, Sigismondi, Emiliani, Silueni, Eustachio, Franceschini, Ottonio, Alchiadi, Alsenti, Enrici.

Nel mezzo dell'istessa sottoranea Chiesa, vi è l'Altare sopra il Glorioso Pozzo contiene trà tanti conseruata de Martiri, li sottoscritti, ne più nouamente per tutta la Chiesa.

S Anno Bonifacio Martire.
s. Emiliano martire.
s. Siluano martire.
Di Scalteri Romani.

s. Aimo martire con le sue ossari, & carboni, con li quali il suo corpo fù bruciato.
s. Bonacorso martire.
s. Bernardino martire.
s. Bernabò martire.
s. Aimeto martire.
s. Prodocimo martire. Di Mauri.

s. Calocero martire.
s. Bonfante martire.
s. Madimo martire.
Di Marcello Romano [illegible] dell'Vgoni.

s. Vsaliano martire.
s. Valentin martire. Di Brisati.

s. Celio martire.
s. Celso martire. Di Martinenghi.

s. Marino martire.
s. Stefano martire. di Marini.

s. Felice martire.
s. Gedeon martire. De Lasel Longo.

s. Costanzo martire.
s. Giulio martire. Di Alta folia

s. Ottone martire.
s. Alessandro martire. Di Celini.

s. Alberto martire.
s. Enrico martire.
D'Alventi di Colonia d'Alemagna
s. Eustachio martire. Di Chizzoli.
s. Corado martire.
s. Duche martire.
s. Pelegrino martire.
s. Vgonne martire.
Tutti quattro fratelli di Duchi.
s. Angelino martire.
s. Oroida martire.
s. Gentile martire.
s. Paulino martire. (signori
martiri, e moglie, & figliuoli di Eu
s. Faustino martire.
s. Gemma martire.
s. Iacobino martire. D'Olfredi.
s. Barsalino di Mori d'Hiberia.
s. Sapirio martire di Gottarocchi.
il qual trasladato a Calocero, & già alui sopradetto.
s. Cosmano martire di Collana di Almagna. Di Milli.
s. Giouan martire. Di Bernati.
s. Corado martire. Di Bonti.
s. Baldelar martire. Di Bianzati.
s. Romano martire.
s. Leonardo martire. Di Gotti.
s. Giulio secondo martire. Di Lasers.

s. Francechino martire di Pelsikerd.
s. Olina martire, di Altigeri.
s. Samaritana mart accolta da s. Affra.
s. Degnamerita di Lasel Largo, con doi figliuoli martiri.
Vi sono molti altri Santi martiri, il nome de quali non si sa per esser trafferiti, & sono sepolti auanti Tarca di s. Calocero, & Compagni.
Quelli altri Santi martiri qui di sotto furono dalli infedeli, e idolatri Bresciani in vno conficco martirizzati, & morti, & la causa fù perche elli adoramente, & tenea honore alcuno confessauano, & altro non sapeua vera, & S. Fede di Christo, & sono sepolti nell'Oratorio auanti l'Arca di s. Calocero, & Compagni, & [illegible]

s. Gilegio di Calcinato.
s. Nazaro di Contalonerli.
s. Pedegrino di Bornati.
s. Faustino da Cremona.
s. Primo d'Alsenti.
s. Maria Strado
s. Cosmo di Medici.
s. Orlando di Sali.
s. Innocenzo d'Abe.
s. Nicolino da Prouoli.
s. Faserlo di Vachi.
s. Bertasolo da Nani.
s. Clemente di Bologna.
s. Nicolao d'Anselmi.
s. Architettino di Gerolli.
s. Onofrio di Duffini.
s. Ottauiano non vnico.
s. Bertolino di Aser.
s. Christoforo da Ronca.
s. Arimo Rainer.
s. Vittorino Bersoni da Cremona.
s. Bertino di Roberto.
s. Pezzino di Bonesi.
s. Orsolino da Parma.
s. Alberto da Cisili.
s. Antonio di Gerasacchi.
s. Francechino di Malmanti.
s. Lasserino di Pironi.
s. Iacomino di Pilati.
s. Pietro di Vgeri.
s. Bonacorso di Campolli.
s. Gioanino d'Iorlia.
s. Liberatino di Sorghi.
s. Gaettano di Gaetani.
s. Benedetto di Rocchi.
s. Nicolino di Mazzoli.
s. Christophoro di Baieri.
s. Cosmo da Mazzano.
s. Cosmo di s. Gerusalia.
s. Oliuero di Bontano.
s. Virgilio di Bornati.
s. Tomino da Brezo.
s. Mercho di Angeli.
s. Teupa, e Beata di Palazzo.
s. Massimino da Hosti.
s. Vitaliano da Perseia.
s. Tomaso di Pilatelli.
s. Oreste d'Angeli.
s. Paulino di Mazzi.
s. Pietro di Rosi.

s. Eustachio d'Lipsoni.
s. Petrofino di Becheri.
s. Traiano Borgi Bolco.
s. Giacomino Antonio.
s. Orsebon da Calisti.
s. Oderano da Terzo.
s. Milano di Mosi.
s. Sattabeno di Zadili.
s. Gonsalo Pontoglio.
s. Sanson di Porcinaghi.
s. Nicolino di Vallarina.
s. Faustino da Lopadio.
s. Bonchalmo, & Marcreno da Vecar.
s. Gio Antonio, & Simon da Canago
s. Bertasolo Gotho.
s. Ludouico di Cosa si.
s. Oderico di Frascati.
[illegible]
s. Giouanni di Marsi [illegible]
s. Gaioan di Gorlago.
s. Laurenzo di Bono.
s. Barnaba da Rouadeo.
s. Tenebrone d'Aldi.
s. Gratio, e Camillo di Nazari.
s. Otebono di Bastori, ann.
s. Sousa, & Cipriano.
s. Cipriano di Val Senonata.
s. Federico Cacino.
s. Melchior da Pisa.
s. Corsino di Bonesi.
s. Augustino, & Hieronimo di Senesi.
s. Fausto di Parangoli.
s. Giouanni di Borgini.
s. Euro Ideo dalla Fogia.
s. Pasino, & Alonso di Rodenghi.
s. Fracasso da Gambara.
s. Giulino prete di Cadello.
s. Gaterio de Bosi.
s. Alesandro da Iseri.
s. Pedretto da Scanzio.
s. Nicolino di Gozzeri.
s. Giouanni del Castel de Cosadi.
s. Petronio da Bologna.
s. Alsano da Terzano.
s. Andrea di Bosi.
s. Segnorino di Ca'va negri.
s. Ricardino da Cazago.
s. Achille d'Arcozzi Bergame.
s. Nestor Mantouano.
s. Lesio d'Anselmi.
s. Giouan di Taurri.
s. Tebaldo di Brescia.
s. Bertasolo di Tiberii.
s. Ugino di Vigna.
s. Alberto di Alsenti.
s. Nicolao de Pedrocchi.
s. Tomino d'Alegri.
s. Alesandro Mosi.
s. Bertasolo da Soldo.
s. Christoforo di Gusteri.
s. Biasandro di Mallebone.
s. Ladrino Lalasacha da Cremona.
s. Giouan di pentalegi.
s. Ludouico Bontà.
s. Cosmo di Cosmi.
s. Arnaldino Cosmedian.
s. Ottauiano di Pedrini.
s. Zambino di Sertori.

s. Amadeo Asiato.
s. Marcolino Pisinelli.
s. Marcolino Capriola.
s. Antonino di s. Miniato d'Italiano
s. Lastero di Pizzimolo.
s. Melchior di Durzini da Palastalo
s. Carlo di Barcoi.
s. Leopardi Rosi.
s. Leandro da Cigoli.
s. Giouan di Bulgaro.
s. Pietro Paulo da Fiano.
s. Bricio di Bricli.
s. Azaro di Sebasti.
s. Santolino de Sclani.
s. Ugerotti de Mollano.
s. Tomin d'Offaga.
s. Africeno delli Bardelli.
s. Pietro di Bersoli.
s. Alberto de Cosmi.
s. Pietro di Lieri.
s. Alesandro di Prouagli della cittr.
s. Alsandro di Prandino.
s. Ricardono da Patrono.
s. Giouanni di Rubeni.
s. Filippino di Egoli.
s. Bertasino, & Bortolomeo da Lodi.
s. Bortempo da Pilicano.
s. Ricardino Cassone da Salò.
s. Zenbono da Scalso.
s. Pachemino da Codoire da Bagno.
s. Amisano di Amelei.
s. Marchin Dalmanti.
s. Pietro da Sarago.
s. Paulo da Vffiano.
s. Giouanni di Calzagli.
s. Tomin di Forti.
s. Filippo Mignano.
s. Federico da Sali.
s. Tulio di Malandi.
s. Pezzolo di Gotocchi.
s. Iacomo di Chivasso.
s. Antonio Milanese.
s. Luchino di Brandani.
s. Giouita di Bulbi.
s. Volcho di Mazzi.
s. Honorio Maiorano da Bologna.
s. Georgio di Pisinoni.
s. Cosmo di Sacchetti.
s. Nicolao di Ferardi.
s. Guglielmo di Pregnacchi Prione di s. Pietro, s. Marsilio.
s. Angelo di Mazzi.
s. Geronimo di Petrocchi.
s. Pensolo de Pensoli da Taormola Bergamasco.
s. Taddeo detto Strigeno della Torre.
s. Battista di Cene.
s. Emanuello di Confalonieri.
s. Ugonetto Cosse.
s. Angelo de Mazoli.
s. Alberto di Fazi da Tornata.
s. Domenico di Bergami.
s. Angelo de Pronagli de Cantata.
s. Camillo de Gotti.
s. Roberto, de Estefano de Pezzi.
s. Orlando di Cazoli. 185

IN BRESCIA.

(1) Vestiuae Pergoni. Ne' Cataloghi antichi leggesi Lazaro nel 1101 l'Abate di Sopra Camillo in Bergoni (inedite notizie di Giuseppe Onofri Rezzato) [illegible]

Fig. 1
Catalogo de Santi (...) ne la devotissima chiesa di S. Affra, detta già di S. Faustino ad Sanguinem
in Brescia, [s. n.], [post 1705], con note manoscritte di Giuseppe Onofri Rezzato, Biblioteca del monastero di S. Pietro apostolo, Archivio III, ms. X 1

esponenti delle più importanti famiglie bresciane, il Borella, con una sorta di formula di *captatio benevolentiae*, mira a creare un ideale parallelismo tra la nobiltà bresciana e la nobiltà dei santi patroni, rivolgendosi ai suoi interlocutori e scrivendo: «Percioché, essendo voi Nobili, tenete il più alto grado di honore nella vostra città, siete l'Essemplar della fede e della bontà (...), erano quei Santi parimente nobili»; passa poi a corroborare il suo paragone aggiungendo: «scorgeranno le Vostre Sapientissime Signorie in un Catalogo, esser poche delle lor famiglie, che per li miracoli de li detti Santi, non habbiano qualche contemporaneo convertito da quella falsa Religione de gl'Idoli, e martirizato per la verissima fede di Giesù Christo». Arriva quindi finalmente al punto, ricordando, con fierezza, che: «fin da miei primi anni, per mio felicissimo augurio, cominciai ad essercitare, et tuttavia essercito, l'arte del libraro in una delle case particolari di questa Magnifica Città (...), che dal primo, fino a questo presente giorno, che fu fabbricata, non vi si è mai trattata altra merce, che quella de libri»[15].

Per l'altezza cronologica in cui si colloca e per gli elementi originali contenuti in essa, l'edizione del 1534 pare essere quella storicamente più significativa. Oltre al già citato catalogo di santi e martiri aggiunto in coda al testo, è infatti di assoluta rilevanza la presenza di una nota introduttiva dell'editore, nella quale sono dichiarate le sue intenzioni circa la volontà di procedere con una nuova stampa della *Leggenda*. L'editore, infatti, racconta di come fu *diversamente stimulato* a rieditare la *Leggenda* e di come si mise sulle tracce del testo originale, fino a ritrovarne diverse copie *in più lochi* e *per diversi auctori*. Presto si accorse però che la *Leggenda* era tanto precisa e ben scritta in latino quanto poco diffusa nella lingua parlata (*tanto de latina peritia quanto restricto parlare*); si rese conto allora che sarebbe stato *de poco fructo* stamparla in latino, e quindi *procurava anchora farla tradure in vulgar*. Diversi, allora, *dicevano esser melio stampar una antiqua copia vulgar più diffusa*, invece che cimentarsi in una nuova traduzione. L'editore si fece convincere e procedette quindi recuperando e rieditando il testo dell'incunabolo del 1490[16].

Da queste poche righe è possibile trarre alcune semplici, ma utili, considerazioni: a) Nonostante la stampa volgare del 1492, nel 1534 la redazione latina era ancora molto diffusa (ritrovata addirittura *in più lochi* e *per diversi auctori*). L'editore, inizialmente, ne progetta dunque una nuova traduzione; b) L'editore parrebbe non conoscere la stampa del 1492 che gli è raccomandata, utilizzando l'articolo indeterminativo *una* per riferirsi all'*antiqua copia vulgar più diffusa*; c) La ricerca della *Leggenda* porta l'editore a procurarsi esemplari manoscritti della versione latina e quando gli si consiglia la versione volgare si tratta dell'edizione a stampa del 1490. Non si fa alcun accenno alla tradizione manoscritta volgare. Se è vero che un testo stampato appare più ordinato e meglio leggibile, e per questo più

[15] *La vera historia*, cc. †2v-†4v.

[16] *Legenda overo passione*, c. A1v; Guerrini, *Una "Legenda" volgare*, pp. 176-177; Cotti, *La leggenda volgare*, p. 108.

comodo da utilizzare come modello, bisognerebbe forse ritenere altrettanto vero (o quantomeno altamente probabile) che la disponibilità di testimoni manoscritti della *Leggenda* volgare fosse già significativamente ridotta e il testo quindi difficilmente rintracciabile.

I manoscritti

Fino all'ultimo decennio del secolo XV, dunque, la *Leggenda*, nella sua redazione volgare, era circolata solo in forma manoscritta e, forse, non così diffusamente come si potrebbe pensare. La Biblioteca Agiografica Italiana (BAI), al lemma *Faustino e Giovita*, codificato con la sigla FauGio, segnala una tradizione testuale sostanzialmente basata sull'incunabolo del 1490. Censisce, a seguire, due manoscritti: il Firenze, Riccardiano 1290 (ff. 193r-194r)[17] e il Venezia, Marciano italiano V 32 5647 (ff. 25rb-27ra)[18], dandone una brevissima descrizione, per concludere poi solo menzionando un terzo manoscritto, l'Arezzo, Biblioteca della Fraternita di S. Maria, 217, oggi Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, 217 (da questo momento A)[19]. Da rilevare, a questo punto, l'assenza di menzione dei due manoscritti della Biblioteca Queriniana di Brescia contenenti la versione completa della *Leggenda* volgare dei santi Faustino e Giovita, ovvero il Di Rosa 9 (da questo momento B1) e il D.VII.16 (da questo momento B2), oltre alla scelta di descrivere sommariamente due manoscritti che tramandano, non già frammenti della *Leggenda* volgare originale, ma semplici compendi, evitando invece di descrivere il manoscritto Aretino 217, il quale, benché mutilo di 10 fogli, ospita, invece, l'intera *Leggenda*. Oltre questi manoscritti variamente conosciuti è da segnalare il mal noto Milano, Biblioteca Francescana, T.V.011 (da questo momento M), il quale, a onor del vero, fino a oggi non era più reperibile nell'ultima collocazione in cui era stato solo segnalato agli inizi del secolo scorso. Alla lista si aggiunge anche un frammento, finora inedito, che sarà descritto in questa sede: il Rezzato, Biblioteca del Convento di S. Pietro apostolo, Archivio III, ms. X1 (da questo momento R).
Il testo del manoscritto Marciano è vergato in soli 3 fogli, su due colonne, in una minuscola mercantesca ricca di legature, databile tra la fine del secolo XV e gli inizi del XVI. Esibisce una forte connotazione linguistica veneta. La *Passio* inizia con: /f. 25rb/ «Faustin

[17] Sul manoscritto si veda *I manoscritti della R. Biblioteca Riccardiana di Firenze. Manoscritti italiani*, a cura di S. Morpurgo, I, Roma 1900, pp. 348-354, in part. per la brevissima stringa descrittiva inerente ai santi Faustino e Giovita p. 352, nr. 39.

[18] Per la descrizione del manoscritto si veda il *Catalogo dei codici marciani italiani*, a cura di C. Frati, A. Segarizzi, II, Modena 1911, pp. 268-272. Per un'analisi contenutistica: A. Zorzan, *Le vite dei santi del codice marciano italiano V 32 5647: edizione e commento*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, pp. 162-171, 473-476.

[19] BAI, pp. 250-51. Sulla diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita in Toscana si veda in questo volume il contributo di: G. Bergamaschi, *Testimonianze della diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita in Tuscia*, pp. 359-393.

e Jovite questi sono de la zità de Bresa al tenpo de Adriano inpiixomo /f. 25v-a/ e rezeva la gliexia in la dita zità de Bresia uno nomea Apolimus (...)»; e si conclude con: /f. 27r-a/ «(...) Menadi i do santi san Faustin e Iovite e zonto a luogo qui se meseno in horazion e fato quelo a loro i fono taia' le teste e suo anime dai anzoli sono portade al Paradixo, e la note i cristiani sopelino i suo chorpi dove el Signor ano fato asai mirachui. Amen»[20]. Si susseguono, quindi, pochi eventi tratti dalla *Leggenda* originale: l'ordinazione sacerdotale di Faustino e diaconale di Giovita da parte del vescovo di Brescia Apollonio, le richieste di sacrificio e abiura fatte da Adriano ai due santi, il loro rifiuto e la conseguente incarcerazione, la distruzione delle statue degli dei pagani Sole e Saturno, la conversione di Calogero, le percosse e le pene inflitte con i leoni e il piombo fuso, i viaggi a Milano e a Roma, la conversione delle folle e il ritorno a Brescia con la successiva decapitazione. Molta confusione caratterizza i personaggi, a partire dai loro nomi e dai loro ruoli: il vescovo Apollonio è chiamato *Apolimus*; sant'Afra è detta prima moglie del sacerdote Orfeto, anziché del conte Italico, poi del sacerdote *Cholozoy*, il quale, prima muore sbranato dai leoni (sorte che toccò a Italico), e poi, redivivo, si trasforma in *Chalozero* (Calogero). A Milano, le terme *Herquiliane* prendono sembianze umane, nella persona del servo dell'imperatore *Crechulanus*, e così via.

Nel manoscritto Riccardiano, il testo, ulteriormente ridotto, si trova steso in un foglio e mezzo, su due colonne, anche in questo caso in una minuscola mercantesca, databile tra la fine del secolo XV e gli inizi del XVI. I nomi dei santi vi si trovano storpiati nella forma di *Festino* e *Giavit*. La *Passio* inizia con: /f. 193r-b/ «Due sanctissimi huomini, li quali furono da Brescia, l'uno avea nome Festino e l'altro Giavit e furono al tempo d'Adriano imperadore. Ora venne che uno grande tiranno il quale andava perseuitando i cristiani e per cotali buoni huomini si cavalcho a Brescia (...)»; e termina con: /f. 194r-b/ «(...) et incontanente si partirono l'anime loro e gl'angioli vennono dal celo cantando et iubilando con grande sprendore in compagnia di questi sancti martery e si gli menarono dinanzi a Gieso Christo, là ove regnano e godono senpre. Amen deo gratias». Il brevissimo brano narra delle solite torture alle quali furono sottoposti i santi dopo avere compiuto, al tempio, il miracolo di avere oscurato il sole, dio pagano: legati e arsi senza successo; posti di fronte a leoni e leopardi inferociti che sbranano gli astanti, ma che si chetano e si accucciano ai loro piedi; investiti dal piombo fuso in una *caldaia* senza conseguenze; infine, mandati al largo in mare su una *navicella* con una grande *macina* legata al collo, per essere gettati nelle profondità, anche in questo caso senza ottenere il risultato sperato. I santi finiscono quindi decapitati. Due elementi interessanti devono essere tuttavia evidenziati: il primo è la scissione tra il personaggio dell'imperatore Adriano, solo citato all'inizio del racconto (forse come elemento di contestualizzazione tempo-

[20] Zorzan, *Le vite dei santi*, pp. 473-476.

rale), e l'anonimo *grande tiranno* o *signore* che lo sostituisce in tutta la storia. Le atrocità perpetrate nei confronti dei santi, infatti, non sono, secondo il testo, comandate da Adriano, ma da questo altro nuovo personaggio; il secondo è la mancanza totale di riferimenti alle ambientazioni fisiche, cosicché i fatti accadono in un luogo indefinito, il quale potrà identificarsi verosimilmente con Brescia, per le prime scene, ma non per le ultime, che raccontano del tentativo di affogare i santi in mare (quasi certamente richiamo del viaggio marittimo da Napoli a Roma presente nella *Leggenda* originale).

I testimoni utili sono quindi quattro: B1, B2, A e M, con l'aggiunta del frammento R. Per quanto riguarda i manoscritti bresciani, Paolo Guerrini (1880-1960), pur definendo, probabilmente per la sua supposta antichità[21], B1 «manoscritto principe»[22], lasciava in qualche modo intendere che la fonte dalla quale si trasse il testo dell'*editio princeps* fosse invece un'altra, altrettanto nota: l'edizione risultava, a suo dire, «completamente conforme al manoscritto D.VII.16 [B2]»[23]. Il legatore e studioso bresciano Andrea Valentini (1820-1909), qualche anno prima, suggeriva invece, anche se con poca convinzione, che il testo della stampa del 1534 (e quindi indirettamente anche quella del 1490) provenisse da B1 «od altro simile esemplare». Metteva però poi in guardia, affermando di avere «riscontrato nella stampa non poche varianti, per cui il codicetto conserva il suo pregio»[24].

B1 è stato redatto molto probabilmente nella prima metà del XV secolo da un unico copista quasi certamente a Brescia[25]. La presenza di una segnatura manoscritta (*LIX*), primo-ottocentesca, nel margine superiore del f. 1r, parrebbe suggerire una comune provenienza con M, appartenuto quest'ultimo al prevosto della chiesa di S. Agata a Brescia, Giuseppe Onofri (1803-1878), e transitato dal monastero di S. Pietro Apostolo di Rezzato prima di giungere alla sua attuale collocazione.

Il manoscritto milanese presenta infatti nel margine superiore del recto del III foglio di guardia una segnatura molto simile (*LX*). I due manoscritti, che contengono lo stesso testo, si sarebbero dunque susseguiti nel catalogo di una medesima precedente biblioteca, molto probabilmente bresciana. Appartenne in seguito alla collezione del no-

[21] B1 è datato dal Valentini al sec. XIV: A. Valentini, *I manoscritti della collezione Di Rosa*, Brescia 1890, p. 28. Paolo Guerrini propendeva tuttavia per una datazione più tarda, riferibile al sec. XV: Guerrini, *Una "Legenda" volgare*, p. 172; Idem, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 6, nr. 4.

[22] Idem, *Una "Legenda" volgare*, p. 172.

[23] *Ibidem*, p. 173.

[24] Valentini, *I manoscritti della collezione Di Rosa*, p. 28.

[25] G. Brunati, *Vita o gesta di Santi bresciani*, I, Brescia 1854, p. 184; Valentini, *I manoscritti della collezione Di Rosa*, p. 28; Guerrini, *Una "Legenda" volgare*, pp. 172-173; S. Gavinelli, *Cultura religiosa e produzione libraria*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, I, *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 567-594, in part. 592; D. Cancrini, *«Codex iste est mei…». Bio-bibliografia per note di possesso di Giuseppe Onofri (1803-1878), storico, liturgista e agiografo bresciano*, «Civiltà Bresciana», nuova serie, V/1 (2022), pp. 187-209, in part. 201, n. 45.

bile bresciano Clemente Di Rosa (1835-1890), che, nel 1889, fu donata alla Biblioteca Queriniana di Brescia (fig. 2).
B2, invece, è stato confezionato verosimilmente nell'ultima decade della prima metà del XV secolo da un'unica mano, quasi certamente a Brescia, come suggerito dalla filigrana della carta, identica, lo si vedrà, a quella di A[26]. Con A condivide, inoltre, la presenza di due distici latini dedicati alla città di Brescia, che ospita i corpi dei santi martiri: *Brixia lęta nitens nunc et letare Iovitam / Faustinumque collens hic quorum membra quiescunt / Devotas captate preces et ab omnibus istam / Vos precor adversam deffendite iugiter urbem* (f. 80r). Quest'ultimo particolare suggerirebbe dunque un probabile legame anche testuale tra i due esemplari. Null'altro è possibile aggiungere circa la provenienza dell'esemplare (figg. 3-4).
A è stato steso (similmente a B2) nell'ultima decade della prima metà del XV secolo da un unico copista, un frate bresciano di nome *Petrus*, quasi certamente a Brescia (si veda la filigrana descritta in appendice) (fig. 5)[27]. Al f. 51r compare, infatti, il nome del copista inserito nella formula conclusiva: «Pe Deo tr gratias us amen scripsit» (*Petrus Deo gratias scripsit amen*) (fig. 6). La curiosa sottoscrizione coincide con quella che suggella il testo del manoscritto Cicogna 2345 della Biblioteca del Museo Correr di Venezia, scoperto da Emmanuele Antonio Cicogna (1789-1868) nel 1846 tra i volumi di un anonimo privato veneziano e in seguito da lui acquisito, contenente la *Leandreride*, poemetto in terza rima attribuito a Giovanni Girolamo Nadal[28]. Il testo si conclude infatti con la firma «Pe Deo tr gratias us amen scripsit» (fig. 7). Cicogna lo descrisse in più di un'occasione, datandolo, in un primo momento, al XIV secolo, per poi correggere in seguito le sue valutazioni, attribuendolo quindi al XV. Ipotizzava quindi un suo confezionamento da parte di mano toscana o avvezza alla lingua di quelle zone[29]. Sulla scorta della filigrana, gli

[26] Brunati, *Vita o gesta*, I, p. 184; Guerrini, *Una "Legenda" volgare*, p. 173; Gavinelli, *Cultura religiosa*, p. 592; Cancrini, *«Codex iste est mei...»*, p. 201, n. 45.

[27] *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, VI, a cura di G. Mazzantini, Forlì 1896, p. 216; B. Du Bouveret, *Colophons des manuscrits occidentaux des origines au XVIe siècle*, V, *Colophons signés P-Z (14889-18951)*, Fribourg 1979, p. 51, nr. 15249; *I manoscritti medievali della Biblioteca Città di Arezzo*, a cura di G. Lazzi, L. Melani, G. Pomaro, P. Semoli, P. Stoppacci, Firenze 2003 (Biblioteche e Archivi, 13, Manoscritti Medievali della Toscana, 4), pp. 36-37, nr. 16; *I manoscritti datati della Provincia di Arezzo*, a cura di M.C. Parigi, P. Stoppacci, Firenze 2007, pp. 28-29, nr. 4; Gavinelli, *Cultura religiosa*, p. 592; Cancrini, *«Codex iste est mei...»*, p. 201, n. 45.

[28] Sul componimento si vedano almeno: A.F. Massèra, *A proposito della Leandreide*, «Archivum romanicum», IX (1925), pp. 190-197; R. Meneghel, *La "Leandride" di Giovanni Girolamo Nadal*, «Italia Medioevale e Umanistica», XVI (1973), pp. 163-178; L. Lazzarini, *Nuovi documenti su Giovanni Gerolamo Nadal e la* Leandreide, in *Boccaccio e dintorni,* Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca, II, Firenze 1983, pp. 377-404.

[29] E.A. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane raccolte ed illustrate*, V, Venezia 1842, p. 508; Idem, *Della Leandreide, poema anonimo inedito*, in *Memorie dell'I. R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, VI, Venezia 1856, pp. 514-571, in part. 434-435. La toscanità della mano è accettata in: *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri, raccolte ed ordinate cronologicamente, con note storiche, bibliografiche e biografiche*, a cura di C. Del Balzo, II, Roma 1890, pp. 257-456, in part. 257-258, n. 1.

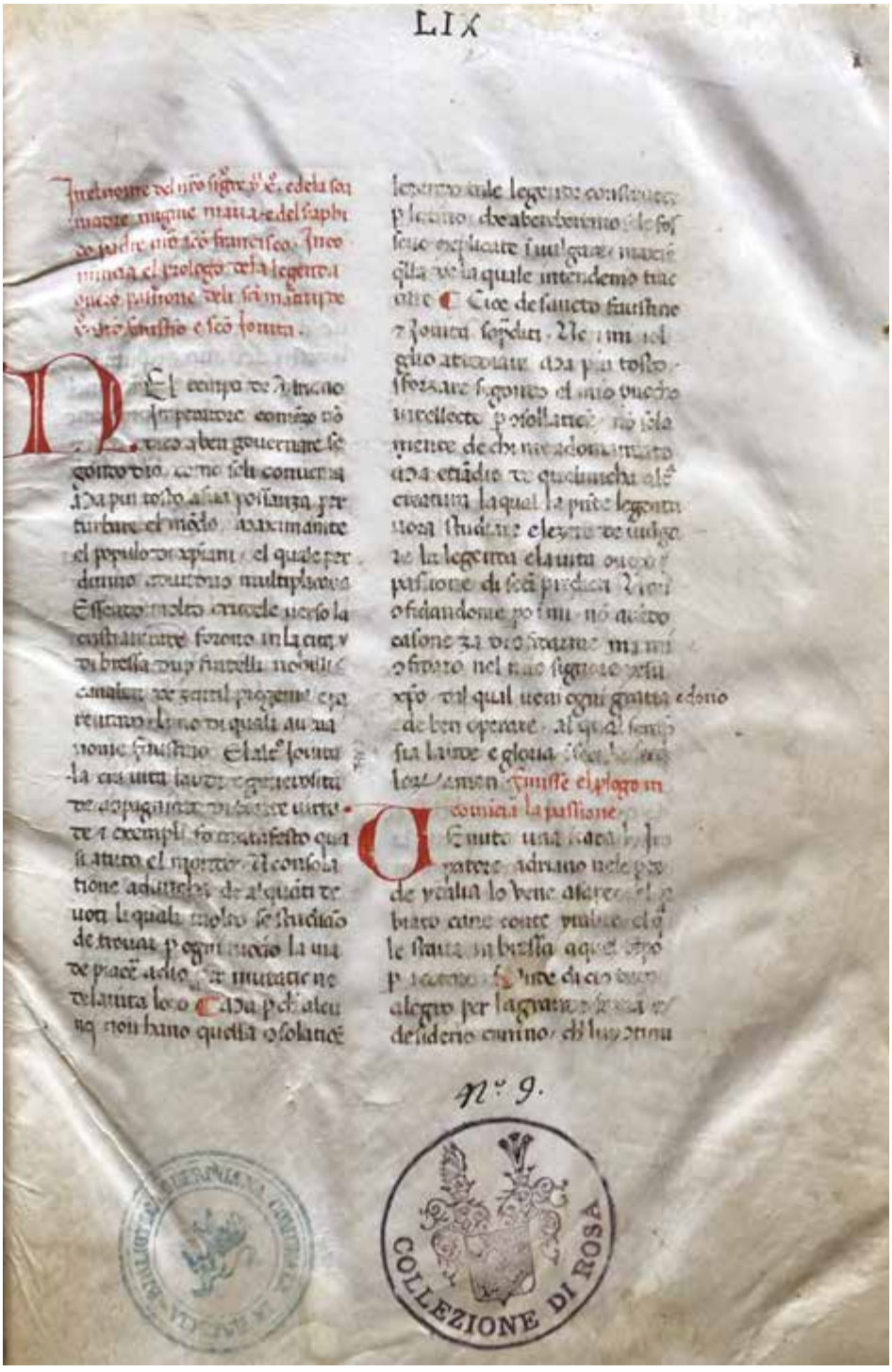
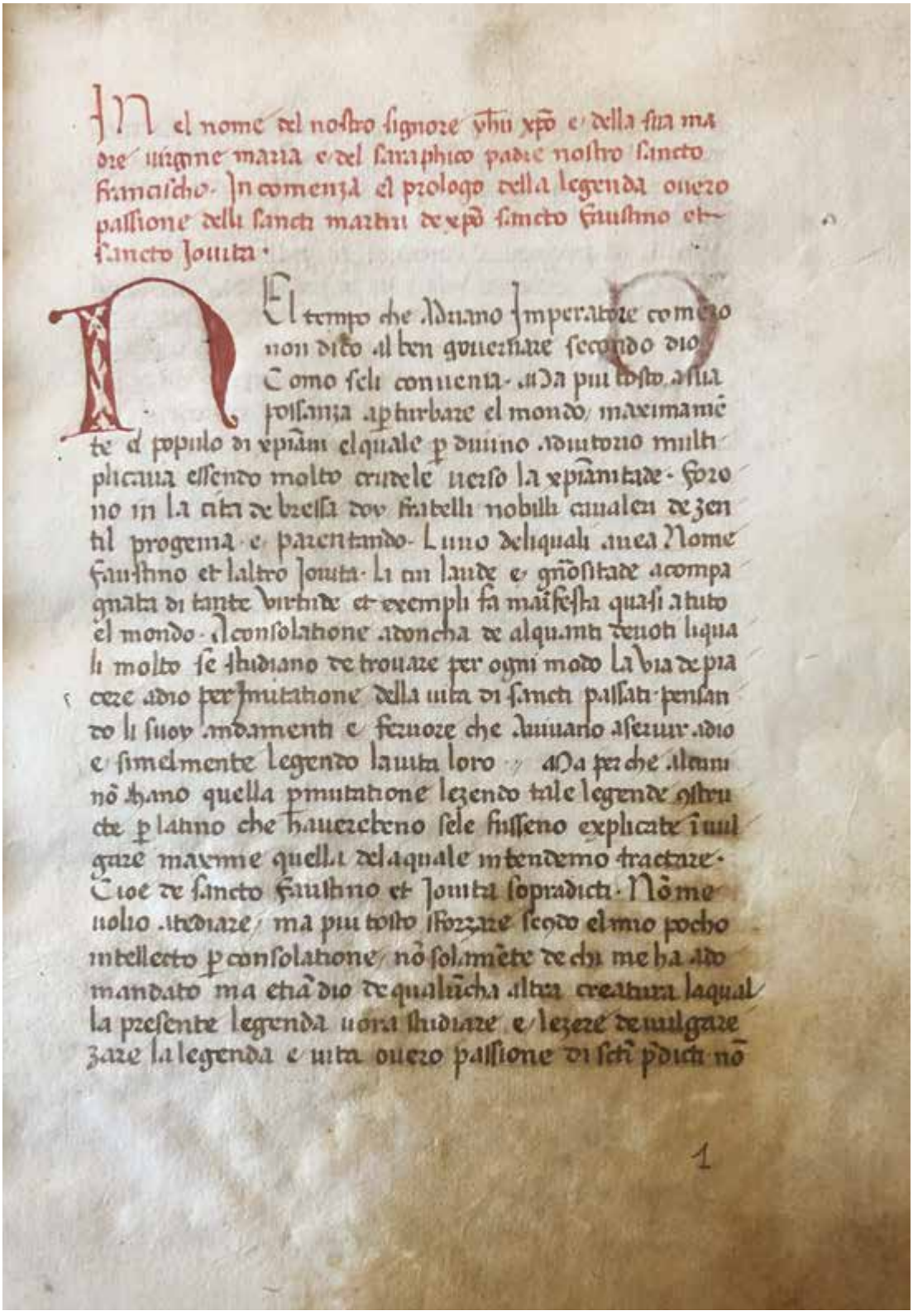


Fig. 2
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. Di Rosa 9, f. 1r
precedente segnatura manoscritta



In el nome del nostro signore yhu xpō e della sua ma
dre uirgine maria e del seraphico padre nostro sancto
francischo. Incomenza el prologo della legenda ouero
passione delli sancti martiri de xpō sancto Faustino et
sancto Jouita.

El tempo che Adriano Imperatore comēzo
non dico al ben gouernare secondo dio
Como seli conuenia. ma piu tosto alla
possanza ap turbare el mondo maximamē
te al popolo di xpiāni elquale p diuino adiutorio multi
plicaua essendo molto crudele uerso la xpiānitade. Sono
no in la cita de bressa dove fratelli nobili carnalli de gen
til progenia e parentado. L uno deliquali auea Nome
Faustino et laltro Jouita. Li cui laude e gnōsitade acompa
gnata di tante uirtude et exempli fa maifesta quasi a tuto
el mondo. A consolatione adoncha de alquanti deuoti liqua
li molto se studiano de trouare per ogni modo la via de pia
cere adio per imutatione della uita di sancti passati pensan
do li suoy ordinamenti e feruore che auiuano a seruir adio
e simelmente legendo la uita loro. Ma perche alcuni
nō sano quella pmutatione legendo tale legende ostru
che p latino che hauerebeno sele fusseno explicate in uul
gare maxime quella delaquale intendemo tractare.
Cioe de sancto Faustino et Jouita sopradicti. Nō me
uolio studiare. ma piu tosto sforzare secodo el mio pocho
intelleto p consolatione. nō solamēte de chi me ha ado
mandato ma etiā dio de qualūcha altra creatura laqual
la presente legenda uora studiare e lezere de uulgare
zare la legenda e uita ouero passione di sctī p̄dicti nō

1

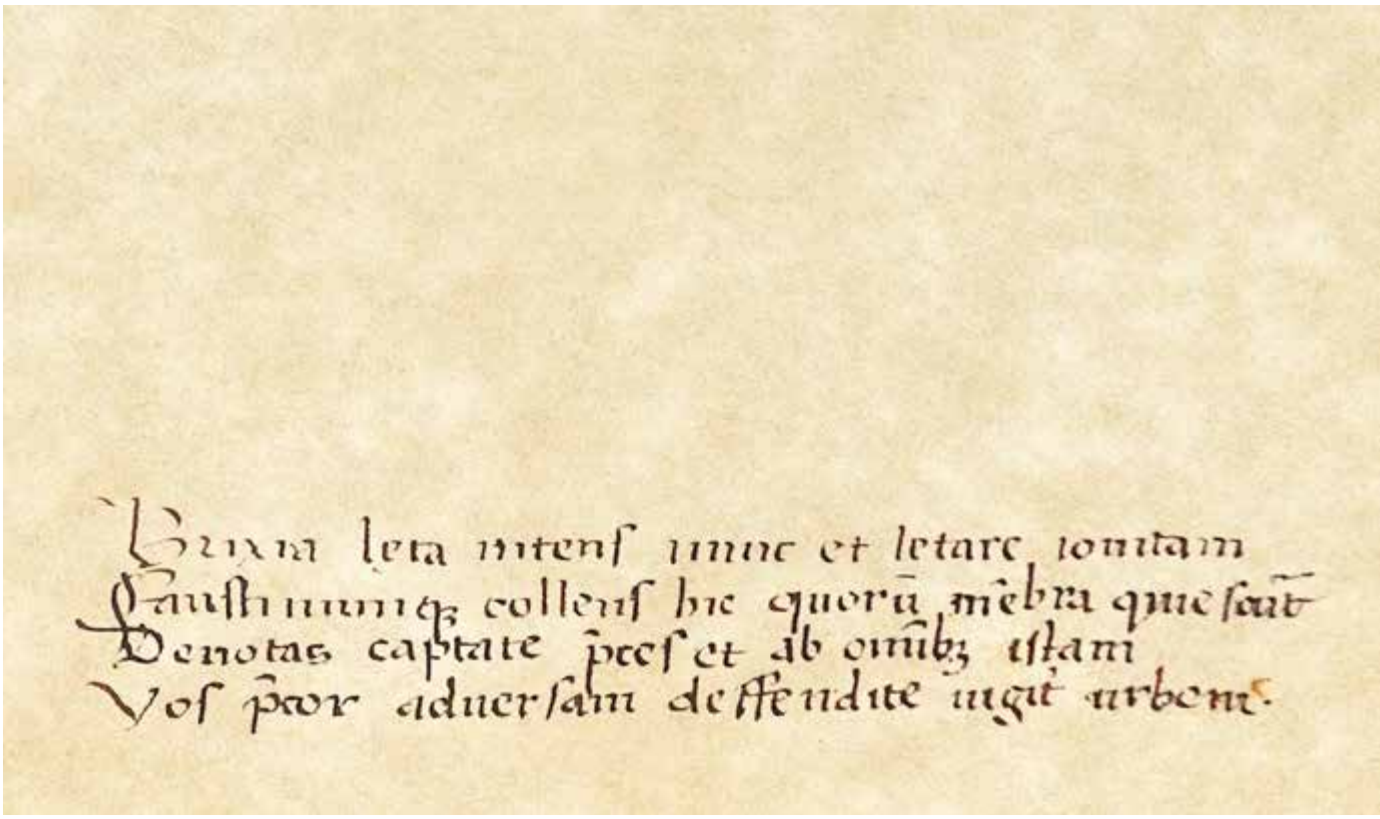
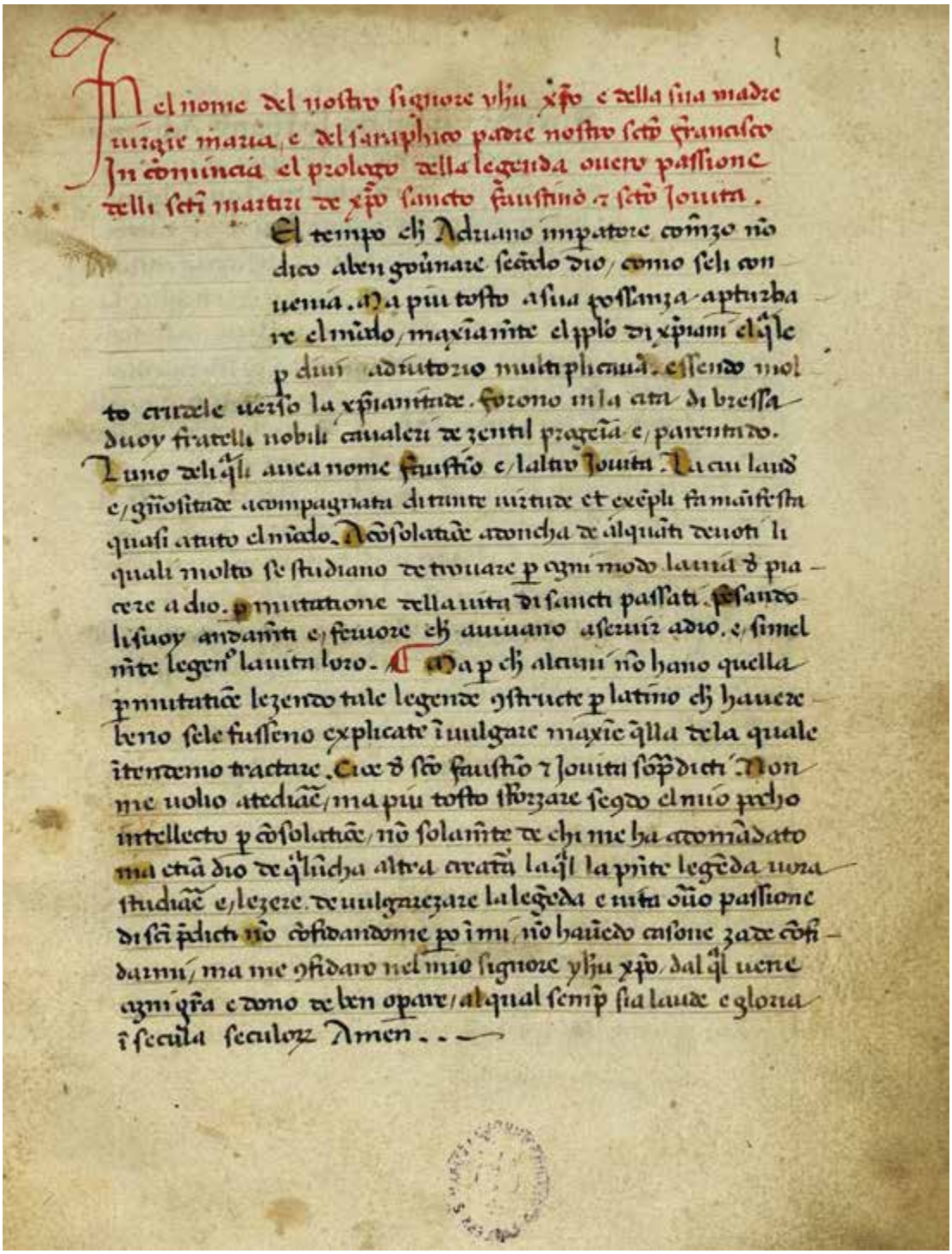


Fig. 4
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
particolare dei due distici latini dedicati alla città di Brescia
Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. D.VII.16, f. 80r

Nella pagina precedente
Fig. 3
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. D.VII.16, f. 1r



In el nome del nostro signore yhu xpo e della sua madre
virgie maria, e del sanctissimo padre nostro scō francesco
Incōmincia el prologo della legenda ouero passione
delli sctī martiri de xpo sancto faustino e sctō iouita.
El tempo chi Adriano impatore comīzo nō
dico alcun governare secōdo dio, como scrī con
uenia. Ma più tosto a sua posslanza aptirba
re el mōdo, maxīamēte el pplo di xpiani el q̄le
p dim adiutorio multiplicaua. essendo mol
to crudele uerso la xpianitade. furono in la cita di bressa
duoy fratelli nobili caualeri de zentil prageā e parentado.
L uno delq̄li auea nome faustīo e laltro iouita. La cui laud
e gñositade acompagnata di tante uirtude et exēpli fa manifesta
quasi atuto el mōdo. Acō solatiōe adoncha de alquāti deuoti li
quali molto se studiano de trouare p ogni modo laudi o pia
cere a dio. p mutatione della uita di sancti passati. pesando
li suoy andamēti e feruore chi auiuano a seruir adio. e simel
mēte legen lauditi loro. Ma p chi alcuni nō hano quella
p mutatiōe lezendo tale legende q̄ste p latino chi hauere
bono sele fussono explicate i uulgare maxīe q̄lla dela quale
itendemo tractare. Cioe di sctō faustīo e iouita sop̄dicti. Non
me uolio atendiāe, ma più tosto sforzare segondo el mio picho
intellecto p cōsolatiōe, nō solamēte de chi me ha acomādato
ma etiā dio de q̄lūcha altra cerca laq̄l la p̄dicte legēda uora
studiāe e lezere de uulgarizare la legēda e uita oūo passione
di sctī p̄dicti nō cōfidandome po i mi, nō hauēdo casone zade cōfi
darmi, ma me q̄fidaro nel mio signore yhu xpo, dal q̄l uene
ogni grā e dono de ben opare, al qual semp̄ sia laude e glona
i secula seculorz Amen. . —

Fig. 5
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 217, f. 1r

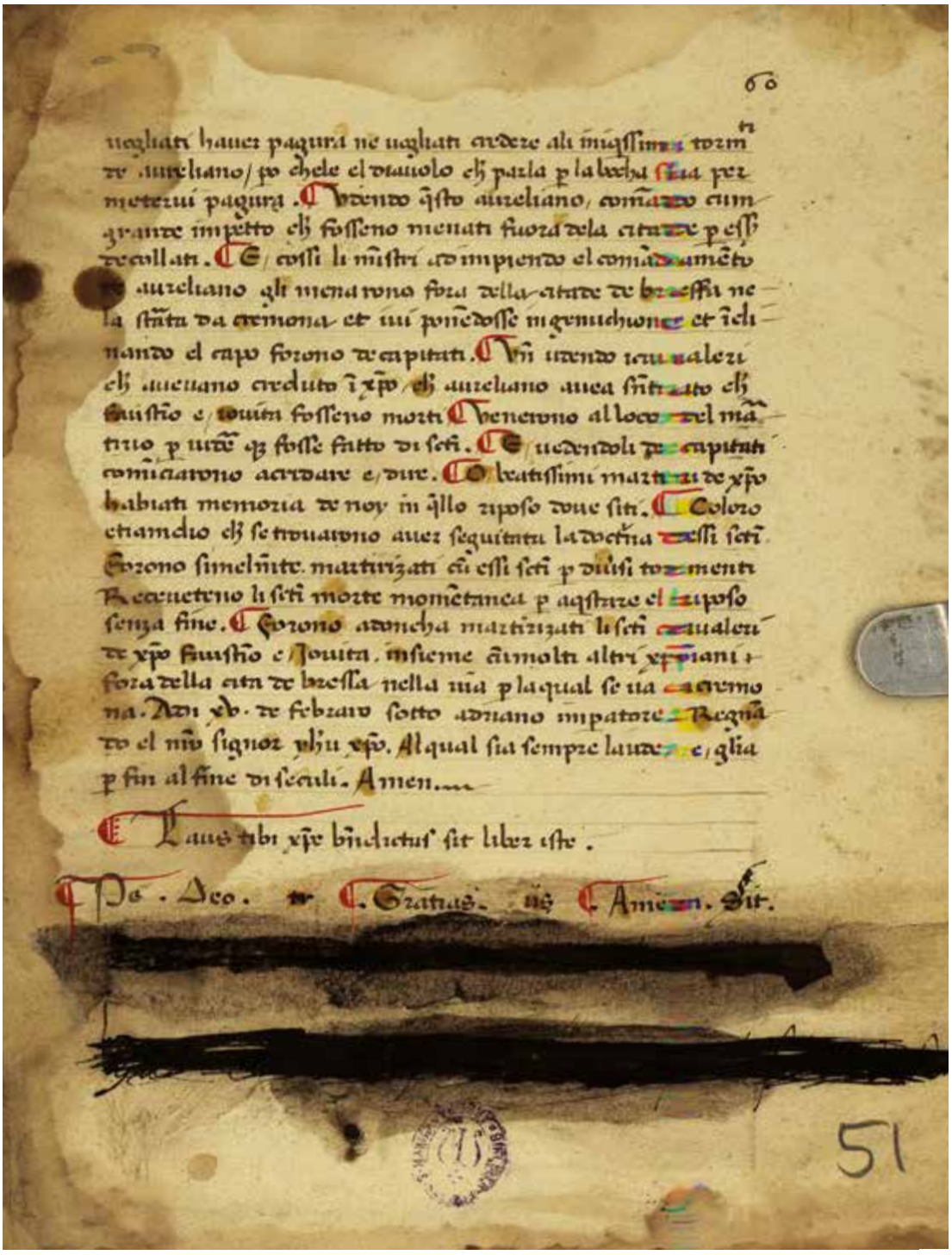


Fig. 6
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
in evidenza la sottoscrizione del copista
Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 217, f. 51r

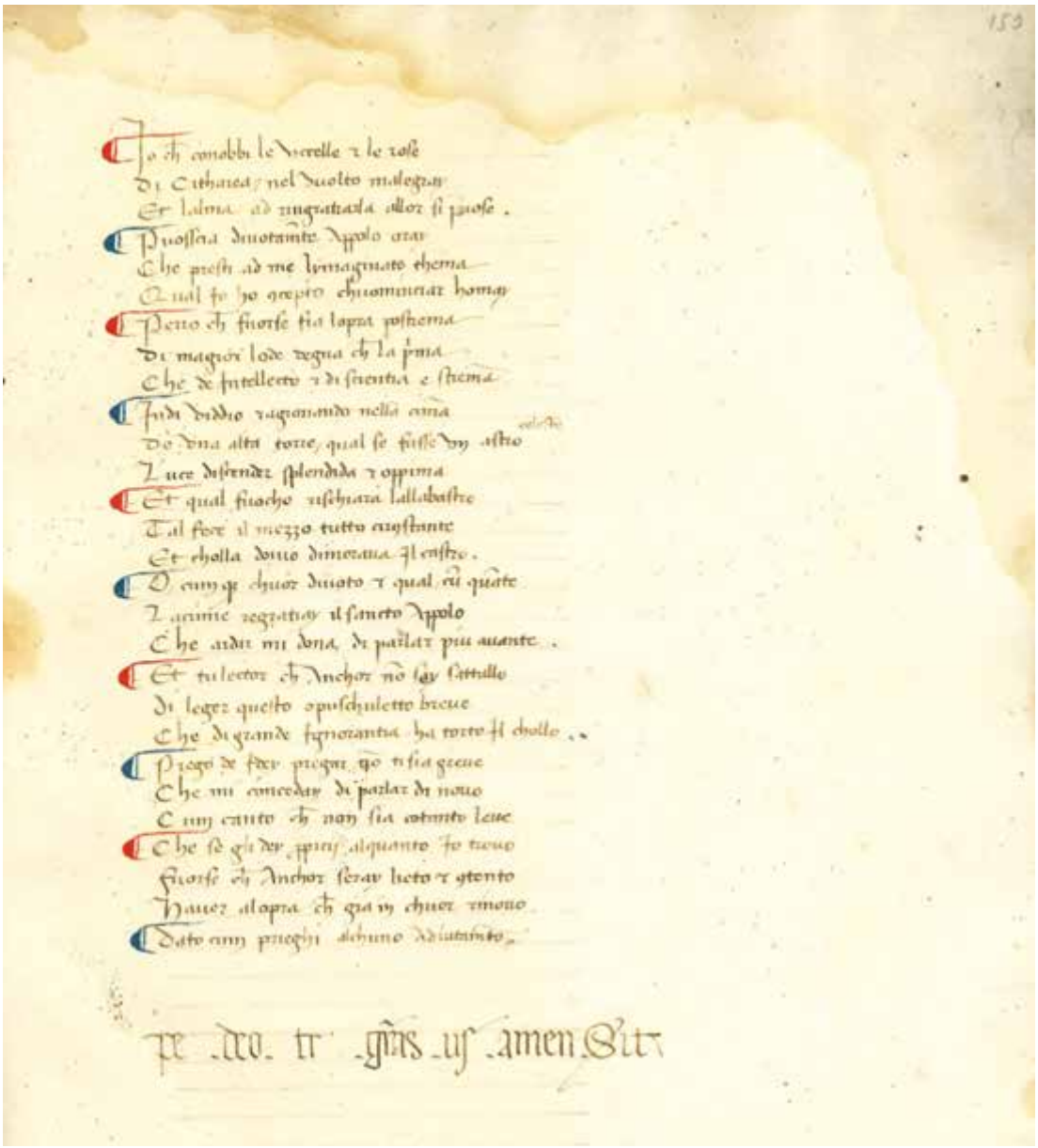


Fig. 7
G.G. Nadal, *Leandreride*
in evidenza la sottoscrizione del copista
Venezia, Biblioteca del Museo Correr
ms. Cicogna 2345, f. 76r

studi successivi hanno assegnato il manoscritto a Brescia, confermandone la datazione[30]. Le diverse note apposte ai margini del testo rivelano la presenza di un primo anonimo postillatore (sec. XVI) sicuramente di origine bresciana, in virtù della sua conoscenza della toponomastica locale: ai ff. 20r e 50r il postillatore identifica il *monte de sopra la citade* con il toponimo *sancti Floriani*. Si tratta del monte Maddalena (un tempo monte Denno), sul quale sorgeva un'antica chiesa dedicata proprio a san Floriano/Fiorano[31]; ancora, al f. 20r, annota *fons Sancti Salvatoris* in corrispondenza del passo in cui si menziona la fonte presso la quale il vescovo Apollonio battezzò il popolo bresciano. Proprio nei pressi di questa fonte, verso la metà del IX secolo, fu eretta, in memoria del battesimo di massa, la chiesa extraurbana di San Salvatore al Rebuffone[32]. Lo stesso postillatore, probabilmente, annotò, a f. 1v, appunti circa la traslazione di s. Calimero nella cattedrale di Brescia nel 1458[33]. Di altra mano coeva, invece, i due distici latini dedicati alla città di Brescia (f. 1v), condivisi con B2: *Brixia leta nitens nunc et letare Iovitam / Faustinumque colens hic quorum membra quiescunt / Devotas captate preces et ab omnibus istam / Vos precor adversam deffendite iugiter urbem* (fig. 8). Un secondo anonimo postillatore (secolo XVIII) potrebbe essere anche il possessore che lasciò la sua nota di possesso a f. 51r, cancellata e ormai purtroppo non più leggibile. Nel corso del XIX secolo il manoscritto entrò a far parte della collezione del bibliofilo aretino Gian Francesco Gamurrini (1835-1923), come suggerisce la sua nota di possesso vergata nel centro del margine alto di f. 1v[34]. Quest'ultimo, il 6 settembre 1860, lo donò alla Fraternita dei Laici di Arezzo (ingresso

[30] E. Lippi, *Per l'edizione critica della "Leandreide" di Giovanni Girolamo Nadal. La tradizione e la sua classificazione*, «Quaderni veneti», VIII (1988), pp. 7-33; Giovanni Girolamo Nadal, *Leandreide*, a cura di E. Lippi, Padova 1996; E. Lippi, *Dante, Petrarca e i trovatori: la «Leandreide» di Giovanni Girolamo Nadal,* in *Contributi di filologia veneta*, a cura di E. Lippi, Treviso 2003, pp. 93-135; *I manoscritti medievali in lingua volgare della Biblioteca del Museo Correr di Venezia,* a cura di B. Vanin, Roma-Padova 2013, pp. 190-193.

[31] P. Guerrini, *La Chiesa e il Monastero di S. Fiorano sui Ronchi*, in *Monografie di storia bresciana*, LIV (1960), a cura di A. Fappani, F. Richiedei, Brescia 1986 (Memorie storiche, 27), pp. 77-85; inoltre s.v., *Fiorano o Floriano, santo*, in *Enciclopedia bresciana* (d'ora in poi EB), IV, pp. 168-187. Per l'attestazione del nome del monte: P. Brognoli, *Nuova guida per la città di Brescia*, Brescia 1826, pp. 93, 192, 297, n. 14.

[32] Della fonte si trova menzione già in: E. Capriolo, *Chronica de rebus Brixianorum*, Brescia, Arundo de Arundi, [1505], p. XII. Si veda anche Brognoli, *Nuova guida per la città di Brescia*, pp. 93-94; s.v., *Salvatore San*, "extra muros", "extra moenia" o "al Rebuffone", in EB, XVI, pp. 115-116.

[33] Sulla traslazione delle reliquie di san Calimero: P. Rudoni, *Memoria sullo scoprimento del sacro corpo di San Calimero vescovo di Milano e martire con note storico-critiche*, Milano 1815; Brunati, *Vita o gesta*, I, pp. 84-85, n. 95 e II, p. 295; P. Guerrini, *Il culto di s. Calimero a Brescia*, in *Santi e beati*, I, pp. 125-128 e Idem, *Le reliquie di s. Calimero vescovo di Milano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XX (1953), pp. 94-95; Idem, *La "Oratio de laudibus Brixiae" dell'umanista bresciano Ubertino Puscolo*, in *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, a cura di A. Fappani, F. Richiedei, Brescia 1980 (Fonti per la storia bresciana, 2), pp. 1-44, in part. 27, 33.

[34] G.F. Gamurrini, *Autobiografia,* in *Atti e memorie della R. Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze*, nuova serie, III (1924), pp. 9-98; F. Paturzo, *Un archeologo dimenticato: Gian Francesco Gamurrini. La vita e le opere*, Cortona 1993; S. Fatti, *La mia privata libreria. Gian Francesco Gamurrini tra archeologia e bibliofilia*, Arezzo 1993; G.M. della Fina, *Gamurrini, Gian Francesco,* in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi DBI)*,* LII (1999), pp. 133-135; A. Garofoli - S. Grifoni, *Gamurrini, Gian Francesco. Archeologo*, in *Dizionario biografico degli aretini*, ed. on-line.

nella biblioteca registrato dall'allora bibliotecario Giovanni Guillichini). La biblioteca della Fraternita dei Laici costituisce il fondo più antico e prezioso dal quale è in seguito nata la Biblioteca Città di Arezzo[35].

M è stato redatto poco dopo la metà del XV secolo da un unico copista, verosimilmente tra Brescia e Bergamo (fig. 9)[36]. L'appunto manoscritto nel verso dell'ultimo foglio, ovvero la registrazione delle spese sostenute per *miser Antonio Lana*, suggerirebbe una prima fruizione dello stesso in ambiente bresciano (i Lana de' Terzi furono un'influente famiglia di origine bergamasca, stanziata a Brescia a partire dal XIV secolo)[37]. La nota potrebbe addirittura essere un appunto dello stesso copista. Come già anticipato, la presenza di una segnatura manoscritta nel margine superiore del recto del III foglio di guardia (*LX*) parrebbe suggerire una comune provenienza con B1 (fig. 10). La biblioteca della quale fecero probabilmente parte i due esemplari potrebbe forse essere quella del conte Luigi Lechi[38]. Infatti, come testimoniato dalla nota di Giuseppe Onofri, il manoscritto faceva parte, fino al 1858, della collezione del conte bresciano Luigi Lechi, la quale, in parte fu acquistata proprio in quell'anno da Onofri, entrando così a fare parte della sua straordinaria biblioteca[39]. Dopo la morte di Onofri, avvenuta nel giugno 1878, il manoscritto fu venduto all'asta nel settembre dello stesso anno, insieme alla (quasi) intera biblioteca del prevosto e ad aggiudicarsi il lotto furono i frati francescani del convento di S. Pietro Apostolo a Rezzato che, conseguentemente alle dispersioni librarie occorse in occasione dell'ultima soppressione del convento (1866), necessitavano di ricreare una nuova biblioteca monastica[40]. Nel 1959, infine, a seguito della costituzione della Biblioteca Francescana di Milano,

[35] Per la Fraternita dei Laici di Arezzo: *L'archivio della Fraternita dei laici di Arezzo. Introduzione storica e inventario*, 2 voll., a cura di A. Antoniella, Firenze 1985-89; *Libri, manoscritti e documenti tra biblioteca e archivio. Il patrimonio della Fraternita dei laici*, cura di A. Moriani, I, Firenze 2014.

[36] P. Guerrini, *Mss. Onofri di Rezzato. Schede ma non complete,* ms. Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, P.VI.19; Idem, *Una "Legenda" volgare*, p. 173; Cancrini, *«Codex iste est mei…»*, p. 201.

[37] Sui Lana de' Terzi, famiglia bresciana di origine bergamasca, si veda s.v., *Lana de' Terzi*, in EB, VII, pp. 46-47.

[38] Circa la figura di Luigi Lechi: L. Faverzani, *Lechi, Luigi*, in DBI, LXIV (2005), pp. 275-277.

[39] Proveniente dalla biblioteca del nobile bresciano Paolo Brognoli e poi transitato dalle biblioteche del Lechi, dell'Onofri e di Rezzato (Y/1/23), un altro importante manoscritto agiografico bresciano, l'*Historia sancti Herculiani Episcopi Brixiensis et Confessoris*, si trova, oggi, presso la Biblioteca Francescana di Milano in attesa di nuova segnatura: Brunati, *Vita o gesta,* I, pp. 339, 343, n. 8; Guerrini, *Mss. Onofri di Rezzato*; G.L. Ferrari, *Istoria Sancti Herquiliani Episcopi Brixiensis Et Confessoris, in un Codice Manoscritto del XV Secolo*, Tesi di laurea in materie letterarie, Facoltà di Magistero, Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Brescia, a.a. 1989-1990; M. Pantarotto, *Manoscritti francescani dispersi e recuperati in Lombardia: prime ricerche*, «Quaderni della Biblioteca del Convento francescano di Dongo», 58 (2009), pp. 63-73, in part. 68.

[40] Per la biblioteca del convento di San Pietro apostolo si vedano: P.M. Sevesi, *S. Pietro in Colle di Rezzato*, «Le Venezie Francescane», V/4 (1936), pp. 165-178 e VI/1 (1937), pp. 19-35, in part. 24-25; inoltre R. Zilioli Faden, *La biblioteca del convento di S. Pietro secondo un inventario della civica Biblioteca Queriniana di Brescia*, in *Rezzato. Materiali per una storia*, a cura di P. Corsini, G. Tirelli, Rezzato 1985, pp. 233-243; C. Galbiati, *La biblioteca dei frati minori di Rezzato*, in *Rezzato. Materiali per una storia,* pp. 227-233; G. Petrella, *Dalla* notitia librorum *all'esemplare. Le edizioni del XV secolo*

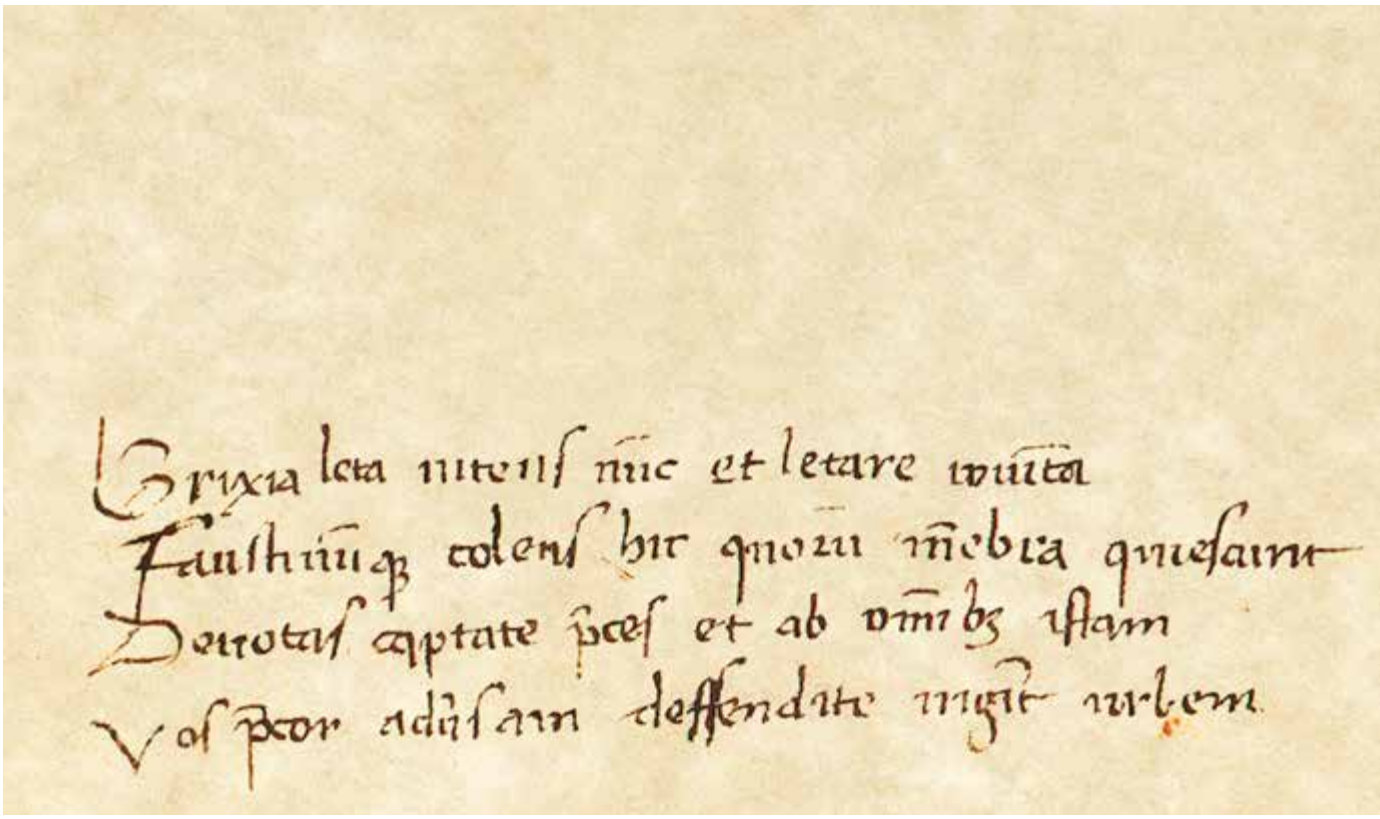


Fig. 8
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
particolare dei due distici latini dedicati alla città di Brescia
Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 217, f. 1v

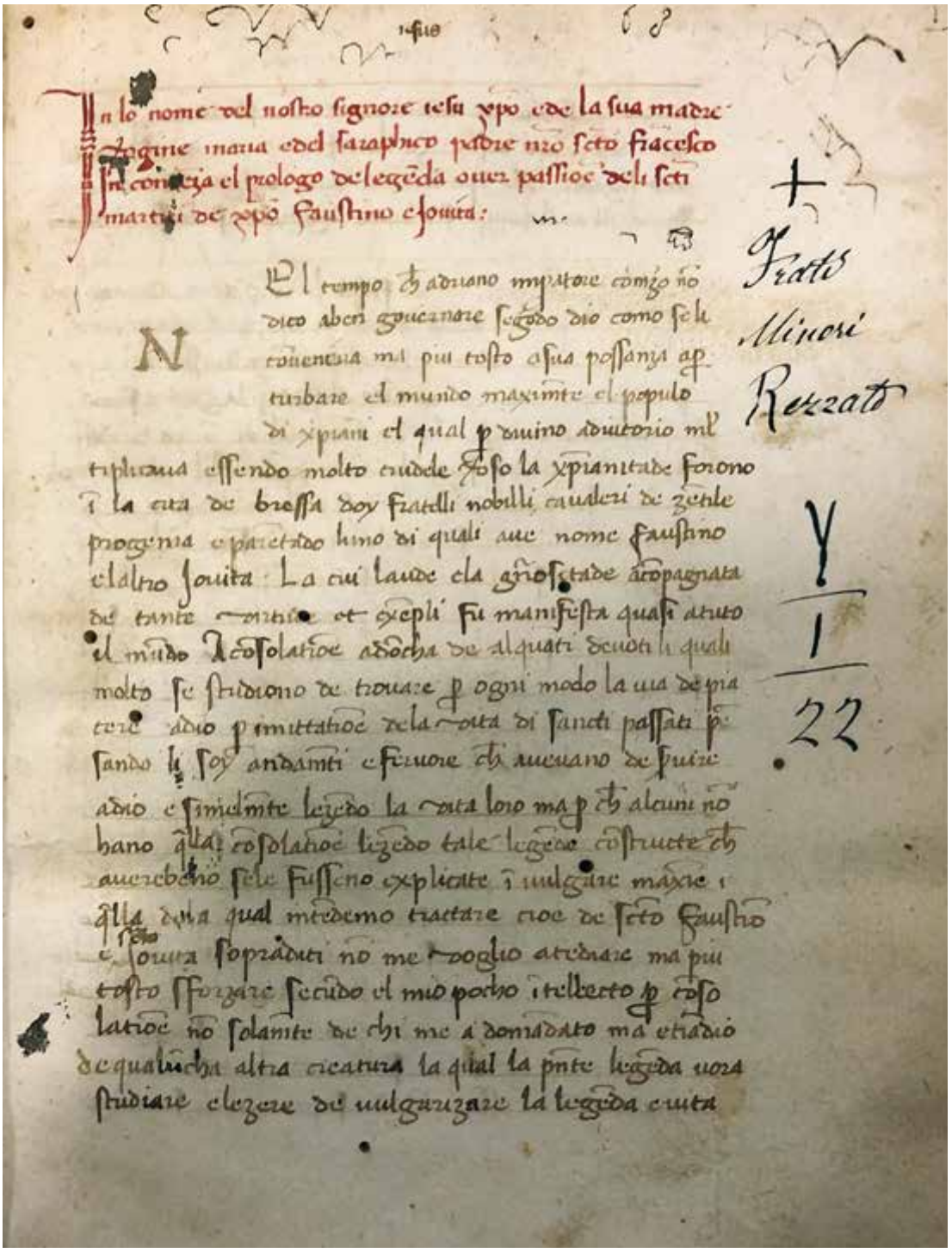


Fig. 9
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
Milano, Biblioteca Francescana, ms. T.V.011, f. 1r



Fig. 10
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
particolare di una precedente segnatura manoscritta
Milano, Biblioteca Francescana, ms. T.V.011, f. IIIr
di guardia anteriore

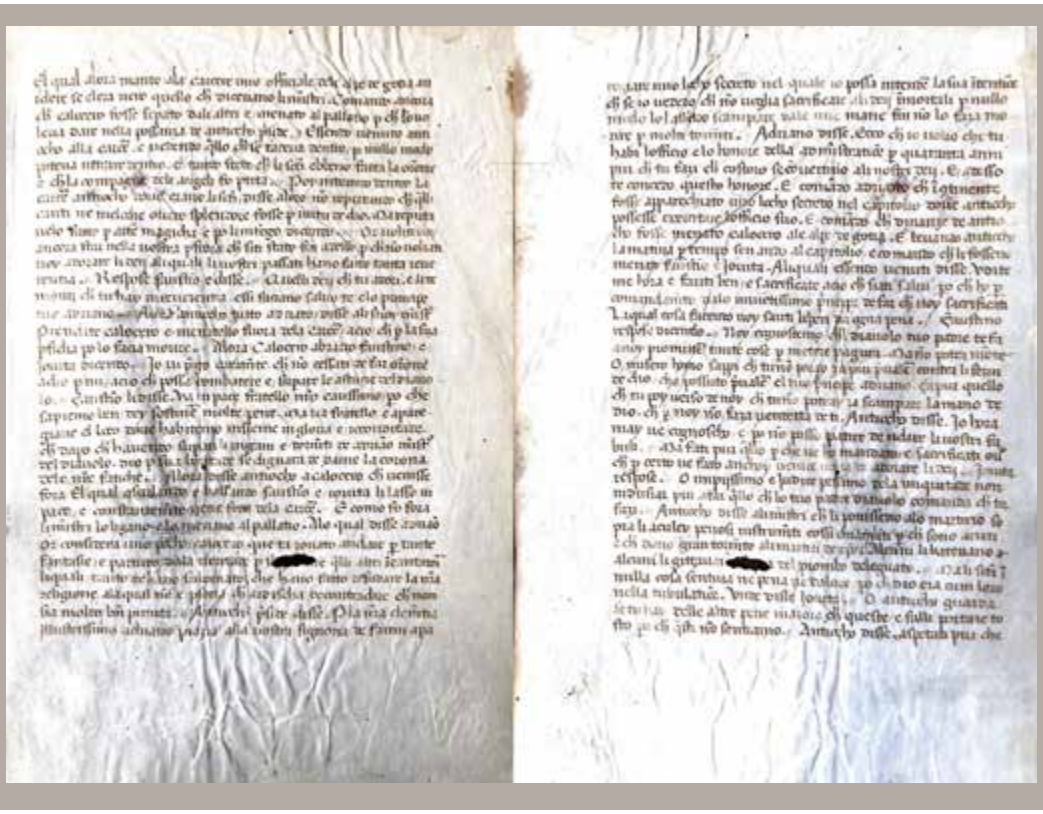


Fig. 11
Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita
Rezzato, Biblioteca del Convento di S. Pietro apostolo, Archivio III, ms. X1
frammento recto e verso

buona parte del patrimonio librario fu trasferito da Rezzato al capoluogo meneghino, dove ancora oggi si trova, appunto, presso la Biblioteca Francescana[41].
Di R, infine, poche informazioni sono ricostruibili: è rappresentato da un unico foglio sciolto inserito in una cartella miscellanea, che raccoglie documenti eterogenei per tipologia e datazione (fig. 11). Nella fattispecie è collocato in un fascicolo cartaceo di appunti sui santi Faustino e Giovita di mano del prevosto bresciano Giuseppe Onofri[42].
Un primo confronto mi ha permesso di verificare che il testo delle stampe non è del tutto conforme a nessuno dei testimoni manoscritti noti, anche se Valentini aveva probabilmente individuato correttamente il ramo dal quale la tradizione a stampa discende. Senza giungere alla costruzione di uno *stemma codicum*, prematuro a questo livello di analisi testuale, basti riconoscere che la tradizione sembrerebbe svilupparsi attraverso due diverse famiglie, alle quali afferiscono rispettivamente B1, M, R e le due stampe da un lato, B2 e A dall'altro, dove A parrebbe tramandare il testo più scorretto. Alcune differenze, tra i testimoni, si evidenziano anche nella struttura del racconto, in particolare nella suddivisione in capitoli. Una su tutte, per esempio, è rappresentata dall'accorpamento dei due episodi riguardanti l'ordinazione sacerdotale e diaconale di Faustino e Giovita a opera del vescovo Apollonio, avvenuta sul monte Maddalena in mezzo a una moltitudine di gente che, in quell'occasione, ricevette il battesimo (12.000 uomini), e le vicende legate al martirio degli ufficiali di Calogero. I due capitoli, infatti, nelle stampe sono narrati entrambi sotto il titolo *Come/o sono martyrizati li officiali del beato Calocero*, mentre in tre testimoni su quattro (B1, B2 e M) sono divisi e si sviluppano, il primo sotto il titolo *Seguita del beato Apolonio*, mentre il secondo sotto il titolo detto in precedenza. In A, invece, l'episodio dell'ordinazione dei santi va sotto il titolo *De la conversione de sancto Calocero*, ma solo perché in corrispondenza dell'inizio del nuovo capitolo, indicato dal capolettera, non è stata realizzata la rubrica con il titolo.
Parrebbe a questo punto opportuno concludere con una riflessione circa la possibile origine del volgarizzamento della *Legenda maior*, tramandato dai manoscritti in oggetto. Tutti i testimoni tradiscono una comune radice culturale del testo, che nascerebbe, infatti, in seno all'aggregazionismo caratteristico del circuito francescano (religioso-conventuale/laico-confraternale). Questa supposizione trova fondamento nell'invocazione iniziale dei testi, rivolta, oltre che a Gesù Cristo, alla Vergine Maria e al *saraphico padre*

nel catalogo di devoluzione della biblioteca dei Cappuccini di S. Pietro a Rezzato, «Paratesto», 15 (2018), pp. 123-132; IDEM, *Frammenti di biblioteche religiose tra gli incunaboli della Queriniana. Provenienze, dispersioni ed esercizi di destratificazione*, «Bibliologia», 12 (2017), pp. 612-675; IDEM, *Nuovi accertamenti dal fondo incunabolistico della Biblioteca Queriniana. Tre cataloghi di devoluzione di biblioteche ecclesiastiche*, in *Storia e cultura a Brescia dall'antichità ai nostri giorni*, a cura di A. Canova, G. Gregorini, Milano 2019, pp. 319-334.

[41] Sulla devoluzione: PANTAROTTO, *Manoscritti francescani*, pp. 66-67.

[42] CANCRINI, *«Codex iste est mei...»*, p. 205.

nostro san Francesco (il riferimento a quest'ultimo scompare poi nelle stampe). Non si dimentichi allora che a Brescia, a partire almeno dall'ultimo trentennio del XIII secolo, l'Ordine francescano, presente in città, secondo Guerrini, fin dal 1220-1221, fu affiancato dalla *Congregatio laycorum beatissimae Virginis Mariae ac beatissimi confessoris Francisci, apud fratres Minores de Brixia* (una sorta di declinazione locale del Terz'ordine), dei cui estremi cronologici si hanno purtroppo pochissime notizie, ma che si pensa fiorì nel XIV secolo, sopravvivendo almeno fino ai primi anni del XV[43]. Proprio in questo contesto fu forse elaborato il volgarizzamento[44]. Occorrerebbe a questo punto interrogarsi più opportunamente sull'esistenza di una tradizione volgare precedente ai fatti del 1438 o sulla nascita della stessa come conseguenza di quegli avvenimenti? I quattro copisti, in un primo momento, e i due editori, in seguito, ripropongono nel prologo le considerazioni, in prima persona, di uno sconosciuto originale volgarizzatore, riguardanti la necessità di rendere il testo della *Leggenda* in volgare: «Non me volio atediare, ma più tosto sforzare secondo el mio pocho intellecto, per consolatione non solamente de chi me ha adomandato, ma etiandio de qualuncha altra creatura la qual la presente la legenda vora studiare e lezere, de vulgarezare (o vulgare) la legenda e vita overo passione di sancti» (B2). In virtù di quanto detto e della forte somiglianza, ma non totale coincidenza, del testo contenuto nei cinque testimoni, bisognerà ragionevolmente ipotizzare l'esistenza di un originale antigrafo cronologicamente non troppo distante e quindi dedurre che la *Leggenda* volgare dei santi nasconda un'origine tardo trecentesca e che solo a seguito dei fatti del 1438 riprese vigore e si rinnovò nel segno di una ritrovata coscienza cittadina[45]. Queste

[43] P. Guerrini, *Gli statuti di un'antica congregazione francescana di Brescia*, «Archivum franciscanum historicum», I (1908), pp. 544-568; C. Violante, *La chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, *Dalle origini alla caduta della signoria viscontea (1426)*, Brescia 1963, pp. 999-1124, in part. 1083-1084, 1100-1102; R. Prestini, *L'isola di san Francesco: devozione e quotidianità nella storia di un antico quartiere*, in *La chiesa e il convento di San Francesco d'Assisi in Brescia*, a cura di V. Volta, P.V. Begni Redona, Brescia 1994, pp. 203-254, in part. 205; G. Cossandi, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo*, in *A servizio del Vangelo*, I, pp. 435-482, in part. 464-482.

[44] Nell'ambito dei cosiddetti "volgarizzamenti francescani" è pienamente contemplata «l'appartenenza tanto dell'autore (o autori) del testo originario, quanto del volgarizzatore (o volgarizzatori) all'ordine dei Minori, o almeno ad ambiti a vario titolo gravitanti intorno a esso, dai laici membri di confraternite legate ai francescani, fino a quei gruppi genericamente definibili come "fraticelleschi"»: A. Pegoretti, *Per una definizione minima dei volgarizzamenti "francescani"*, in *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. Bischetti, M. Lodone, C. Lorenzi, A. Montefusco, Berlin-Boston 2021, pp. 371-380, in part. 372. Si vedano anche i due contributi: F. Bruni, *Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV convegno della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Spoleto 1997, pp. 41-93 e N. Giovè - S. Zamponi, *Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librarie, scritture (secoli XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare,* pp. 301-336, in part. 316.

[45] Il secolo XIV può essere considerato il secolo dei volgarizzamenti di «ogni genere», quindi anche agiografici: Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti*, pp. 3-23, in part. 4, 19-21. Gli esempi più noti sono la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (BAI, LA, 1, 2, 3) e i *Dialoghi* di Gregorio Magno (BAI, LibDia, 1-6). S. Cerullo, *Il volgarizzamento toscano trecentesco della «Legenda aurea». Appunti e prolegomeni per un'edizione critica*, «Studi di filologia

considerazioni orienterebbero, di conseguenza, verso un nuovo filone di indagine con oggetto la veste linguistica della *Leggenda* e le relazioni testuali tra i testimoni, aspetti che potrebbero fornire appigli utili per districare la complessa matassa (nella direzione di un'edizione critica?). Interessante e opportuno, allora, sarebbe anche un confronto con il bel manoscritto latino 133 della John Rylands Library di Manchester (UK), anch'esso di origine bresciana e databile alla metà del sec. XV, che potrebbe aiutare a chiarire aspetti legati alla traduzione del testo[46].

italiana», LXXIII (2015), pp. 233-298. IDEM, *I volgarizzamenti italiani della «Legenda aurea». Testi, tradizioni, testimoni*, Firenze 2018; S. CERULLO - R. TAGLIANI, *Tradizione e ricezione della prosa agiografica, con un caso di studio: il volgarizzamento fiorentino della Legenda Aurea*, in *La prosa medievale: produzione e circolazione*, a cura di M. Gaggero, F. Pilati, Roma-Bristol 2020, pp. 115-148; G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova 1968. Non parrebbe quindi stonata l'ipotesi di un'origine trecentesca del volgarizzamento se si considera, per esempio, che nella vicina Cremona a partire dal 1643 sussiste una simile situazione, con la più antica testimonianza in volgare della *Vita* del patrono cittadino sant'Omobono, contenuta nel codice Modena, Biblioteca Estense Universitaria, alfa Q.10.3 (8), di area settentrionale (centro-orientale), datato proprio al sec. XIV. BAI, OmoCre, 1, p. 537.

[46] M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Latin Manuscripts in the John Rylands University Library*, Manchester 1921, pp. 236-237 e GUERRINI, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 23, nr. 66.

Appendice: schede dei manoscritti

(B1) - Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, ms. Di Rosa 9[47]

Sec. XV, prima metà; membranaceo; ff. I (cartoncino marmorizzato nel recto come sguardia anteriore e bianco nel verso) - I (cartaceo, bianco, sec. XVIII) - VI (cartacei, bianchi, metà sec. XIX) - 52 - VI (cartacei, bianchi, metà sec. XIX) - I (cartaceo, bianco, sec. XVIII) - I (cartoncino bianco nel recto e marmorizzato nel verso come sguardia posteriore), numerati in cifre arabe in matita (numerazione moderna) poste nell'angolo superiore destro, da 6 a 52; mm 214 x 144 = recto 29 [129] 56 x 13 [43] 7 [43] 38; verso 29 [129] 56 x 38 [43] 7 [43] 13; coll. 2; rr. 32/ll. 30-31 (scrittura *below top line*). Semi-gotica di origine lombarda (Brescia).

<*Leggenda dei santi Faustino e Giovita*, in volgare>

In el nome del nostro signor Iesu Cristo e dela soa madre virgine Maria e del seraphico padre nostro sancto Francisco. In comincia el prologo de la legenda overo passione deli sancti martiri de Cristo sancto Faustino e sancto Iovita, inc. «Nel tempo de Adriano imperatore comenzò, non dico a ben governare segondo Dio, como se li convenia, ma più tosto a sua possanza per turbare el mondo, maximamente el populo di christiani, el quale per divino adiutorio multiplicava, essendo molto crudele verso la christianitade….», expl. «…Forono adoncha martirizati li sancti cavallieri de Cristo Faustino e Iovita insaeme cum molti altri cristiani, fora dela cita di Bressa nela via per la qual se ne va a Cremona, del anno 132, adì XV de febraro, sotto Adriano imperatore, regnando el nostro signore Iesu Cristo el quale sia sempre laude e gloria per fin al fin al fine di seculi. Amen» (ff. 1r-52r: BAI, FauGio, non censito).

Fascicoli: 1-5[10], 6[2]; in pergamena chiara a concia continentale e ad affrontamento regolare secondo la regola di Gregory; parola d'ordine posta nel

[47] MOL CNMD\0000299855.

margine inferiore, sotto la colonna di destra del verso dell'ultimo foglio del fascicolo, racchiusa tra due puntini. Rigatura a secco secondo schema Derolez 41. Scritto da un unico copista in inchiostro nero; in inchiostro rosso le rubriche in minuscola, i segni di paragrafo presenti fino al f. 7v-b e i capilettera, tutti semplici, tranne l'iniziale (N) intarsiata a f. 1r-a. Spazi riservati per rubriche non eseguite ai ff. 16v-a (*Del beato Apollonio*), 36r-a (*Del beato Calimero*). A f. 7v aggiunta di quattro linee nel margine basso a piena pagina, segnalata con doppio richiamo rubricato ai lati del testo.
Nel contropiatto anteriore attuale segnatura su etichetta adesiva intestata (Bibl. Queriniana); nel centro del I foglio di guardia (recto) timbro della Biblioteca Queriniana; al f. 1r antica segnatura manoscritta (sec. XVIII-XIX) nel centro del margine superiore (LIX); nel margine basso timbro della Biblioteca Queriniana, timbro della Collezione Di Rosa e segnatura manoscritta (n° 9); nel centro dell'ultimo foglio di guardia (verso) timbro della Biblioteca Queriniana; f. 14r, margine inferiore, quartina di endecasillabi incompleta, dedicata alla croce (sec. XVI): «Ave superva et gloriosa croce, ave del paradiso sancto legno, ave che arte laudar manca la voce, ave (…)».
Legatura moderna (sec. XIX-XX); coperta in pelle *chagrin* (zigrino) verde con doppio profilo dorato e decorazioni floreali impresse e dorate agli angoli e nel centro. Sul dorso otto nervature attraversate da sottile linea dorata; I, III, IV, VI compartimenti ornati da motivo floreale impresso e dorato; nel II compartimento titolo: «Leggenda / de S. S. / Faustino / e / Giovita» in lettere impresse e dorate; nel V compartimento descrizione: «Manoscr. / in / pergam.» in lettere impresse e dorate.

(B2) - Brescia, Biblioteca Civica Queriniana, ms. D.VII.16[48]

Sec. XV, metà circa; cartaceo (filigrana a testa di bue sormontata da fiore a cinque petali e freccia decorata nella parte inferiore, simile a: Briquet 14871/Brescia 1434; Mazzoldi 449/Brescia 1436); ff. I (guardia anteriore fine sec. XVIII) - 80 - I (guardia posteriore fine sec. XVIII), numerati in cifre arabe in matita (numerazione modera), poste nell'angolo inferiore destro, da 1 a 80; guardie numerate in numeri romani in matita posti nell'angolo inferiore destro: I, I^1; mm 214 x 152 = 22 [139] 53 x 21 [95] 36; rr. 30/ll. 29-30 (scrittura *below top line*). Semi-gotica di origine lombarda (Brescia).

<*Leggenda dei santi Faustino e Giovita*, in volgare>

In el nome del nostro signore Iesu Cristo e della sua madre virgine Maria e del saraphico padre nostro sancto Francischo. In comenza el prologo della legenda overo passione delli sancti martiri de Cristo sancto Faustino et sancto Iovita, inc. «Nel tempo che Adriano imperatore comenzò, non dico al ben governare secondo Dio, como se li convenia, ma più tosto a sua possanza a perturbare el mondo, maximamente el populo di christiani, el quale per divino adiutorio multiplicava, essendo molto crudele verso la christianitade….», expl. «…Furono adoncha li sancti cavalleri de Cristo Faustino e Iovita martyrizati insieme cum molti altri cristiani, fuora della citade de Bressa nella via per la quale se va a Cremona adì quindese de februaro, sotto Adriano imperatore. Regnante el nostro signor Yhesu Cristo benedetto al quale sia sempre laude e gloria per in fin al fine di seculi. Amen». Due distici latini dedicati alla città di Brescia (ff. 1r-80r: BAI, FauGio, non censito).
Fascicoli: $1\text{-}8^{10}$; parola d'ordine posta nel centro del margine basso del verso dell'ultimo foglio del fascicolo, racchiusa tra due puntini. Rigatura tracciata a inchiostro secondo schema Derolez 11. Scritto da un unico copista in inchiostro color bruno; in inchiostro rosso le rubriche in minuscola e i capilettera, tutti semplici, tranne l'iniziale (N) intarsiata a f. 1r.

[48] MOL CNMD\0000253790.

Nel contropiatto anteriore precedente segnatura a matita: Ro 30; attuale segnatura su etichetta adesiva intestata, ripetuta a sinistra in matita. Legatura restaurata e coperta in cartone. Sul dorso con due nervature, tassello di pelle bordeaux con l'identificativo: «Legen/de SS./Faust./e Giov. /Mss.» in lettere impresse e dorate. Restauro del 1997 a opera del Laboratorio di restauro del libro antico Scriptorium, Adro (Bs).

(A) - Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, Manoscritti, 217[49]

Sec. XV, metà circa; cartaceo (filigrana a testa di bue sormontata da fiore a cinque petali e freccia decorata nella parte inferiore, simile a: Briquet 14871/Brescia 1434; Mazzoldi 449/Brescia 1436); ff. IV (moderni di restauro come la sguardia anteriore) - I (sec. XV) - 50 - IV (moderni di restauro come la sguardia posteriore), numerati in cifre arabe del sec. XVI poste nell'angolo superiore destro, da 1 a 60, con perdita di 37-39; 41-44; 46-48 causa caduta meccanica dei fogli; numerazione in cifre arabe in matita, nell'angolo inferiore destro, da 1 a 51, comprensiva dell'antico foglio di guardia; mm 207 x 154 = 28 [127] 52 x 24 [95] 35; rr. 28/ll. 28-29 (scrittura *above top line*). Semi-gotica di origine lombarda (Brescia).

<*Leggenda dei santi Faustino e Giovita*, in volgare>

In el nome del nostro signore Iesu Cristo e della sua madre virgine Maria e del saraphico padre nostro sancto Francisco. In comincia el prologo della legenda overo passione delli sancti martiri de Cristo sancto Faustino et sancto Iovita, inc. «[N]el tempo che Adriano imperatore comenzò, non dico a ben governare secondo Dio, como se li convenia, ma più tosto a sua possanza a perturbare el mondo, maximamente el populo di christiani, el quale per divin adiutorio multiplicava, essendo molto crudele verso la christianitade….», expl. «…Forono adoncha martirizati li sancti cavaleri de Cristo Faustino e Iovita insieme cum molti altri cristiani, fora dela cita de Bressa nella via per la qual se va a Cremona, adì XV de febraro, sotto Adriano imperatore, regnando el nostro signor Iesu Cristo al qual sia sempre laude e gloria per fin al fine di seculi. Amen. Laus tibi Christo benedictus sit liber iste. Pe Deo tr gratias us amen scripsit». (ff. 2r-51r: BAI, FauGio 4).

Fascicoli: 1-3[12], 4[2] (residuo di un sesterno), 5[12], con parola d'ordine posta nel centro del margine basso del verso dell'ultimo foglio del fascicolo, ripassata con pigmento ocra e racchiusa in quattro segni grafici decorativi. Caduta dei ff. 37-39; 41-44; 46-48. La porzione di testo caduta corrisponde, grossomodo, a quattro capitoli: il martirio di san Marziano, il martirio di san Calogero, il martirio di san Secondo e le vicende di san Calimero (Savio, IV, 47-59; V, 60-68). Alcune brevi porzioni di testo (ff. 40, 45) sono tuttavia presenti perché i fogli mancanti non sono in sequenza.

Rigatura tracciata a inchiostro, secondo schema Derolez 11. Scritto da un unico copista in inchiostro bruno più o meno diluito; in inchiostro rosso le rubriche in minuscola (esclusa la finale al f. 51r), i segni di paragrafo e i capilettera, tutti semplici, tranne f. 9r (lettera P filigranata con inchiostro rosso); ff. 42r, 45r (lettere E e A filigranate con inchiostro bruno). Spazi riservati per iniziali non eseguite ai ff. 2r (N, con doppia letterina guida), 2v (V, senza letterina guida). Iniziali di paragrafo e alcune maiuscole ripassate di pigmento ocra. Diverse note manoscritte in inchiostro bruno e nero nei margini laterali lungo tutto il manoscritto, di due diverse mani, una del sec. XVI, l'altra successiva, forse del sec. XVIII. Nei margini laterali, lungo tutto il testo, numerazione dei miracoli compiuti dai santi, prima in lettere (*Primum miraculum-quintum*), poi in numeri romani 6-130. Errore di copiatura a f. 19v dove, nell'ultima riga corrispondente a titolo rubricato, il copista trascrive l'indicazione di rubricatura: «Seguita del beato Apolonio. Rubrica…».

Nel contropiatto anteriore è incollato un cartiglio con vergata la scritta: «Non asini militant voce sed interdum prodigia monstrant». Nel recto

[49] MOL CNMD\0000049045.

del I foglio di guardia si legge la segnatura a matita 217. Nel recto del II foglio di guardia è incollato un cartiglio con la nota manoscritta: «Adì 6 settembre 1860, donò alla biblioteca di Fraternita d'Arezzo (Vedi cartolare IVa 86, N. 884 = (G. G. Bib.)». Segue ancora: «Manoscritto del principio del secolo XV. In nome del nostro signore incomincia la leggenda dei santi martiri di Brescia S. Faustino e S.to Iovita. Manoscritto mancante delle carte 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48. Finisce al foglio 60. Cartaceo, legatura del tempo, 10 f.». Infine: «Donato dal Nobil Sig.re Francesco Gamurrini (G. G. Bibliotecario) [Giovanni Guillichini]». Nel centro del margine alto di f. 1v nota di possesso manoscritta: «Di Francesco Gamurrini Aretino» (sec. XIX). Appunti manoscritti a f. 1v riguardanti la traslazione di s. Calimero nella cattedrale di Brescia nel 1458: «Nota que Corpus sancti Calimeri archiepiscopi mediolanensis et martiris fuit translatum extra archam existentem in ecclesia sancti Floriani super montem et sub fra die Jovis Vigesimo octavo mensis decembris anno Domini MCCCCLoctavo, et repositum in altari maiori dicte ecclesie per R. S. S. Bartholomeum Maripetro Episcopum Brixiensis, cum maxima processione totius cleri brixiensis et maxima multitudine populi brixiensis et devotione. Et qui fuit martirio consacratus anno a nativitate Domini nostri Iesu Christi, centesimotregesimoquarto sub impio Adriano imperatore tempore sanctissimorum martirum Faustini et Jovite ac Apolonii Episcopi Brixensis et Afre martiris»; la fondazione della città di Venezia nell'anno 421: «Item Civitas Venetiarum primo fuit hedificata anno a nativitatate Domini nostri Iesu Christi Quatringentesimo vigesimo primo»; la traslazione di s. Marco a Venezia nell'anno 828: «Item Corpus Beatissimi Evangeliste sancti Marci fuit portatum cum maxima solemnitate a civitate Alexandrie Venetiis die ultimo mensis januarii anno domini Octingentesimo tempore (-)[50] et J. principis domini Justiniani ducis»[51]; e il presunto avvio della costruzione della Basilica di S. Marco nel 1031: «Item Ecclesia Sancti Marci Venetiarum fuit principiata anno domini Millesimotregesimoprimo»[52]. A seguire due distici latini dedicati alla città di Brescia. Nell'angolo in alto a sinistra di f. 1r collocazione (217) e nota: «coperta 3» a matita. Nei ff. 2r e 51r timbro della Fraternita dei Laici di Arezzo. Nel margine basso di f. 51r moderna nota di possesso completamente inchiostrata e pertanto illeggibile (probabilmente della II mano postillatrice, sec. XVIII). Formula conclusiva del testo a f. 51r, contenente il nome del trascrittore del codice. Appunto manoscritto indecifrabile a f. 51v.

Legatura restaurata (sec. XX); coperta in pelle marrone; sul dorso cinque nervature; nell'ultimo compartimento adesivo con collocazione manoscritta a penna. Doppia fibbia di pelle con gancio di chiusura in ferro a forma di foglia trilobata.

[50] Abbreviazione in monogramma che non sono in grado di sciogliere.

[51] L'anno 800 è errato. L'operazione che portò alla traslazione del corpo di san Marco da Alessandria d'Egitto a Venezia prese il via nel novembre dell'827 e si concluse con l'arrivo delle reliquie del santo in città il 31 gennaio 828. Si vedano: P. J. Geary, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, trad. it. di E. Fera, Milano 2000, pp. 94-100 e M. Papasidero, Translatio sanctitatis. *I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Firenze 2019, pp. 35-47.

[52] Non mi risulta che all'anno 1031 si debba far risalire l'avvio del cantiere del "terzo San Marco", voluto dal doge Domenico Contarini († 1071); fu iniziato infatti nel 1063 e inaugurato nel 1094 dal doge Vitale Falier († 1096): M. Pozza, s.v., *Contarini, Domenico*, in DBI, XXVIII (1983), pp. 136-139. Il 1031 è ricordato però come l'anno di conclusione dei restauri e di consacrazione di un'altra importante basilica, quella di Aquileia, a opera del patriarca Poppone († 1042): A. Tilatti, s.v., *Poppone*, in DBI, LXXXV (2016), pp. 10-12.

(M) - Milano, Biblioteca Francescana, ms. T.V.011

Sec. XV, metà circa; cartaceo (filigrana a testa di bue sormontata da fiore a cinque petali, simile a Briquet 14761/Bergamo 1469); ff. I (moderno, marmorizzato nel recto come la sguardia anteriore e bianco nel verso) - I (bianco, sec. XV) - 70 - I (bianco, sec. XV) - I (moderno, bianco nel recto e marmorizzato nel verso come la sguardia posteriore), numerati in cifre arabe del sec. XVIII poste nell'angolo superiore destro, da 1 a 66 (errori di numerazione ai ff. 55, segnato ancora 54, e 57, segnato ancora 55); mm 210 x 148 = 15 [151] 44 x 18 [90] 40; rr. 29/ll. 28-29 (scrittura *below top line*). Gotica corsiva con aspirazioni cancelleresche di origine lombarda (Brescia).

<*Leggenda dei santi Faustino e Giovita*, in volgare>

In lo nome del nostro signore Iesu Cristo e de la sua madre vergine Maria e del saraphico padre nostro sancto Francesco. In comenza el prologo de legenda over passione deli sancti martiri de Cristo Faustino e Iovita, inc. «Nel tempo che Adriano imperatore comenzò, non dico a ben governare segundo Dio, como se li conveneva, ma più tosto a sua possanza a perturbare el mundo, maximamente el populo di christiani, el qual per divino adiutorio multiplicava, essendo molto crudele verso la christianitade….», expl. «…Forono adoncha martirizati li sancti cavaleri de Cristo Faustino e Iovita insieme con molti altri cristiani, fora dela cita de Bressa nela via per la qual se va a Cremona adì XV de febraro, soto Adriano imperatore, regnando el nostro signor Iesu Cristo al quale sia sempre laude e gloria per fin al fine di seculi. Amen. Finis». (ff. 1r-68r: BAI, FauGio, non censito).

Fascicoli: 1-7[10], con parola d'ordine posta nel centro del margine basso del verso dell'ultimo foglio del fascicolo, racchiusa in quattro segni grafici decorativi. Rigatura tracciata a inchiostro secondo schema Derolez 11. Testo vergato sui ff. 1r-68r (68v-70r bianchi, ma rigati) da un unico copista in inchiostro color bruno; in inchiostro rosso le rubriche in minuscola e i capilettera, tutti semplici. Spazi riservati per iniziali non eseguite ai ff. 1r (N), 1v (V), entrambe con rispettiva letterina guida. Spazi riservati per rubriche non eseguite ai ff. 1v (*Fine prologo. Inizio passione*); 57v (*Fine del martirio dei santi Donato, Felice e Bonifacio*); 58r (*Di sant'Afra*); 60r (*Del battesimo di sant'Afra e della consacrazione di san Calimero a vescovo di Milano, entrambi per opera di Lino papa*). Prolungamenti decorativi di alcune lettere (soprattutto nelle prime righe delle pagine, che quindi si estendono nel margine superiore), i quali, talvolta, si trasformano in decorazioni stilizzate (ff. 10v; 11r; 21r; 21v; 37r; 40v; 44r; 50v; 55v), anche antropomorfe (f. 21r).

Nel verso del II foglio di guardia nota di possesso datata di mons. Giuseppe Onofri: «1858. Questo libro era del Conte Luigi Lecchi dal quale l'ho acquistato insieme ad altri manoscritti. Giuseppe Canonico Onofri Prevosto di Sant'Agata». Nel margine superiore del recto del III foglio di guardia antica segnatura manoscritta (LX) risalente al XVIII secolo, sotto timbro della Biblioteca Francescana di Milano e cartiglio con segnatura attuale (T.V.11) incollato nel centro (post 1959). Nel margine destro di f. 1r segnatura manoscritta precedente (post 1878 – ante 1959): «+ Frati/Minori/Rezzato – Y/1/22». Nel margine superiore del foglio 70v appunti manoscritti: «Memoria de li dinari spesi per miser Antoni Lana / dato a sey chavaler soldi quarantaoto / et al dazio soldi sete, in tuto lire 2, soldi 13» ed esercizi di scrittura. Legatura originale; coperta in cartoncino marmorizzato (sec. XIX); sul dorso sette caselle decorate in oro con motivo floreale. Lacerto di etichetta con antica segnatura (52.) incollato tra la seconda e la terza casella. Etichetta incollata con attuale segnatura sul fondo del dorso.

(R) - Rezzato, Biblioteca del Convento di S. Pietro apostolo, Archivio III, ms. X1

Sec. XV, metà circa; membr.; 1 f.; mm 235 x 158 = 17 [169] 49 x 13 [116] 29; rr. 34/ll. 34; rigatura a secco secondo schema Derolez 11; scrittura *above top line*, di unica mano in inchiostro bruno. Gotica libraria, di origine lombarda (Brescia).

<*Leggenda dei santi Faustino e Giovita,* in volgare> (Savio, III, 39-41, pp. 131-32)

f. 1r-v: inc. «// El qual, alora, mando ala carcere uno officiale dele Alpe de Gotia a videre se el era vero quello che dicevano li ministri. ...», expl. «... Unde disse Iovita: "O Antiocho, guarda se tu hay delle altre pene mazore che queste e falli portare tosto, pero che questi non sentiamo". Anthiocho disse: "Aspetati pur che //». (BAI, FauGio, non censito).
Discrete condizioni di conservazione: macchie e bruniture nei margini e sui profili; macchia erosiva alla l. 7 con perdita di leggibilità della lettera *a* finale della parola *compagni*[*a*] nel recto del foglio, della lettera *n* della parola *Adria*[*n*]*o* nel verso; foro nel margine inferiore non riguardante il testo; foro alla l. 30 con perdita delle lettere interne della parola *s*[*eguitar*]*e* nel recto del foglio, della lettera finale *o* della parola *gittavan*[*o*] e dell'intera parola [*sopra*], nel verso.
La porzione di testo contenuta nel frammento racconta a grandi linee del congedo forzato, disposto da Antioco, di san Calogero dai santi Faustino e Giovita rinchiusi in carcere, dell'incarico affidato dall'imperatore Adriano ad Antioco di costringere i santi all'abiura, fino alle torture condotte con piombo fuso e aculei alle quali i santi sono sottoposti senza tuttavia desistere.
Vale la pena segnalare la presenza, nel testo, di minime e ininfluenti varianti rispetto alle edizioni del 1490 e del 1534. Varianti dello stesso valore si riscontrano nei confronti degli altri testimoni manoscritti.

DIEGO CANCRINI



A pagina 179
Monumento ai santi patroni
(particolare)
Roverotto
secondo tradizione
luogo dell'apparizione (1438)

Studi/1

Tra archeologia e storia

Santi Faustino e Giovita patroni di Brescia

Vescovi e santi la nascita del patronato cittadino

L'emergere della figura del santo patrono cittadino nel corso dei secoli del tardoantico è un fenomeno che risulta assai studiato e definito con sufficiente certezza nelle sue linee generali. Esso si colloca all'incrocio di molteplici dinamiche di natura storica, sociale e antropologica, all'interno del più generale svilupparsi del culto cristiano dei martiri, prima, e dei santi in senso più generale, poi, e della connessa produzione della letteratura e dell'iconografia agiografica[1]. Si tratta di un fenomeno che nell'occidente latinofono assume tratti caratteristici rispetto a quanto di analogo accaduto nell'ambito greco e più in generale orientale. Mi limiterò quindi a richiamare i lineamenti essenziali di questo sviluppo, così da delineare lo sfondo su cui collocare in dettaglio la vicenda dell'individuazione dei patroni della città e del territorio di Brescia nelle figure dei santi Faustino e Giovita.

Sin dalle origini, il culto dei martiri, prima, e dei santi, poi, si è sviluppato tra due polarità specifiche, quella del culto comunitario, che aveva nella liturgia il suo luogo specifico, e quella della devozione individuale, che trovava nella sepoltura *ad martyras* il suo segno più caratteristico, anche nei termini di impatto sulla struttura urbanistica della città tardoantica, attraverso l'individuazione delle aree cimiteriali e l'edificazione delle basiliche,

[1] Tra la sterminata bibliografia, cito solo A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965; e P. Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity*, Chicago 1981.

due dinamiche destinate sempre più ad intrecciarsi via via che prendeva piede e si consolidava la pratica della *traslatio* ed *elevatio* del corpo e delle reliquie del santo. Nell'incunabolo stesso della letteratura agiografica e martirologica, il *Martirio di Policarpo,* della metà del secondo secolo, si racconta di come i fedeli di Smirne abbiano devotamente raccolto i resti combusti del vescovo arso sulla pira per riporli nel sepolcro e lì – si legge nel testo – «ritrovarsi nella ricorrenza del giorno della sua morte per celebrare l'eucaristia» sulla sua tomba. La Chiesa di Smirne si affrettò a rendere nota alle chiese circonvicine la straordinaria prova di fede resa dal proprio vescovo, tramite una missiva contenente il resoconto del suo martirio, che trascritta e ben presto tradotta in altre lingue, ne garantì la diffusione del culto in tutta l'ecumene cristiana[2].

In questo processo, la figura di Policarpo da un lato resta ancorata alla sua città, quale luogo in cui si è svolto il suo servizio episcopale e si è consumata la sua morte, ma assume da subito un rilievo che ne trascende i confini, e si allarga a ogni fedele cristiano. In questo senso, risulta di estremo interesse la testimonianza, all'incirca di un secolo posteriore, del *Martirio di Pionio*, consumatosi nella stessa città di Smirne, ma sullo sfondo di una Chiesa divisa e incerta di fronte, ancora una volta, alla persecuzione. Il racconto si apre infatti con il solo Pionio, accompagnato da una donna, che celebra – con pane e acqua – la ricorrenza del *dies natalis* di Policarpo sulla sua tomba, ben consapevole che di lì a poco anche a lui sarebbe toccato il medesimo destino[3]. La dimensione polemica del gesto è ulteriormente rafforzata, nel corso della narrazione, dalla notizia dell'abiura del vescovo in carica, che viene annunciata a Pionio per indebolirne la fermezza e indurlo a rinnegare la fede – ottenendo, come ovvio, l'esito opposto[4]. Vediamo qui un primo accenno di una devozione vissuta personalmente, al di fuori e nella fattispecie in qualche misura contro la comunità ecclesiale della città, o almeno una sua parte. La celebrazione pressoché solitaria della memoria di Policarpo fortifica comunque Pionio e lo rende capace di divenirne imitatore, secondo il modello che era già stato esplicitamente teorizzato nelle battute conclusive del testo del *Martirio di Policarpo*, laddove si dice che i fedeli debbono imparare a farsi emuli del vescovo-martire, così come questi è stato capace di essere imitatore dello stesso Cristo[5].

Nel caso di Pionio, nel conflitto che travaglia una Chiesa lacerata, la fedeltà al modello esemplare del primo vescovo di Smirne genera nuovi martiri e garantisce così la sopravvivenza e la continuità della comunità, in questo caso della comunità cultuale che si riu-

[2] *Martyrium Polycarpi,* 20,1; 22. Sulle vicende della tradizione e delle traduzioni di questo testo agiografico: A. Stewart-Sykes, *The life of Polycarp. An anonymous 'vita' from third-century Smyrna*, Sydney 2002.

[3] *Martyrium Pionii* 2,3-3,1. Su questo testo e la sua relazione con il precedente di Policarpo: M. Rizzi, *Forme e obiettivi della polemica nel corpus agiografico smirneo*, «Auctores Nostri», IX (2011), pp. 575-586.

[4] *Martyrium Pionii,* 15,2.

[5] *Martyrium Polycarpi,* 17,3.

niva sulla tomba del fondatore, anche se chi avrebbe dovuto esserne il garante primo, il vescovo in carica, si è dimostrato indegno del suo compito e ancor più del suo predecessore. Il martire e la sua tomba, non l'istituzione rappresentata dal vescovo, diviene il punto di ancoraggio per la continuità e la vitalità della Chiesa di Smirne. Tutto il terzo secolo è percorso da questo conflitto costante tra la Chiesa dei martiri e la Chiesa dei vescovi, che farà scrivere al primo biografo di Cipriano che questi, in quanto vescovo, «avrebbe avuto di che insegnare, anche se non fosse diventato martire»[6], cosa che – come noto – gli riuscì solo al secondo tentativo, essendosi allontanato dalla città di Cartagine nel primo infuriare della persecuzione di Decio, lasciando così campo aperto alla *leadership* carismatica di quanti non avevano ceduto di fronte alla persecuzione e avevano rinsaldato il culto e il prestigio del martirio, con tutte le spaccature e i conflitti ecclesiastici sul tema della riammissione dei *lapsi* che conseguentemente tormentarono la Chiesa di Cartagine[7].

Si comprende così meglio il significato e la profonda influenza del gesto compiuto da Ambrogio nel 386, all'indomani della risoluzione vittoriosa del conflitto innescato dalla componente ariana della corte milanese, che aveva messo a rischio, questa volta, non soltanto l'edificio spirituale della Chiesa milanese, bensì anche quello materiale delle basiliche richieste per la celebrazione del culto ereticale, la cui requisizione venne impedita dal popolo raccolto attorno al suo vescovo ortodosso[8]. Scrivendo alla sorella Marcellina, Ambrogio ricorda il sogno che gli ha ispirato la miracolosa *inventio* dei resti dei martiri soldati Gervasio e Protasio, suggello del trionfo, suo personale e della Chiesa milanese, su chi aveva provato a dividerla; e conclude che non avendo potuto egli stesso divenire martire, il Signore gli ha però concesso di ritrovarne i corpi. In un celebre passo dell'omelia tenuta per l'occasione, e riportata sempre nella lettera alla sorella, Ambrogio chiarisce il senso ultimo dell'avvenimento, che si colloca «in un momento in cui la tua Chiesa sente il bisogno di più efficaci protezioni (*praesidia maiora*). Sappiano tutti quali difensori (*propugnatores*) io cerco, capaci di proteggere ma incapaci di offendere. Costoro ho acquisito per te, popolo santo, che assistano tutti e non danneggino nessuno. Tali difensori io desidero (*tales ego ambio defensores*), tali soldati ho con me; non soldati del mondo, ma soldati di Cristo. Per costoro non temo alcun risentimento, perché le loro protezioni (*patrocinia*) sono tanto più potenti, quanto più sicure; voglio che essi siano protezioni (*praesidia*) anche per coloro che me li guardano con ostilità (*invident*)»[9].

[6] Ponzio, *Vita Cypriani,* 1,2.

[7] Per una sintetica ma efficace presentazione delle problematiche storiche e teologiche legate alla figura di Cipriano: M. Veronese, *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009.

[8] La vicenda è al centro di una sterminata bibliografia, dagli esiti spesso diametralmente opposti; per una equilibrata messa a punto: G. Visonà, *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana*, Milano-Roma 2004, pp. 37-43 (conflitto delle basiliche); 43-44 (*inventio* e *translatio* delle reliquie di Gervasio e Protasio).

[9] Ambrogio, *Epistulae,* X 77,10.

Rispetto alle vicissitudini della Chiesa di Smirne, Ambrogio rovescia la prospettiva: l'*inventio* delle reliquie martiriali conferma il vescovo nel suo ruolo e nella sua azione, il cui esito felice non può che essere prova e frutto della protezione divina, accordata anche in virtù della presenza, nascosta ma operante, dei *praesidia* e dei *patrocinia* individuati da Ambrogio. Il nesso tra vescovo, Chiesa e martiri è qui individuato e proposto con il massimo nitore e il lessico oscilla tra il vocabolario militare e quello politico-giuridico caratteristico della tradizione romana. Certo, la *defensio* e il *patrocinium* sono qui accordati ad Ambrogio e alla sua Chiesa, non ancora alla città in quanto tale; eppure l'intenzione del vescovo è che si estendano anche agli avversari momentanei, ad abbracciare l'intero corpo della *civitas*. Appare quindi consequenziale la scelta di Ambrogio di farsi deporre accanto ai due *defensores* nel sepolcro che si è costruito (l'attuale basilica di Sant'Ambrogio), in un gesto che unisce la devozione personale, la sepoltura *ad martyras*, alla rivendicazione del ruolo centrale del vescovo nella tutela della Chiesa e più in generale della città, nella misura in cui la città è o si sta cristianizzando.

Pochi anni prima, intorno al 380, Gregorio di Nissa aveva pronunciato a Neocesarea del Ponto l'elogio del suo omonimo fondatore della Chiesa di quella città, noto anche con l'appellativo di Taumaturgo; il testo, rimaneggiato, divenne una vera e propria agiografia, destinata a conoscere grande fortuna in tutto il mondo cristiano, tanto da avere numerose traduzioni siriache, arabe, armene, latine, tra cui quella ascrivibile alla cosiddetta scuola agiografica napoletana del IX secolo[10]. Si tratta di una vera e propria scrittura di un mito cristiano di fondazione – o meglio – rifondazione della città: il Taumaturgo giunge a Neocesarea quando in essa abitano solo diciassette cristiani, ma quando muore vi si possono ancora trovare solo diciassette pagani, grazie all'ininterrotta serie di miracoli, prodigi e portenti che Gregorio ha lì compiuto. I suoi interventi però, non mirano solo alla conversione, bensì anche alla costruzione di una convivenza cittadina pacificata e serena, di cui le chiese fatte edificare dal protovescovo a ricordo delle sue imprese restano a invito e monito[11]. E tuttavia l'agiografo deve registrare una situazione per molti versi paradossale: tra tutti i monumenti che ricordando i *mirabilia* compiuti dal Taumaturgo a prova della sua *virtus* posta a difesa della città e della sua concordia, manca il segno più importante e caratteristico, quello delle reliquie, di una basilica che ne contenga i resti mortali. Scrive infatti Gregorio di Nissa che, morendo, il Taumaturgo proibì ai suoi discepoli di deporlo in una propria tomba e che questa decisione si deve alla volontà di non possedere alcun bene su questa terra, neppure un sepolcro, secondo una scelta di vita abbracciata sin dalla gioventù[12].

[10] Per una introduzione a questo testo in prospettiva agiografica: A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010, pp. 163-167.

[11] Gregorio di Nissa, *Vita Gregorii Thaumaturgi,* PG, XLVI, 924B.

[12] *Ibidem,* 956A.

Nel caso di Ambrogio, invece, sin da subito l'associazione del vescovo alla sepoltura dei martiri da lui miracolosamente ritrovati delinea la nuova cifra urbanistica della città, come le chiese della Neocesarea di Gregorio il Taumaturgo, ma trasferisce sulla sua persona e sul suo corpo *post mortem* la medesima *virtus* miracolistica di cui Ambrogio non aveva pienamente goduto in vita e di cui invece avevano dato immediata prova le reliquie di Protasio e Gervasio nel momento stesso della loro traslazione con la guarigione di un cieco, prontamente registrata dallo stesso vescovo sempre nella missiva alla sorella[13]. Associandosi strettamente nella sepoltura ai suoi *defensores*, Ambrogio sembra volontariamente rivendicare anche per sé un simile ruolo *post-mortem,* ergendo un *praesidium* visibile per la città, la sua basilica, appunto. Un'idea che verrà caratteristicamente replicata dalla moltiplicazione delle immagini di Ambrogio, da solo o con i suoi due compagni, sulle porte, le mura e gli edifici della città, dall'alto medioevo sino alla metà circa del secolo scorso[14]. Certo, il compito di *defensio* e di *praesidium* così tratteggiato da Ambrogio per sé e per Gervasio e Protasio non rientra ancora a pieno titolo nella configurazione del patronato cittadino come la conosciamo dai secoli successivi. Eppure, si tratta di un potente passo nella direzione dello spostamento dalla terra al cielo, dalla *societas* umana alla *communio sanctorum* dinanzi a Dio della figura politico-giuridica del *patrocinium* proprio della tradizione romana[15].

Come noto, esso si configurava come un rapporto sbilanciato, tra ineguali, in cui da un lato un *patronus* offriva la propria protezione sul piano dell'assistenza legale e politica, quando anche non materiale, a un gruppo di *clientes* che gli riconoscevano un ruolo di predominio e offrivano fedeltà alla sua persona e ai suoi disegni di *leadership*, mantenendo nei suoi confronti un atteggiamento di costante devozione. Nella riconfigurazione dell'immaginario simbolico e religioso operato dal cristianesimo nei secoli del tardoantico, un tale rapporto viene a ridisegnarsi sostituendo al *patronus* terreno quello celeste, il santo, e al *cliens* romano il fedele cristiano che ne ricerca la protezione tanto dalle sciagure che possono colpirlo sulla terra, quanto dal giudizio che Dio pronuncia in cielo, di fronte al quale ogni uomo, in quanto peccatore, necessita di un potente *advocatus*. Andrebbe probabilmente meglio indagato come e quanto la trasformazione del destino ultimo dell'umanità dall'originaria forma di un giudizio universale in quella di uno scrutinio individualizzato abbia influenzato, si sia accompagnata e a sua volta sia stata condizionata da una simile ridislocazione dei rapporti di patronato, quando invece gli studiosi paiono dare per scontato l'orizzonte della salvezza individuale che caratterizzerebbe i

[13] Ambrogio, *Epistulae,* X 77,2,

[14] A questo riguardo: *La città e la sua memoria: Milano e la tradizione di sant'Ambrogio*, Catalogo della mostra (Milano, 3 aprile - 8 giugno 1997), Milano 1997, pp. 12 sgg.

[15] È la tesi di fondo del già citato Brown, *The cult of the saints.*

secoli del tardoantico[16]. Ancora una volta, oriente e occidente, cristianesimo greco (con i suoi sviluppi siriaci, copti e così via) e cristianesimo latino imboccano strade parzialmente divergenti. Dal lato di levante, la devozione nei confronti dei grandi asceti e taumaturghi crea un polo alternativo a quello delle città, sia che il santo scelga di allontanarsene incamminandosi verso il deserto e via via spingendosi sempre più in là per marcare la propria distanza dal suo orizzonte – anche ecclesiale – corrotto e dissipatore, sia che invece il suo distacco assuma la forma di una visibile ascesa al cielo, inerpicandosi su di una colonna. In entrambi i casi, tanto la presenza, quanto l'assenza del santo in vita pone in difficoltà il vescovo, stretto come si trova ad essere tra un potere politico ancora efficacemente operante sul piano sociale e spesso dell'evergetismo civico e la fascinazione di un potere spirituale che proprio per la sua distanza dai compromessi e dalle bassezze della vita quotidiana, anche di quella ecclesiastica, appare dotato di ben maggiore efficacia intercessoria.

In un simile quadro, il controllo e la gestione urbanistica delle reliquie da parte delle gerarchie episcopali rappresenta solo un tassello, e nemmeno il più importante, dello snodarsi dei percorsi di devozione e dell'articolazione spazio-temporale del fenomeno della santità. Al contrario, dal lato di ponente, nel mondo cristiano latino, il culto urbano delle reliquie conserva la sua centralità, gestito sapientemente dai vescovi con un'accorta politica di traslazioni e di elevazioni, che neutralizza le residue tendenze centrifughe legate al culto cimiteriale e alle pratiche di sepoltura *ad martyras*. L'iniziativa dei vescovi o comunque dei grandi *patroni* civici cristiani si giova e va a riempire il vuoto determinato dal collasso delle strutture politico-amministrative della *pars occidentis* dell'impero. Con la nobiltà pagana ormai in ritirata nei propri possedimenti rurali, per sfuggire ai sempre più gravosi obblighi fiscali legati alla vita civica, lo spazio urbano resta a completa disposizione, sul piano pratico e su quello simbolico, degli episcopati, rispetto ai quali la struttura cenobitica assunta pressoché esclusivamente dal monachesimo latino non costituisce un concorrente sostanziale, per la sua stessa natura conclusa e autosufficiente – a differenza dei grandi asceti del deserto che dipendevano necessariamente dalle offerte alimentari dei devoti fedeli.

È dunque in un simile contesto che il fenomeno del santo *patronus* della città assume la sua configurazione specificamente occidentale e latina, anche dal punto di vista linguistico, in cui il sostantivo si trasforma sempre più in un semplice elemento appositivo del nome del santo o persino in sintagma generico con *sanctus*. Dopo Ambrogio, è l'opera agiografica di Paolino di Nola a caratterizzare questa ulteriore fase evolutiva. Il *patronus* per eccellenza, anzi unico, di Nola è Felice, alla cui devozione Paolino consacrò l'intera

[16] In questo senso, lo snodo decisivo è rappresentato dalla riconfigurazione ad opera di Agostino della visione escatologica cristiana, tratteggiata soprattutto negli ultimi tre libri del *De civitate Dei*.

vita, i propri beni materiali, utilizzati per edificare l'imponente complesso di Cimitile attorno alla preesistente tomba del santo[17], e non da ultimo le sue doti di scrittore, capace di volgere la tradizione poetica classica in produzione agiografica cristiana[18]. Il caso è ancor più interessante, perché Felice non fu martire, bensì un asceta accostabile per alcuni versi ai grandi padri del deserto orientali e perché il suo culto si sviluppò attorno alla sua tomba a motivo non ultimo della sua vicinanza alla città. Con la costruzione del complesso monastico, dotato di un *hospitium* per i devoti e i pellegrini, in qualche misura Paolino urbanizza l'area cimiteriale, analogamente a quanto aveva fatto Ambrogio, che lo stesso Paolino aveva forse incontrato nel corso della sua seconda discesa in Campania dalla natia Aquitania, all'indomani della conversione che lo aveva spinto a ritornare nei medesimi luoghi in cui, da governatore di rango senatorio, era per la prima volta entrato in contatto con Felice, le sue reliquie e il suo culto. In questo contesto, non è certo un caso che l'evergetismo cristiano alla base dell'attività edificatoria intrapresa a Cimitile da Paolino ne abbia fatto il successore naturale del vescovo Paolo alla morte di quest'ultimo nel 409, con modalità – l'acclamazione spontanea da parte del popolo dei fedeli – del tutto simili a quelle di Ambrogio. Da questo punto di vista, il rapporto di patronato tra Felice e Paolino è ambivalente e reciproco: la devozione di quest'ultimo verso il santo e l'utilizzo a questo fine della propria ricchezza ne fanno il candidato naturale ad assumere il ruolo episcopale nella città nolana, quando la morte del precedente vescovo coincide con il crescente pericolo derivante dalla dissoluzione delle tradizionali strutture amministrative e militari – un tema che la posteriore agiografia paoliniana enfatizzerà con il massimo rilievo. In questo modo il santo venerato come *patronus* e *defensor* sembra trasmettere al suo devoto il *munus* e la *virtus* necessari alla difesa della città; si ricostituisce dunque ancora una volta il nesso tra santo, vescovo e città che caratterizza la ridefinizione cristiana del *patronatus* tardoantico.

Come detto, l'importanza di Paolino risiede nella trasformazione agiograficamente consapevole del termine *patronus* da sostantivo ad apposizione, praticamente sempre in sintagma con *Felix*[19]. Paolino però conserva ancora l'oscillazione tra un patronato individuale come quello cui si affida il povero contadino cui è stata rubata la sua unica e indispensabile ricchezza, una coppia di buoi per trainare l'aratro[20], e la dimensione collettiva del patronato celeste esercitato a vantaggio di Nola da Felice assunto in cielo, come nel tredicesimo carme, laddove giocando con le parole, la città è proclamata «felice Nola

[17] Su cui da ultimo: T. Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden 2004.

[18] Per una prima introduzione a Paolino: D.E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters, and poems*, Berkeley 1999.

[19] Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino*, p. 47.

[20] Paolino di Nola, *Carmina,* XVIII, 268-269.

per il tuo vescovo Felice, (…) salda grazie al patrono celeste»[21]. Ancor più nel diciottesimo carme, dove il luttuoso evento della morte che aveva privato l'*urbs devota* del suo più autorevole sacerdote è più che compensato dall'acquisizione di un *caelis patronus*, che dall'alto vigila e costituisce il più saldo *praesidium* per la città terrena[22], in quanto il suo patronato non è costretto nei limiti del *saeculum*, bensì assume un carattere *aeternus* e *sine fine*. Se ancora manca in Paolino l'univocità del rapporto tra città e santo protettore, nondimeno la sua opera agiografica mostra l'ormai compiuta cristianizzazione e spiritualizzazione dell'originario dispositivo politico-giuridico romano, che indubbiamente ne doveva riflettere l'effettiva diffusione e la comune percezione in un'area tutto sommato marginale del mondo latino – o addirittura italico – tardoantico.

Se già nel quinto secolo fa la sua comparsa l'idea di una speciale funzione protettrice esercitata da Pietro e Paolo sulla Chiesa e la città di Roma, da molti indicata quale il primo e decisivo esempio di un patronato cittadino, destinato a condizionare lo sviluppo successivo della stessa idea[23], il nesso che si è sin qui esaminato tra santi, reliquie, vescovi e città si delinea con la massima nettezza nel corso del VI secolo con il caso di Martino di Tours. Già all'indomani della sua morte, nel 397, Sulpicio Severo lo ricordava con l'appellativo di *patronus*, suo personale e di altri[24]. Ma è nel primo libro della *Historia Francorum* di Gregorio, successore di Martino sulla cattedra episcopale di Tours e autore di una consistente produzione agiografica, che quest'ultimo viene espressamente definito *patronus proprius* della città[25], registrando altresì il sentimento popolare dei cittadini che rivendicavano il possesso esclusivo, se non addirittura una forma di gelosia, della venerazione per il santo vescovo, codificata già da tempo in una serie di cerimonie, luoghi e riti registrati tanto da Gregorio, quanto da accenni sparsi in contesti differenti, dalle deliberazioni sinodali alle iscrizioni funerarie e alle opere cronografiche[26]. Naturalmente, la stessa fama del santo fa sì che il suo nome e il suo *adiutorium* vengano invocati anche in contesti e luoghi assai diversificati; e tuttavia vi è un aspetto del racconto di Gregorio che riconduce ad una specificità cittadina, che consolida ancora attorno ad una forma di evergetismo, sia pure al contrario, il nesso tra santo patrono, Chiesa, vescovo e città. Il santo patrono è infatti a più riprese evocato dai *cives* di Tours per sottrarre la città alla pesante imposizione fiscale[27]. A opporsi ripetutamente alle richieste di esazione avanzate

[21] *Ibidem,* XIII, 26-27.

[22] *Ibidem,* XVIII, 110-112.

[23] Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino*, pp. 91-110.

[24] Sulpicio Severo, *Epistulae,* II 8.

[25] Gregorio di Tours, *Historia Francorum,* I 48.

[26] Un parziale elenco in: Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino*, pp. 121-122.

[27] Gregorio di Tours, *Historia Francorum,* IV 2; IX 30.

dal sovrano o dai suoi rappresentanti è il vescovo in carica, che si appella al nome di Martino, incutendo di volta in volta nell'esattore il *timor sancti Martini antestitis* e costringendolo alla *reverentia sancti Martini*, in quanto *metuens virtutem sancti Martini*. Se in precedenza, come nel caso di Felice e Paolino a Nola o in quello di Roma, il santo poteva essere invocato a protezione dal pericolo esterno delle invasioni delle popolazioni barbariche, nel caso di Martino di Tours il pericolo non proviene tanto dall'esterno, quanto da una dinamica interna, se non alla città, quantomeno al medesimo contesto politico-sociale in cui essa si trovava inserita; ad essere divisa e in pericolo non è più però la Chiesa come nel tempo delle persecuzioni di Pionio e Gregorio il Taumaturgo o in quello del conflitto con gli eretici al tempo di Ambrogio, bensì la *societas* politica sovracittadina che vede in occidente la sua autorità infrangersi nella nuova alleanza tra *plebs* urbana, *patronus* celeste e vescovo terreno. Si apre così la grande stagione della ricerca di nuovi e più potenti alleati che possano sostenere le città nella loro quotidiana lotta contro i continui pericoli, interni ed esterni, che minacciano la loro sopravvivenza nel tramonto di una civiltà e nel periodo incerto che precede l'alba di una nuova epoca.

Così, non per caso, il percorso di Faustino e Giovita verso il patronato di Brescia conosce il suo snodo essenziale ad opera di un vescovo, nel corso di una stagione di sviluppo, ecclesiale e civico, inauguratasi nel nono secolo[28]. Se l'inserzione dei martiri Faustino e Giovita nel contesto ecclesiale e urbanistico di Brescia può essere fatta risalire al vescovo Anfridio che intorno all'816 avviò la costruzione della basilica dove ne vennero traslati i corpi, è al suo successore Ramperto che si deve la svolta decisiva. Da una sua omelia[29] tenuta in onore di Filastrio, protovescovo bresciano, sappiamo che la tradizione assegnava a quest'ultimo il patronato cittadino, consacrato dell'obbligo di astensione dal lavoro nella ricorrenza della sua festa: Ramperto riporta infatti l'aneddoto secondo cui un possidente sarebbe stato punito con un accesso di pazzia per non aver permesso ai suoi contadini di osservare il riposo nel giorno della festa patronale. Il panegirico di Filastrio venne tenuto in occasione dell'*inventio* del corpo del santo vescovo che, come ci informa Ramperto, giaceva trascurato nell'antica e malmessa chiesa di Sant'Andrea, privo tanto di illuminazione, quanto di adeguato servizio liturgico. È certo vero che entrambi gli episodi – la follia dell'empio e lo stato di abbandono che rende necessaria una nuova cerimonia di *traslatio* delle reliquie del santo in un contesto più degno – rientrano appieno nel catalogo dei *topoi* caratteristici della letteratura agiografica. E tuttavia i due indizi convergono nell'indicare un certo qual distacco del popolo e del clero bresciano almeno

[28] Su questa vicenda: N. D'Acunto, *La pastorale nei secoli centrali del Medioevo. Vescovi e canonici*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, I, *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 15-95, qui pp. 21-39, da cui traggo – ma interpreto in chiave specifica – le informazioni riportate.

[29] Riportata in: *Acta Sanctorum Julii*, IV, Venezia 1725, coll. 388-394.

dal patronato, se non dalla memoria stessa di Filastrio, mentre già vent'anni prima circa Anfridio coglieva l'importanza di Faustino e Giovita, dovuta più di ogni altra cosa al loro essere, a differenza di Filastrio, martiri – e martiri bresciani, per di più.
Come noto, le prime notizie certe del culto dei due santi sono riconducibili alla decisione del bresciano Petronace di portare con sé la reliquia del braccio di Faustino e di collocarla nella chiesa del monastero di Montecassino, una volta diventatone abate, nella prima metà dell'ottavo secolo[30]. Ramperto, proveniente anch'egli dall'esperienza monastica, potrebbe avere colto i limiti entro cui si era ristretto l'originario culto del santo vescovo patrono di Brescia: dopo l'intervento di restauro del sepolcro di Filastrio, databile all'838, a partire dall'841 Ramperto si impegnò a fondo per il completamento della già ricordata iniziativa edilizia avviata da Anfridio in onore dei due martiri bresciani, ma soprattutto per affiancarvi una fondazione monastica, fornita di una robusta dotazione economica, sottraendo così quello spazio fisico e simbolico al clero diocesano che lo aveva sino ad allora presidiato. Anche in questo caso, per giustificare un'iniziativa tanto clamorosa poté tornare utile il *topos* dell'abbandono, o almeno della trascuratezza, in cui giaceva il luogo di culto. Vero o falso che ciò fosse, per consolidare la devozione dei bresciani verso Faustino e Giovita, nel momento stesso in cui ne sottraeva la cura al clero ordinario per assegnarla a monaci a lui strettamente legati, Ramperto istituì una specifica indulgenza per chi avesse visitato la basilica in occasione della loro festa e si fosse sottoposto ai correlati riti penitenziali[31]. Si trattava di un poderoso incentivo alla devozione, che chiarisce la portata della svolta impressa da Ramperto al culto cittadino: l'antico vescovo, forse dimenticato, probabilmente oriundo e sicuramente non martire, viene soppiantato ad opera del nuovo vescovo da due martiri di origine cittadina, posti sotto la custodia di monaci dal vescovo strettamente dipendenti. Se Ramperto non poteva certo aspirare allo *status* di santo patrono della sua città, non di meno seppe ritagliarsi il ruolo di patrono dei nuovi santi cittadini, confermando così, anche in questo caso, il ruolo decisivo del vescovo nella costruzione del patronato cittadino.

[30] Si veda la voce in: *Bibliotheca sanctorum*, V, Roma 1964, coll. 483-487, qui col. 485.

[31] D'Acunto, *La pastorale nei secoli centrali del Medioevo*, pp. 27-29.



A pagina 193

Monumento ai santi patroni
(particolare)
Roverotto
secondo tradizione
luogo dell'apparizione (1438)

Origini e diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita

Un legame identitario, che si sostanzia in quel connotato indefinibile di brescianità, unisce la figura dei due santi patroni Faustino e Giovita alla città di Brescia e a tutti i bresciani. Ogni anno, il 15 febbraio, le affollate manifestazioni popolari in città e le solenni celebrazioni liturgiche nella basilica, che custodisce le loro spoglie mortali, ne celebrano la ricorrenza del *dies natalis*.

Sono santi giovani, che la vasta serie delle testimonianze iconografiche ci consegna nella rappresentazione di uomini di chiesa, *presbiter* l'uno e *diaconus* l'altro, o di militari armati in veste di patroni attivi in difesa dei bresciani, avendo percorso la via della santità suggellata dal martirio a Brescia, subìto, secondo la *legenda*, ai tempi dell'imperatore Adriano (117-138)[1], alla periferia sud della città oltre le mura lungo la *via Cremonensis*, dove una tarda tradizione narra che una folta schiera di testimoni dell'esecuzione fu conquistata alla fede in Cristo[2]. Il luogo del martirio, dove i resti mortali trovarono sepoltura e dove

[1] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», 15 (1896), pp. 5-72, 113-59, 377-99. Per le diverse ipotesi di datazione: P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovitae BHL 2836, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studi (Brescia, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 24-38.

[2] *Legenda overo passione de li sancti martyri Faustino e Jovita cavalieri de Christo*, Brescia 1534. In merito in questo volume: D. Cancrini, *Testimoni manoscritti noti, poco noti e inediti della Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita*, pp. 149-178.

nel tempo la *pietas* popolare aveva alimentato il ricordo dell'episodio, divenne area cimiteriale organizzata dal vescovo Latino, al quale la tradizione attribuisce anche la decisione di aver provveduto all'*inventio* dei loro resti mortali per collocarli nella basilica di San Faustino *ad sanguinem*, per sua iniziativa appositamente edificata[3].

Una tradizione tardoantica

Una tradizione che testimonierebbe, dunque, di un culto molto risalente nel tempo, che troverebbe peraltro conferma nei ritrovamenti dell'impianto di una struttura paleocristiana messa in luce durante gli scavi nell'area della chiesa di Sant'Afra, ora Sant'Angela Merici, nel sito della primitiva chiesa di San Faustino *ad sanguinem*[4] e del rinvenimento, durante gli scavi, di un lacerto epigrafico antico, con alcune associazioni di lettere interpretabili come riferite ai due martiri Faustino e Giovita[5]. Ritrovamenti che andrebbero a suffragare anche un'altra tradizione, secondo cui la *traslatio* dei resti dei due martiri

[3] F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, dalle origini al 1300,* I, *Brescia,* Firenze 1913, pp. 142-143. Circa le testimonianze relative alla figura di san Latino, secondo la cronotassi episcopale bresciana terzo vescovo della città, in questo volume: M. Sannazaro: *Testimonianze epigrafiche provenienti dal sito della chiesa di San Faustino* ad sanguinem*,* pp. 245-262.

[4] Pesantemente danneggiata dal bombardamento alleato nel marzo del 1945, l'area della chiesa di Sant'Afra fu oggetto di una rapida campagna di scavo tra il 1954 e il 1955, che precedette la ricostruzione del monumento nelle forme dell'attuale Sant'Angela Merici: C. Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra e la ecclesia S. Faustini ad sanguinem*, «Commentari dell'Ateneo di Scienze Lettere e Arti di Brescia» (1955), pp. 71-86; Idem, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra*, in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo*, Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi di Storia dell'Arte dell'Alto Medioevo, Brescia 1959, tav. II. Circa le varie interpretazioni delle strutture rinvenute nel corso degli scavi: *Carta Archeologica della Lombardia*, scheda nr. 136, pp. 116-117. Per la natura di strutture compatibili con una funzione funeraria: Sannazaro, *Testimonianze epigrafiche,* pp. 245-262.

[5] Già analizzato da: G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e altomedievali di S. Faustino ad sanguinem*, in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo,* p. 15; A. Masetti Zannini, *Culto medievale delle reliquie,* in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo,* p. 140 e da Guerrini, il quale, nella sua proposta di reintegrazione del testo: MART(*iribus Faustino*)/ET IUV(*itae*)/GAVD(*entius*)/ET SV(*i dedicaverunt?*), accoglieva la suggestione di collegare il ricordo dei due martiri alla figura del vescovo Gaudenzio. P. Guerrini, *La basilica paleocristiana di San Faustino "ad sanguinem",* in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo,* pp. 42-43. Il frammento di epigrafe è stato recentemente riconsiderato da Migliorati, il quale propone una più articolata restituzione del testo: [*memoria*] MART[*yrum*]/[*Faustini*] et IUV[*entiae*]/[*fecerunt*] GAUD[*entius*]/[*episcopus*] ET SV[i *fratres*], attribuendo al vescovo Gaudenzio il ruolo di aver promosso la realizzazione di un qualche monumento per accogliere le spoglie dei due martiri, collocandole probabilmente nel sarcofago in onice con la rappresentazione dell'episodio biblico del passaggio del mar Rosso, rinvenuto durante gli scavi in frammento nell'altare maggiore della chiesa. G. Migliorati, *La nuova iscrizione ai ss. Faustino e Giovita in S. Afra (S. Angela Merici), Brescia*, «Epigraphica», LXXX/1-2 (2018), pp. 343-356. Mediante considerazioni epigrafiche connesse soprattutto alle ridotte dimensioni delle lettere del lacerto, non confrontabili con monumentali apparati dedicatori per l'esaltazione e la promozione del culto di un santo in interventi di evergetismo di particolare rilievo, non concorda su tali ipotesi Sannazaro, il quale ritiene che si possa trattare di un'azione ben più circoscritta, probabilmente del dono di un elemento di arredo liturgico, di un qualche altro intervento sull'apparato decorativo o lo scioglimento di un voto, che non deve necessariamente essere attribuito al vescovo Gaudenzio, che non è mai associato alla figura dei due santi, ma probabilmente ad un soggetto dal nome simile. Considera tuttavia il lacerto, risalente al IV-V secolo, una precoce testimonianza di una memoria praticata in onore dei due santi. Sannazaro: *Testimonianze epigrafiche,* pp. 245-262.

fu opera del vescovo Faustino (349-364), predecessore di Filastrio, che provvide nella basilica di San Faustino *ad sanguinem* a collocarli nel prezioso sarcofago in onice africano, fatto approntare per l'occasione[6], promuovendone ulteriormente il culto e favorendo probabilmente allo stesso tempo anche una prima stesura della *Passio* che ne raccontava e celebrava il martirio[7].

Del loro culto, tuttavia, non fa cenno nei suoi *Sermoni* Gaudenzio, vescovo a Brescia dal 390 al 407, sia quando con appassionate espressioni esorta la comunità bresciana a seguire l'insegnamento del Vangelo, sia nella sua assidua raccolta di reliquie di santi per realizzare la collezione destinata ad impreziosire la chiesa del *Concilium Sanctorum* appositamente eretta oltre le mura occidentali lungo il tracciato della *via Mediolanensis*[8], sia raccontando dello zelo nell'attività pastorale del vescovo Filastrio, titolare della cattedra cittadina tra il 380 e il 390[9]. Del suo predecessore egli ricorda, in particolare, l'intervento per combattere le eresie nella sua opera *Diversarum hereseon liber*[10]*,* teso anche a definire i criteri interpretativi necessari per poter accostare con appropriato senso critico, accanto ai testi canonici, i racconti dei testi apocrifi; soprattutto, quelli che le varie *passiones* riportavano, cioè le narrazioni che vedevano protagonisti nel racconto agiografico animali parlanti, principalmente onagri e tigri[11]. Gli stessi che sono protagonisti del suggestivo racconto della *Passio,* che descrive la lunga vicenda e i numerosi colpi di scena della persecuzione e del martirio dei due giovani bresciani. Un particolare questo che, se testimonia il precoce definirsi delle parti più risalenti del racconto agiografico faustiniano, consente di fare ulteriore luce sulla versione più ampia, la cui redazione viene concordemente attribuita dalla critica più recente ad un periodo assai più tardo, ovvero all'età carolingia.

In effetti non abbiamo testimonianze che ci dicano quando il culto martiriale dei due giovani bresciani abbia preso concretamente avvio. Alla luce delle sole indicazioni con-

[6] Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, pp. 142-143; G. Panazza, *Le manifestazioni artistiche dal secolo IV all'inizio del secolo VII*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1959, p. 380. Per una riconsiderazione delle tradizionali interpretazioni delle scene rappresentate sul frammento di sarcofago, ora conservato nel Museo di Santa Giulia, in questo volume: M. Marchini, *Il sarcofago del Passaggio del mar Rosso. Frammenti di un'urna sepolcrale dalla chiesa di Sant'Afra*, pp. 265-284.

[7] Per la riflessione condotta alla ricerca di relitti storici, che nell'impianto da *legenda epica* sono particolarmente evidenti nella versione della *Passio Faustini et Jovite BHL* 2836: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»,* pp. 28-48. Circa il ruolo dei vescovi nella promozione del culto dei santi e in special modo dei martiri oltre al classico: P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, il contributo in questo volume di: M. Rizzi, *Alle origini del culto dei santi patroni cittadini,* pp. 183-192.

[8] E. Cattaneo, *La Chiesa bresciana delle origini,* in *Storia di Brescia*, I, pp. 348-358; G. Archetti, Evangelium nuntiare. *Chiese, impegno pastorale dei chierici e forme di religiosità,* in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, I, *L'età antica e medievale,* a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 235-236.

[9] Cattaneo, *La Chiesa bresciana delle origini,* pp. 348-350; Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 218-223.

[10] San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie,* a cura di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scrittori dell'area santambrosiana. Complementi all'edizione delle opere di sant'Ambrogio).

[11] Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 221-222.

tenute nei sermoni gaudenziani, che - occorre ribadire - non forniscono alcun cenno riferibile alla figura dei due martiri bresciani, potremmo affermare che l'*inventio* delle loro spoglie, l'erezione della basilica martiriale di San Faustino *ad sanguinem* e l'inizio della redazione della *Passio,* che racconta il loro tribolato martirio, ovvero l'insieme degli elementi che costituiscono il processo complesso che ha dato inizio e concorso all'affermarsi della figura dei due giovani martiri nella tradizione santorale cittadina, si tratterebbe di vicenda che dovette prendere avvio soltanto tra il secondo decennio del V secolo e la prima metà del VI, dopo, dunque, l'episcopato di Gaudenzio e prima che il sopraggiungere dei longobardi creasse anche a Brescia e nel suo territorio condizioni difficili per l'élite cittadina e rurale, plausibilmente in difficoltà nei primi anni dell'insediamento dei nuovi arrivati a definire percorsi identitari nuovi per testimoniare una propria autonoma capacità di resistere alle loro violenze.

È di fatto innegabile e singolare il silenzio in merito di Gaudenzio. Si può allora ipotizzare che effettivamente per iniziativa prima del vescovo Latino e poi di Faustino, che evocava significativamente il nome di uno dei due fratelli, si fosse proceduto a promuovere il culto dei loro resti, collocandoli nella basilica appositamente edificata di San Faustino *ad sanguinem* e poi sistemandoli più degnamente al suo interno in un prestigioso sarcofago[12]. Si può altresì considerare la possibilità che lo stesso Faustino abbia favorito il nascere di un racconto della loro persecuzione indulgendo anche all'adozione dei canoni narrativi del tempo, che prevedevano racconti fantasiosi, apprezzati e favorevolmente accolti dal sentimento popolare, ma visti pure assai presto con sospetto dai suoi successori.

Troverebbe così giustificazione anche l'iniziativa di Filastrio di intervenire a precisare i confini di un corretto uso del racconto agiografico per rappresentare vicende e virtù dei santi e dei martiri accuratamente rappresentati nel percorso della loro vicenda martiriale, il cui sangue doveva essere alimento per la giovane Chiesa bresciana, a condizione che il loro sacrificio fosse offerto ai fedeli nella purezza di un racconto edificante, depurato da elementi fuorvianti, pericolosi in un clima di scontro con gruppi di eretici particolarmente attivi anche a Brescia[13]. Posizione, quella di Filastrio, che condivise Gaudenzio, il quale proprio per tale esigenza moltiplicò il suo zelo omiletico nella sua azione pastorale, impegnandosi anche a redigere per iscritto i testi del suo magistero, quasi a voler dettare una sorta di canone ufficiale degli argomenti da trattare, centrando l'attenzione sul racconto evangelico e sui temi cristologici, anche al fine di marginalizzare la tentazione di pratiche cultuali impropriamente proposte[14].

[12] F. Savio, *Un'antica notizia martirologica dei SS. Faustino e Giovita e d'altri SS. Bresciani*, «Brixia Sacra», V/1 (1914), pp. 16-24, in part. 23.

[13] Cattaneo, *La Chiesa bresciana delle origini,* p. 353; Archetti, Evangelium nuntiare, p. 222.

[14] Lo apprendiamo dallo stesso Gaudenzio. Richiesto da Benevolo, cittadino bresciano impossibilitato per malattia ad ascoltare i suoi sermoni pasquali, di poterne avere il testo scritto, acconsentì di buon grado ad inviargliene copia,

Prime affermazioni del culto: una falsa partenza?

Che si debba, dunque, parlare di una sorta di falsa partenza, se non proprio del culto, almeno della forma con cui si era promosso e diffuso con i primi racconti della *Passio* faustiniana? Quel che in definitiva possiamo affermare è che assai precocemente dovette maturare il sentimento d'immedesimazione dei bresciani, se non nella figura di entrambi, certamente in quella di san Faustino, cui fu accordata dai fedeli forse per la sua condizione di *presbiter* una maggior importanza, come suggeriscono le fonti più risalenti, originando una sensibilità identitaria che dovette rafforzarsi durante le vicende che videro la città direttamente coinvolta dall'esperienza del regno di Teodorico e soffrire successivamente i contraccolpi della lunga guerra greco-gotica[15].

Un sentimento forte, come dimostra l'episodio narrato da Gregorio Magno, papa dal 590 al 604, che non era venuto meno neppure durante i primi decenni, tra i più difficili per la popolazione bresciana, della presenza a Brescia dei longobardi, che già dal 569 si erano insediati in città e nel suo territorio, secondo il racconto di Paolo Diacono, con una cospicua schiera di esponenti tra i più prestigiosi del loro popolo[16].

In uno dei suoi dialoghi, nei quali conversando col suo interlocutore affronta il tema delle sepolture all'interno delle chiese, modalità considerata in quegli anni utile mezzo per rimediare ai peccati non rimessi quando il defunto era ancora in vita, il grande papa tra gli altri fa l'esempio del patrizio bresciano Valeriano, uomo che in tutta la sua vita «era stato leggero e licenzioso».

Alla sua morte, il vescovo della città, probabilmente Cipriano (538?-560?), dietro congruo compenso aveva accettato di seppellirne il corpo nella chiesa di San Faustino. La notte successiva alle esequie, il martire apparve al custode della basilica, dicendogli di comunicare al vescovo la necessità di rimuovere le spoglie "puzzolenti" dal luogo sacro, avvisandolo che, se non l'avesse fatto entro trenta giorni, il presule sarebbe morto. Al custode, che non aveva ottemperato, apparve una seconda volta il santo per ripetergli l'esortazione. Di nuovo inascoltato, dopo trenta giorni la minaccia si avverò. Il vescovo, che godeva di ottima salute, coricatosi la sera, non si risvegliò più. Il fatto, precisa il papa, gli era stato narrato da Giovanni, viceprefetto di Roma, persona seria ed affidabile[17]. Il racconto del

precisando che altre copie non approvate da lui avrebbe potuto trovare in circolazione, avvertendolo tuttavia che di quelle trascrizioni non autorizzate declinava ogni responsabilità, essendo pur consapevole dei rischi che tali versioni potessero concorrere a generare confusione. San Gaudenzio di Brescia, *Trattati, Prefazione,* a cura di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scrittori dell'area santambrosiana. Complementi all'edizione delle opere di sant'Ambrogio), 1.7.10-12; Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 225-226.

[15] G.P. Bognetti, *La Brescia dei goti e dei longobardi,* in *Storia di Brescia,* I, pp. 396-402.

[16] Paolo Diacono, *Storia dei longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1992, p. 284.

[17] Gregorio Magno, *Dialoghi*, III-IV, in *Storie di santi e diavoli,* a cura di M. Simonetti, II, Milano 2006, pp. 328-331.

pontefice riferisce, dunque, di una vicenda successa probabilmente qualche decennio prima, dopo la fine della guerra greco-gotica, che vide attivo protagonista lo stesso Valeriano. Il tutto dovette accadere in un periodo nel quale era possibile che i rappresentanti di una élite cittadina dedita a una vita spensierata e dotata di mezzi, dopo la fine del lungo periodo di sofferenze e privazioni, potessero approfittare della presenza al vertice della Chiesa bresciana di un vescovo disponibile ad accogliere le loro pretese improprie. Compresa quella di Valeriano, il quale, a conclusione della carriera militare, aveva scelto proprio Brescia per trascorrere il resto della sua vita[18]. Una richiesta, quella dell'importante esponente cittadino, che - va rilevato - non si era limitata a individuare il luogo della propria sepoltura in una chiesa qualsiasi, bensì in quella di San Faustino *ad sanguinem*, la basilica martiriale depositaria di una originaria e ormai affermata tradizione santorale nella comunità bresciana. Una tradizione nascente, forte non già soltanto per il valore pastorale e spirituale, patrimonio della vivace comunità cristiana cittadina, ma anche per il connotato identitario, civico, che essa andava assumendo e che lusingava e attraeva i rappresentanti dell'élite bresciana alla ricerca di un suggello di prestigio al loro ruolo.
Dunque, una comunità, quella bresciana, che pur sottoposta agli inevitabili contraccolpi del sopraggiungere dei longobardi non dovette tuttavia subire quegli atti di violenza che, secondo il racconto di Paolo Diacono, colpirono fino a decimarli i rappresentanti della classe senatoria e si accanirono contro le chiese più ricche per razziarne i tesori[19]. Il costituirsi a Brescia e nel suo territorio, dove si dislocarono le fare più organizzate di uno dei ducati da subito più importanti, retto da *Alichis*[20], non dovette in realtà stravolgere gli assetti organizzativi e produttivi della città e del suo contado. Il nuovo regime politico non provocò la disarticolazione della comunità cittadina, che si dimostrerà particolarmente compatta intorno al suo vescovo, impegnato, con altri vescovi suffraganei riuniti nel 593 in città, a condizionare l'elezione del metropolita di Milano all'impegno di rispettare l'opzione tricapitolina, alla quale i vescovi autoconvocati aderivano[21].
Si può dunque ritenere che i *cives* accorsi a sostenerli fossero sì convinti e partecipi delle opzioni dottrinali, ma ne sostenessero l'azione in una prospettiva politica, nella consapevolezza di poterla esercitare a fianco del proprio pastore e guida spirituale, forti di una identità che discendeva dalla partecipazione alla vita comunitaria, alimentata, tra l'altro, anche dalla determinazione nel mantenere vivo e coltivare il culto dei propri santi, com-

[18] In merito alla figura di Valeriano, protagonista di campagne militari sia in Oriente che in Italia al seguito di Belisario e Narsete e della vita politica durante la guerra greco-gotica, intrattenendo rapporti epistolari con il papa Pelagio I: J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* III, Cambridge 1992, pp. 1355-1361.

[19] Paolo Diacono, *Storia dei longobardi,* pp. 114-117.

[20] *Ibidem,* pp. 114-115.

[21] Bognetti, *La Brescia dei goti e dei longobardi,* p. 405; A. Baronio, *Gambara: la corte del mito,* in *Gambara, antico feudo della Bassa,* a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2009, pp. 49-85; Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 254-255.

preso quello dei martiri Faustino e Giovita. Un culto giovane, capace di coinvolgere, identificare e mantenere unita la comune volontà di una comunità in difficoltà.

Culto vivo nella devozione popolare

Un culto che, peraltro, con lo stabilizzarsi delle istituzioni del regno longobardo e con l'avvio del processo di osmosi tra la popolazione degli originari con gli esponenti della seconda generazione dei nuovi arrivati anche mediante il processo di conversione, dovette affermarsi oltre le mura cittadine, presso i residenti soprattutto del contado meridionale, attratti dalla devozione ai corpi santi conservati nella basilica suburbana, posta sulla *via Cremonensis* oltre la cerchia meridionale delle mura, nel tratto iniziale del suo percorso, che si proiettava nel cuore della pianura, attraversandola fino all'Oglio e, oltre il fiume, fino a Cremona. Su di essa, nel corso della seconda metà del VII secolo e nella prima metà del successivo, erano gradualmente ripresi i traffici che dalle aree coltivate giungevano al mercato cittadino[22], con un flusso crescente di operatori che dovettero concorrere a mantenere vivo e ulteriormente promuovere la diffusione del culto anche tra gli abitanti di quest'area del territorio bresciano. È altresì probabile che si debba attribuire a loro, alla loro consuetudine di transitare davanti alla chiesa dei martiri e di sostarvi per un gesto di devozione prima di giungere alla porta meridionale della città, la *Porta Cremonensis* dell'assetto tardo antico, l'uso di definirla *Porta Sancti Faustini*[23], un appellativo che presto dovette essere assunto dalla prassi ufficiale, come si evidenzia nel precetto concesso nel 767 da re Desiderio al monastero cittadino di San Salvatore[24].
Una devozione, quella dei protagonisti della vita economica gradualmente rifiorente nei territori della bassa pianura bresciana, che dovette essere favorita dalla politica filocat-

[22] Circa il processo di organizzazione dell'assetto produttivo nei territori del regno attraverso lo strumento della curtis regia ad opera di Rotari: S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale,* in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni,* a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 21-26. Circa le forme assunte dalla declinazione di tale processo nei territori del contado bresciano meridionale (Baronio, *Gambara: la corte del mito,* pp. 54-56), dove pure prese avvio e si sviluppò lo "sforzo organizzativo" mediante il proliferare di *curticellae* e *casalia* ben descritto da Vito Fumagalli per le contermini aree di fiume padane (V. Fumagalli, *Terra e società nell'Italia padana,* Torino 1976, p. 25), fino a produrre effetti concreti, ben evidenziati da Paolo Diacono, quando narrando dei tempi di Ariperto II, re dei longobardi nei primi anni dell'VIII secolo, sottolineò che «durante il suo regno, la fertilità della terra fu grande, ma i tempi furono barbarici». Paolo Diacono, *Storia dei longobardi,* pp. 336-337.

[23] A. Baronio, *Brescia altomedievale, tra acquedotti, mura e porte. Il precetto di re Desiderio e la porta dei Ss. Faustino e Giovita,* in *Inquirere veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini,* a cura di G. Archetti, «Brixia Sacra -Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII/1-2 (2007), I, pp. 62-64.

[24] *Praeceptum, 767 novembre 12, Cremona, Codice Diplomatico Longobardo,* a cura di C.R. Brühl, Roma 1973 (Fonti per la storia d'Italia, III/1), p. 234, nr. 39. In merito: Baronio, *Brescia altomedievale, tra acquedotti, mura e porte. Il precetto di re Desiderio e la porta dei Ss. Faustino e Giovita,* pp. 43-65.

tolica sostenuta da Pertarito[25] durante gli anni del suo regno (671-688), testimoniata nel territorio dalla diffusa attività di ripristino di chiese e di realizzazione di nuovi edifici di culto inseriti in un assetto della struttura ecclesiastica più definito e organizzato a servizio del risorgere o del crearsi di nuovi nuclei abitativi, secondo un processo che prefigura l'avvio del successivo sistema pievano[26].

Lo evidenzia la messe delle testimonianze archeologiche, emerse dall'assidua attività di scavo condotta dalla seconda metà del secolo scorso principalmente nelle zone del contado bresciano[27] e in special modo nelle aree di ripresa produttiva della pianura irrigua meridionale[28]. All'opposto, non ci confortano testimonianze coeve, che consentano di dar conto del processo di crescita della religiosità popolare, che dovette gradualmente alimentarsi all'ombra di quelle chiese diffuse sul territorio e tra loro più efficacemente coordinate.

Meno facilmente ciò dovette succedere nel cuore della città, terreno privilegiato della conservazione di una tradizione anticattolica già rappresentata dal bresciano Rotari, che vide poi Alachis, duca di Trento e poi anche di Brescia, aiutato dai bresciani Aldo e Grauso, opporsi alla politica filocattolica di Pertarito e di suo figlio Cuniperto, in una vicenda drammatica ben delineata nel racconto di Paolo Diacono[29].

Uno scontro di élite di tradizione e di nuove forze emergenti protagoniste dell'avanzamento del percorso di conversione che, se da un lato tardò a Brescia il processo di affermazione di significativi episodi del movimento monastico, dall'altro non impedì l'affermarsi dei tentativi di una religiosità rinnovata, promossa anche nel segno della devozione ai martiri Faustino e Giovita, come testimonia la sepoltura *ad sanctos* del vescovo Felice (... - 675?)[30]; probabilmente, con una dinamica più vivace e partecipe nel contado negli anni travagliati del regno di Pertarito, anche per una ripresa di effi-

[25] M. Stoffella, *Pertarito,* in *Dizionario biografico degli italiani*, 82, Roma 2015, pp. 508-510.

[26] Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 256-257.

[27] A. Breda, *Archeologia degli edifici di culto di età medievale nella diocesi di Brescia. Atlante,* in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo),* Atti del convegno di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 235-278.

[28] A. Baronio, *Tra corti e fiume: l'Oglio e le «curtes» del monastero di S. Salvatore di Brescia nei secoli VIII-X,* in *Rive e rivali. Il fiume Oglio e il suo territorio,* a cura di C. Boroni, S. Onger, M. Pegrari, Brescia 1999, pp. 11-74, in part. pp. 13-21; N. D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace, nel secolo VIII,* in *Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita di Montecassino (718-2018)*, Atti della giornata di studio (Cassino, Palagio Badiale, 23 novembre 2018), a cura di M. Dell'Omo, Montecassino 2019, pp. 14-15.

[29] Paolo Diacono, *Storia dei longobardi,* pp. 83-297. Circa il contesto bresciano, in cui maturarono e si svolsero parte delle vicende che videro protagonista Alahis, e il ruolo dei due fratelli Aldo e Grauso: Bognetti, *La Brescia dei goti e dei longobardi,* pp. 418-422; D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace,* pp. 17-18, 20-23.

[30] G.G. Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series*, Brescia 1755, p. 93; J.C. Picard, *Le souvenir des evèques. Sepoltures, listes episcopales et culte des evèques en Italie du nord des origines au X^e siècle*, Roma 1988, p. 238. In merito in questo volume il contributo di: M. Ibsen, *Tracce storiografiche e materiali dalle fasi altomedievali di San Faustino* ad sanguinem, pp. 217-243.

cacia dell'attività del vescovo Deusdedit[31], rafforzandosi in seguito durante il regno di Liutprando, *rex catholicus* per sua stessa ammissione[32].

Ripresa e diffusione del culto e il ruolo di Petronace

Le fonti del periodo non ce ne danno testimonianza, ma è possibile ritenere che, nel quadro di ripresa del processo di diffusione del messaggio cristiano[33], si riscoprissero con rinnovato interesse nell'omiletica domenicale anche i racconti edificanti e coinvolgenti del periodo nascente della Chiesa bresciana, compreso quello del martirio di Faustino e Giovita.
Di tale dinamica di riproposizione del culto faustiniano anche nel contado meridionale, dovette essere testimone e protagonista lo stesso Petronace. Originario, secondo un'ipotesi non verificata[34], della bassa pianura occidentale, il grande bresciano, che nei primi decenni dell'VIII secolo aveva rifondato il monastero di Montecassino[35], dovette essere particolarmente devoto ai due giovani martiri. Egli infatti, come testimonia Leone Marsicano nella sua *Chronica monasterii Casinensis*[36], ne aveva promosso il culto presso i monaci della rinata abbazia[37], diffuso poi nei territori da essa dipendenti

[31] Bognetti, *La Brescia dei goti e dei longobardi,* p. 421; D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace,* pp. 15-16.

[32] Lo esplicita in forma diretta all'inizio del suo editto. Dopo aver premesso che «le leggi che un principe cristiano e cattolico ha deciso di stabilire e valutare con saggezza non le ha concepite nell'animo, ponderate nella mente e rese proficuamente compiute con le opere per la propria previdenza, ma per volontà e ispirazione di Dio, perché il cuore del re è nelle mani di Dio», nel procedere alla promulgazione, così si definisce: «Io Liutprando, in nome di Dio eccellentissimo cristiano re dei Longobardi». *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria, diritto di un popolo germanico,* a cura di C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992 (Le Fonti, 1), p. 129.

[33] D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace,* p. 17.

[34] Esponente, secondo tale ipotesi, di una famiglia che ha lasciato traccia nel toponimo della località Pedergnaga, ora San Paolo, collocata al centro dell'antico *pagus Farraticanus.* C. Bonini, *Petronace restauratore e abbate di Montecassino,* «Brixia Sacra», V/4-5 (1915), pp. 197-212. Paolo Diacono sostiene che egli era «civis Brexianae urbis». Non lo definisce «civis Brixiae» o «civis Brixianus», come ci si potrebbe aspettare e come fa con Aldo e Grauso, definendoli «Brexiani cives». Usa un'espressione ambigua, quasi ad indicare che egli stesso non potesse escludere che fosse originario non già della città, bensì del suo territorio. Paolo Diacono, *Storia dei longobardi,* pp. 286-342.

[35] *Ibidem,* p. 342. In merito: M. Dell'Omo, *Petronace, secondo fondatore di Montecassino: la rinascita intorno al 718,* in *Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita di Montecassino,* pp. 27-28. Circa la versione che fornisce Paolo Diacono relativamente a tempi e modalità della presenza di Petronace a Montecassino, dovuta - a suo dire - ad una decisione senza apparenti motivi del papa nel consigliargli di desistere dal suo proposito di recarsi in Terrasanta e di raggiungere invece le rovine del cenobio voluto da san Benedetto e di farlo rinascere, apparentemente prescindendo da appoggi localmente indispensabili per la buona riuscita dell'iniziativa, si vedano le recenti riflessioni in: F. Marazzi, *Petronace fra longobardi e papato nella fondazione di Montecassino,* in *Petronace da Brescia,* pp. 39-63.

[36] *Chronica monasterii Casinensis,* a cura di H. Hoffman, MGH, *Scriptores,* 34, Hannover 1980, p. 23.

[37] Leone Marsicano attribuisce allo stesso Petronace la decisione di ristrutturare l'antico oratorio di San Martino, fatto costruire da san Benedetto sul sito del tempio di Apollo. Lo fece ampliare con l'aggiunta di un'abside in cui fece collocare l'altare dedicato alla Vergine e ai santi Faustino e Giovita, sotto il quale fece sistemare la reliquia del braccio di san Faustino, che - a suo dire - egli stesso aveva portato con sé da Brescia. *Ibidem,* p. 24. In merito: A. Pantoni, *L'acro-*

e nelle aree del ducato-principato[38], con un impegno tale da acquisirlo al patrimonio liturgico vivo di quelle comunità.
Possiamo così ritenere che il gruppo dei dodici monaci cassinesi guidati da Ermoaldo, inviati nel 758, su richiesta di re Desiderio, dall'abate Ottato a Leno per fondarvi il monastero dedicato al Salvatore[39], portò con sé da Montecassino quella devozione. Una dote di viva spiritualità e pratica liturgica che si sommava a quella che scaturiva dal culto della reliquia di san Benedetto, che essi avevano ricevuto dallo stesso Ottato per il nuovo monastero[40] e che decisero di collocare nel tesoro di reliquie della nuova fondazione, accanto alle spoglie dei martiri Vitale e Marziale portate da Roma dallo stesso Desiderio[41].
Una proposta, quella dei monaci cassinesi giunti a Leno, che nel diffondere a nord del Po il culto di san Benedetto nelle dipendenze del loro nuovo monastero, che si moltiplicarono nella pianura Padana durante il regno di Desiderio, contribuì contemporaneamente a far incrementare la pratica del culto ai due santi martiri e a promuoverne la diffusione anche fuori dal territorio bresciano. Lo dimostra il riferimento contenuto nel *Versus de Verona,* composto tra la fine dell'VIII secolo e gli inizi del IX, che indica il nome di Faustino e Giovita nell'elenco dei corpi santi e delle reliquie oggetto di culto nella città sull'Adige[42].

poli di Montecassino e il primitivo monastero di San Benedetto, Montecassino 1980 (Miscellanea Cassinese, 43), pp. 125-126; Dell'Omo, *Petronace, secondo fondatore di Montecassino,* p. 35.

[38] Si vedano in questo volume: M. Iadanza, *Il culto dei santi Faustino e Giovita nel Mezzogiorno d'Italia. Le fonti agio-liturgiche della Biblioteca Capitolare di Benevento (secoli X-XV),* pp. 395-429; C. Ebanista, *Il culto di san Faustino nel santuario di San Felice a Cimitile,* pp. 455-474.

[39] *Catalogi regum Langobardorum et Italicorum Brixiensis et Nonantolanus*, ed. G. Waitz, *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum, saec. VI-IX,* MGH, Hannoverae 1878 (ried. an. 1988), p. 503. In merito: M. Sandmann, *Herrscherverzichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italienischen Überlieferung*, München 1984 (Münstersche Mittelalter-Scriften, 41), p. 80.

[40] «Non longe post introitum regni et inchoationem huius cenobii Domino cooperante et praenominato excellentissimo rege translata est a civitate Benevento de Cassino castro quedam corporis pars beatissimi atque excellentissimi confessoris Benedicti abbatis». Sandmann, *Herrscherverzichnisse,* p. 80. In merito: A. Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi,* Brescia-Milano-Spoleto 2018 (Centro Studi Longobardi, Ricerche 2), pp. 47-48, 227-235.

[41] Circa il tesoro di reliquie costituito e a lungo conservato a Leno presso l'abbazia di San Benedetto: P. Tomea, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 46-47; M.C. Succurro, *Una politica della memoria? Fondazioni monastiche e traslazioni reliquiarie di re Desiderio,* in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo,* Atti del convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro Studi Longobardi, Convegni, 1), pp. 607-629.

[42] *Versus de Verona. Versus de Mediolano civitate,* a cura di G.P. Pighi, Bologna 1960, p. 154, v. 65; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»,* p. 19.

Rilancio del culto e diffusione al nord: il ruolo dei monaci di Leno

Un patrimonio prezioso, dunque, che dovette rapidamente concorrere a potenziare anche a Brescia la pratica liturgica che riproponeva e rilanciava il culto dei due martiri bresciani nella seconda metà dell'VIII secolo. Lo testimonia anche la ripresa della consuetudine della sepoltura *ad sanctos*. Il vescovo Cuniperto, alla sua morte (avvenuta probabilmente nel 799), volle essere sepolto nella chiesa di San Faustino *ad sanguinem*[43]. Episodio che, se dovette accrescere la sensibilità e una rinnovata devozione per i due santi, concorse ad ispirare e a connotare agli inizi del IX secolo anche il vasto programma di rinascita cittadina, emblematicamente evidenziato nel radicale intervento di riorganizzazione e rilancio del monastero di San Salvatore, popolarmente definito *Monasterium Novum,* promosso e sostenuto dallo stesso Carlo Magno con la badessa Rodoara[44].

Un processo di rinnovamento, quello voluto dall'imperatore, che vide assumere un ruolo centrale la figura del successore di Cuniperto, Anfridio, vescovo della città dal 799 all'817, probabilmente da lui stesso scelto, secondo la tradizione, tra i monaci del monastero di San Salvatore di Leno[45]. Impegnato a realizzare gli obiettivi indicati dall'imperatore[46], l'azione del nuovo titolare della cattedra cittadina si caratterizzò anche per la decisa promozione del culto dei due martiri bresciani, favorito probabilmente dal successo e dalla diffusione del racconto del martirio narrato nella *Passio.* La cui stesura nella forma più estesa, secondo i più recenti studi, dovette avvenire in ambito bresciano nella seconda metà dell'VIII secolo[47], ma - possiamo ipotizzare - più probabilmente in contesto leonense, ad opera di uno dei membri della folta famiglia di circa cento componenti che in breve giro di anni si aggiunse alla iniziale comunità dei dodici monaci partiti da Montecassino. Individuabile forse in quello stesso Giovanni, originario di Milano, che – secondo l'ipotesi del Savio – potrebbe essere considerato l'autore del complesso racconto, che si dipana tra Brescia, Milano, Roma e Napoli, per concludersi a Brescia con il martirio dei due fratelli.

[43] Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series*, p. 107; Picard, *Le souvenir des evèques*, pp. 241, 243. In merito: Ibsen, *Tracce storiografiche e materiali,* p. 231.

[44] G.P. Bognetti, *Brescia carolingia,* in *Storia di Brescia,* I, pp. 456-458; G. Archetti, Secundum monasticam disciplinam. *San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio,* in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo,* pp. 676-680; Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi,* pp. 107-108.

[45] F.A. Zaccaria, *Dell'antichissima badia di Leno,* Venezia 1767 (ried. an., a cura di A. Baronio, Brescia 1976), p. 14.

[46] Di particolare rilievo, considerato il regime di esenzione dall'ordinario diocesano, di cui godeva il monastero, la proposta fatta a Carlo Magno nell'813 dal messo imperiale Adalardo, abate di Corbie, e dallo stesso accettata, di affidare al vescovo bresciano l'incarico di gestire una transazione per uno scambio di beni tra il monastero cittadino di San Salvatore e il monastero di San Silvestro di Nonantola. Bognetti, *Brescia carolingia,* p. 1002.

[47] Tomea, *«Agni sicut nive candidi»,* p. 28.

Che appaiano particolarmente dettagliate le descrizioni dei luoghi e l'ambientazione della fase del racconto collocati a Milano, è innegabile. Si testimonia così da parte di chi scrive una esperienza diretta, una consuetudine di frequentazione dei luoghi descritti e un bagaglio di conoscenze che riconducono con insistenza alla città di Ambrogio[48], cui si aggiungono i riferimenti alle figure del milanese Calimero, di Calogero di Albenga e di Telesforo, inquadrabili nel lungo e complesso processo di riaffermazione del ruolo del metropolita milanese nei confronti delle diocesi suffraganee, in particolare di Pavia e di Brescia, dopo il rientro in sede del prelato milanese dal soggiorno a Genova nel periodo drammatico dell'arrivo dei longobardi[49].

Si tratta di scenari, di personaggi e di vicende che costituiscono un insieme di materiali compatibili e funzionali all'intervento di ridefinizione e riscrittura in forma ampia e sincretica del racconto della vicenda dei martiri bresciani.

Introdotto a Montecassino il culto e fattosi con Petronace nel programma di rinascita del monastero prassi liturgica solenne nella annuale ricorrenza della festa del loro *dies natalis*[50], il racconto che vede protagonisti i due giovani bresciani divenne patrimonio della tradizione santorale cassinese al punto da essere oggetto di elaborazione probabilmente proprio in quel contesto, anche per la circostanza che parte della complessa narrazione si svolge, singolarmente e non a caso, negli scenari meridionali del mare e delle strade e piazze di Napoli.

È di tutta evidenza che l'inquadramento di parte del racconto nella geografia dei luoghi campani dovette obbedire all'esigenza di promuovere lo stesso culto non solo nelle dipendenze del monastero, rendendolo in tal modo più coinvolgente per i membri della famiglia monastica e funzionale all'attività omiletica di una non facile prassi pastorale rivolta alle comunità legate a Montecassino, ma di rivolgersi anche ai territori confinanti del Nolano[51] e quindi di Napoli.

Analogo dovette essere dunque l'atteggiamento che animò anche l'attività dei membri della comunità di San Salvatore, giunti a Leno dal monastero rifondato da Petronace. Essi furono impegnati da subito, secondo la volontà di re Desiderio, a renderne potente il ruolo, in modo da concorrere con l'omologo cenobio femminile cittadino a stabilizzare il suo potere e a "costruire" il *regnum*, acquisito non senza contrasti[52].

[48] In questo volume: D. Gallina, *Profili archeologici nel racconto martiriale della* Legenda maior, pp. 313-323, in particolare pp. 314-316.

[49] G. Vocino, *Santi e luoghi di santi al servizio della politica carolingia (774-877).* Vitae *e* Passiones *del regno italico nel contesto europeo,* Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2008-2009, p. 76.

[50] Iadanza, *Il culto dei santi Faustino e Giovita*, pp. 403-410; N. Tangari, *Poesia, liturgia e canto a Montecassino nel secolo di Petronace,* in *Petronace da Brescia,* pp. 108-113.

[51] Si confronti: Ebanista, *Il culto di san Faustino nel santuario di San Felice a Cimitile,* pp. 455-474.

[52] A. Baronio, *Desiderio e la "costruzione" del regno,* in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo,* pp. 250-259; Idem, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi,* pp. 47-97; S. Gasparri, *Desiderio,* Roma 2019, pp. 38-40.

Diffusione del culto e "costruzione" del regno

Gli obiettivi del vertice dovevano quindi essere realizzati con una strategia coerente, anche mediante l'azione pastorale svolta nelle dipendenze del monastero collocate in forma strategica nelle varie parti del regno[53] e non tralasciando il ricorso alla diffusione di un culto coinvolgente come quello dei due fratelli martiri, capaci con il loro esempio di opporsi con il sacrificio supremo al volere di un potere, quello dell'imperatore, decadente e inadeguato anche nel riferimento alle sue divinità impotenti, indicando la via della proposta nuova, quella di Cristo, ricca di prospettive, subito colte dalla schiera sempre più folta dei convertiti[54]. Si forniva in tal modo in una metafora trasparente un duplice messaggio, pastorale e politico, almeno nelle intenzioni dei vertici del regno e di chi si incaricava di tradurle in pratica.

Ciò avveniva in un quadro di sempre maggiore contrapposizione di interessi e di obiettivi tra Desiderio e il potere crescente della Chiesa, decisa nei suoi vertici a riempire, con il sostegno dei franchi, il vuoto lasciato nella penisola italiana dai bizantini, assumendo un ruolo politico sempre più determinato ed efficace[55].

La sua guida, tuttavia, era affidata in quei decenni a vescovi eletti dal popolo romano, diviso da contrapposizioni violente che esplodevano in occasione dell'elezione di un nuovo pontefice e non si componevano nel corso dei successivi anni di pontificato.

Se tale instabilità offriva l'opportunità a Desiderio di intromettersi nelle contrapposizioni romane per tentare di estendere il proprio disegno anche ai territori del ducato e alla stessa città di Roma[56], il rapido intervento in quelli di Spoleto e di Benevento per prenderne il controllo segnò un significativo avanzamento della sua strategia, che tuttavia scontava l'irrisolta questione interna al regno dei rapporti con i vari duchi, finendo così col mantenerne in un quadro di fluidità la tenuta degli assetti di governo[57].

Doveva essere così maturata, in Desiderio e nelle file dei suoi sostenitori, la consapevolezza che l'obiettivo di ovviarvi poteva essere raggiunto coinvolgendo più direttamente le realtà locali, anche mediante una più efficace azione svolta dai monasteri.

[53] Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi,* pp. 60-77, 80-81.

[54] Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite,* pp. 121, 142-143, 152, 154; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 33.

[55] S. Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato,* Roma-Bari 2012, p. 108; P. Corsi, *L'impero bizantino e il regno di Desiderio,* in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo,* pp. 295-298; Baronio, *Il sogno di Desiderio,* p. 115.

[56] Gasparri, *Italia longobarda,* p. 111.

[57] Baronio, *Desiderio e la "costruzione" del regno,* pp. 251-252.

Obiettivi politici e stesura della *Legenda maior*: ipotesi di datazione

È in tale contesto che i monaci leonensi, sotto la guida dell'abate Ermoaldo, dovettero maturare la convinzione che tra gli strumenti da utilizzare potesse essere particolarmente efficace l'impiego del racconto martiriale. Adeguatamente integrato sia nei riferimenti geografici specifici, sia inserendo personaggi e vicende riconducibili a tali contesti, anche usando lo stratagemma di ambientarvi parti aggiuntive al testo primitivo, il racconto che ne sarebbe scaturito avrebbe scontato sì nella forma una prolissità e ripetitività della narrazione, ma avrebbe assicurato attenzione, coinvolgimento e adesione da parte sia dei lettori, sia degli ascoltatori nelle diverse aree del regno.
A tal fine l'autore dovette scegliere con cura anche lo stile narrativo adatto, mutuando soluzioni riconducibili ad altre narrazioni simili, ma soprattutto riferendosi a quelle diffuse in ambiti in cui la presenza del monastero vi aveva, per volontà di re Desiderio, allestito un proprio insediamento. Di particolare interesse, in proposito, sono le analogie narrative riscontrabili nella coeva *Passio Dalmatii,* nella quale l'opera evangelizzatrice del santo protagonista si muove sul palcoscenico delle Alpi Cozie verso Pavia e Milano, allargandosi verso Ravenna in un racconto ampiamente diffuso, nella seconda metà dell'VIII secolo, ad opera dei monaci di Nonantola[58]. Nel quale, analogamente al racconto della *Passio* faustiniana, si stabilisce un collegamento con la sede romana, in questo caso mediante la figura di papa Cornelio, fondatore, secondo la tradizione, del *castrum Auriatensis*[59].
Oltre alle ampie affinità dei temi trattati e alle analoghe soluzioni narrative, quel che occorre rilevare è il riferimento, in entrambi i testi, all'area dei *fines Auriatenses,* dove San Salvatore di Leno aveva un'ampia presenza di beni[60] assegnati assai probabilmente al monastero dallo stesso re Desiderio[61]. Si può dunque ritenere che l'autore abbia voluto far ricorso alle analogie narrative delle vicende di un santo protagonista della scena locale per diffondere anche in tale contesto il racconto del martirio dei santi bresciani, la cui vicenda, dipanandosi tra nord e sud nello scenario complessivo del regno, ne magnificava la figura e ne esaltava il ruolo fino ad imporlo e a far lievitare l'interesse intorno alla pro-

[58] Vocino, *Santi e luoghi di santi*, pp. 77-78.

[59] *Ibidem,* p. 78.

[60] Baronio, *Il 'dominatus' dell'abbazia di San Benedetto di Leno*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana,* Atti del convegno (Leno, villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII/1-2 (2002), pp. 41-42, 71-74. Circa l'individuazione dell'antico distretto di Auriate: A.A. Settia, *La complessità del reale: persone e luoghi in margine ai documenti di Leno, Introduzione,* in *Le carte del monastero di San Benedetto di Leno (Brescia), IX secolo-1400, Codice Diplomatico Leonense,* I, a cura di M.C. Succurro, Brescia 2022 (Fondazione Civiltà Bresciana, Codice Diplomatico Bresciano, 3/1), pp. XCV-XCVIII.

[61] Baronio, *Desiderio e la "costruzione" del regno,* pp. 74-75.

posta del loro culto, facendo di conseguenza crescere adesione e sostegno all'obiettivo politico che implicitamente indicava.
Che nella contemporanea opera dei monaci nonantolani, cessati i contrasti tra Desiderio e l'abate Anselmo a seguito del suo ritiro a Montecassino, le analogie del racconto del martirio di san Dalmazzo potessero contribuire a diffondere anche in area emiliana quello dei santi Faustino e Giovita, è ipotesi che si sostanzia nella stessa struttura narrativa del racconto dei due fratelli, già integrato e ampliato al meridione del regno ed ora, in prospettiva della sua unificazione, proposto anche alla *Romania,* al ducato romano e a Roma stessa grazie alla propizia circostanza di rapporti non conflittuali con il papa. Il che potrebbe anche fornirci ulteriori indizi utili per una datazione della stesura della *Passio* BHL 2836, riferibile al decennio 757-767, e più precisamente agli anni compresi tra il 761 e il 766, ovvero al periodo che vide da un lato stabilizzarsi il rapporto tra Desiderio e il papa Paolo I[62] e dall'altro intensificarsi l'azione di consolidamento della struttura dei due monasteri bresciani: quello femminile in città e quello maschile a Leno, accomunati nel disegno dei vertici che avevano assegnato loro il compito di favorire, anche mediante la capillare rete delle loro dipendenze distribuite tra nord e sud nei territori del regno, il processo di una sua più strutturata e unitaria organizzazione[63].

Promozione del culto con i carolingi: il ruolo di Anfridio e di Ramperto

Esigenze e prospettive venute meno con l'avvento dei carolingi e con la presa di controllo del monastero di Leno da parte dello stesso Carlo[64], il quale ne dovette favorire il collegamento, mediante il vincolo di fraternità con l'abbazia di Reichenau[65], con le istituzioni monastiche d'Oltralpe, facendo così del cenobio leonense, come con Bobbio, uno strumento per favorire il percorso di integrazione del regno franco con quello appena conquistato dei longobardi[66]. L'originaria caratteristica di monastero vocato a realizzare processi di unificazione del territorio del regno veniva ora messa al servizio del processo di integrazione voluto da Carlo[67], il quale dovette anche favorire l'attività di promozione

[62] Gasparri, *Desiderio*, pp. 83-84.

[63] Baronio, *Il sogno di Desiderio,* pp. 47-139.

[64] Idem, *Il monastero di San Salvatore/San Benedetto* ad Leones *di Leno tappa obbligata per Carlo Magno,* in *La via Carolingia: uomini e idee sulle strade d'Europa. Dal sistema viario al sistema informativo,* a cura di P.M. De Marchi, S. Pilato, Mantova 2013 (Documenti di archeologia, 55), pp. 200-201; Idem, *Il sogno di Desiderio,* pp. 151-152, 161-162.

[65] *Ibidem*, pp. 73, 87, 216-217, 242, 246-248.

[66] Baronio, *Desiderio e la "costruzione" del regno,* pp. 265-266, 269.

[67] Di particolare interesse in proposito la circostanza dell'esatta indicazione nel 15 febbraio del *dies natalis* dei due martiri nel codice *Rhinoviense* di Reichenau, un martirologio di IX secolo che riproduceva, secondo la critica, un precedente manoscritto originale italiano, nel quale era correttamente indicata la tradizione bresciana che individuava appunto nel 15

e diffusione del culto dei santi bresciani nel quadro dell'iniziativa di consolidamento del controllo sulla città dopo la fine dell'abbaziato di Anselperga. La guida del monastero femminile cittadino di San Salvatore, affidato a Rodoara, divenuta badessa probabilmente su indicazione dello stesso Carlo, gli consentì di avviare un programma di profondo rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche cittadine, per realizzare il quale si avvalse anche dell'opera dei monaci leonensi[68], affidando significativamente il ruolo di vescovo di Brescia ad Anfridio[69].

Se consideriamo condivisibile l'indicazione dello Zaccaria[70], fatta propria da Paolo Guerrini[71] e condivisa da Cinzio Violante[72], ovvero della provenienza dal monastero di Leno dello stesso Anfridio, la circostanza ci consente di cogliere al meglio sia le intenzioni di Carlo, sia le linee di condotta del nuovo vescovo nell'opera di rinnovamento della Chiesa bresciana. Nell'intento di riaffermare, nella sua nuova condizione di responsabile del vertice della diocesi, il ruolo del vescovo anche alla luce del regime di esenzione di cui godeva dal 762 il monastero cittadino di San Salvatore[73], si comprende meglio anche la sua decisione di procedere alla traslazione dei resti dei due martiri. Decise di collocarli in un contesto più favorevole alla pratica di un culto popolare quotidianamente assicurato, assumendo non già anche una via episcopalistica, come farà il suo successore Ramperto, che farà traslare i resti del primo vescovo Filastrio nella chiesa di Santa Maria *hiemalis*[74], ma direttamente la via martiriale per connotare l'azione di ripristino del prestigio della primazia vescovile sulla città rispetto alla presenza del monastero esente di San Salvatore, *Monasterium Novum,* rinnovato non già soltanto nelle strutture, ma, nella natura di cenobio femminile, rilanciato nella nuova prospettiva di monastero imperiale[75]. Anfridio, dunque,

febbraio la ricorrenza e non già, come nelle successive numerose redazioni di area carolingia, il 16. Lo stretto legame dei monaci di San Benedetto di Leno con l'abbazia insulanense fin dagli anni successivi alla conquista del regno longobardo da parte dei franchi, testimoniato dal *Liber confraternitatis* di Reichenau e che successivamente l'episcopato di Ramperto ebbe modo di rinsaldare, dovette precocemente trasferire in quella comunità d'oltralpe la narrazione della vicenda faustiniana e, con ogni probabilità, anche il racconto arricchito della versione "lunga" della *Legenda maior.* D. Buenner, *I santi Faustino e Giovita nei martirologi,* «Brixia Sacra», XIV (1923), pp. 242-272, in part. 250-253.

[68] Anche così dovette dare i suoi frutti l'accordo intervenuto tra Carlo e l'abate Ermoaldo a Leno in occasione dei giorni difficili dell'assedio di Pavia e della sortita di Carlo a Verona per mettere sotto controllo la cognata e i nipoti e sulla via del ritorno la sosta a Leno al monastero di San Salvatore: Baronio, *Il monastero di San Salvatore/San Benedetto* ad Leones *di Leno tappa obbligata per Carlo Magno,* pp. 198-201.

[69] Idem, *Il sogno di Desiderio,* p. 248.

[70] Zaccaria, *Dell'antichissima badia di Leno,* p. 270; Baronio, *Il sogno di Desiderio,* p. 75.

[71] P. Guerrini, *Il monastero di S. Faustino Maggiore (sec. IX-XVIII),* «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», serie seconda, II/2 (1931), pp. 27-28, n. 2.

[72] C. Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo,* in *Storia di Brescia,* I, p. 1002.

[73] G. Andenna, *La vita e il ruolo del monastero,* in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia,* a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, p. 43.

[74] M. Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la* Historia de translatione beati Filastri, in *Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani,* Milano 2003, pp. 94, 123-154, 181-200.

nell'816 fece prelevare i resti dei due giovani martiri dalla basilica cimiteriale a sud della città per collocarli in una nuova chiesa ad essi dedicata, appositamente eretta sul luogo dell'antica basilica di Santa Maria in Silva, a ridosso delle mura occidentali, al centro del sobborgo di insediamento popolare e di nuova espansione della città[76].
Dobbiamo allora considerare che dovette attraversare la porta della cerchia meridionale delle mura, ad essi intitolata[77], la processione che, secondo tradizione, accompagnò le reliquie prelevate dal vescovo, per raggiungere, attraversando quella della cerchia occidentale, la *porta Mediolanensis,* lo spazio extraurbano a ovest della città. Il gesto, probabilmente, voleva anche significare la volontà di affidare quest'altro ingresso cittadino alla protezione dei santi martiri, la cui benevolenza, secondo la tradizione, si manifestò con la miracolosa guarigione di un malato e con l'episodio del loro sangue versato in un momento di sosta del percorso processionale, quasi a consacrare anche quel varco di accesso alla città e il sobborgo delle nuove abitazioni con eventi straordinari prontamente compresi dai bresciani presenti, la cui *pietas* si tradusse nella determinazione di edificarvi in memoria la basilica di San Faustino in Riposo[78].
La *Porta Mediolanensis,* denominata in seguito Porta Bruciata, in effetti, connetteva la città con l'area dei sobborghi occidentali, dove si era affermato l'impianto urbanistico di una rinnovata espansione cittadina, con una crescita abitativa che aveva gradualmente trovato condizioni favorevoli per le promesse di dissodamento e di produttività dell'area del pedemonte fino al Mella e oltre il fiume[79]. Un'area di per sé così ricca di prospettive da aver indotto il vescovo Gaudenzio, già alla fine del IV secolo, a realizzare lungo la via diretta a Milano una basilica deposito di preziose reliquie, definita *Concilium Sanctorum*[80]*,* cui si doveva ora aggiungere la presenza di una chiesa che proponesse anche a questi residenti della città in crescita il modello dei propri martiri.
È un'operazione, quella avviata da Anfridio, che s'incaricherà di completare, rafforzandola e arricchendola dei valori mutuati dalla spiritualità e cultura benedettina riformata, il ve-

[75] Circa il rilievo e la consistenza dell'intervento di ridefinizione degli assetti edilizi e di riforma istituzionale del cenobio: Archetti, Secundum monasticam disciplinam, pp. 676-680.

[76] A. Baronio, *Il monastero di San Faustino nel medioevo,* in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città,* pp. 49-50.

[77] Idem, *Brescia altomedievale, tra acquedotti, mura e porte*, pp. 43-65.

[78] Jacobi Malvecii, *Chronicon Brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII,* a cura di L.A. Muratori, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XIV, Milano 1729, coll. 771-1005, tradotto in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi,* a cura di G. Archetti, con traduzione e note di I. Bonini Valetti, Roma-Brescia 2016 (Quaderni di Brixia Sacra, 7), pp. 221-222.

[79] Guerrini, *Il monastero di S. Faustino Maggiore,* p. 27.

[80] Sull'esempio di Ambrogio e simbolicamente dislocata sulla via diretta a Milano anche per sottolineare la stretta comunanza di programmi pastorali condivisi con la sede metropolitica (Cattaneo, *La Chiesa bresciana delle origini,* pp. 357-358; Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 224, 235), la basilica era collocata in un'area in via di dissodamento, tra il Garza e il Mella, ricca d'acqua, anche per favorire con la proposta del culto delle reliquie il superamento e l'abbandono di culti tradizionali: *Ibidem,* pp. 240-241.

scovo Ramperto. Nella tarda primavera dell'841, egli decise di istituire il monastero dei Santi Faustino e Giovita[81], trasformando in comunità monastica la comunità canonicale cui era stata affidata la cura dei corpi santi conservati nella chiesa voluta da Anfridio nell'816. Inoltre, egli aveva provveduto, per l'occasione, alla *elevatio* delle reliquie dei due martiri dal luogo della cripta, dov'erano stati posti originariamente, per collocarli in un rinnovato sacello al centro della stessa, affidandoli alla cura della nuova comunità monastica[82], riccamente dotata dal vescovo con ampie proprietà attinte dal patrimonio di istituzioni diocesane in crisi, prive di tutela, ma ora garantite dalla nuova prestigiosa istituzione[83].

L'iniziativa del presule, impegnato col metropolita di Milano Angilberto in una coordinata opera di riforma della Chiesa delle due diocesi[84], recuperando l'ispirazione delle tradizioni apostoliche delle origini di ciascuna di esse, si accompagnava, come sopra accennato, all'altro intervento di traslazione del corpo del santo vescovo Filastrio dalla chiesa di Sant'Andrea alla cattedrale iemale di Santa Maria[85].

Con questo provvedimento egli aveva mirato a ricostruire un diretto collegamento con la tradizione della Chiesa bresciana delle origini, recuperandone l'ispirazione apostolica, per ridefinire gli assetti di governo dei vertici diocesani e la riproposizione del modello di vita comune per il clero del capitolo. Con la fondazione del monastero dedicato ai due santi martiri, egli aveva altresì inteso recuperare la tradizione di un culto santorale d'impronta cittadina, che consentisse di rinsaldare la comunità, riaffermando i valori municipalisti di ispirazione tardoantica vivificati dal riferimento ad una vicenda martiriale dal valore identitario[86], riproposta peraltro in un racconto di straordinaria suggestione, adattato per essere inserito nel canone delle letture previste nella vita quotidiana delle comunità monastiche[87].

La decisione poi di richiedere al metropolita milanese Angilberto l'invio dei monaci riformatori Ildemaro e Leutgario, provenienti dal monastero di Corbie, per definire nelle forme più avanzate della proposta riformatrice l'assetto della vita della nuova comunità monastica di San Faustino; di sostituirli alla loro partenza con Maginardo, inviatogli dal vescovo Agano di Bergamo, proveniente anch'egli dal monastero di Reichenau[88], gli consentì di pro-

[81] Baronio, *Il monastero di San Faustino nel medioevo,* pp. 49-54.

[82] *Ibidem,* p. 61.

[83] *Ibidem,* pp. 54-60.

[84] Bognetti, *Brescia carolingia,* pp. 466-467; Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia,* pp. 102-103; S. Gavinelli, *Il gallo segnavento del vescovo Ramperto di Brescia,* «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX/3-4 (2004), pp. 35-36.

[85] Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia,* pp. 112-113; Gavinelli, *Il gallo segnavento,* pp. 36-37.

[86] Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia,* pp. 114-121; Baronio, *Il monastero di San Faustino nel medioevo,* pp. 73-74.

[87] Sull'uso in età carolingia di produrre *adbreviationes*: Vocino, *Santi e luoghi di santi*, pp. 78-85.

[88] Bognetti, *Brescia carolingia,* pp. 465-468; Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo,* pp. 1008-1009; Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia,* p. 95.

iettare la nuova istituzione nel sistema delle grandi abbazie europee e in particolare nella rete dei legami di fraternità spirituale, cui già aderivano i due monasteri bresciani di San Salvatore in città e di San Salvatore/San Benedetto di Leno[89]. Così facendo egli riuscì a inserire il cenobio faustiniano in una dimensione sovracittadina, funzionale al disegno di unificazione dei due regni franco e longobardo nell'organizzazione dell'impero, secondo la strategia avviata da Carlo, basata soprattutto sul potenziamento della rete dei monasteri. Occorre in merito rilevare che la scelta di Ramperto fu efficace nel concorrere all'attuazione di tale disegno, al punto da "condizionare" in certo modo gli indirizzi delle strategie del vertice dell'impero. Alla presenza dei due monasteri regi ed ora imperiali di San Salvatore/Santa Giulia in città e di San Salvatore/San Benedetto di Leno, con i loro vasti *dominatus* estesi all'intero territorio del regno, inseriti nella rete delle fraternità di preghiera tra le grandi abbazie europee, concorrendo così a rafforzare il valore unificante che tale rete assumeva nel quadro ancor più disgregato dallo scontro tra Ludovico il Pio e i figli, si aggiungeva ora quella del monastero di San Faustino. Un monastero potente da subito, per quella sua natura di abbazia episcopale, ovvero di monastero cittadino di una città come Brescia, con quella sua centralità ribadita anche dalla scelta di affidarne la guida proprio alla personalità forte e "politicamente" allineata di Ramperto[90]. Ne conseguì la decisione, del tutto significativa per la storia della città, operata dal vertice dell'impero, di stabilire a Brescia a metà del IX secolo per un periodo non breve la propria sede, assumendo dalle realtà locali gli uomini cui attribuire gli incarichi di governo e la direzione delle istituzioni imperiali, come fu il caso di Remigio, abate del monastero di San Benedetto di Leno, chiamato ad assumere la carica di arcicancelliere dall'imperatore Ludovico II[91]. Se dunque la scelta di Ramperto contribuì a proiettare Brescia e il suo territorio al centro delle dinamiche di governo dell'impero, tale esito dovette scontare nei decenni successivi la crisi degli assetti di vertice dell'impero medesimo disegnati dai carolingi, con conseguenze che nella seconda metà del IX secolo ebbero significativi riflessi e contraccolpi severi anche sulla realtà bresciana[92].

[89] U. Ludwig, *I* Libri memoriales *e i rapporti di fratellanza tra i monasteri alemanni e i monasteri italiani nell'alto medioevo,* in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X),* Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia Benedettina, Centro Storico Benedettino Italiano, 27), pp. 155-164, in part. 161-163.

[90] Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo,* pp. 1008-1010; Ludwig, *I* Libri memoriales *e i rapporti di fratellanza,* pp. 163-164.

[91] Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo,* p. 1015; Baronio, *Il sogno di Desiderio,* pp. 73-74, n. 2 e 232-233.

[92] Per un quadro generale: P. Cammarosano, *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto medioevo,* Roma-Bari 1998, pp. 189-217; C. Wickham, *L'eredità di Roma. Storia d'Europa dal 400 al 1000 d.C.,* Roma-Bari 2014, pp. 446-471. Per la situazione a Brescia: Bognetti, *Brescia carolingia,* pp. 480-489; Violante, *La chiesa bresciana nel Medioevo,* pp. 1016-1020.

Culto e identità cittadina

Più feconda di prospettive future di lungo periodo per la città e il suo territorio fu al contrario la scelta, fatta da Anfridio e confermata con l'istituzione del monastero dedicato ai santi martiri da Ramperto, di attribuire al culto martiriale, confinato fino ad allora nella prevalente pratica pastorale e devozionale, una più marcata valenza identitaria, civica, capace di interpretare e rappresentare l'intera comunità cittadina, sia quella insediata entro la cerchia delle mura romane, sia quella vivace e intraprendente dei sobborghi, principalmente di quelli addossati alle mura occidentali.
In riferimento a tale esigenza le mura cittadine e le relative porte, oltre a garantire la loro tradizionale funzione di difesa e controllo, avevano assunto anche la funzione di connessione tra due mondi adiacenti e perciò stesso inevitabilmente collegati e da unire sempre più strettamente.
Ecco allora l'intitolazione della porta meridionale e, nei pressi di quella occidentale, l'evento prodigioso dell'effusione del sangue dei due martiri con l'edificazione della chiesa memoriale di San Faustino in Riposo e poi, nel cuore del sobborgo in espansione appena oltre le mura, la chiesa e successivamente il monastero dedicato ai due giovani fratelli martiri, e fuori le mura meridionali il luogo del loro martirio, nel sito del cimitero di San Latino, con la chiesa di San Faustino *ad sanguinem* a identificarlo: tutti luoghi che, nel moltiplicare il ricordo dei due martiri bresciani e nel sollecitare la devozione alle loro figure, contribuivano a raccordare ed unificare in un comune sentire le articolazioni che andavano organizzando la città di quei decenni.
Le mura, dunque, più che separare, univano, con il loro essere baluardi identificati da questa insistita presenza, le coscienze e l'identità dei componenti delle varie comunità insediate tra borghi e centro cittadino. Identità che si definiva sempre più per il comune riconoscersi nelle figure dei due martiri e che si sostanziava principalmente, ma non solo, con la pienezza del godimento dei diritti di *civis Brixianus*, sancita e testimoniata con il ricorso alla loro operante garanzia, come si evidenzia nel provvedimento del vescovo di Verona Bilongo.
Originario probabilmente di Brescia, forse da identificarsi con il *Bilongus archidiaconus* della cattedrale che sottoscrive, prima di assumere la titolarità della cattedra della città sull'Adige, il provvedimento adottato da Ramperto nell'841 per l'istituzione del monastero di San Faustino[93], il presule veronese nel proprio testamento aveva disposto tra l'altro che i propri beni di *Uliatica* e *Agutiano,* dislocati nella zona ad occidente della città nei pressi delle rive del Mella aldiquà e aldilà del fiume, fossero assegnati in godimento ai due suoi vassalli Gerardo e Sigo. Aveva inoltre stabilito che alla loro morte tali beni fossero

[93] Baronio, *Il monastero di San Faustino nel medioevo,* pp. 60-61 e nn. 42, 43.

ceduti al monastero di San Faustino di Brescia[94] e, in particolare, che i servi che li lavoravano fossero emancipati e assumessero la condizione di liberi con la tradizionale cerimonia di manomissione, che, egli precisa, doveva avvenire per mano del rettore della chiesa abbaziale di San Faustino, davanti all'altare che custodiva le spoglie dei due martiri[95].
Sono anche queste dinamiche che concorrono a sviluppare il processo che delinea in forma sempre più definita il ruolo dei due santi martiri, individuati nella percezione diffusa tra i bresciani come primario riferimento di un culto particolare e sempre più identificati quali titolari di un ruolo di protezione della città.
Un riferimento al quale già Ramperto aveva inteso indirizzare l'attenzione dei bresciani non già solo seguendo il ritmo del calendario, che secondo la tradizione ne stabiliva la ricorrenza del *dies natalis* il 15 febbraio*,* bensì sollecitandone il ricordo con l'esercizio di una pratica quotidiana, collocando sul campanile della chiesa claustrale un gallo segnavento, simbolo cristologico[96]. L'azione pastorale, evocando la funzione e il monito del manufatto e richiamandone costantemente il significato simbolico, si sarebbe incaricata di celebrare anche la figura dei martiri bresciani.
Probabilmente in tale prospettiva va interpretata anche l'erezione sulle pendici meridionali del castello, utilizzando le proprietà chiamate *Case alte,* che lo stesso Ramperto aveva assegnato al monastero da lui fondato, della chiesa definita di San Faustino *in castro*, ora Santa Maria delle Consolazioni, edificata con l'intento di incrementare il culto ai santi in un edificio, ad essi dedicato, collocato all'interno della cerchia delle mura romane in posizione eminente per evidenziare il loro ruolo di protettori della città[97].
Anche attraverso queste iniziative, che si sommano alle altre testimonianze e occasioni sopra richiamate che evocavano la figura, la potenza e il ruolo dei due santi cittadini, si determina una sorta di familiarità tra gli abitanti della città e i propri santi patroni. Una familiarità che arricchisce di sostanza il culto loro attribuito, favorendone la diffusione anche nel contado, con un processo che segue la geografia delle dipendenze del monastero cittadino, riorganizzate dallo stesso Ramperto[98], con un'operazione che anticipa il processo di ridefinizione degli assetti della Chiesa bresciana su basi diocesane, aprendo la strada alla dinamica di conquista del contado che dagli inizi del XII secolo segnerà l'azione di affermazione del comune cittadino fino alla definizione dei confini del suo *pothere.*

[94] *Ibidem,* pp. 61-62 e nn. 47-48.

[95] *Ibidem,* p. 62 e n. 49.

[96] Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia,* pp. 90-92; Gavinelli, *Il gallo segnavento del vescovo Ramperto di Brescia,* pp. 21-25.

[97] Baronio, *Il monastero di San Faustino nel medioevo,* pp. 59-60.

[98] *Ibidem,* pp. 54-58.

Tracce storiografiche e materiali dalle fasi altomedievali di San Faustino "ad sanguinem"

Ricognizione generale

Le fasi tardoantiche di San Faustino *ad sanguinem* sono documentate da materiali di eccezionale qualità e nonostante i gravi danni e le dispersioni si può tentare di tracciare un contesto almeno sul piano della rilevanza qualitativa della *ecclesia* ricordata da Gregorio Magno. Il ritrovamento del sarcofago figurato ora presso i Civici Musei di Brescia e la presenza di altri sarcofagi e testimonianze epigrafiche attestano la natura funeraria del sito, posto al margine settentrionale della necropoli di Porta Cremonese e il ruolo di polo d'attrazione per sepolture privilegiate di alto e altissimo rango assunto dalla memoria martiriale, secondo dinamiche ben note nell'Italia tardoantica[1].

* Ringrazio Angelo Baronio per avermi coinvolto nell'indagine intorno a San Faustino *ad sanguinem*. Nel complesso percorso, di cui qui pubblico i primi risultati, sono stati fondamentali la disponibilità e la collaborazione di Giampietro Belotti, di madre Maria Teresa Fenaroli e delle sorelle della Compagnia di Sant'Angela, e il confronto generoso con Andrea Breda, Gian Pietro Brogiolo, Marco Sannazaro, Gianluca Bovenzi, Guido Migliorati. Per aver agevolato la consultazione dell'archivio dei Musei Civici di Brescia sono grata a Piera Tabaglio, come sempre competente e disponibile.

[1] Oggetto di indagine in questa sede sono i dati storici sul sito di San Faustino *ad sanguinem* tra l'alto Medioevo e la ricostruzione di Pietro Bagnatore (1580) e i materiali di arredo architettonico e liturgico pertinenti alle fasi più antiche. Non rientrano nell'analisi le strutture murarie in elevato e quelle rinvenute negli scavi del 1953-1954, anche se necessariamente si tenterà una riflessione preliminare sul complesso per contestualizzare i materiali. L'edizione dell'inda-

Al contrario, per l'alto Medioevo la situazione è assai lacunosa. Dall'Ottocento è noto il frammento di lastra reimpiegato nel reliquiario di san Latino, cui si devono aggiungere i pochi rinvenimenti connessi agli scavi del 1953-1954, editi nel 1955 da Camillo Boselli, che aveva diretto i lavori. Si tratta di almeno tre frammenti ascritti all'VIII secolo: uno di arredo liturgico e due di capitelli in stucco. Nella documentazione e nella letteratura relativa agli scavi del 1953-1954 sono inoltre registrati: un «frammento di marmo bianco con tracce di decorazione» senza proposta di collocazione cronologica, ma in associazione con frammenti di anfora e vetri, quindi forse collocabili in un orizzonte imperiale o tardoimperiale ed ancora un «frammento di marmo bianco cristallino con tracce di decorazione a bassorilievo di foglie d'acanto»; messi in associazione ai frammenti di capitello in stucco e a numerosi lacerti di intonaco, sono ricondotti a un periodo altomedievale, databili entro il IX secolo[2]. La perlustrazione delle strutture murarie consente ora di aggiungere a questi materiali un frammento di colonnina di altare o di recinzione reimpiegato in lato nord nell'abside della chiesa.

Gli scavi del 1953-1954 evidenziarono inoltre la grave compromissione del deposito archeologico, mentre le massicce distruzioni nella porzione orientale del sito dovettero accompagnare nel 1538 la realizzazione del nuovo presbiterio con il sottocoro tuttora

gine archeologica è in: C. Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra e la* ecclesia Sancti Faustini ad Sanguinem, «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 154 (1955), pp. 71-86 e Idem, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto Medioevo*, Brescia 1959, pp. 8-9. In questa occasione mi è sembrato opportuno rileggere le relazioni di scavo prodotte da Ignazio Guarnieri (Archivio Musei Civici di Brescia [AMCBs], busta Sant'Afra, Relazione di Ignazio Guarnieri, d'ora in poi *Relazione Guarnieri*), e quelle revisionate da Gaetano Panazza (Ivi, Relazione di Gaetano Panazza, d'ora in poi *Relazione Panazza*), già affrontate in: G. De Silvi, *L'aula di S. Faustino ad Sanguinem a Brescia*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, a.a. 2000-2001. Gli scavi si svolsero in condizioni di emergenza e le relazioni trasmettono informazioni incomplete e suggeriscono la funzione cultuale delle strutture rinvenute. In proposito: Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore*, pp. 71-86; G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e altomedioevali di S. Faustino ad Sanguinem*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto Medioevo*, Brescia 1959, pp. 9-18; G. Panazza, *Le manifestazioni artistiche dal sec. IV all'inizio del sec. VII*, in *Storia di Brescia*, I, Milano 1963, pp. 365-366; G. Panazza - A. Tagliaferri, *La diocesi di Brescia*, in *Corpus della scultura altomedievale*, III, Spoleto 1966, p. 23, con ulteriore bibliografia; A. Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici sulla più antica cattedrale di Brescia*, in *Atti del Convegno internazionale per il XIX Centenario della dedicazione del Capitolium e per il 150° anniversario della sua scoperta (Brescia, 27-30 settembre 1973)*, 1-2, Brescia 1975, pp. 308-310; G. Panazza, *I musei e la pinacoteca di Brescia*, Bergamo 1978, tav. VII; G. Cuscito, *Testimonianze archeologico-monumentali sul più antico culto dei santi nella* Venetia et Histria, «Aquileia Nostra», XLV-XLVI (1974-75), cc. 660, 668; Idem, *Il primo cristianesimo nella* Venetia et Histria*: indagini e ipotesi*, «Antichità Altoadriatiche», 27 (1986), p. 284; G. Panazza, *Brescia e il suo territorio da Teodorico a Carlo Magno negli studi fino al 1978*, in G. Panazza - G.P. Brogiolo, *Ricerche su Brescia altomedievale*, Mantova 1988, p. 18; Idem, *Brescia*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, III, Roma 1992. Respingono tali interpretazioni: G. Cantino Wataghin, *Scheda (2b.3)* in *Milano capitale dell'impero romano. 286-402 d.C.*, Catalogo della mostra (Milano, Palazzo Reale, 24 gennaio - 22 aprile 1990), Milano 1990, p. 154; M. Sannazaro, *La cristianizzazione delle aree rurali della Lombardia (IV-VI sec.). Testimonianze scritte e materiali*, Milano 1990, p. 108; G.P. Brogiolo, *Brescia altomedievale*, Mantova 1993, p. 67; *Carta Archeologica della Lombardia. V. Brescia. La città. Schede* (*CAB*), a cura di F. Rossi, Modena 1996, n. 136, pp. 116-117; G. Cantino Wataghin - C. Lambert, *Sepolture e città. L'Italia settentrionale tra IV e VIII secolo*, in *Sepolture tra IV e VIII secolo,* Atti del 7° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centrosettentrionale (Gardone Riviera, 24-26 ottobre 1996), a cura di G.P. Brogiolo, G. Cantino Wataghin, Mantova 1998, p. 97.

[2] Rispettivamente: *Relazione Panazza*, sondaggio 9 (17 luglio 1953); *Relazione Guarnieri*, sondaggi 4 e 6 (11 luglio 1953).

esistente. Pietro Bagnatore tra 1580 e 1590 fece asportare quasi integralmente le preesistenze sottostanti l'aula per far posto poi a fondamenta adeguate a sostenere l'imponente sistema voltato del nuovo edificio[3].

Della storia materiale del sito fanno parte anche i tessuti connessi alla deposizione di reliquie. Si conservano i frammenti serici altomedievali utilizzati per avvolgere la cassa lignea collocata nel sarcofago di san Latino, mentre altri lacerti, con ogni probabilità più recenti, sono andati perduti[4].

Accanto a questi esigui materiali disponiamo di numerose fonti storiche che consentono di stabilire l'esistenza di una *ecclesia* tardoantica, cui seguì una ricostruzione romanica, che potrebbe essere collegata alla consacrazione del 1153[5]; quindi, la testimonianza di nuovi lavori con l'insediamento dei Domenicani, ai quali nel 1227 Gregorio IX con sua bolla concesse benefici per realizzare la «reparatio ipsius ecclesie ac domorum suarum qui terremotus tempore corruerunt ac restitutione ornamentorum quibus omnino destituta est ecclesiam»[6]; infine le notizie relative all'intervento nel 1538 di rifacimento del presbiterio[7].

L'edificio di Pietro Bagnatore che sostituì il complesso medievale (1580-1603), reinterpretandone l'articolazione su due livelli, fu gravemente danneggiato dal bombardamento del 2 marzo 1945 e ricostruito nel 1953. Oltre a queste fasi principali si dovettero susseguire interventi minori connessi a scavi e ricognizioni delle reliquie. Dopo la *inventio* dei resti identificati con i santi Faustino e Giovita nel 1187 e la ricognizione nel 1223 delle reliquie dell'altar maggiore, nel 1296 fu individuato il corpo di sant'Afra, che fu traslato nella chiesa superiore nel 1438; successivamente, nel 1464, furono recuperati anche i resti del vescovo Latino[8]. Nel 1505 Elia Capriolo ricordava un recente ritrovamento di

[3] La conclusione del cantiere è documentata dalla cronaca di Bernardino Ballabio: P. Guerrini, *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, II, Brescia 1927, p. 190. Sulla funzione liturgica delle chiese superiore e inferiore: G. Pennotto, *Generalis totius Ordinis Clericorum Canonicorum historia tripartita*, Roma 1624, p. 613.

[4] AMCBs, busta Sant'Afra.

[5] F. Odorici, *Storie Bresciane dai primi tempi sino all'età nostra*, V, Brescia 1853-1861, p. 103.

[6] G. Cossandi, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, a cura di G. Andenna, 1, Brescia 2010, pp. 437-438.

[7] Odorici, *Storie Bresciane*, VII, p. 89. L'intervento del 1538 è documentato da P. Nassino, *Cronica*, Brescia, Biblioteca Queriniana (BQBs), ms.C.I.15, *infra*, e dal contratto con Zaccaria Falnetti: C. Boselli, *Regesto artistico dei notai roganti in Brescia dall'anno 1500 all'anno 1560*, Brescia 1977, p. 22.

[8] Per l'*inventio* del 1296: G. Brunati, *Vita o gesta di santi bresciani*, Brescia 1854-1855, p. 242. Va inoltre evidenziato che presso la chiesa era già stata istituita una confraternita dedicata a sant'Afra, documentata tra l'altro dall'epigrafe datata al 1284, tuttora conservata nella chiesa inferiore. Per il vescovo Latino: A. Martinengo, *Vita de' gloriosi santi martiri Faustino, et Giovita, di sant'Affra, et d'altri santi bresciani, gli cui sacri corpi, & reliquie si conservano in diverse chiese di Brescia; da molti antichi, & moderni nobilissimi scrittori cavate & scritte per il molto ill. et rev. padre Ascanio Martinengo, abbate nella chiesa & monasterio di S. Affra di Brescia. Con alcuni discorsi & ragionamenti sopra le vite di questi santi, dall'istesso autore composti*, Brescia 1602, p. 199. Per la sua epigrafe: G. Gregori, *Dai Tetrarchi ai Longobardi*, in *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia. Scavi, studi e restauri*, a cura di F. Rossi, Milano 2002, p. 517 con bibliografia.

loculi che conservavano un cospicuo deposito di ossa[9]. Tre anni dopo, nel 1508, vi furono traslati i resti del vescovo Felice e nel 1528-1529 i canonici lateranensi, appena insediati, effettuarono una serie di scavi, le cui dinamiche, con gli obiettivi che i canonici intendevano raggiungere, sono state oggetto di ampia analisi alla fine dell'Ottocento da parte di Giuseppe Onofri[10].

I materiali tardoantichi

Della fruizione funeraria dell'area posta al margine nord della necropoli di Porta Cremonese[11] sono testimonianza alcuni frammenti epigrafici, per i quali si rimanda al contributo di Marco Sannazaro in questo volume[12], esposti o reimpiegati per realizzare iscrizioni e rilievi in età moderna, e una serie di sarcofagi databili a partire dall'età tardoimperiale. Oltre al frammento di fronte rilavorato con l'immagine del Buon Pastore, su cui interviene nel suo contributo Francesca Brizzi[13], nel complesso si conservano attualmente un co-

[9] «Quorum [dei cristiani di Brescia martirizzati] ossibus loculi ingentis etiam capacitatis paucis supra annis videbantur fuisse pleni», *Heliae Capreoli Chronica de rebus Brixianorum*, Brixiae 1505, p. XIII, tradotto in E. Capriolo, *Delle historie bresciane di M. Helia Cauriolo libri dodeci ne' qvali si vede l'origine et antichità della città di Brescia (...) fatti volgari dal molto rev. D. Patritio Spini bresciano*, Brescia 1585, p. 38, ripreso anche da O. Stella, *Risposta alla censura de padri Godefrido Enschenio e Daniele Papebrocchio sopra il Martirologio Bresciano accresciuto con li nomi de Santi Martiri venerati nella Chiesa di S. Afra di Brescia*, Brescia 1687, p. 13.

[10] G. Onofri, *Memoria sulla venerazione delle ossa credute di santi martiri collocate negli altari della basilica di Sant'Afra in Brescia*, 1869, BQBs, Fondo Guerrini, ms. R.1. Nel 1587 una bolla di Sisto V, che accompagna la donazione di reliquie a Mattia Bellintani, restituisce il contesto delle deposizioni a quella data: alcune provengono dall'«arca existente in praesentiarum in pariete prope altari Sancti Caloceri versus aquilonem in ecclesia inferiori (...) in qua sunt multae reliquiae partim extractae de terra post capellam seu oratorium Sancti Faustini, quae cappella seu oratorium antea erat in medio ecclesiae inferioris et partim ex quadam capsa lapidibus constructa quae erat sub terra in dicta ecclesia inferioris ante carcerem sancti Faustini et Iovitae; pro alia parte vero extractae ex quadam capsa lignea quae est in carcere supradicto»: M.A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri et antichi christiani di Roma*, Roma 1720, pp. 601-602. Alla fioritura di leggende familiari, ma anche alla reale fruizione dell'area di San Faustino come cimitero privilegiato, si può forse ascrivere la notizia della sepoltura in un sarcofago nell'oratorio sotterraneo di San Faustino di Uguccione conte di Pralboino ed Emanuele Confalonieri, caduti nel 1091 in uno scontro con le truppe di Enrico IV, registrata nella *Poliza delli santi martiri della chiesa di S. Afra in Brescia*, BQBs, ms. Di Rosa 99.m6, datata all'inizio del XVI secolo e accreditata da Onofri, che si spinge a ipotizzare che questi fossero i corpi identificati nel 1187. G. Onofri, *Si dimostra chi fossero coloro i di cui cadaveri furono scoperti nella chiesa di Sant'Afra nel 1187*, archivio privato, in particolare pp. [10-14].

[11] Sull'area si vedano le considerazioni di: Brogiolo, *Brescia altomedievale*, pp. 54-55. Egli osserva come la costruzione dell'edificio di culto non immediatamente a ridosso delle mura suggerisca una continuità d'uso dell'area a nord della chiesa al momento della sua costruzione, nonostante tracce di precoce abbandono si riscontrino ancora più a nord, in corso Magenta, dove una necropoli tra fine III e inizio IV secolo è realizzata nell'area di un edificio pubblico. Circa le successive trasformazioni in questa zona del suburbio meridionale, si veda in questo volume: D. Gallina, *Profili archeologici nel racconto martiriale della* Legenda maior, pp. 313-323, in particolare pp. 319-321.

[12] M. Sannazaro, *Testimonianze epigrafiche provenienti dal sito della chiesa di San Faustino* ad sanguinem, pp. 245-262.

[13] In questo volume: F. Brizzi, *Quando gli dei entrano in chiesa. L'Ermafrodito nella chiesa di Sant'Angela Merici ed altre testimonianze di reimpiego a Brescia e nel suo territorio,* pp. 287-311.

perchio di sarcofago ad acroteri, reimpiegato in bella evidenza come base della lesena settentrionale del presbiterio (fig. 4) e tre esemplari mutili nel sottocoro. Il coperchio ad acroteri frammentario e ridotto in altezza proviene dall'altar maggiore ed è in relazione incerta con la sottostante vasca[14]; gli acroteri presentano tracce di malta, presumibile residuo di un rivestimento superficiale non databile, e la fronte della vasca mostra al centro uno strato di stucco o malta grigiastra con tracce di elementi verticali, sovrammesso a uno strato di stucco rosato visibile in altri punti della fronte e in relazione non precisabile con la linea incisa della mezzeria (fig. 1). La vasca priva di coperchio, in cui attualmente è deposta la cassa lignea dei cosiddetti martiri di Roncagnano[15], conserva estese porzioni di cocciopesto concentrate nel bordo superiore, relative probabilmente alla sigillatura antica della fessura tra vasca e coperchio, cui si sovrappongono stesure di intonaco in malta di calce e sabbia. Su uno dei lati brevi sono riconoscibili resti di quadrature marmoree definite da listelli bianchi, databili con scarsa certezza tra XIII e XIV secolo (fig. 2). Sull'altro lato sono visibili tracce non interpretabili, ma apparentemente più antiche a giudicare dalla ridotta selezione cromatica e dalle caratteristiche della malta, ad alto contenuto di calce. Il terzo sarcofago, infine, mostra resti di malta e di un'iscrizione non antecedente il XVI secolo, che registra la presenza dei resti di «Christi martyres», ed è identificabile con quello posto nell'altar maggiore della chiesa inferiore[16] (fig. 3).

L'elemento di maggior prestigio, indubbia testimonianza dell'utilizzo dell'area da parte delle *élites*, è il sarcofago del *Passaggio del mar Rosso* (fig. 5), ora presso il Museo di Santa Giulia, in cui è stata ragionevolmente riconosciuta l'«arca alabastrina» ricordata dalle provvisioni del Comune fin dal 1495, quando era in «subterraneo loco», impiegata nel 1508 – secondo Ascanio Martinengo – per depositarvi le reliquie del vescovo Felice appena rinvenute. Il manufatto, a seguito della rottura durante un trasporto nel cantiere di Bagnatore, venne smontato e sezionato per ricavare lastre di rivestimento per l'altar maggiore e recinzioni per gli altari laterali della chiesa superiore[17]. Per l'eccezionale qua-

[14] Gli alloggiamenti delle grappe metalliche che lo chiudevano non sembrano coerenti, ma la cronologia dell'assemblaggio non è definibile. Sul sarcofago: Vezzoli, *Cimeli paleocristiani*, p. 10; A. Mainenti, *Il sarcofago di S. Afra (frammento in onice)*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia per il 1966», Brescia 1967, p. 177.

[15] La vasca venne rinvenuta utilizzata come loculo nel muro destro del presbiterio della chiesa inferiore, come segnala Giovanni Vezzoli, allora assessore, in una lettera alla soprintendenza (1953 luglio 2, AMCBs, busta Sant'Afra). Sull'insostenibile leggenda legata ai resti rinvenuti nel 1538, *infra* nota 72.

[16] *Il processo ordinario di Brescia per la beatificazione della serva di Dio Angela Merici (1758)*, a cura di M. Trebeschi, Brescia 2014, pp. 797-799. Negli atti del processo è descritto il sarcofago sotto l'altare, celato frontalmente da un paliotto a intarsio marmoreo, mentre «sul lato dalla parte dell'epistola tiene dipinte queste parole a lettere maiuscole romane (…): *Hic requiescit corpus sancti Caloceris, Marciani et Severini Christi martyrum*». Diversa, a conferma della scarsa attendibilità del suo autore, la restituzione in: A. Barchi, *Lettera in difesa della Storia dei SS. Martiri Bresciani investigata nei primi nove secoli del Cristianesimo*, BQBs, Ms.Fe.54.m.1.1, p. 87. Per il culto dei tre santi, documentato a Brescia dal 1346: Brunati, *Vita o gesta*, pp. 225-236.

[17] Martinengo, *Vita de' gloriosi santi martiri*, p. 216. Per una disamina della bibliografia: C. Stella, *scheda 2b.2c*, in *Milano capitale*, pp. 157-158, e M. Marchini, *Un tesoro della ecclesia di Brescia: la confessione di fede di Tommaso sul*





Fig. 1
Coperchio di sarcofago reimpiegato nell'abside
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia

Fig. 2
Sarcofago
già nell'altar maggiore della chiesa superiore di Sant'Afra
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia





Fig. 3
Sarcofago nel sottocoro
dettaglio della decorazione pittorica
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia

Fig. 4
Sarcofago
già nell'altar maggiore della chiesa inferiore di Sant'Afra
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia



Fig. 5
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
frammento di sarcofago paleocristiano
Museo di Santa Giulia, Brescia

lità e la densità iconografica già Bernardino Faino tentò di collegare il sarcofago alla deposizione di reliquie, ricordando che «tutti gli altari della chiesa superiore di sopradetta anno li parapetti di lastre di marmo anticho et era larcha di Sto Latino fabricata con detti marmi ma che furono rasegati»[18]. A seguito del rinvenimento nel 1945 si è fatta avanti negli studi l'ipotesi che fosse stata originariamente destinata a contenere le spoglie dei martiri Faustino e Giovita al momento dell'erezione della chiesa fissato nel 347, sotto l'episcopato di Faustino[19]. Tale ipotesi è tuttavia da respingere sulla base delle pratiche attestate per le deposizioni di corpi santi tra IV e VI secolo; mentre non può essere escluso un suo utilizzo in età longobarda o carolingia[20].

Come noto il frammento deve essere integrato in un sarcofago figurato monumentale, con scene distribuite su due registri: il superiore occupato da episodi dell'Antico Testamento e l'inferiore da scene neotestamentarie[21]. La lastra conservata corrisponde circa alla metà sinistra del fronte ed è priva del margine sinistro. La cornice di separazione tra i due registri presenta un aggetto irregolare, che si annulla verso il centro del sarcofago, dove il listello appare lisciato e lucidato e dunque integro. Da notare la disposizione

sarcofago da S. Afra nel museo di S. Giulia, Brescia 2014, pp. 16-17 da integrare con P.P.V. van Moorsel, *Rotswonder of Doortocht door de Rode Zee,* «Medelingen van het Nederlands Instituut te Rome» (1965), pp. 84, 88-89; G. Panazza, *I Musei Civici e la Pinacoteca di Brescia,* Brescia 1968, tav. VII; Idem, s.v. *Brescia*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica, classica e orientale*, II, Roma 1973; Idem, s.v. *Brescia*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, III, Roma 1992; De Silvi, *L'aula di S. Faustino*, pp. 202-213; M. Cadario, *La scultura e il modello romano*, in *Lombardia romana*, a cura di M. Cadario, Milano 2008, p. 200; F. Morandini, *scheda 29*, in *Costantino, 313 d. C.: l'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Catalogo della mostra (Milano, Museo Diocesano, 25 ottobre 2012 - 17 marzo 2013), a cura di G. Sena Chiesa, Milano 2012, p. 190; P. Panazza, *L'archeologia bresciana nella bibliografia. L'età romana*, in *Brescia nella storiografia degli ultimi quarant'anni*, a cura di S. Onger, Brescia 2013, p. 47; J. Richardson, *Through Water and Stone. The Brescia Sarcofagus Crossing of the Red Sea*, in *Exodus. Border Crossings in Jewish, Christian and Islamic Texts and Images*, a cura di A. Hoffmann, Berlin-Boston 2019, pp. 49-75.

[18] B. Faino, *Catalogo delle chiese di Brescia: manoscritti queriniani, E VII 6, E I 10,* a cura di C. Boselli, «Supplemento ai Commentari dell'Ateneo di Brescia per il 1960», Brescia 1961, p. 56; Idem, *Vita Delli Santi Fratelli Martiri Sacrati à Dio Favstino e Giovita Primi Patroni & Protettori di Brescia venerati in S. Faustino Maggiore con l'Inuentioni, Translationi & Eleuationi de i loro venerandi Corpi*, Brescia 1670, p. 86.

[19] G. Panazza, *Le manifestazioni artistiche*, p. 380; *Brixia, scoperte e riscoperte*, a cura di C. Stella, Ginevra-Milano 2003, p. 105; G. Migliorati, *La nuova iscrizione ai Santi Faustino e Giovita in S. Afra*, «Epigraphica» (2018), p. 352; Morandini, *scheda 29*, in *Costantino, 313 d. C.*, p. 190.

[20] Per una disamina delle ipotesi sul sarcofago: Marchini, *Un tesoro della ecclesia*, pp. 13-24; in questo volume, Idem, *Il sarcofago del Passaggio del mar Rosso. Frammenti di un'urna sepolcrale dalla chiesa di Sant'Afra*, pp. 265-284. Per l'uso e la tipologia di sarcofagi per deposizioni martiriali si veda l'esempio di Aquileia: D. Mazzoleni, *Il culto degli apostoli e dei martiri ad Aquileia e nel suo territorio alla luce delle testimonianze epigrafiche*, in *Cromazio di Aquileia (388-408) al crocevia di genti e religioni*, Catalogo della mostra (Udine, Palazzo Patriarcale, Museo Diocesano e Gallerie del Tiepolo, 6 novembre 2008 - 8 marzo 2009), a cura di S. Piussi, Cinisello Balsamo 2008, pp. 332-337. Per l'età carolingia si veda ad esempio: W. Cupperi, *"Visibilità" e "tesaurizzazione" negli altari alla luce d'alcuni casi di reimpiego tra Roma e Milano (IX-XII secolo),* «Sanctorum», 2 (2005), pp. 33-54.

[21] Rimandando all'intervento di Maurizio Marchini per la lettura iconologica dei rilievi, è opportuno rilevare come nel registro superiore la scena a destra, interpretata come Mosè nel gesto di far scaturire l'acqua dalla roccia, potrebbe essere invece interpretabile come Mosè che riceve la legge, dal momento che alla figura frammentaria del patriarca sembra mancare la verga, costantemente presente nelle scene di miracolo.

delle tre figure che si volgono verso il centro: Mosè in alto, una figura alata con le braccia protese verso destra e una figura barbata, che in maniera del tutto anomala si sovrappone alla figura di Cristo, costituiscono un insieme che suggerisce la presenza inconsueta di un'immagine sacra centrale che doveva occupare entrambi i registri, come già ipotizzato da Gaetano Panazza[22].

Il sarcofago è stato attribuito in maniera quasi unanime a una bottega settentrionale, forse milanese, influenzata da artisti costantinopolitani tra la metà e il terzo quarto del IV secolo. L'ipotesi di una provenienza bresciana del materiale lapideo[23], la lettura dei rilievi alla luce dei *Trattati* di Gaudenzio[24] e le anomalie compositive e formali suggeriscono di non escludere la possibilità di un *atelier* locale attivo nei primi anni del V secolo. La società bresciana descritta da Gaudenzio, segnata dalla presenza di un'*élite* cristiana che si ispirava ai costumi dell'aristocrazia pagana nel coltivare l'amore per il lusso, e dal ripetuto soggiorno in città, anche se per brevi periodi, della corte imperiale, appare un contesto in cui inserire agevolmente il sarcofago[25]. La continuità d'uso, poi, fino all'età tardoantica delle cave locali, sia pur in declino, e l'attività di maestranze specializzate[26], trovano ampia giustificazione alla luce degli interventi urbanistici pubblici e dell'attività evergetica di Filastrio e Gaudenzio, cui si attribuisce rispettivamente la fondazione di Sant'Andrea e del *Concilium Sanctorum*, quest'ultimo ispirato all'azione di Ambrogio a Milano[27].

Il sarcofago sarebbe dunque stato realizzato – come indicano alcuni elementi stilistici e i contenuti iconografici – nella tarda età teodosiana e venne utilizzato in una città che aveva visto il ripetuto passaggio di Onorio e Arcadio e il rafforzamento del suo ruolo strategico nel quadro delle difese a sud delle Alpi. Lo testimonia la circostanza che ha visto proprio l'area funeraria della via Cremonese, se non esattamente il cimitero di San Latino, restituire testimonianze epigrafiche significative della presenza di comandanti di truppe scelte, veri reparti d'eccellenza dell'esercito dell'impero[28]. Nessun elemento consente di trarre conclusioni sul committente del sarcofago, ma certo il rango sociale

[22] Panazza, *Le manifestazioni artistiche*, p. 380; Morandini, *scheda 29*, p. 190.

[23] F. Rebecchi, *I sarcofagi*, in *Milano capitale*, p. 329; De Silvi, *L'aula di S. Faustino*, pp. 177-180. A favore di una provenienza nordafricana, con le cautele imposte dall'assenza di indagini petrografiche: J.J. Herrmann - A. van den Hoek, *Elite marble from Mauritania to Rome: alabastro a pecorella from Bouhanifia, Algeria*, in ACTAS XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica, II, *Centro y periferia en el mundo clásico*, a cura di J.M. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà, Merida 2014, pp. 1319-1323.

[24] Marchini, *Un tesoro della ecclesia di Brescia*; Richardson, *Through Water and Stone*, pp. 49-75.

[25] Gregori, *Dai Tetrarchi ai Longobardi*, p. 515.

[26] Per le cave bresciane: E. Roffia, *La colonna e la statua di Minerva a Sabbioneta. Analisi del monumento*, «Atti e Memorie dell'Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti», nuova serie, LXXVII-LXXVIII (2009-2010), pp. 47-48.

[27] M. Bettelli Bergamaschi, *Brescia e Milano alla fine del IV secolo. Rapporti tra Ambrogio e Gaudenzio,* in *Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani,* Milano 2003, pp. 79-83.

[28] G. Migliorati, *L'importanza strategica di Brixia nel tardo antico*: *annotazioni epigrafiche e storiografiche a proposito di CIL V, 4371*, «Rivista storica dell'antichità» (2010), pp. 138-140.

e il profilo nella comunità cristiana di Brescia riconosciuto dallo stesso Gaudenzio al *magister memoriae* Benivolus costituiscono una suggestione potente[29].

L'arredo scultoreo altomedievale

Alemanno Barchi alla metà dell'Ottocento pubblicò un frammento di lastra reimpiegata nel reliquiario di san Latino, che fece riprodurre probabilmente da Girolamo Joli, insieme con i reperti dell'invenzione delle reliquie del vescovo[30] (figg. 6-7). Il rilievo, realizzato rilavorando un'epigrafe romana, era stato reimpiegato presumibilmente nel 1464 come lastra della cassetta reliquiario e questo spiega gli scassi per le grappe metalliche della chiusura. Nel riuso le dimensioni originarie sono state ridotte a meno di un quarto, come documenta efficacemente la ricostruzione di Gaetano Panazza. In tale ipotesi ricostruttiva lo specchio decorato avrebbe una dimensione di circa 100x90 cm, da integrare con le incorniciature, giungendo a circa 110x90 cm ed eventualmente all'aumento di circa 10 cm in altezza, se si ipotizza una croce latina invece che greca. La lastra era presumibilmente impiegata come lastra di recinzione o paliotto, come suggerisce il ricco dispiego di riferimenti eucaristici e soteriologici: la croce è fiancheggiata da simboli cosmici in forma di rosetta e sormontata da un calice cui si abbevera nella parte superstite un pavone che doveva avere un *pendant* nel lato destro. Per l'uso massiccio di cordonature così come per l'andamento dei motivi fitomorfi, il frammento si può collocare nel terzo quarto dell'VIII secolo, non lontano dalle lastre di Gussago[31].
Il frammento disperso (fig. 8) venne descritto da Gaetano Panazza che proponeva di integrarlo in un pilastrino; ma lo spessore registrato (10 cm) sembra troppo esiguo e dunque si dovrà immaginare più probabilmente una seconda lastra. Quel che è indubitabile

[29] J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1992, p. 161.

[30] A. Barchi, *Invenzione del sepolcro di S. Latino, terzo vescovo di Brescia dopo S. Anatalone*, Brescia 1843. Sul frammento: Panazza - Tagliaferri, *La diocesi di Brescia*, pp. 22-25; Vezzoli, *Cimeli paleocristiani*, pp. 16-17; Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici*, p. 310; M. Ibsen, *Scultura lapidea altomedievale nei territori di Brescia, Bergamo, Mantova*, in *La via Carolingia uomini e idee sulle strade d'Europa. Dal sistema viario al sistema informativo*, a cura di M. De Marchi, S. Pilato, Mantova 2013, p. 52.

[31] Per questa cronologia anche S. Lusuardi Siena, *L'arredo liturgico altomedievale*, in *San Martino a Rive d'Arcano. Archeologia e storia di una pieve friulana*, Pasian di Prato 1997, p. 158. L'autrice confronta il rilievo con il frammento di lettorino della pieve di San Martino di Rive d'Arcano (UD), attribuito all'età del patriarca Sigualdo (760-770). Per le lastre della chiesa di Santa Maria di Gussago si vedano: D. Sgarzi, *La recinzione presbiteriale nella pieve dell'Assunta a Gussago*, in *Inquirere Veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII/1-2 (2007), pp. 67-82; L. Chinellato, *Le lastre longobarde del 'pulpito di Maviorano' di Gussago: dall'analisi al contesto. Problematicità e nuove prospettive*, «Radovi Instituta za povijest umjetnosti», 42 (2018), pp. 7-18; A. Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei Longobardi*, Spoleto 2018, pp. 269-290; M. Ibsen, *Una terracotta figurata da Leno*, in *Il monastero di San Benedetto di Leno. Archeologia di un paesaggio in età medievale*, a cura di F. Saggioro, A. Breda, M. Bosco, Firenze 2019, pp. 395-399.

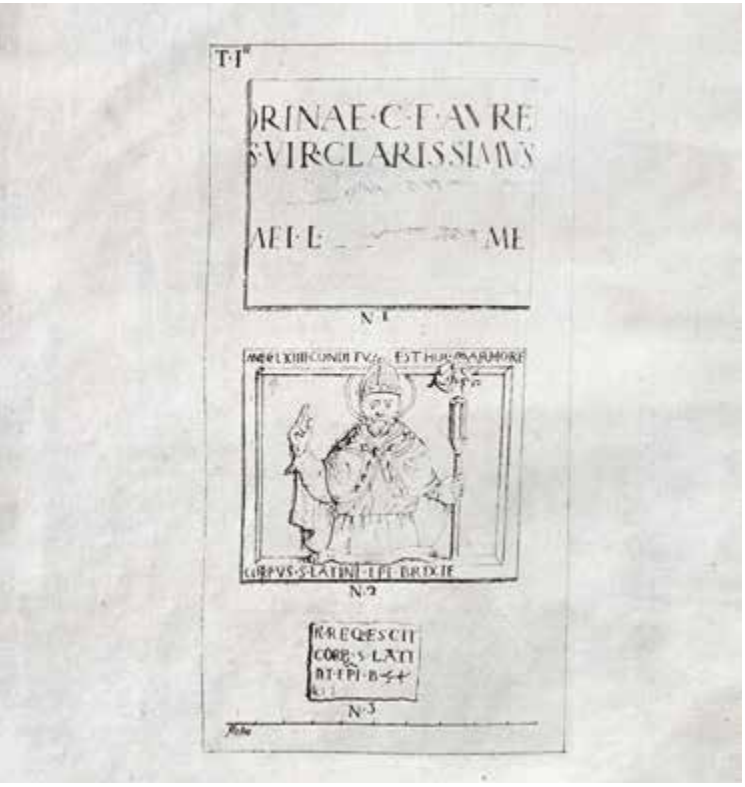


Fig. 6
Girolamo Joli, Reperti rinvenuti nell'urna del vescovo Latino
(Barchi, *Invenzione del sepolcro di San Latino*, tavv. I-II)







Fig. 7
Frammento di recinzione presbiteriale
Casa Sant'Angela da Sant'Afra, Brescia

Fig. 8
Frammento di decorazione
dalla chiesa di Sant'Afra, Brescia
(Panazza - Tagliaferri, *La diocesi di Brescia*, pp. 22-25)

è invece la relazione evidenziata dallo studioso con materiali della metà dell'VIII secolo dei territori nord-orientali del Regno[32].

I due frammenti non sembrano dialogare agevolmente per il più raffinato ductus del pezzo disperso, direttamente connesso a modelli aulici di ambito pavese o cividalese dei primi decenni dell'VIII secolo. Questi modelli hanno peraltro una continuità significativa lungo tutto l'VIII secolo e con il solo ausilio di una foto d'archivio non è corretto avanzare conclusioni. Se, infatti, è difficile immaginare a partire da questi frammenti un arredo coerente, prodotto da una medesima bottega, non è possibile stabilire se ci si trovi di fronte a fasi distinte (per cui si potrebbe ipotizzare che il frammento disperso appartenga ad un arredo realizzato a seguito dell'estrazione della reliquia di san Faustino nel 718 ai tempi di Petronace) o a un intervento unitario in cui furono coinvolte maestranze diverse, come accadde nel cantiere di San Salvatore intorno al terzo quarto dell'VIII secolo[33].

A questi materiali si devono aggiungere due piccoli frammenti di capitelli in stucco per i quali sono disponibili solo le descrizioni. Per Boselli i due elementi presentavano «quella secchezza tipica dell'acanto dell'epoca longobarda» e «una secchezza meccanica negli incavi alla ricerca di valori violentemente chiaroscurali e non più plastici, ricerca ottenuta con piatte superfici in contatto di secche spigolature», così da fargli concludere che «da un esame superficiale dei due pezzi si potrebbe essere indotti ad avvicinarli a certi elementi vuoi in stucco, vuoi in marmo del complesso di San Salvatore, della cripta di San Filastrio»[34]. Si può almeno ipotizzare, in assenza di indicazioni univoche, che Boselli pensasse ai capitelli a foglia liscia della cripta di San Filastrio e dell'aula e della cripta di San Salvatore. In questo caso la cronologia ha necessariamente una forbice più ampia, che si colloca tra il terzo quarto dell'VIII secolo e i primi lustri del successivo. L'impiego dello stucco suggerisce una connessione con i cantieri bresciani di San Salvatore e di Leno e attesta la diffusione di questo materiale nelle iniziative artistiche connesse a una committenza prestigiosa: in questo caso l'operazione è presumibilmente da ricondurre al vescovo, anche se non può essere escluso un intervento regio o la condivisione di maestranze[35].

[32] Registra la scomparsa del frammento prima del 1964: Panazza - Tagliaferri, *La diocesi di Brescia*, pp. 25-26. In merito anche: Vezzoli, *Cimeli paleocristiani*, pp. 16-17, il quale sembra connettere il frammento al sarcofago di san Latino (nessun cenno ad esso però è contenuto in Barchi, *Invenzione del sepolcro*). Inoltre: Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici*, p. 311.

[33] Per il cantiere scultoreo di San Salvatore: M. Ibsen, *Sistemi decorativi per la basilica di Ansa e di Desiderio. Scultura architettonica e arredo liturgico in San Salvatore e nel complesso monastico*, in *San Salvatore di Brescia dalla corte ducale al monastero regio*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2014, pp. 141-167, 269-339, in particolare pp. 283-284.

[34] Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra*, pp. 73, 80-81. Inoltre: Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici*, p. 303; De Silvi, *L'aula di S. Faustino*, p. 236.

[35] Per la datazione troppo avanzata non può essere utilizzata, ai fini di un più definita collocazione cronologica o di una sicura attestazione della committenza, la registrazione della costruzione «oratorii Sanctorum Faustini et Iovitte (...) miro opere» contenuta nel *Chronicon* di Novalesa tra le opere della regina Ansa, che resta tuttavia una suggestione in-

I tessuti

Nei Civici Musei sono conservati i due frammenti di tessuto più antichi tra quelli che le fonti ricordano deposti nella cassetta che conteneva le reliquie di Faustino vescovo[36]. Si tratta di uno sciamito giallo di lana e seta con fasce di leoni entro orbicoli, alternate a sequenze di coppie di cani e volpi affrontati ai lati di un alberello, e di un frammento rosso con grandi *rotae,* occupate da pavoni affrontati ai lati di un albero della vita. In questa sede, in attesa degli esiti dello studio specialistico in corso, si propongono alcune riflessioni sui motivi decorativi che consentono di esprimere una prima valutazione circa l'orientamento culturale e l'inquadramento cronologico dei manufatti. Per il tessuto giallo sono disponibili numerosi confronti, che indirizzano verso produzioni centroasiatiche. Sono evidenti le strette relazioni con un frammento conservato a Londra al Victoria & Albert Museum, datato al IX-X secolo[37] e con il cosiddetto "Sudario di santa Colomba e san Lupo" dalla cattedrale di Sens, che si suppone utilizzato nella traslazione del vescovo Wenilone (853)[38]: rispetto a questi tuttavia il frammento bresciano mostra la persistenza di motivi bizantini (o persiani) nelle incorniciature[39].
Minori confronti sono disponibili per il frammento a *rotae* occupate da pavoni affrontati ai lati di un albero della vita e rosette negli interstizi; il fondo è alternato con l'uso di blu scuro e rosso, il decoro è rosso e blu scuro e bianco. Lo schema a *rotae* tangenti, costituite da una bordura a intreccio nastriforme entro una duplice fila di perle e con una rotella a sottolineare i punti di tangenza, trova confronti in un ampio arco cronologico tra il VI e il XIII secolo; tuttavia alcune peculiarità, come i campi quadrilobati entro cui si stagliano gli animali o la rosetta di foglie di acanto negli interstizi, assai diffuse nel patrimonio decorativo della scultura liturgica, suggeriscono una cronologia tra IX e XI secolo[40].
Dato il frequente impiego di tessuti non contemporanei, la cronologia dei frammenti deposti può avere solo una valenza *post quem* per la ricognizione o traslazione delle reliquie.

teressante: *Monumenta Novalicensia vetustiora*, a cura di C. Cipolla, II, Roma 1901, p. 210. Inoltre G. Archetti, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, Brescia 2016, pp. 43-44.

[36] Nassino, *Cronica*, p. 541. I frammenti sono oggetto di studio da parte di Gianluca Bovenzi.

[37] London, Victoria and Albert Museum, inv. 763-1893.

[38] U. Scerrato, *Stoffe Sasanidi*, in *La seta e la sua via*, Catalogo della mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 23 gennaio - 10 aprile 1994), a cura di M.T. Lucidi, Roma 1994, p. 79. Si veda per ulteriori confronti: C. Bertelli, *Scheda,* in *Il futuro dei longobardi*, Catalogo della mostra (Brescia, Museo di Santa Giulia, 18 maggio - 19 novembre 2000), a cura di G.P. Brogiolo, C. Bertelli, Milano 2000, p. 449; F. Stroppa, *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, «Hortus Artium Medievalium», 23/1 (2017), p. 138.

[39] Per un riferimento puntuale si vedano gli orbicoli nel ritratto equestre di Cosroe II a Taq-e-Bostan (Iran): P. Schulze, *Alte Stoffe. Ein Leitfaden für Sammler und Liebhaber*, Berlin 1920, p. 42.

[40] Per un confronto nella scultura liturgica: E.D. Maguire, *Scheda 1,* in *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, Catalogo della mostra (New York, Metropolitan Museum, 11 marzo - 6 luglio 1997), a cura di H.C. Evans, W.D. Wixom, New York 1997, p. 36.

Nell'*Historiola* del 1187 si fa riferimento a «plures serici pallii» deposti sopra i resti rinvenuti, ulteriormente avvolti in «multi pallii frustii»; mentre si racconta che a sua volta il vescovo Giovanni da Fiumicello raccolse le reliquie avvolgendole in *pallii* di lino[41]. Pertanto i frammenti – ipotizzando l'attendibilità dell'*Historiola* – dovrebbero essere quelli rinvenuti sopra le reliquie e rinvierebbero dunque a una ricognizione non documentata tra il IX e il XII secolo.

Sepolture *ad sanctos*, ricognizioni, invenzioni

Ricostruire le vicende di San Faustino *ad sanguinem* impone il confronto con una complessa serie di dinamiche che in parte si giustappongono, in parte si intrecciano, rendendo il quadro oltremodo problematico. Come basilica martiriale la chiesa attira sepolture *ad sanctos*, ma anche controverse vicende di traslazioni e ricognizioni, nelle cui dinamiche interferiscono da un lato la concorrenza fra le istituzioni ecclesiastiche per il possesso dei resti dei patroni cittadini, dall'altra le ambizioni delle aristocrazie locali che elaborano genealogie mitiche vantando la discendenza dai martiri della Chiesa del I secolo, da spendere nei processi di accreditamento nello scenario politico e sociale bresciano. Tali vicende hanno generato una robusta mole documentaria e storiografica a partire almeno dal XII secolo, fortemente incrementata a partire dal secondo quarto del XVI secolo con l'elaborazione di insostenibili moltiplicazioni dei resti dei martiri e dei martiri stessi[42].
La funzione funeraria connessa alla deposizione dei resti martiriali è l'aspetto trasmesso con continuità e insistenza dalle fonti[43]. Le sepolture *ad sanctos* presso la basilica sono infatti una testimonianza della venerazione dei corpi dei martiri tra tarda Antichità e alto Medioevo al pari della sequenza di ricognizioni e traslazioni ricordate da fonti di di-

[41] E. Barbieri - P. Concaro - D. Vecchio, *Le carte del monastero di San Faustino Maggiore (1126-1299)*, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studi (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 356-357.

[42] Parte della produzione storiografica e mitografica manoscritta registrata dalle fonti presso l'Archivio di Sant'Afra è confluita in Biblioteca Queriniana; in particolare vi si conservano i testi di Alemanno Barchi (ms. Fe.54.m.1-8: in ms.Fe.54.m.1.1, a pp. 36-37) e Teodosio Borgondio (ms.K.VI.17).

[43] Per le sepolture in San Faustino nel contesto delle inumazioni vescovili dell'Italia settentrionale: J.C. Picard, *Le souvenir des evèques. Sepoltures, listes episcopales et culte des evèques en Italie du nord des origines au X siècle*, Roma 1988, pp. 219-224, 266, 323, 359; Martinengo, *Vita de' gloriosi santi martiri*, pp. 198-199, 207-208, 216-217, con annotazione delle testimonianze epigrafiche. Sulle epigrafi: Barchi, *Invenzione del sepolcro*, p. 4 e Sannazaro, *Testimonianze epigrafiche*, pp. 245-262. Per il titulus *ad sanguinem* la prima attestazione di un uso peraltro non continuo potrebbe essere nel latercolo donediano del 1153: Odorici, *Storie Bresciane*, V, p. 103; ricompare in un atto del 1169: *Ibidem*, pp. 64-65. Non ne fa uso nel 1087 Oddone Sala: A. Bruel, *Recueil des chartes de l'Abbaye de Cluny formé par A. Bernard, completé, revisé et publié par A. Bruel*, IV, Paris 1888, pp. 3617-3618, contrariamente a quanto registrato in P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *San Faustino Maggiore*, pp. 17-48, in part. p. 19.

versa autorevolezza e destinate a generare leggende e contese[44]. La prima attestazione è la deposizione del patrizio Valeriano in *ecclesia beati Faustini martyris*, presumibilmente tra il 559 e il 568, documentata da un noto passo dei *Dialoghi* di Gregorio Magno[45]. Una tradizione trecentesca ricorda poi le deposizioni dei vescovi Latino e Faustino nel IV secolo, di Felice intorno al 675, di Cuniperto intorno al 790, ma per i due primi vescovi la tradizione appare fragile e vanno segnalati i dubbi di Picard[46]. Queste deposizioni dovettero attrarre ulteriori numerose inumazioni destinate ad alimentare la fama di santità dei martiri, come testimonia il riferimento alla tradizione registrata nella supplica a Ono-

[44] Il martirologio bresciano-tolonese ascrivibile presumibilmente alla seconda metà del IX secolo accredita la deposizione delle spoglie dei martiri da parte del vescovo Faustino: «Sanctus Faustinus confessor Brixiensis qui corpora sanctorum Faustini et lovitae collegit» (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Reg. lat. 540, c. 29v; in merito: F. Savio, *Un'antica notizia martirologica dei SS. Faustino e Giovita e d'altri SS. Bresciani*, «Brixia Sacra», V/1 (1914), pp. 16-24; *Acta Sanctorum Februarii*, II, Antuerpiae 1658, p. 866. Intorno al 718 Petronace - secondo la tradizione - fece estrarre il radio destro di Faustino per trasferirlo a Montecassino, nell'abbazia risorta per sua iniziativa, promuovendone il culto nei territori meridionali del regno. Sulle complesse vicende degli scambi di reliquie tra la Chiesa bresciana e il monastero benedettino: E. Ferraglio, *La reliquia del braccio di san Benedetto tra Montecassino, Leno e Brescia. Nota sulle fonti storiografiche moderne*, in *San Faustino Maggiore*, pp. 473-486. In età longobarda iniziò anche la distribuzione delle reliquie dei martiri bresciani, documentata ad esempio dal *Versus de Verona*. Nell'816 il vescovo Anfridio fece traslare dalla basilica di San Faustino *ad sanguinem* in Santa Maria in Silva i resti martiriali, che il vescovo Ramperto nell'843 poi collocò nella basilica di San Faustino, istituendovi il monastero della città. Nel 1187 i canonici di San Faustino *ad sanguinem* dichiararono il rinvenimento di due corpi in un'arca marmorea posta sotto il pavimento della chiesa, riconoscendoli, con l'avallo del vescovo Giovanni da Fiumicello, come quelli dei due martiri. Sulla vicenda: D. Vecchio, *Fonti bresciane per la storia di San Faustino. L'Historiola del 1187*, in *San Faustino Maggiore*, pp. 419-443. Nel 1223 il vescovo Alberto da Reggio procedette a una nuova ricognizione, la cui attestazione membranacea fu rinvenuta nel 1538, in occasione della ricostruzione del coro e della nuova traslazione delle reliquie dei santi Faustino e Giovita secondi (o Pregnacchi) e di san Faustino vescovo. Nassino, *Cronica*, pp. 534-542. Sulle ricognizioni e traslazioni: F. Capretti, *Intorno alle traslazioni delle reliquie dei santi Faustino e Giovita*, «Brixia Sacra», XIV (1923), pp. 130-148; G. Fusari, *Memorie del martirio: le ricognizioni*, in *I santi Faustino e Giovita patroni della terra bresciana. Vicende, devozioni e arte del culto delle reliquie: 2003, 80 anni dopo l'ultima ricognizione*, Brescia 2003, pp. 15-25. Per la controversia sull'autenticità delle reliquie si veda la bibliografia raccolta in: Vecchio, *Fonti bresciane*, pp. 442-443.

[45] Gregorii papae I *Dialogorum libri*, IV, 52, PL 77, col. 413; sul passo e sull'identificazione di *Valerianus*: Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, pp. 1355-1361; De Silvi, *L'aula di S. Faustino*, p. 122; G. Archetti, Evangelium nuntiare. *Chiese, impegno pastorale dei chierici e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo*, I, p. 224.

[46] Per la sepoltura e le ricognizioni del vescovo Latino: G.G. Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series commentario historico illustrata opera et studio Joannis Hieronymi Gradonici C.R. Accessit codicum mss. elenchus in archivio Brixianae cathedralis asservatorum*, Brescia 1755, pp. 15-17; Barchi, *Invenzione del sepolcro*. Picard ipotizza una sepoltura nel cimitero e il reimpiego della lastra funeraria nella pavimentazione della chiesa, poi interpretata come segnacolo della sepoltura all'interno del luogo di culto: Picard, *Le souvenir des evèques*, pp. 222-223. Sul vescovo Latino: Brunati, *Vita o gesta*, pp. 151-155. Per il vescovo Faustino: Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series*, pp. 32-33; Picard, *Le souvenir des evèques*, pp. 223-224. L'autore nota come i resti del vescovo si trovassero nel 1223 all'interno dell'arca nell'altar maggiore senza che vi sia alcuna menzione del loro rinvenimento nel 1187 in occasione della *inventio* dei presunti Faustino e Giovita; in realtà l'*Historiola* fa riferimento alla deposizione dei due martiri nell'arca contenuta nell'altar maggiore, in cui si trovavano i corpi di due santi: Barbieri - Concaro - Vecchio, *Le carte del monastero*, p. 357. Per Felice: Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series*, p. 93; Picard, *Le souvenir des evèques*, p. 238; Vezzoli, *Cimeli paleocristiani*, pp. 13-14, il quale registra la provvisione del comune di Brescia sul trasferimento delle spoglie *in arca alabastrina* nel 1508. Per tale circostanza si veda anche: G. Onofri, *Il Sacro Pozzo dei Santi Martiri bresciani nella Basilica di S. Afra in Brescia scoperto li 29 ottobre 1580*, BQBs, ms. R.1, p. 7. Sul vescovo Cuniperto: Gradenigo, *Pontificum Brixianorum series*, p. 107; Picard, *Le souvenir des evèques*, pp. 241, 243. Per le fonti sui vescovi considerati: C. Montini - O. Valetti, *I vescovi di Brescia. Ricerca bibliografica*, Brescia 1987, pp. 137, 139, 153, 157.

rio III prima del 1227 («Cumque in ipsa ecclesia antiquissima, procul dubio multa aliorum sanctorum corpora requiescunt»)[47] e la citazione nel 1458 del «laccus magnus», che accoglieva i resti di innumerevoli martiri contenuta nella *De laudibus Brixiae oratio* di Ubertino Posculo[48]. In quest'ultima è stata individuata una prima attestazione del cosiddetto «pozzo dei martiri», anche se è più plausibile, alla luce della cronologia moderna del pozzo, che si trattasse di un riferimento all'area funeraria. La continuità dell'uso funerario è confermata infine dai decreti del 1580, con cui viene ordinata la distruzione delle «arcae marmoreae e solo eminentibus»[49].

Per quanto riguarda le reliquie custodite nell'altar maggiore, indipendentemente dalla loro identità su cui si rinvia a quanto scrive in questo volume Marco Sannazaro, la documentazione registra un'apparente continuità dell'assetto a partire dalla fine del XII secolo. L'*Historiola* del 1187, prodotta con ogni probabilità all'interno del monastero di San Faustino Maggiore[50], descrive la collocazione delle ossa rinvenute «rupto solio ecclesie» e presenta molti degli elementi che Pandolfo Nassino registra nella ricognizione del 1538, ovvero le stoffe, le epigrafi e la lastra forata sul fondo della deposizione (figg. 9, 10, 11, 12). Il confronto poi tra la *Cronica* di Nassino e i documenti della ricognizione del marzo 1946 rivela una situazione sostanzialmente immutata: le ossa venerate erano ancora deposte in una cassa di cipresso con borchie metalliche, avvolte in stoffe preziose e ornate di fiori e foglie e presso di esse era collocata l'epigrafe di *Victor Maurus*[51].

Mentre, dunque, le strutture architettoniche tardoantiche o altomedievali vennero totalmente e ripetutamente cancellate, si assiste a una forte conservatività degli aspetti del culto e dell'assetto delle reliquie al centro della devozione. Questa continuità tuttavia non implica necessariamente l'autenticità dei manufatti; sembra piuttosto che, sulle base delle indicazioni dell'*Historiola*, in età moderna sia stato ripristinato un assetto cultuale probabilmente andato perduto. Conforta questa ipotesi la falsificazione dell'epigrafe di *Victor Maurus*: documentata dal 1187, essa non presenta caratteri associabili a un orizzonte tardoantico o medievale. La sua realizzazione potrebbe essere, dunque, più agevolmente riportata al primo Rinascimento e il suo utilizzo riconducibile ad un uso strumentale per consentire di identificare le ossa rinvenute come le autentiche spoglie dei due martiri[52]. Allo stesso modo la lastra forata frammentaria doveva essere ritenuta

[47] I. Chizzola, *Risolutioni delle oppositioni fatte alli gloriosissimi Santi Martiri Faustino e Giovita nell'altar maggiore di S. Affra in Brescia adorati*, Brescia 1630, c. 39; Faino, *Vita Delli Santi Fratelli Martiri Sacrati à Dio Favstino, e Giovita*, pp. 62-63.

[48] BQ, ms.D.VI.28, c. [44]. Inoltre: U. Posculo, *Elogio di Brescia*, trad. di E. Bisanti, Brescia 2002, p. 53.

[49] *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I, *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII/1-2 (2003), p. 184.

[50] Vecchio, *Fonti bresciane*, pp. 438-439; Barbieri - Concaro - Vecchio, *Le carte del monastero*, pp. 355-357.

[51] BQBs, Fondo Guerrini, ms. R.1.

[52] Sull'epigrafe si vedano le considerazioni proposte in: Migliorati, *La nuova iscrizione*, pp. 344-347 e in questo volume di Marco Sannazaro. Della forzatura nell'utilizzo della lapide si era reso conto già l'Onofri: Onofri, *Si dimostra*, pp. [6-7].

la stessa registrata nella *Historiola*. Descritta in questo testo come «mensa albissimi marmoris sita et a fundo arce aliquantulum ellevata», secondo l'anonimo autore, essa era «multis foraminibus perforata, per que humor cadebat ad inferiora»[53]. Se la descrizione appare coerente con l'assetto di un colatoio per cadaveri, non lo è l'attuale manufatto frammentario, sostanzialmente corrispondente alla descrizione del Nassino, i cui fori sottili, la mancanza di canalette, il ridotto spessore (2 cm) non sono compatibili con la funzione dichiarata della lastra, di lì a poco connessa nella pubblicistica alla *mensa* dell'epigrafe di *Victor Maurus*[54].

È plausibile, pertanto, che epigrafe e lastra siano da riferire alla realizzazione del pozzo dei martiri, esistente già nel 1538[55], e da associare al processo di assimilazione del sito di San Faustino *ad sanguinem* a una serie di luoghi esemplari, come le basiliche romane e ancor più Santa Giustina di Padova, il cui "pozzo dei martiri" doveva essere ben noto a Brescia anche per le intense relazioni religiose, artistiche e culturali che legavano la congregazione di Santa Giustina alla città nel primo quarto del XVI secolo[56].

L'insieme degli elementi emersi sembra da ricondurre agli scavi avviati dai Canonici lateranensi appena preso possesso della chiesa (1528-1529), senza alcun controllo della Curia e preventiva autorizzazione del Comune, indotto così ad intervenire con propria delibera, con cui elesse tre deputati per il controllo dei lavori[57]. La volontà di accreditare le reliquie dell'altar maggiore e di aggiungere prestigio alla nuova sede poterono indurre i canonici a ricostruire un assetto ormai perduto sulla base delle scarse fonti disponibili, considerato che anche l'epigrafe di Latino era andata dispersa nella seconda metà del XV secolo, anche al fine di fornire ulteriori testimonianze delle origini della comunità cristiana di Brescia.

[53] Barbieri - Concaro - Vecchio, *Le carte del monastero*, p. 356.

[54] O. Stella, *Il marmo di Vittore Mauro dimostrato essere di sua primiera originale instituzione proprietà de Santi Faustino e Giovita i cui sacri corpi nella chiesa di S. Afra sono tutt'ora venerati in diffesa di Onorio Stella abbate della medesima chiesa*, BQBs, ms.O.VI.43, c. 35. Per un confronto si vedano ad esempio: Ravenna, Museo Nazionale, nrr. 612, 613; 614; Ravenna, Sant'Agata Maggiore in: G. Valenti Zucchini - M. Bucci, *"Corpus" della scultura paleocristiana bizantina ed altomedioevale di Ravenna*, 2, *I sarcofagi a figure e a carattere simbolico*, Ravenna 1968, nrr. 68-72.

[55] Pandolfo Nassino ne ricorda una riproduzione negli apparati solenni per la traslazione delle reliquie: «Io ditto dì sette fo traversato et fatto uno solaro sopra la strada de mezzodì a la porta de la ditta giesia [...] supra detto solaro era doy vestiti a modo de veschovi, uno pareva san Faustino er l'altro san Latino episcopi de Bressa et in mezzo del detto solaro havevano fatto uno pozzo qual pareva lo pozo di martiri dentro lo quale era assai puti vestiti a modo de martiri, supra qual pozo era scrito ut infra, videlicet: 'Brixia fons fidei sanctorum cincta corona hostilem rabiem fregit et arma ducum'». Nassino, *Cronica*, p. 538.

[56] Il pozzo venne nuovamente rinvenuto nel 1580 rimuovendo l'arca di san Calocero dall'omonimo oratorio e da esso vennero estratte numerose ossa, presumibilmente due casse, che vennero collocate accanto alle altre sei provenienti dagli scavi del 1527-1529. Martinengo, *Vita de' gloriosi santi martiri*, pp. 191-193.

[57] Le numerose ossa rinvenute negli scavi tra il 1528 e il 1529 vennero deposte in casse lignee e collocate nel locale posto alla base della torre campanaria, trasformato in cappella nel 1580, e vi rimasero fino al 1603. Onofri, *Memoria sulla venerazione*, p. [11]. Carlo Borromeo fu assai cauto riguardo la venerazione di quei resti: *Visita apostolica*, pp. 173-175.

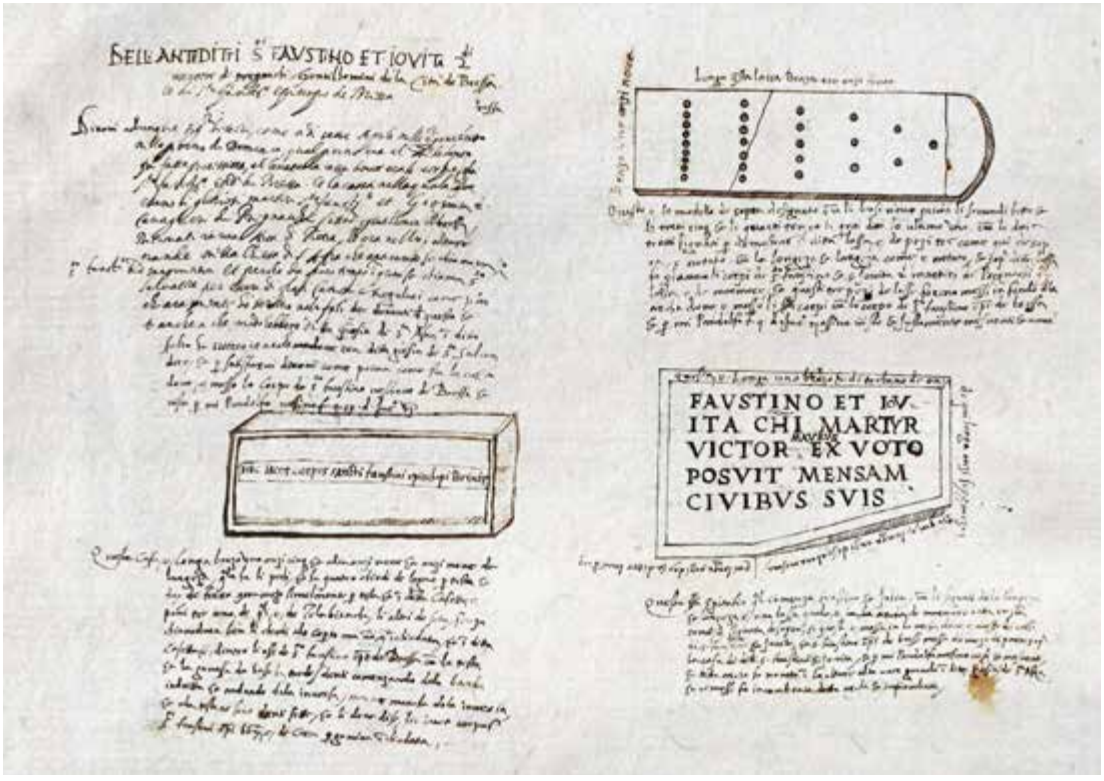




Fig. 9
Frammento di sciamito
dalla chiesa di Sant'Afra
Museo di Santa Giulia, Brescia

Fig. 10
Frammento di tessuto
dalla chiesa di Sant'Afra
Museo di Santa Giulia, Brescia

Nella pagina a fianco
Figg. 11-12
Rinvenimenti nell'invenzione del 1538
(Nassino, *Cronica* - Bibl. Queriniana, ms. C.I.15)


FAVSTINO ET IO-
ITA CHI MARTYR
VICTOR EX VOTO
POSVIT MENSAM
CIVIBVS SVIS



Prime riflessioni sul sito

Dalle fonti medievali bresciane siamo in grado di comprendere alcuni aspetti del complesso di San Faustino *ad sanguinem* dal primo quarto del XIII secolo. La chiesa era stata consacrata nel 1153, molto probabilmente dopo un intervento edilizio significativo, anche se nella supplica della vicinia a Onorio III la chiesa viene definita «antiquissima». Nel 1221 il complesso risulta composto dalla chiesa con un campanile praticabile, dalle abitazioni dei sacerdoti e da un *clausum*, quindi un terreno cintato[58].
Alla fase romanica sono riconducibili il campanile e un palazzetto con orientamento nord-sud, che si addossa al campanile e si affaccia su piazza Moretto. Sul prospetto della piazza le murature romaniche più basse, riconducibili al *clausum*, definiscono lo spazio su cui si svilupperanno a ovest l'edificio trecentesco del chiostro e a est nuovi edifici con loggiati (fig. 13). La stessa tecnica costruttiva in conci squadrati con stilature a cassetta caratterizza una solida muratura posta a oriente della terminazione absidale della chiesa inferiore e attualmente corrispondente all'imposta dell'arco presbiteriale, in cui sono riconoscibili due aperture tamponate, forse da collegare con la fruizione delle reliquie[59].
La base del campanile, che presenta un orientamento non coincidente con quello delle murature successive, era identificata con i cosiddetti *carceres*. Nel 1580 Carlo Borromeo, descrivendo negli atti della sua visita la chiesa «antiqua et dirupta», registra «quamplurima subterranea loca fornicata ad formam cappellarum quae ut fertur erant martyrum carceres ibidemque extant duo altaria» e ne autorizza la demolizione[60]. Giovanni Battista Ussoli Bianchi e Scipione Covi attestano che le «sacre carceri» corrispondono alla base del campanile e che sono collegate alla basilica superiore attraverso una porta nell'abside, di cui oggi non è riconoscibile alcuna traccia[61]. Attualmente l'ambiente inferiore del campanile a livello del chiostro orientale comunica con la chiesa inferiore con una finestrella, che si apre in un tamponamento della muratura (fig. 13).

[58] Odorici, *Storie Bresciane*, VII, p. 78. Prima del 1234 Giordano di Sassonia, documentato in San Faustino nel 1223, citava il campanile della chiesa come luogo praticabile riportando la visione del priore Guala sulla morte di Domenico: «Eodemque die eademque ora defunctionis ipsius, f. Guala, prior brixiensis, postmodum autem civitatis eiusdem episcopus, in loco campanilis fratrum in Brixia reclinatus obdormierat levi somno»: Iordani de Saxonia *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, in *Acta Sanctorum*, XXXV/1, Antverpiae 1733, p. 551, nr. 70.

[59] Per De Silvi si conserverebbe ancora l'abside romanica (che collega agli interventi del 1221), su cui si imposterebbe l'edificio seicentesco: De Silvi, *L'aula di S. Faustino*, p. 154.

[60] *Visita apostolica*, p. 173.

[61] «Adì 6 aprile di quest'anno 1603: domenica in Albis. Essendosi terminata di fresco la Fabrica della Chiesa di S. Afra in quest'oggi si fa in detta Chiesa una sollennissima traslazione di molti corpi de Santi Martiri dal sepolcro di detta Chiesa, cioè fondo del Campanile, qual chiamano le genti le priggioni»: G.B. Bianchi, *Diario*, in *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, a cura di P. Guerrini, IV, Brescia 1930, pp. 53-54; S. Covi, *Memorie diuerse della città di Brescia, e suoi fondatori; De' Santi martiri, che sono in S. Affra, De Vescoui santi, e non santi. Seguono alcune altre Memorie scritte dal medesimo Scipion Covo nel capo del medesimo manoscritto separatamente da quelle, che di sopra sono state copiate*, 1660, BQBs, ms. E.I.9, c. 60v.

I *carceres* non erano l'unica struttura presente sotto la chiesa. Prima del 1555 Alessandro Totti registrava l'epitaffio di san Latino «ad aediculam subterraneam in monastero divae Afrae seu S. Faustini ad Sanguinem»[62] e nel 1568 Agostino Gallo, nel descrivere gli onori funebri tributati nel 1540 ad Angela Merici, li colloca «nel luogo di beati seppolti nelle cappelle che sono sotto alla chiesa di Santa Affra»[63].
La presenza più importante e meglio descritta era tuttavia l'oratorio di San Calocero, posto al centro del vano sotterraneo in corrispondenza con il pozzo dei martiri[64]. Ne parla dettagliatamente Mattia Bellintani, il quale sostiene che «Eravi già la chiesa di sopra et in quella di sotto vi era una piccola capella con un volto di sopra dove erano dipinti i quattro evangelisti, et vi era un'arca grande di pietra, ove erano et sono i corpi di san Calocero martire et altri martiri. Il rimanente di quel luogo, che pure era stato chiesa, era ripieno di terra»[65]. Scipione Covi a sua volta registra il «transito dell'oratorio», uno spazio voltato sede di sepolture, che presumibilmente raccordava l'ambiente all'aula superiore[66].
Più problematica la definizione di una cronologia del sacello: la figura di san Calocero è connessa alla leggenda di Faustino e Giovita fin dalle fonti più antiche e il suo culto è documentato nei calendari liturgici bresciani dall'XI secolo, anche se solo dal XIV in associazione con i santi Severino e Marciano[67].

[62] A. Totti, *Monumenta antiqua urbis et agri Brixiani*, BQBs, ms. A.I.4, p. 19; M.F. Ferrarini, *Antiquarium*, Modena, Biblioteca Panizzi, mss. Regg. C 398, c. 160.

[63] G.B. Nazari, *Justificationi della vita della reverenda madre suor Angela terzebita*, trascritte in: L. Mariani - E. Tarolli - M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano 1986, p. 539. Per il riferimento: *Ibidem*, pp. 34-35.

[64] Ascanio Martinengo (1541-1602), presumibilmente dal 1580 al 1600 abate di Sant'Afra e principale responsabile del cantiere, ricorda «quel picciolo oratorio, doue era l'altare di s. Calocero, nel cui mezo fu ritrouato il santo pozzo; qual oratorio si spianò per rendere la sotto chiesa, c'hora è in piedi, libera, et vaga», aggiungendo alcune notazioni sulla struttura, che definisce «brutta» e «rozzamente fabbricata»: Martinengo, *Vita de' gloriosi santi martiri*, pp. 51, 60-61, 193. Per un suo profilo: M. Peli, *Ascanio Martinengo da Barco abate in S. Afra*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII/3-4 (2002), pp. 67-86.

[65] M. Bellintani, *Historia capuccina*, 2, Roma 1946-1950, p. 93.

[66] Covi, *Memorie diuerse*, cc. 48v-49v. L'ingombro dell'oratorio doveva coincidere sostanzialmente con l'ambiente meridionale rinvenuto nello scavo del 1953-1954, ma non vi è alcuna spia di continuità nelle strutture. Presumibilmente la causa non va imputata alla distruzione radicale determinata dal cantiere bagnatoriano; come suggerisce Gian Pietro Brogiolo le strutture murarie rinvenute sembrano, infatti, corrispondere piuttosto a tramezze. Attraverso la collazione di numerose fonti e il confronto con altri edifici, quali le cripte di San Salvatore e del Duomo Vecchio, nella seconda metà dell'Ottocento Giuseppe Onofri propose un'arbitraria pianta della chiesa sotterranea antecedente la ricostruzione del 1580. Onofri, *Il Sacro Pozzo*, [fig. 14], pp. [7-8]. A suo dire la chiesa sarebbe stata elevata di 5 braccia sul piano stradale e la cripta si sarebbe impostata 4 braccia sotto la quota stradale. In un altro testo precisa che l'ipotesi ricostruttiva venne ricavata «dalle memorie di quella chiesa lasciate dal padre Teodosio Borgondio e da istromenti notarili esistenti una volta in quella chiesa e trascritti dal canonico Paolo Gagliardi e da altri istromenti riportati dal padre Onorio Stella abate dei canonici regolari lateranensi»: Idem, *Il pozzo dei santi martiri in Sant'Afra*, Archivio privato, p. [3]. Su Giuseppe Onofri: D. Cancrini, *«Codex iste est mei...». Bio-bibliografia per note di possesso di Giuseppe Onofri (1803-1878), storico, liturgista e agiografo bresciano*, «Civiltà Bresciana», nuova serie, V/1 (2022), pp. 187-210.

[67] Per il culto di Calocero, decapitato ad Albenga, quindi traslato forse a Brescia, poi a Milano e definitivamente a Civate intorno all'845: P. Tomea, Nunc in monasterio prefato Clavadis nostro tempore conditus requiescit. *Il trasferimento di Calocero a Civate e altre traslazioni di santi nella provincia ecclesiastica di Milano e nei suoi dintorni tra VIII e*

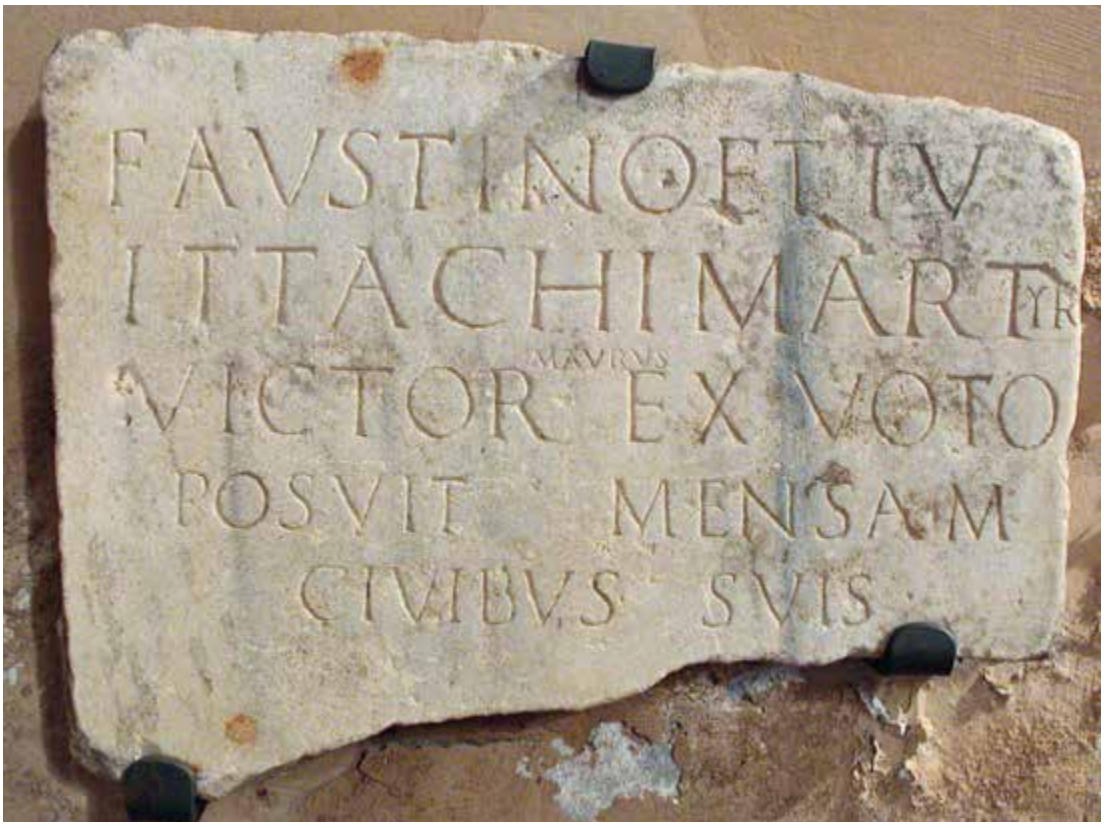




Fig. 13
Epigrafe di *Victor Maurus*
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia

Fig. 14
Frammento di lastra forata
rinvenuta nell'altar maggiore di Sant'Afra nel 1945
chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia

Per quanto riguarda il complesso, le fonti non definiscono lo spazio inferiore come chiesa o cripta e la descrizione fornita sia negli atti della visita apostolica di Carlo Borromeo, sia dal resoconto di Mattia Bellintani, sembra indicare piuttosto la presenza di uno spazio libero. La perdita completa della stratificazione archeologica, peraltro, non consente di formulare ipotesi univoche, ma il riferimento che fa il Bellintani, cui era familiare la realtà di Roma e dei suoi complessi paleocristiani, a un «luogo, che pure era stato chiesa, (…) ripieno di terra», suggerisce la costruzione di una basilica su un edificio tardoantico, rimasto interrato a seguito del potente rialzo del terreno, probabilmente per l'alluvione che devastò Brescia nel 589-590, e divenuto così luogo di sepoltura[68].

Alla luce di queste testimonianze si possono trarre alcune preliminari conclusioni. La cronologia della fondazione tardoantica, che ha un punto fermo nella testimonianza di Gregorio Magno, è ancorata dalla letteratura più recente al IV secolo, appoggiandosi alla notizia della promozione del culto dei martiri da parte del vescovo Faustino[69]. A questo arco cronologico rinvia anche il sarcofago con il Passaggio del mar Rosso, testimone della presenza di un'area funeraria privilegiata.

Per l'alto Medioevo il lacerto superstite di epigrafe e le descrizioni dei frammenti dei due capitelli sono evidenze chiare di una o due fasi di valorizzazione dell'edificio nel corso dell'VIII secolo. Gli interventi, che coinvolsero sia l'arredo liturgico, sia probabilmente l'assetto architettonico, dovettero essere motivati dalla ripresa del culto, che dopo la traslazione di Petronace (718) vide probabilmente anche la redazione della *Passio*[70] e la progressiva diffusione della venerazione anche nei territori settentrionali del regno. Questi interventi dovettero quantomeno coincidere cronologicamente con le varie iniziative che la corte di Desiderio promosse a Brescia.

La documentazione consente di ipotizzare che, come in altri contesti coevi, le iniziative evergetiche intorno al culto dei martiri furono prerogativa del vescovo. Lo attestano in

X secolo, in *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell'attuale provincia di Lecco (XI-XII secolo)*, Atti del convegno (Varenna, 6-7 giugno 2003), a cura di C. Bertelli, Milano 2006, pp. 170-171; G. Vocino, *Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774-877).* Vitae *e* Passiones *del regno italico nel contesto europeo*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari (Venezia), a.a. 2008-2009, pp. 80-81.

[68] Meno probabile ma non da escludere a priori è la copertura di un'area cimiteriale con monumenti o mausolei di datazione non precisabile. In tale ipotesi i riferimenti per un confronto sono assai limitati: il primo è costituito dal cimitero Vaticano sotto la basilica di San Pietro, ripetutamente evocato dalla ricerca bresciana, e su cui si rinvia a: H. Brandenburg, *L'antica basilica vaticana di S. Pietro*, in H. Brandenburg - A. Ballardini - C. Thoenes, *San Pietro. Storia di un monumento*, Milano 2015, pp. 13-14; il secondo a Padova presso il complesso di Santa Giustina: G.P. Brogiolo, *Santa Giustina di Padova, sepolture presso il sacello*, in *Mens acris in corpore commodo. Zbornik povodom sedamdesetog rodenđana Ivana Matejčića. Festschrift in Honour of the 70th Birthday of Ivan Matejčić*, a cura di M. Bradanović, M. Jurković, Motovun 2021, pp. 127-136. Non può essere esclusa una maggior frequenza del fenomeno, interpretato come cripta o chiesa inferiore con una lettura in qualche modo normalizzata delle fonti dalla ricerca di età moderna.

[69] Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 211-314; Idem, *San Nazzaro e Celso di Leno e gli assetti organizzativi della Chiesa nel territorio leonense,* «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVII/1-2 (2012), pp. 61-86.

[70] Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 17-48.



Fig. 15
Prospetto del palazzetto e del *clausum* romanici di San Faustino *ad sanguinem*
Piazza Moretto, Brescia

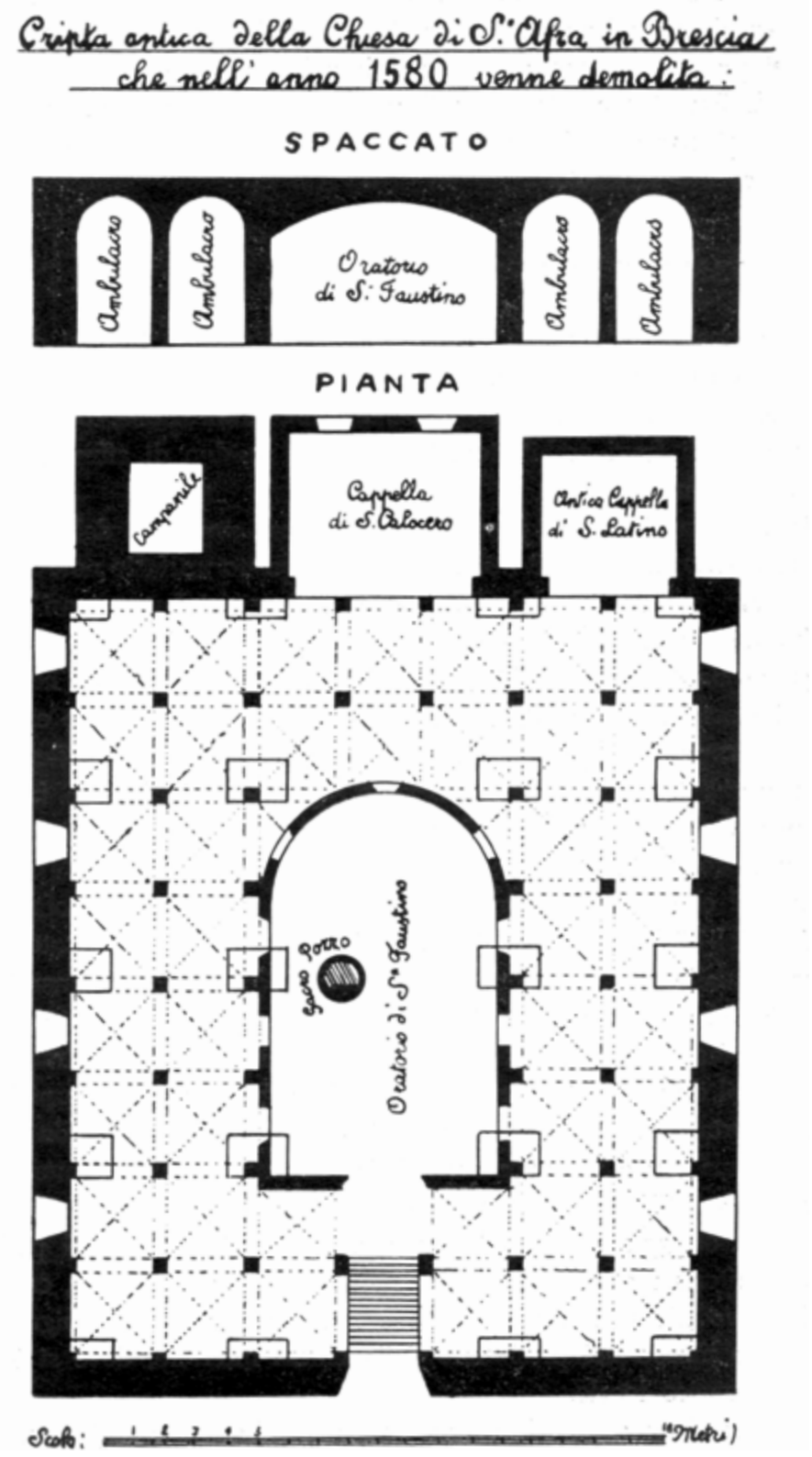


Fig. 16
Pianta ricostruttiva della chiesa inferiore di San Faustino *ad sanguinem*
(Onofri, *Il Sacro Pozzo* Bibl. Queriniana, ms. R.1)

primo luogo l'importanza assunta in età tardoantica dal santuario martiriale, connesso alla presenza vescovile attraverso la perduta epigrafe di Latino, la tradizione agiografica di Faustino e il frammento epigrafico che restituisce un probabile intervento di Gaudenzio, su cui si rimanda alle puntuali osservazioni di Marco Sannazaro in questo volume. Ne danno conferma le successive traslazioni, che vedono costantemente protagonisti i vescovi bresciani, rendendo così plausibile che anche gli interventi di VIII secolo siano da ricondurre a matrice episcopale, come suggerisce anche la circostanza della sepoltura *ad sanctos* del vescovo Cuniperto alla fine del secolo. È altamente probabile che – alla luce della circolazione riservata dei tessuti orientali – anche la deposizione degli sciamiti all'interno di San Faustino *ad sanguinem* vada ricondotta a un intervento vescovile[71].
Va infine rilevato che se sono corrette la cronologia dei tessili e l'identificazione degli sciamiti con i «pallii sirici» rinvenuti nel 1187, si dovrebbe ipotizzare un nuovo intervento non oltre il XII secolo, ipoteticamente riconducibile alla poco documentata *inventio* del vescovo Faustino nel 1107, registrata negli *Acta Sanctorum*[72]. Queste attenzioni riservate al complesso martiriale confermerebbero che, nonostante la traslazione delle reliquie in Santa Maria in Silva, divenuta poi monastero oltre la cerchia occidentale delle mura cittadine, la chiesa di San Faustino *ad sanguinem* aveva mantenuto una rilevanza nella vita religiosa bresciana, forse non solo per il legame con i martiri ma anche per la sequenza di inumazioni privilegiate in essa ospitate. È pertanto comprensibile che nella promozione della continuità di culto siano intervenute le aristocrazie locali, i «vicini» ricordati nell'*Historiola*, che si erano garantite spazi funerari privilegiati nell'antico cimitero o nella basilica, dando origine alle inverosimili sequenze martiriali registrate nel *Martyrium Brixianorum*, da leggere forse, come suggeriva Onofri, come rielaborazioni fantastiche di un codice necrologico[73].

[71] Per la circolazione riservata delle sete si veda almeno A. Muthesius, *Silk, Power And Diplomacy In Byzantium*, «The Textile Society of America Symposium Proceedings» (1992), pp. 99-110; F. De Maffei, *La seta a Bisanzio*, in *La seta e la sua via*, pp. 90-91; per il contesto bresciano e la documentata relazione tra la produzione e l'uso di tessuti serici e il monastero regio di Santa Giulia: M. Bettelli Bergamaschi, *Pallii serici a Brescia nel monastero di Ansa e Desiderio*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990), a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 147-162; Eadem, *Seta e colori nell'Alto Medioevo: il* siricum *del Monastero bresciano di S. Salvatore*, Bologna 1994.

[72] Nel 1187 non può essere a rigore esclusa anche una deposizione di tessuti, preziosi per la loro antichità, pur constatando che nell'*Historiola* si fa esclusivamente riferimento a *pallia* in lino: *Acta Sanctorum*, *Februarii* 7-16, p. 887.

[73] La lista dei martiri «decapitati o tagliati a pezzi per mano di certi capitani bresciani che tenevano la fede pagana e furno morti in battaglia per defender la fede nostra», con un chiaro riferimento alle lotte scismatiche del periodo, compare in un manoscritto (la *Poliza*, vedi nota 10) presumibilmente della prima metà del XVI secolo: Onofri, *Si dimostra chi fossero*, p. [23]. Un lungo elenco di morti per la fede compare, con sicuro riferimento al tempo del martirio di Faustino e Giovita, anche in conclusione della versione della *Legenda* del 1534, nella quale si fa riferimento al rinvenimento dei loro resti nel 1528. Nel 1603 le ossa vennero quindi accreditate come reliquie di martiri e deposte negli altari della chiesa, accompagnate da epigrafi di cui sopravvivono alcuni frammenti nella chiesa inferiore. Sul *Martyrium Brixianorum* e la probabile falsificazione del 1527: Brunati, *Vita o gesta*, II, pp. 119-166. Inoltre: L. Falsina, *Cronotassi*

Non è possibile ricostruire come si presentassero le strutture cultuali nelle differenti fasi del sito, ma la presenza di intonaci dipinti sui sarcofagi suggerisce che, qualunque fosse l'organizzazione spaziale del complesso, nel Trecento vi erano depositi monumentali a vista, secondo modalità riscontrabili ad esempio a Maderno tra fine Duecento e inizio Trecento[74]. Dopo l'intervento dei canonici nel secondo quarto del Cinquecento, la pittura fu nuovamente chiamata a mediare presso i fedeli la presenza e l'identità dei sacri corpi attraverso la decorazione del sottocoro, con la rappresentazione dei martiri cavalieri nelle lunette. Con i depositi di reliquie dei martiri e dei vescovi santi, illustrati da un potente corpus di immagini, Sant'Afra dovette così qualificarsi come un luogo densissimo di senso per le origini cristiane della città, nei decenni tormentati della Riforma protestante, in cui trovarono spazio tanto l'autocelebrazione delle *élites* bresciane, quanto l'esperienza di Angela Merici, che vi si ritirò nel 1532.

episcopale e storiografia bresciana, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», nuova serie, II/3-4 (1967), pp. 167-172; F. Menant, *Lombardia feudale: studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1994, pp. 12-13, 16. Sulle sepolture nobiliari: Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici*, p. 298.

[74] M. Ibsen, *Sant'Andrea di Maderno*, in G.P. Brogiolo - M. Ibsen - V. Gheroldi - A. Collecchia, *Chiese dell'alto Garda bresciano. Vescovi, eremiti, monasteri, territorio tra tardoantico e romanico*, Mantova 2003, p. 193.

Testimonianze epigrafiche provenienti dal sito della chiesa di San Faustino "ad sanguinem"

Brescia, nonostante la sua condizione di sede diocesana di antica origine, la presenza di un articolato complesso cattedrale e di diverse basiliche martiriali e cimiteriali[1], non ha conservato molte testimonianze epigrafiche di epoca paleocristiana: una ventina in tutto[2]. Sono decisamente poche rispetto a quanto restituito da altri centri dell'Italia settentrionale, quali Milano, Aquileia, ma anche Como, che ne ha conservate un centinaio[3]. L'area su cui sorgeva la chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, poi sostituita nel titolo da Sant'Afra e più recentemente da Sant'Angela Merici, aveva restituito l'epigrafe del vescovo Latino, purtroppo oggi perduta[4].

[1] Sulla topografia tardoantica e paleocristiana di Brescia: G.P. Brogiolo, *Brescia altomedievale,* Mantova 1993, pp. 43-83; *Carta Archeologica della Lombardia* V,1, *Brescia, la città*, a cura di F. Rossi, Modena 1996.

[2] Per alcune considerazioni generali sull'epigrafia paleocristiana bresciana: G.L. Gregori, *Brescia romana: ricerche di prosopografia e storia sociale*, II, Roma 1990-1999, pp. 307-313; Idem, *Dai Tetrarchi ai Longobardi: momenti di storia e frammenti di vita bresciana*, in *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia. Scavi, studi e restauri*, Milano 2002, pp. 516-519.

[3] Per Milano: *ICI (=Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores)* XII-XIV-XVI, *Regio XI, Mediolanum I/II/III*, a cura di G. Cuscito, Bari 2009-2013-2016. Per Aquileia: G. Vergone, *Le epigrafi lapidarie del museo paleocristiano di Monastero (Aquileia),* Trieste 2007. Per Como: U. Monneret De Villard, *Iscrizioni cristiane della provincia di Como anteriori al sec. XI*, «Rivista Archeologica della provincia e antica diocesi di Como» (1912), ff. 65-66.

[4] *Inscr.It. (= Inscriptiones Italiae*) X, *Regio X,* V, *Brixia,* I-III, a cura di A. Garzetti, Roma 1984-86, nr. 723; C. Pietri - L. Pietri, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire,* 2, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604*), Rome 1999, pp. 1230-1231.

Fl(avio) Latino episcopo / an(nos tres), m(enses septem), pr{a}esb(ytero)
an(nos quindecim), exorc(istae) an(nos duodecim), / et Latinillae, et Fla(vio) / Macrino lectori,
/ Fl(avia) Paulina neptis / b(ene) m(erentibis) m(emoriam) p(osuit).

A Flavio Latino, vescovo per tre anni e sette mesi, sacerdote per quindici anni,
esorcista per dodici, e a Latinilla e a Flavio Macrino lettore, la nipote Flavia Paolina
pose questa memoria a chi ben meritò.

Non disponiamo di molti dettagli sul ritrovamento di questa iscrizione. Nel 1464 risultava in una cappella dedicata a san Ludovico e diede la possibilità di identificare come appartenenti al vescovo le ossa rinvenute nelle vicinanze. Ricollocata in seguito presso la porta della chiesa, scomparve successivamente, forse a seguito del rifacimento tardo cinquecentesco dell'edificio ad opera del Bagnadore[5].

Latino venne quindi deposto nell'ambito della necropoli che interessava il suburbio meridionale di Brescia, ma non possiamo sapere se la scelta fosse motivata dalla presenza dei resti di Faustino e Giovita ed eventualmente di un edificio che ne onorasse la memoria. La cronotassi episcopale bresciana pone Latino al terzo posto, dopo Clateo e Viatore. A Latino succede Apollonio, quindi Ursicino, il primo per il quale disponiamo di una precisa indicazione cronologica, dato che aveva partecipato al concilio di Sardica del 343[6]. Di conseguenza possiamo porre il breve episcopato di Latino nei primi decenni del IV secolo, epoca cui ben si inquadra anche l'utilizzo di indicare i personaggi menzionati nell'epitaffio sia con il *nomen* che con il *cognomen* (Flavio Latino, Flavio Macrino, Flavia Paolina), pratica che andrà perdendosi presto, portando a designare gli individui con un solo antroponimo[7].

Le vicende umane di Latino sono dettagliatamente definite nel ripercorrere la sua carriera ecclesiastica. Non ci è detto quanti anni avesse al momento del decesso, ma si ricordano i trenta complessivamente trascorsi prima come esorcista, poi come presbitero e quindi come vescovo.

Merita segnalare inoltre come le esequie del vescovo rientrino ancora in un contesto familiare e privato: se ne occupa, infatti, la nipote e il presule sembra condividere la sepoltura con altri parenti.

La comunità cristiana di Brescia agli esordi del IV secolo manifesta già una articolata organizzazione e diversi gradi della carriera ecclesiastica: lettore, esorcista, suddiacono,

[5] J.C. Picard, *Le souvenir des évêques: sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des Origines au X^e siècle,* Roma 1988 (BEFAR, 268), pp. 222-223.

[6] Pietri - Pietri, *Prosopographie chrétienne*, p. 235.

[7] Gregori, *Brescia romana*, II, pp. 68-69.

presbitero e vescovo[8]. Tuttavia, non appare ancora definito un ruolo pubblico della dignità episcopale, tale da trattare in modo adeguato la sua sepoltura, né l'epitaffio sottolinea elementi che possano suggerire un culto nei confronti del presule.
Alla necropoli prossima a San Faustino *ad sanguinem* va ricondotta anche una tomba che venne trovata nel 1918 in via Monti 2. La sepoltura riutilizzava come copertura un'iscrizione paleocristiana[9] (fig. 1).

Maroveh[u]s d{l}e sc/h(o)la gentili[u]m hese / [i]acet, q(u)i vixit ann/us plus minus nummero (quinquaginta). Ad s/uperus / (Christogramma).

Qui giace Maroveo della *schola gentilium*
che visse più o meno cinquanta anni. Al cielo

È improbabile una relazione originaria tra l'epigrafe e la sepoltura in cui venne utilizzata. Il suo utilizzo come copertura di una tomba interrata a una certa profondità, che non doveva renderla visibile, suggerisce che si trattasse di un reimpiego.
L'epitaffio, inquadrabile tra IV e V secolo, che si conclude con l'auspicio che l'anima del defunto possa salire al cielo e il cristogramma, ricorda un militare della guardia imperiale. Come segnala la *Notitia Dignitatum Occidentis*[10], le *scholae palatinae,* sotto la responsabilità del *magister officiorum,* erano costituite da tre *scholae scutariorum,* da una *schola armaturarum* e da una *schola gentilium.* Tali reparti di soldati a cavallo, sotto il diretto comando del sovrano, vennero istituiti all'inizio del IV secolo e in Occidente furono soppressi all'epoca del re goto Teoderico. Ne aveva fatto parte anche il giovane san Martino, militando sotto Costanzo II e Giuliano[11].
Brescia, oltre a Maroveo, ha restituito l'epitaffio di un altro soldato delle *scholae palatinae*: *Flavius Higgo,* che aveva militato nel terzo reggimento degli *scutari*[12]. La *schola gentilium*,

[8] Oltre ai membri del clero citati nell'epigrafe di Latino, sono noti un *Attius Procul lector*, in un'iscrizione da Santa Giulia, e un *Iulius Augustinus subdiaconus*, in un'altra da Leno, in entrambi i casi designati con i *duo nomina. Inscr. It.*, nrr. 724 e 903.

[9] *Carta Archeologica della Lombardia*, nr. 328, p. 145; A. Garzetti - A. Valvo, *Mantissa epigrafica bresciana,* Brescia 1999 (Supplementi ai Commentari dell'Ateneo di Brescia, Accademia di Scienze, Lettere e Arti, 9), pp. 45-47; *Regio X, Venetia et Histria, Brixia - Benacenses - Valles supra Benacum - Sabini - Trumplini - Camunni*, a cura di A. Valvo, *Supplementa Italica*, nuova serie, 25, Roma 2010, nr. 47, pp. 238-239.

[10] *Not. Dig. Occ.*, 9, 7. In merito: O. Seeck, *Notitia Dignitatum*, Berlin 1876, pp. 144-145.

[11] Sulpici Severi *Vita Martini*, 2,1. Anche in: *Vita di Martino, Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, J.W. Smith, Milano 1975, p. 10. In generale sul reparto: R.I. Frank, Scholae Palatinae, *the palace guards of the later Roman empire*, Rome 1969.

[12] *Inscr. It.,* nr. 158: *B(ene) m(erenti) in pace. Fla(vius) Higgo scutarius / schola tertia, qui vixit / annus p(lus) m(inus) (vigintiquinque) et mili/tavit annus (sex). Cocnatus (=cognatus) dulcissimus soro/rio amantissimo c(ontra) v(otum) m(emoriam) p(osuit.*

come segnala l'intitolazione, doveva essere costituita prevalentemente da soldati barbarici. Lo conferma il nome germanico, presumibilmente franco, del defunto. Si tratta di un antroponimo bitematico, che ben si adatta a un individuo che aveva scelto la carriera militare, dato che risulta composto da **mār(j)a* (famoso) + **wīhaz* (combattente)[13]. In Italia settentrionale, oltre che a Brescia, componenti della *schola gentilium* sono attestati a Milano, dove un *Severianus* venne deposto nell'ambito della chiesa di Sant'Eustorgio[14], e a Firenze dove vennero sepolti un *Mundilo*, altro nome germanico, un *Segetius* e un anonimo graduato: un *ducenarius*[15]. Il reparto è esplicitamente segnalato a Milano da Ammiano Marcellino per l'epoca di Costanzo II, quando ne viene ricordato il comandante[16]. Ma per la presenza di militari della *schola gentilium* in Lombardia si può anche pensare a epoche successive, sia che il reparto facesse parte del seguito imperiale, sia che partecipasse direttamente ad azioni belliche o suoi membri fossero incaricati di specifiche missioni[17].
L'area dell'attuale chiesa di Sant'Angela Merici, pesantemente danneggiata dal bombardamento alleato del marzo 1945, fu oggetto nel 1953-54 di una campagna di scavi archeologici che riconobbero la presenza di due aule orientate affiancate, una delle quali conservava anche tracce di una decorazione dipinta a finti marmi. I resti vennero variamente interpretati o come pertinenti ad una *domus* di epoca romana o come edifici di ambito funerario cristiano, ipotesi che ci pare più probabile[18].
In quell'occasione, venne recuperato entro un altare laterale della chiesa superiore anche un lacerto epigrafico antico[19] (fig. 2). Oggi lo possiamo ancora vedere murato nella parete

[13] E. Renard, *Le sang de Mérovée. "Préhistoire" de la dynastie et du royaume mérovingiens*, «Revue belge de Philologie et d'Histoire», 92/4 (2014), p. 1014. Per altre testimonianze epigrafiche del nome: D. Mazzoleni, *Nomi di barbari nelle iscrizioni paleocristiane della* Venetia et Histria, «Romanobarbarica», I (1976), p. 166.

[14] *ICI*, XII, nr. 8.

[15] *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, I-III, a cura di E. Diehl, Berlin 1925-31 (rist. an. 1959), nrr. 562-563; G. Maetzke, *Resti di basilica cimiteriale sotto S. Felicita*, «Notizie degli Scavi di Antichità», s. VII, XI (1957), p. 309.

[16] *Malarichus gentilium rector*, Amm. Marc. *Hist.* 15, 5, 6: A. Resta Barrile, *Ammiano Marcellino, Istorie*, I, Bologna 1982, p. 110.

[17] D. Hoffmann, *Das spätrömische Bewegungsheer und der* Notitia Dignitatum, Dusseldorf 1970 (Epigraphischen Studien, 7), pp. 325-327.

[18] C. Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra e la ecclesia S. Faustini ad sanguinem*, «Commentari dell'Ateneo di Scienze Lettere e Arti di Brescia» (1955), pp. 71-86; Idem, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra*, in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo*, Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi di Storia dell'Arte dell'Alto Medioevo, Brescia 1959, tav. II. Per le varie interpretazioni delle strutture rinvenute nel corso degli scavi, rimando alla bibliografia segnalata in *Carta Archeologica della Lombardia*, scheda nr. 136, pp. 116-117. Da parte mia, pur con tutte le cautele derivanti dalle poche informazioni disponibili, ritengo che la semplice struttura ad aula dei due edifici sia compatibile con una loro funzione funeraria. Sull'origine dei cimiteri cristiani e la presenza in queste aree di edifici memoriali e mausolei: V. Fiocchi Nicolai, *Le aree funerarie cristiane di età costantiniana e la nascita delle chiese con funzione sepolcrale,* in *Costantino e i Costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi,* Atti del XVI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Roma, 22-28 settembre 2013), a cura di O. Brandt, V. Fiocchi Nicolai, Roma 2016 (Studi di antichità cristiana, LXVI), pp. 619-670.

[19] G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e altomedievali di S. Faustino ad sanguinem*, in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo,* p. 15. Il frammento, posto entro una cassa con ossa e teschi, recava incisa sulla faccia posteriore

settentrionale del presbiterio della basilica inferiore, presso il santuario di Sant'Angela Merici. Per molto tempo il frammento non ha destato particolare interesse tra chi si è occupato di epigrafia bresciana[20]. Dobbiamo quindi dare merito a Guido Migliorati di averlo riportato all'attenzione degli studiosi, proponendone un'attenta lettura in un articolo recente[21]. Partirò quindi dalle osservazioni presentate in quel lavoro, per sviluppare qualche ulteriore considerazione.

Il frammento ha un'altezza massima di 26,5 cm e una larghezza di 11,2 cm. Le lettere superstiti (altezza media 4 cm) si distribuiscono con allineamento regolare su quattro righe e sono incise in discreti caratteri di tipo capitale. La riga inferiore sembra essere quella conclusiva del testo; al disotto abbiamo infatti un po' di margine, su cui risultano graffiti in maniera piuttosto corsiva un volatile dal profilo allungato, forse una colomba e un rametto vegetale, forse una foglia di palma. Sembrano rimandare a un contesto cronologico paleocristiano sia le caratteristiche delle lettere che le figurazioni presenti[22].

Il minuto lacerto offre alcune associazioni di lettere che stimolano facili soluzioni integrative. Nella prima riga ART, preceduta plausibilmente da una M, suggerisce la parola *martyres*; nella terza riga, GAUD richiama l'antroponimo *Gaudentius*; nella seconda riga IU, forse seguito da una V può rimandare al nome del compagno di Faustino, integrando con *Iuvita/Iuvitta* o con *Iuventia*, l'antroponimo femminile ricordato dal *Martyrologium Hieronymianum*[23].

una tarda iscrizione che identificava le reliquie presenti: *S(anctorum) Caloceri et / Bonfantis de Ugonis / alias De Benachis / 1603.*

[20] A. Garzetti, *Epigrafia e storia di Brescia romana*, in *Atti del convegno internazionale per il XIX centenario della dedicazione del Capitolium e per il 150° anniversario della sua scoperta,* Brescia 1976, p. 40. L'autore ricorda il frammento, che tuttavia non venne considerato nella silloge complessiva delle iscrizioni di Brescia pubblicata presso la collana delle *Inscriptiones Italiae* nel 1984-86, e neppure negli aggiornamenti successivi: *Regio X, Venetia et Histria, Brixia - Benacenses - Valles supra Benacum - Sabini - Trumplini - Camunni*, in *Supplementa Italica*, a cura di A. Garzetti, nuova serie, 8, Roma 1991, pp.141-237; *Regio X, Venetia et Histria, Brixia - Benacenses - Valles supra Benacum - Sabini - Trumplini - Camunni*, in *Supplementa Italica*, a cura di A. Garzetti, nuova serie, 14, Roma 1997, pp.15-16; Garzetti - Valvo, *Mantissa epigrafica*; *Regio X, Venetia et Histria, Brixia - Benacenses - Valles supra Benacum - Sabini - Trumplini - Camunni*, in *Supplementa Italica*, a cura di G.L. Gregori, nuova serie, 23, Roma 2007, pp. 496-497; Valvo, *Regio X, Venetia et Histria.*

[21] G. Migliorati, *La nuova iscrizione ai ss. Faustino e Giovita in S. Afra (S. Angela Merici), Brescia*, «Epigraphica», LXXX/1-2 (2018), pp. 343-356.

[22] In generale sui graffiti figurati presenti nelle iscrizioni paleocristiane lombarde: M. Sannazaro, *Incisioni figurate d'area lombarda*, in *Incisioni figurate della tarda antichità,* Atti del convegno (Roma, 22-23 marzo 2012), a cura di F. Bisconti, M. Braconi, Città del Vaticano 2013, pp. 473-492.

[23] Vedi nota 28. Curiosamente anche per Usuardo, che compone il suo Martirologio intorno all'865, Giovita è di genere femminile: *Civitate Brixia, sanctorum martyrum Faustini et Iobitae virginis.* J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire,* Bruxelles 1965 (Subsidia hagiographica, 40), p. 18. Nel 1949 vennero effettuate analisi antropologiche sui resti osteologici conservati nel reliquiario dei santi custodito nella chiesa, che risultarono pertinenti a un uomo e a una donna. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani*, p. 14. In realtà è assai dubbio che quei resti recuperati nel 1187 appartenessero a Faustino e Giovita, le cui spoglie erano state traslate all'inizio del IX secolo in San Faustino Maggiore. Sulla vicenda: D. Vecchio, *Fonti bresciane per la storia di S. Faustino. L'*Historiola *del 1187*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 431-443.

Apro una parentesi sulla problematica posta da queste due diverse denominazioni. La forma *Iovitta* compare per la prima volta in un atto di donazione al monastero di San Salvatore effettuato da re Desiderio nel 767, nel quale si menziona la *porta beatissimorum martirum Faustini et Iovitte*[24]. È inoltre ricordata nel *Versus de Verona*, composto tra 796 e 806, che segnala anche i santi bresciani tra quelli cui erano intitolate chiese nella città veneta[25], e ritorna nella tradizione medievale successiva[26]. Tra fine VIII e inizi IX secolo viene composta anche la *Passio*, che cita il nome del martire nelle varianti *Iuvita* e *Iovita*[27].
Qualche secolo prima, alla fine del V secolo, il *Martyrologium Hieronymianum* attribuiva invece ai martiri i nomi *Faustinianus* e *Iuventia*[28]. Il testo riportato da questo calendario liturgico non è del tutto affidabile. Pone infatti al 16 febbraio e non al 15 la festa dei santi e la colloca in Britannia, forse per un errore di trascrizione imputabile a qualche copista che ha trasformato *Brictia* in *Brictanis*. Se i nomi dei due martiri nel *Martyrologium Hieronymianum* risultano diversi da quelli successivamente accolti dalla tradizione, mi pare tuttavia interessante segnalare che l'antroponimo *Iuventia/Iuventius* ha molti riscontri in Brescia. Personaggi con questo nome sono testimoniati da sedici attestazioni epigrafiche tra II e III secolo e alcuni membri di questa importante famiglia cittadina sono in senato e in qualche caso arrivano al consolato[29]. Anche gli scavi del 1953 nella chiesa di Sant'Angela Merici hanno consentito il ritrovamento di un frammento iscritto che cita un *Iuventius*, il quale sembra occuparsi della sepoltura di una *Titia Sat[urni]na*[30] (fig. 3). Non escluderei pertanto l'ipotesi che in un'area funeraria a disposizione di questo importante gruppo parentale si sia sviluppata una devozione per una *Iuventia*. Anche a Milano il culto per santa Valeria, già attestato nel V secolo, trova la sua origine in un'area funeraria che le testimonianze epigrafiche documentano già utilizzata da diversi membri della *gens Valeria* e che vede poi sorgere una chiesa intitolata alla santa[31].

[24] *Codice diplomatico longobardo*, a cura di C.R. Brühl, III/1, Roma 1973 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Fonti per la storia d'Italia, 64), nr. 39, pp. 232-235; *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia, I, (759-1170),* a cura di G. Cossandi, Spoleto 2020 (CISAM, Fonti storico-giuridiche, Documenti, 4), nr. 14, p. 70.

[25] *[Verona] habet.... Faustino atque Iovitta.* G.B. Pighi, *Versus de Verona, Versus de Mediolano civitate*, Bologna 1960 (Istituto di Filologia classica, Studi, 8), p. 154, v. 65.

[26] Cito soltanto l'atto con cui Ramperto dota nell'841 il monastero «ubi sanctorum Faustini et Iovittae martyrum corpora quiescunt»: *Codex diplomaticus Langobardiae,* a cura di G. Porro Lambertenghi, Augustae Taurinorum 1873 (Historiae Patriae Monumenta, 13), nr. 140, col. 245.

[27] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 65-72 e 113-159. Per le diverse ipotesi di datazione: P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovitae BHL 2836, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 24-38.

[28] «XIIII kal(endas) M(a)r(tias) in <Brictia> N(a)t(ale) S(an)c(t)oru(m) Faustiniani et Iuventiae». H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, in *Acta Sanctorum*, *Novembris,* II, 2, Bruxelles 1931, p. 99.

[29] Gregori, *Brescia romana*, I, pp. 101-103.

[30] *Titia Sat[urni]na Iuventi Mi[- - - uxor?]. Inscr. It.,* nr. 550.

[31] M. Sannazaro, *Cottidie pergebam ad martyres*, «Studia Ambrosiana», 3 (2009), p. 113.







Fig. 1
Epigrafe funeraria di Maroveo
(Garzetti - Valvo, *Mantissa epigrafica*, pp. 45-47)

Fig. 2
Epigrafe dedicatoria di Gaudenzio?
(foto dell'autore)

Fig. 3
Lacerto epigrafico che cita un *Iuventius*
(*Inscr. It.*, nr. 550)

In assenza di fonti di datazione prossime alle vicende che le testimonianze epigrafiche riportano, è spesso assai difficile conoscere la biografia di un santo e i motivi che ne hanno originato il culto. Se viene a mancare l'esatta memoria dei fatti o solo pochi elementi sopravvivono in virtù di una trasmissione solo orale, assai poco attendibili risultano le tarde narrazioni agiografiche redatte perlopiù ricorrendo a costruzioni fantasiose e a topoi letterari[32]. Non è quindi improbabile che a Brescia, in assenza di una qualche tradizione di dati affidabili, offuscandosi il ricordo di *Iuventia*, si sia affermato quello di *Iovitta*.
Tornando al lacerto epigrafico, la suggestione di collegare il vescovo Gaudenzio a qualche iniziativa connessa con il culto dei martiri Faustino e Giovita era stata già segnalata, all'atto della scoperta del frammento, da Paolo Guerrini, che restitutiva in questo modo il testo[33]:

MART(iribus Faustino)
ET IUV(itae)
GAVD(entius)
ET SV(i dedicaverunt?)

Sulla stessa scia si è posto Guido Migliorati che suggerisce di attribuire al vescovo Gaudenzio la realizzazione di un qualche monumento per accogliere le spoglie dei due martiri, forse con la ricollocazione dei resti nel sarcofago in onice africano con il Passaggio del mar Rosso, rinvenuto frammentato nell'altare maggiore della chiesa[34].
La sua restituzione del testo appare quindi più articolata:

[memoria] MART[yrum]
[Faustini] et IUV[entiae]
[fecerunt] GAUD[entius]
[episcopus] ET SV[i fratres]

Confido che per un epigrafista affrontare un'iscrizione lacunosa, un frammento in cui poche lettere sembrano suggerire contenuti interessanti, scatena la fantasia, dà la possibilità di esercitarsi in un gioco affascinante nel tentativo affannoso di trovare integrazioni soddisfacenti, soluzioni interpretative, un senso completo. Non mi sottraggo a questo eser-

[32] Si veda a questo proposito l'attenta analisi della *Passio* in: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*.

[33] P. Guerrini, *La basilica paleocristiana di San Faustino "ad sanguinem"*, in *Miscellanea di Studi Bresciani sull'Alto Medioevo,* pp. 42-43 (già in «Giornale di Brescia», 16 febbraio 1953).

[34] Migliorati, *La nuova iscrizione ai ss. Faustino e Giovita*, pp. 351-352. Sul sarcofago da ultimo: J. Richardson, *Through Water and Stone. The Brescia Sarcofagus Crossing of the Red Sea*, in *Exodus: Border Crossings in Jewish, Christian and Islamic Texts and Images*, a cura di A. Hoffmann, Berlin-Boston 2019, pp. 49-76.

cizio mentale, provando a verificare e approfondire le proposte di completamento sinora suggerite, allargando in particolare la prospettiva così da esplorare altri similari contesti epigrafici o letterari, che possano fornire qualche analogia a supporto delle interpretazioni proposte. L'integrazione *et su[i fratres]* vedrebbe Gaudenzio affiancato nell'opera evergetica dalla «comunità dei fedeli stretta intorno al proprio presule nella celebrazione della memoria dei propri martiri»[35] e a questo proposito potremmo accostare lo stesso concetto espresso nell'iscrizione dedicatoria inserita nel pavimento musivo dell'aula teodoriana meridionale di Aquileia, che ricorda come agli inizi del IV secolo il vescovo Teodoro avesse potuto portare a termine la costruzione dell'edificio con l'aiuto di Dio onnipotente e del gregge che gli era stato affidato dal cielo: *Theodore feli[x] / [a]diuvante Deo /omnipotente et / poemnio caelitus tibi / [tra]ditum omnia / [b]eate fecisti et /gloriose dedicas/ti* [36] (fig. 4).
Concetti similari sono espressi anche in un'altra epigrafe musiva, posta nell'ambulacro dell'abside della basilica episcopale di Salona, nell'attuale Croazia. Vi si ricorda che l'opera di costruzione, intrapresa dal vescovo Sinferio, venne portata a termine dal nipote Esichio (…406-426…), anch'esso vescovo, con l'aiuto del clero e del popolo della città: *Nova post vetera / coepit Synferius; / (H)esychius eius nepos / cum clero et populo [f]ecit. / Haec munera / domus Chr(ist)e, grata, tene*[37] (fig. 5).
Restano comunque aperte anche altre possibilità: *et su[i —-]*, non necessariamente seguito da *fratres* o da qualche altro termine, potrebbe corrispondere a quel *cum suis*, così frequente nelle epigrafi dedicatorie e di cui lo stesso complesso episcopale paleocristiano di Brescia ci fornisce diversi esempi, richiamando in maniera generica l'apporto dei familiari[38]. Ma quel *su[- - -]* potrebbe anche, in alternativa, corrispondere alla prima sillaba del nome proprio di un personaggio compartecipe dell'atto evergetico.
Venendo al termine *memoria*, proposto come integrazione da Migliorati, occorre sottolineare che esso ha un significato polivalente. È frequentemente utilizzato nell'epigrafia paleocristiana di carattere funerario a indicare il dispositivo sepolcrale o la lapide iscritta collocata presso la tomba, normalmente in associazione con il verbo *ponere*. Di questo abbiamo diversi esempi anche a Brescia, come quello, in forma abbreviata, presente nell'epitaffio di Latino[39].

[35] Migliorati, *La nuova iscrizione ai ss. Faustino e Giovita*, p. 355.

[36] J.P. Caillet, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV^e - VII^e siècle),* Rome 1993 (CEFR 175), pp. 137-139.

[37] *Ibidem,* pp. 383-385; *Salona IV, Inscriptions de Salone chrétienne, IV^e-VII^e siècle,* a cura di E. Marin, I, Rome-Split 2010 (CEFR, 194/4), pp. 237-240.

[38] *Inscr. It.,* nrr. 715-718; Caillet, *L'évergétisme monumental chrétien*, pp. 59-66. Anche il vescovo Ambrogio aveva ricordato nell'orazione funebre in onore del fratello Satiro (Ambr. *De excessu fratris*, I, 20) il fattivo aiuto che questi gli aveva dato nelle diverse imprese edilizie che stava realizzando: Ambrosius, *Explanatio symboli*, *De sacramentis*, *De mysteriis*, *De paentientia*, *De excessu fratris*, *De obitu Valentiniani*, *De obitu Theodosii*, ed. O. Faller, Vindobonae 1955 (CSEL, 73), p. 220.

[39] Anche *Inscr. It.,* nr. 727 e in forma abbreviata nrr. 719, 725, 731.

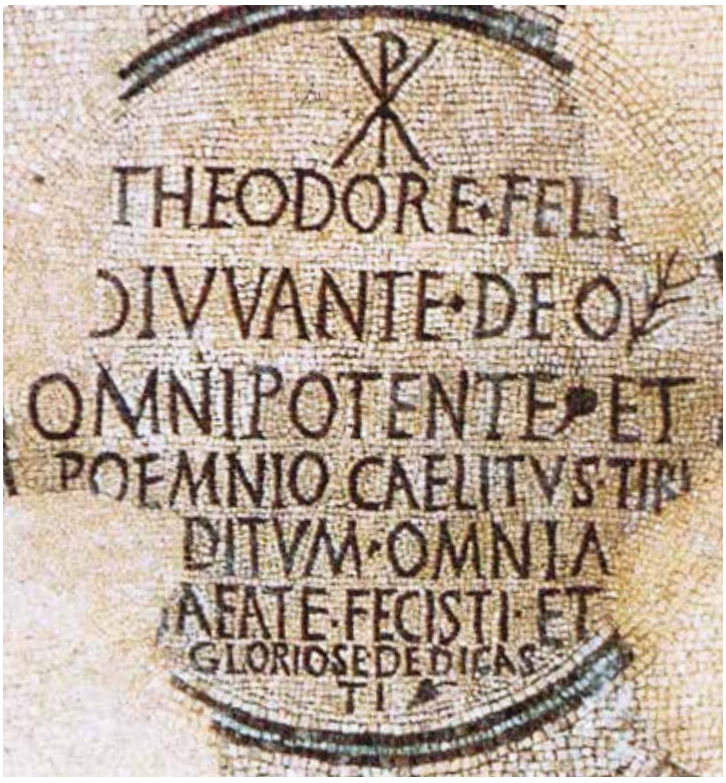




Fig. 4
Iscrizione musiva di Teodoro di Aquileia
(Caillet, *L'évergétisme monumental*, pp. 137-139)

Fig. 5
Iscrizione musiva di Sinferio di Salona
(Caillet, *L'évergétisme monumental*, pp. 383-385)

A partire dagli inizi del IV secolo, con una diffusione del fenomeno soprattutto in ambito africano, il vocabolo viene messo in relazione con il nome di un martire a indicare le possibili diverse realtà materiali connesse al suo culto: la tomba venerata, la sua monumentalizzazione, le reliquie e il loro contenitore, l'edificio che le ospita[40]. Nelle *Confessioni* Agostino ricorda che la madre Monica, durante il suo soggiorno milanese, era solita visitare per devozione i luoghi in cui erano custodite reliquie martiriali, definite *memoriae sanctorum* o *memoriae martyrum*[41].

In un fortunato volume del 1981 dedicato al culto dei santi, Peter Brown enfatizzava il ruolo dei vescovi nella valorizzazione del culto martiriale. Il vescovo si assume in prima persona il compito di indirizzare le devozioni, di riqualificare le aree funerarie martiriali, di riformulare forme cultuali e cerimoniali liturgici, di promuovere la costruzione di basiliche cimiteriali, ma anche di glorificare i santi in sermoni, componimenti poetici e agiografici. Come "impresari del culto" (espressione utilizzata dallo studioso anglosassone che ha suscitato qualche perplessità), i vescovi fanno della devozione verso i santi locali uno strumento per consolidare l'unità delle comunità cristiane loro affidate, rafforzare il loro prestigio e la propria leadership[42].

Gaudenzio di Brescia è tra quelli che evidenziano bene questo atteggiamento. Ne dà testimonianza soprattutto con la costruzione della basilica *Concilium Sanctorum*, che dota di una cospicua raccolta di reliquie di martiri, i cui meriti vengono proclamati nel sermone pronunciato nel corso della solenne cerimonia di consacrazione della chiesa[43]. Purtroppo il discorso non ci dà modo di conoscere quale dispositivo il vescovo avesse voluto per conservare i sacri resti, né ci è rimasta memoria di una dedica epigrafica. Se è quindi ben possibile che Gaudenzio abbia voluto intervenire anche nella promozione dei martiri locali Faustino e Giovita, dobbiamo chiederci quale opera potrebbe aver realizzato; ma per fare delle ipotesi disponiamo soltanto dello strumento forse posto a ricordare l'evento: il lacerto iscritto.

Per dare degno rilievo all'operazione realizzata e al suo committente, la comunicazione deve rispondere ad esigenze di enfasi nell'elaborazione del testo, di qualità ornamentale

[40] P. De Santis, Sanctorum monumenta. *'Aree sacre' del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VII secolo),* Bari 2010, pp. 144-147.

[41] Aureli Augustini *Confessionum libri XIII*, ed. P. Knöll, Vindobone 1896 (CSEL, 33), pp. 114-115. Ad una *memoria sanctorum* milanese Agostino allude anche in *Ep.*, 78, 3: Aureli Augustini *Operum Sectio II - Epistulae*, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 1898 (CSEL, 34/2), p. 336.

[42] P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983 (ed. or. inglese, Chicago 1981). Su questi aspetti anche P. De Santis, *Patronus habebamus et nesciebamus (Ambr. Epist. 10, 77, 11). I culti urbani nelle strategie degli interventi episcopali: l'apporto della documentazione scritta*, in *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione,* Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Cosenza 2012, pp. 321-322.

[43] Gaudentius Brixiensis, *Tractatus*, ed. A. Glück, Vindobonae 1936 (CSEL, 68), pp. 143-149. Sulla figura di Gaudenzio e la sua opera omiletica: C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio: testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)*, Brescia 1985; Idem, *I sermoni di San Gaudenzio*, Roma 1996.

nella sua realizzazione, di visibilità nella sua collocazione: aspetti che in qualche modo vanno rapportati e proporzionati all'importanza e al peso che si intende attribuire all'intervento[44].

Nel nostro caso la soluzione adottata è assai modesta. L'altezza attuale del frammento è di 26,5 cm, dando un po' di agio e un margine superiore, potremmo arrivare a 30/35 cm; la larghezza invece è ora di circa 11 cm. Ipotizzando spazi utili ad accogliere le soluzioni proposte da Migliorati, potremmo arrivare a 40/50 cm.

Avremmo quindi una tavola di dimensioni limitate. Anche l'altezza delle lettere (circa 4 cm) risulta poco adatta per un importante testo celebrativo, così come i rozzi graffiti ornamentali del volatile e del rametto vegetale non sembrano concorrere ad enfatizzare l'iniziativa.

Escluderei quindi si voglia ricordare la costruzione di una basilica o celebrare un importante intervento di ristrutturazione o di risistemazione della deposizione delle reliquie.

Restando nell'ambito cronologico del IV-V secolo e delle iscrizioni su pietra, le testimonianze residue ci mostrano soluzioni dedicatorie di un tenore decisamente più monumentale, sia per quanto riguarda le caratteristiche dei testi, sia per la loro trasposizione epigrafica in adeguati supporti e installazioni[45].

Volendo fornire qualche esempio, a Milano Ambrogio volle collocare un'epigrafe commemorativa nella *Basilica Apostolorum* (oggi S. Nazaro in Brolo); si tratta di un componimento in sei distici elegiaci che, oltre a ricordare la consacrazione dell'edificio, richiamava come la sua forma cruciforme fosse simbolo della vittoria di Cristo e di quanti avevano versato il proprio sangue per la fede, come il martire Nazaro deposto dal vescovo in capo alla croce, entro l'abside di cui aveva dotato la chiesa[46].

L'iscrizione era ancora visibile verso la fine dell'VIII secolo, quando il testo venne trascritto e riprodotto nella Silloge di Lorsch, ma dell'epigrafe originaria ci restano soltanto

[44] In merito: Y. Duval - L. Pietri, *Évergetisme et Épigraphie dans l'Occident Chrétien (IVe-VIe s.),* Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine (Nîmes, 4-9 octobre 1992), a cura di M. Christol, O. Masson, Paris 1997, pp. 371-396.

[45] Sulle testimonianze epigrafiche relative alle committenze vescovili: G. Cuscito, *Vescovo e cattedrale nella documentazione epigrafica in Occidente*, Actes du XIe Congrés International d'Archéologie Chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986), a cura di N. Duval, F. Baritel, P. Pergola, I, Roma-Città del Vaticano 1989, pp. 735-778; D. Mazzoleni, *Vescovi e cattedrali nella documentazione epigrafica in Occidente (Gallia, Iberia, Africa)*, Actes du XIe Congrés International d'Archéologie Chrétienne, pp. 779-800; P. De Santis, Condidit templum dominoque sacravit. *Luoghi di culto suburbani in Italia nelle dediche episcopali*, in *Episcopus, civitas, territorium,* Acta XV Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, a cura di O. Brandt, S. Cresci, J. Lopez Quiroga, C. Pappalardo, Città del Vaticano 2013, pp. 235-256; A.M. Ramieri, *Committenza episcopale nell'epigrafia e nell'arredo liturgico tra città e territorio,* in *Episcopus, civitas, territorium,* pp. 1017-1028.

[46] *Condidit Ambrosius templum Dominoque sacravit / nomine apostolico munere reliquiis. / Forma crucis templum est templum victoria Christi; / sacra triumphalis signat imago locum. / In capite est templi vitae Nazarius almae / et sublime solum martyris exuviis. / Crux ubi sacratum caput extulit orbe reflexo / hoc caput est templo, Nazarioque domus. Qui fovet aeternam victor pietate quietem; / crux cui palma fuit, crux etiam sinus est. ICI*, XIV, 1.

due frammenti (20,5x28 e 21x38,5 cm) che sono ora inseriti in una reintegrazione posta all'interno del presbiterio[47] (fig. 6). Le lettere dei lacerti sono alte 6 cm e la tavola originaria, in base alla ricomposizione moderna, doveva misurare almeno 80x180 cm.
Sempre ad Ambrogio è attribuito un altro componimento metrico per ricordare la costruzione del battistero di San Giovanni alle Fonti e per motivare le soluzioni planimetriche adottate nel fonte e nell'architettura dell'edificio, richiamando la valenza simbolica dell'ogdoade[48].
Anche in questo caso il testo completo in otto distici ci è stato tramandato dalla Silloge di Lorsch. Tuttavia, nel corso degli scavi che hanno interessato l'edificio battesimale, è stata recuperata una scheggia di marmo bianco su cui era stata incisa con accuratezza una S in carattere capitale alta 14,5 cm. È stato supposto che il frammento potesse rimandare all'epigrafe dedicatoria ambrosiana e che un fregio marmoreo iscritto si svolgesse sopra le pareti colonnate che definivano il perimetro ottagonale interno dell'edificio[49] (fig. 7).
A Roma è ben nota ed esemplare l'attività di papa Damaso (366-384), la cui intensa opera di recupero, restauro e valorizzazione dei sepolcri di martiri nelle catacombe del suburbio è accompagnata dalla composizione di epigrammi celebrativi trasferiti su pietra dal calligrafo Furio Dioniso Filocalo[50].
Spostandoci a Porto, gli scavi dell'Isola Sacra hanno restituito i resti di una grande basilica a tre navate voluta dal vescovo Heraclida (fine IV sec.) in onore del martire Ippolito. Si conserva una porzione dell'iscrizione dedicatoria, incisa su una lastra di marmo greco e che probabilmente poteva essere stata collocata sulla fronte interna della facciata dell'edificio:

Heraclida episc(opus) servus/ *[Dei basilicam Yp]polito / [...]* (fig. 8).

[47] Antonio Sartori ha negato l'originalità dei due lacerti, che non risalirebbero alla fine del IV secolo, ma sarebbero quanto resta di una copia di molto posteriore, probabilmente successiva alla stessa Silloge di Lorsch. Bisogna comunque tener conto che i frammenti furono reimpiegati nel rifacimento romanico della chiesa e che quindi non possono essere successivi all'XI secolo. A. Sartori, *I frammenti epigrafici ambrosiani nella Basilica Apostolorum*, in *Nec Timeo Mori,* Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997), a cura di L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1988, pp. 739-749.

[48] *Ochtachorum sanctos templum surrexit in usus, / octagonus fons est munere dignus eo / Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam surgere, / quo populis vera salus rediit / luce resurgentis Christi, qui claustra resolvit / mortis et tumulis suscitat exanimes / confessosque reos maculoso crimine solvens / fontis puriflui diluit inriguo. / Hic quicumque volent probosae crimina vitae / ponere, corda lavent, pectora munda gerant. / Huc veniant alacres: quamvis tenebrosus adire / audeat, abscedet candidior nivibus. / Huc sancti properent: non expers ullus aquarum / sanctus, in his regnum est consiliumque Dei, / gloria iustitiae, nam quid divinius isto, / ut puncto exiguo culpa cadat populi? ICI,* XVI, 189.

[49] S. Lusuardi Siena - F. Sacchi, *Gli edifici battesimali di Milano e Albenga*, in *Albenga citta episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza,* Atti del convegno internazionale (Albenga, 21-23 settembre 2006), a cura di M. Marcenaro, Genova-Albenga 2007, pp. 686-687.

[50] A. Ferrua, *Epigrammata damasiana*, Città del Vaticano 1942.

Misura in larghezza 128 cm e supponendo uno sviluppo di almeno tre linee, poteva presentare un'altezza di 60 cm ca.; gli eleganti caratteri di tipo filocaliano hanno un'altezza di 5-7 cm[51].

Sempre nell'ambito dell'Isola Sacra, il vescovo Donato, attivo nella prima metà del V secolo, dedicò una basilica in onore dei santi Eutropio, Bonosa e Zosima e lasciò traccia del suo intervento evergetico grazie a un'iscrizione monumentale in caratteri che riprendono anch'essi la scrittura epigrafica introdotta dal calligrafo Filocalo. Il testo, che si sviluppa su sei righe, ricorda che il presule aveva abbellito il sepolcro dei martiri e accanto aveva realizzato la nuova chiesa destinandola al popolo dei fedeli. Il frammento maggiore della lastra misura 50x76 cm, con lettere alte 7 cm[52].

In qualche caso le testimonianze residue ci segnalano come la celebrazione dell'evergetismo episcopale si manifesti in una pluralità di testi epigrafici. Artefice nei primi anni del V secolo del rinnovamento architettonico del santuario di S. Alessandro sulla via Nomentana in Sabina, il vescovo Urso è ricordato nell'epigrafe monumentale di un'architrave originariamente posta nell'area presbiteriale, ma è anche segnalato come dedicante insieme a un donatore laico nell'epigrafe incisa su una transenna dell'altare-tomba[53].

Le iscrizioni dedicatorie vescovili possono avere anche uno sviluppo molto articolato. Segnalo, perché credo si tratti di un caso non molto noto, quanto voluto a metà del V secolo dal vescovo Rustico per celebrare la ricostruzione della cattedrale di Narbonne. Nel Museo del palazzo arcivescovile della città francese si conserva infatti un'architrave frammentaria, che doveva sormontare l'ingresso principale della chiesa antica; con puntigliosità il testo specifica la durata e i progressi dei lavori, i criteri costruttivi, il nome del sovrintendente al cantiere, la lista dei donatori che favorirono l'intervento e le relative offerte[54] (fig. 9).

[51] P. Testini, *Indagini nell'area di S. Ippolito all'Isola sacra (1975-77), L'iscrizione del vescovo Heraclida*, «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 51-52 (1978-1980), pp. 35-44. Anche in: *Pasquale Testini. Scritti di archeologia cristiana. Le immagini, i luoghi, i contesti*, a cura di F. Bisconti, P. Pergola, L. Ungaro, II, Roma 2009 (Collana Sussidi allo studio delle antichità cristiane, 21), pp. 1107-1516.

[52] *Sanctis martyribus et beatissimis / Eutropio Bonosae et Zosimae / Donatus episc(opus) tumulum adornavit / sed et basilicam coniunctam tumulo / a fundamentis sanctae plebi Dei construxit* (G.B. De Rossi, *I monumenti cristiani di Porto*, «Bullettino di Archeologia Cristiana», 4 (1866), pp. 45-47; H. Thylander, *Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund 1952, nr. B234, p. 341.

[53] V. Fiocchi Nicolai, *I cimiteri paleocristiani del Lazio*, II, *Sabina*, Città del Vaticano 2009, pp. 340-341 e fig. 321: *[- - -] et Alexandro Delicatus voto posuit / dedican/te ae/pis/cop(o) /Urso*; pp. 358- 360, figg. 344-345: (croce monogrammatica) *Christi signifer Ursus.*

[54] *(crux)) D(e)o et Chr(ist)o miserante lim(en) hoc c(ol)l(o)k(a)t(um) e(st) anno IIII c(on)s(ule) Valentiniano Aug(usto) VI, III k(a)l(endas) d(ecembres), XVIIII anno ep(iscopa)tus Rusti[ci . . .]. Rusticus ep(iscopu)s, ep(iscop)i Bonosi filius, / ep(iscop)i Aratoris de sorore nepus, / ep(iscop)i Veneri soci(us) in monasterio, / conpr(es)b(yter) eccle(siae) Massiliens(is),/ anno XV ep(iscopa)tus su(i), d(ie) ann(i) V, III id(us) oct(o)b(res) / c(urantibus) Urso pr(es)b(ytero), Hermete diaco(no) et eor(um) seq(uen)tib(us) // coep(it) depon(ere) pariet(es) eccl(esiae) dud(um) exustae; / XXXVII d(ie), quadr(ata) in fundam(ento) poni coep(it); / anno II, VII id(us) oct(o)b(res) absid(em) p(er)f(ecit) Montanus subd(iaconus); / Marcellus Gall(iarum) pr(a)ef(ectus), D(e)i cultor, prece / exegit ep(iscop(um) hoc on(us) suscip(ere), impendia / necessar(ia) repromittens, quae per // bienn(ium) administ(rationis / suae pr(a)ebu(it) artifi(ci)b(us) / mercedem sol(idos) DC, / ad oper(a) et ceter(a)*



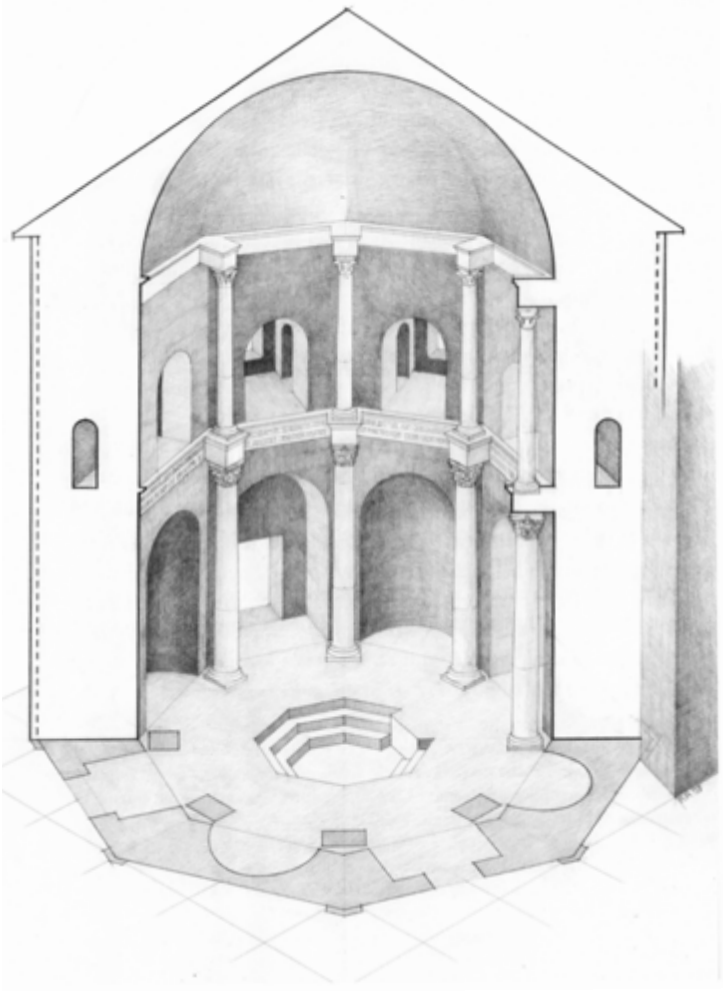


Fig. 6
Ricomposizione dell'iscrizione dedicatoria di Ambrogio
Basilica Apostolorum,
oggi S. Nazaro in Brolo, Milano
(ICI, XIV, 1)

Fig. 7
Ipotesi ricostruttiva dell'interno del battistero di S. Giovanni alle Fonti di Milano
(Lusuardi Siena - Sacchi,
Gli edifici battesimali, pp. 686-687)





Fig. 8
Ricomposizione dell'iscrizione dedicatoria
del vescovo Heraclida di Porto
(Testini, *Indagini nell'area di S. Ippolito*, pp. 35-44)

Fig. 9
Iscrizione dedicatoria del vescovo Rustico di Narbonne
(Marrou, *Le dossier épigraphique*, pp. 331-349)

Vale la pena di riportare la traduzione di questo testo particolarmente articolato: "Per la misericordia di Dio e di Cristo, questa architrave è stata collocata nel quarto anno [dall'inizio dei lavori], nel sesto consolato di Valentiniano Augusto, tre giorni prima delle calende di dicembre [29 novembre 445], nel diciannovesimo anno dell'episcopato di Rustico …".

"Il vescovo Rustico, figlio del vescovo Bonoso e della sorella del vescovo Aratore, compagno in monastero del vescovo Venerio, presbitero con lui della chiesa di Marsiglia, nel quindicesimo anno del suo episcopato, nel quinto giorno dell'anno, tre giorni prima delle idi di ottobre [13 ottobre], sotto la responsabilità del presbitero Urso, del diacono Ermete, e dei loro collaboratori, cominciò a demolire le pareti della chiesa da tempo bruciate; nel trentasettesimo giorno cominciò a porre nelle fondamenta pietre squadrate; nel secondo anno, sette giorni prima delle idi di ottobre [9 ottobre], il suddiacono Montano portò a compimento l'abside; il prefetto delle Gallie, devoto a Dio, pregò il vescovo di poter sostenere l'onere, promettendo i finanziamenti necessari, e nel biennio della sua amministrazione offrì agli artefici la somma di seicento solidi, all'opera poi altri millecinquecento solidi …; da qui le offerte del santo vescovo Venerio, solidi cento…, del vescovo Dinamio solidi cinquanta …, di Oresio solidi duecento, di Agreco solidi …. e di Deconiano solidi duecento, di Saluto…".

Se non possiamo far rientrare la modesta lastra iscritta conservata in Sant'Angela Merici tra le iscrizioni monumentali, cosa avrà voluto ricordare il vescovo bresciano? Forse un'azione abbastanza circoscritta: il dono di un elemento di arredo liturgico, un qualche altro intervento dell'apparato decorativo o lo scioglimento di un voto, pratica quest'ultima ben attestata epigraficamente[55]. Di certo, però, questo eventuale intervento di Gaudenzio non sembra avere lasciato traccia durevole nelle tradizioni agiografiche bresciane. Il vescovo non risulta mai associato al culto dei santi Faustino e Giovita, che vengono piuttosto collegati nella loro *Passio* al vescovo Apollonio, presunto loro contemporaneo[56], e nel Martirologio di Tolone (XII secolo) al vescovo Faustino, predecessore di Gaudenzio, *qui corpora sanctorum Faustini et Jovitae collegit*, che cioè si sarebbe occupato di seppellirli[57].

sol(idos) MD, / hinc obla(tiones) s(an)c(t)i // ep(iscop)i Veneri sol(idos) C […] / ep(iscop)i Dynami (solidos) L […] / Oresi (solidos) CC […] / Agroeci [(solidos) …] / et Deconia[ni (solidos) CC […] / Saluti […] . In proposito: H.I. Marrou, *Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne,* «Rivista di Archeologia Cristiana», 46 (1970), pp. 331-349.

[55] L'essenzialità di questi testi epigrafici votivi, in cui accanto al nome dei dedicanti può comparire quello del santo, può senz'altro avvicinare questa tipologia epigrafica a quanto presente sul lacerto in esame. Si vedano in proposito: *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, I-III, ed. E. Diehl, Berlin 1925-31, nr. 1921: *Petrus et Pancara botu posuerunt marture Felicitati*; nr. 1924: *Domino sancto Euladio presbitero Ursu[s et - - -] botum fecerunt et Iustinus et Biator* (entrambi da Roma); nr. 1928: *Eufrasius p(res)b(yter) / in onore s(an)c(t)i Petri apostoli voto suo fecet.*

[56] Sulla *Passio:* Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*.

[57] F. Savio, *Un'antica notizia martirologica dei SS. Faustino e Giovita e di altri SS. Bresciani*, «Brixia Sacra», 5 (1914), pp. 16-24.

Resta quindi difficile inquadrare con chiarezza il nostro lacerto. Possiamo soltanto concludere che qualcuno, il vescovo Gaudenzio o qualche altro personaggio dal nome simile, abbia fatto qualcosa in onore dei santi. Una testimonianza comunque meritevole di attenzione, perché, data la probabile cronologia di V-VI secolo del frammento, può anticipare la testimonianza di Gregorio Magno sull'esistenza a Brescia di un luogo di culto dedicato ai due martiri[58].

[58] Gregorii Magni *Dial.* 4, 54, 2. Il grande papa ricorda la sepoltura del patrizio bizantino Valeriano nella «beati Faustini martyris ecclesia»: *Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, II, Milano 2006, pp. 328-331. L'area di Sant'Angela Merici ha restituito anche un altro lacerto epigrafico bresciano a carattere dedicatorio, che ricorderebbe la realizzazione di un altare. L'inquadramento del testo è assai problematico. Secondo il racconto dell'*Historiola* del 1187, in una sepoltura allora rinvenuta e che si voleva fosse quella dei due santi fu recuperata una lastra marmorea recante l'iscrizione: *Faustino et Iuvitta Christi martyr(ibus) Victor Maurus ex voto posuit mensam civibus suis*: E. Barbieri - P. Concaro - D. Vecchio, *Le carte del monastero di San Faustino Maggiore (1126-1299)*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), nr. 69, p. 356. È possibile che la notizia del ritrovamento dell'epigrafe sia stata creata per favorire l'identificazione dei due inumati o, se reale, non sia stata trascritta del tutto correttamente, dato che il testo desta qualche perplessità. È invece sicuramente un rifacimento moderno della possibile lastra originaria quello che è ancora esposto in chiesa: Migliorati, *La nuova iscrizione ai ss. Faustino e Giovita*, pp. 344-347.


S. FAVSTINVS M.

A pagina 263

Sepolcro di Sant'Afra
e lunette con Faustino e Giovita
Basilica Inferiore,
chiesa di Sant'Angela Merici (già Sant'Afra),
Brescia

Il sarcofago del Passaggio del mar Rosso

Frammenti di un'urna sepolcrale dalla chiesa di Sant'Afra

Nel marzo 1945, dopo un bombardamento aereo anglo-americano che sconvolse la chiesa bresciana di Sant'Afra, oggi Sant'Angela Merici, si rinvenne una lastra frammentaria di sarcofago cristiano di età tardoantica della tipologia a fregio continuo[1], usata come materiale di reimpiego.

Il reperto (fig. 1), la cui decorazione a rilievo per la sua singolarità costituisce una testimonianza molto significativa nel contesto della scultura funeraria dei primi secoli cristiani, era emerso nell'area di un edificio di culto oggetto di ripetute ricostruzioni e rifacimenti, situato oltre le mura meridionali di Brescia romana lungo la strada per Cremona.

Gli scavi, condotti nel sito della chiesa e documentati da Camillo Boselli allora vicesegretario dell'Ateneo di Scienze e Lettere, hanno infatti individuato strutture di fabbricati di diverse epoche. Tra i più risalenti quelli riferibili ad un edificio martiriale che la tradizione ci ha consegnato con il titolo di San Faustino *ad sanguinem*.

Secondo il racconto della tradizione, raccolto già nel XV secolo da Jacopo Malvezzi[2], questo *martyrium* sarebbe sorto nel luogo in cui subirono il martirio Faustino e Gio-

[1] *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, II, *Italien mit einen Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt*, bearb. J. Dresken-Weiland, vorarb. G. Bovini, H. Brandenburg, Mainz am Rhein 1998 (abbreviato in Rep.), nr. 249.

[2] Iacobi Malvecii *Chronicon brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in *Rerum italicarum scriptores*, XIV, Mediolani 1729, col. 799.

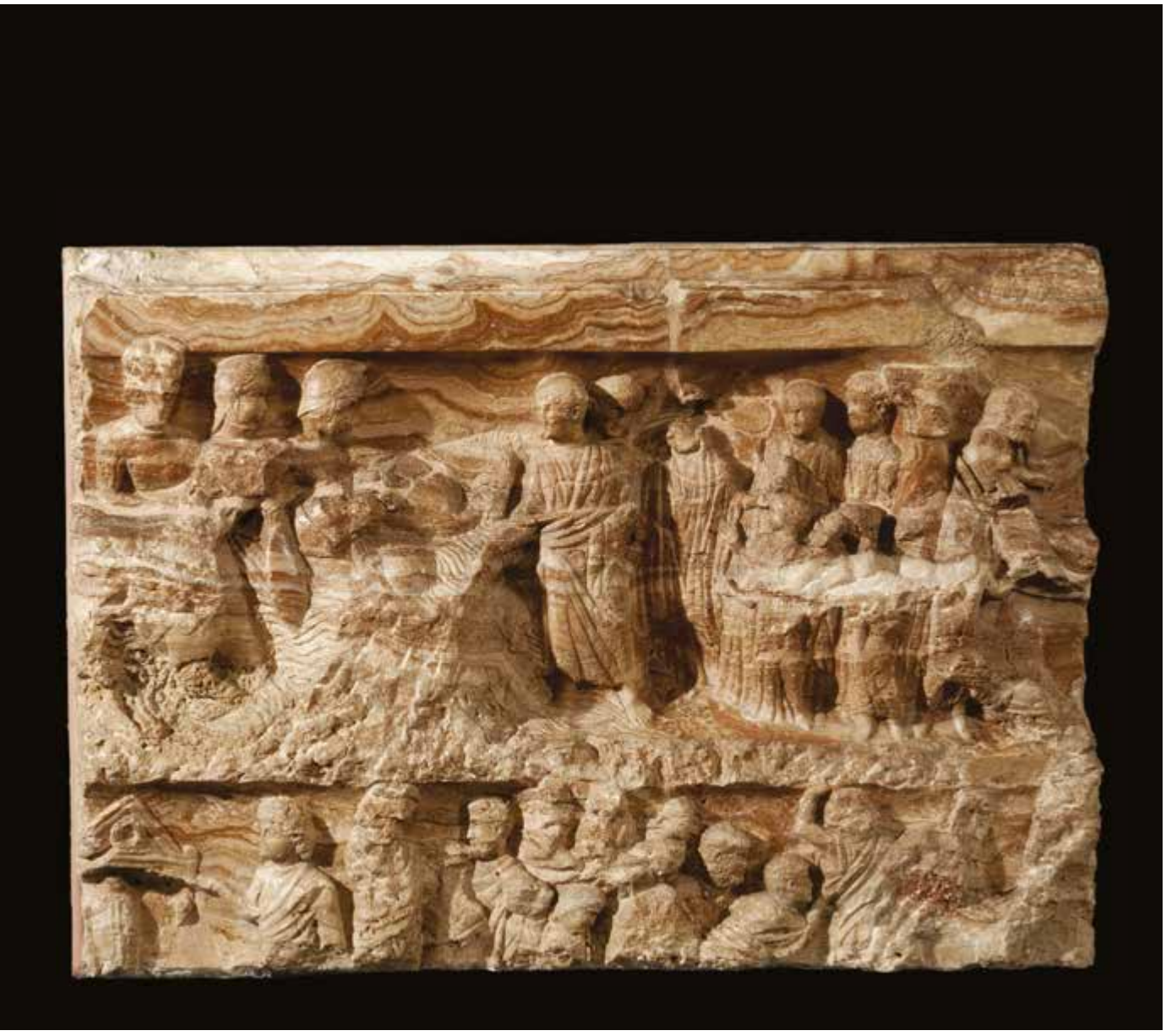


Fig. 1
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
frammento di sarcofago paleocristiano
Museo di Santa Giulia, Brescia

vita[3] e dove il vescovo Faustino, a metà del IV secolo, ne ricompose i corpi, come viene ricordato in un calendario locale, redatto a Brescia tra il IX e il X secolo quale "arricchimento" del Martirologio di Adone[4].

Ma già Enrico Cattaneo, critico sull'attendibilità dei Martirologi dall'età carolingia in poi, ha preso le distanze dall'ipotesi di una decisa affermazione di un culto dei santi Faustino e Giovita nel IV secolo[5] . Lo hanno motivato il silenzio di Gaudenzio, devoto e assiduo raccoglitore di reliquie di martiri ricercate anche in Oriente[6]; l'assenza di conferme storiche per la mancanza di testimoni diretti[7]; la mancanza fino alla fine dell'VIII secolo di una *passio* dei due santi martiri [8] che, come ha sostenuto validamente il Cattaneo, «se non altro sarebbe servita alla celebrazione liturgica dei martiri, qualora essi fossero stati venerati almeno dalla metà del secolo quarto»[9]. Ciò che fa il santo è il culto e il culto non nasce da una mera motivazione storica, anche se lo studio storico ne fonda la certezza.

[3] È in un passo dei *Dialoghi* di Gregorio Magno che si trova la prima notizia di una chiesa bresciana dedicata a san Faustino martire: «beatus Faustinus martyr in cuius ecclesia corpus [Valeriani] fuerat humatum». Gregorii papae *Dialogorum libri quatuor*, IV, 54 (PL 77, col. 413). Papa Gregorio fa riferimento a un vescovo di Brescia (forse eretico) che avrebbe concesso ad un certo Valeriano simoniaca sepoltura presso la tomba del santo martire Faustino. Il fatto suscitò il suo intervento miracoloso per eliminare lo scandalo di quella sepoltura.

[4] *Item s.ti Faustini confessoris brixiensis, qui corpora s.torum Faustini et Iovite collegit.* Il riferimento è riportato da: F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, dalle origini al 1300 descritti per regioni*, II. 1, *Lombardia: Bergamo, Brescia, Como*, Torino-Firenze 1929, pp. 142-143. Secondo la tradizione vi fu sepolto anche il vescovo Faustino, per iniziativa del suo successore Filastrio.

[5] E. Cattaneo, *La chiesa bresciana delle origini,* in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 347, n. 4; M. Bettelli Bergamaschi, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la* Historia de translatione beati Filastri, in Eadem, *Gaudenzio e Ramperto vescovi bresciani,* Milano 2003, pp.120-121, da «Archivio Ambrosiano», 28 (1975), pp. 48-140.

[6] È singolare che, tanto solerte alla ricerca di reliquie, il vescovo bresciano nei suoi sermoni non riservi la minima allusione al culto dei martiri della sua città: H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933, p. 334.

[7] Il più antico documento che ricorda i santi Faustino e Giovita, pur con varie difficoltà nella grafia dei nomi, è il *Martyrologium Hieronymianum*, un libro liturgico, redatto probabilmente tra la metà del V e gli inizi del VI secolo combinando diversi martirologi locali, che elenca i santi riconosciuti dalla Chiesa, offrendoli alla venerazione dei fedeli. R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles 2000, pp. 32-50. La valorizzazione del culto dei due santi martiri bresciani, tuttavia, secondo la tradizione, risalirebbe solo all'VIII secolo in occasione della traslazione delle loro reliquie dalla chiesa di San Faustino *ad sanguinem* alla chiesa di Santa Maria in Silva, a ridosso delle mura occidentali cittadine. La cura delle reliquie è affidata inizialmente ad un ristretto gruppo di canonici. Il culto si affermerà successivamente con l'istituzione del monastero per volontà del vescovo Ramperto, il quale deciderà di collocare le reliquie dei due santi Faustino e Giovita nella chiesa posta al centro del complesso monastico che assumerà il titolo di San Faustino: C. Violante, *La Chiesa bresciana nei secoli IX e X*, in *Storia di Brescia*, I, pp. 1005-1016; P.V. Begni Redona, *La traslazione delle reliquie dei Santi a Brescia, tra iconografia e storia*, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città,* Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 491-493.

[8] Circa la più antica *Passio* dei santi Faustino e Giovita giunta fino a noi e definita comunemente *Legenda maior,* nella cui articolata composizione sono inserite altre *legende,* relative alla figura di san Calogero di Albenga, di san Marciano di Tortona e di san Secondo d'Asti: F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», 15 (1896), pp. 65-72 e 113-159. Per le diverse ipotesi di datazione: P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovitae BHL 2836, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, pp. 24-38.

[9] Cattaneo, *La chiesa bresciana delle origini*, p. 347.

In base alle evidenze archeologiche emerse dopo il bombardamento di Sant'Afra e alla luce della ricca messe di notizie tramandate dalla tradizione circa le vicende che videro protagonisti i due giovani bresciani e in particolare in merito all'episodio del loro martirio, Gaetano Panazza ha avvalorato l'ipotesi di una relazione tra il sarcofago, di cui era rimasta la fronte frammentaria, e la conservazione dei resti mortali dei due martiri; e di un reimpiego per accogliere i corpi santi dei due giovani bresciani avvenuto molto prima della loro traslazione nella chiesa di Santa Maria in Silva ad opera del vescovo Anfridio[10].

La probabilità non è stata scartata nemmeno dal Boselli, che ricorda la più antica guida di Brescia, manoscritta tra il 1630 e il 1669 e attribuita allo storico e cronista bresciano Bernardino Faino. In essa si accenna ad un'«arca di S. Latino fabricata con marmi che furono rassegati» per essere riutilizzati nella chiesa superiore di Sant'Afra, ricostruita tra fine Cinquecento e primo Seicento da Pier Maria Bagnadore. Il riferimento del Faino è però a san Latino e non ai santi Faustino e Giovita[11]. Per il Boselli l'attribuzione sarebbe motivata dal fatto che «il nome di san Latino avrebbe sostituito nella credenza popolare il nome dei patroni dopo la traslazione del IX secolo». Tra l'altro, secondo lo studioso, il titolo di San Latino riferito al cimitero cristiano collegato al sito risulterebbe «sufficientemente recente di fronte al titolo più antico di *ecclesia Sancti Faustini ad sanguinem*»[12].

Ad un altro uso-riuso del sarcofago si è riferito Giovanni Vezzoli, per il quale i frammenti trovati a Sant'Afra sarebbero appartenuti all'arca «alabastrina» conservata *in subterraneo loco* di cui parlano le Provvisioni Municipali del 28 aprile 1495 e del 16 dicembre 1496 come *expolienda,* degna di essere pulita e adoperata nel 1508 per collocarvi le spoglie del vescovo san Felice (616-639 d.C.)[13].

Dopo queste prime ipotesi la ricerca di fonti che potessero permettere di rendere evidenti gli indizi circa l'utilizzo del sarcofago è sembrata proseguire a fatica, portando così a rafforzare l'interpretazione consolidata dalla tradizione. È auspicabile, dunque, che ulteriori ricerche consentano di fornire una più sicura carta d'identità al reperto.

[10] Il Panazza cita il Brunati, il quale sostiene che in merito al frammento di urna in esame «la presenza del *titulus* dei due santi martiri» rende plausibile l'ipotesi che si tratti di «un avanzo del sarcofago entro il quale il medesimo vescovo Faustino raccolse, come vuole il martirologio tolosano-vaticano, i resti dei due santi Faustino e Giovita». G. Panazza, *I civici Musei e la Pinacoteca di Brescia*, Bergamo 1958, p. 57.

[11] B. Faino, *Catalogo delle chiese di Brescia: manoscritti queriniani E VII 6, E I 10*, a cura di C. Boselli, «Supplemento ai Commentari dell'Ateneo di Brescia per il 1960», 77 (1961), p. 55.

[12] C. Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra e la "ecclesia Sancti Faustini ad Sanguinem"*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 1954», 71 (1955), pp. 82-83.

[13] G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e altomedievali di S. Faustino ad sanguinem,* in *Miscellanea di studi bresciani sull'alto medioevo*, a cura del Comitato bresciano per l'8° Congresso internazionale dell'arte dell'Alto Medioevo, Brescia 1959, pp. 13-14. Il riferimento del Vezzoli a san Felice si basa sulla testimonianza di Ascanio Martinengo, abate di Sant'Afra, il quale in uno scritto del 1602 ricorda come le spoglie di san Felice fossero state rimosse da un'arca "pretiosa", che venne smembrata e riutilizzata in varie parti della chiesa.

Al dibattito critico potrà utilmente contribuire anche l'analisi iconografica e iconologica della decorazione scultorea di questa significativa urna sepolcrale.
Va premesso, innanzitutto, che le più autorevoli ipotesi di datazione concordano nel collocare negli ultimi decenni del IV secolo la realizzazione del manufatto. Sull'identità della bottega di produzione[14] e del prestigioso committente[15], considerato il prezioso

[14] Per un confronto con il sarcofago che si trova attualmente nella chiesa di S. Maria dei Miracoli presso S. Celso in Milano (*Rep.* II, nr. 250) assegnabile ad un'officina milanese, l'esemplare cui apparteneva il frammento esposto in S. Giulia è stato attribuito ad un'officina norditaliana. Appartiene a quel gruppo di sarcofagi prodotti in Italia nei centri minori fuori Roma che sostanzialmente seguono in struttura e forma i modelli di botteghe romane: H. Brandenburg, *Osservazioni sulla fine della produzione e dell'uso dei sarcofagi a rilievo*, in *Sarcofagi tardoantichi, paleocristiani e altomedievali*, Atti della Giornata tematica dei Seminari di archeologia cristiana, a cura di F. Bisconti, H. Brandenburg, Città del Vaticano 2004, p. 18, n. 111. Nelle prime analisi l'attribuzione è stata motivata da criteri formali, diversificati nelle ragioni ma sostanzialmente convergenti nelle conclusioni (Klauss Wessel, Clementina Rizzardi, Antonio Mainenti). C'è chi ha ristretto l'ambito ad un'officina milanese, come Mario Mirabella Roberti e Fernando Rebecchi: M. Mirabella Roberti, *Milano romana*, Milano 1984, p. 194; F. Rebecchi, *La scultura. I sarcofagi*, in *Milano capitale dell'impero romano. 286-402 d.C.*, a cura di G. Sena Chiesa, Milano 1990, p. 328. Tuttavia, sottolinea il Koch, rimane aperto l'interrogativo se il sarcofago alabastrino sia stato realizzato a Milano oppure in un'altra officina locale, per esempio a Brescia, dove, invece, a causa dell'esecuzione grossolana, si suppone eseguito un altro sarcofago del IV secolo esposto nel Museo di S. Giulia (*Rep.* II, nr. 248) e copia di un originale di Roma. G. Koch, *Frühchristkliche Sarkophage*, München 2000, pp. 284, 458. Va precisato che molto dubbia è l'eventualità che il sarcofago sia arrivato a Brescia, già scolpito, dall'Oriente oppure dall'area adriatica (Aquileia o Ravenna). Nel primo caso, il motivo potrebbe essere stato la difficoltà pratica di far giungere il monumento dall'Oriente, considerato il rallentamento degli scambi commerciali tra le due parti dell'Impero dalla fine del III secolo. R. Bianchi Bandinelli, *Archeologia e cultura*, Milano-Napoli 1961, p. 195. Nel secondo caso, anche se Aquileia dalla metà del IV secolo viveva il suo periodo più fiorente per nuovi e fervidi contatti con la parte orientale dell'Impero, motivi di confronto stilistico con i sarcofagi aquileiesi non autorizzano tale supposizione: B. Forlati Tamaro (et al.), *Da Aquileia a Venezia: una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal II secolo a.C. al VI secolo d.C.*, Milano 1980, pp. 431-432.

[15] Non esiste ad oggi alcuna testimonianza che informi sulla committenza del sarcofago. Se si pensasse ad una committenza ecclesiastica sarebbe più consono attribuire l'opera ad un episcopato che avesse dato prova di possibilità economiche e di assodato prestigio. E questo lo si potrebbe immaginare forse a partire dal periodo in cui fu vescovo di Brescia Gaudenzio. A. Zani, *Filastrio e Gaudenzio vescovi di Brescia tra la seconda metà del IV e la prima decade del V secolo*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Varese 1992, pp. 149-150. Ma a quale scopo realizzare un'opera di così alto pregio, «tra le più significative della primitiva Chiesa bresciana», come sostiene in questi termini di apprezzamento il Fros: H. Fros, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, Bruxelles 1986, pp. 323-324. È più plausibile, invece, ricercare la committenza del sarcofago nell'ambito dell'aristocrazia cristiana di Brescia. La ricchezza del materiale utilizzato lo giustificherebbe; infatti, soltanto chi apparteneva ad un ceto sociale elevato avrebbe potuto permettersi un manufatto di così rara fattura. Le più recenti ricerche consentono di affermare che il contesto socio-politico della Brescia tardoantica rende l'ipotesi attendibile. G.L. Gregori, *Dai Tetrarchi ai Longobardi: momenti di storia e frammenti di vita bresciana*, in *Nuove ricerche sul Capitolium di Brescia. Scavi, studi e restauri*, a cura di F. Rossi, Milano 2002, p. 518. *Brixia* gravitava intorno a Milano capitale dell'Impero ed era residenza di eminenti famiglie di antica stirpe che mantenevano un posto considerevole nell'ordine senatorio, ma erano anche implicate nell'amministrazione imperiale, mantenendo uno stretto legame con l'area milanese mediante cospicui investimenti economici, godendone così del relativo aumento di livello culturale. R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardo antica. L'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.,* Como 1989, pp. 114–117. Nell'ambito di questa aristocrazia cittadina bresciana è possibile immaginare la presenza di famiglie cristiane che scegliessero per il loro decoro funerario opere prestigiose come il nostro sarcofago? Va detto che si registra anche una certa esitazione degli studiosi a fare di tali esponenti automaticamente dei cristiani. C. Bertelli, *Roma e Milano nell'ultimo conflitto col paganesimo. Aspetti della committenza cristiana*, in *Felix temporis separatio*, Atti del Convegno archeologico internazionale "Milano capitale dell'impero romano" (Milano, 8 novembre 1990), a cura di G. Sena Chiesa, E.A. Arslan, Milano 1992, p. 446. Non è sem-

materiale utilizzato[16], i pareri sono vari e alquanto difformi. Se si guarda tuttavia al programma iconografico che caratterizza la decorazione della fronte, pur frammentaria, del sarcofago, esso si presenta quale documento figurativo tra i più significativi del primo cristianesimo bresciano e tale particolarità potrebbe giustificarne l'importanza dell'uso.

È quanto emerge da un'analisi eseguita con il metodo iconografico iconologico. Un metodo che evita valutazioni puramente estetiche (perché non prioritarie) e che riesce ad indagare le modalità della rappresentazione nei suoi caratteri di chiarezza e inequivocabilità, in quanto studia le opere così come sono e indaga il messaggio che queste intendevano trasmettere, collocandole nel momento e nel contesto culturale in cui sono state realizzate.

Dall'analisi iconografica del reperto emerge che il programma decorativo è articolato su due registri con raffigurazioni tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

Il registro superiore (fig. 2) è occupato dal *Passaggio del mar Rosso*, affiancato in sequenza da *Mosè che fa scaturire l'acqua dalla roccia*, modalità non inusuale nella scultura funeraria paleocristiana.

Confrontato ad altre raffigurazioni[17] del *Passaggio del mar Rosso* su sarcofago la testimonianza bresciana fissa il racconto nei suoi tre momenti salienti.

A sinistra è scolpita la cavalleria egiziana (fig. 3). Si possono individuare due cavalli che nascondono parzialmente la metà inferiore del corpo di tre guerrieri egiziani la cui foggia degli elmi è romana. Al centro Mosè (fig. 4), giovane e imberbe, che guarda verso gli egi-

pre facile, infatti, almeno per il IV secolo, riconoscere dalle loro iscrizioni sepolcrali il riflesso dell'avvenuta conversione al cristianesimo. Tuttavia, pur considerando che la primitiva comunità cristiana di Brescia aveva avuto origine nel cuore del settore popolare e commerciale, è alta la probabilità che già a partire dalla seconda metà del IV secolo l'élite bresciana si fosse progressivamente aperta al cristianesimo, grazie all'azione pastorale dei vescovi locali. Lo testimoniano alcuni dati enucleabili dalla predicazione di Gaudenzio, il quale ricorda che molti di loro passavano dall'errore dell'idolatria al culto della verità cristiana «celeritate rotae cuiusdam prosperare currentis». Gaudentii Brixiae episcopi *Tractatus vel sermones*, *Sermo VIII*, PL 20, col. 892. In proposito: Cattaneo, *La chiesa bresciana delle origini*, pp. 350-352.

[16] Il sarcofago rinvenuto a S. Afra per la tipologia del materiale utilizzato è un *unicum* tra tutti i sarcofagi paleocristiani. Koch, *Frühchristliche Sarkophage*, p. 458. Diverse le opinioni degli esperti impegnati a stabilire la natura del materiale, identificato da alcuni come onice africano, definito da altri più semplicemente onice/onice rosato, oppure breccia oniciata. *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage,* II, nr. 249; A. Mainenti, *Il sarcofago di S. Afra: frammento in onice*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 165 (1966), p. 177. Tuttavia, da uno studio recente sembra che si possa affermare che si tratti di una formazione rocciosa alabastrina (R. Zani, *Il sarcofago della chiesa di Sant'Afra a Brescia*, Tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Padova, Dipartimento dei Beni Culturali, a.a. 2012-2013). Le indagini condotte finora non ne accertano la località di origine. Va sottolineato però che la formazione alabastrina del sarcofago è visivamente molto somigliante a materiale esistente anche nel territorio bresciano. Non si può dunque escludere la possibilità di una sua provenienza da un bacino di approvvigionamento locale, come confermato da Paolo Schirolli, direttore del Museo di Scienze Naturali di Brescia, e neppure escludere che la sua realizzazione sia opera di una bottega locale.

[17] Per uno sguardo complessivo sui sarcofagi paleocristiani con rappresentazioni del *Passaggio del mar Rosso*: C. Rizzardi, *I sarcofagi paleocristiani con rappresentazione del Passaggio del mar Rosso*, Faenza 1970.







Fig. 2
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
(particolare)
registro superiore

Fig. 3
dettaglio degli Egiziani

Fig. 4
dettaglio di Mosè

ziani nel momento in cui con la *virga*[18] comanda alle acque di ricongiungersi. Alle sue spalle spunta una testa: forse quella di Aronne. Segue una figura femminile, acefala, che potrebbe essere quella di Miriam, sorella di Mosè.
Miriam è parte del popolo d'Israele già salvato (fig. 5) raffigurato a destra e composto di due adulti e alcuni fanciulli, disposti a quarto di cerchio intorno ad una colonna con capitello che rappresenta la colonna di fuoco (*Es* 13, 21-22) e che, come in molte raffigurazioni del *Passaggio del mar Rosso,* costituisce un elemento architettonico di divisione tra le scene[19]. Infatti al di là appare una figura che volge le spalle a questa scena del *Passaggio*, parte dunque di un altro soggetto.
Questa a destra della colonna (fig. 6) è una delle scene di cui non si è fatto menzione nelle presentazioni conosciute del sarcofago. Il gesto e la postura del personaggio fanno supporre che si tratti di Mosè, qui però barbato, in atto di colpire la roccia per far scaturire l'acqua (la massa rocciosa non è più presente). È un episodio del libro dell'Esodo e dei Numeri (*Es* 17, 1-7; *Nm* 20, 1-11) e la sua rappresentazione è frequente nella pittura cimiteriale romana[20] e non inusuale nella scultura funeraria paleocristiana là dove solitamente l'episodio dell'Esodo è affiancato in sequenza dai miracoli delle quaglie, della manna e appunto dell'acqua scaturita dalla roccia, come qui[21].
La motivazione della collocazione una accanto all'altra delle due scene del *Passaggio* e del *Miracolo dell'acqua* va ricercata nel loro significato. In entrambi i casi infatti si tratta di temi legati alla salvezza e in quanto tali privilegiati per le scene funerarie. Si tratta cioè di espressioni della fede del credente defunto e dei suoi familiari per la liberazione dalla morte[22], che per un cristiano ha il suo fondamento nella Risurrezione di Gesù, prefigurata dal *Passaggio del mar Rosso*. Il "nuovo Esodo", quello di Gesù, è trasmesso attraverso il battesimo, rappresentato dalla figura di *Mosè che fa scaturire l'acqua dalla roccia*.

[18] Il bastone, o *virga,* tenuto da un personaggio è un'immagine che nelle culture antiche viene interpretata come strumento di potere. Nell'iconografia cristiana viene associato quasi esclusivamente alle figure di Mosè, di Ezechiele nel miracolo delle ossa e dell'apostolo Pietro nella scena battesimale dei carcerieri Processo e Martiniano. Mostra come essi operino in qualità di strumenti di Dio, cioè per sua volontà.

[19] L'espediente è pure testimoniato su un coperchio del sarcofago di Avignolle, del IV secolo, conservato al Musée Lapidaire, Annexe archéologique du Musée Calvet, di Avignone (*Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, III, *Frankreich, Algerien, Tunisien,* bearb. B. Christern-Briesenick, vorarb. G. Bovini, H. Brandenburg, Mainz am Rhein 2003, nr. 162); Rizzardi, *I sarcofagi paleocristiani,* p. 6. Inoltre su un altro sarcofago conservato presso il Museo Lateranense di Roma: J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, Roma 1932, p. 249.

[20] Vari esempi nelle catacombe romane di San Callisto, di Domitilla, dei Santi Pietro e Marcellino, fino a quello più antico dell'arco della porta di ingresso alla Cappella Greca del cimitero di Priscilla: J. Wilpert, *Roma sotterranea: le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903.

[21] A titolo esemplificativo si vedano i sarcofagi a fregio continuo del Musée des Beaux Arts di Aix-en- Provence (*Rep.* III, nr. 21), del Camposanto di Pisa (*Rep.* II, nr. 12), e quello della chiesa di San Celso a Milano, dove il *Miracolo della sorgente* si trova sul lato corto: Rizzardi, *I sarcofagi paleocristiani*, pp. 33, 80, 91.

[22] A. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 25 (1949), pp. 105-114.





Fig. 5
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
dettaglio degli ebrei salvati

Fig 6
dettaglio di *Mosè che fa scaturire l'acqua dalla roccia*

Sono, dunque, temi pasquali e battesimali. E come tali sono anche in stretta relazione con le scene del registro inferiore.

In proposito va precisato che la presenza della scena del passaggio del mar Rosso, che si prolunga quasi interamente nel registro superiore, ha spinto a ricordare il reperto come il sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*, e così ancora oggi è conosciuto. Tuttavia, la rilevanza del suo programma iconografico è rappresentata non tanto dalla presenza in sé della scena dell'Esodo, quanto dalla sua relazione – come vedremo – con le tre scene neotestamentarie del registro inferiore (fig. 7). Queste ultime sono la *Risurrezione di Lazzaro* sulla sinistra, al centro le *Donne al sepolcro che ricevono l'annuncio della Risurrezione* e sulla destra l'*Incredulità di Tommaso.*

L'identificazione delle tre scene non è stata sempre scontata. L'incertezza è motivata dal fatto che il reimpiego della fronte del sarcofago ha obbligato ad una riduzione di superficie e ad un pesante scalpellamento, cui vanno aggiunte le rotture provocate dalle esplosioni delle bombe.

L'unica immediatamente riconoscibile è la *Risurrezione di Lazzaro* (fig. 8). Sulla sinistra appare il timpano mutilo di una struttura architettonica a funzione tombale[23], sotto il cui frontone, che presenta al centro una corona[24], si scorge la figura di Lazzaro, avvolto dalle bende, quasi appiattita sul fondo. In piedi, a destra dell'edicola, sta Cristo, il cui viso imberbe è messo in risalto dalla ricca capigliatura. Ha la destra levata nell'atto di tenere la *virga*[25] con l'avambraccio teso in direzione della tomba. Il taglio di base del sarcofago non permette di vedere se la mano sinistra stringa il rotolo della legge.

Questa modalità rappresentativa documenta lo schema canonico con cui il miracolo compare nell'iconografia cristiana dei primi secoli e con particolare precocità dal II secolo[26]. La circostanza è facilmente comprensibile, perché la risurrezione di Lazzaro è prefigurazione della stessa risurrezione di Gesù, dunque tema funerario cristiano per eccellenza.

[23] Questo tipo di tomba deriva dalla tradizione alessandrina e si discosta dal sepolcro di tipo palestinese descritto nel testo giovanneo. Ripete, invece, il modello monumentale degli edifici funerari romani a tempio. Nel corso del VI secolo si rimpiazzerà il tempietto funerario con una grotta, secondo una consuetudine bizantina più aderente al testo evangelico, come rappresentato su un mosaico ravennate di Sant'Apollinare Nuovo.

[24] Il particolare della corona deriva dai riti della festa ebraica dei Tabernacoli e persiste nei rituali battesimali del giudeo-cristianesimo. Aggiungendosi al significato di vittoria e premio riconosciutole dalla cultura greco-latina, verrà usato in ambito cristiano come attributo del martire e simbolo del trionfo sulla morte.

[25] Anche se nei Vangeli non si parla dell'uso della *virga* da parte di Gesù, l'iconografia cristiana gliela attribuisce, per mostrare che, come Mosè operava con il bastone datogli da Dio e per volontà di Dio, così Gesù opera con questo "dito", la virga simbolica, cioè per sua mano: U. Utro, *Virga*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, pp. 300-302. Su alcuni vetri dorati del IV secolo Gesù è raffigurato con un dito che si allunga in una breve *virga*, a confondere il bastone col suo dito, in modo che sia quest'ultimo a compiere il prodigio: M. Dulaey, *"Virgo virtutis tuae, virga ori tui". Le Bâton du Christ dans le Christianisme ancien*, in *Quaeritur Inventus Colitur. Miscellanea in onore del padre Umberto Maria Fasola B.*, Città del Vaticano 1989, pp. 237-245; Idem, *Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien*, «Revue des Etudes Augustiniennes», XIX/1-2 (1973), pp. 3-38.

[26] È tra i più diffusi nelle catacombe: una cinquantina circa le raffigurazioni.





Fig. 7
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
(particolare)
registro inferiore con scene neotestamentarie

Fig. 8
dettaglio della *Risurrezione di Lazzaro*

Accanto a quella di Gesù si trovano altre due figure. Quella di sinistra, ammantata e di profilo, potrebbe rappresentare Marta. Sui documenti iconografici paleocristiani compare poche volte nella scena della *Risurrezione di Lazzaro,* sempre in posizione eretta, con un velo che le scende fino alle ginocchia, intenta ad assistere al miracolo e insieme a Maria, che è invece in ginocchio o gettata ai piedi del Signore oppure talvolta prostrata di fronte ai gradini dell'edicola, ad occupare la parte bassa della scena. La figura maschile, che compare sempre di profilo alla sua destra in secondo piano, rappresenterebbe un apostolo o un ebreo che, con lei, assiste al miracolo. L'assenza della parte inferiore delle due figure che si è ipotizzato essere di Marta e di un apostolo/ebreo e le abrasioni su quella di sinistra impediscono una lettura certa della loro appartenenza alla scena della *Risurrezione di Lazzaro*. Se così non fosse, si lascerebbe aperta una seconda ipotesi: che i due personaggi, diversamente identificati, facciano parte di un altro miracolo di Gesù qui affiancato alla *Risurrezione di Lazzaro*, come documentato su vari sarcofagi a fregio continuo. Ma la struttura d'insieme lo rende poco probabile.

La difficoltà di lettura delle scene del registro inferiore vale, soprattutto, per la scena centrale (fig. 9). Circa la sua individuazione il rimando ad alcuni particolari di altri sarcofagi suggerisce un preciso percorso identificativo.

Appena riconoscibile è la figura di un angelo ritratto a mezzo busto tra le nuvole, secondo una modalità figurativa in uso nell'iconografia delle apparizioni, come si può vedere nei riquadri musivi della navata della basilica di Santa Maria Maggiore a Roma. Verosimilmente, indica con la mano un edificio sottostante, la cui conformazione è ancora visibile nel rigonfiamento continuo della massa in primo piano, scalpellata frontalmente.

La struttura circolare dell'edificio con copertura a cupola richiama quelle osservabili in talune raffigurazioni del Santo Sepolcro[27]: ad esempio sul sarcofago a fregio continuo di Servanes (Arles)[28], sul sarcofago milanese di San Celso[29] (fig. 10) e su un altro perduto proveniente dalla Basilica Vaticana, del quale non rimane che una copia del Bosio come ricordato dal Wilpert.

Sulla sinistra del sepolcro una figura femminile, a capo scoperto e con la testa leggermente inclinata, punta lo sguardo verso l'edificio. Accanto a lei, una massa marmorea fortemente scalpellata lascia supporre la presenza di una seconda figura (femminile?). I due personaggi potrebbero essere le donne che il mattino di Pasqua giungono al sepolcro

[27] Per una panoramica generale sul repertorio di immagini del Santo Sepolcro: L. Spera, *Santo Sepolcro*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, pp. 276-278.

[28] Il sarcofago di Servanes, nei pressi di Arles, villa Revoil (*Rep.* III, nr. 42), a due registri e frammentario, proviene, secondo l'ipotesi più accreditata, dall'Abbazia di St. Remy: R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi 8 secoli della Chiesa*, V, Prato 1879, p. 32, tav. CCCXVI, 2; J. Wilpert, *Una perla della scultura cristiana antica di Arles*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 22 (1925), p. 44; F. Benoit, *Sarcophages paléochrétiens de Arles et de Marseille: fouilles et monuments archéologiques en France métropolitaine,* supplément à «Gallia», V (1954), tav. 16, 2.

[29] *Rep.* II, nr. 250.



Fig. 9
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
dettaglio delle *Donne al sepolcro*



Fig. 10
Donne al sepolcro
sarcofago paleocristiano (particolare)
chiesa di Santa Maria dei Miracoli
presso San Celso, Milano

di Cristo, lo trovano vuoto e ricevono dall'angelo l'annuncio della Risurrezione (*Mc* 16, 1-7). Tale interpretazione è incoraggiata sia dalla coerenza di significato che unisce questa alle altre due scene del registro inferiore (*Risurrezione di Lazzaro* e *Incredulità di Tommaso*), sia dallo stretto parallelo che si può stabilire con la stessa scena presente sulla fronte del sarcofago di Santa Maria presso San Celso a Milano. Tuttavia, l'identificazione della scena sul sarcofago di Brescia potrebbe rimanere ancora dubbia in quanto le *Donne al sepolcro* nelle più antiche raffigurazioni, risalenti ad un periodo compreso fra IV e VI secolo, sono sempre velate[30]. Questa modalità si incontra infatti in tutti i documenti più significativi del tema[31]. Ma la donna del sarcofago di Brescia non è velata. La difficoltà cade se si fa riferimento alla *Risurrezione di Lazzaro* presente sul cosiddetto "sarcofago di Giona", conservato presso il Museo Pio Cristiano dei Musei Vaticani (fig. 11), dove Marta porta un velo, mentre Maria è rappresentata con testa scoperta, come le donne non maritate secondo un'annotazione del Wilpert (fig. 12)[32]. La nota dell'eminente studioso spinge ad ipotizzare che la donna non velata della scena centrale del sarcofago di Brescia possa essere proprio Maria di Magdala, accorsa al sepolcro la mattina del primo giorno della settimana[33]. Resta il fatto che, in assenza di altri particolari per il taglio alla base del sarcofago, non è possibile formulare ulteriori ipotesi.

La terza scena dell'*Incredulità di Tommaso* (fig. 13) è stata erroneamente interpretata, pur con qualche dubbio, come la rappresentazione del *Sacrificio di Abramo,* detto anche *Sacrificio di Isacco* (*Gen* 22, 1-19). Questa ipotesi non può essere condivisibile, perché le figure sono disposte in relazione le une alle altre in un modo da non rientrare in nessuna delle rappresentazioni conosciute del *Sacrificio di Abramo*. Non vi è dubbio, al contrario, che si debba trattare dell'*Incredulità di Tommaso* (*Gv* 20, 24-29), visto che non c'è nessun altro episodio nell'Antico o nel Nuovo Testamento dove ricorra una situazione analoga a quella rappresentata. Tale interpretazione appare ulteriormente confortata dal con-

[30] H. Leclercq, *Saintes femmes*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV/1, Paris 1950, pp. 570- 573; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, III, Gütersloh 1966-1980, p. 310, nr. 5-6; p. 311, nr. 4; p. 312, nrr. 7-8; p. 314, nr. 12.

[31] Si confrontino vari esempi: su una sezione della volta, oggi mutila, del battistero napoletano di San Giovanni in Fonte (fine IV - inizi V sec.); su alcuni manufatti eburnei dell'inizio del V secolo, tra gli altri l'avorio della Passione del British Museum di Londra, il Dittico Trivulzio di Milano, l'avorio Reider di Monaco; su un pannello musivo di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna (520 d.C. ca.); in una miniatura dell'Evangeliario siriaco di Rabbula (586 d.C.); su alcune ampolle metalliche provenienti dalla Terra Santa e conservate a Monza e a Bobbio (VI secolo); infine, su un coperchio di reliquiario conservato nel Museo Sacro dei Musei Vaticani (VI secolo).

[32] La precisazione di Wilpert fa riferimento agli esempi offerti dalle figure presenti sui sarcofagi di Adelfia, di Covarrubias e di San Sebastiano. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, pp. 7*, 303. Inoltre: G. Bovini, *Sarcofagi paleocristiani: determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti,* Città del Vaticano 1949, p. 202.

[33] L'identificazione si complica anche per l'irrisolto problema generato, a vari livelli, dalla tradizione popolare che ha confuso le figure di Maria Maddalena sia con l'anonima peccatrice di Galilea (colei che lava i piedi a Gesù in casa del fariseo) sia con Maria di Betania, sorella di Marta e di Lazzaro. In merito: G. Ravasi, *Una santa calunniata e glorificata*, introduzione a G. Testori, *Maddalena*, Parma 1989.









Fig. 11
Risurrezione di Lazzaro
sarcofago di Giona, fine III sec. (particolare)
Museo Pio Cristiano, Musei Vaticani, Roma

Fig. 12
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
dettaglio di Maria di Magdala

Fig. 13
dettaglio dell'*Incredulità di Tommaso*

Fig. 14
Incredulità di Tommaso
sarcofago paleocristiano (particolare)
chiesa di Santa Maria dei Miracoli
presso San Celso, Milano

fronto con un'altra *Incredulità di Tommaso*, quella presente sul già ricordato sarcofago di San Celso a Milano (fig. 14), quasi sovrapponibile a quella di Brescia. In ambedue Cristo, figura dominante, campeggia in posizione frontale sulla destra e, alzando il braccio sulla testa, scopre il petto per mostrare la ferita del costato, mentre Tommaso è proteso in avanti nell'atto di puntare e appoggiare il dito sul costato del Risorto.
Dietro l'apostolo incredulo è chiaramente delineato un terzo personaggio in funzione di testimone.
Un aspetto molto interessante della composizione è la corrispondenza fisionomica tra il volto di questo personaggio (fig. 15) e quella del Mosè (fig. 16) della scena di destra del registro superiore, raffigurato nel gesto di far scaturire l'acqua dalla roccia.
Il confronto del volto del profeta biblico con la tradizionale rappresentazione del volto dell'apostolo Pietro evidenzia una indubbia somiglianza: volto squadrato, capelli spessi e ricciuti, barba corta e folta, fronte relativamente bassa.
La corrispondenza fisionomica di Mosè con l'apostolo Pietro è documentata su molti sarcofagi del IV secolo[34]. Dalle testimonianze iconografiche sappiamo, infatti, che nella persona di Mosè la comunità cristiana intendeva effigiare anche l'apostolo Pietro. Come Mosè, colpendo la roccia con il bastone, ha fatto scaturire l'acqua della salvezza per il popolo ebreo nel deserto, così Pietro, che incarna la Chiesa, è colui che fa scaturire l'acqua di una nuova vita, quella del battesimo, dalla roccia che è il Signore Gesù, come ricorda san Paolo nella prima epistola ai Corinzi (1*Cor* 10, 4).
Questa tradizione iconografica di Mosé-Pietro ci dà anche la certezza che il personaggio che assiste all'incontro tra Tommaso e Gesù del registro inferiore è proprio Pietro. Pietro è l'unico tra gli apostoli ad aver affermato "Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente" (*Mt* 16, 16) e ad aver ricevuto da Gesù la missione di confermare i fratelli nella fede. Egli è dunque raffigurato in qualità di testimone privilegiato, garante del gesto di Tommaso che punta il dito sul costato-roccia del Cristo risorto riconoscendolo come suo Signore e Dio.
Il programma iconografico così delineato presenta un'evidente novità. Confrontato con quelli rappresentati in tutti i sarcofagi esistenti in Italia e all'estero che abbinano il *Passaggio del mar Rosso* ad altri soggetti dell'Antico e del Nuovo Testamento, questo bresciano è l'unico ad associare l'episodio dell'Esodo alle storie dei testimoni storici della risurrezione di Cristo, ovvero le donne al sepolcro e l'apostolo Tommaso.
Tale novità va compresa nel senso profondamente unitario dell'intero programma figurativo, improntato al tema della Risurrezione e come tale motivato su un monumento di tipo funerario. Le immagini fanno riferimento alla speranza nella salvezza e alla piena adesione di fede del defunto alla Pasqua di Risurrezione. Ad essa rimanda la *Risurrezione di Lazzaro*.
Il *Passaggio del mar Rosso* del registro superiore ne è la figura veterotestamentaria, poiché

[34] Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, tav. LXXXXVII, 2-4; tav. CXII, 3; tav. CXIII, 1; tav. CXXVII, 1-2.





Fig. 15
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
dettaglio di Pietro,
testimone di Tommaso

Fig. 16
dettaglio di Mosè

la liberazione dalla schiavitù d'Egitto anticipa la liberazione dalla morte e da tutti i mali di morte, assicurata dalla Risurrezione di Gesù. Quest'ultima è vissuta sacramentalmente nel Battesimo, richiamato dalla figura di *Mosè che fa scaturire l'acqua dalla roccia*. Ma il battesimo presuppone la fede nel Risorto, qui affermata dalle figure delle donne che il giorno di Pasqua ricevono dall'angelo l'annuncio che Gesù è il vivente e dall'apostolo Tommaso, che professa la divinità del Cristo risorto apparso ai discepoli nel Cenacolo.

Se pensiamo ora alla figura di Tommaso, essa possiede un'importanza straordinaria, perché egli non esprime la sua fede come le donne e gli altri apostoli attraverso un atteggiamento corporeo implicito ("Quando videro Gesù, lo adorarono", *Mt* 28, 9.17), ma fa un'esplicita professione di fede, afferma la divinità del Risorto.

È quanto emerge dalla scena presente sul sarcofago bresciano che abbiamo identificato come *Incredulità di Tommaso* (fig. 17). La valenza teofanica che la caratterizza è particolarmente efficace se la si confronta con le altre uniche cinque più antiche varianti del soggetto attestate in Occidente tra la seconda metà del IV e il primo V secolo, riprodotte su altri due sarcofagi a Milano e a Ravenna, in un riquadro musivo di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna, su un avorio del British Museum di Londra e su un'ampolla di Terra Santa esposta a Monza. Osservandole in base ai criteri dell'analisi fisionomica e posturale dei personaggi[35] e utilizzando alcuni parametri di confronto quali la collocazione delle figure, la loro dimensione, l'aspetto fisico, l'orientamento, la distanza o la prossimità tra di loro, la postura, i gesti e lo sguardo, si evince, oltre al senso teofanico che permea tutte queste rappresentazioni, anche la forza espressiva della scena bresciana[36].

Sul sarcofago di Brescia Tommaso si protende verso il Cristo, soggetto dominante, per toccare anche con gli occhi quella ferita che sta toccando con la mano. Il suo vedere è un credere. È colto nell'attimo appena precedente al proclamare Gesù suo Signore e Dio. Il suo protendersi diventa la sua professione, il suo gesto lo conferma, la sua espressione ne è il riflesso. Attraverso questa dinamica posturale, così efficacemente rappresentata dall'artefice/artista, egli attesta che Cristo è risorto con la propria carne in quanto Dio. Si afferma così apostolo della fede.

La scena, dunque, non può più essere chiamata *Incredulità di Tommaso*, ma più propriamente *Confessione di fede di Tommaso*, in coerenza a come la Chiesa dei primi secoli ha

[35] Il criterio analitico a cui si fa qui riferimento riflette lo studio di Laeng (B. Laeng, *Le icone. Uno studio psicologico dell'arte sacra*, Roma 1990) sull'espressività corporea delle figure nelle icone. Partendo da una scelta di icone bizantine significative, indaga la fisionomia e la postura delle figure rappresentate. Le categorie scelte riguardano parti del corpo descritte secondo il linguaggio della comunicazione non verbale ricavato dagli studi di antropologia. Attraverso l'esame dei risultati è giunto all'individuazione del messaggio trasmesso dalle immagini, che secondo lui può essere considerato "oggettivo" nel senso di libero da pregiudizi motivazionali od emotivi, proprio perché le categorie dell'analisi posturale attingono ad un vocabolario universale.

[36] Per l'analisi dettagliata: M. Marchini, *Un tesoro della* ecclesia *di Brescia. La Confessione di fede di Tommaso sul sarcofago da S. Afra nel Museo di S. Giulia*, Brescia 2014.



Fig. 17
Sarcofago del *Passaggio del mar Rosso*
dettaglio della *Confessione di fede di Tommaso*

guardato a Tommaso, apostolo della fede, e l'ha inserito nei cicli iconografici della Passione-Glorificazione di Cristo. Risituata nel suo contesto storico ecclesiale, la rappresentazione dell'incontro fra il Cristo risorto e Tommaso riacquista così il significato originario e con questa valenza andrebbe letto: non più sinonimo di incredulità, dunque, come da sempre è conosciuto nella storia dell'arte, ma proclamazione della fede pasquale nella Risurrezione di Cristo.

Tale lettura qualifica e sorregge pienamente il messaggio di tutto il programma decorativo del sarcofago: espressione della piena adesione di fede nella Risurrezione del cristiano battezzato qui inumato. E lo sarebbe ancora di più se fosse riferito alla sepoltura di un testimone che avesse dato la vita nel martirio.

A tale proposito l'ipotesi di una relazione tra il sarcofago, di cui è rimasta la fronte frammentaria, e la conservazione delle reliquie dei santi martiri patroni Faustino e Giovita non sarebbe incoerente. Dal punto di vista del messaggio iconografico, data la presenza di un ciclo di salvezza e di scene di testimonianza forte in quanto legate alla persona storica di Gesù, la possibilità anche solo di un riutilizzo del reperto quale contenitore di reliquie di martiri possiede un valore autonomo. Nel caso delle reliquie dei santi Faustino e Giovita non significa averne certezza, ma solo una sua plausibilità.


S. IOVITA. M

A pagina 285

San Giovita
lunetta affrescata
Anonimo pittore bresciano,
prima metà del XVI secolo
Basilica Inferiore,
Sant'Angela Merici (già Sant'Afra),
Brescia

Quando gli dei entrano in chiesa

L'Ermafrodito nella chiesa di Sant'Angela Merici ed altre testimonianze di reimpiego a Brescia e nel suo territorio

Recentemente è stato notato come, nella Basilica Inferiore di Sant'Angela Merici a Brescia, un rilievo figurato di epoca romana, inglobato in un pilastro della parete settentrionale e modificato in seguito in un Buon Pastore, in origine rappresentasse in realtà il dio Ermafrodito[1].

La figura, pesantemente danneggiata da colpi intenzionali soprattutto al volto e al sesso (fig. 1), è raffigurata stante, col volto leggermente ruotato verso destra, fra due colonne che delimitano la scena. Al di sopra di queste sono collocati due *kantharoi*, dai quali fuoriesce una ghirlanda composta da tralci di vite e da grappoli d'uva, uno a destra e uno a sinistra della testa del personaggio[2].

Il soggetto, che doveva avere un copricapo, di cui però, a causa delle scalpellature risulta impossibile stabilire la foggia, indossa un chitone leggero, a pieghe, cinto sotto il petto. Colpi di martello ne hanno appiattito i seni.

[1] F. Brizzi, *Un altare per Ermafrodito? Un caso di* interpretatio *nella chiesa di Sant'Angela Merici a Brescia*, «Civiltà Bresciana», nuova serie, II/2 (2019), pp. 29-40.

[2] Spesso Ermafrodito entra nel *thiasos* dionisiaco: ciò accade sia a Dion, in Grecia ad Atene, sia in Italia dove precocemente viene associato a *Liber* in un deposito votivo dell'*Athenaion* di *Paestum*: M. Cadario, *L'immagine di Ermafrodito tra letteratura e iconografia,* in *Il gran poema delle passioni e delle meraviglie. Ovidio e il repertorio letterario e figurativo tra l'antico e la riscoperta dell'antico,* Padova 2011, pp. 235-246.

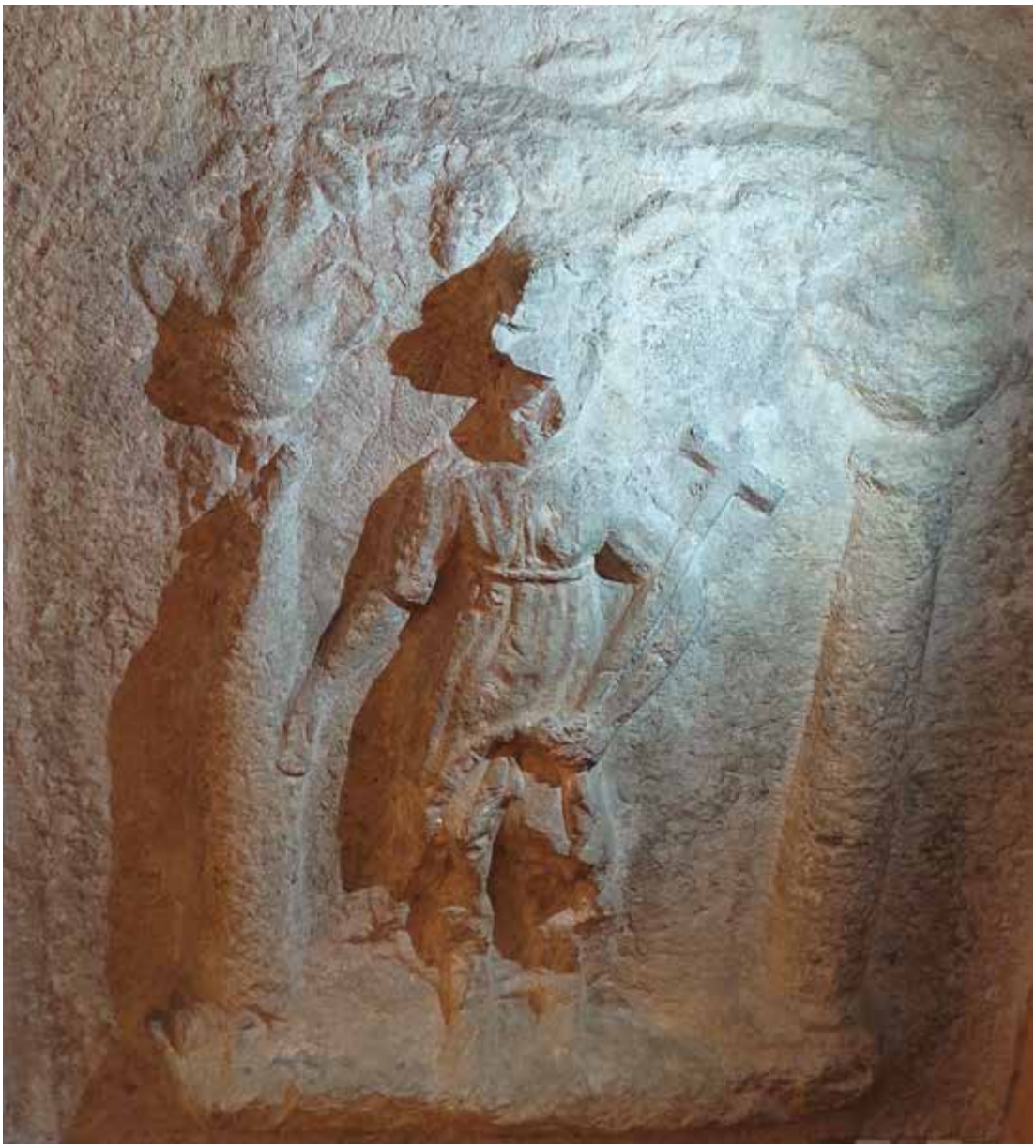


Fig. 1
Ermafrodito/Buon Pastore
bassorilievo, I-II secolo?
Basilica Inferiore, chiesa di Sant'Angela Merici, Brescia

Ciò che permette in modo inequivocabile di identificare il personaggio come Ermafrodito e non come una menade o un'altra figura del *thiasos* dionisiaco è il gesto dell'*anasyrma*[3], ovvero il sollevamento della veste a scoprire il sesso. Anche se è qui che si è particolarmente infierito è possibile vedere distintamente i testicoli e la linea del membro virile, decisamente sovradimensionato.

Con la sinistra regge una croce: essa è stata realizzata asportando qualcosa che teneva in mano che, date le dimensioni e la lunghezza, potrebbe essere stata una cornucopia. Risulta chiaro quindi che tale rilievo non è stato utilizzato soltanto per rimpiegarne il materiale, utile per la sua forma rettangolare, ma che è stato intenzionalmente modificato in un Buon Pastore e che, come tale, è stato di conseguenza reso non solo accettabile, ma, probabilmente, anche oggetto di devozione da parte dei fedeli cristiani.

Purtroppo, non sappiamo esattamente da quando il manufatto sia stato inglobato nel pilastro. Si può affermare, tuttavia, che almeno una fotografia[4] testimonia la circostanza che, quando furono realizzati gli interventi di ricostruzione della chiesa fra il 1953 e il 1954, il rilievo di Ermafrodito era già nella sua attuale posizione. Non fu pertanto uno dei reperti antichi emersi negli scavi che si resero necessari per rimediare alle distruzioni seguite al bombardamento del 2 marzo 1945, che rasero al suolo buona parte della chiesa. Si può ipotizzare che tale collocazione sia stata decisa dal Bagnadore, durante i restauri da lui operati fra il 1580 e il 1600[5]. Non è da escludere, tuttavia, che il rilievo fosse già inserito nella chiesa precedente.

A Brescia, proprio per la ricchezza di materiale lapideo di epoca romana a disposizione, generalmente i materiali reimpiegati non vengono sistemati lontano dalla loro primitiva collocazione. Se si accetta tale indicazione è opportuno avanzare qualche ipotesi circa la provenienza del manufatto. È probabile che provenisse da questo stesso settore del suburbio della città dove, nel IV secolo, sorgerà come *basilica martyrum* la chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, poi Sant'Afra e quindi da ultimo Sant'Angela Merici, proprio nel luogo dove era collocato il cimitero di San Latino, nei pressi del quale la tradizione vuole che i fratelli Faustino e Giovita abbiano subito il martirio e siano stati sepolti[6]. Nei pressi dell'area sono stati individuati due edifici di età tardoantica, databili fra II e III secolo[7], collocati *extra moenia*, a circa 250 m in linea d'aria da *Porta Cremonensis*. Negli anni Ottanta del secolo

[3] Tale gesto è tipico anche di Pan e di Baubò.

[4] G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e altomedievali di S. Faustino ad sanguinem*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'Alto Medioevo*, Brescia 1959, pp. 9-18, fig. 3.

[5] *Ibidem*, p. 9.

[6] Sulle fasi più antiche della chiesa di San Faustino *ad sanguinem*: G.P. Brogiolo, *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Mantova 1993, pp. 66-67.

[7] Per la datazione delle strutture emerse: A. Ruggiu Zaccaria, *Spunti archeologici sulla più antica cattedrale di Brescia*, in *Atti del Convegno per il XIX centenario della dedicazione del Capitolium di Brescia*, 2, Brescia 1975, pp. 295-312, in part. pp. 305-306.

scorso nel sito dell'attuale Liceo "Arnaldo" sono state rinvenute le tracce di due necropoli databili al III-IV secolo, collocate tra i resti di un edificio termale, abbandonato all'inizio del III secolo[8]. Un'altra necropoli sorgeva nelle vicinanze, in via Spalti San Marco[9].
La chiesa sorse dunque in una zona periurbana, in un'area posta a ridosso del percorso della *via Cremonensis*, destinata secondo la tradizione ad ospitare sepolture di prestigio. Un'area, dunque, di una certa frequentazione, così che il rilievo di Ermafrodito potrebbe essere pertinente a un altare funerario o alla struttura di un culto agreste, oltre la cinta muraria. Le fonti testimoniano che il dio, protettore dell'unione matrimoniale e della fecondità, era oggetto proprio di culti extraurbani[10], connesso alla presenza di acque e di stabilimenti termali[11], come ricorda il mito che lo vede associato, ad Alicarnasso, alla ninfa Salmacide[12]. Anche se non è ancora stato ricostruito l'assetto idrografico della zona e non sia del tutto chiaro quale fosse il percorso delle acque in quest'area del suburbio meridionale di Brescia in età romana, è significativa la vicinanza dell'edificio termale nell'area del liceo Arnaldo.
Il caso dell'Ermafrodito in esame presenta, inoltre, un profilo di particolare interesse, in quanto si tratta di un riutilizzo complesso, secondo l'accezione che di tale pratica ha dato Gemma Sena Chiesa[13], ovvero di un oggetto antico che non solo viene ricollocato, ma anche rilavorato. Come è stato precedentemente osservato, infatti, l'oggetto che il dio teneva in mano è stato trasformato in crocefisso, proprio perché, in questo modo, potesse diventare un Buon Pastore e divenire in tal modo un oggetto di devozione, ora cristiana. Dal momento che, in prima battuta, potrebbe sembrare bizzarro che una divinità pagana, per di più dai tratti sessuali così marcati, sia stata trasformata in un Buon Pastore con la semplice e in verità goffa cancellazione di alcuni elementi che avrebbero permesso

[8] Per la necropoli di Corso Magenta: *La vita dietro le cose. Riflessioni su alcuni corredi funerari da* Brixia, a cura di F. Rossi, Milano 2004.

[9] Sulle necropoli di Brescia romana: A. Botti, *Monumenti funebri della Brixia romana nel museo di Santa Giulia*, Tesi di laurea, Università degli studi di Verona, a.a. 2016-2017, pp. 20-23, fig. 7, p. 27.

[10] Alcifrone ricorda della giovane Epifillide che subì un'imboscata da parte di due giovani mentre si stava recando ad offrire una corona ad Ermafrodito per propiziarsi un buon matrimonio: Alcifr., *Epistulae* III, 37.

[11] A Cherchel, sulle coste tunisine del Mediterraneo, statue di Ermafrodito adornavano le terme: H. Manderscheid, *Die skulptureuasstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen*, Berlin 1981, pp. 25, 127, nr. 47, 520-521. Un epigramma greco dell'*Antologia Palatina* menziona l'esistenza di una statua del dio all'ingresso di terme promiscue: «Sono per gli uomini Ermes, per le donne Cipride:/ reco d'entrambi i genitori i segni. /Ecco perché nelle terme promiscue mi posero: sono/ l'Ermafrodito dall'incerto sesso» (*Anth. Pal.,* 9, 783).

[12] Circa il culto di Ermafrodito ad Alicarnasso e sull'iscrizione di Kaplan Kalesi: M. Cadario, *Salmacide ed Ermafrodito tra Alicarnasso e Roma,* in *Giornata di studi. Le Ninfe e la Grecia nel mito e nelle città*, a cura di F. Giacobello, P. Schirripa, Milano 2009, pp. 115-131. Proprio nell'iscrizione citata si menziona Ermafrodito come il nume che aveva istituito il matrimonio. Per una trattazione delle fonti epigrafiche del dio: L. Mancinotti, *Ermafroditi dormienti*, Roma 2018, pp. 17-21.

[13] G. Sena Chiesa, *Ipsa spolia docent*, in *Riuso di monumenti e reimpiego di materiali antichi in età postclassica: il caso della Venetia,* a cura di G. Cuscito*,* «Antichità Altoadriatiche», 74 (2012), pp. 17-31, in part. p. 19.

una corretta identificazione del personaggio, è sembrato opportuno ampliare la ricerca e osservare se il reperto conservato nella chiesa di Sant'Angela Merici fosse un *unicum* o se, invece, come in effetti si è potuto accertare, esistessero altri confronti.
A Brescia capita frequentemente di constatare episodi di riutilizzo, dovuti anche alla cospicua presenza di reperti in materiale di pregio, assai spesso in marmo di Botticino, che potevano essere facilmente recuperati, spogliando antichi edifici ormai in disuso.
Che vi sia però un nesso fra recupero intenzionale e strutture ecclesiastiche emerge già da un semplice dato. Come ha potuto evidenziare Antonella Bonini[14], su 243 epigrafi reimpiegate di epoca romana in area bresciana, ben 98, quasi la metà, provengono da chiese, monasteri, oratori, cappelle o torri campanarie.
In queste note si vuole accertare se ci siano altri esempi, a Brescia e nel suo territorio, di reperti legati ad un antico culto, siano essi un altare, un rilievo figurato o un'epigrafe votiva che siano stati intenzionalmente riutilizzati o reimpiegati e collocati in posizione visibile in edifici religiosi cristiani. Nell'esposizione di tali casi si è deciso di procedere dalla città al territorio, seguendo un ordine il più possibile cronologico.

San Faustino Maggiore

Il complesso, che sorse nel IX secolo nella zona a nord-ovest della città, in un'area che fu suburbana fino al 1132, è uno di quelli che maggiormente vede il riuso di epigrafi romane. La Bonini[15] ne annovera infatti ben 43[16].
Ritengo innanzitutto necessario evidenziarne una, dedicata a Saturno, purtroppo attualmente perduta, ma riportata dall'Aragonese[17] (fig. 2). Dal disegno sembra che fosse collocata su una base di statua o di altare.
Il testo così recitava: *Deo Alo/ Saturno/ Sex(tus) Commo/dus Valeriu(s)/ v(otum). s(olvit). l(ibens). m(erito)*[18]. Un tale *Sextus Commodus Valerius* dunque, per voto, fa una dedica al dio, cui viene attribuito l'epiteto di *Alo*[19], ritenuto dal Garzetti[20] indigeno e accostato re-

[14] A. Bonini, *Il reimpiego di epigrafi romane*, in *Brescia medioevale e moderna*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, a.a. 1988-89, p. 83.

[15] *Ibidem*, p. 93.

[16] Di queste tre sono sacre, tre onorarie, tre non definibili e tutte le altre funerarie, testimoniate a partire dal XV secolo. Purtroppo, nella maggior parte dei casi non è stato possibile stabilire che posizione avessero in origine.

[17] *In aedificatione nova Scti Faustini*: Aragonese, nr. 139, pp. 24, 85.

[18] *CIL* V, 4198, *ILS* 4904; G.L. Gregori, *Brescia Romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale. I. I documenti*, Roma 1990, p. 185. Antonella Bonini non avanza una datazione: Bonini, *Il reimpiego*, nr. 51, pp. 280-281.

[19] Esiste un'altra epigrafe, sempre proveniente da Brescia (*CIL* V 4197, *ILS* 4903) in cui l'epiteto *Alus* compare da solo. Gianfranco Paci ipotizza che tale nome, di origine celtica, non sia il nome più antico di una divinità poi venerata come Saturno nella regione, ma che potrebbe essere una divinità minore del pantheon bresciano: G. Paci, *Saturno in area*

centemente alla dea ctonia della fertilità *Alantedoba*, attestata da un'iscrizione della Valcamonica[21]. Questa è l'unica dedica a Saturno proveniente dalla città; altre due provengono dal territorio, da Riva del Garda e da Cavedine, una zona più vicina a *Tridentum*, dove il culto del dio appare decisamente più attestato[22].
Saturno, divinità poco testimoniata nel bresciano, è però legato proprio ai santi patroni. La leggenda narra infatti che, per sfuggire alle persecuzioni, Faustino e Giovita, insieme al vescovo Apollonio, si rifugiarono presso le pendici di San Fiorano. La preghiera dei tre fece scaturire una polla d'acqua, la fonte del Rebuffone. Una piccola folla, giunta in quei luoghi per adorare proprio il dio Saturno, fu convertita dal miracolo e battezzata con le acque della sorgente[23].
Anche in un'altra versione il dio Saturno viene ad essere menzionato a proposito dei due santi. Nella secentesca *Vita delli Santi fratelli martiri Faustino e Giovita* il Faino[24] racconta che i due fratelli furono condotti nell'anfiteatro per essere sbranati dalle bestie, ma i leopardi prima e gli orsi poi si astennero dal far loro del male. Portata, quindi, nell'Anfiteatro la statua di Saturno, i sacerdoti addetti al suo culto, per mostrarne la sua sicura protezione, si esposero volontariamente alle fiere, le quali, tuttavia, subito li sbranarono[25].
Il ruolo di divinità antagonista alla proposta del Dio dei cristiani, delineata con tratti quasi demoniaci, è, dunque, di Saturno. Lo si coglie con particolare evidenza anche nel racconto dei fatti che accaddero a San Zeno in val di Non, zona dove il suo culto era notevolmente attestato e la tradizione agiografica pone il martirio dei primi santi anauni *in cospectu Saturni* [26].
Per quanto riguarda Brescia e il suo territorio è suggestivo notare che, in un contesto dove il recupero dell'antico è stato così considerevole, solo tre testimonianze fossero riferite ad antichi culti e che una di queste sia stata dedicata proprio a una divinità, fra l'altro poco attestata sul territorio, che tuttavia la tradizione collega a Faustino e Giovita.
Che sia stata la leggenda a trarre spunto dall'iscrizione o che la leggenda, già presente in antico, abbia suggerito l'opportunità di inglobare nel complesso monastico una dedica al dio sconfitto dalla fede dei santi, purtroppo non è possibile stabilirlo.

Atesina, in *Diis Deasbusque,* Actas du II còloquio internacional de epigrafia (Sintra, 16-18 março 1995), a cura di J. Cardim Ribeiro, São Miguel de Odrinhas 1995-1997, pp. 393-406.

[20] Per le attestazioni del culto di Saturno nel territorio bresciano: A. Garzetti, *Epigrafi e storia di Brescia Romana*, in *Atti del Convegno per il XIX centenario della dedicazione del Capitolium di Brescia*, 1, Brescia 1973, p. 37.

[21] *CIL* V, 4934.

[22] Per il culto di Saturno in area atesina: Paci, *Saturno,* pp. 395 sgg.

[23] R. Robecchi, *Aqua brixiana,* Brescia 1994, p. 24.

[24] B. Faino, *Vita delli Santi fratelli martiri Faustino e Giovita,* Brescia 1670, p. 17.

[25] *Ibidem,* pp. 18-19.

[26] Paci, *Saturno*, p. 396.

Resta comunque un altro elemento che autorizza l'ipotesi secondo la quale la scelta del luogo ove costruire l'edificio sia stata dettata anche da un desiderio di continuità, per non dire di appropriazione, secondo un percorso di *exauguratio,* di un culto pagano. Prima della istituzione del monastero voluto da Ramperto, già esisteva, proprio in quest'area, una chiesa dedicata a Santa Maria in Silva, che, secondo la tradizione, sarebbe stata edificata sul sito di un preesistente sacello dedicato alla dea Diana[27], forse originaria signora del *nemus* che occupava quest'area esterna alla città.

Insoliti fonti battesimali nelle chiese di San Giorgio e Sant'Agata

San Giorgio e Sant'Agata sono due edifici sacri documentati a partire dall'VIII secolo, ubicati a nord e a ovest della zona in cui si trovava l'antica *curia ducis* di epoca longobarda. In entrambi è presente materiale antico e questo fa supporre che fruirono del notevole reimpiego che ha interessato quest'area nel corso del tempo.
La chiesa di San Giorgio, dedicata al santo patrono dei longobardi, si trovava anch'essa in origine *extra moenia*, appena al di fuori della cinta muraria romana e appena a nord della *Porta Mediolanensis,* sulle pendici occidentali del Cidneo. Da qui proviene un'epigrafe romana con dedica a Vulcano[28], di particolare interesse (fig. 3): venne infatti collocata in una posizione di forte visibilità, ovvero come base del fonte battesimale. Essa viene vista all'inizio del XVI secolo dall'Aragonese[29] che afferma che si trovava *ad ecclesiam St. Giorgi ad aquam sacram*, mentre il Soncini, nel suo manoscritto del 1605, riferisce che già da tempo si trovava nella casa del padre[30].
Su alcuni dettagli appare doveroso soffermarsi: l'ara viene reimpiegata in un luogo non solo di grande visibilità, ma anche di rilievo dal punto di vista liturgico, proprio dove ha inizio il percorso della nuova vita cristiana. Certo potrebbe essere stato scelto solo per comodità, ma trovo quanto meno curioso che in una chiesa vicina, Sant'Agata, di cui parleremo in seguito, la cui costruzione è riferibile allo stesso periodo dell'edificazione di San Giorgio, si trovi come base del fonte battesimale ancora una volta un altare romano, per di più sempre consacrato a Vulcano.
Un altro aspetto particolare da sottolineare è rappresentato dalle qualità attribuite alla divinità, indicata come *Mitis,* ovvero "tranquilla", con un'espressione formulata con l'evi-

[27] Bonini, *Il reimpiego*, p. 92.

[28] Il testo completo recita: *Volk(ano) Miti/ [s]ive Mulcibero/ Lucii Vettii/ Telesphorus F/ Chrysantus frat[res] /VIvir(i) Aug(ustales) nomi[ne] / Vettiae L(uci) f(iliae) Secundi[nae] / Telesphori fil(iae) / l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum), CIL* V, 4925, *ILS* 3295. Gregori ne propone la datazione al II secolo: Gregori, *Brescia Romana*, p. 196.

[29] Aragonese, nr. 436, pp. 73. 89.

[30] Bonini, *Il reimpiego*, nr. 29, p. 103.

dente intenzione di scongiurare l'azione potenzialmente distruttiva del dio Vulcano attraverso il fuoco, e *Mulciber,* letteralmente "colui che addolcisce", evidentemente i metalli e metaforicamente anche i cuori e i rapporti umani. Questo secondo attributo è molto raro in epigrafia e ricorre soltanto tre volte[31]. In particolare, risulta interessante il confronto con l'analoga dedica proveniente dal tempio romano di Nora in Sardegna, ritrovata nel maggio del 1952[32] e datata al II-III secolo d.C. dallo Zucca[33], in un orizzonte cronologico molto vicino all'iscrizione di Brescia, che è stata datata da Gregori[34] al II secolo d.C. L'edificio nuorese, che ha restituito il frammento di epigrafe, è stato ipotizzato fosse legato al culto imperiale[35], probabilmente un *Augusteum*[36]. Se così fosse le due iscrizioni non avrebbero in comune solo il raro epiteto, ma anche il nesso col culto imperiale. L'altare bresciano, infatti, fu eretto a nome di una donna, *Vettia Secundina*, figlia di *Telesphoros*, da parte di due fratelli, *Telesphorus* e *Chrysantus*, nella loro mansione di *seviri augustales.* Che si tratti di una dedica che va a beneficio della comunità, è reso ancora più esplicito dalla menzione del luogo per erigere l'altare, che era stato deciso per decreto dei decurioni.

Quella di San Giorgio, come sopra accennato, non è l'unica iscrizione dedicata a Vulcano presente in una chiesa. Anche a Sant'Agata era presente un'epigrafe dedicata a *Volkano Augusto* (fig. 4). In questo edificio è testimoniato un massiccio uso del reimpiego. Vi si annoverano infatti ben dieci iscrizioni, tutte di tipo funerario[37]. Solo quella in esame è di soggetto sacro e anch'essa, proprio come nella coeva chiesa di San Giorgio, venne utilizzata come base di fonte battesimale[38].

Appare significativo che il nome di Vulcano appaia in una chiesa dedicata proprio a questa santa. Essa, infatti, è invocata contro gli incendi. Secondo la tradizione popolare, infatti, proprio il suo velo, portato in processione nel 252 d.C., fece deviare una terribile colata lavica che avrebbe sicuramente investito e incendiato la città di Catania.

Secondo il racconto del mito, l'Etna, fra tutti i vulcani, è quello più strettamente legato al dio: qui, infatti avrebbe avuto la sua fucina, dove, aiutato dai ciclopi, forgiava le saette per il padre Zeus.

[31] A *Sentinum* (CIL XI, 5741) e a Nora (*AE* 1971, 121).

[32] A. Zara, *Il tempio romano di Nora. Riflessioni sulla dedica in base a un frammento epigrafico inedito,* in *L'Africa romana. Momenti di continuità e rottura; bilancio di trent'anni di convegni sull'Africa romana*, a cura di P. Ruggeri, Roma 2015, pp. 1889-1902, in part. per il riferimento a *Mulciber* si veda p. 1895.

[33] R. Zucca, *Il decoro urbano delle* civitates Sardiniae et Corsicae*: il contributo delle fonti letterarie ed epigrafiche*, in *L'Africa romana*, Atti del X convegno di studio (Oristano, 11-14 dicembre 1992), a cura di A. Mastino, P. Ruggeri, 2, Sassari-Roma 1994, pp. 857-935, in part. p. 877.

[34] Gregori, *Brescia romana,* pp. 275-276; Idem, *Brescia romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale, II. Analisi dei documenti,* Roma 2000, pp. 196-197.

[35] Zara, *Il tempio romano*, p. 1896.

[36] D. Tomei, *Gli edifici sacri della Sardegna romana: problemi di lettura e di interpretazione*, Ortacesus 2008, pp. 175-180.

[37] Bonini, *Il reimpiego*, pp. 102-103.

[38] *Ad St.ae Agathae ad fontem baptismali*: Aragonese, nr. 434, p. 89.



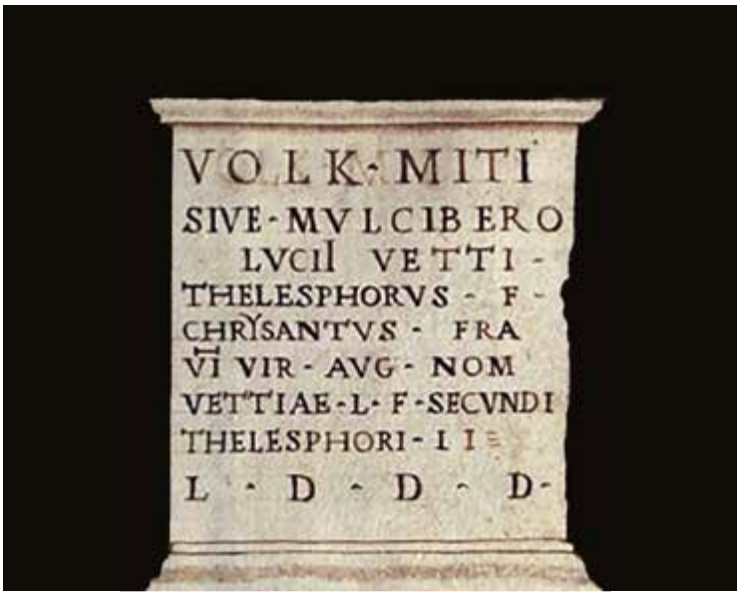


Fig. 2
Epigrafe con dedica ad Alo Saturno
(deperdita)
dalla chiesa di San Faustino, Brescia
(Aragonese, nr. 139)



Fig. 3
Epigrafe con dedica a Vulcano Mite
(deperdita)
dalla chiesa di San Giorgio, Brescia
(Aragonese, nr. 436)

Fig. 4
Epigrafe con dedica a Vulcano Augusto
(deperdita)
dalla chiesa di Sant'Agata, Brescia
(Aragonese, nr. 434)

Nella chiesa dedicata a Sant'Agata, pertanto, il riutilizzo di un altare dedicato a Vulcano non pare essere casuale. È verosimile piuttosto che questa divinità, legata indissolubilmente al fuoco, sia stata collocata, per esorcizzarla, nel luogo che si riteneva più sicuro, ovvero sotto l'acqua benedetta del fonte battesimale, nella chiesa della santa che veniva invocata contro i pericoli delle fiamme.
In merito al testo dell'epigrafe[39] si segnala che, come accade a San Giorgio, l'altare viene dedicato da *seviri augustales*, carica legata al culto imperiale, molto attestata nel territorio bresciano[40]. È possibile, data la presenza di due epigrafi dedicate al dio da parte di sacerdoti addetti al culto imperiale, che esistesse un tempio dedicato a Vulcano, considerando che le due chiese che reimpiegano gli altari sono proprio appena *extra moenia*, dove Vitruvio[41] raccomandava la costruzione di un tempio del dio, oppure che, più probabilmente come avviene a Nora, esistesse un sacello all'interno di un luogo consacrato al culto imperiale, che fosse riservato a Vulcano.

Santa Maria in Solario

La chiesa di Santa Maria in Solario, eretta come oratorio privato della badessa e delle monache in forme romaniche intorno alla metà del XII secolo, fa parte del complesso di Santa Giulia. L'edificio, che si sviluppa su due piani, a pianta quadrata, rappresentava non solo un luogo di preghiera, ma lo scrigno del complesso, in grado di resistere a un attacco. Se un eventuale nemico fosse riuscito a penetrare al pian terreno, le sorelle, con i loro tesori più preziosi, avrebbero potuto ancora difendersi al piano superiore, bloccando l'unica via d'accesso, un'erta scalinata ricavata direttamente nella muratura di questa chiesa-torre.
È al piano inferiore che si può osservare il caso forse più evidente di reimpiego di materiale di culto pagano in chiave cristiana presente in città: le quattro volte a crociera poggiano infatti al centro della sala su un'ara romana reimpiegata come sostegno portante. Altro materiale di epoca romana, fra cui due epigrafi[42], viene riutilizzato per dare maggiore solidità alla struttura, ma solo l'ara è collocata per essere visibile. Anzi, con il lato iscritto

[39] Il testo è il seguente: *Volk(ano) Aug(usto)/P(ublius) Antonius/ Calistio VI/vir aug(ustalis) et C(aius) Clod(ius)/comic(us) et P(ublis) Post (umius vel Postumus)/Agatho idem/sport(ulas) dedic(averunt) et in/tutel(a) HLS CCCC ded(erunt)/ coll(egio) iuvent(utis)*: Gregori, *Brescia Romana*, A, 018, p. 40.

[40] Garzetti, *Epigrafi e storia*, p. 43.

[41] Vitr., I, 7, 1.

[42] La prima, di tipo onorario, fortemente mutila, è inserita di traverso ed è pertanto evidente che sia stata reimpiegata come mero elemento architettonico. Essa ricorda un personaggio che fu edile curule, pretore e legato (*CIL* V, 4363). La seconda, di tipo funerario, è collocata nella parete di un'edicola e venne commissionata dalla madre *Calventia Verecunda* per la figlia *Maximilla*, morta a 27 anni: *Supplementa Italica*, I, nr. 684, p. 88.

collocato a meridione, risulta quasi impossibile non leggere il testo, che reca la seguente dedica: *Deo Soli/Res publ(ica)* (fig. 5). L'ara svolge la funzione di pilastro portante, quasi che la romanità stessa sia considerata come la base, la colonna vertebrale grazie alla quale sta in piedi la sua erede, quella Chiesa Cattolica di cui questo luogo è emanazione[43]. Questo richiamo diretto all'Impero romano non stupisce in un monastero, strettamente legato al regno longobardo prima e al Sacro Romano Impero poi, che accoglieva fra le proprie mura le figlie e le vedove dalla più alta aristocrazia. Che questa iscrizione sia sempre stata evidente e visibile è prova anche il nome con cui è nota, ovvero Santa Maria in Solario, laddove il termine Solario deriva proprio dalla dedica al dio *Sol*.

Pare opportuno soffermarsi sul fatto che in un monastero imperiale fosse stata scelta, per indicare la continuità con l'antico, proprio un'ara dedicata al *Sol*. Già dal I secolo d.C. il dio *Sol* è scelto come *comes* divino dell'imperatore[44] e tale legame si rafforzerà nei secoli successivi, prima in epoca severiana, con Aureliano[45] in seguito e, soprattutto, in epoca tardoantica con Costanzo I[46] e con suo figlio Costantino[47]. Sarà proprio quest'ultimo imperatore, nel 330, a trasformare la festa del *Sol invictus* del 25 dicembre in una ricorrenza cristiana, anche se sarà più avanti, nel 390 che, ad opera di Papa Giulio I, tale festività verrà definitivamente fatta coincidere con la nascita di Cristo.

Ecco dunque che fra tutte le divinità pagane *Sol* appare quella più facilmente assimilabile da parte dei cristiani, soprattutto nell'ambiente legato alla corte imperiale. Essendo la rappresentazione di un elemento astronomico così fondamentale, continua ad essere

[43] Sull'adozione preferenziale di materiali lapidei di epoca romana e di epigrafi volta ad esaltare la grandezza dei luoghi di culto cristiani nel XII secolo: L. De Lachenal, *Spolia, uso e reimpiego dal III al XIV secolo*, Milano 1995, pp. 208 sgg.

[44] Per il ruolo assunto dalla divinità solare nell'Impero romano: G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leida 1972.

[45] Aureliano ne amplifica il culto, costruendo templi in tutto l'impero, istituendo classi sacerdotali per il dio, introducendo festività e giochi in suo onore. Grazie a lui diventa, di fatto, la suprema divinità dell'impero: F. Altheim, *Der unbesiegte Gott*, Amburgo 1957. Sul ruolo svolto dal culto del *Sol Invictus* nel tardo antico: H. Drake, *Solar Power in Late Antiquity*, in *The Power of Religion in Late Antiquity. Selected Papers From the Seventh Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, a cura di A. Cain, N. Lenski, Ashgate 2009, pp. 215-226.

[46] In più passi del *Panegirico* viene designato come *invictus*, classico epiteto del dio: *Panegirico* 8, (5), 13,4; 8 (5), 14,3; 8 (5), 17,1; 8(5), 17, 3; 8 (5), 17,4.

[47] A partire dal 310, dopo il fallito tentativo di usurpazione da parte di Massimiano, egli abbandonerà del tutto la struttura della sovranità tetrarchica e troverà proprio in *Sol* un punto di riferimento religioso indipendente per rivendicare la propria supremazia. Fra i titoli di Costantino compare l'epiteto *invictus*, e non è un caso: non solo l'imperatore è legato così al suo nume tutelare, ma è offerta spiegazione della sua invincibilità derivante dall'essere favorito da un dio che lo assiste in battaglia e che lo aiuta ad ottenere il trionfo. Dal 315 il volto di Costantino appare *nimbato*, ovvero col capo circondato dal cerchio luminoso che rappresenta i raggi del dio *Sol*. È evidente che l'imperatore ha ormai fatto suo il simbolo del dio, mostrandosi quasi come sua emanazione in terra e Cristo re dell'universo eredita dall'imperatore tale attributo, che poi andrà ad estendersi a tutti i santi. Per l'epiteto di *invictus* attribuito a Costantino: *RIC*, VI Londinium 120 (*soli invicto comiti*), 264 (*principi ivventvtis*); Treviri 806 (*principi ivventvtis*); l'epiteto *invictus* venne utilizzato per Costantino anche dai panegirici dell'anno 310: *Panegirico* 6 (7) 8, 4, 6 (7) 12, 1. Per Costantino dotato di *nimbus:* J. Wienand, *Costantino e il* Sol invictus, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, I, Roma 2013, pp. 177-195, in particolare p. 181. Sull'interpretazione cristiana di *Sol*: *Ibidem*, pp. 188-191.



Fig. 5
Epigrafe romana con dedica al Dio Sol
Santa Maria in Solario, Monastero di Santa Giulia, Brescia

rappresentato, anche nella sua forma antropomorfa, e resta quindi familiare anche ai seguaci della nuova religione, i quali, anche in seguito, non avranno nei confronti delle sue raffigurazioni quell'atteggiamento di repulsione e di furia iconoclasta che li porterà alla distruzione di moltissimi altri idoli pagani.
Credo sia significativo che, al momento della costruzione di Santa Maria in Solario, si sia programmaticamente deciso di riutilizzare l'altare dedicato a questa divinità. Pare di cogliere che si intendesse ribadire, per un monastero così legato all'impero, la volontà di legittimare l'istituzione come continuatrice ed erede di un potere non solo spirituale, ma anche temporale, connesso alla gloriosa tradizione dell'impero di Roma.

La pieve delle Mitria a Nave e il rilievo di Ercole

Episodi di reimpiego di oggetti di culto o di rappresentazioni di antiche divinità non sono rilevabili solo in città, ma sono attestati anche nel territorio. Tra i numerosi testimoni in questa sede si è deciso di esporre i due casi meglio conservati e giunti fino a noi.
La chiesa, dedicata a Santa Maria Annunciata, nota soprattutto con il nome di Pieve della Mitria, è situata al centro della valle del fiume Garza, in un territorio immediatamente a nord della città, fittamente popolato fin dall'età preromana[48], in una posizione ideale per l'insediamento di una basilica tardo antica e la costituzione di una pieve rurale altomedioevale[49]. Le testimonianze archeologiche attestano la presenza di una fase preromanica, con un edificio ad aula unica con pianta a T, modello ben noto in tutto l'arco alpino centro-orientale e in area medio e alta adriatica fra la fine del IV secolo e l'età longobarda[50]. Favorita dalla vicinanza con la città e dalla sua collocazione su un'importante arteria stradale, l'antica chiesa battesimale diventò il centro pievano della valle del Garza in epoca carolingia.
È al 1041 che risale la prima attestazione documentaria del complesso, oltre a un ampliamento significativo in stile romanico. Fu una ricostruzione quasi completa delle antiche mura perimetrali, con un intervento simile, per impegno, alla successiva ristrutturazione quattrocentesca[51]. Blocchi litici, in pietra di Botticino, di epoca romana vennero reimpiegati in tale fase edilizia[52].

[48] Per avere una sintesi aggiornata sull'insediamento antropico nella valle dall'epoca preromana alla tarda antichità: *Archeologia della valle del Garza tra preistoria e medioevo*, a cura di G. Botturi, R. Pareccini, Milano 1999.

[49] Sull'istituzione plebana di Nave: G. Archetti, *La Pieve della Mitria nel Medioevo: arte e storia in un antico luogo di culto della Valle del Garza*, in *La Pieve della Mitria*, a cura di G. Archetti, Brescia 2002, pp. 133-146.

[50] Per la fase preromanica: A. Breda - R. Pareccini, *Archeologia e architettura della Pieve*, in *La Pieve della Mitria*, pp. 154-155.

[51] Circa la fase romanica: *Ibidem*, pp. 155-157.

[52] R. Pareccini, *Pietre antiche nel complesso plebano di Santa Maria della Mitria*, in *La Pieve della Mitria*, pp. 163-164.

Diverse iscrizioni e vari reperti sono riemersi durante i successivi interventi tra il 1975 e il 1999[53], ma tranne forse un'iscrizione usata come copertura di una tomba, nessuno degli elementi citati fu collocato in luogo di rilievo e di visibilità. Proprio per questo assume importanza il riuso di una rappresentazione di Ercole (fig. 6), riscoperta nel 1951 durante lavori di restauro alla base del pilastro che si appoggia alla parete di destra fra la seconda e la terza cappella[54]. L'opera era già nota grazie a un disegno presente nel volume del Rossi e ciò permette di affermare che il rilievo fosse in origine visibile per i fedeli.
Dal punto di vista del riuso le analogie sono stringenti con l'Ermafrodito di Sant'Angela Merici: simili le dimensioni[55], uguale l'impiego a sostegno di un pilastro portante, nonché l'impostazione del personaggio stante, isolato, leggermente piegato verso la sinistra di chi guarda. Se sull'Ermafrodito si è infierito maggiormente si deve probabilmente alla necessità, da parte di chi riutilizzò il reperto, di rendere irriconoscibili soprattutto il volto e il sesso, che avrebbero permesso un'esatta identificazione del personaggio o, quanto meno, avrebbero destato perplessità e scandalo nei fedeli. Anche nel caso dell'Ercole della Mitria è proprio il volto ad essere maggiormente danneggiato, come si può constatare confrontando il già citato disegno del Rossi (fig. 7), nel quale sono ancora ben leggibili occhi, naso, barba e bocca. Evidentemente il processo di reimpiego che, come si vedrà fra poco, lo aveva portato ad essere interpretato come Buon Pastore, era stato metabolizzato in modo così efficace, che non era stato ritenuto necessario rimuovere alcunché. Quanto all'identificazione della figura col dio la si ricava grazie alla presenza della *leonté,* annodata sul petto.
Si segnala inoltre che nel territorio bresciano le testimonianze del suo culto assommano a più di 25; diffuse in tutta la provincia[56], sono tuttavia maggiormente concentrate nella pianura meridionale, nella zona a nord della città e sul lago.
Molto interessanti le epigrafi[57], due delle quali rivelano offerenti di origine celtica[58]. Di particolare rilievo, probabilmente un *unicum* in tutto l'Impero, è l'attestazione di un *vicus Herculius*, forse un settore urbano o un agglomerato presente nell'*ager* che portava il

[53] Si tratta di un frammento di iscrizione recuperata nel sottotetto della pieve vecchia (*Ibidem*, p. 166). Inoltre, di due iscrizioni (*Ibidem*, p. 166), una delle quali già nota fin dal XV secolo, che fu utilizzata come copertura di una tomba ai piedi del primo gradino d'accesso all'altare quattrocentesco. Emersero poi due are votive durante i rilievi alle strutture murarie del campanile, una di esse dedicata a Giove Ottimo Massimo da un tal *Caius Valerius Hymnus*: *Ibidem*, pp. 165-166.

[54] Il rilievo era già noto almeno dal 1616 ad Ottavio Rossi. Figura infatti nelle sue *Memorie Bresciane.* In proposito: *Ercole il fondatore dall'antichità al Rinascimento*, Catalogo della mostra, a cura di F. Morandini, Brescia 2011, nr. 23, pp. 146-147; *Ercole il fondatore. Tra Antichità e Rinascimento*, a cura di A. Giuliano, M. Bona Castellotti, Milano 2011, p. 147.

[55] Le dimensioni sono: alt. 1,08 m; largh. 0,57 m, spess. 0,32 m.

[56] *Ercole*, p. 148.

[57] *CIL* V, 4213-18.

[58] Provengono entrambe da Ghedi: la prima oggi dispersa è dedicata da un tale *Caius Vossius* (*CIL* V 4256, *Insc. It.* X, V, 854), la seconda da un *Marcus Maeclius Magunus* (*CIL* V, 4155; *Inscr. It.* X, V, 853).



Fig. 6
Bassorilievo con la rappresentazione di Ercole
Pieve della Mitria, Nave (BS)

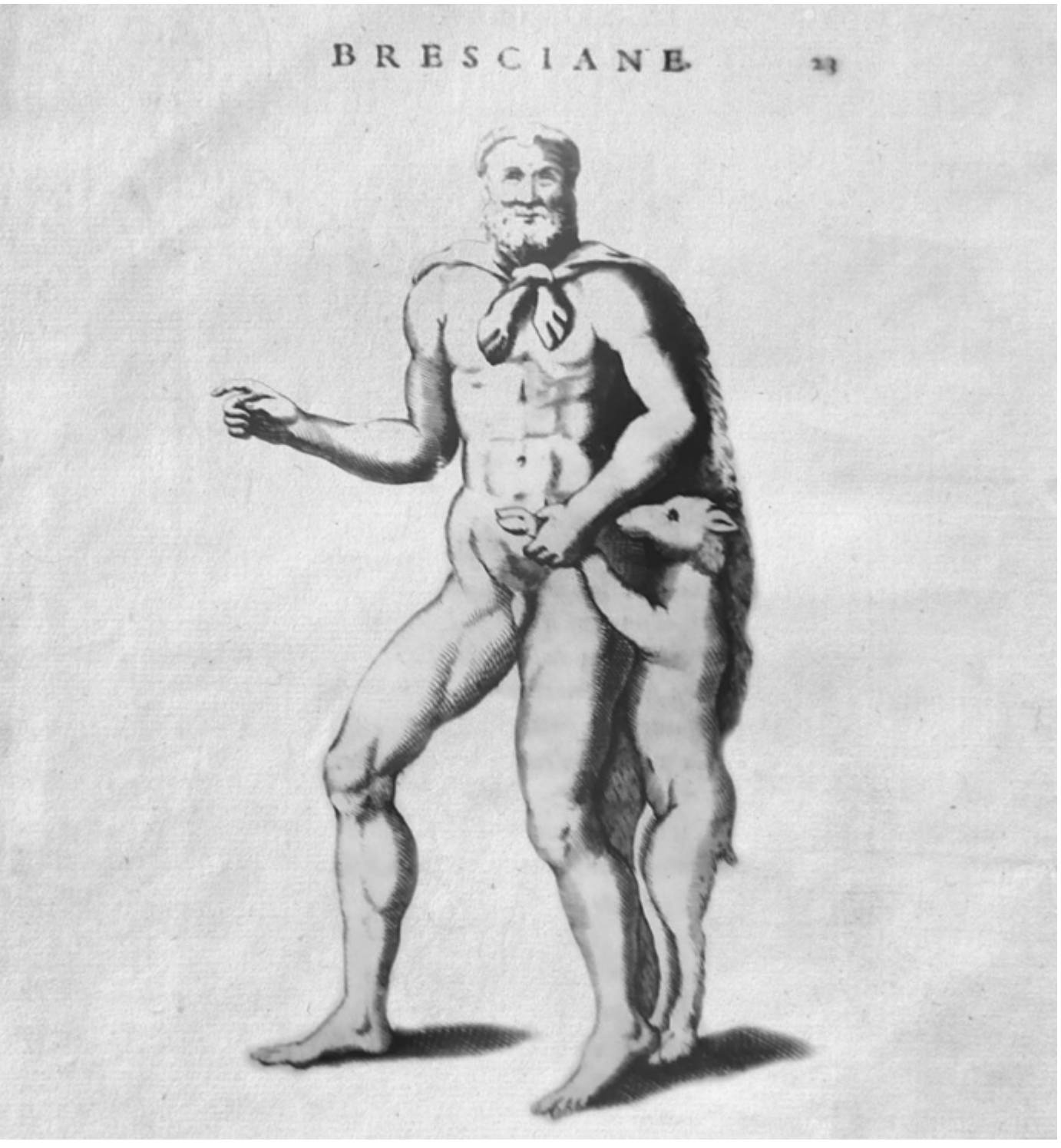


Fig. 7
Ercole della Mitria
(Rossi, *Memorie Bresciane*, tav. 23)

nome del dio, in un'epigrafe funeraria[59] rinvenuta fortuitamente nel XVIII secolo nella zona di via Milano, in località Campo Fiera. Ercole è un dio venerato per svariati motivi. Per comprendere quelli di riferimento nel caso della rappresentazione del dio nella Pieve della Mitria, è necessario osservare quale sia l'animale che l'eroe tiene in mano. Le interpretazioni tuttavia divergono, anche se la più accreditata propone di identificare l'animale col toro di Creta, contro cui l'eroe combatté nella sua settima fatica[60].
È più verosimile, tuttavia, che si tratti di un capretto: tipiche dell'animale sono, oltre alle zampe ungulate, la forma della mandibola e la dimensione della coda, troppo corta e dotata di peluria, per essere quella di un toro. Risolutivi in merito sono i particolari sotto il mento della tipica barba e la forma dei riccioli dietro il collo, che sembrano costituire una sorta di criniera, che ricopre però tutta la schiena. Capre con tale vello particolare sono diffuse ancora oggi nel bresciano. Ne è un esempio la capra bionda dell'Adamello. La non evidenza delle corna suggerisce l'eventualità che si sia voluto rappresentare un soggetto giovane. Se dunque Ercole tiene fra le mani un capretto, forse, in questo caso il dio potrebbe non essere raffigurato nello svolgimento delle sue imprese, ma come nume protettore dell'attività pastorale. Tale attribuzione non è insolita: è ben attestata infatti in centro Italia presso i popoli osco-sabellici[61] e presso i Peligni[62], ma anche al Nord, nella zona di Aquileia, dove, probabilmente insieme ai coloni che provenivano da queste aree, il culto si diffuse quando la città venne dedotta nel 181 a.C., trovandovi un ambiente favorevole ad accogliere il culto di una divinità che ben corrispondeva alle esigenze di una religiosità legata al mondo pastorale, già presenti prima dell'arrivo dei coloni[63].
L'Ercole della Cisalpina, dunque, è erede non solo della tradizione greca ed etrusco-italica, ma anche di un substrato celtico, i cui aspetti si stanno indagando con sempre maggior attenzione[64]. L'eroe, in quest'area, è inoltre, dio teurgico, signore di acque salutari e termali[65], talora associato al culto delle *Iunones*, come è testimoniato anche nel bresciano da un'ara proveniente da Maderno[66].

[59] *CIL* V, 4488, *Iscr. It.* X, V, 279.

[60] C. Stella, *La Mitria, 1, monumento figurato*, in *La Pieve della Mitria e il* pagus *romano di Nave*, a cura di V. Begni Redona, Brescia 1992, p. 7.

[61] F. Van Wonterghem, *Il culto di Ercole tra i popoli osco-sabellici,* Bruxelles 1992.

[62] Idem, *Le culte d'Hercule chez les Peligni. Documents anciens et nouveaux*, «Antichità Classiche», 42 (1973), pp. 36-48.

[63] Numerosi sono i bronzetti che raffigurano il dio nel territorio friulano e dagli studi risulta che i centri di devozione del nume sorsero proprio lungo le capillari direttrici delle vie di transumanza presenti nella zona. Vie che esistevano, però, già prima dell'arrivo dei romani: I. Modugno, *Alcune considerazioni sul culto di Ercole nel territorio di Aquileia fra protostoria ed età romana con particolare riferimento al fenomeno della transumanza,* «Aquileia Nostra», LXXI (2000), p. 59.

[64] R. Chevalier, *Possibilité d'une stratigraphie cultuelle: le cas d'Hercule subalpin,* in *La romanisation de la Celtique du Pô*, Roma 1982, pp. 484-502; L. Zenarolla, *Il culto di* Hercules *e il rapporto con i sostrati etnico-culturali preesistenti: il caso dell'Italia nord-orientale,* in *Sacrum facere,* Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste, 17-18 febbraio 2012), a cura di F. Fontana, Trieste 2014, pp. 279-286.

[65] Chevalier, *Possibilité d'une stratigraphie,* pp. 490 sgg.

Per quanto riguarda la già citata area friulana, è anche nume protettore del mondo pastorale, soprattutto dell'attività della transumanza, tanto che si ritiene che molti dei bronzetti ritrovati possano essere veri e propri *ex voto* offerti dai pastori in punti nodali per gli spostamenti stagionali degli animali transumanti[67].
Se, dunque, effettivamente l'animale rappresentato accanto ad Ercole nella pieve della Mitria è un capretto, è possibile che anche qui il dio venisse venerato proprio come protettore dei pastori e delle attività legate alla transumanza e al commercio[68]. Il processo di trasformazione nella figura del Buon Pastore cristiano potrebbe dunque essere stato piuttosto rapido. Forse per questo, dopo l'avvento del nuovo culto cristiano, non si infierì sulla figura di Ercole, che pure doveva essere ben visibile sulla parete interna della chiesa. Similmente a quanto accadde per l'Ermafrodito, anche l'eroe viene, dunque, preservato per il suo legame col mondo agricolo-pastorale, e forse anche come simbolo di fecondità[69] e abbondanza e perciò viene collocato alla base del pilastro. Si deve anche sottolineare che la figura di Ercole, sia per la sua capillare diffusione, sia per la sua versatilità, è stata variamente interpretata dal culto cristiano: a Milano è san Vittore che si sostituisce al dio[70] nella lotta col leone; nel Gargano e in Abruzzo sono san Michele Arcangelo e san Nicola a prendere il suo posto[71] mentre nell'arco alpino tale ruolo è rivestito da san Cristoforo[72].

Un'ara romana sotto la mensa d'altare in Santa Maria del Gazzo

Sorgeva al centro di una vasta zona boschiva in località Grumo, a sud-ovest del centro abitato di Bagnolo Mella, probabilmente nella stessa collocazione dell'attuale chiesa di

[66] *CIL* V, 4853; *Inscr. Italiae* X, V, 1016, ora conservata presso il Museo Maffeiano a Verona.

[67] I. Modugno, *La viabilità aquileiese tra fascia rivierasca e montagne: la questione della transumanza. Una nota preliminare*, in *La viabilità romana in Italia*, Atti del Terzo congresso di Topografia antica (Roma, 10-11 novembre 1998), a cura di G. Uggeri, «Rivista di Topografia Antica», 9 (1999), pp. 51-66.

[68] Ruolo che condivide con Mercurio, con cui talora si associa: Chevalier, *Possibilité d'une stratigraphie*, p. 489. Una testimonianza anche nel piccolo vaso di forma ovoidale con le teste di Ercole e Mercurio che escono da dietro due pelli di leone, separati da due piccole erme che reggono ghirlande: L. Zenarolla, *Il culto di* Hercules *nell'Italia nordorientale*, Portogruaro (VE) 2008, pp. 172-174.

[69] Ercole è visto come protettore del ventre, sia maschile che femminile e quindi anche della fecondità: V. Dasen, *Le sécret d'Omphale*, «Revue Archéologique», 2 (2008), pp. 269-272.

[70] M. Mirabella Roberti, *Il recinto fortificato di San Vittore a Milano,* «Castellum», 6 (1967), pp. 95-110.

[71] Sulla sovrapposizione della figura di san Michele a quella di Ercole nell'Italia centro-meridionale: A.P. Giansanti, *Da Ercole a San Michele, un culto legato alla transumanza*, dal sito https://evus.it/index.php/rivelazioni/apocalypsis/da-ercole-a-san-michele-un-culto-legato-alla-transumanza/.

[72] P. Santyves, *St. Cristophe, successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès*, Parigi 1936.

Santa Maria della Neve. Difficile stabilirne, senza un'accurata indagine archeologica del sito, la probabile origine altomedievale. La tradizione locale la considera edificata alle soglie dell'età moderna. Paolo Guerrini[73], ricostruendone la storia, segnala il resoconto del sacerdote Girolamo Mattanza che la visitò nel Settecento[74]. Lo stesso racconta di essere stato presente al ritrovamento di un'ara romana, dedicata a Giove. Ricorda che durante i lavori di risistemazione della chiesa venne smantellato l'unico altare. Proprio al di sotto della mensa che recava un'iscrizione a caratteri gotici sul profilo davanti, ma capovolta, ovvero con l'iscrizione a rovescio, emerse l'ara, la base della quale risultava sporgente e quindi visibile. Al centro presentava una scavatura, all'interno della quale era stata deposta la pietra sacra dell'altare[75]. Ricorda pure che quando poi venne definitivamente smontata, si notò che un foro analogo, atto ad alloggiare la pietra d'altare, era stato realizzato, seppur in modo meno profondo, anche nella parte opposta dell'ara. Ciò dimostra, a suo dire, che, in una fase più antica, l'ara romana era stata intenzionalmente inglobata nell'altare cristiano e utilizzata per accogliere la primitiva pietra d'altare (figg. 8-9). Di particolare rilievo l'iscrizione che agevolmente vi si legge (fig. 10): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Q(uintus) Petronius/Antonianus/ex voto/posuit*[76].

L'ara era, dunque, dedicata a Giove Ottimo Massimo, evidenziando la pratica di un culto, che a Bagnolo è testimoniato anche da un'altra ara[77], rinvenuta nel 1859 demolendo antichi edifici che si trovavano intorno al Palazzo fatto costruire da Camillo Avogadro nel 1560. Il culto a Giove era rivolto al signore della folgore, capace di scatenare temporali, come si ricorda sulla colonna antonina nella rappresentazione del cosiddetto *Miracolo della pioggia*. In un ambiente di campagna come quello di Bagnolo è probabile che fosse pregato proprio per rimediare alla siccità, evidenziando una pratica che si trasferì poi alla devozione alla Vergine al Gazzo, invocata, tra l'altro, secondo lo stesso[78], per far cadere la pioggia. Vi si riassumeva, così, in un processo esaugurale, anche la consuetudine superstiziosa degli abitanti di Bagnolo di recarsi davanti all'ara custodita nella chiesa di Santa Maria, per compiere pratiche magiche sulla pietra incisa ed ottenere la pioggia desiderata[79].

L'abitudine di collocare un'ara pagana a basamento di un altare cristiano è del resto attestata in numerose altre zone dell'Italia settentrionale, soprattutto in Brianza: a Barza-

[73] P. Guerrini, *Il santuario di Santa Maria*, in *Monografie di Storia bresciana*, III, Brescia 1932, pp. 393-403.

[74] *Ibidem*, pp. 394-395.

[75] *Ibidem*, p. 396.

[76] *CIL* V, 4189; Garzetti, *Inscriptiones*, p. 432, n. 865. Gregori la data al II-III secolo d.C.: Gregori, *Brescia romana*, A, 211, 004, p.141,

[77] *Iovi/Quart(us) Vigillion(is)/Terti(i) f(ilius) et/Macrina uxor/cum suis/v(otum)s(olverunt)*: *CIL* V, 4188; Garzetti, *Inscriptiones*, p. 432, nr. 864.

[78] Guerrini, *Il santuario*, pp. 400-401.

[79] *Ibidem*, p. 397.



Figg. 8-9
Ara romana rilavorata nella base per ospitare la pietra sacra e il ricettacolo delle reliquie dell'altare medievale
da Santa Maria del Gazzo/della Neve, Bagnolo Mella (BS)
Museo di Santa Giulia, Brescia

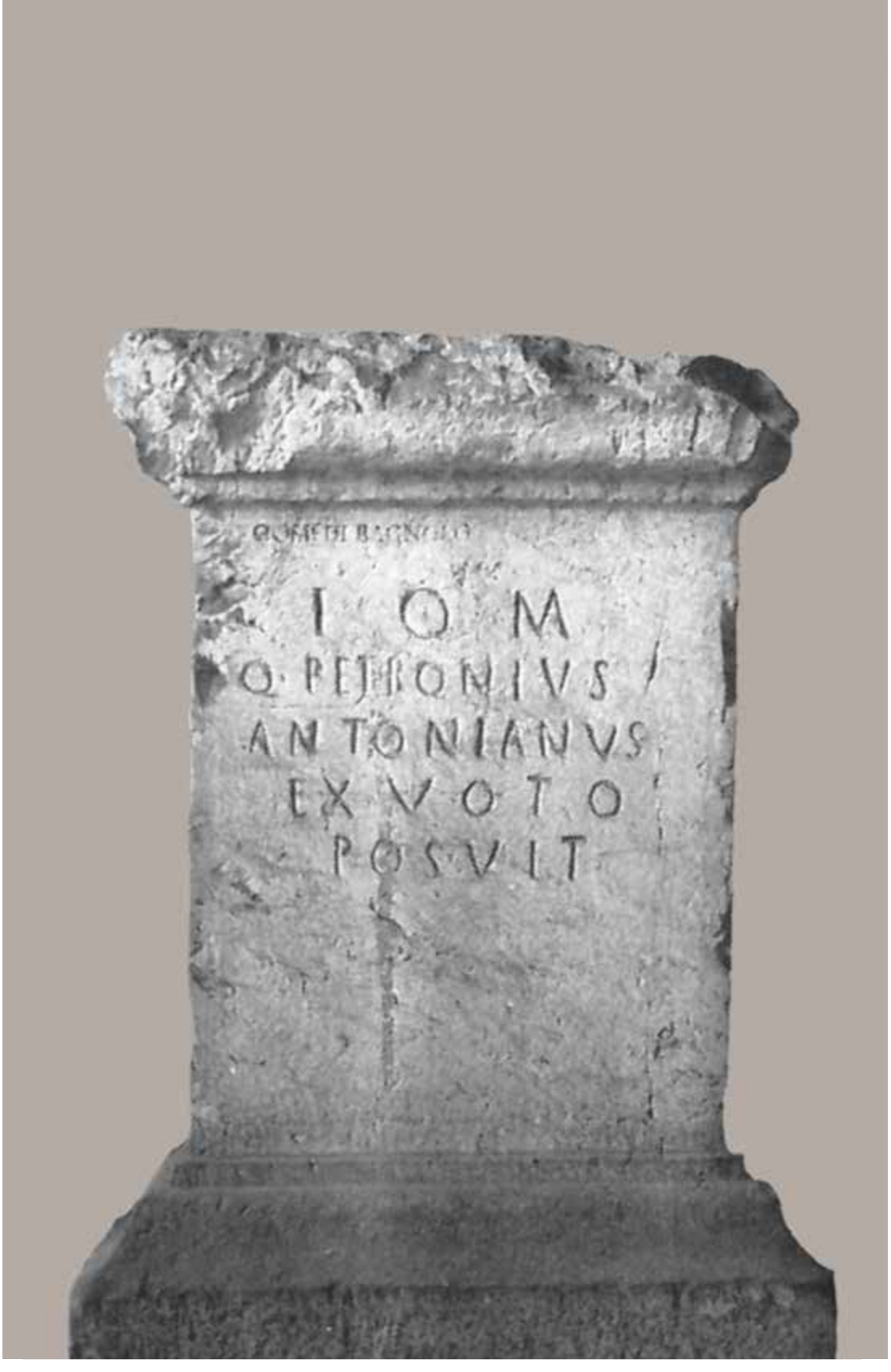


Fig. 10
Ara votiva con dedica a Giove
(II-III secolo d.C.)
da Santa Maria del Gazzo/della Neve, Bagnolo Mella (BS)
Museo di Santa Giulia, Brescia

novo un'ara a Giove Alto Summano sostiene la pietra d'altare, a Santa Margherita di Casatenovo un'altra ara, questa dedicata a Mercurio, diventa base dell'altare principale, senza citare altri reimpieghi[80].
Il fenomeno è troppo diffuso per essere casuale. L'intento preciso è quello di inglobare i simboli del culto pagano, sia per veicolare al cristianesimo i precedenti fenomeni di devozione, sia per mostrarsi da una parte in continuità con l'antico, ma insieme in una condizione di superiorità. Significativo in tal senso è che non solo l'altare venga usato come basamento, ma che venga scavato, in due momenti diversi, fra l'altro, per custodire ciò che per il cristiano rende sacro il luogo, ovvero la pietra d'altare. Che si voglia in qualche modo esorcizzare il culto precedente appare palese nella seconda fase, quando l'altare viene ribaltato, rendendone ancora più evidente la defunzionalizzazione.

Conclusioni

La rapida carrellata di esempi mostra come il rilievo dell'Ermafrodito/Buon Pastore presso Sant'Angela Merici sia ben lontano da essere un episodio isolato.
Salvatore Settis[81] ha aperto una lunga e fruttuosa stagione, quasi trent'anni fa, sulla memoria dell'antico e molto si è scritto sul rapporto ambivalente che il cristianesimo ebbe nei confronti delle testimonianze del passato: da una parte infatti si osserva una profonda ammirazione, se non una vera e propria fascinazione, nei confronti della *veneranda antiquitas*, dall'altra una visione che scorge nelle rovine il simbolo del crollo del mondo pagano, pena considerata giusta per chi viveva senza Dio[82]. Ritengo che l'Ermafrodito di Sant'Angela Merici sia un buon esempio di queste due tendenze: viene conservato in posizione visibile, ma sono abrasi gli elementi che possano permettere facilmente di ricondurlo alla sua antica identità. Questo riuso non può essere casuale: viene dotato di un nuovo attributo cristiano, la croce, e collocato alla base di uno dei pilastri perimetrali, a indicarne il ruolo di sottomissione rispetto al nuovo credo, ma, insieme, riconoscendone il ruolo di pilastro della struttura ecclesiale. L'abrasione dei tratti salienti trova confronto con l'altro rilievo figurato, quello di Ercole della Pieve della Mitria. La funzione di basamento/pilastro è condivisa con tutti gli altri casi presi in esame. Sempre, infatti, rilievi o iscrizioni vengono collocati in basso, in funzione di sostegno di elementi portanti, mirabile fondamento del nuovo mondo cristiano, in una

[80] A. Merati, *Noi Romani in Brianza*, Monza 1991, pp. 96-97. Ringrazio il dott. Lucio Perego per la segnalazione.

[81] S. Settis, *Continuità, distanza e conoscenza. Tre usi dell'antico*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, *Dalla tradizione all'archeologia*, a cura di S. Settis, Torino 1986 (Biblioteca di storia dell'arte italiana. Nuova serie, 3), pp. 375-486.

[82] M. Barbanera, *Relitti riletti. Metamorfosi delle rovine e identità culturale*, Torino 2009, pp. 22-41.

posizione che ne indica sicuramente anche la sottomissione, se non la volontà di esorcizzare l'antica religione pagana.
In città, oltre all'Ermafrodito/Buon Pastore, si contano quattro casi: la dedica a Saturno in San Faustino Maggiore, le are a Vulcano usate come acquasantiere a Sant'Agata e a San Giorgio e la celebre iscrizione al dio Sole a Santa Maria in Solario. Sono tutte chiese che vennero erette fra l'età longobarda e il XII secolo in zone legate al potere, longobardo prima e carolingio poi, quasi tutte, ad eccezione di Santa Maria in Solario, in aree che in epoca romana si trovavano *extra moenia*, ma vicino a grandi snodi viari.
Come già indicato, elemento in comune, almeno per i casi per i quali si conosce l'esatta collocazione originaria all'interno del nuovo edificio religioso, è la sistemazione di questi oggetti sacri agli antichi dei in posizione di sostegno: basi di acquasantiere o, per Santa Maria in Solario, elemento di appoggio per l'intera chiesa superiore. Tale impiego trova riscontro anche nei due casi riscontrati in provincia: l'altare di Bagnolo e il rilievo della pieve della Mitria vengono inglobati in strutture significative da un punto di vista strutturale o liturgico (pilastro o altare), e collocati in posizione visibile, ma in basso.
Per il caso di Santa Maria in Solario è evidente come l'altare sia stato utilizzato col preciso intento di fissare un rapporto di eredità con l'antico. Come si è già detto se il culto del dio Sole fu uno di quelli assimilati con maggiore facilità dal cristianesimo, ciò si dovette alla spinta operata in tale direzione dall'imperatore. A metà del XII secolo, periodo in cui fu eretta la chiesa, che apparteneva a un complesso monastico particolarmente legato alla famiglia imperiale, la cosiddetta *renovatio imperii* riproposta dagli Svevi costituiva uno dei punti chiave. L'imperatore del Sacro Impero Romano-germanico si voleva porre e mostrare come erede dell'altro Impero per eccellenza e quindi è assolutamente chiaro come il reimpiego sia stato un preciso atto di natura politica, prima ancora che religiosa.
Resta interessante il riuso di una divinità come Ermafrodito, il cui culto, in Italia, non appare molto diffuso. Forse qualche considerazione si può trarre riflettendo sugli altri casi analizzati in area bresciana: si nota una propensione per divinità spiccatamente legate al territorio, quali il dio Saturno con l'epiteto tipicamente locale di *Alus,* e *Volkanus.* È probabile che queste divinità, proprio perché epicoriche, fossero quelle che continuarono ad essere venerate più a lungo da una popolazione che, pur precocemente, si era convertita al cristianesimo. Saturno è, nella leggenda, la divinità a cui si sarebbero dovuti inchinare Faustino e Giovita; Vulcano è patrono dell'attività metallurgica che, nell'area bresciana, è stata sempre praticata; l'Ercole della Pieve della Mitria era già sentito come Buon Pastore, protettore di greggi locali, il Giove Ottimo Massimo di Bagnolo è nume paterno (quindi più facilmente assimilabile al dio cristiano), signore di quegli eventi meteorologici, soprattutto la pioggia o la grandine, così importanti per il mondo contadino. Probabilmente vicino a zone ricche d'acqua, l'Ermafrodito di Sant'Angela Merici è vero-

simile che venisse considerato, come era in origine in Grecia, nume legato alla fecondità, magari non solo degli uomini, ma anche della natura e del paesaggio *extra moenia*. Acqua o fuoco, entrambi datori di vita, sembrano essere il minimo comun denominatore che collega questi casi particolari di riuso.

Potrebbe avere avuto un ruolo significativo, nella scelta del riuso, anche un altro fattore, ovvero la sua analogia con Bacco[83], che nel mondo romano viene chiamato *Liber*, colui che è libero, ma anche il liberatore per eccellenza. Il dio, nel rilievo, è letteralmente incorniciato da simboli che rimandano alla sfera dionisiaca: i due *kantharoi* e la ghirlanda di tralci di vite, da cui pendono grappoli d'uva, piante da sempre sacre al nume (fig. 1). È noto come spesso Dioniso e i membri del suo *thiasos* fossero spesso scelti dalla fine del II secolo quali soggetti di sarcofagi, per i miti legati alla sua figura riferiti al concetto di rinascita[84]. Tale fenomeno andò addirittura ad accentuarsi in epoca tardoantica, quando Bacco da "liberatore" era ormai diventato "il salvatore". Come infatti l'uva deve morire per poter generare il vino, così anche il corpo del defunto deve passare attraverso uno stadio di morte apparente, di "fermentazione", per poter tornare alla vera vita, come dimostrano i tanti sarcofagi strigilati, ovvero a forma di tino, diffusi in tutto il Mediterraneo. Spesso su questi sarcofagi, proprio come vediamo nel rilievo di Ermafrodito, sono raffigurati tralci d'edera che escono dal *kantharos*, che diventano, come osserva la Isler-Kerényi[85], l'espressione più sintetica che la vita non dura solo dalla nascita alla morte, ma anche dalla morte alla rinascita.

Il cristianesimo delle origini ben colse la valenza di tali simboli e li reinterpretò entrambi in chiave eucaristica: il *kantharos* divenne il calice e l'uva andò ad alludere tanto al vino vero e proprio bevuto dai fedeli durante il rito, quanto al sangue di Cristo. In tal caso Ermafrodito potrebbe essere stato visto in epoca medievale quasi come un Bacco egli stesso, un Bacco dall'ambigua e doppia natura, ma certamente "salvatore", elemento datore di vita. Non è detto che le due letture vadano ad escludersi l'un l'altra: da una parte magari qualcuno ancora onorava il dio legato all'acqua e alla sua potenza fecondatrice di vita, altri, magari i più, abituati a cogliere i nuovi simboli dell'uva e del calice, potrebbero averlo preservato e modificato il rilievo proprio per questa vicinanza al Cristo che libera dalla morte.

Appare evidente che la Chiesa altomedievale trovò più valida la strategia di inglobare i vecchi dei, magari in una posizione subordinata, piuttosto che distruggerli. In questo

[83] Sulla connessione fra Ermafrodito e Dioniso: Mancinotti, *Ermafroditi*, p. 20.

[84] P. Zanker, *Iconografia e mentalità. Sul cambiamento dei temi mitologici sui sarcofagi romani dal II al III secolo d.C.*, in *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno*, Atti del Convegno internazionale (Venezia, 26-28 gennaio 2005), a cura di I. Colpo, I. Favaretto, F. Ghedini, Roma 2006, pp. 181-194.

[85] C.I. Kerényi, *Immagini e incognite. Riflessioni sui sarcofagi romani con scene dionisiache*, in *Costantino 313 d.C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Milano 2012, pp. 71-75.

modo non urtò la sensibilità dei devoti e mostrò che la propria influenza poteva esercitarsi non in una dimensione di contrapposizione, ma di continuità con l'antica religione, pur mostrandosi comunque, simbolicamente e fisicamente, superiore. E proprio l'antichità pare essere un altro elemento comune a tutti gli edifici religiosi in cui si è praticato il reimpiego di antichi oggetti di venerazione.
Credo che una linea di spartiacque sia costituita dalla Controriforma e dalla visita apostolica di san Carlo Borromeo nel 1580: ormai la presenza di vecchi dei nelle chiese viene percepita come parvenza demoniaca da sradicare, anche se le prescrizioni del cardinale non dovettero essere eseguite nell'immediato. Proprio nello stesso anno infatti il Bagnadore, che lavorò al restauro della chiesa, non trovò sconveniente inglobare in uno dei pilastri della nuova cripta il nostro Ermafrodito.

Profili archeologici nel racconto martiriale della "Legenda maior"

Non è materia semplice occuparsi dei santi Faustino e Giovita dal punto di vista dell'archeologia, sia a causa dell'intrico agiografico legato ai loro corpi (si pensi alle dispute sul luogo di martirio e sepoltura, nonché ai successivi spostamenti e alle verifiche di autenticità[1]), sia in relazione ai luoghi di culto che a Brescia furono a loro dedicati e alla topografia e toponomastica che a loro si riferiscono.
In questo breve contributo ci occuperemo quindi solamente di alcuni - e peraltro diversi - temi archeologici tra i possibili che riguardano i santi Faustino e Giovita, scelti perché paiono meritevoli di una integrazione o revisione, ma dichiarando fin d'ora la nostra inadeguatezza in merito ai problematici resti murari e affreschi nella cripta di San Faustino *ad sanguinem* venuti alla luce negli scavi del 1953-54[2], che Andrea Breda ha assai

* È rimarchevole il mio debito verso gli studi e le riflessioni di Andrea Breda, che si è dedicato a questi argomenti con precisione; mi ha inoltre messo a disposizione tutto quanto ha raccolto e maturato nel tempo e ne ha discusso con me con la consueta generosità. Ringrazio sinceramente anche Angelo Baronio per aver sollecitato la mia relazione all'incontro del 9 febbraio 2022 e per averne pazientemente atteso la versione scritta.

[1] Si veda il numero monografico di Brixia Sacra del 1923, soprattutto: F. Capretti, *Intorno alle traslazioni delle reliquie dei Santi Faustino e Giovita*, «Brixia Sacra», XIV/1-2 (1923), pp. 130-148.

[2] P. Guerrini, *La cripta di S. Afra*, «Brixia Sacra», seconda serie, XX/3 (1953), pp. 93-94; C. Boselli, *Gli scavi nella chiesa inferiore di S. Afra e la Ecclesia Sancti Faustini ad Sanguinem*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia» (1955), pp. 71-86; G. Vezzoli, *Cimeli paleocristiani e alto medioevali di S. Faustino "ad Sanguinem"*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'Alto*

plausibilmente ritenuto affreschi di una *domus*, e anche sulle parti bassomedievali sopravvissute di San Faustino Maggiore, che sempre Breda ha già individuato e compiutamente illustrato[3].

La *Passio* e il battesimo: un battistero milanese?

Il primo aspetto che vogliamo leggere con lo sguardo dell'archeologia è un dettaglio della *Passio*[4]. Pur tenendo ben presente che nell'insieme – com'è usuale per i racconti agiografici altomedievali – «è una superficie testuale (…) avara di appigli utili a dischiuderci il contesto storico» e «fortemente basata su "strutture narrative precostituite" ed "elementi di carattere topico"»[5], vi è un passo che sembra invece poco generico e stereotipato, oltre a rimandare ad epoche più antiche (il che ben si accorda con il fatto che la *Passio* ha frequenti «note di vetustà»[6]), e che può forse essere assunto come indizio in più nella diuturna discussione sulla possibile composizione a Milano della *Passio* stessa. Richiamiamo preliminarmente il contesto, tanto mirabolante quanto usuale e persino formulare nel mondo agiografico, dei tormenti a cui i due santi vengono sottoposti a Milano, seguendo la narrazione della *Passio*: inutili i tentativi di ucciderli conducendoli *in thermas Herculinas* per versare nelle loro bocche piombo fuso (cap. 29); del pari inefficaci le macchine da tortura e le fiamme, che anzi sciolgono come cera le statue di Saturno ed Ercole, facendo fuggire spaventato l'imperatore Adriano (cap. 30); vano farli entrare nel *miliarium* (un enorme contenitore di bronzo per scaldare l'acqua delle terme) o di nuovo attaccare i loro corpi con piombo fuso; inutile cavare loro gli occhi, visto che *Iovitta* profetizza che il giorno seguente gli occhi sarebbero ricomparsi (cap. 31); inefficace farli trascinare da tori inferociti nel bosco confidando che le bestie selvatiche li divorino (cap. 32); senza esito anche offrirli in pasto nel *ludus* del palazzo imperiale a orsi e tigri perché si sono rifiutati di fare sacrifici a Silvano (cap. 33). A seguire, nei capitoli 35-36 c'è il singolare discorso della tigre, di cui Paolo Tomea ha illustrato la

Medioevo a cura del comitato bresciano per l'ottavo Congresso Internazionale dell'Arte dell'Altomedioevo, Brescia 1959, pp. 9-18; P. Guerrini, *La basilica paleocristiana di San Faustino "ad sanguinem"*, in Idem, *Pagine sparse,* XV, *Santuari, chiese, conventi*, I, Brescia 1986, pp. 93-97.

[3] A. Breda, *Aggiornamento archeologico sul sito di S. Faustino. Una sintesi*, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 445-462.

[4] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 5-141.

[5] P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città,* p. 27.

[6] *Ibidem*, p. 46.

rarità e, finalmente, ai capitoli 37-38 una gran massa di persone chiede come conoscere il loro Dio e convertirsi. Al capitolo 39, i santi invitano tutti costoro ad accostarsi al battesimo, andando «in campum» dove «ecce apparuerunt eis duo candelabra aurea, quorum lumen super omnem claritatem fulgebat; in medio eorum erat quasi columna, ex qua fluebat aqua velociter. (…) Completa oratione, subito allata est columna et desubtus de luminaribus fluebat aqua».

Come detto, il testo dei capitoli che abbiamo fortemente riassunto è evidentemente intriso di *topoi* miracolistici, ma qui il dettaglio dell'acqua che scorre *velociter* dalla colonna merita attenzione, perché pare un riferimento concreto e preciso al complesso episcopale di Milano, per il quale ci affidiamo per esteso all'esegesi di Silvia Lusuardi Siena laddove analizza il battistero di Santo Stefano (probabile resto della *basilica vetus* di Ambrogio, e vasca dove fu battezzato Ambrogio stesso nel 374): «La prima menzione nota di un battistero con intitolazione al protomartire è nell'epigramma di Ennodio[7] in celebrazione del sofisticato impianto idrico commissionato dal vescovo Eustorgio II (post 512) a coronamento scenografico della vasca battesimale. L'immagine evocata nei versi di Ennodio è quella di una struttura costituita da colonne cave attraversate da *fistule* plumbee, verosimilmente fissate ai marmi della pergola, per mezzo delle quali l'acqua ricadeva sui battezzandi all'interno della piscina; tale apprestamento poteva consentire a chi volgeva gli occhi verso l'alto di apprezzare una "limpida parvenza del cielo": mosaici azzurri che rivestivano la copertura dell'edificio, ovvero di un ciborio. (…) Di questo particolare impianto idraulico, tuttavia, non restano tracce materiali, sia a seguito della demolizione del battistero nell'ultimo ventennio del XIV secolo, sia per i successivi rimaneggiamenti che la vasca ha subito quando era ancora in uso nel corso del Medioevo. Del battistero si conserva oggi unicamente la vasca a immersione, completamente isolata dalla stratificazione in cui la struttura era inserita a causa di sterri che dovettero avvenire nel primo ventennio del XVII sec.»[8]. Si aggiunge[9] anche che «unico

[7] L'epigramma di Ennodio al quale si fa riferimento è *Carmina*, 2, 149 (*De fonte baptisterii sancti Stephani et aqua quae per columnas venit*), in celebrazione del restauro post 512 da parte del vescovo Eustorgio, successore di Lorenzo I: «En sine nube pluit sub tectis imbre sereno / et caeli facies pura ministrat aquas. / Proflua marmoribus decurrunt flumina sacris / atque iterum rorem parturit ecce lapis. / Arida nam liquidos effundit pergula fontes / et rursus natis unda superna venit. / Sancta per aetherios emanat limpha recessus / Eustorgi vatis ducta ministerio».

[8] S. Lusuardi Siena - E. Dellù - M.L. Delpiano - E. Monti, *Lettura archeologica e prassi liturgica nel Battistero di Ambrogio tra IV e VI secolo*, in *Ambrogio e la liturgia*, Atti del settimo Dies Academicus (Milano, Accademia Ambrosiana, 4-5 aprile 2011), a cura di R. Passarella, Milano 2012, p. 92. Alla nota 9 si specifica che, sulla base di un suggerimento che avevo avanzato, «si è già segnalato [vd. *L'edificio battesimale in Italia* 2001] come nella leggenda dei Santi Faustino e Giovita, opera composta probabilmente in ambiente milanese tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo, vi sia il ricordo di un apprestamento analogo». S. Lusuardi Siena - B. Bruno - L. Villa - L. Fieni - G. Giozza - F. Sacchi - E.A. Arslan, *Le nuove indagini archeologiche nell'area del Duomo*, in *La città e la sua memoria: Milano e la tradizione di sant'Ambrogio,* Catalogo della Mostra (Milano, Museo Diocesano ai Chiostri di Sant'Eustorgio, 3 aprile - 8 giugno 1997), Milano 1997, p. 41.

[9] *Ibidem,* n. 12.

indizio della presenza di un impianto simile nell'area del complesso episcopale sarebbe costituito dal rinvenimento di una colonna forata – di cui si ignora attualmente la collocazione – verosimilmente prelevata dal complesso episcopale e reimpiegata nella struttura del campanile di S. Maria Maggiore, a nord del Duomo, demolito durante gli scavi degli anni '60 del secolo scorso». Elementi simili, cioè colonne cave per il passaggio di acqua, sono noti anche in altri casi[10].

Peraltro, rimanendo alla discussione dei resti archeologici dei battisteri di Milano[11], si aggiunge che «un dispositivo di questo tipo sembra piuttosto meglio compatibile con le realtà strutturali messe in evidenza nel San Giovanni alle Fonti, in particolare per la presenza del canale perimetrale intorno alla vasca in grado di alimentare eventuali colonne disposte lungo i bordi (di cui però non si è trovata traccia). È interessante rilevare che una colonna forata verticalmente al centro per ospitare un tubo in piombo di cm 2 di diametro fu rinvenuta come fontana nella terza fase dell'edificio ottagonale individuato nel 1961 lungo il fianco settentrionale del Duomo e probabilmente da identificare con il campanile di Santa Maria Maggiore. Nel suo ultimo periodo di vita, quando era già cominciata la costruzione del Duomo – quindi dopo il 1386 – la struttura ha forse rivestito temporaneamente una funzione battesimale e ospitato reliquie degli impianti ad immersione paleocristiani di cui nel 1394 fu decretata la demolizione? Lo farebbero supporre le trasformazioni apportate all'ottagono e l'inserimento della fontana con un canale lungo i perimetrali e quattro canaletti disposti a croce per raccogliere l'acqua caduta».

Non si tratta quindi di una situazione perspicua e risolta, perché abbiamo in prima battuta il testo di Ennodio (inizio VI sec.) che descrive esplicitamente l'acqua battesimale che fuoriesce *per columnas* a Santo Stefano di Milano, ma che risulta, dal confronto con i resti archeologici delle vasche battesimali, più adatto alla ristrutturazione di II fase (V-VI sec.) della vasca ambrosiana di San Giovanni alle Fonti, e che ai nostri scopi ha inoltre un riscontro materiale assai incerto (perché in una terza struttura scomparsa, ma pur sempre nell'ambito del complesso episcopale milanese). In qualunque modo si voglia dirimere la questione, quel che senza dubbio ci resta è un riferimento a Milano, sia che in trasparenza dietro a quella frase della *Passio* in cui compare la «columna ex qua fluebat aqua velociter» vogliamo leggere una semplice eco letteraria di Ennodio, sia che scegliamo di vedervi un ricordo e riflesso agiografico di una concreta struttura (fig. 1).

[10] S. Lusuardi Siena - C. Fiorio Tedone - M. Sannazaro - M. Motta Broggi, *Le tracce materiali del Cristianesimo dal tardo antico al Mille*, in *Il Veneto nel medioevo. Dalla "Venetia" alla Marca Veronese*, a cura di A. Castagnetti, G.M. Varanini, I, Verona 1989, pp. 177-178.

[11] Lusuardi Siena - Bruno - Villa - Fieni - Giozza - Sacchi - Arslan, *Le nuove indagini archeologiche nell'area del Duomo*, p. 51, n. 10.

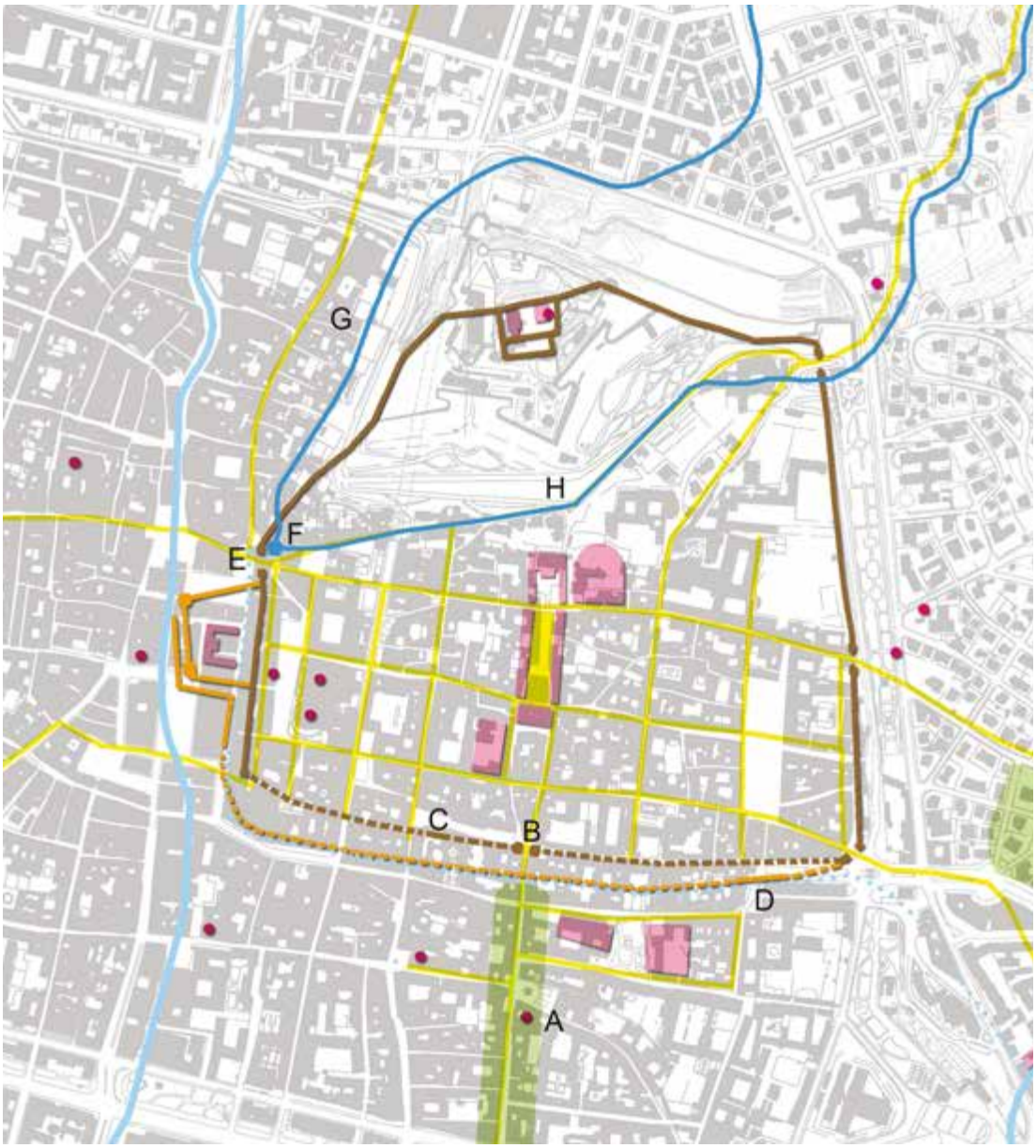


Fig. 1
Topografia di Brescia tra età romana e tarda antichità
La pianta, elaborata a partire da un'immagine di A. Breda, non riporta tutti i siti ed elementi noti della città antica, ma evidenzia quelli riferiti al testo:

A) San Faustino *ad sanguinem* (Sant'Afra / Sant'Angela Merici)
B) *Porta Cremonensis* / *Porta Sancti Faustini* / Porta Matolfa
C) Tratto delle mura augustee recentemente rinvenuto in via Tosio
D) Probabile antemurale tardoantico della città (tratto rinvenuto in piazzale Arnaldo)
E) *Porta Mediolanensis* / Porta Bruciata
F) *Castellum aquae* (poi San Faustino in Riposo)?
G) Acquedotto di Mompiano
H) Acquedotto di Lumezzane (*Aqua Salsa*)



Il luogo del martirio e le cinte murarie: San Faustino *ad sanguinem*

La recente (gennaio 2022[12]) e importante scoperta di un tratto delle mura di età augustea lungo l'allineamento di via Antiche Mura – via Tosio pone fine ad una discussione che da tempo ha impegnato gli archeologi bresciani, e che a partire dagli studi di Gian Pietro Brogiolo[13] aveva trovato un punto di complessivo consenso sull'ipotesi di un allineamento originario lungo l'attuale via Moretto, per segnare una contrazione tardoantica poco a sud di via Tosio. Alla luce di questi nuovi dati va rivista di conseguenza anche la topografia della prima sepoltura dei santi patroni – ovvero della chiesa di San Faustino *ad sanguinem* (poi Sant'Afra e oggi Sant'Angela Merici, fig. 2) che si colloca pertanto non più in prossimità della porta cittadina, ma a circa 250 m di distanza. Questo non cambia certamente il contesto, vale a dire la vasta area di necropoli che si estendeva a lato della *via Cremonensis* per parecchie centinaia di metri, ma suggerisce anche qualche domanda sul perché la chiesa martiriale non sia costruita vicino alla porta: forse perché il suburbio era più abitato di quanto sappiamo, ovvero lo spazio disponibile era limitato? O forse perché si volle legarla al luogo del martirio di san Latino?
Per rispondere, anche solo in via di ipotesi, a queste istanze sarà necessario rivedere tutti i dati archeologici in questa fascia del suburbio, ma certamente fin d'ora si osserva che, a seguito di questo rinvenimento, l'articolazione delle mura di Brescia tra età romana e altomedioevo dovrà certamente essere riconsiderata, probabilmente valutando l'aggiunta in età tardoantica (come avvenuto spesso – si veda il notissimo caso di Verona[14]) di una seconda cortina muraria a breve distanza dalle mura augusteee.

Il documento del 767 e la porta dei Santi Faustino e Giovita

Angelo Baronio[15] ha esplicitamente dichiarato che, a partire dal *Codice diplomatico* di Federico Odorici[16], è stata non solo erroneamente ma poi anche acriticamente recepita

[12] In attesa della pubblicazione scientifica dello scavo, si rimanda al comunicato stampa della *Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio per le province di Bergamo e Brescia* dell'11 gennaio 2022 a firma di S. Solano: vd. https://soprintendenzabrescia.beniculturali.it/it/21/news/276/comunicato-stampa.

[13] G.P. Brogiolo, *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Mantova 1993 (Documenti di archeologia, 02).

[14] G. Cavalieri Manasse, *Le mura teodoriciane di Verona*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia*, Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto medioevo (Milano, 2-6 novembre 1992), II, Spoleto 1993, pp. 633-644; G. Cavalieri Manasse - D. Gallina, *"Un documento di tanta rarità e di tanta importanza". Alcune riflessioni sull'Iconografia Rateriana*, in *La più antica veduta di Verona. L'Iconografia Rateriana. L'archetipo e l'immagine tramandata*, Atti del seminario di studi (Castelvecchio, Museo di Castelvecchio, 6 maggio 2011), a cura di A. Arzone, E. Napione, Verona 2012, pp. 71-97.

[15] A. Baronio, *Brescia altomedievale, tra acquedotti, mura e porte. Il precetto di re Desiderio e la porta dei Ss. Faustino e Giovita*, in *Inquirere Veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, I, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII/1-2 (2007), pp. 43-65.

e trasmessa l'interpretazione topografica del noto documento del 767 con il quale (detto qui in modo sintetico) Desiderio concede al monastero di San Salvatore – badessa la figlia Anselperga – «molinas duas insimul molentes» di sua proprietà presso la porta urbana dei Santi Faustino e Giovita, identificata con la *Porta Mediolanensis* (dalla fine del XII sec. e tutt'oggi Porta Bruciata)[17]. Al contrario, gli elementi da correggere sarebbero due: la porta citata nel documento longobardo è da identificare nella *Porta Cremonensis* (poi Porta Matolfa, così menzionata per la prima volta nel 1019); l'acqua che azionava i due mulini non sarebbe derivata dall'acquedotto di Mompiano (composto da due spechi[18]), ma da quello di Lumezzane[19] (*Aqua Salsa*) che nel suo tratto terminale scendeva lungo l'attuale contrada Sant'Urbano.

Accettando la suggestiva interpretazione di Baronio di *cuniclo* come toponimo (cioè con iniziale maiuscola, ovvero riferito a Conicchio presso Nave) e non come nome del *cunicolo dell'acquedotto* (anzi, *di un acquedotto*), dobbiamo però forzare il verbo nella frase «aqua que exit de Cuniclo», letto come se fosse *venit*. Poiché sappiamo dallo studio idraulico[20] che la parte inferiore dell'acquedotto di Lumezzane, ovvero comprendendo perfettamente Conicchio di Nave, ha una pendenza troppo debole e quindi sbagliata, e presumibilmente fu la seconda (dopo il troppo ripido tratto a monte da Lumezzane a Pregno) ad entrare in crisi sollecitando così – probabilmente – la costruzione dell'acquedotto di Mompiano, non si comprende come si potesse far giungere acqua da Conicchio in città alla fine dell'VIII secolo, dato che proprio a Conicchio l'acqua *usciva* dall'acquedotto, inservibile da lì in poi; semmai, l'acqua che defluiva dall'acquedotto a Conicchio giungeva in città come corso d'acqua di pianura, il che ha a che fare con la complessa formazione del corso d'acqua *Salato/Celato*[21], che inevitabilmente correva (e

[16] CDL, III, 39 (12 nov. 767, Cremona), pp. 232-235; *Codice Diplomatico Bresciano*, regesto nr. XXIX, in F. Odorici, *Storie bresciane dai primi tempi sino all'età nostra narrate da Federico Odorici*, I, Brescia 1853, pp. 49-51.

[17] Idem, *Brescia romana illustrata da Federico Odorici*, I, Brescia 1851, pp. 30-31: «Nel 767 re Desiderio facea dono al cenobio di s. Salvatore (s. Giulia) di due molini (...) Sendo notissimo altra non essere quella porta che la Mediolanense, ora Bruciata, cui ricorda un atto del 761; sendo pur noto che gli antichi molini di s. Giulia, chiamati di porta Bruciata, fino dal secolo XII erano contigui ad essa porta, ne viene che il vetustissimo acquedotto ivi presso debba tenersi pel cunicolo accennato da Desiderio, e che ivi radendo nell'età longobarda le nostre mura, correa dinanzi alla porta Milanese. Oltreché: dalle parole sicuti AD CURTEM DUCALEM pertinuit della donazione, parrebbe potersi credere che quell'acquedotto fosse di proprietà della Corte Ducale, cui era forse aderente nel secolo VIII, come ne rade tuttodì le sue probabili restanze». Odorici afferma la contiguità dei mulini e della *Curia Ducis* perché sosteneva che nella cortina muraria di piazzetta S. Giuseppe si dovesse leggere la presenza della corte ducale, a suo parere risalente all'età di Teodorico.

[18] D. Gallina, *Topografia e archeologia degli antichi acquedotti bresciani*, in *Carta archeologica della Lombardia*, V, *Brescia. La città. Saggi*, a cura di F. Rossi, Modena 1996, pp. 247-253; Idem, *L'acquedotto di Mompiano (Brescia). Auspici di uno studio speleologico*, in Atti del XV Congresso di Speleologia Lombarda (Sant'Omobono Imagna Terme, 2-3 ottobre 1999), III, *Speleologia in Cavità Artificiali*, a cura di G. Padovan, I. Riera, Sant'Omobono Imagna 2000, pp. 173-189.

[19] G. Botturi - R. Pareccini, *Antichi acquedotti del territorio bresciano*, Milano 1991.

[20] *Ibidem.*

[21] La formazione ed evoluzione del corso dell'*Acqua Salsa*/Celato/Salato è questione davvero complessa (vd. almeno G. Ruffini, *Note sull'acquedotto romano della Valtrompia*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia» (1923), pp. 123-160), e

corre) lungo il lato occidentale della città romana e altomedievale, elemento che ci porterebbe – semmai – a ragionare su quale fosse il corso d'acqua che contornava la cerchia muraria. Inoltre, se, come sostiene Baronio, questo documento prova la persistenza in uso dell'acquedotto di Lumezzane da Pregno alla città, perché mai si direbbe che l'acqua *esce da Conicchio,* che è solo un punto intermedio e senza particolare significato del percorso, e da cui l'acqua non deve derivare per poter giungere potabile e controllata in città? Alla luce di queste considerazioni, ci pare preferibile la lettura di *cuniclo* come *cunicolo di acquedotto*, e non come toponimo, pur riconoscendo che il documento del 767 è stato letto con troppa fiducia (anche da parte di chi scrive) verso l'Odorici che l'ha pubblicato in passato, e che l'identificazione della porta dei Santi Faustino e Giovita con Porta Matolfa è un'ottima proposta di rilettura del documento.

Peraltro, non è per ora sufficientemente attestato archeologicamente un percorso di superficie dell'acqua derivata dall'acquedotto fino a porta Matolfa per alimentare i mulini fuori dalle mura urbiche, quando appena ad ovest della città correvano Garza e Celato, ed è ancora più ostico postulare una sopravvivenza dei condotti degli acquedotti fino alla città anche in età altomedievale, visto che bastano alcuni anni di cattiva manutenzione perché strutture di questa complessità e dimensione vadano fuori uso in modo completo; anche senza guardare a cosa accade in altre città (Verona, Ravenna etc.), il quadro archeologico complessivo di Brescia gota e longobarda non è assolutamente a favore di un mantenimento in uso degli acquedotti romani. Tra l'altro, se l'acquedotto di Lumezzane fosse stato attivo nell'VIII secolo, visto che corre proprio sopra il monastero di San Salvatore, perché mai il monastero di San Salvatore avrebbe costruito *ex novo* (come attestato dai documenti d'archivio longobardi[22] e dimostrato archeologicamente dagli scavi in Casa Pallaveri[23]) il tratto dalla *Porta Mediolanensis* al monastero, rimettendo in funzione il cunicolo orientale dell'acquedotto di Mompiano?

ha paretimologicamente indotto più interpretazioni popolari degli idronimi, come l'etimologia "Salato" = "costoso", del tutto infondata ma diffusa, che il Da Lezze probabilmente trasse da Elia Capriolo (E. Capriolo, *Chronica de rebus Brixianorum ad senatum populumque Brixianum*, III, Brixiae 1505, col. 21): «[Maximianus Herculeus] e Pregno Vallis Triumpiae antiquissimo oppidulo fontem in eminentiorem urbis locum magna impensa ductum accomodavit». Il passo, tradotto in italiano nel 1744 («accomodò la fonte, che con grandissima spesa da Pregno antichissimo castelletto di Valtrompia aveva tirata nel più eminente luogo della città»), reca in margine l'annotazione «Spesa eccessiva dell'Imperatore per tirar l'acqua in Brescia». Anche il Roncalli (F. Roncalli, *De aquis brixianis cum disquisitione theorematum spectantium ad acidularum potum, et transitum in corpore animali examen chymico-medicum*, Brixiae 1724, pp. 148-149) riprese questa etimologia: «Primus [cuniculus] scilicet non longe a Pregno Meleas undas recipit, et non nisi post septem milliaria easdem Brixiam convehit, vulgoque dicitur Fiume Salato, ob non mediocres expensas, quas meruit aquaeductus structura».

[22] CDL, II, 151, 152, 153, 158 e III, 39.

[23] F. Rossi, *Brescia, via Musei, casa Pallaveri*, «Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia» (1988-89), pp. 249-252.



Fig. 3
Particolare del *castellum acquae*
chiesa di San Faustino in Riposo (Santa Rita), Brescia

San Faustino in Riposo

Parlando di acquedotti, ci allontaniamo solo in apparenza dai santi Faustino e Giovita: consideriamo ora la chiesa di San Faustino in Riposo, così rara per la sua forma circolare ma soprattutto per la collocazione, incastrata tra Porta Bruciata e le mura occidentali. La struttura, come già descritto dal Panazza[24], è in buona misura databile per le caratteristiche della muratura tra XII e XIII sec., quindi dopo l'incendio del 1184 di quest'area della città, ma la leggenda della sua fondazione (pur nelle sue varianti) si lega, anzi nasce dalla traslazione delle reliquie dei santi nell'816 da San Faustino *ad sanguinem* alla nuova basilica dedicata ai santi (edificata presso la preesistente chiesa di Santa Maria in Silva), quando la processione sostò qui a causa di un miracolo, quando cioè le ossa trasudarono sangue per convincere chi dubitava della loro autenticità. A ricordo di questo prodigio, il duca Namo fece edificare la chiesa nel luogo esatto del prodigio. Questo racconto renderebbe quindi ragione in modo agiografico dell'insolita e svantaggiosa collocazione della chiesa[25].
La pianta circolare con un diametro di circa 7 m, unitamente al fatto che qui si dirigeva il condotto in muratura dell'acquedotto di Lumezzane che scendeva lungo contrada Sant'Urbano come testimoniato anche da Giovanni Da Lezze[26], ha fatto intuire a Gianni Botturi e Remo Pareccini che la chiesa possa essere stata edificata al di sopra del *castellum aquae* o *castellum divisorium* (fig. 3), cioè della struttura di ripartizione dell'acqua, da cui *fistule* in piombo di grosso calibro o canalette distribuivano poi l'acqua potabile alle diverse *insulae* e *domus* della città, essendo questo il punto più alto nelle quote della città antica alle pendici meridionali del colle Cidneo. I ben noti casi dei *castella aquae* di Nîmes (con diametro di poco inferiore ai 5 m) e di Pompei sono i meglio conservati[27], e possiamo quindi assumerli come riferimento, anche sulla scorta dei casi di cristianizzazione dei luoghi di culto pagano delle acque[28]. Evidentemente, solo un'indagine archeologica all'interno della chiesa o nelle sue immediate vicinanze potrà darci elementi di conferma.

[24] G. Panazza, *L'arte medioevale nel territorio bresciano*, Bergamo 1942, pp. 150-154; Idem, *L'arte romanica*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 752-753.

[25] Secondo il Malvezzi (J. Malvezzi, *Chronicon brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in *Rerum italicarum scriptores*, XIV, Mediolani 1729, coll. 771-1004, in particolare dist. V, cap. XII), la chiesa venne invece edificata a ricordo e glorificazione di un diverso miracolo (la guarigione di un malato) a cui assistette il duca *Neymo*, un uomo eccellente che si trovava per caso a Brescia nel momento della traslazione delle reliquie dei santi.

[26] *Il catastico bresciano di Giovanni da Lezze (1609-1610) nell'esemplare queriniano H. V. 1-2. Con prefazione di Carlo Pasero*, III, Brescia 1973 (Biblioteca Civica Queriniana - Brescia, Studi Queriniani, III), pp. 390-391: «Da questa valle [Trompia] anticamente per un condotto fatto con eccessiva spesa veniva l'acqua nella città di Brescia negli anni 1970 avanti l'incarnatione di Giesù Christo et perciò si chiamava il condotto Salato per il gran costo di esso, ma al presente è rotto in diverse parti; come si può vedere tuttavia le vestigie di esso sotto S. Urbano presso il forte». Si veda: Botturi - Pareccini, *Antichi acquedotti*, pp. 17, 44.

[27] J.P. Adam, *L'arte di costruire presso i Romani*, Milano 1989 (Biblioteca di Archeologia, 10), pp. 273-275.

[28] M. Roblin, *Fontaines sacrées et nécropoles antiques, deux sites fréquents d'églises paroissiales rurales dans les sept anciens diocèses de l'Oise*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», LXII (1976), pp. 235-251.

Brescia
I luoghi faustiniani

Santi Faustino e Giovita patroni di Brescia

Il cuore della città, disegnato dal perimetro delle mura di Brixia romana, è presidiato dai luoghi che hanno visto protagonisti in varie circostanze i giovani martiri cittadini.
A sud, oltre le mura, la chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, in seguito Sant'Afra ed ora Sant'Angela Merici, segna il luogo del loro martirio e dell'avvio del loro culto. Ad ovest, a ridosso della cerchia occidentale, la chiesa di San Faustino in Riposo si erge sul luogo del loro primo miracolo, avvenuto lungo il tragitto della traslazione delle loro spoglie nella chiesa di Santa Maria in Silva, nell'immediato sobborgo occidentale, dove sorgerà il monastero di San Faustino e l'odierna basilica loro dedicata. A nord, la chiesa di San Faustino *in castro*, ora Santa Maria delle Consolazioni, alle pendici del Cidneo, in posizione sopraelevata, quasi a garantire la loro protezione alla città. Protezione concretamente esercitata, secondo la tradizione, al Roverotto, a ridosso della cerchia orientale, dove l'elegante monumento ricorda il loro intervento risolutivo nel 1438 in aiuto ai bresciani assediati dalle truppe milanesi guidate dal Piccinino. Seguendo il percorso che ne scaturisce, è possibile rileggere la storia dei santi patroni di Brescia e nelle tracce della loro presenza cogliere i tratti più genuini che contribuiscono a individuare i connotati originari della brescianità.












HANC PENES ROVEROTI STATIONEM
MARTYRES CRISTI INCLYTI FAVSTINVS
ET IOVITA VISI SVNT AB HOSTIBVS
SVIS PRO CIVIBVS SVISQVE PRO
MOENIBVS DECERTARE
BRIXIA TANTI PRODIGII
PVBLICEQ PIETATIS CAVSA
FIERI IVSSIT
HOC ANNO M C C C C X X X V I I I
MENSE DECEMBRIS APPARVIT

Brescia
I luoghi faustiniani

Fig. 1
Chiesa di Sant'Angela Merici
già Sant'Afra,
in origine San Faustino *ad sanguinem*

Fig. 2
Chiesa di Santa Rita
già San Faustino in Riposo

Fig. 3
Chiesa di Santa Maria
delle Consolazioni
già San Faustino *in castro*

Fig. 4
Basilica dei Santi Faustino e Giovita
già Santa Maria in Silva,
poi chiesa abbaziale del monastero
di San Faustino Maggiore

Fig. 5
Monumento ai santi patroni
Roverotto
secondo tradizione luogo
dell'apparizione (1438)

Studi/2

Geografia del culto nell'altomedioevo

Santi Faustino e Giovita patroni di Brescia

Il culto dei santi Faustino e Giovita nell'Italia settentrionale

Nel 1923, dopo trecento anni, nella chiesa del monastero bresciano dei Santi Faustino e Giovita fu di nuovo aperta l'arca secentesca, scolpita da Giovanni Antonio Carra († 1632), dove, secondo la testimonianza dell'erudito e archeologo bresciano Ottavio Rossi (1570-1630), erano state ricollocate le spoglie dei due martiri titolari per alimentare la devozione post-tridentina assicurata alle reliquie santorali e al loro potere taumaturgico[1].

Abbreviazioni

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1992 [riproduzione facsimilare dell'edizione 1898-1901] (Subsidia Hagiographica, 6).

Visita apostolica, I = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I, *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII/1-2 (2003).

Visita apostolica, II = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, II, *Bassa centrale e orientale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/3 (2006).

Visita apostolica, III = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, III, *Franciacorta, Sebino e Bassa occidentale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX/2 (2004).

Visita apostolica, IV = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, IV, *La Valle Camonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti e con la collaborazione di E. Mazzetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX/1 (2004).

Visita apostolica, V = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, V, *Valle Trompia, Pedemonte e Territorio*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, X/1-2 (2005).

Visita apostolica, VI = *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, VI, *Riviera del Garda, Valle Sabbia e decreti aggiunti*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII/3-4 (2007).

[1] La relazione sulla *recognitio* delle reliquie martiriali del 1623, dedicata a Leonardo Mocenigo (1551-1627), rigoroso procuratore di San Marco, fu stampata presso i Sabbio: O. Rossi, *Relatione dell'aperimento dell'arca de' santissimi pro-*

Veniva pertanto sostituito il sarcofago sopraelevato, a suo tempo commissionato da Benedetto Marcello (1443-1475), abate commendatario del cenobio, dopo il fortunoso ritrovamento (*inventio*) – avvenuto tra l'11 novembre e il 18 dicembre 1455 – della loro sepoltura carolingia voluta dal vescovo Ramperto (825-844) presso la cripta del monastero da lui fondato, come precisava la laminetta metallica originale acclusa all'avello: «† Hic tumulantur corpora sanctorum Faustini et Iovitte, ex parte meridiana corpus sancti Faustini, ex parte altera corpus sancti Iovitte †»; per l'occasione, ne era stata ce-

tomartiri et protettori della città di Brescia Faustino et Giovita scritta all'illustrissimo ed eccellentissimo signore della città di Brescia il signore Lionardo Mocenigo procuratore di San Marco, Brescia, V. Sabbio e figli, 1623, con alle cc. A2v-A3r il rilievo della tavoletta plumbea scritta «con caratteri parte longobardi, e parte romani»: M. Petoletti, *Le iscrizioni bresciane ai tempi di Pietro Avogadro fra tradizione e innovazione*, in *«El patron di tanta alta ventura»: Pietro Avogadro tra Pandolfo Malatesta e la dedizione di Brescia a Venezia*, Atti della giornata di studi (Brescia, Ateneo di Brescia, 3 giugno 2011), a cura di S. Signaroli, E. Valseriati, Brescia 2013 (Adunanza erudita, 4), pp. 165-186, in particolare pp. 183-184. L'esecuzione del nuovo altare maggiore fu richiesta a Giovanni Antonio Carra, membro di una famiglia di scultori trasferiti a Brescia dal Canton Ticino, che la intraprese nel 1618, in esecuzione di una precedente delibera municipale del 1609: G. Vezzoli, *Carra*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XX, Roma 1977, pp. 614-615. Sui Sabbio, intraprendenti stampatori bresciani: M. Valotti, *Per un museo degli stampatori "da Sabbio"... a Sabbio. Per gli stampatori "da Sabbio". Uomini e storie prima del Museo,* Sabbio Chiese 2021. Ottavio Rossi, in armonia con la sua formazione antiquaria di primo promotore degli scavi nell'area del tempio capitolino, del teatro e del tempio di Ercole (che influenzò l'agiografia municipalistica di Bernardino Faino, morto nel 1673), subito l'anno successivo pubblicò un testo agiografico dedicato ai patroni, nella cui prima parte contestualizzava le loro figure rispetto alle molte vestigia della Brescia romana, mentre nella seconda ne riassumeva le invenzioni, traslazioni e relativi miracoli: O. Rossi, *Historia de' gloriosissimi santi martiri Faustino et Giovita, scritta da Ottavio Rossi, nella quale si discorre brevemente ancora de gli altri gloriosissimi santi Faustino e Giovita secondi martiri di questo nome e d'altri santi di molte famiglie bresciane*, Brescia 1624, con alle pp. 52-56, 62-63, 68 il racconto della riesumazione del 1455 e la menzione della laminetta del vescovo Ramperto, quindi il richiamo alla chiesa di Sant'Afra, dalla cui arca sepolcrale, come si dirà in seguito, erano emerse anche le presunte reliquie di molti santi provenienti dalle famiglie bresciane, come avrebbe poi ben sottolineato anche Bernardino Faino: A. Cotti, *La leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita. Storie di santi e di uomini*, in *Anatomia di un miracolo. I santi Faustino e Giovita all'assedio di Brescia (13 dicembre 1438)*, a cura di N. D'Acunto, Brescia 2019 (Storia, 92), pp. 101-130, in particolare pp. 123-127. Per il genere biografico-genealogico dell'agiografia secentesca, in prevalenza divisa per strati sociali, di cui Faino fu un illustre rappresentante con i suoi contributi: *Vita delli santi fratelli martiri sacrati a Dio Faustino e Giovita primi patroni e protettori di Brescia venerati in San Faustino maggiore, con l'inventioni, translationi e elevationi de i loro venerandi corpi. Prima parte*, Brescia 1670, oltre ai più noti *Martyrologium Sanctae Brixianae Ecclesiae* (1655) e *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae* (1658), fino all'inedita *Brescia beata*, realizzata in collaborazione con il teologo agostiniano dell'Osservanza Beniamino Zacco/Zacchi: P. Guerrini, *Note di agiografia bresciana*, «Brixia Sacra», VII/4-5 (1916), pp. 169-194; F. Menant, *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano 1994, pp. 10-11; E. Ferraglio, *Bernardino Faino: uno sguardo indagatore sulla storia bresciana*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIII/1-2 (2008), pp. 9-30, con riferimento al suo *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, di cui si conserva l'autografo preparatorio nel codice Brescia, Biblioteca Queriniana, B.V. 25; D. Cancrini, *Bernardino Faino "espurgatore" del* De Sancto Herculiano *di Bartolomeo Vitali da Verona (1584)*, «Misinta», XXIV/47 (2017), ed. on-line, pp. 25-33; Cotti, *La leggenda volgare* e S. Gavinelli, *«Visos ab hostibus...». Testimonianze scritte sull'apparizione dei santi Faustino e Giovita durante l'assedio bresciano del 1438*, in *Anatomia di un miracolo*, rispettivamente pp. 127-130 e pp. 171-200, in particolare p. 189. Sul versante dell'agiografia bresciana secentesca occorre rammentare che, tra gli altri, Ottavio Rossi e Angelica Baitelli († 1657), monaca-storiografa del cenobio bresciano di Santa Giulia, composero due vite della martire cartaginese traslata appunto nel monastero a lei intitolato: G. Bergamaschi, *La vita di santa Giulia di Ottavio Rossi (1605)*, «Annali Queriniani», X (2009), pp. 7-60; F. Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI/1-2 (2011), pp. 61-172, in particolare pp. 69, 115.

sellata un'altra dall'orafo quattrocentesco Stefano *de Moiolis*[2]. La lettura della tavoletta carolingia, prima della sua definitiva sigillatura accanto alle reliquie, si deve tuttavia al costante impegno di ricerca esercitato dal canonico Paolo Guerrini (1880-1960) che, generosamente, affidò tutte le informazioni a Flaviano Capretti, impegnato in un contributo specifico sulle reliquie santorali[3].

Nell'ottica della ricognizione storica, la prima attestazione dei due martiri, per quanto deformata dalla tradizione manoscritta, risale allo pseudo-epigrafico Martirologio geronimiano, databile al secolo V, in cui compaiono come *Faustinianus* e *Iuventia* e sono geograficamente collocati in *Brittania* ma, secondo l'interpretazione del bollandista belga Hippolyte Delehaye (1859-1941), solo a causa di uno scioglimento scorretto del toponimo *Brixia* o *Brictia*[4].

A Brescia, il culto della coppia martiriale doveva comunque essere molto antico se un'eco, peraltro connessa al solo Faustino, viene individuata nei *Dialogi* di Gregorio Magno († 604) quando, per sottolineare la potenza miracolistica dei santi, il pontefice rievoca la vicenda di un anonimo vescovo di Brescia che, corrotto da un indegno patrizio di nome Valeriano, gli aveva comunque concesso una sepoltura privilegiata *ad sanctos* nella chiesa di San Faustino – presumibilmente San Faustino *ad sanguinem*, costruita per tradizione su un'area cimiteriale corrispondente al luogo del martirio presso la *via Cremonensis* – ma era morto in capo a trenta giorni per non essere stato avvertito dal guardiano della minaccia formulata dallo stesso san Faustino, apparso in sogno a scongiurare la rapida rimozione di quella salma vergognosa[5].

[2] P. Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra», XIV/1-2 (1923), pp. 28-129; F. Capretti, *Intorno alle traslazioni dei santi Faustino e Giovita*, «Brixia Sacra», XIV/1-2 (1923), pp. 134-136; Petoletti, *Le iscrizioni bresciane*, pp. 182-184. Per la fondazione del monastero bresciano intitolato ai santi Faustino e Giovita: P. Guerrini, *Il monastero di S. Faustino Maggiore (secc. IX-XVIII)*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», II (1931), pp. 15-132; G. Belotti, *Il monastero di San Faustino. Storia e patrimonio di una grande abbazia cittadina (secc. IX-XIX)*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V/3 (2000), pp. 111-155; i vari studi proposti in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006). Per gli aspetti artistico-architettonici del complesso monastico: *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia*, Brescia 1999.

[3] Petoletti, *Le iscrizioni bresciane*, pp. 183-185, in cui menziona Capretti, *Intorno alle traslazioni delle reliquie dei santi Faustino e Giovita*, pp. 130-148.

[4] P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 17-48; A. Baronio, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 17-18, 22, con riferimento a H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, in *Acta Sanctorum*, *Novembris*, II, 2, Bruxellis 1931, p. 99, accanto al 16 febbraio; quindi pp. 49-84, in particolare pp. 49-58.

[5] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 64; Grégoire le Grand, *Dialogues*, ed. A. de Vogüé, III, Paris 1982, pp. 178-180; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 18-19, in cui l'autore precisa che l'intitolazione di San Faustino *ad sanguinem* venga menzionata per la prima volta in un documento del 18 gennaio 1087, mentre la tradizione delle sepolture dei vescovi Latino e Faustino al tempo di Cuniperto risalga comunque solo al secolo XIV, con riferimento ai puntuali

Benché posteriore, la testimonianza della *Chronica monasterii Casinensis* di Leone Marsicano, cardinale *Ostiensis* († 1115 circa), riporta come sia riconducibile al rifondatore di Montecassino – il bresciano Petronace, diventato abate nel 718 – l'ampliamento dell'abside della chiesa monastica, dedicata alla Vergine e ai santi Faustino e Giovita, dove avrebbe deposto la reliquia di un loro braccio, contribuendo in tal modo alla progressiva espansione del culto in Italia centro-meridionale attraverso la rete delle comunità cassinesi[6].
In questa precoce diffusione, soprattutto in Italia settentrionale, non sorprende che nei *Versus de Verona* (noti anche come *Rithmus Pipinianus*), composti tra il 796 e l'806 nel genere delle *laudes civitatum*, la rassegna delle reliquie santorali, cui era affidata la *tuitio* urbica, contemplasse la menzione di Faustino e Giovita, enumerati subito dopo la coppia metropolitica milanese di Gervasio e Protasio, e infine di Calocero di Albenga, incluso a sua volta nella loro *legenda* agiografica[7].
Stando inoltre al Martirologio storico di Adone, redatto nel secolo IX, l'*inventio* dei corpi dei due martiri sarebbe ascrivibile al vescovo di Brescia Faustino (349-364), come la costruzione di un sarcofago adeguato da collocare in una chiesa riconoscibile nella menzionata San Faustino *ad sanguinem*, percepita quindi tra i corpi santi della città[8].

studi di J.-C. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988, pp. 218-220; 439-440; 590, n. 36. Latino si pone tra i primi vescovi di Brescia anteriori a Filastrio e Gaudenzio, di cui non si sa praticamente nulla: A. Zani, *Filastrio e Gaudenzio vescovi di Brescia tra la seconda metà del IV e la prima decade del V secolo*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Diocesi di Brescia, 3), pp. 149-167, in particolare p. 149. Paolo Guerrini narra come verso la fine del secolo XVI, durante gli scavi presso il cimitero di San Latino, all'epoca Sant'Afra, furono trovati diversi corpi anonimi, sfruttati dalla cittadinanza bresciana per blasonare le proprie discendenze martiriali, con tanto di cognomi, come testimoniava già anche il *Coelum* di Faino (Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 82-83).

[6] *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, MGH, *Scriptores*, XXXIV, Hannoverae 1980, p. 24, righe 4-7, 20-24. Della reliquia si sarebbe occupato Bernardino Faino: B. Faino, *Di Santo Petronace monaco, abbate et ristoratore del celebre monastero di Monte Cassino*, Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. E.I.13, ff. 131v-132r; E. Ferraglio, *La reliquia del braccio di san Benedetto tra Montecassino, Leno e Brescia. Note sulle fonti storiografiche moderne*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 473-486, in particolare pp. 473-474. Per Petronace: P. Tomea, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 29-101, in particolare p. 91, n. 140. Sulla diffusione del culto dei due martiri bresciani in Italia meridionale: G. Baroffio, *Il culto dei santi bresciani Faustino e Giovita nell'Italia meridionale*, in *Musica e liturgie nel medioevo bresciano (secoli XI-XV)*, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, cultura e società, 2), pp. 127-131 e, in questo volume, i contributi di Mario Iadanza e di Carlo Ebanista.

[7] Detto anche *Ritmo Pipiniano* per la sua connessione cronologica con il re d'Italia Pipino († 810), in cui non si accenna tuttavia alla dedicazione di edifici: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 71-72; *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, a cura di G.P. Pighi, Bologna 1960, p. 154; Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 19. Paolo Guerrini allude anche in Verona a una chiesa distrutta «prope curtem ducis» (Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 71-72). Come è noto, la *passio* dei santi Faustino e Giovita è circolata in tre redazioni principali: una più ampia e di complessa datazione, indicata come *Legenda maior* (*BHL* 2836); e due più agili *adbreviationes* ricavate in qualche modo dalla precedente (*BHL* 2837 e *BHL* 2838), ma in forma indipendente, per cui mi limito alla sintesi di studio più recente di Paolo Tomea (Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*).

[8] N. D'Acunto, *La pastorale nei secoli centrali del Medioevo. Vescovi e canoni*, in *A servizio del Vangelo: il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1, *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, pp. 15-95, in particolare pp. 18, 21-22.

Guerrini, in maniera più che condivisibile, sottolineava come la propagazione del culto dei due martiri, centralizzata dalla promozione dei culti santorali della prima età carolingia quale coesivo pastorale, ebbe sicuramente un forte impulso attraverso l'azione evangelizzatrice attuata dal monastero di San Faustino mediante il piano di dilatazione strategica delle proprietà fondiarie, prolungate anche verso quelle aree di interesse geopolitico rappresentate dalla Val Camonica e dalla Valtellina, scarsamente antropizzate e da sempre più esposte a risacche di eterodossia e di superstizione[9]. Comprendeva quindi pure gli sbocchi lacuali del Comasco, sfruttando altresì le idrovie fondamentali del corso dell'Oglio e del Po, con i suoi ponti a Cremona, Piacenza e Pavia, per poi sconfinare nell'Emilia carolingia, da cui provenivano i Supponidi, *fideles* di Ludovico il Pio e *comites* di Brescia e di Parma, che imposero il loro dominio senza tentativi di dinastizzazione geografica, ma puntando all'ipergamia delle donne della loro schiatta, cominciando da Cunegonda († 835), vedova del re Bernardo, fino ad Angelberga († 890), moglie dell'imperatore Ludovico II († 875), e Bertilla, consorte di Berengario I († 924), tutte impegnate nella gestione di imponenti istituzioni monastiche spesso direttamente fondate allo scopo di tutelare il patrimonio familiare, come Santa Maria e Sant'Alessandro di Parma per Cunegonda o San Sisto di Piacenza per Angelberga, già rettrice di Santa Giulia di Brescia[10].

Secondo la configurazione dell'antica planimetria urbana, la città di Brescia riservava ai due martiri quattro specifici spazi devozionali, il più antico dei quali era appunto offerto da San Faustino *ad sanguinem* (ubicato nei pressi di quella *Porta Cremonensis*, diventata la medievale Porta Matolfa), tradizionalmente denominato anche chiesa di Sant'Afra dal

Nel 1221, la canonica di San Faustino *ad sanguinem*, in totale decadenza, fu assegnata ai Domenicani appena giunti a Brescia, i quali, tuttavia, verso la metà del secolo si trasferirono altrove, consentendo la restaurazione, nel 1295, della vita canonicale, con la conseguente mutazione di dedica in Santa Afra fino al 1448, quando «rimasta vacante in seguito all'estinzione dei Canonici Regolari Mortariensi, la canonica era stata trasformata in commenda», e nel 1523, dopo la rinuncia del commendatario Tomaso Caprioli, papa Clemente VII affidò l'ente ai Canonici Regolari di San Salvatore, provenienti dalla loro sede originaria al Rebuffone, per cui prevalse il titolo di San Salvatore, conservato fino al 1768, anno della soppressione: G. Spinelli, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 291-355, in particolare pp. 298, 313; D. Vecchio, *Fonti bresciane per la storia di San Faustino. L'*Historiola *del 1187*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 419-443, in particolare pp. 439-441; G. Cossandi, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo*, in *A servizio del Vangelo*, pp. 435-482, in particolare pp. 437-442.

[9] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 63-64.

[10] C. La Rocca, *Les cadeaux de la famille royale en Italie*, in *Dots et douairies dans le haut Moyen Âge*, Rome 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295), pp. 499-526, in particolare pp. 511-516; S. Gasparri, *I testamenti nell'Italia settentrionale fra VIII e IX secolo*, in *Sauver son âme et se perpétuer*, Rome 2008 (Collection de l'École française de Rome, 351), pp. 97-113, in particolare pp. 108-109; S. Gavinelli, *Declinazioni del potere femminile in epoca carolingia*, in *Nel solco di Teodora. Pratiche, modelli e rappresentazioni del potere femminile dall'antico al contemporaneo*, a cura di M.T. Guerrini, V. Lagioia, S. Negruzzo, Milano 2019, pp. 90-97. Per i Supponidi, la sippe cognatizia di alta aristocrazia carolingia: F. Bougard, *Les Supponides. Échec a la reine*, in *Les élites au haut Moyen Âge: crises et renouvellements*, Turnhout 2006 (Collection Haut Moyen Âge, 1), pp. 381-402; L. Provero, *Chiese e dinastie nel mondo carolingio*, in *Storia di Parma*, III/1, *Parma medievale. Poteri e istituzioni*, a cura di R. Greci, Parma 2010, pp. 41-67, in particolare pp. 46-51.

nome della martire bresciana comprimaria nella vicenda martiriale, prima di mutare ancora la propria intitolazione in quella di Sant'Angela Merici[11].
Si aggiungeva quindi la sede ecclesiale del monastero di San Faustino, decretato il 31 maggio 841 dal vescovo Ramperto cenobio episcopale («aedificaretur caenobium») insistente sintomaticamente sulla chiesa di Santa Maria in Silva, proprio per garantire una comunità orante attorno alle reliquie dei due martiri, traslate appunto dal predecessore Anfridio verso l'816 per sottrarle alla troppo periferica San Faustino *ad sanguinem*; l'operazione era stata quindi celebrata in precedenza dallo stesso Ramperto attraverso un'iscrizione, attualmente molto compromessa, incisa sulle piume caudali di un magnifico gallo segnavento in bronzo, un capolavoro di oreficeria carolingia commissionato verso l'831 all'artigiano Modoaldo, come conferma la sua firma sul manufatto ancora conservato a Brescia in Santa Giulia, Museo della Città, MR 10475[12]. Per promuovere gli studi presso il cenobio recentemente istituito, il metropolita milanese Angilberto II (824-859) decise di inviare due monaci riformatori provenienti dalle regioni vicine alla corte franca – «ex partibus Frantie advenientes» – individuati nell'abate Leutgario e, soprattutto, nel colto monaco Ildemaro di Corbie che, collegato ad autorevoli intellettuali dell'Impero carolingio, aveva sviluppato un innovativo metodo didascalico, impostato sul puntuale commento degli autori classici, ma finalizzato comunque al perfezionamento filologico dei fondamentali studi biblici[13]. Con gli stessi intenti riformatori, nell'844 Ildemaro avrebbe lasciato il monastero bresciano di San Faustino per trasferirsi presso il cenobio isolato di San Pietro in Monte di Civate, sul lago di Como, dove poco prima l'arcivescovo Angilberto aveva traslato le reliquie di san Calocero di Albenga, forse con un transito da Brescia, per ripararle dal rischio delle persistenti incursioni saracene[14]. Le

[11] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 64. Per la definitiva intitolazione ecclesiale: M. Trebeschi, *La casa di S. Angela in Santa Afra (Brescia)*, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V/4 (2000), pp. 79-96.

[12] *Codex Diplomaticus Langobardiae*, a cura di G. Porro Lambertenghi, Augustae Taurinorum 1873, coll. 245-248, nr. 140. Il vescovo bresciano dotò il monastero di due vigne, prati e orto tutto recintato da un muro protettivo, oltre a una serie di proprietà: Baronio, *Il monastero di San Faustino*, pp. 49-58. Sulle iniziative santorali di Anfridio e Ramperto: D'Acunto, *La pastorale nei secoli centrali del Medioevo*, pp. 20-21. In particolare, sul contesto politico-culturale e la committenza del gallo anemoscopico: S. Gavinelli, *Il gallo di Ramperto: potere, simboli e scrittura a Brescia nel secolo IX*, in Margarita amicorum. *Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C.M. Monti, P.G. Schmidt, I, Milano 2005 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 26), pp. 401-427.

[13] C. Villa, *«Denique Terenti dultia legimus acta...»: una «lectura Terenti» a S. Faustino di Brescia del secolo IX*, «Italia medioevale e umanistica», XXII (1979), pp. 1-44; S. Gavinelli, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana: un percorso di lettura*, in *Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed età moderna*, Atti della giornata di studi (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 16 maggio 2002), a cura di V. Grohovaz, Brescia 2003 (Annali Queriniani, Monografie, 3), pp. 9-38, in particolare 18-22; Eadem, *La biblioteca medievale del monastero di S. Faustino*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 85-112, in particolare pp. 86-91.

[14] Tale constatazione suggerisce che la redazione della *passio BHL* 2838 possa essere anteriore all'843-844 in quanto presenta il corpo di Calogero taumaturgico e miracolistico ancora ad Albenga, ignorando la sua *translatio* a Civate: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»,* p. 27. Per la fondazione di San Pietro al Monte di Civate, poi San Calocero per il trasferimento delle reliquie, e la tradizione di un'origine longobarda connessa con l'ultimo re Desiderio: G. Spinelli, *Nuove*

precisazioni dell'operazione sono suggerite dalle aggiunte marginali rilevabili nel Vat. Reg. lat. 540, ff. 29r, 44v, un esemplare del Martirologio storico di Adone, copiato in Provenza agli inizi del secolo IX, ma risalente a un antigrafo precedente, passato presso il monastero bresciano di San Faustino a cavallo tra i secoli IX-X[15]. Proprio nella quiete del chiostro di Civate, Ildemaro di Corbie, ponendosi come epigono di Paolo Diacono († 799 circa) e di Smaragdo di Saint-Mihiel († 840 circa), si sarebbe cimentato nella compilazione di un corposo commento alla *Regula sancti Benedicti*, fissata come uso unificato in tutti i cenobi dell'impero in seguito alle disposizioni conciliari dell'817[16].
Relativamente significativa, per sondare la velocità di diffusione del culto dei martiri bresciani Faustino e Giovita nella vicina area milanese, è la constatazione che i loro due nomi non figurino ancora tra le aggiunte coeve integrate nel Martirologio di Beda, posto in chiusura del codice Milano, Archivio e Biblioteca Capitolare della Basilica di Sant'Ambrogio, M 15, ff. 134r-162v, una corposa enciclopedia – contenente compilazioni astronomiche e di computo aggregate a testi liturgici, patristici di teologia trinitaria unitamente ad autori classici di rara circolazione (come Arato latino, e il poco diffuso Plinio il Vecchio) – che, copiata in carolina da una mano principale dell'Italia settentrionale databile all'ultimo terzo del secolo IX, passò quasi subito al monastero milanese di Sant'Ambrogio, dove nel secolo XII fu posseduta dalla comunità canonicale, come indica la nota di possesso al f. 1r[17]. Nel Martirologio bedano si notano infatti integrazioni di una mano milanese, inter-

ipotesi sull'origine dei monasteri di S. Vincenzo in Prato nonché di S. Pietro di Civate e di S. Pietro di Mandello, «Archivi di Lecco», VII (1984), pp. 515-552; Idem, *L'origine desideriana dei monasteri di S. Vincenzo in Prato in Milano e di S. Pietro di Civate*, «Aevum», LX/2 (1986), pp. 198-217; C. Contin, *La devozione ai santi Faustino e Giovita nel Comasco e in Valtellina*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 179-207, in particolare pp. 184-191. Il monastero aveva anche una biblioteca, di cui si è conservato un inventario del secolo XII: E. Ziesche, *Ein Bibliothekskatalog des 12. Jahrhunderts aus Civate, Provinz Como, in der Berliner Handschrift Theol. lat. fol. 564*, «Scriptorium», XXVIII (1974), pp. 277-280.

[15] P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 2), pp. 526-557, in particolare p. 543; Idem, *«Nunc in monasterio prefato Clavadis nostro tempore conditus requiescit». Il trasferimento di Calocero a Civate e altre traslazioni di santi nella provincia ecclesiastica di Milano e nei suoi dintorni tra VIII e X secolo*, in *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell'attuale provincia di Lecco (IX-XI secolo)*, Atti del convegno (Varenna-Villa Monastero, 6-7 giugno 2003), a cura di C. Bertelli, Milano 2006, pp. 159-189, in particolare p. 169; S. Gavinelli, *Intitolazione, culto martiriale di san Calocero e tradizione delle reliquie*, in *Albenga. Un antico spazio cristiano. Chiesa e monastero di San Calocero al Monte. Un complesso archeologico dal I d.C. al XVI secolo*, a cura di G. Spadea Noviero, P. Pergola, S. Roascio, Genova 2010, pp. 39-45, in particolare pp. 39-40.

[16] Eadem, *La biblioteca medievale*, pp. 86-87. Sul versante della pedagogia monastica di Ildemaro: G. Archetti, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 113-178; Idem, *L'educazione dei «pueri oblati»: reclutamento, formazione e finalità*, in *La historiografia medieval davant la crisi. La historiografia medieval ante la crisis*, ed. M.E. Varela-Rodríguez, Girona 2015 (Estudis de Cultura Escrita i Visual, 3), pp. 67-124.

[17] M. Ferrari, *La biblioteca del monastero di S. Ambrogio: episodi per una storia*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo*, Atti del convegno di studi nel XII centenario: 784-1984 (Milano, 5-6 novembre 1984), Milano 1988 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 3), pp. 82-164, in particolare pp. 83-107, 90-91 (notizie sulle aggiunte santorali), 160 e tav. I - f. 4r (datazione al secondo quarto del secolo IX); B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, III, *Laon-Paderborn*, Wiesbaden 2004, p. 167, nr. 2664.

venuta appositamente per sistemare la memoria dei santi ambrosiani (Gervasio e Protasio con Ambrogio, Vittore, Dionigi, Nabore e Felice, Nazario e Celso), omettendo tuttavia quella dei santi bresciani in corrispondenza del mese di febbraio (f. 137r-v).
Procedendo nella mappatura urbana di Brescia delle dedicazioni riservate ai santi Faustino e Giovita, chiaramente ispirata al modello delle basiliche romane, una terza tappa approdava a San Faustino *in castro*, ora Santa Maria delle Consolazioni, proseguendo quindi con San Faustino *super portam*, dal secolo XVI San Faustino in Riposo (ora Santa Rita)[18]. Quest'ultima prendeva il nome dalla sosta della processione che, da San Faustino *ad sanguinem*, dovette muovere verso Santa Maria in Silva (poi monastero di San Faustino) durante la prima *translatio reliquiarum*; fu sempre attestata tra le dipendenze monastiche del monastero urbano in area Casolte/Casa Alta. Posta a ridosso delle mura, presso Porta Bruciata, la sua struttura del secolo XII era stata completata da un pinnacolo trecentesco e, nella visita pastorale fatta eseguire in città nel 1580 dall'arcivescovo milanese Carlo Borromeo (1564-1584), era descritta di forma tondeggiante, paragonabile a un elegante mausoleo, «rotundum in modum mausolei antiqui», e posta non distante dalla chiesa di San Giacomo dove, dal 1575, era operativa la confraternita dei Disciplini di San Faustino, tuttavia ancora priva di una regola normativa adeguata[19].
Anche San Faustino *in castro*, alle pendici del colle Cidneo, sorgeva nella stessa zona di Casolte come ulteriore pertinenza del monastero, ed era stata consacrata nell'843 dallo stesso vescovo Ramperto; veniva poi menzionata come pertinenza monastica nella bolla pontificia di Callisto II del 1133, mentre nella successiva del 1148 di papa Eugenio III sembra ormai passata sotto il controllo della cattedrale bresciana, forse per evitare gli abusi che si verificavano nelle chiese condotte quasi a gestione privata[20].
Le fonti del secolo XII rilevano nel suburbio meridionale di Brescia la piccola chiesa di San Faustino di Codignole, detta San Faustinino, nella parrocchia di San Nazzaro, dove, come a Flero, i monaci di San Faustino possedevano cave di argilla e fornaci per la preparazione dei laterizi, denominati *tegularia Sancti Faustini*[21].
Tra i beni del monastero di San Faustino elencati nel documento di fondazione dell'841, dove figurano vigne, un prato e un orto circondati da un muro protettivo, si trova pure l'indicazione di uno *xenodochium* in località Campedello («Campedellum») e di una «casam sancti Eusebii que est in monte Boenni», cioè a Bienno in Val Camonica, e lascia

[18] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 64; M. Trebeschi, *Il miracolo celebrato. Testi e oggetti per il culto dei ss. Faustino e Giovita*, in *Anatomia di un miracolo*, pp. 131-169, in particolare p. 132.

[19] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 64; *Visita apostolica*, I, pp. 103, 126, 135, 356, 367, 374.

[20] Fu poi parzialmente distrutta verso il 1430 per provvedere alle fortificazioni del castello bresciano, mentre l'edificio era da tempo dismesso: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 64-66; Baronio, *Il monastero di San Faustino*, p. 64, n. 54.

[21] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 69; Baronio, *Il monastero di San Faustino*, p. 58.

quindi intuire un precoce irraggiamento del culto faustiniano in valle[22]. Senza poter risalire a un radicamento cronologico della devozione santorale, le bolle pontificie di Innocenzo II del 3 aprile 1123 e del 10 agosto 1132, come la successiva di Callisto II del 1133, rappresentano una panoramica riassuntiva delle giurisdizioni ecclesiastiche di San Faustino nel secolo XII, in cui sono in effetti annoverate molte dipendenze monastiche in Val Camonica: oltre a Bienno, a Darfo, Cortenedolo, Paisco, Fina di Ceto, Demo[23].
Una fonte preziosa per verificare la recezione del culto dei santi Faustino e Giovita all'interno della compagine diocesana di Brescia, per quanto in epoca ormai moderna, è dunque rappresentata proprio dalla ricognizione affidata alla minuziosa visita apostolica borromaica del 1580, insieme ai *decreta* della Curia[24].
Secondo le ispezioni delle vicarie della Franciacorta e della Bassa Bresciana occidentale (Barbariga, Brandico, Farfengo, Orzinuovi e Pedergnaga), risultava infatti che il monastero di San Faustino possedesse nel cuore della Franciacorta ancora la giurisdizione della chiesa di Sant'Alessandro di Camignone – sistemata in un luogo montuoso, dove poi era sorto anche un oratorio intitolato a San Faustino arricchito da dipinti – che continuava a esercitare la cura d'anime anche nella Bassa, presso la parrocchia di Torbole[25]. Nell'area del lago d'Iseo sopravviveva inoltre la continuità delle dedicazioni ai due martiri presso la parrocchiale di Siviano, a Montisola, descritta come ampia e provvista di battistero, cimitero e di una spaziosa casa parrocchiale; in quella di Sulzano e nella più modesta chiesa di Torbiato, nella pieve di Erbusco in Franciacorta, che alla metà del secolo XV non godeva ancora della dignità parrocchiale e della quale rimangono in alzato le strutture medievali; infine, in pianura, nelle chiese di Comezzano e Bargnano, quest'ultima alla fine del Cinquecento ormai in uno stato di degrado rovinoso, con altari disadorni e senza un *rector* designato, forzatamente mutuabile dalla vicina Frontignano[26]. I cospicui proventi assi-

[22] *Ibidem*, pp. 63-65.

[23] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 68-70.

[24] Un'interessante "classifica" delle intitolazioni santorali di chiese e cappelle della diocesi bresciana, estesa anche all'età contemporanea, e senza scansioni cronologiche, faceva comunque risultare al primo posto, con 150 titoli a lui dedicati, san Rocco, ausiliatore contro le epidemie di peste, seguito da san Pietro apostolo (106), sant'Antonio da Padova (73), san Martino (70), san Giuseppe (65), san Michele arcangelo (67), san Lorenzo (64), san Carlo Borromeo (58), san Giorgio (50) e, infine, i santi patroni di Brescia Faustino e Giovita (47), con un fenomeno sicuramente divenuto più significativo dopo la loro presunta apparizione miracolosa il 13 dicembre 1438 sugli spalti del Roverotto per intimorire e determinare la rotta rovinosa delle soldatesche viscontee guidate all'assedio della città dal capitano di ventura Niccolò Piccinino: A. Fappani, *Religiosità popolare e pietà*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 357-424, in particolare pp. 388-389.

[25] G. Donni, *La visita apostolica al territorio bresciano occidentale. Per una lettura dei documenti*, in *Visita apostolica*, III, pp. XVII-XLIX, in particolare p. XXVI; *Visita apostolica*, III, pp. 83-85, 87, 381; G. Archetti, *La visita apostolica di Carlo Borromeo tra continuità e rinnovamento*, in *Visita apostolica*, V, pp. XXI-CLIII, in particolare p. XCVI, in cui si precisa come nei pressi dell'oratorio, in una *domuncula*, vivesse un romito impegnato nella coltivazione del terreno circostante; *Visita apostolica*, VI, pp. 398-399.

[26] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 69; *Visita apostolica*, III, pp. 65, 67, 119-122, 306, 312, 317-320, 437-440, 459. Per un inquadramento del territorio di Frontignano: *Barbariga e Frontignano, Uomini, terre e società*, a cura di G. Archetti, Roma-Brescia 2014 (Quaderni di Brixia Sacra, 4).

curati dai fedeli locali avevano invece consentito la ricostruzione dalla fine del Quattrocento della imponente basilica faustiniana di Chiari[27]. Sempre intitolata ai santi Faustino e Giovita, più modesta appariva, ancora nella stessa zona, la chiesa parrocchiale di Comezzano, per quanto dotata di un valido clero officiante e di una congrua suppellettile liturgica[28]; si aggiungeva, nella bassa pianura, quella di Quinzano sull'Oglio, posta nelle adiacenze della precedente parrocchiale di San Giovanni Battista, su cui tuttavia insisteva un beneficio goduto dal seminario vescovile dal 1578, evidenziando quindi la persistenza di varie giurisdizioni sovrapposte a quella dell'ordinario diocesano[29].

La visita borromaica, estesa poi alla Bassa Bresciana centrale e orientale, consente di riconoscere ulteriori analoghe intitolazioni nell'attuale microtoponimo di Breda, una frazione individuabile nell'area nord-orientale di Manerbio, che risaliva a una struttura oratoriale del secolo XVI, sede di una confraternita[30]. Altri oratori campestri erano situati sempre nella Bassa Bresciana a Offlaga, come beneficio prepositurale della chiesa di Sant'Agata di Brescia, e ancora in Franciacorta a Valenzano sul colle di Camignone, dove l'oratorio sembrava di antichissima tradizione; quindi in Val Sabbia a Vobarno, in pianura alle Gerole di Borgosatollo e a Ponte Marco presso Calcinato, dove esisteva un priorato monastico munito di *hospitale*; in Franciacorta, chiesa e oratorio a Colombaro, attualmente frazione del comune di Cortefranca; inoltre, in pianura, nell'antica località rurale di Corticelle, posta nel comune bresciano di Dello; infine, a Mariana Mantovana, ora provincia di Mantova, il cui edificio nella visita borromaica del 1580 risulta praticamente semidistrutto («Oratorium Sancti Faustini et Iovitae est dirutum, sine aliqua dote, existit nec pro restauratione agitur»)[31]. A Casalmoro, nel medesimo territorio della Bassa orientale ora mantovano, l'intitolazione ai santi Faustino e Giovita era riservata alla chiesa deputata alla cura pastorale, prima del suo trasferimento giurisdizionale alla nuova parrocchiale di Santo Stefano[32].

[27] *Visita apostolica*, I, p. 250; *Visita apostolica*, II, pp. 217-223, 232; *Visita apostolica*, III, pp. 217-223, 230-237; *Visita apostolica*, VI, pp. 387-389; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 68; G. Fusari, *Il Duomo di Chiari. 1481-2000. Il febbrile cantiere*, Roccafranca (BS) 2000, pp. 9, 34.

[28] *Visita apostolica*, II, pp. 306, 316-320.

[29] *Visita apostolica*, I, pp. 91-92; Donni, *La visita apostolica*, p. XLIX; *Visita apostolica*, III, pp. 471-472, 474-475, 478.

[30] *Visita apostolica*, I, p. 59; *Visita apostolica*, II, pp. 51, 56, 64; si vedano anche: E. Gazzoldi – E.M. Guzzo, *Le chiese di Manerbio*, Brescia 1983, pp. 112-114; A. Loda, *Giuseppe Tortelli. Un protagonista del Barocchetto bresciano tra Brescia e la Bassa*, Brescia 2014, pp. 26, 34, 73-74. All'interno della struttura è conservato un dipinto raffigurante una Madonna con Bambino, i santi Faustino e Giovita e una santa martire (Afra?).

[31] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 70; *Visita apostolica*, II, pp. 65, 67-68, 291-293, 296, 386, in cui non ci sono attestazioni per Calcinato; *Visita apostolica*, III, pp. 135, 138. Non ho trovato indicazioni per l'*hospitale* di Calcinato nemmeno nel volume: *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della Giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VI/3-4 (2001).

[32] *Visita apostolica*, II, p. 291: «in ea [chiesa parrocchiale di Santo Stefano] translata est cura animarum quae alias erat in ecclesia archipraesbiteratus nuncupata Sancti Faustini et Iovitae».

Poiché sono andati perduti tutti i documenti del monastero di San Faustino anteriori al secolo XII, non è invece possibile capire se la denominazione della chiesa di San Faustino a *Caput Variana* (forse Cavriana, vicino a Goito, in terra mantovana) derivasse da propaggini degli insediamenti fondiari dell'ente, o più semplicemente fosse scaturita dagli intensi scambi commerciali con il Cremonese e con il Mantovano lungo il fiume Oglio, nelle terre acquisite dalla contessa Matilde di Canossa († 1115), confermate poi agli arimanni di Mantova in un diploma imperiale di Federico I Barbarossa del 21 marzo 1159[33].
Le stesse ricognizioni borromaiche continuavano a rilevare lo stato deplorevole a Botticino dell'oratorio di San Faustino al Monte, la chiesa più antica dell'area, costruita nel secolo XII o XIII come dipendenza dei monaci di San Faustino Maggiore, che bonificarono il territorio attorno alle preziose cave di marmo del monte Paina[34]; fu poi ridotta alla dimensione di sede secondaria della vicaria di Rezzato dopo che l'espansione del borgo di Botticino richiese la costruzione di una chiesa più ampia, elevata al ruolo di parrocchiale nel 1578.
Già Guerrini aveva inoltre evidenziato il culto faustiniano nel territorio di Cimmo, frazione di Tavernole sul Mella, identificabile con l'oratorio del secolo XII di Ville di Marmentino, strategico per la sua ubicazione a metà della Val Trompia[35]: si trovava in effetti sulla via che collegava Brescia alla Val Camonica attraverso la Val Grigna, dove il monastero bresciano di San Faustino a Bienno vantava le ricordate strutture di accoglienza di epoca carolingia, e il *castrum* era dotato di una cappella castrense intitolata ai due martiri. I verbali di visita del 1580 precisavano in effetti come la chiesa parrocchiale di Bienno restasse unita al monastero bresciano («ecclesia dicitur unita monasterio Sanctorum Faustini et Iovitae»)[36]. Un'analoga infeudazione monastica, con omonima inti-

[33] Nel diploma matildino del 27 giugno 1090, tra i vari beni assicurati dalla *comitissa* alla città di Mantova si elencano «cetera loca in comitatu Mantuano reiacentia» con diritti di pesca, caccia e pascolo, la cui estensione arrivava fino a *Caput Variana*: MGH, *Laierfürsten und Dynastenurkunden der Kaiserzeit*, II, *Die Urkunden und Briefe der Markgräfen Mathilde von Tuszien*, ed. E. Goez, W. Goez, Hannover 1998, pp. 139-141, in particolare p. 141. Privo di originale, il documento è menzionato in: *Federici I. Diplomata*, ed. H. Appelt, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, X/II, Hannoverae 1979, pp. 69-70, nr. 263; V. Fumagalli, *Uomini e paesaggi medievali*, Bologna 1989, pp. 134-135. Sui documenti di San Faustino di Brescia, quasi tutti conservati presso l'Archivio di Stato di Milano: E. Barbieri – P. Concaro – D. Vecchio, *Le carte del monastero di San Faustino Maggiore (1126-1299)*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 209-418, in cui non ho tuttavia trovato alcuna menzione per *Caput Variana*, Mantova o Piacenza.

[34] Sulla storia agraria dell'area: M. Tedeschi, *Il bosco, la vigna, la pietra: Botticino nella storia*, Botticino 1988.

[35] Per l'oratorio di Memmo di Collio: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 69; *Visita apostolica*, V, pp. 151-152, 164-166; *Visita apostolica*, VI, pp. 427-428. Ville di Marmentino, attestata appunto tra i possedimenti monastici di San Faustino nella bolla del 1132 di Innocenzo II, in seguito passò sotto la giurisdizione ecclesiastica della pieve di Cemmo ma, nel 1603, dovendo accogliere per decreto vescovile la confraternita dei Disciplini collocati nella demolita sede di Sant'Elisabetta, ne assunse l'intitolazione: Baronio, *Il monastero di San Faustino*, pp. 64-65; Contin, *La devozione ai santi*, p.186.

[36] O. Franzoni, *La visita apostolica di Carlo Borromeo alla Valle Camonica*, in *Visita apostolica*, IV, pp. XV-LV, in particolare p. XLIV; *Visita apostolica*, IV, pp. 313-317.

tolazione, doveva inoltre trovarsi anche a Malonno, dove era operativa una comunità religiosa, senza obbligo di residenza ma con compiti di bonifica agraria e di pastorale, la cui chiesa, nel secolo XIV, era stata inglobata nell'ordinamento diocesano come parrocchiale[37].

L'intitolazione santorale includeva pure la parrocchiale di Darfo, mentre presso la località Ceto sopravviveva solo una chiesa lontana dall'abitato, e per Cemmo era censito unicamente un oratorio[38].

Altrettante attestazioni cultuali ai santi Faustino e Giovita, in età moderna, erano rintracciabili tra la Val Trompia e le aree limitrofe nella citata dedicazione della chiesetta parrocchiale di Botticino Mattina, inserita nell'area pastorale di Rezzato prima che l'incremento demografico, sbilanciato verso il nucleo abitato dell'attuale Botticino, imponesse nel secolo XV, come già precisato, la costruzione di un edificio più centrale e più ampio che, dedicato agli apostoli Pietro e Paolo, fu trasformato in parrocchia nel 1578[39].

Nei pressi del medesimo centro sorgeva anche uno dei molti oratori campestri adibito in precedenza alle funzioni parrocchiali, cioè San Faustino in Colle, che il visitatore borromaico trovava purtroppo in condizioni di totale disarmo, praticamente «fere derelictum» e gestito da un romito[40]. Continuavano invece a conservare la dignità parrocchiale le chiese di Caionvico, qualificata come vetusta, e di Sarezzo in Val Trompia, attestata in documenti del secolo XII[41]. In Val Sabbia, il centro di Bione ebbe come perno pastorale la chiesa dei Santi Faustino e Giovita, presto trasformata in parrocchia[42]; nella pieve di Maderno, veniva registrata piuttosto come un semplice oratorio la chiesa dei Santi Faustino e Giovita a Montemaderno, nella località compresa successivamente nella parrocchia di Collio[43].

Sempre alla luce delle ricognizioni registrate nella visita pastorale del 1580, nell'area gardesana le intitolazioni ai due martiri bresciani includevano anche l'oratorio campestre

[37] G. Andenna, Cum monasteriis, cellis, ecclesiis, curtibus et mansis*: i monasteri autocefali altomedievali e le loro dipendenze*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, Atti del XXVIII Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano 2007, pp. 33-59, in particolare p. 43; Franzoni, *La visita apostolica*, p. XXXIII; *Visita apostolica*, IV, pp. 151-156; *Visita apostolica*, VI, p. 406; G. Cossandi, *San Faustino e la presenza monastica a Malonno in epoca medievale*, in G. Ricci, *Malonno fra Quattro e Cinquecento. Questioni religiose ed economiche attorno alla chiesa di San Faustino*, Brescia 2017, pp. 199-206.

[38] *Visita apostolica*, IV, pp. 122, 134, 287-289, 357-358, 360-361, 364; *Visita apostolica*, VI, p. 123.

[39] Tedeschi, *Il bosco, la vigna*, pp. 38-41, 74-76, nr. 90; Archetti, *La visita apostolica*, p. LII.

[40] *Ibidem*, pp. LXV, XCVII; *Visita apostolica*, V, pp. 173-176.

[41] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 69; *Visita apostolica*, V, pp. 93-95, 177-179; *Visita apostolica*, VI, pp. 435-436.

[42] *Ibidem*, pp. 221-222, 226.

[43] M. Trebeschi, *La visita apostolica nella Riviera del Garda e in Val Sabbia*, in *Visita apostolica*, VI, pp. XIX-LXXXIX, in particolare pp. XXIV, XXVI-XXVII, XXIX-XXX; *Visita apostolica*, VI, pp. 92, 100-101, 130-131.

di Gargnano, dove la comunità locale si era premurata di avanzare proprio allo stesso visitatore apostolico la richiesta di una sua trasformazione in ospedale o in lazzaretto, in modo da poter fronteggiare più agevolmente le difficoltà dei frequenti contagi epidemici[44]. A Fasano del Garda, la titolarità faustiniana era correlata alla chiesa parrocchiale, munita di cappelle e di una scuola di dottrina cristiana, all'epoca gestita con scarso impegno («frigide»), mentre, come era consuetudine, si prescrisse che la chiesa fosse abbellita con la realizzazione di un dipinto con l'immagine votiva dei due martiri sistemata in facciata, esattamente sopra la porta[45]. Nel secolo XV il loro culto nell'area si era affiancato all'espansione quattrocentesca del carisma eremitico dell'Ordine di San Girolamo (Gerolimini), soprattutto da quando il romitorio dei Santi Faustino e Giovita di Torri del Benaco, sulla sponda orientale del lago, si era trasformato in santuario, diventando una meta ambita per i pellegrini riuniti attorno al sepolcro di Pietro Malerba di Sant'Agata Feltria, che lì si era rifugiato fino alla sua morte nel 1469[46].

In Valtellina il lembo più avanzato del culto è riconducibile a Grosio, dove ancora svetta il campanile romanico della chiesa di San Faustino, databile al secolo XI-XII e un tempo rinserrata all'interno del *castrum vetus*, costruito presumibilmente nel secolo X per il ricovero della popolazione durante la fase di incastellamento montano della tipologia "a recinto"[47]. L'intitolazione ecclesiale potrebbe comunque essere ricondotta alle migrazioni dei profughi dell'Isola Comacina che, come a Varenna, furono costretti a cercare rifugio sicuro durante le guerre contro il Barbarossa; le prime notizie, in effetti, risalgono a una menzione del 1150, quando il vescovo Ardizzone di Como, del casato Castelli (1125-1159), avrebbe infeudato il *castrum* ad Artuico, componente della famiglia Venosta[48].

In Valtellina, infatti, erano collocate molte proprietà dipendenti sia dal monastero dell'Isola Comacina, sia da San Pietro in Monte di Civate che, per la sua ubicazione sul percorso verso la Rezia e il cuore dell'Europa attraverso il lago di Como, rappresentò a lungo l'autentico tramite della diffusione in zona del culto dei due martiri bresciani[49].

[44] Trebeschi, *La visita apostolica*, p. LXVI; *Visita apostolica*, VI, pp. 45, 56-57, 90, 92-93.

[45] Trebeschi, *La visita apostolica*, pp. XXIV, XXXIII, XL-XLI, XLIV; *Visita apostolica*, VI, pp. 12-15, 454.

[46] L'oratorio era stato consegnato all'eremita dal vescovo di Brescia insieme al convento di San Felice di Trader e, dopo essere passato prima alla proprietà di un privato vicentino, poi nel 1667 al seminario di Padova, nel 1885 arrivò alla giurisdizione del parroco di Torri del Benaco, che si fece promotore della festa dei due santi bresciani al 15 febbraio: F. Segala, Monasteriorum memoria*. Abbazie, monasteri e priorati di osservanza benedettina nella città e diocesi di Verona (secc. VIII-XXI). Atlante storico-topo-bibliografico*, Verona 2004 (Studi e documenti di storia e liturgia, 30), p. 27.

[47] C. Perogalli, *Il tipo di castello-recinto (sul Lago di Como in particolare)*, in *Le fortificazioni del lago di Como*, Como 1971, pp. 19-28.

[48] Contin, *La devozione ai santi*, pp. 179-182, 201-207.

[49] *Ibidem*, pp. 182-183. Resta solo un manipolo di documenti di carattere privato connessi con il monastero di San Faustino e Giovita sull'Isola Comacina: *Ibidem*, pp. 194-196. Dalla metà del secolo X (941), sono testimoniate alcune proprietà di San Pietro di Civate sull'Isola Comacina, le medesime citate in una sentenza del 1018 pronunciata presso la chiesa di Sant'Andrea di Bellagio per un terreno appartenuto a San Calocero di Civate: *Ibidem*, p. 191. Il monastero di

Sull'Isola Comacina restano effettivamente i ruderi della chiesa monastica femminile di San Faustino che, distrutta nel 1169 dai comaschi (per rappresaglia contro gli isolani passati all'alleanza milanese), in seguito all'applicazione dei divieti ricostruttivi emanati dall'imperatore Federico Barbarossa (1175) fu abbandonata, obbligando la comunità a trasferirsi in via definitiva sulla terraferma presso la chiesa di San Giovanni di Campo (oggi Punta Balbianello, dove la chiesa abbinò l'intitolazione di San Faustino e San Giovanni fino alla soppressione del 1798), senza tuttavia escludere una tappa intermedia a Varenna (dove si erano rifugiati gli stessi abitanti dell'Isola Comacina), come suggerirebbe una possibile primitiva intitolazione del cenobio a san Faustino, che viene tuttavia riportato nei documenti soltanto nel 1204, dopo il suo passaggio all'osservanza cistercense e con la dedicazione modificata in Santa Maria Maddalena, ma sempre in costante rapporto economico con la fondazione di San Giovanni in Campo[50].

In area bergamasca era individuabile un'antica intitolazione per la chiesa dei Santi Faustino e Giovita di Brembate Inferiore, posta sulle vie di transumanza della valle del Brembo, e di cui si ha notizia dal 1158 come appartenente alla diocesi ambrosiana; prima nel 1470 fu soggetta a un consistente ampliamento per poter subentrare come parrocchiale al posto della precedente San Vittore al Brembo, mentre fu consacrata proprio il 15 febbraio 1487 nella memoria festiva dei due santi titolari dal diretto responsabile Giovanni Viola, vescovo di Laodicea, per poi essere di nuovo ricostruita verso il 1676, e quindi riconsacrata (1787 e 1794) fino alla sua integrazione nella giurisdizione ecclesiastica di Bergamo in seguito alla riorganizzazione del territorio diocesano metropolitico[51].

Si profila pure come fonte preziosa per le dedicazioni santorali il *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, attribuito al tardo Duecento come compilazione di Goffredo di Bussero, da cui trapela peraltro anche la conoscenza della *Legenda maior* (*BHL* 2836) nella sua completezza, desunta dallo spazio riservato alle *passiones*, chiaramente abbreviate, di Calocero di Albenga, Calimero di Milano e Marziano di Tortona[52]. Prima della rapida *passio*

Civate è noto per la struttura architettonica e per i meravigliosi cicli affrescati: M.E. Müller, Omnia in mensura et numero et pondere disposita. *Die Wandmalereien und Stuckarbeiten von San Pietro al Monte di Civate*, Regensburg 2009.

[50] Contin, *La devozione ai santi*, pp. 196-200.

[51] A. Mazzi, *Corografia bergomense ne' secoli VIII, IX e X*, Bergamo 1880, pp. 109-110, in cui non sono menzionate altre attestazioni per i santi bresciani nel Bergamasco. Interessante la presenza dell'unica chiesa rupestre dell'Italia padana (San Vittore), attestata dopo la metà del secolo X: G.P. Brogiolo, *San Vittore di Brembate Sotto (Bg). Una chiesa rupestre della Pianura Padana in un progetto promosso dalla comunità*, «Archeologia dell'Architettura», XXIV (2019), pp. 141-153, in particolare p. 152 (citazione della locale chiesa dei Santi Faustino e Giovita).

[52] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 75. *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, ed. M. Magistretti, U. Monneret de Villard, Milano 1917 [= Milano 1974], coll. 124A, 141, 195A-197A, 227A. Il *Liber notitiae*, conservato nel solo manoscritto Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano, II.E.2.8 (oltre a un apografo ottocentesco presso la medesima istituzione), risalente agli ultimi anni del secolo XIII, fu pubblicato solo in forma di edizione diplomatica priva di commento: P. Tomea, *San Giorgio in Crimea. Per una nuova edizione del* Liber notitiae sanctorum Mediolani *(con una nota sulla papessa Giovanna)*, «Aevum», LXXIII (1999), pp. 423-458. Non è più aggiornata l'identificazione, parziale, di alcuni

riservata ai due martiri bresciani, introdotta dalla rubrica *De ss. Faustino et Iovita*, sono enumerati alcuni altari dedicati ai santi nell'interno delle chiese di Milano, come in San Giorgio a Palazzo o nella chiesa domenicana di Sant'Eustorgio; passando quindi al circondario vengono menzionate, con evidenti storpiature geografiche, le intitolazioni delle chiese di Albairate (nella pieve di Corbetta), quindi di Vimercate e Cavriano (nella pieve di Segrate), altre due chiese in due *loci* della pieve di Albiate (Tremorata e Veirano), come altrettante in località Missaglia (diocesi di Como), e infine due attestazioni ulteriori, tra cui quella in località Maresso[53]. Con il diploma milanese del 27 aprile 1162 l'imperatore Federico I Barbarossa aveva infatti ricompensato l'appoggio ottenuto dall'abate Adalgisio ponendo sotto la propria *tuitio* 30 località connesse con il monastero di Civate e ubicate nell'area comacina, tra cui *Marexum* (Maresso, frazione di Missaglia), dove la parrocchia appunto intitolata ai santi Faustino e Giovita è annoverata in una visita apostolica arcivescovile del 12 settembre 1605[54].

Per la sua antichità è particolarmente interessante l'attuale oratorio dei Santi Faustino e Giovita, corrispondente alla piccola cappella campestre eretta in epoca carolingia (VIII-X secolo) nei pressi dello scomparso insediamento di Verdezago (*Verdesiacum*), collocato tra Albairate e Cisliano[55]. Si qualifica come uno dei più antichi e significativi monumenti religiosi del magentino, insediato probabilmente su una necropoli con sepolture preromane e romane che «edificata in eodem loco et fundo Verdesiaco in honore S. Faustini consecrata», insieme ad altri beni, nel 1054 e nel 1060 era stata integralmente donata da Goffredo da Barate e da sua cognata al monastero di San Vittore al Corpo di Milano; la denominazione «La Faustina» viene dunque ancora mantenuta dalla cascina Faustina che, attualmente, ospita l'edificio ecclesiale[56].

Localizzata all'esterno della Porta Orientale di Milano si trova una piccola chiesa stazionale, originariamente intitolata ai santi Faustino e Giovita (nella zona dell'Ortica verso Segrate), che sembrerebbe legare la sua fondazione al gruppo di milanesi di Porta Orientale e di Porta Nuova esiliati dal Barbarossa dopo la distruzione di Milano del 1162; nella speranza della loro riammissione essi avrebbero realizzato nel 1182 un graffito votivo

monumenti fatta da G. Vigotti, *La diocesi di Milano alla fine del secolo XIII: chiese cittadine e pievi forensi nel "Liber sanctorum" di Goffredo da Bussero*, Milano 1974.

[53] *Liber notitiae*, col. 124, nr. 141.

[54] Contin, *La devozione ai santi*, p. 196. Riferimento in: *Federici I. Diplomata*, ed. H. Appelt, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, X/1, Hannoverae 1975, pp. 206-207, nr. 359; *Visite pastorali alle pievi milanesi (1423-1856). Dairago-Porlezza. Inventario*, a cura di A. Palestra, Milano 1974 (Monumenta Mediolanensis Ecclesiae. Visitationes), p. 347.

[55] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 75-76.

[56] L'edificio si presenta a pianta quadrata con murature di epoca carolingia e con abside posteriore: A. Pisani Dossi, *Verdesiacum*, «Bollettino della Società pavese di storia patria», V (1905), pp. 81-90, in cui viene illustrata l'antica necropoli, con tombe comprese tra i secoli II-XII.

(attualmente recuperato) per supplicare l'intercessione della Madonna che, del resto, li avrebbe esauditi grazie all'autonomia comunale assicurata dalla pace di Costanza (1183), spingendoli dunque alla committenza di un prezioso affresco raffigurante la Madonna delle Grazie, per cui la chiesa avrebbe modificato l'intitolazione originaria in quella di santuario della Madonna delle Grazie, detto anche Chiesa dell'Ortica[57]. Per quanto non si possa escludere, come è stato ipotizzato, che il consolidamento del culto dei due martiri possa essere addebitato anche alla presenza di contingenti bresciani, impegnati dal 1167 nella ricostruzione di Milano, a mio avviso l'edificio sembrerebbe già documentato qualche decennio prima tra le proprietà gestite in quella circoscrizione fondiaria dal cenobio femminile di Santa Radegonda di Milano: presso il medesimo monastero veniva infatti stipulata nel luglio 1152 una «cartula venditionis» relativa a beni in Cavriano (*Caurianum*), facenti capo alla pieve di Segrate, quando due coniugi di legge longobarda, Doniso Gastaldi e la moglie Darnia, vendettero alla badessa Colomba anche due campi di trenta pertiche non distanti dalla chiesa di San Faustino («tenentes non longe ab ecclesia Sancti Faustini»), forse allora considerata un semplice oratorio[58].

Nella documentazione ligure, nonostante la *Legenda maior* dei santi Faustino e Giovita e le sue recensioni abbreviate menzionassero san Calocero di Albenga come comprimario nella vicenda agiografica dei due santi bresciani, è rimasta memoria solo di un priorato o di un piccolo monastero nel borgo di Triora, attualmente in diocesi di Ventimiglia[59]. L'ipotesi è che la denominazione potesse essere connessa con le proprietà forse godute da lunga data dal monastero bresciano di San Benedetto di Leno nelle contiguità incuneate tra Piemonte e Liguria, secondo una dibattuta espressione contenuta nei diplomi indirizzati all'abbazia e confermata, da ultimo, dal diploma di Enrico VI del 1194 in cui compare «in Taurinense Auriade»[60].

[57] L'edificio, inizialmente romanico, mostra rimaneggiamenti cinquecenteschi relativi alla riconsacrazione nel 1519 su mandato dell'arcivescovo di Milano Ippolito d'Este (1498-1550); dopo secoli di degrado, in cui fu collegato a una cascina come deposito, di recente sono stati valorizzati gli affreschi, soprattutto quelli di scuola leonardesca sistemati nella piccola sacrestia: D. Sant'Ambrogio, *Recenti rinvenimenti a Lambrate*, «Rassegna d'Arte», V (1905), pp. 109-110; W. Pinardi, *SS. Faustino e Giovita e la loro chiesetta all'Ortica*, «Arte Cristiana», LVI (1968), pp. 372-379; T. Varisco, *Madonna delle Grazie all'Ortica*, Milano 1986; S. Leondi, *Cavriano e Ortica. Cenni di storia antica*, Milano 1989.

[58] *Le pergamene milanesi del secolo XII conservate presso l'Archivio di Stato di Milano. S. Radegonda, S. Sepolcro, S. Silvestro, S. Simpliciano, S. Spirito, S. Stefano*, a cura di M.F. Baroni, Milano 1993 (Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII, 8), pp. 35-37, in particolare p. 36. La medesima chiesa ritorna ancora come riferimento topografico («in Cavriano») per un appezzamento che due fratelli abitanti nel luogo avevano venduto il 9 novembre 1203 a Zaccaria *de Cassinis*, badessa di Santa Radegonda, vicino a un'altra proprietà dell'ente: M.F. Baroni, *Le pergamene del secolo XIII conservate all'Archivio di Stato di Milano*, «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», XXI/2 (1968), pp. 145-180.

[59] G. Rossi, *Storia d'Albenga*, Albenga 1870, p. 131; F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 5-72, 113-159, 377-399: l'autore, a p. 32, riporta la memoria di una chiesa distrutta intitolata a san Calogero, e due cappelle, cioè quella diventata chiesa cimiteriale a Cisano sul Neva (Savona) e l'altra santuario di San Calocero a Curenna, una frazione nel comune di Vendone (Savona).

Indizi del culto faustiniano erano riscontrabili a Vicenza nella dedicazione a san Faustino di una delle sette cappelle urbane che, sorta sicuramente prima del Mille, veniva attestata solo in un privilegio pontificio del 1186 con funzioni parrocchiali per poi essere rilevata agli inizi del Settecento dai Padri Oratoriani, che ne curarono il rifacimento verso il 1774, fino alla sua definitiva secolarizzazione alla fine dell'Ottocento[61]. Tracce toponomastiche si individuano pure nella «Contrà San Faustino» come area cittadina in cui il celebre architetto padovano Andrea Palladio (1508-1580) – dopo la morte del suo protettore Gian Giorgio Trissino (1478-1550), il letterato vicentino incontrato nel 1537 – avrebbe voluto realizzare nel 1564 il palazzo signorile urbano del suo nuovo mecenate Giacomo Angarano[62].

Per il Veronese rimangono solo le trasformazioni strutturali del secolo XV-XVI di una ex chiesa intitolata a san Faustino che, secondo la visita apostolica effettuata il 5 maggio 1530 dal vescovo Gian Matteo Giberti (1525-1543), era collocata dentro le mura di Lazise, di ragione dei canonici di Verona, e identificabile con la chiesa campestre di San Faustino *de Monte Draconis* (Mondragon), ricordata in una bolla pontificia di Alessandro II (1061-1073), e attualmente passata in gestione a privati dopo un vistoso restauro e l'inglobamento tra gli edifici di una corte[63].

La devozione verso i due martiri bresciani doveva sicuramente propagarsi lungo i tracciati lacustri e fluviali delle valli alpine, come farebbe supporre l'inclusione di una porzione della *Legenda maior* (*BHL* 2836) nel *Liber passionalis*[64].

Interessante è inoltre la constatazione della presenza di una breve memoria della *passio* dei due martiri bresciani anche nel *Liber epilogorum in gesta sanctorum* del domenicano

[60] A.A. Settia, *La complessità del reale: persone e luoghi in margine ai documenti di Leno*, in *Le carte del monastero di San Benedetto di Leno (Brescia). IX secolo-1400*, a cura di M.C. Succurro, Brescia 2022 (Codice Diplomatico Bresciano, 31; Codice diplomatico leonense, I), pp. XXI-CXII, in particolare pp. XCV-XCVI.

[61] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 73. Le cappelle urbane erano sette (San Paolo, San Marcello, San Giacomo da Riale, Sant'Eleuterio, San Faustino, Santo Stefano e San Marco) e dipesero dalla cattedrale fino al secolo XIII, quando divennero chiese parrocchiali: G. Maltese, *Memorie storiche della chiesa vicentina*, I, Vicenza 1952, p. 85.

[62] A. Franzini, *Andrea Palladio e le ville*, Milano 2002, p. 116.

[63] F. Ughelli, *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adiacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem*, V, Venetiis 1720, col. 1014; V. Cavazzocca Mazzanti, *Il torrione di Lazise*, «Atti e memorie dell'Accademia d'agricoltura, scienze, lettere, arti e commercio di Verona», LXXXV (1910), pp. 53-67, in particolare p. 58.

[64] *Liber passionalis*, Trento, Biblioteca Comunale, 1667, pp. 128A-149A, scritto in minuscola di transizione su due colonne da diversi copisti di area transalpina della seconda metà del secolo XII, quindi arrivato verso la metà del Quattrocento alla ricca biblioteca dell'umanista e bibliofilo Giovanni Hinderbach (1418-1486), dal 1465 vescovo di Trento e tristemente implicato nel processo intentato contro un gruppo di ebrei trentini, accusati nella Pasqua del 1475 dell'omicidio rituale del piccolo Simonino da Trento, il cui culto fu diffuso ancora più rapidamente grazie alla stampa e alla predicazione antiebraica veicolata dagli Ordini mendicanti. In proposito: A. Degl'Innocenti – D. Frioli – P. Gatti, *Manoscritti agiografici latini di Trento e Rovereto*, Firenze 2005 (Quaderni di Hagiographica, 3), pp. 135-143, nr. 27, tav. 27 (scheda di D. Frioli, P. Gatti).

Bartolomeo da Trento, che lo compilò inizialmente dopo il 1244 presso il convento di San Lorenzo di Trento per assecondare il desiderio dei propri confratelli, improntandolo però a una forte selezione regionale del culto, orientata soprattutto ai santi trentini e a quelli delle diocesi in qualche modo storicamente correlate, tra cui Brescia per i santi Faustino e Giovita[65]. Credo tuttavia che la recezione nel *Liber epilogorum* della *passio* dei due bresciani possa anche derivare dai contatti personali dell'autore con il vescovo di Brescia Guala: egli viene infatti direttamente menzionato nel capitolo dedicato al fondatore dell'Ordine san Domenico (cap. CCLVII - *De sancto Dominico ordinis fratrum Predicatorum*) dove è ricordato come priore dei frati Predicatori di Brescia, e dunque vescovo della stessa città (1229-1244), ma soprattutto per uno speciale legame di amicizia, sintetizzato nella formula «michi, Dei et sui gratia, familiarissimus»[66].

In area Trentina dunque a Cavrasto, ora frazione del comune di Bleggio Superiore – un villaggio delle cosiddette Giudicarie esteriori, non distante dalla via di congiungimento tra Tione e Trento – legata ai due martiri bresciani sopravvivono sia una piccola cappella campestre orientata, isolata a est del centro abitato lungo una strada provinciale (un tempo più che altro meta di devozioni personali e delle processioni rogazionali), sia la principale curazia, sorta al centro del paese come Santa Maria e Santi Faustino e Giovita, che figura menzionata in una visita pastorale del 1537; sottoposta a una decisa ristrutturazione agli inizi del Settecento, solo nel 1959 fu smembrata dalla chiesa matrice come parrocchia autonoma[67].

Sempre in provincia di Trento a san Faustino è dedicata pure la parrocchiale di Ragoli, un piccolo centro sulla sinistra del fiume Sarca posto in uno snodo viario di raccordo con la Valle del Chiese e la Val Rendena. La chiesa, la cui prima menzione documentaria risale al 1240, fu dapprima ampliata nel 1486, poi in parte demolita per favorire una nuova ricostruzione, protrattasi dal 1766 al 1815, ma dagli atti di visita pastorale del 1674 risultava pure che, nel ricco altare decorato intitolato al martire Faustino, fossero custodite le reliquie in una doppia arca protetta dal cristallo[68].

Un'altra direttrice di ricerca, che individua antiche chiese intitolate a san Faustino, coinvolge le città di Piacenza, Reggio Emilia e Modena dove appunto, in epoca tardo-caro-

[65] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 150-151; Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, Firenze 2001 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 2), pp. XXVIII-XXIX, XXXVII, 76-77.

[66] *Ibidem*, pp. XXXIX-XL, 214. Su Guala da Bergamo († 1244), responsabile del primo insediamento dei domenicani a Brescia nel 1221 (quando fu loro concessa inizialmente la piccola chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, prima dell'erezione di una struttura più grande completata verso il 1251) ed eletto vescovo della stessa città nel 1229: Andenna, *L'episcopato di Brescia dagli ultimi anni del XII secolo*, pp. 118-133 e Cossandi, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti*, pp. 437-442.

[67] Cavrasto, Ufficio parrocchiale di Santa Maria e dei Santi Faustino e Giovita, Carteggio e atti, fasc. 9 e fasc. 12; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 151-152.

[68] *Ibidem*, pp. 152-153, su informazione di padre Simone Weber.

lingia, erano comprese, oltre ad ampi beni dipendenti dai monasteri di Santa Giulia di Brescia e di San Benedetto *ad Leones* di Leno, le ricordate terre dei Supponidi, confluite poi nei possessi della contessa Matilde di Canossa[69].

A Piacenza, dove le relazioni con Brescia erano state rafforzate dai rapporti tra il monastero femminile di San Sisto e le proprietà del monastero bresciano di San Salvatore-Santa Giulia, una «terra Sancti Faustini» compare in effetti tra le coerenze di una "terrola" di origine fiscale, posta lungo le mura urbane, che il re Carlo il Grosso, per intervento del potente arcicancelliere Liutwardo, aveva donato nell'880 al diacono Gariberto di Piacenza, con diritti di proprietà riconosciuti dal supponide Adalgiso conte di Piacenza (880/885-902), ma forse anche di Parma e di Reggio (per eredità paterna), e soprattutto fratello di Bertilla, la prima moglie del re Berengario I[70]. Sull'area fu eretta la chiesa di San Faustino, riportata in un documento pontificio del 1123, e più tardi riconosciuta in prossimità della chiesa di San Francesco, ma soppressa definitivamente verso il 1818 e poco dopo distrutta[71].

Sul confine tra la diocesi di Parma e di Reggio Emilia si trovava pure la pieve di San Faustino, con l'omonima chiesa in località Sorbolo, sicuramente legata ai Supponidi, prima di confluire sotto il controllo dei conti Garimberti di Parma[72]. Sorbolo si trovava all'interno delle vaste proprietà, poste nei territori di Modena, Parma e Reggio, che il 15 giugno 835 erano state inserite nella *donatio pro anima* destinata al monastero femminile di Santa Maria e Sant'Alessandro di Parma dalla ricordata regina Cunegonda, vedova di re Bernardo, che ne mantenne l'usufrutto per garantire economicamente la propria schiatta con il capitale immobilizzato[73].

[69] A. Baronio, *Il "dominatus" dell'abbazia di San Benedetto di Leno. Prime ipotesi di ricostruzione*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della Pianura padana*, Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 2 maggio 2001), a cura di A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII/1-2 (2002), pp. 44, 79. Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, pp. 76-77. L'autore accenna a documenti del secolo XI riferiti a chiese intitolate ai due martiri bresciani nelle montagne modenesi: a Magreta, una frazione di Formigine, dominata dai *domini de Magreda*, dove la chiesa di San Faustino fu la prima dell'insediamento, poi distrutta dagli spagnoli nel XVI secolo per essere infine ricostruita come oratorio settecentesco; ancora a Montefestino e a Roarolo, nella pieve di Rubiera, in diocesi di Reggio; infine, sui colli piacentini a Denavolo, frazione di Travo, in provincia di Piacenza, dove la chiesa sorge in una località isolata, per quanto ormai secentesca nella struttura attuale. Vedi anche: G. Tiraboschi, *Dizionario topografico-storico degli stati estensi*, I-II, Modena 1825: I, pp. 371-372; II, pp. 1-3, 26, 54, 69, 255.

[70] *Karoli III. Diplomata*, in *Diplomata regum Germaniae in stirpe Karolinorum*, ed. P. Kehr, Berolini 1937, pp. 47-49, nr. 29, dove viene nominato il piacentino Gariberto/Garivert, figlio di Garibaldo di Gossolengo, diventato *presbiter* e primicerio della cattedrale di Piacenza fino all'895, quindi preposito della canonica di Santa Giustina; C. Manaresi, *I placiti del "Regnum Italiae"*, I, Roma 1955 (Fonti per la Storia d'Italia, 92), pp. 328-332. Sul supponide Adalgiso: E. Hlawitschka, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg im Breisgau 1960 (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte, 8), pp. 77, 105, 111-113, 162, 241, 247, 253, 265, 271, 273, 288, 299, 308.

[71] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 76.

[72] *Ibidem*, p. 77.

[73] *Codice diplomatico parmense*, I, *Sec. VIIII*, ed. U. Benassi, Parma 1910, pp. 101-102, nr. 1; Gasparri, *I testamenti*, p. 108.

A Reggio Emilia dunque, in una dibattuta conferma di beni dell'857, garantita dall'imperatore Ludovico II al capitolo canonicale della cattedrale, appena fondato dal vescovo Sigifredo di Reggio (844-857), veniva nominata tra le chiese dipendenti quella dei Santi Faustino e Vitale, attualmente diventata San Girolamo ma che, secondo un'altra ipotesi, dovrebbe essere sovrapponibile a quella di Rubiera[74]. La chiesa di San Faustino di Rubiera conserva in effetti una struttura architettonica di impianto romanico (ma forse su elementi residuali carolingi) con interventi settecenteschi, e soprattutto una bellissima pala, eseguita da un pittore emiliano della prima metà del secolo XVI, raffigurante la *Madonna e il Bambino con i santi Faustino e Giovita*[75]. Si spiega dunque anche per vicinanza geografica a Reggio l'esistenza della pieve di San Faustino a Sorbolo, verso Reggio Emilia, mentre a Modena la chiesa parrocchiale, di identica intitolazione, è attestata dal 1214 nel sobborgo diventato di San Francesco per la presenza del piccolo convento omonimo, fondato nel 1221 sul prato chiamato "Entosone" durante l'episcopato di Martino di Modena (1207-1221)[76]. Sorgeva appena all'esterno della porta di Baggiovara, appunto in seguito detta Porta di San Francesco, sulla via diretta a Formigine e in prossimità del mulino della Scaglia, restando sotto la giurisdizione ecclesiastica della Pieve di Baggiovara,

[74] «Sancti Faustini siquidem Sancti Vitalis basilica cum omnibus adiacentiis vel pertinentibus earum»: P. Torelli, *Le carte degli archivi reggiani*, Reggio Emilia 1921, pp. 35, 58, 75, 100, 138 (indicazione di San Faustino di Rubiera), 393; *Ludwig II. Diplomata*, ed. K. Wanner, Hannover 1994, pp. 100; 108-111, nr. 23 (Mantova, 11 gennaio 857); la chiesa venne riconfermata pure da Carlo il Grosso con un suo diploma concesso da Nonantola il 3 giugno 883, con originale nell'Archivio Capitolare di Reggio: *Karoli III. Diplomata*, pp. 137-138, nr. 137. A favore della identità tra la cappella dell'857 e quella di Rubiera si schierano: G. Badini - F. Milani, *I libri parrocchiali della Diocesi di Reggio Emilia*, Bologna 1973, p. 55; respingono l'identificazione: G. Saccani - N. Artioli, *Delle antiche chiese reggiane*, Reggio Emilia 1976, pp. 303, 305. Per Sigifredo di Reggio: G. Saccani, *I vescovi di Reggio Emilia: cronotassi*, Reggio Emilia 1902, pp. 40-41, dove sono ricordate le conferme dell'883 e quella di Ottone I del 963. Nel secolo XVII fu interessata da una forte devozione verso il Santo Sepolcro, che ne condizionò l'architettura circolare: M.C. Rattighieri, *Il Santo Sepolcro vicino a casa: devozione al complesso seicentesco di San Girolamo, Reggio Emilia. Un itinerario dello spirito*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Provincie Modenesi», serie XI, XXXIV (2012), pp. 31-53; Eadem, *Riti privati e riti pubblici nella chiesa di San Girolamo di Reggio Emilia e al suo Santo Sepolcro*, «Bollettino Storico Reggiano», XLV/1 (aprile 2013), pp. 91-107.

[75] C. Malagola, *Memorie dell'antica Pieve dei Santi Faustino e Giovita presso Rubbiera*, Modena 1881, p. 25. L'autore annota che «nel 1699 l'arciprete Gian Matteo Zanni, comperato il bellissimo quadro di Benvenuto Tisi, detto il Garofalo, rappresentante i santi Faustino e Giovita, che già decorava la chiesa dell'Ospitale presso Rubiera, posseduta dalla famiglia dei conti Sacrati, lo fece porre nel coro della sua pieve, dove tuttodì si ammira». G. Notari, *La pala lignea della Madonna e il Bambino con i santi Faustino e Giovita nella Pieve omonima in territorio di Rubiera*, consultabile online a http://www.sanfaustino.org/Storia/Pala%20del%20Garofalo.html.

[76] Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 77. Si rintracciano inoltre intitolazioni sicuramente più antiche per la chiesa di San Faustino posta nei sobborghi del centro diocesano di Borgo San Donnino (Fidenza); a Piacenza è segnalata la cappella di San Faustino *de Tuna*; a Modena sono indicate tre cappelle (quella diventata parrocchiale in città e quelle rispettivamente di Baggiovara, ora legata anche alla toponomastica di uno spazio residenziale, e l'altra già menzionata di Magreta); nel Bolognese viene considerata la cappella di San Faustino *de Montelugno* nei pressi di Monteveglio: *Almanacco della ducal corte di Parma per l'anno bisestile MDCCCXL*, Parma [1840], p. 465; A. Mercati - E. Nasalli Rocca - P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Aemilia*, Città del Vaticano 1933, pp. 441-445.

un antico borgo fortificato menzionato a partire dall'816, in un'area dove aveva ampie proprietà il monastero di San Benedetto di Leno[77].
Labili tracce del culto martiriale di Faustino e Giovita esistevano anche a Pavia, la capitale del regno longobardo e poi italico collocata alla confluenza fra il Ticino e il Po, dove si segnala solo l'esistenza di un oratorio, citato in una bolla del 1105 di Pasquale II e nella successiva del 1148 di Eugenio III come edificio sottoposto ai monaci di San Pietro in Ciel d'Oro. Scomparve nel 1300 quando fu demolito per essere inglobato nell'odierna sacrestia della chiesa del Carmine, tanto che il cartografo e teologo trecentesco Opicino *de Canistris* (1296-1352), noto come l'Anonimo Ticinese, nel *Liber de laudibus civitatis Ticinensi* lo enumera tra le chiese della prima cinta muraria, precisandone quindi la distruzione nella seconda metà del secolo XIV per lasciare il posto appunto ai Carmelitani di Santa Maria del Carmine[78].
Seguendo dunque la fondamentale idrovia del Po, il percorso può concludersi con le testimonianze del culto ai martiri bresciani nel Cremonese, dove arrivavano comunque le propaggini dei possedimenti agricoli di molti enti ecclesiastici bresciani.
A Cremona, ad esempio, nel 1126 forse un bresciano di nome Agostino da Bordolano – visto che, sintomaticamente, Bordolano è una località vicina a Quinzano d'Oglio in cui la memoria santorale era ben radicata – ottenne il consenso del vescovo di Cremona per la fondazione di una piccola chiesa in città dedicata ai santi Faustino e Giovita che, fino al 1788, rimase parrocchiale ma, collocata nella contrada dei Coltellinari, nel 1575 aveva accolto la corporazione artigiana degli orefici, i quali vi avevano costituito la compagnia della Buona morte per l'assistenza e la sepoltura dei giustiziati[79]. La chiesa fu distrutta dopo le razionalizzazioni urbanistiche di epoca fascista insieme alle botteghe e alle residenze dei più antichi liutai cremonesi (Guarneri, Amati, Stradivari)[80].
Sempre attestata nel Cremonese è la chiesa campestre di San Faustino di Scandolara Ripa d'Oglio, staccata nel 1451 e unita alla chiesa di San Lorenzo del Piombo per formare un'unica nuova parrocchia denominata San Faustino di Castelponzone-Scandolara Ra-

[77] L. Amorth – V. Veronesi, *S. Faustino, una chiesa, una storia: breve storia della chiesa dei Santi Faustino e Giovita di Modena dal 1214 ai giorni nostri*, Modena 1974; *Appunti per una storia delle chiese contemporanee di Modena*, Modena 2007, pp. 28-33; *San Faustino: la chiesa del Concilio*, Modena 2009; Baronio, *Il "dominatus" dell'abbazia di San Benedetto di Leno*, pp. 44, 79.

[78] La chiesa non viene ricordata in: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*. Si veda: *Liber de laudibus civitatis Ticinensis*, ed. R. Maiocchi, F. Quintavalle, in *Rerum Italicarum Scriptores*, serie II, XI/1, Città di Castello 1903-1906, pp. 1-52, in particolare pp. 88, 126. Su Opicino: P. Tozzi – M. David, *Opicino de Canistris e Galvano Fiamma: l'immagine della città e del territorio nel Trecento lombardo*, in *La pittura in Lombardia. Il Trecento*, Milano 1992, pp. 351-361.

[79] G. De Vecchi, *Brevi cenni storici sulle chiese di Cremona che furono e che sono con aggiunta della successione dei MM. RR. Rettori che governa*, Cremona 1907, pp. 90-91; P. Guerrini, *Santi e beati*, Brescia 1896, p. 193; Idem, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 78.

[80] P. Kass, *The Stati d'anime of S. Faustino in Cremona: Tracing the Amati Family 1641-1686*, «Journal of the Violin Society of America», XII/1 (1999), pp. 3-67.

vara, sottoposta alle cure della famiglia cremonese dei conti Ponzone, feudatari dell'area dal 1416, e rifatta nel secolo XVIII[81].

L'antico centro di Pieve di Delmona, frazione del comune cremonese di Gadesco-Pieve Delmona, ottenuto saldando nel 1929 i due abitati lambiti dal torrente Delmona, nel primo medioevo rappresentava un fiorente centro agricolo sede di un *castrum* capace di esercitare una grande forza attrattiva sugli insediamenti della popolazione circostante; prima del secolo XV vi era ancora ospitata una chiesa intitolata a san Faustino, censita in un documento della Chiesa cremonese del 1016 ma non più attestata[82].

Come ultimo tassello si pone il centro di Vidolasco, in cui la chiesa intitolata ai santi Faustino e Giovita è menzionata fin dal 993 nel placito dei conti Ghisalbertingi, mentre nel 1395 (*Liber synodalium et censuum episcopi Cremonensis 1385*) appare ormai integrata nella pieve di Fornovo[83]. Successivamente fu censita come rettoria secolare nel corso della visita pastorale compiuta nel 1470 da Giovanni Stefano Bottigella durante il suo episcopato cremonese (1466-1476), per essere dunque eretta a parrocchia con la bolla di Sisto IV del 26 giugno 1482, ma con la contestuale concessione del patronato perpetuo alla famiglia Tadini[84].

[81] De Vecchi, *Brevi cenni storici*, pp. 277-278; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 78. Sulla famiglia Ponzone: *Un archivio familiare. Gli Ala Ponzone nella storia della città*, Catalogo della mostra (Cremona, Archivio di Stato, 19 maggio 2012), a cura di V. Leoni, E. Zanesi, A. Bellardi, Cremona 2012.

[82] De Vecchi, *Brevi cenni storici*, p. 420; Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*, p. 79; F. Menant, *Campagnes lombardes du Moyen Âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du Xe au XIIIe siècle*, Rome 1993, pp. 52-54, 173.

[83] *Codice Diplomatico Cremonese. 715-1334*, a cura di L. Astegiano, I-II, Torino 1895-1898: I, p. 39; *Liber synodalium et censuum episcopi Cremonensis 1385*, in A. Cerati - A. Foglia, *Elenco pievi e loro dipendenze*, Brescia 1998, pp. 404-405.

[84] La chiesa di Vidolasco, passata dal 1580 dalla giurisdizione della diocesi di Cremona a quella di Crema, non è considerata in: Guerrini, *I santi martiri Faustino e Giovita*. Si vedano: A. Aschedamini, *Vidolasco*, Vidolasco 1975; P. Majocchi, *Le istituzioni storiche del territorio lombardo: le istituzioni ecclesiastiche XIII-XX secolo. Diocesi di Crema*, s.l. 2005 (Progetto Civita), disponibile online a http://plain.unipv.it/civita. Gli atti della visita apostolica del 1470 del vescovo Bottigella (conservati presso l'Archivio storico diocesano di Cremona, Curia vescovile, Visita pastorale Stefano Bottigella 1470, I, ff. 1r-232v, secondo la numerazione antica 1r-247v), insieme a quelli di Pavia (1460), costituiscono le più antiche testimonianze documentarie di visite pastorali in Lombardia prima del Concilio di Trento: A. Foglia, *Il vescovo Giovanni Stefano Bottigella, la sua azione pastorale e la visita alla città e alla diocesi*, in *Storia di Cremona. Il Cinquecento. Cremona nel ducato di Milano, 1395-1535*, Azzano San Paolo 2008, pp. 181-188; A. Carpani, *Il vescovo cremonese Giovanni Stefano Bottigella in visita pastorale alla parrocchia di Mozzanica (1470)*, «Insula Fulcheria», XLVIII (2018), pp. 269-293, in particolare p. 288 (riproduzione del suo sigillo episcopale, conservato presso l'Archivio di Stato di Milano, Autografi, busta 9).



A pagina 357

Incoronazione della Vergine
e san Domenico tra i santi
Faustino, Paolo, Tommaso d'Aquino
Pietro Martire, Antonio
Vincenzo Ferrer, Giovita
Girolamo Romani detto Romanino
(1484 ca. - 1566 ca.)
Pinacoteca Tosio Martinengo
Brescia

La diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita nella Tuscia

A Gracciano di Colle Valdelsa, in provincia di Siena, su un poggio che sovrasta il corso del fiume Elsa, è oggi ancora presente un "Podere S. Giulia", che reca tracce di un omonimo castello databile attorno al XII secolo (fig. 1); e lì, a breve distanza da un guado su quella che in quel tratto si chiama "Elsa morta" per l'esiguità delle acque, sorgeva una pieve dei Santi Faustino e Giovita.

Un castello di Santa Giulia presuppone una cappella dedicata alla santa, e una intitolazione a Santa Giulia in Toscana[1], o per meglio dire nel cuore della Tuscia, visto che nell'Alto Medio Evo era più estesa dell'attuale Toscana e comprendeva parte del Lazio settentrionale[2], non stupisce. Più sorprendente risulta quella ai santi bresciani[3], così come la dedicazione a san Marziale di Limoges, a cui è tuttora dedicata una chiesa, sempre a Gracciano[4]. Colpisce, in particolare, l'accostamento nella località senese del contemporaneo riferimento a Giulia e ai due fratelli martiri, utilizzato per intitolazioni che

[1] G. Bergamaschi, *Da Cartagine alla Toscana: i percorsi del culto a santa Giulia*, in *La via Francigena in Valdelsa. Storia, percorsi e cultura di una strada medievale,* Atti del convegno (Colle Valdelsa, Sant'Appiano di Barberino Valdelsa, Certaldo, 23-25 ottobre 2009), a cura di R. Stopani, F. Vanni, «De strata Francigena», XVII/1-2 (2009), pp. 225-228.

[2] All'incirca quella che oggi è nota come "Tuscia viterbese".

[3] L'esistenza della pieve è nota a Brescia: A. Fappani, *I santi Faustino e Giovita*, Brescia 1985, p. 58.

[4] G. Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur» - S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa*, I, «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 34 (2013), p. 381.



Fig. 1
Carta topografica dello Stato Pontificio e del Gran-Ducato di Toscana,
Tav. E, 11, dall'I.G.M. Austriaco col consenso del Gran-Ducato
e dello Stato Pontificio, Wien 1851
Sono riconoscibili: L'Abbadia (Spugna), S. Marziale, Pieve a Elsa,
e il vicino guado e il castello di S. Giulio (Giulia)

fanno subito pensare a Brescia. In realtà, bisogna porsi in un'altra prospettiva, poiché il centro di diffusione del culto di santa Giulia può essere identificato in Lucca, non solo per le presenze agio-liturgiche, verificabili però solo dopo il Mille[5], ma soprattutto perché una chiesa dedicata alla santa è documentabile in città fin dalla prima metà del secolo VII[6], quindi ben prima della traslazione dalla Gorgona a Brescia nel 762-763[7], voluta dalla regina Ansa, secondo la tradizione agiografica del monastero di Santa Giulia[8]. Lucca diviene ben presto il centro di irradiazione del culto[9], che si diffonde fino a Sutri, località

[5] Un confronto fra le presenze agio-liturgiche a Lucca e nel resto della Toscana: Idem, *Il culto di santa Giulia a Lucca*, in *«Un discepolo innamorato». Studi offerti a don Marcello Brunini direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Lucca*, a cura di V. Cappellini, T.M. Rossi, G.E. Unfer Verre, Lucca 2021, pp. 36-45.

[6] Il primo documento che la nomina è dell'899 (P. Tomei, *Un nuovo 'polittico' lucchese*, «Studi medievali», 53/2 (2012), p. 594), ma nei pressi della facciata della chiesa lucchese sono state rinvenute alcune sepolture; una in particolare era dotata di un ricco corredo funebre riferibile alla metà del VII secolo. La circostanza potrebbe suggerire che il culto di santa Giulia fosse già ben radicato a Lucca nella prima metà del secolo, al punto che la devozione alla santa fosse praticata dai membri della potente famiglia longobarda per la propria *Eigenkirche*: S. Cervo, *Il* Vir Magnificus *di Santa Giulia a Lucca*, «Actum Luce», 44 (2015), pp. 77-107; G. Bergamaschi, *S. Giulia a Lucca: la chiesa e il culto della santa*, «Nuova rivista storica», 90 (2006), p. 765. In ogni caso, Schwarzmaier colloca la chiesa di Santa Giulia nella sua carta di Lucca nell'VIII secolo: H. Schwarzmaier, *Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Studien zur Sozialstruktur einer Herzogstadt in der Toskana*, Tübingen 1972 (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, 41), p. 37. Sulla complessa simbologia delle decorazioni di questo corredo, che si presta a interessanti riflessioni sulla cristianizzazione dei Longobardi: G. Bergamaschi, *Santi in cammino / cammini di Santi: Il* Cammino di Santa Giulia, in *Il Medievista come* Public Historian, a cura di E. Salvatori, Roma 2022, pp. 73-103, 263-278 ; Idem, Christus eam thalamo crucis dotavit: *Julia, the crucified saint*, in *Crucified Saints from Late Antiquity to the Modern Age,* a cura di B. Crostini, A. Lappin, Roma 2022 (Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini, 9).

[7] Le date indicate per la traslazione sono il 762 e il 763: ritengo di aver dimostrato (Idem, *Da Cartagine*, pp. 214-215), che il 762 dovrebbe essere la data della traslazione, il 763 quella della *depositio* in occasione della solenne riconsacrazione della chiesa: M. Bettelli - G. Bergamaschi, *"Felix Gorgona… felicior tamen Brixia": la traslazione di santa Giulia*, in *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, a cura di C. Alzati, G. Rossetti, Pisa 2008 (PBG, 24), pp. 168-174. L'aver chiarito che il culto è precedente alla traslazione ci permette di concludere che si possa ormai abbandonare la tesi secondo cui le chiese intitolate a santa Giulia sarebbero sorte in conseguenza della traslazione e ne indicherebbero quindi il percorso: *Ibidem*, pp. 174-187.

[8] Le fonti agiografiche e liturgiche sono concordi e univoche sul ruolo della regina Ansa nella traslazione: si veda l'edizione critica della *notitia de translatione*: Idem, *Il carme "Ergo pii fratres" e gli inni per santa Giulia*, in *Musica e liturgie nel medioevo bresciano (secoli XI-XV),* Atti del Convegno (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, Cultura, Società, 2), app. D e pp. 242-243. Da notare che nel carme *Ergo pii fratres* si legge «tibi Gorgona venit / Ansa regina, post hinc sustollitur»: *Ibidem*, App. A e pp. 240-241. Per testimonianze più tarde: Bettelli - Bergamaschi, *"Felix Gorgona"*, pp. 147-149.

[9] Idem, *S. Giulia a Lucca*, pp. 767-769 e 766-767; Bettelli - Bergamaschi, *"Felix Gorgona"*, pp. 179-180. Da segnalare in particolare un *monasterium Sancte Iulie* nel Rosellano, riferibile all'età di Liutprando: Bergamaschi, *S. Giulia a Lucca*, pp. 767-769 e 766-767; Bettelli - Bergamaschi, *"Felix Gorgona"*, pp. 179-180. Riguardo a tale *monasterium* è stato fatto notare che in quel luogo si estendeva una necropoli, denominata, nella documentazione duecentesca, *planum Sancte Iuliane* e, dalla metà del Quattrocento, piano di Sancto Giuliano. Riguardo alla «intitolazione a S. Giuliana» sostengono gli autori «è possibile supporre che a quest'ultima siano da riferire le menzioni di un monasterium Sanctae Iuliae»: R. Farinelli - E. Vaccaro - H. Salvadori, *"Le chiese" nel villaggio: la formazione dell'abitato medievale di Poggio Cavolo (GR)*, in *Chiese e insediamenti nei secoli di formazione dei paesaggi medievali della Toscana (V-X secolo),* Atti del Seminario (San Giovanni d'Asso-Montisi, novembre 2006), Firenze 2008, pp. 193-194. Dato il carattere "declinante" del culto di santa Giulia, ritengo invece assai più probabile che proprio quella fosse l'intitolazione originale, sostituita poi dall'intitolazione a una santa di culto "ascendente". Sui culti "declinanti" e "ascendenti": G. Bergamaschi, *I* Calendari *lucchesi e*

in posizione strategica all'estremità meridionale della Tuscia in età longobarda[10]. Di Sutri possiamo ricordare non solo che è una delle tappe nell'itinerario di Sigerico (*submansio IV Suteria*)[11], ma anche che è direttamente collegabile al Gargano e al pellegrinaggio micaelico[12]. E questo richiama l'epitaffio per Ansa attribuito a Paolo Diacono[13], nel quale alla regina viene riconosciuto il merito di aver predisposto *ampla tecta et pastum* per garantire l'accoglienza ai pellegrini diretti a Roma e al santuario di San Michele sul Gargano[14]. Epitaffio che non doveva essere meramente encomiastico[15], poiché è ben documentata l'attività di Ansa in Italia centrale, definita organizzatrice di monasteri, come è stato ampiamente illustrato da Angelo Baronio, il quale ha dimostrato non solo la presenza in quest'area strategica del regno delle proprietà del monastero femminile cittadino di San Salvatore[16], ma anche di quelle dipendenti dal monastero maschile di

i loro santi fra XI secolo e prima metà del XIV, «Codex Studies», 1 (2017), SISMEL, on-line publication: http://www.sismel.it/tidetails.asp?hdntiid=1599, p. 46. Non va poi trascurato il fatto che Lucca era una delle tappe fondamentali lungo le vie di pellegrinaggio e crogiolo di culti che da lì si diffondevano in Toscana e oltre. Ma ancora oggi Lucca è punto d'incontro fra tre dei moderni Cammini, oltre alla *Francigena*: la *Via Matildica*, la *Via del Volto Santo* e il *Cammino di S. Giulia*. Per il Cammino, di cui lo scrivente si sta occupando da alcuni anni: Bergamaschi, *Santi in Cammino*.

[10] E lì si trovava un *castrum sancta Iulia* documentato fin dal 1073, che presuppone una cappella dedicata alla santa. Val la pena di notare che il *castrum*, per quanto documentato solo dall'XI secolo, era posto in località Casale Castellaccio, a sud di Sutri presso il tracciato della via Cassia, esattamente sul confine col ducato di Roma, nell'area sotto controllo longobardo: Idem, *Da Cartagine*, p. 219.

[11] L'arcivescovo di Canterbury circa nel 990 lascia il ricordo delle tappe del suo ritorno da Roma: V. Ortenberg, *Archbishop Sigeric's journey to Rome in 990*, «Anglo-saxon England», 19 (1990), pp. 197-246 (in formato digitale su «Reti Medievali», www.retimedievali.it); alle pp. 199-200 edizione del testo (*Adventus archiepiscopi nostri Sigerici ad Romam*); alle pp. 228-238 identificazione dei toponimi nel tratto italiano del percorso. Giulia compare in altre due tappe dell'itinerario: *XVII Else* (pieve a Elsa); *XXVI Luca*.

[12] G. Otranto, *Riflessi del culto di San Michele del Gargano a Sutri in epoca medievale*, in *Il Paleocristiano nella Tuscia. II Convegno* (Viterbo, 7-8 maggio 1983), Roma 1984 (Biblioteca di studi viterbesi, 5), pp. 43-60, in part. p. 60.

[13] Una prima presentazione dell'epitaffio, in relazione ai monasteri: Bergamaschi, *Da Cartagine*, pp. 221-222.

[14] «Cultibus Altithroni quantas fundaverit aedes, / Quasque frequentat egens, pandit bene rumor ubique. / Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris / Occiduis quisquis venerandi culmina Petri / Garganiamque petis rupem venerabilis antri. / Huius ab auxilio tutus non tela latronis, / Frigora vel nimbos furva sub nocte timebis: / Ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit»: Pauli Diaconi *Epitaphium Ansae Reginae*, ed. G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saecc. VI-IX*, Hannoverae 1964, p. 192, vv. 19-21. Tradurre *petis* con "ti rechi", invece che "ti dirigi", si presta a un'interpretazione che ritengo riduttiva, attribuendo l'iniziativa di Ansa *solamente* ad interventi nel santuario micaelico, invece che lungo tutto il percorso. Sulla discussa attribuzione dell'epitaffio a Paolo Diacono: M. Marrocchi, *Ansa regina*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo,* Atti del 1 Convegno Internazionale di Studi (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (CISAM, Centro di Studi Longobardi, Convegni, 1), pp. 338-340.

[15] Non ha dubbi in proposito Tersilio Leggio, studioso reatino, quando scrive: «La fitta presenza di monasteri legati a santa Giulia lungo il *Regnum Langobardorum* è stata spiegata da Paolo Diacono con la logica che questa rete potesse costituire una base per l'assistenza dei pellegrini che si recavano verso Roma o verso il Gargano»: T. Leggio, Ad fines Regni. *Amatrice, la Montagna e le alte valli del Tronto, del Velino e dell'Aterno dal X al XIII secolo*, L'Aquila 2011 (Deputazione Abruzzese di Storia Patria, Monografie), pp. 40-41. Così pure Angelo Baronio, secondo il quale Ansa aveva «avuto cura di disseminare lungo il percorso verso Monte Sant'Angelo, la porta d'Oriente, una serie di monasteri con le relative proprietà a supporto dei pellegrini provenienti da tutta Europa»: A. Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi*, Spoleto 2018 (CISAM, Centro Studi Longobardi, Ricerche, 2), p. 59, n. 43.

[16] Fra le dipendenze di San Salvatore val la pena di ricordare il lucchese *monasterium Domini et Salvatoris* [dalla seconda metà dell'XI secolo anche *Sancte Iustine*] *quod dicitur Brisciano*; una denominazione che testimonia, quindi, i

San Salvatore di Leno[17]. Eppure, nonostante queste ben documentate presenze bresciane in Italia centrale, sembra che esse abbiano lasciato scarse tracce di intitolazioni a santa Giulia[18], ancora meno ai santi Faustino e Giovita. E proprio per questo merita particolare attenzione la pieve di San Faustino a Elsa.

La *plebs de Elsa* e il culto dei santi Faustino e Giovita una intitolazione incerta?

Fra le tappe dell'itinerario di Sigerico dobbiamo prendere in considerazione la *submasio XVII Aelse*, che si riferisce non esattamente a Colle Valdelsa, che non esisteva prima del XII secolo, ma all'antico *Burgus Elsae*, oggi Gracciano. La tappa indicata da Sigerico viene comunemente identificata con Pieve a Elsa[19], posta presso il guado sul fiume Elsa, importante nodo stradale fra diversi itinerari: oltre alla Francigena, la Maremmana per Firenze e la Pisano-Volterrana per Siena (fig. 1)[20]. Che il nome di *Aelse* si riferisse proprio alla pieve, può essere desunto dal fatto che tutti i toponimi, in quel tratto del percorso, riguardassero enti religiosi: dopo *Burgenove* (Abbadia a Isola) ed Elsa, *Sce Martin in Fosse* (San Martino di Fosci, Colle Valdelsa), *Sce Gemiane* (San Gimignano), *Sce Maria Glan* (oggi pieve di Santa Maria Assunta a Chianni), *Sce Petre Currant* (oggi pieve dei Santi Pietro e Paolo a Coiano)[21]. Dell'antico borgo di Elsa non sono rimaste tracce visibili, ma nemmeno della pieve, demolita nel 1759[22]. Il borgo però doveva essere ben più importante di quanto si potrebbe

significativi rapporti fra le due città: *Ibidem*, p. 90, n. 133. In riferimento a questo monastero e a un altro nei pressi di Pistoia: G. Bergamaschi, *Il monastero bresciano di S. Salvatore / S. Giulia: fondazione, intitolazione e rapporti con Lucca*, «Actum Luce» (in corso di stampa).

[17] Baronio, *Il sogno di Desiderio*, pp. 60-97.

[18] In realtà, comunque, le intitolazioni a santa Giulia finora identificate non sembrano riconducibili a presenze bresciane, ma piuttosto all'iniziativa dei longobardi di Lucca: *supra*, note 9-10 e testo relativo.

[19] S. Patitucci Uggeri, *La via Francigena in Toscana*, in *La via Francigena e altre strade della Toscana medievale*, a cura di S. Patitucci Uggeri, Firenze 2004 (Quaderni di Archeologia Medievale, 7), pp. 58-59. La Ortenberg, invece, si limita a una indicazione più generica: «*Ælse:* the river Elsa, tributary of the Arno, and presumably, at the same time, indicating a bridge over it»: Ortenberg, *Archbishop Sigeric's journey*, p. 233.

[20] Per l'antica Maremmana, che incrociava la Francigena proprio al guado sul fiume Elsa: O. Muzzi, *Un'area di strada e di frontiera: la Valdelsa tra l'XI e il XII secolo*, in O. Muzzi - R. Stopani - T. Szabò, *La Valdelsa, la via Francigena e gli itinerari per Roma e Compostella*, Poggibonsi 1988 (Quaderni del Centro Studi Romei, 2), p. 21.

[21] Renato Stoppani, in occasione del convegno *La via Francigena in Valdelsa* (sopra n. 3), ha presentato una convincente ipotesi. A suo giudizio il percorso valdelsano descritto da Sigerico, tutto basato sulle pievi, era stato di recente creato dal vescovo di Volterra per attirare pellegrini nella sua sfera d'influenza più diretta.

[22] Mattone Vezzi in merito afferma: «Sappiamo inoltre che aveva forma basilicale a tre navate e che – ruinata in parte – conservava nel sec. XVIII la navata di mezzo con l'altare maggiore, a sinistra del quale leggevasi la seguente iscrizione di pietra: "*Ex hac devota collensium Plebe apud mortam Elsam ex vivo salutaris sapientiae amnis perennis acquae salubris emanat*"». Secondo lo studioso la chiesa venne poi demolita nel 1759 dal vescovo Guelfi Camaiani: E. Mattone-Vezzi, *Contributo per la storia di Colle di Valdelsa. Il Borgo d'Elsa e l'inizio del dominio fiorentino su Colle*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», 42 (1934), p. 6.

oggi sospettare[23], e non solo per la sua posizione strategica come nodo viario. Oltre a rinvenimenti segnalati in precedenza, negli ultimi decenni le testimonianze di utilizzo dell'area per fini abitativi e sepolcrali sono aumentate, comprendendo un ampio periodo che va almeno dalla seconda metà dell'VIII secolo a.C. fino al periodo tardoantico[24]. Di recente si è aggiunta la scoperta, avvenuta in occasione dei lavori di restauro, che attesta che la chiesa di San Marziale è collocata in un'area cimiteriale di età romana, riferibile all'età imperiale con utilizzo prolungato nel tempo[25]. Quest'ultimo dato pare significativo non solo per la topografia antica del territorio, ma anche per le suggestioni che sembra evocare riguardo alle vicende agiografiche relative al santo titolare della chiesa[26].

All'estremità meridionale del borgo, su un poggio che sovrasta il guado, sorgeva il castello di Santa Giulia (fig. 2), che sembra dislocato proprio a controllo del nodo viario[27]. E su questo nodo viario si trovava la pieve (fig. 3), dedicata ai santi Faustino e Giovita, intitolazione decisamente insolita fuori dall'Italia settentrionale.

La tradizione locale non ha dubbi nel riconoscere i due martiri bresciani come titolari della pieve. Mattone Vezzi, per esempio, nel 1935 scrive: «E la tradizione ci fa sapere che nel secondo secolo durante la persecuzione di Adriano, passarono per il Borgo (...) i fratelli bresciani Faustino e Giovita (...) i quali trovarono presso gli abitanti del Borgo accoglienze fraterne e conforto»[28]. Probabilmente l'autore si rifà a Biadi, che nel 1859 scrive una *Storia della città di Colle in Val d'Elsa*, dove, citando "un antico ms.", racconta che i due, dopo la persecuzione nella loro terra, «vagando raminghi si condussero a Colle, quivi accolti in uno Spedale di Pellegrini esistente ove è oggi il Teatro». Non stupisce quindi, prosegue, che i colligiani, venuti a sapere del loro martirio, «prendessero a venerarli, del che fa fede una antichissima pittura che anche oggi si vede in detto Spedale»[29].

[23] Il borgo si andò poi spopolando, fra XII e XIII secolo, in seguito allo spostamento degli abitanti nel nuovo borgo fortificato di Colle.

[24] Ringrazio Luca Trapani per avermi comunicato queste notizie, dovute al comune amico Giacomo Baldini, curatore del Museo Archeologico "Ranuccio Bianchi Bandinelli" di Colle di Val d'Elsa.

[25] A. Angeloni, *La chiesa di San Marziale a Gracciano d'Elsa. Considerazioni preliminari sulle indagini in occasione dei lavori di restauro*, «Rivista internazionale di musica sacra», nuova serie, XXXV (2014), pp. 374-380.

[26] Il riferimento è all'episodio relativo ad un miracolo di resurrezione che, secondo Ademaro di Chabannes, sarebbe avvenuto proprio a Elsa. Gregorio Lombardelli, che stampa nel 1595 una *Vita* di san Marziale, dichiara che presso la chiesa vi «è ancora il monumento dove fu sepolto Austicliniano, la cui bocca risponde fuor della chiesa nella man destra, e passa sotto, o tra le grosse fondamenta di detta chiesa, come io medesimo ho veduto»; notizia ripresa anche dall'Ughelli: G. Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur». San Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa*, II, «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 38 (2017), pp. 399-340.

[27] Il nome di santa Giulia non ci è giunto legato a un luogo di culto, ma ad un toponimo, documentato con certezza soltanto dal 1343: Idem, *«In loco qui Else vocatur». San Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa*, I, p. 383. È verisimile, comunque, che il nome prendesse origine da una cappella dedicata alla santa.

[28] Mattone-Vezzi, *Contributo per la storia di Colle*, p. 12.

[29] L. Biadi, *Storia della Città di Colle in Val d'Elsa*, Firenze 1859, p. 188.



Fig. 2
Carta del territorio fra Siena e Colle
(particolare)
Archivio di Stato di Siena
Sergardi Biringucci Spannocchi, 399, ins. 11
(A. Gelli, *Da Le Vene a Le Ruote. Edifizi andanti ad acqua sulle gore di Colle di Valdelsa*, Pisa 2014, p. 24)



Fig. 3
Ansano Ruini, mappa del 1723
(particolare)
fondo cartografico privato
(Gelli, *Da Le Vene a Le Ruote*, p. 30)

Di tale "antichissima pittura", tuttavia, non è rimasta traccia[30]. D'altra parte, la tradizione della sosta ad Elsa dei due fratelli bresciani appare del tutto infondata, se consideriamo che il borgo di Colle non esisteva prima del XII secolo.
Gli studiosi locali contemporanei, peraltro, sono tutti concordi nel riconoscere i santi bresciani quali titolari della pieve. Il Kehr, a sua volta, nel fornire i regesti dei documenti papali concessi agli enti religiosi della zona, così intitola la nota che dedica alla pieve di Elsa: «Ecclesia s. Iohannis et s. Faustini de Elsa», e per presentarne brevemente le vicende storiche la definisce «plebs ss. Iohannis, Faustinae [sic] et Iovitae de Elsa»[31].
Un più attento e dettagliato esame dei documenti riserva ulteriori sorprese[32]. Le prime menzioni di una località Elsa e di una *ecclesia* si hanno alla fine del X secolo. Negli stessi anni del resoconto del viaggio di Sigerico, in un documento del 994 dei signori di Staggia, importante famiglia comitale che negli ultimi anni del secolo entrò in conflitto con gli Aldobrandeschi[33], si fa riferimento ad una «casa et curte sive rocca et *ecclesia Elsa* iusta fluvi ipsius Elsa»[34]. Il borgo viene invece nominato per la prima volta nel 1047: «alia vero sorte est posita *prope burgo* de Elsa et prope ecclesia sancte Marie»[35]. Seguono poi le bolle papali con la cappella di San Marziale «posita in burgo Else». Da notare che «in eodem burgo» sono poste due cappelle, di San Marziale e Santa Maria, oltre alla pieve, che doveva essere collocata ai margini meridionali dell'abitato.
La prima attestazione della pieve si legge nella bolla di Giovanni XVIII del 1007, che pone fine alla controversia che oppose, negli anni fra il 1004 e il 1007, il vescovo di Volterra agli Aldobrandeschi, poiché Ildebrando si era impadronito, fra l'altro, «de *plebe* d'Elsa et cella sancte Marie, que in Sponge posita, cum sua omni pertinentia»[36]. Quindi niente

[30] Interpellati, gli studiosi colligiani Giacomo Bandini e Luca Trapani, che ringrazio, mi hanno confermato che di tale dipinto non c'è più notizia alcuna.

[31] Kehr, *Italia Pontificia,* p. 304.

[32] Per un approfondimento sui documenti: Bergamaschi, *Da Cartagine*, p. 224, n. 75; pp. 241-242; Idem, *«In loco qui Else vocatur»,* I, pp. 383-385.

[33] Sul territorio nei pressi del fiume Elsa entrarono in conflitto prima gli interessi degli Staggia, degli Aldobrandeschi e del vescovo di Volterra, poi delle potenze regionali, Siena e Firenze: *Ibidem,* pp. 406-407.

[34] P. Cammarosano, *Abbadia a Isola. Un monastero toscano nell'età romanica. Con una edizione dei documenti 953-1215*, Castelfiorentino 1993 (Biblioteca della «Miscellanea Storica della Valdelsa», 13), p. 176, nr. 2. Anche la chiesa di San Marziale (fig. 1) si trova *iusta fluvi ipsius Elsa*, ma la definizione di «ecclesia Elsa» non può non richiamare la formula che ricorre sistematicamente nei documenti successivi, cioè «plebe de Elsa». Proprio nel castello di Santa Giulia si potrebbe quindi identificare la «casa et curte sive *rocca*»: Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur»*, I, p. 406, n. 95.

[35] 1047 febbraio 9, vendita effettuata da Sindrada, vedova di Tegrimo: Cammarosano, *Abbadia a Isola*, doc. nr. 20, p. 220. Da notare che la «ecclesia Sancte Marie» è da identificarsi con la «cappellam Sanctę Marię, positam in eodem burgo» richiamata nelle varie bolle pontificie e da non confondere con la *cella Sancte Marie* di Spugna.

[36] *Papsturkunden 896-1046*, ed. H. Zimmermann, II, Wien 1989, nr. 436, p. 834. Sulla politica degli Aldobrandeschi rispetto a Spugna, la controversia e i relativi documenti: P. Cammarosano, *Storia di Colle di Val d'Elsa nel Medioevo*, I, *Dall'età romanica alla formazione del Comune*, Trieste-Udine 2008 (CERM, Collana studi, 4), pp. 23-26; S.M. Collavini, *«Honorabilis domus et spetiosissimus comitatus». Gli Aldobrandeschi da "Conti" a "Principi territoriali" (secoli IX-XIII)*,

sull'intitolazione, che compare invece in una serie di bolle papali che nel corso del XII secolo concedono alla pieve di Elsa una particolare autonomia dal vescovo di Volterra. La prima è quella di Pasquale II del 1112, rivolta all'arciprete della *ecclesia* «beati Faustini seu beati lohannis (...) cum plebe sua, que de Elsa dicitur»; e poco più avanti si legge «ad supradictam beati *Faustini* ecclesiam»[37].

È da notare che l'intitolazione a Giovanni il Battista è propria delle chiese battesimali, mentre l'associazione a Faustino e la mancanza del riferimento anche a Giovita potrebbe far pensare a un'originaria intitolazione a un altro santo di nome Faustino. Va altresì evidenziato che il formulario usato si ripete nella lunga serie di bolle pontificie concesse alla pieve *de Elsa*: da quella del 1115 di Pasquale II compare anche l'elenco delle chiese dipendenti dalla pieve. Nelle bolle successive di papa Urbano III, del 1187, e di papa Celestino III, del 1191, si coglie il progressivo trasferimento della sede plebana da Elsa a Colle.

E lo stesso si può dire per i documenti dei secoli successivi, nei quali viene riproposta l'intitolazione presente nelle bolle del XII secolo, cui viene associata in alcuni casi quella al Salvatore e a volte quella a sant'Alberto, un pievano di Colle. In un documento del 1386, per esempio, la chiesa viene indicata come «plebs Sancti Alberti de Colle», pur facendo riferimento alle precedenti bolle pontificie, nelle quali la pieve viene definita «Sancti Salvatoris de Colle et Sanctorum Johanis et Faustini de Elsa»[38]. Anche in un documento del 1425 il riferimento è alle bolle, con la medesima intitolazione. Nel 1520 la pieve viene elevata in collegiata, ma anche allora con suo provvedimento concesso all'arciprete Andrea *de Grifonibus* e al Capitolo della pieve il papa Leone X interviene a favore della chiesa «Sancti Salvatoris de Colle et Sanctorum Joannis et Faustini de Elsa nullius diocesis»[39]. In una bolla di poco successiva, sempre di Leone X del 27 agosto 1521, tra i contitolari della chiesa collegiata figura anche Pietro: «collegiata ecclesia Sanctorum Ioannis, Faustini et Petri oppidi de Colle nullius diocesis»[40].

Pisa 1998 (Studi medievali, 6), pp. 102, 157. Sull'ipotesi che la "invasione" degli Aldobrandeschi fosse anche un tentativo di inserirsi nel grande gioco del controllo della viabilità, in concorrenza e a scapito degli Staggia: Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur»,* I, p. 407.

[37] F. Kehr, *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, IV, Città del Vaticano 1977 (Acta Romanorum Pontificum, 4), a. 1112, maggio 20 (Pasquale II), p. 284/607.

[38] F. Schneider, *Regestum Volaterranum. Regesten der Urkunden von Volterra (778-1303)*, Roma 1907 (Regesta chartarum Italiae, 1), nr. 265, pp. 91-92; P. Nencini, *Le origini della diocesi di Colle*, «Annuario dell'Istituto Storico Diocesano di Siena», 1 (1992-93), pp. 111-120.

[39] Per i due documenti: *Ibidem,* pp. 121-126. Anche Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur» - S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa,* III, «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 36 (2015), p. 180 e n. 12, con altri documenti del XIV-XV secolo in cui pure Giovita non compare. Altri documenti, fra XIII e XIV secolo, sono citati in: L. Trapani, *Sul titolo della chiesa concattedrale di Colle di Val D'elsa. Contributo alla discussione*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», 123 (2017), pp. 208-209.

[40] La contitolarità di Pietro sulla chiesa principale compare pure nelle *Constitutiones Archipraesbiterales*, promulgate dall'arciprete Niccolò Sabolini il 1° luglio 1574 «e si può ipotizzare istituita dallo stesso pontefice al momento dell'elevazione della pieve in collegiata, forse per sottolineare la diretta dipendenza dalla sede apostolica e rimarcare lo stato *nullius dioecesis* della chiesa colligiana»: *Ibidem,* p. 212.

Solo alla fine del Cinquecento, dopo la elevazione nel 1592 di Colle a diocesi, compare la dedicazione ai due martiri bresciani; da allora sono definiti entrambi esplicitamente titolari della chiesa cattedrale. La prima menzione dei due santi si può leggere nelle *Constitutiones synodales* promulgate da Usimbardo Usimbardi, primo vescovo di Colle, nel 1594, edite a Firenze nel 1595. Nell'elenco delle feste nelle quali «non vogliamo che sia lecito ad alcuno di tenere bottega aperta», è compresa anche quella dedicata a «Santo Faustino & Iovita». Nel breve Calendario che segue, con l'elenco delle feste «quae in Civitate & Dioecesi Collensi servari debent», al 15 febbraio si legge «Sanctorum Faustini & Iovitae mart. Titularium cathedralis Ecclesiae. Die XV». E più avanti, fra i giorni di vigilia in cui è di precetto il digiuno, nel breve elenco compare anche il riferimento a Faustino e Giovita[41]. I due martiri bresciani appaiono raffigurati in un quadro di fine Seicento[42], con un cartiglio che recita «Haec est vera fraternitas» (fig. 4); si tratta dell'*incipit* di un'antifona o responsorio in uso per diversi gruppi di santi, come i Sette Fratelli[43].

Allo stato della ricerca non ho riscontro di testimonianze liturgiche precedenti a quel periodo, che diano conto di specifici riferimenti alla determinazione del *dies natalis*, del giorno che permetta di determinare l'identità di un santo, evitando le omonimie e le sovrapposizioni, e nel caso di Faustino di riferirsi al fratello di Giovita, attribuendo loro con sicurezza quindi anche l'intitolazione della chiesa di *Elsa*. Di conseguenza, non si può escludere un sospetto: se alla fine del Cinquecento, a Colle, avessero avuto solo il nome di *Faustinus* e avessero cercato in altri Calendari toscani, avrebbero senza dubbio trovato Faustino e Giovita.

San Marziale e la agnizione agiografica

La sostituzione di un santo con un omonimo più conosciuto non deve stupire. Il bollandista Delehaye, per esempio, ha ben illustrato un caso di questo genere: un certo numero di chiese in tutto il Tirolo erano intitolate a un vescovo Valentino, evangelizzatore della Rezia alla fine V secolo, con relativa festa al 7 gennaio. L'intitolazione venne presto sop-

[41] *Constitutiones synodales, et decreta condita. A reuerendissimo d. Usimbardo Usimbardio episcopo Collense primo in dioecesana Synodo. Habita in Cathedrali Ecclesia Collensi die 16.17.18. mensis Iunii 1594*, Florentiae 1595, pp. 226-227, 234. In realtà, la questione del titolo della cattedrale è più complessa: nel corso dei primi decenni del Seicento si afferma, sia pure fra alcune incertezze, il titolo di San Marziale, e i due martiri diventano contitolari. La nuova titolazione è da porre in relazione all'edificazione della nuova cattedrale, mentre le incertezze sono probabilmente dovute alle perplessità dei primi vescovi ad accogliere Marziale col titolo di apostolo. In merito: Trapani, *Sul titolo della chiesa concattedrale*, pp. 207-213.

[42] *Santi Faustino e Giovita,* Giovanni Paolo Melchiorri (1664-1745), Cattedrale di Colle. In merito: *Colle di Val d'Elsa nell'età dei granduchi medicei*, Firenze 1992, pp. 147-148.

[43] R.J. Hesbert, *Corpus Antiphonalium Officii,* I-VI, Roma 1963-1979 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes 7- 12), nrr. 3003-3004, 6804.



Fig. 4
Santi Faustino e Giovita
Giovanni Paolo Melchiorri
(1664 -1745)
Cattedrale
di Colle Val d'Elsa (SI)

piantata da quella riferita al martire romano Valentino, procedendo anche allo spostamento della data di celebrazione del *dies natalis* al 14 febbraio[44].
Un episodio simile, ma assai più complesso, si può trovare proprio a Gracciano d'Elsa. Una chiesa tuttora visibile poco a nord dell'antica pieve di Elsa (fig. 1), è intitolata a san Marziale. Nella stessa chiesa viene tuttora festeggiato Marziale, primo vescovo di Limoges, evangelizzatore, secondo Gregorio di Tours, dell'Aquitania a metà del III secolo. Un testo agiografico di IX secolo (*Vita antiquior*) ne retrodata la vita all'età apostolica e non solo fa di Marziale un discepolo e compagno di Pietro, che lo invia nelle Gallie con due compagni, ma gli attribuisce un miracolo di resurrezione: durante il viaggio uno dei due compagni muore, in luogo imprecisato; Marziale torna precipitosamente da Pietro, che gli dà il suo bastone, e con quello il santo resuscita il compagno.
In una più recente redazione della *Vita,* scritta tra X e XI secolo, Marziale è definito discepolo di Cristo e gli viene attribuito il titolo di apostolo (*Vita prolixior I, II, III*). Nella terza versione di questa redazione, attribuibile al monaco Ademaro di Chabannes, la scena del miracolo, prima indeterminata, viene collocata in Toscana proprio ad Elsa[45].
Ma anche sull'identità del santo titolare della chiesa di Gracciano d'Elsa si possono avanzare dubbi e perplessità. Sappiamo che poco dopo la metà del secolo VIII furono traslate le reliquie dei santi martiri Vitale e Marziale, due dei Sette Fratelli, da Roma a Leno[46]. Come vedremo per la reliquia di san Faustino, se la traslazione dei resti dei due fratelli romani avesse percorso la Francigena e fosse passata, come verosimile, dal *Burgus Else*, lì potrebbe essersi avviato anche il culto di Marziale. Quando poi cominciarono a transitare da quel luogo i pellegrini limosini e aquitani, che avevano una grande venerazione per Marziale di Limoges, avrebbero potuto riconoscere quel Marziale come il "loro" san Marziale[47].
Quello che possiamo dire con certezza è che l'identificazione doveva essersi ormai consolidata da secoli al momento della costituzione di Colle in diocesi[48]. Ed è così che

[44] H. Delehaye, *Cinq Leçons sur la Methode Hagiographique*, Bruxelles 1934 (*SH*, 21), pp. 15-17. Un caso analogo potrebbe essere quello di Ellero/Ílaro, abate di Galeata, a cui potrebbe esser stato sostituito, in alcune intitolazioni toscane, il più famoso Ilario di Poitiers: G. Bergamaschi, *Culti transappenninici in Toscana: testimonianze liturgiche e agio-toponomastiche*, «De Strata Teutonica», 2 (2014), pp. 184-188.

[45] Sull'evoluzione del racconto agiografico, da Gregorio di Tours ad Ademaro: Idem, *«In loco qui Else vocatur»*, I, §§ 3-4, dove sono pure riportate altre citazioni del luogo Elsa negli scritti di Ademaro.

[46] In merito alle circostanze di tale traslazione, dono del papa o rapina: P. Tomea, *Intorno a Santa Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Austria e Neustria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, pp. 46-47; A. Baronio, *Il monastero di San Salvatore - San Benedetto di Leno e le sue pertinenze nel quadro della "politica monastica" di Desiderio*, «Civiltà Bresciana», 19 (2010), pp. 57-59.

[47] D'altra parte, è interessante notare come possa succedere anche il contrario. Un bresciano dei nostri giorni, trovando una chiesa di San Marziale nei pressi dell'antica pieve dei Santi Faustino e Giovita, non esita a scrivere: «I santi [Faustino e Giovita] erano venerati assieme a San Marziale uno dei sette fratelli (…), anche a Colle Val D'Elsa»: Fappani, *I santi Faustino e Giovita*, p. 58; *Enciclopedia Bresciana*, IV, Brescia 1981, p. 53.

[48] In un racconto in volgare, databile non oltre la seconda metà del XIV secolo, che traduce la redazione più tarda della *Vita* di Marziale (*Vita prolixior III*), in cui però viene inserita *ex novo* un'ampia digressione sul miracolo di Marziale

la diocesi lo assumerà come patrono e potrà quindi vantare la protezione di due martiri e di un "apostolo".

Necessità di ulteriori ricerche e approfondimenti: osservazioni metodologiche

Le acquisizioni fin qui ottenute non permettono di sciogliere il dubbio sull'identità del Faustino titolare della pieve di Elsa nei primi secoli della sua storia. Occorre dunque ampliare l'orizzonte della ricerca ed esaminare la diffusione del culto di Faustino e Giovita in Italia centrale, considerando innanzitutto le testimonianze agio-liturgiche, da approfondire in stretto rapporto con le intitolazioni. Occorre, tuttavia, evitare il rischio di cadere in un errore di prospettiva, pensare cioè che il culto si sia sempre e necessariamente irradiato direttamente a partire da Brescia. Nello studio sulla diffusione dei culti, infatti, bisogna essere molto cauti nell'esaminare le diverse linee di propagazione, che possono seguire percorsi non sempre facilmente e immediatamente individuabili. Di certo può essere ingannevole concentrare l'attenzione sul luogo di origine del santo, perché la sua origine geografica non può essere identificata automaticamente con l'origine del culto[49]. A maggior ragione sarebbe inopportuno evidenziare il luogo di origine per santi il cui ricordo è affidato a testi agiografici più o meno leggendari, di cui è difficile accertare i riferimenti storici: così per esempio il caso di Giulia "cartaginese", o "corsa", dai luoghi di nascita e del martirio dichiarati nella *Passio*, mentre è ormai chiaro che il suo culto si diffonde a partire da Lucca. E, restando a Lucca, risulterebbe fuorviante definire come non italiani santi che tali sono divenuti in Italia e solo in Italia hanno avuto culto, o addirittura solo a Lucca, come Davino armeno o Silao irlandese[50].

a Colle, si sostiene, fra l'altro, che il bastone di Pietro sarebbe ancora conservato nell'abbazia di Spugna, vicina a Colle, dall'altra parte del fiume Elsa: G. Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur» - S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa*, II, «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 35 (2014), pp. 336-338. Altre testimonianze della devozione, prima della elevazione di Colle in diocesi, sono una fiera di San Marziale e la presenza di un romito presso la chiesa e il contiguo ponte sul fiume Elsa: L. Trapani, *Alle origini del culto civico di san Marziale in Colle di Val d'Elsa: la memoria del santo prima dell'istituzione del vescovado (1592)*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», CXXVIII (2021), pp. 61-100.

[49] Bisogna cioè distinguere con cura il luogo geografico di origine di un santo e il luogo di origine del suo culto, per evitare, ad esempio, di definire "irlandese" san Frediano, un santo cioè di cui non è nemmeno sicura l'origine, mentre è sicuro che il suo culto nasce a Lucca, e di lì si irradia. Ancora più significativo il caso di san Terenzio, venerato a Luni. Nella sua *Vita* viene definito *scotus* e da tutti è sempre stato tradotto "scozzese"; ora, a parte il fatto che "scotus" significa "irlandese", non è attestato il suo culto al di fuori della diocesi di Luni, tranne due intitolazioni in diocesi di Lucca (ma senza tracce liturgiche), e la *Vita*, composta verosimilmente nel XIII secolo, non ha alcun fondamento storico: sull'argomento è in corso di preparazione *Terentius, ex Scotorum genere oriundus*, da parte dello scrivente, di Enrica Salvatori e Paolo Pontari.

[50] Réginald Grégoire così scrive a proposito del Calendario contenuto nel codice Lucca, Bibl. Statale, 428: «Si rileva una massiccia presenza di santi non italiani: francesi (Germano di Auxerre, Quintino di Vermand, Leonardo di Noblet, Martino di Tours, (…); germanico (Kiliano); irlandese (Gallo); angli (Riccardo, Edmondo); armeni (Davino, Simeone)»,

Un altro errore che spesso si nota è quello di evidenziare il luogo di origine per santi di quello che è stato definito il "fondo comune", formatosi a partire dai Sacramentari "romani" fra VII e VIII secolo e poi arricchito da una circolazione agiografica generalizzata nel corso dei secoli successivi. Si tratta infatti di santi che si possono incontrare in qualsiasi luogo della cristianità latina[51]. Non ha molto senso, quindi, specificare Vincenzo di Saragozza, Agata di Catania, Ambrogio di Milano, Martino di Tours, Ilario di Poitiers. Se troviamo Oltralpe il riferimento ad un Donato aretino o anche nella stessa Toscana, non significa che il culto via sia giunto da Arezzo[52]. Un indizio, invece, che può esser rivelatore di culti tipicamente locali è l'indicazione di una data peculiare: ad esempio, a Lucca e solo a Lucca Ilario di Poitiers viene celebrato il 3 novembre[53].
Al di là del fondo comune primitivo, come definito e individuato da Huot, bisogna tener presente che questo fondo continua ad arricchirsi di nuovi strati di santi che perdono via via qualsiasi aggancio col luogo di origine del santo, ma anche col luogo di origine del culto[54]. È questo per esempio il caso di Margherita, Leonardo, Maddalena, Cristoforo…

ma poco dopo è costretto a elencare fra «i santi lucchesi (…) caratteristici», per esempio Riccardo, Kiliano, ecc.: R. Grégoire, *Liturgia ed agiografia a Lucca durante gli episcopati di Giovanni II (1023-1056)*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073 - 1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Lucca, 25-28 settembre 1986), a cura di C. Violante, Roma 1992 (Nuovi Studi Storici, 13), pp. 279-280. Garrison, invece, nella sua disamina dei Passionari lucchesi, di solito non parla di "santi lucchesi", ma di «saints in special veneration in the city», oppure, in generale, di "santi indicatori" di un determinato centro, che aiutano cioè a stabilire la provenienza di un codice quando non sia nota tale provenienza: E.B. Garrison, *Studies in the history of mediaeval Italian painting*, I, Firenze 1953, p. 130. Un caso emblematico di quanto sia intricato stabilire il rapporto fra origine di un santo e origine del suo culto è quello di Riccardo *rex Anglorum*, sepolto in San Frediano di Lucca e lì venerato. Il Bollandista Coens ha dimostrato come Riccardo, personaggio storico realmente vissuto, non fosse *rex*… e nemmeno si chiamasse Riccardo! e come il suo culto a Lucca fosse stato in qualche modo suscitato da una ambasceria inviata dalla diocesi germanica di Eichstätt, attorno alla metà del XII secolo, per chiederne reliquie. Il Bollandista analizza la storia e lo sviluppo del culto dei santi Willibaldo, Winnibaldo e Walburga, figli di Riccardo, nella diocesi di Eichstätt e nel vicino monastero di Heidenheim. Il nucleo della storia, sostanzialmente attendibile, parla del pellegrinaggio dei tre fratelli anglosassoni assieme al padre, di cui non si fa il nome né si dice che fosse re, ma solo che in viaggio si ammala, muore a Lucca e viene sepolto nella chiesa di San Frediano, sul finire dell'estate del 720. I tre fratelli diverranno rispettivamente vescovo di Eichstätt, abate e badessa del monastero doppio di Heidenheim: M. Coens, *Légende et miracles du roi S. Richard*, «Analecta Bollandiana», 49 (1931), pp. 353-354. Sulla presenza liturgica a Lucca, sostanzialmente circoscritta a San Frediano: Bergamaschi, *I* Calendari *dei canonici di S. Frediano (Lucca) fra XII e XIII secolo*, I, «Actum Luce», 44/1 (2015), p. 22.

[51] F. Huot, *Les manuscrits liturgiques du canton de Genève (Iter Helveticum, V)*, Fribourg 1990 (Spicilegii Friburgensi subsidia, 19), pp. 43-47. L'autore precisa i criteri che consentono di individuare i santi «universellement adoptées dans l'Èglise latine aux X^{e} et XI^{e} s.» (*Ibidem*, p. 43, n. 1). Si tenga però presente che il "fondo comune" viene definito sulla base non dei Calendari, ma del Santorale di libri liturgici.

[52] In altre parole, se viene definito "francese" un santo come Martino, allora perde valore tale definizione per uno il cui culto sia giunto in Toscana dalla Francia e sia quindi indicativo di rapporti fra le due realtà geografiche; si veda *supra*, l'esempio di Marziale.

[53] Bergamaschi, *Culti transappenninici in Toscana*, pp. 185-186.

[54] R. Amiet - L. Colliard, *L'Ordinaire de la Cathédrale d'Aoste*, Aoste 1978 (Monumenta liturgica ecclesiae Augustanae, 4), pp. 112-115, con l'indicazione dei diversi strati che si assommano fino al secolo XIII, che però descrive limitatamente al Santorale dell'*Ordinario* di Aosta (XV *ex.*).

In alcuni casi, infine, potrebbe essere utile individuare un "fondo comune regionale", santi cioè che si trovano in modo più o meno generalizzato in diverse aree della stessa regione. Per la Toscana, per esempio, Frediano, Reparata, Cerbone, vescovo di Populonia, o Regolo, egli pure vescovo di Populonia: ma per quest'ultimo il riferimento a Populonia sarebbe improprio, dal nostro punto di vista, dato che il suo culto si diffuse ampiamente in tutta la Toscana solo dopo che il suo corpo venne traslato alla fine dell'VIII secolo in Lucca. E in questa categoria potrebbero rientrare, come vedremo, Faustino e Giovita.

Testimonianze agio-liturgiche

Un lapsus rivelatore

Esaminando un Passionario pisano testimone della *Passio II* di santa Giulia, ho trovato e studiato la *Passio sanctae Fotinae, quae alio nomine dicitur Samaritana.* Si tratta di un testo agiografico bizantino per una santa sconosciuta nella chiesa latina, ma di cui è nota una traduzione latina giuntaci in due testimoni, uno pisano e uno senese[55]. Verso la fine del racconto, Nerone ordina di tagliare i testicoli a tre personaggi e poi scorticarli: Fotino, Cristodulo e Sebastiano[56]. In greco i nomi sono «Φωτεινοῦ, Χριστοδούλου καὶ Σεβαστιανοῦ» e nel senese si legge «Fotini, Christidoli et Sebastiani»; nel pisano, invece, «Foteni, Cristoduli et *Faustini*»[57]. Come si spiega questo nome di Faustino? Il lapsus è facilmente comprensibile ipotizzando che lo scrivente avesse presente il nome di "Fotinus" che, per similarità fonetica, gli richiamava "Faustinus". Ma ciò significa anche che il nome doveva essere familiare per un copista pisano, tanto da provocare il suo lapsus[58].

Una reliquia amiatina

Un ulteriore prezioso indizio in una breve notizia riguardante San Salvatore al Monte Amiata[59]. Fondata attorno alla metà del secolo VIII, l'abbazia divenne ben presto uno

[55] *Passionario C 184* (olim 181), sec. XIV, Pisa, Archivio Diocesano, Capitolo del Duomo, ff. 231v-235v; sec. XV, Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, ff. 187r-192v: G. Bergamaschi, *Una traduzione sconosciuta di Nicola d'Otranto: la* Istoria beate Fotine *nel Passionario pisano C 181*, «Nea Rhome», 5 (2008), pp. 209-257; Idem., *S. Fotina, la Samaritana, nei Sinassari e nei Menologi imperiali*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», 48 (2011), pp. 33-70. Nel primo ho pubblicato il testo (dal solo codice pisano) e ne ho esaminato il rapporto con le redazioni greche, identificando il modello in una redazione non pervenutaci; nel secondo ho esaminato il testo per la santa nei *Sinassari* e nei *Menologi*. Il Passionario pisano era già stato studiato perché unico testimone, in Toscana, della *Passio II* di santa Giulia: Idem, *Una redazione 'bresciana'*, pp. 625-668; Idem, *Il carme "Ergo pii fratres"*, pp. 203-205.

[56] «Abscindite testiculos istorum trium, Foteni, C<h>ristoduli et Sebastiani, et date canibus in cibum, postea excoriate et istos»: Idem, *Una traduzione sconosciuta*, p. 250.

[57] *Passionario F.VI.3,* f. 192r a; *Passionario C 181,* f. 235r a.

[58] Bergamaschi, *Una singolare attestazione del nome "Faustinus" in Toscana*, «Civiltà Bresciana», 16 (2007), pp. 65-75.

[59] Idem, *«In loco qui Else vocatur» - S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa*, III, pp. 208-212.

dei centri di maggiore potere e prestigio della Toscana, posta in posizione strategica, con le sue dipendenze, a controllo della Francigena nel tratto fra la val d'Orcia e la val di Paglia[60]. Ma anche dal punto di vista culturale San Salvatore doveva avere un posto di grande rilievo, come testimoniano anche i recenti studi che ne hanno messo in luce l'importanza attraverso la ricognizione del suo patrimonio librario[61]. Nel 1035, sotto l'abbaziato di Winizo, venne consacrata la nuova chiesa del monastero. Ce ne è giunto il resoconto attraverso una *Notitia consecrationis et nomina Sanctorum*, un dettagliato elenco delle reliquie conservate negli altari della chiesa, che, nella sua prima parte almeno, risale probabilmente ai tempi della consacrazione della chiesa abbaziale. L'elenco è di grande interesse perché si presta a diverse considerazioni sui culti toscani dell'epoca[62]. Ma qui val la pena di sottolineare la presenza di due particolari reliquie. Una è quella «sancti Martialis», pur non escludendo che possa trattarsi di uno dei Sette Fratelli, figli di Felicita, sembra più probabile che si possa riferire al vescovo di Limoges, visti i frequenti contatti con la Francia della comunità amiatina, evidenziati anche da un codice amiatino dell'XI secolo che reca un testimone della *Vita prolixior* di Marziale[63]. Ancora più interessante una reliquia «sancti Iouitte» (Giovita). Insolita per la Toscana, induce a riflettere sulla circolazione di monaci fra Brescia e Montecassino fra VIII e IX secolo.

Montecassino

È noto che il culto dei due martiri bresciani Faustino e Giovita venne introdotto a Montecassino dal rifondatore, il bresciano Petronace, nella prima metà del secolo VIII. Le fonti in proposito, tuttavia, non sono univoche[64]. Circa la figura di Petronace il racconto

[60] S. Mambrini - R. Stopani, *L'evoluzione del tracciato della via Francigena tra val d'Orcia e val di Paglia*, in *L'abbazia di San Salvatore al monte Amiata. Documenti storici, architettura, proprietà*, a cura di W. Kurze, C. Prezzolini, Firenze 1988, pp. 27-38.

[61] M. Marrocchi, *Monaci scrittori. San Salvatore al monte Amiata tra Impero e Papato (secoli VIII-XIII)*, Firenze 2014, pp. 247-318.

[62] Senza parlare dei santi del "fondo comune" più antico, come Silvestro o Agata, o più recente come Nicola, Ambrogio o Zenone, sono da notare quelli ad ampia diffusione in Toscana, come Pantaleone, Frediano, Geminiano, ma ancora di più quelli che pare abbiano avuto una diffusione più limitata e circoscritta: per esempio Canzio, Abbondio e Abbondanzio, venerati in Toscana solo a Siena. Altri santi, invece, sono difficilmente identificabili, soprattutto quando si trovino due o più omonimi, come Fortunato o Felice.

[63] Per l'esattezza, il Roma, Bibl. Casanatense 1880 è un testimone della *Vita prolixior III*: Bergamaschi, *«In loco qui Else vocatur»*, III, p. 196, n. 80.

[64] Circa l'anno dell'arrivo di Petronace a Montecassino le fonti sono discordanti. Tuttavia la data più probabile della sua presenza cassinese è il 718. Nelle tavole pasquali di quell'anno, infatti, si legge «Hinc incipiunt an(ni) domni Petronacis». E.A. Loew, *Die ältesten kalendarien aus Monte Cassino,* München 1908 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 3/III), p. 9 e n. 5; p. 54. Inoltre F. Marazzi, *Le città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio*, Milano 2015, pp. 43-44; Idem, *Petronace fra Longobardi e papato nella rifondazione di Montecassino*, in *Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita di Montecassino (718-2018),* Atti della giornata di studio (Cassino, Palagio Badiale, 23 novembre 2018), a cura di M. Dell'Omo, Montecassino 2019 (Miscellanea Cassinese, 87), p. 44, n. 12.

più antico è quello di Paolo Diacono. Nella *Historia Langobardorum* Petronace, *civis Brexianae urbis*, pellegrino a Roma, venne esortato da papa Gregorio a recarsi a Cassino, per ricostituirvi il monastero che era rimasto per tanti anni distrutto e abbandonato dalla comunità dei monaci. Lì trovò alcuni "uomini semplici", che lo elessero loro *senior*. La riorganizzazione della vita monastica richiamò ben presto molti monaci, anche di nobile origine, così da ricostruire il cenobio nella forma che Paolo ancora poteva vedere (*in statum quo nunc cernitur*) e far rivivere la comunità, secondo il dettato della *Regula* di Benedetto[65].

Come si vede, nessun accenno a una traslazione di reliquie, che compare invece nel *Chronicon Casinense*. Il racconto di Paolo Diacono, infatti, venne ripreso e ampliato da altre fonti, sia del monastero cassinese, sia di quello molisano di San Vincenzo al Volturno.

Anche secondo il *Chronicon* di Leone Ostiense, degli inizi del XII secolo, Petronace, giunto a Roma per ispirazione divina, venne inviato nel 720 da papa Gregorio III (in realtà II) a Montecassino, insieme ad «aliquantos de Lateranensi congregatione fratres». Lì giunto, vi avrebbe trovato i *simplices viri* già ricordati da Paolo, divenendo poco dopo abate della ricostituita comunità. Nell'opera di ricostruzione Petronace sarebbe stato aiutato da tre fratelli beneventani, *potentes ac divites*, Paldo, Taso e Tato, che quindici anni prima avevano fondato il monastero di San Vincenzo preso il Volturno[66]; anzi, secondo il *Chronicon Vulturnense*, databile agli inizi del XII secolo, i tre non solo sarebbero stati di aiuto nella ricostruzione, ma sarebbero anche intervenuti all'elezione di Petronace[67]. E questo pone

[65] «Circa haec tempora Petronax, civis Brexianae urbis, divino amore conpunctus, Romam venit hortatuque tunc Gregorii apostolicae sedis papae huc Cassinum castrum petiit, atque ad sacrum corpus beati Benedicti patris perveniens, ibi cum aliquibus simplicibus viris iam ante residentibus habitare coepit. Qui eundem venerabilem virum Petronacem sibi seniorem statuerunt. Hic non post multum tempus, cooperante divina misericordia et suffragantibus meritis beati Benedicti patris, iamque evolutis fere centum et decem annis, ex quo locus ille habitatione hominum destitutus erat, multorum ibi monachorum, nobilium et mediocrium, ad se concurrentium pater effectus, sub sanctae regulae iugum et beati Benedicti institutione, reparatis habitaculis, vivere coepit atque hoc sanctum coenobium in statum quo nunc cernitur erexit»: Pauli Diaconi *Historia Langobardorum*, ed. G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, XL, Hannoverae 1878, pp. 178-179. Un'attenta analisi del testo di Paolo, alla luce del racconto di Willibaldo (*infra*, nota 82) in: J. Chapman, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Petronax*, «Revue Bénédictine», 21 (1904), pp. 74-80.

[66] «Contigit disponente Deo, ut Petronax civis Brexianae urbis vir valde religiosus, divino afflatus amore Romam venisset. Quem reverentissimus tertius papa Gregorius coelitus inspiratus admonuit, ut hoc Casinum castrum peteret, atque monasterium beati Benedicti quod iam per tot annos destructum manserat, suo studio reconciliare satageret. Quo annuente, mox idem venerabilis pontifex cum illo aliquantos de Lateranensi congregatione fratres direxit, et alia quoque illi nonnulla adiutoria contulit. Is ergo huc ad sacrum beati Benedicti corpus perveniens, tam cum illis qui secum venerant, quamque etiam cum aliquot simplicibus viris quos inibi iam dudum resedisse repperit, habitare coepit anno Domini 720 (…) Quem [Petronacem] videlicet tres quidam nobiles viri Beneventani, Paldo et Taso atque Tato, germani fratres, qui ante quindecim circiter annos monasterium sancti martyris Christi Vincentii iuxta ortum Vulturni flumnis de propriis sumptibus construere ceperant, cum essent potentes ac divites, in ipso opere tam per semet ipsos quam per suos usque ad restaurationem loci huius plurimum adiuverunt»: Leonis Marsicani et Petri diaconi *Chronica monasterii Casinensis*, ed. W. Wattenbach, MGH, *Scriptores,* VII, Hannoverae 1846 (rist. 1963), pp. 581-582, 588.

[67] «Post hec ve<ne>rabilem virum Petronacem ibidem abbatem ordinaverunt, et cum illo de suis monachis ad habitandum dimiserunt»: *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni*, a cura di V. Federici, I, Roma 1925 (Fonti per la

un quesito che ci interessa da vicino: che sia stato il pontefice, o che siano stati monaci meridionali, quali sono i motivi per cui avrebbero scelto proprio un bresciano? Una spiegazione è stata proposta da Federico Marazzi, il quale inquadra la fondazione di San Vincenzo al Volturno e la rifondazione di Montecassino nella strategia dei duchi di Benevento, Gisulfo e Romualdo II. Per il secondo in particolare, egli scrive: «L'intervento di Romualdo potrebbe anche spiegare perché il protagonista della rinascita di Montecassino sia stato proprio il bresciano Petronace. La seconda moglie del duca, infatti, era originaria di quella città, in quanto figlia del locale duca Gaidualdo, e si può quindi presumere che tale unione fosse stata il frutto di rapporti consolidati tra la famiglia ducale sannita e quella che controllava la città lombarda»[68].
Infine, sempre secondo il *Chronicon Casinense*, Petronace sarebbe morto dopo 30 anni di abbaziato, nel 750, e sepolto nel portico della chiesa di San Martino. Ma la cosa più importante, ai fini della nostra indagine, è la notizia secondo cui Petronace avrebbe ampliato la chiesa di San Martino, costruendovi una cappella dedicata a Maria e ai santi Faustino e Giovita, dove avrebbe collocato il braccio di uno dei due (*brachium unius illorum*), che aveva portato con sé da Brescia[69].
Ben presto, già nello stesso secolo, Faustino e Giovita (ma anche Petronace) entrarono nei Calendari di quel monastero, dove possiamo leggere:

15 febbraio	*Natalis sanctorum Faustini et Iobitae*
6 maggio	*Depositio Petronacis abbatis*
3 giugno	*Dedicatio S. Iohannis, S. Benedicti et S. Faustini*[70].

Elias Avery Loew, editore dei Calendari, sulla base del fatto che la *dedicatio* ricorda solo Faustino, ritiene che il braccio fosse il suo[71]. Anche le fonti bresciane non hanno dubbi nel-

storia d'Italia, Istituto Storico Italiano, Scrittori secoli XII-XIII), p. 130. Da notare che anche Paolo Diacono parla dei tre fratelli fondatori del monastero di San Vincenzo al Volturno, ma non di un loro intervento a Montecassino: Pauli Diaconi *Historia Langobardorum,* p. 179. Sui motivi per cui Paolo potrebbe aver taciuto un'influenza "beneventana": Marazzi, *Petronace fra Longobardi e papato nella rifondazione di Montecassino*, in *Petronace da Brescia*, pp. 44-45 e n. 12. Sui fondatori di San Vincenzo e sui rapporti fra papato e longobardi di Benevento: M. Dell'Omo, *Petronace, secondo fondatore di Montecassino: la rinascita intorno al 718*, in *Petronace da Brescia*, pp. 28-30.

[68] Marazzi, *Le città dei monaci*, p. 160; Idem, *Petronace*, p. 44, n. 12. In questo contributo l'autore sottolinea che le diverse redazioni del prologo del *Chronicon Vulturnense* evidenziano l'azione o dei pontefici o del duca di Benevento, sul quale, peraltro, Paolo Diacono non fa neppure un cenno. Per il contesto bresciano: N. D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace, nel secolo VIII*, in *Petronace da Brescia*, pp. 11-26; inoltre Dell'Omo, *Petronace,* pp. 28-30.

[69] «Hic in aecclesia beati Martini, quam parvulam repperit, sedecim ferme cubitos [circa 8 metri] auxit; ibidemque absidam efficiens, in honore beatae Mariae sempre virginis, et sanctorum martyrum Faustini et lovitae in ea altarium statuit, in quo etiam et brachium unius illorum quod secum de Brexia asportaverat decenter recondidit. (…) Qui [Petronax] cum praefuisset huic monasterio annis triginta duobus, defunctus est, pridie Nonas Maii; et sepultus in porticu iuxta ecclesiam sancti Martini»: Leonis Marsicani *Chronica monasterii*, IV, pp. 581-582; VIII, p. 585.

[70] Loew, *Die ältesten kalendarien*, pp. 12, 20, 22. I più antichi risalgono all'ultimo quarto del secolo VIII: *Ibidem*, pp. 3, 6.

[71] *Ibidem*, p. 45, n. 1.

l'indicare il braccio di Faustino[72], ma ci danno informazioni discordanti rispetto a quelle meridionali. Petronace non avrebbe portato con sé il braccio di Faustino nel suo primo viaggio da Brescia verso Roma. Secondo Ottavio Rossi, che nelle sue *Historie bresciane* riporta un passo desunto a suo dire dal Memoriale latino di Ardizzone, Petronace nel 739 sarebbe tornato a Brescia portando con sé il braccio di Benedetto e avrebbe chiesto e ottenuto, in cambio, un braccio di Faustino[73]. In effetti, se si dà credito al *Chronicon Casinense*, ci si potrebbe domandare che motivo avesse Petronace per portare con sé il braccio del martire, in quel suo primo viaggio a Roma, animato solo da motivi devozionali. Se invece accogliamo l'ipotesi di Marazzi, il viaggio con le reliquie diventa più verisimile. In ogni caso, sugli scritti bresciani è lecito quanto meno avere dei dubbi, sia perché più distanti dai fatti, sia perché, almeno di Ottavio Rossi, è nota la disinvoltura nel creare "fonti"[74].

A maggior ragione si possono nutrire perplessità sul fatto che Petronace avesse portato con sé a Brescia *de brachio sancti patris Benedicti.* È vero che l'idea di uno "scambio" appare plausibile, ma le fonti più antiche sono contrastanti. Non solo il *Chronicon Casinense* non parla del braccio di Benedetto, ma un'altra fonte, i *Catalogi regum*, d'inizio IX secolo, attribuisce a Desiderio l'iniziativa. Il re longobardo avrebbe infatti portato da Roma i corpi dei santi Vitale e Marziale, due dei Sette Fratelli. Ottenuta poi la disponibilità da Ottato, successore di Petronace, di un gruppo di monaci per fondare il monastero di San Salvatore di Leno, nel 758 Ermoaldo con altri 11 monaci partì alla volta di Leno «a civitate Benevento de Cassino castro» portando con sé «quedam corporis pars beatissimi atque excellentissimi confessoris Benedicti abbatis»[75].

In ogni caso, ciò che qui interessa non sono le reliquie di Benedetto, ma quelle di Faustino: che Petronace le avesse con sé durante il primo viaggio o in un ipotetico secondo viaggio, di certo la reliquia doveva essere giunta a Montecassino entro la metà del secolo. Ora, se si tiene presente che Petronace aveva probabilmente percorso la Francigena[76], è

[72] E. Ferraglio, *La reliquia del braccio di san Benedetto tra Montecassino, Leno e Brescia. Note sulle fonti storiografiche moderne*, in *San Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 475-477.

[73] «Sedente divo Appolinario Sanctae Ecclesiae Brixianae episcopo, venit in partibus Brixiae d. Petronacus brixianus abbas Montecassini in regno Neapolitano, et secum detulit de brachio sancti patris Benedicti, rogans ut sibi daretur loco huius lipsanae partem aliquam de corporibus Sanctorum martyrum Faustini et Jovitae et obtinuit de brachio Sancti Faustini currente anno D.N. Jesu Xpi 739, die 13 septembris, et regressus est cum mirifica devotione ad suos monacos cassinenses. Brachium vero Sancti patris Benedicti repositum fuit in quadam capsula ligni Ciprii super sepulchrum beatissimorum martyrum Faustini et Jovitae»: Ferraglio, *La reliquia del braccio*, pp. 476-477.

[74] Sull'attendibilità delle fonti indicate da questi eruditi bresciani: M.C. Succurro, *L'abbazia di San Benedetto di Leno (secoli VIII-XV). Istituzione, relazioni, aspetti patrimoniali*, Tesi di dottorato, Università di Firenze, a.a. 2010/2012, p. 49.

[75] *Catalogi regum Langobardorum et Italicorum Brixiensis et Nonantolanus*, fine IX secolo, citato in: Baronio, *Il monastero di San Salvatore - San Benedetto di Leno*, pp. 57-58.

[76] Sui punti di accoglienza dei monasteri di San Salvatore di Brescia e di San Benedetto di Leno lungo il percorso da Brescia verso Roma, anche se riferiti a un'epoca successiva a Petronace, interessante la descrizione in: Idem, *Tra Brescia*

altrettanto probabile che fosse passato da Elsa, e quindi è possibile che proprio ad Elsa, per qualche ragione, vi si fosse avviata la pratica del culto di Faustino, eventualmente con una reliquia.

Quel che va tuttavia sottolineato è che in brevissimo tempo, sotto l'abbaziato di Petronace, Montecassino rifiorì e divenne un centro di attrazione spirituale e culturale[77] e di riferimento politico al massimo livello.

Di grande intensità e fervore la vita monastica che si svolgeva in quegli anni nel grande cenobio. Lo testimonia Sturmio, inviato da san Bonifacio di cui pure era discepolo. Nel 749 il futuro primo abate di Fulda vi soggiornò per un anno. Nella relazione che egli inviò al suo maestro, descrivendo gli usi monastici della casa di San Benedetto, racconta, tra l'altro, «della solennità dei santi Faustino e Giovita, come una delle principali del cenobio cassinese, alla pari di quella di san Benedetto e delle altre grandi solennità del Signore»[78].

Occorre poi considerare che anche dopo la morte di Petronace la circolazione di monaci fra Brescia e Montecassino non cessò[79]. Oltre alle numerose testimonianze epigrafiche di settentrionali presenti nel monastero cassinese[80], lo testimonia innanzitutto il viaggio di Ermoaldo e dei suoi 11 confratelli diretti a Leno a fondare il monastero di San Salvatore, che presto assumerà il titolo di San Benedetto in onore del fondatore e a ragione della reliquia del santo di Norcia, che i dodici portarono con sé unitamente al testo della *Regula*[81].

e Roma sulla strada dei monasteri, in *Lungo le strade della fede: pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di G. Archetti, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VI/3-4 (2001), pp. 137-138.

[77] Verso il 729 vi si recò il monaco anglosassone Willibaldo, discepolo di san Bonifacio e futuro primo vescovo di Eichstätt. Di ritorno in Italia da un pellegrinaggio in Terrasanta, vi trovò un piccolo gruppo di monaci; lì rimase per una decina d'anni e, secondo il racconto nella sua *Vita*, si adoperò per una corretta osservanza della *Regula* di Benedetto. «Cumque venerandus vir Willibaldus et Tidberchtus, qui cum e pergebat per omnia, perveniebant ad Sanctum Benedictum, non repperiebant ibi nisi paucos monachos et abbate nomine Petronacem. (…) Transacto itaque tunc 10 annorum intercapidine, venerandus ille vir Willibaldus sacram sancti Benedicti regularis vitae institutionem (…) omni modo prout fore possit observare conabat, et non solum ipse, sed alios cum illo in veneranda regularis vitae vestigia preibando perducebat»: *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, ed. O. Holder-Egger, MGH, *Scriptores*, XV/1, Hannoverae 1887, p. 102. In merito anche: M. Dell'Omo, *Montecassino altomedievale: i secoli VIII e IX. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia Benedettina, 27), pp. 165-192; Idem, *Petronace*, p. 31.

[78] G. Spinelli, *Leno e Montecassino*, al sito http://abbazia.popolis.it/classico.asp?IdNew=102&IdSezione=12. Sui rapporti fra Bonifacio e Montecassino: Dell'Omo, *Montecassino altomedievale*, pp. 8-10; inoltre: Idem, *Petronace*, pp. 32-33, con altri personaggi di rilievo passati da Montecassino.

[79] G.P. Bognetti, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, in *Storia di Brescia*, I, Milano 1963, p. 436 e n. 2.

[80] Dopo il pionieristico lavoro di dom Angelo Pantoni (A. Pantoni, *Documenti epigrafici sulla presenza di settentrionali a Montecassino*, «Benedictina», 12 (1958), pp. 205-232) si può registrare un fiorire di studi su Montecassino. Da ultimo la già citata silloge di studi *Petronace da Brescia nel XIII centenario* e una completa edizione dei testi epigrafici cassinesi: A. Pantoni, *Documenti epigrafici di Montecassino dal VI al XV secolo,* a cura di M. Dell'Omo, D. Ferraiuolo, F. Marazzi, Montecassino 2020 (Miscellanea Cassinese, 88).

[81] Per il viaggio di Ermoaldo da Montecassino a Leno nel 758: Ferraglio, *La reliquia del braccio di san Benedetto*, pp. 473-486; A. Baronio, *Il monastero di San Salvatore-San Benedetto* ad Leones *di Leno tappa obbligata per Carlo Magno*,

Transitando assai probabilmente lungo la Francigena e passando da Elsa, anche lui potrebbe essersi fatto promotore del culto di Faustino in quel borgo.
In conclusione, nonostante negli studi di area toscana spesso si trovi che Faustino e Giovita sono definiti "bresciani", suggerendo così che il culto fosse giunto da Brescia, si può più ragionevolmente sostenere che il culto possa essersi diffuso e affermato proprio a partire da Montecassino, attraverso l'uso di Calendari, soprattutto benedettini, e sia stato favorito anche dall'evento del transito del nutrito gruppo di monaci guidati da Ermoaldo, partiti da Montecassino e diretti a Leno. Senza tuttavia dimenticare che il motivo iniziale per il sorgere del culto riservato ai due fratelli bresciani era proprio la reliquia del braccio di Faustino proveniente da Brescia.

Le fonti agio-liturgiche in Toscana

Da una ampia, anche se non sistematica, indagine delle fonti agio-liturgiche toscane fino al XIII-XIV secolo possiamo riscontrare una notevole frequenza di riferimenti a Faustino e Giovita e al culto ad essi tributato[82].
Ecco di seguito una prima preliminare rassegna delle fonti principali da prendere in considerazione: si tratta di Calendari, del Santorale di libri liturgici, di Passionari. In merito occorre considerare che i Calendari sono la fonte liturgica più recettiva, più pronta cioè ad accogliere i culti di recente introduzione. La presenza di un Ufficio proprio in un libro liturgico, cioè nel Santorale, invece, è più significativo, perché dimostra che il culto era effettivamente celebrato. I Passionari, o Leggendari, infine, cioè i libri che contengono *Vitae* e *Passiones* dei santi, possono accogliere anche culti non precisamente celebrati nella chiesa presso cui erano in uso, oppure ignorarne altri che vi erano certamente celebrati, e spesso sembrano seguire criteri di compilazione non perfettamente sovrapponibili a quelli degli altri libri.
In uno studio comparativo su Calendari e libri liturgici lucchesi, in particolare su Sacramentari e Messali, ho proposto un'ipotesi riguardo alla dinamica di accoglimento dei nuovi culti: prima nei Calendari, poi come aggiunta in margine nei libri liturgici, infine accolti e integrati nella struttura del libro[83]. Per quanto riguarda la Toscana, addirittura, si potrebbe affermare che ben presto Faustino e Giovita entrano a far parte del "fondo comune" più recente, cioè nell'elenco di quei santi di culto così generalizzato che perdono qualsiasi valore come indicatore di provenienza del culto, o come indicatori della

in *La via Carolingia: uomini e idee sulle strade d'Europa; dal sistemo viario al sistema informativo*, a cura di P.M. De Marchi, S. Pilato, Mantova 2013, pp. 275-276; IDEM, *Il monastero di San Salvatore - San Benedetto di Leno*, pp. 57-58.

[82] Per quanto riguarda le fonti liturgiche cassinesi: G. BAROFFIO, *Il culto dei santi bresciani Faustino e Giovita nell'Italia meridionale*, in *Musica e liturgie nel medioevo bresciano*, pp. 127-131.

[83] G. BERGAMASCHI, *I* Calendari *dei canonici di S. Frediano (Lucca) fra XII e XIII secolo*, I, «Actum Luce», 44/1 (2015), pp. 64-65.

provenienza di un libro, quando non se ne conosca già l'origine. Innanzi tutto si può dire che non c'è Calendario toscano, monastico[84] o diocesano, che non riporti la celebrazione[85]. Meno frequente, ma tutt'altro che rara, la presenza nei Santorali dei libri liturgici. Faustino e Giovita compaiono in quelli di Lucca, Pisa[86], Volterra, Pistoia, Siena, Firenze, Arezzo; in particolare nei *Libri Ordinarii,* in quelli di Siena, Volterra, Lucca, Pistoia, Firenze, per quanto con indicazioni molto scarne, mentre sono assenti a Pisa e nel cosiddetto Ordinario di Passau, di sicura provenienza toscana[87].
Esaminando di seguito in dettaglio alcuni esempi, occorre tenere presente che i testi relativi ai due santi, in tutti i libri liturgici non sono mai aggiunte marginali, ma sempre di prima mano.

Siena: «De Sancto Faustino, et Jovita tres Lectiones, et cantatur de pluribus Martyribus»[88].
Lucca: «De sanctis Faustino et Iovitta tres lectiones facimus»[89].
Volterra: «De sanctis Faustino et Iovitia antiphona et oratio tantum»[90].

Nei Passionari, testi per i santi bresciani si trovano in quelli di Lucca (4 su 5 di quelli che conservano quella parte dell'anno), quindi di Pisa, Pistoia, Arezzo, Siena. Va poi segnalato, in questa preliminare ricognizione, un curioso esempio dei fraintendimenti che si possono creare in campo agio-iconografico. Si tratta di un Passionario toscano, proba-

[84] Esaminando i Calendari monastici, ho potuto riscontrare il riferimento ai santi Faustino e Giovita in due esemplari vallombrosani: uno riferibile al monastero pisano di San Paolo a Ripa d'Arno: Firenze, BML Acq. e Doni 181, f. 1v; l'altro, un tipico Calendario martirologico, riconducibile al monastero di San Fedele a Strumi: P. Licciardello, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'Abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, «Hagiographica», 17 (2011), p. 151. Va altresì evidenziato che i riferimenti ai due fratelli bresciani sono al contrario presenti in tutti i Calendari camaldolesi: Idem, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, «Hagiographica», 11 (2004), p. 37.

[85] Nella confinante diocesi di Luni il culto e il ricordo dei santi bresciani non sono testimoniati. Occorre precisare, tuttavia, che l'unico Calendario pervenutoci, conservato presso l'Archivio Diocesano di Sarzana, è più tardo, del XIV secolo: L. Antonelli, *Un codice dell'archivio capitolare di Sarzana*, Tesi per il corso di laurea in Scienze dei Beni Culturali, Università di Pisa, a.a. 2007; A. Baroni, *Per un'edizione digitale del Calendario di Luni*, Tesi per il corso di laurea di Informatica Umanistica, a.a. 2018-2019.

[86] «*In sanctorum Faustini et Iovitte, oratio*. Beatissimorum nos quesumus, Domine, martyrum tuorum Faustini et Iovitte veneranda passio tueatur, ut sicut illos a ferarum morsibus igniumque cruciatibus exemisti, ita nos quoque a spiritalibus bestiis noxiisque incendiis liberare digneris»: Sacramentario di S. Vito di Pisa, Bologna, Bibl. Universitaria, 2247, ff. 68v-69r. Da notare che i santi sono presenti in un libro liturgico del monastero pisano, mentre sono assenti nell'Ordinario della cattedrale cittadina. La medesima *oratio* si trova pure in diversi libri liturgici, da Brescia a Montecassino: M.T. Rosa Barezzani, *Una Messa per i Santi Faustino e Giovita*, in *La memoria della fede. Studi storici offerti a Sua Santità Benedetto XVI nel centenario della rivista «Brixia sacra»*, a cura di G. Archetti, G. Donni, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIV/I (2009), pp. 232-234.

[87] G. Bergamaschi, *I* Calendari *dei canonici di S. Frediano (Lucca) fra XII e XIII secolo.* II - Calendari *e Santorari lucchesi non 'sanfredianesi'.* II.c - *L'*Ordinario *di Passau: un libro toscano in Baviera*, «Actum Luce», 46/2 (2017), pp. 61-111.

[88] G.C. Trombelli, *Ordo officiorum ecclesiæ Senensis ab Oderico ejusdem ecclesiæ canonico anno 1213*, Bononiæ 1766, p. 305.

[89] Lucca, Bibl. Capit. Feliniana, 608, f. 50r.

[90] M. Bocci, *De sancti Hugonis actis liturgicis*, Firenze 1984 (Documenti della Chiesa Volterrana, 1), p. 214.

bilmente riconducibile al monastero di Sant'Antimo, che presenta una splendida miniatura. Accanto all'*incipit* «Beatissimi viri» della *Passio* dei santi Faustino e Giovita (BHL 2838) è posta una miniatura con i due santi, chiaramente un uomo e una donna (fig. 5)[91]. Una circolazione così ampia, già da sola, sarebbe sufficiente per mettere in guardia dal considerare il loro culto di origine esclusivamente bresciana. Tutt'altro discorso quando si passi a esaminare le testimonianze agio-topografiche. E questo è un altro campo di ricerca che presenta difficoltà per chi si occupa di studi agiografici, in particolare di approfondimenti circa la diffusione dei culti: il dover constatare sotto tale aspetto la non equivalenza, per non dire discordanza, molto frequente, tra fonti agio-liturgiche e testimonianze agio-topografiche[92].

Le intitolazioni in Tuscia e dintorni

Se la presenza di Faustino e Giovita nelle fonti agio-liturgiche è ampiamente testimoniata, ben diversa è la situazione per quanto riguarda le chiese a loro intitolate. Partendo, dunque, dal problema posto dalla pieve di Elsa, cioè se il Faustino cui era intitolata fosse effettivamente in origine il Faustino fratello di Giovita, si tratta di verificare se siano esistite altre chiese dedicate ai martiri bresciani in Italia centrale. La ricerca si è concentrata quindi sulla individuazione di intitolazioni, agio-toponimi, o altre testimonianze riferite a *Faustinus* presenti in Tuscia e dintorni, in particolare lungo la Francigena, visto che la pieve di Elsa era su quel percorso[93]. Seguendo, in linea di massima, un criterio geografico da nord a sud, si espongono di seguito i risultati scaturiti dalla ricognizione.

Pisa

Nel duomo di Pisa sono conservate quattro reliquie di un san Faustino[94]. Senza escludere che si tratti del santo bresciano, dobbiamo ricordare, per esempio, che a Bologna veniva festeggiato un Faustino martire[95] «per la Traslatione d'una parte del Capo di detto Santo,

[91] Bergamaschi, *Una singolare attestazione*, pp. 70-72.

[92] Ho avuto modo di presentare il problema in diverse occasioni, in particolare a proposito di Macario in: Idem, *Culti transappenninici in Toscana*, pp. 188-190; oppure Comizio e Appiano: Idem, I - Calendari *dei canonici di S. Frediano (Lucca) fra XII e XIII secolo.* II - Calendari *e Santorari lucchesi non 'sanfredianesi'.* II.b - *Un Messale dell'abbazia di Sesto? (LBC 606, sec. XI)*, 4.7.2-3, pp. 26-36.

[93] Lo sguardo oltre i confini dell'attuale Toscana è giustificato non solo dalla maggiore estensione verso Sud della Tuscia altomedioevale, ma anche dal fatto che sono documentate proprietà dei due maggiori monasteri bresciani di San Salvatore di Brescia e di Leno, voluti dall'ultimo re longobardo Desiderio, dislocate in altre aree dell'Italia centrale, tra Umbria e Lazio: *supra*, pp. 300-301.

[94] W. Dolfi, *Le Reliquie del Duomo di Pisa*, Pontedera 2004, p. 259.

[95] Nella *Bologna perlustrata* di Antonio Masini, al 22 maggio non c'è Giulia, ma si legge «S. Faustino Mart. per la Traslatione d'una parte del Capo di detto Santo, ottenuto da Roma sotto Papa Alessandro VII. mediante il P. D. Gasparo

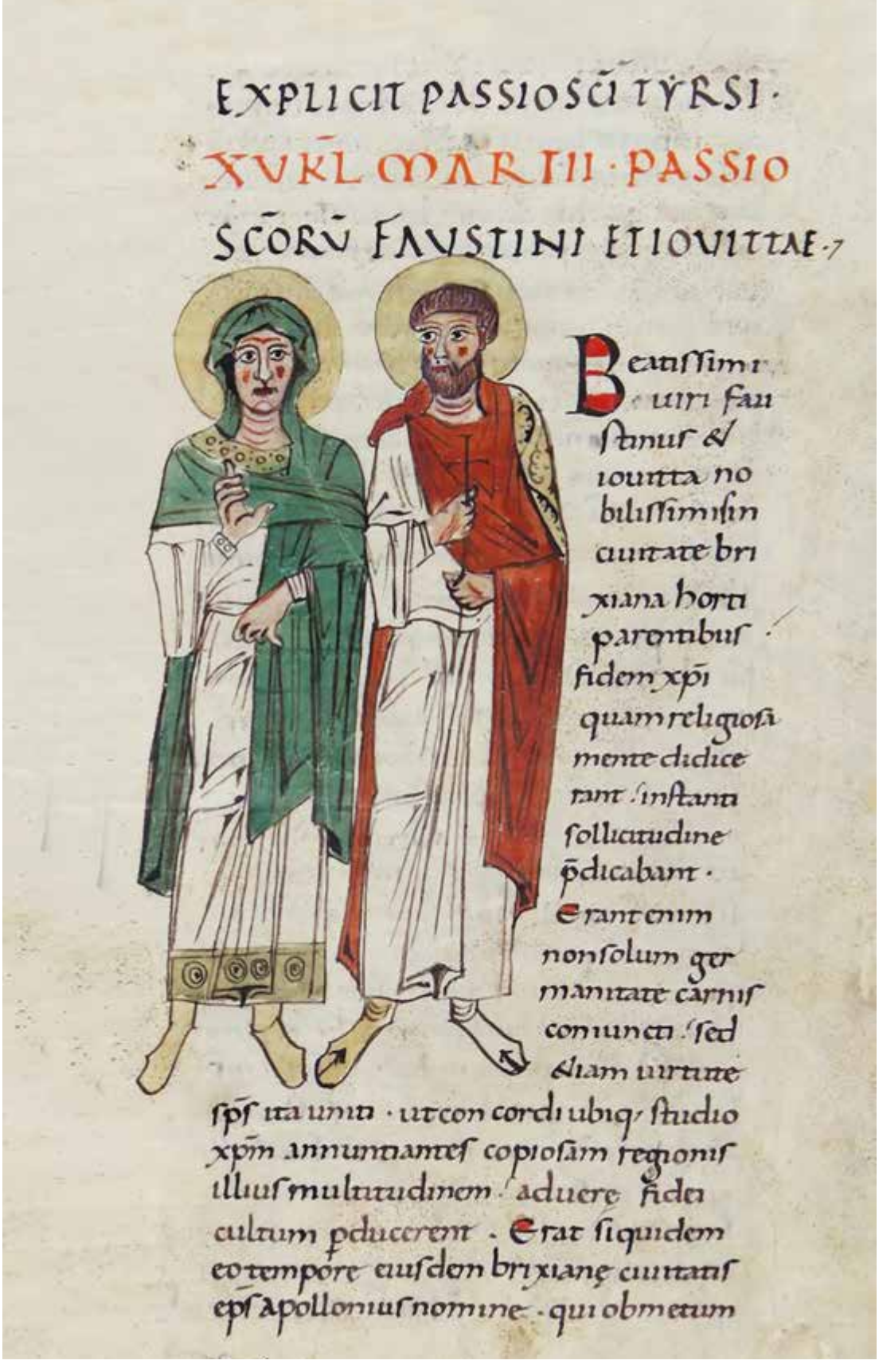


Fig. 5
«Beatissimi viri», miniatura
in un Passionario toscano, probabilmente dal Monastero di S. Antimo
Firenze, BNC, Fondo Nazionale, II.I. 412, f. 49r

ottenuto da Roma sotto papa Alessandro VII», nel 1663, e una situazione analoga vediamo verificarsi anche a Pontedera.

Pontedera

A Pontedera è venerato un san Faustino di cui la tradizione locale ricorda che le spoglie, estratte dal cimitero romano di San Ciriaco, nel 1660 furono assegnate dal Prefetto del Sacrario Apostolico alla compagnia dei Santi Sebastiano e Rocco di Pontedera, detta dei Bianchi[96]. Di quale santo esattamente si trattasse, in realtà, non è dato sapere, poiché la festa a Pontedera (prima domenica di agosto, poi dal 1968 secondo giovedì di ottobre) ricordava non il *dies natalis*, ma il giorno della traslazione a Pontedera: in ogni caso la reliquia proveniva da Roma e niente aveva a che fare con il santo bresciano[97].

Rapolano

Nella località a est di Siena si trova un podere denominato dei Santi Faustino e Giovita, che tuttavia non è documentato sulle mappe precedenti al 1933.

San Salvatore al Monte Amiata

Della reliquia «sancti Iouitte» conservata nell'abbazia si è già detto[98].

Chiusi

Una chiesa di San Faustino, citata nelle *Rationes decimarum* del 1275-1276[99], dava probabilmente il nome anche alla vicina porta e a uno dei terzieri della città[100]; fu chiusa al culto nel 1683, ma fino al 1901 dava ancora il nome alla piazzetta su cui si affaccia. Nel XII secolo la città cadde sotto il dominio di Orvieto e vennero nominati due vescovi orvietani. Fu in tale periodo che probabilmente venne costruita a Chiusi la chiesa dedicata ai santi Faustino e Beatrice, duplicando la devozione a san Faustino, diffusa da lungo tempo a Orvieto, dove già esisteva una chiesa dedicata a questo santo[101]. Si tratta, quindi,

Castelpietro da Milano Procurator generale de' Lateranensi»: A. Masini, *Bologna perlustrata*, Bologna 1666, p. 324. La notizia su un san Faustino festeggiato al 22 maggio con numerosi altri corrisponde a quanto si legge, in tale data, sugli *Acta Sanctorum*: *AASS Maii*, V, Antverpiae 1635, p. 141, n. 1.

[96] www.comune.pontedera.pi.it/vivere-pontedera/guida-alla-citta/san-faustino/; www.santiebeati.it/dettaglio/96422. Nessuna notiza in merito in: *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1964.

[97] Non è da escludere che si trattasse dello stesso santo di cui è documentata la traslazione da Roma a Bologna.

[98] *Sopra*, p. 313.

[99] «Ecclesia S. Faustini de Clusio», *Rationes decimarum Italiae' nei secoli XIII e XIV*. *Tuscia,* 1*, La decima degli anni 1274-1280*, a cura di P. Guidi, Città del Vaticano 1932 (Studi e testi, 58), p. 123, nr. 2722; p. 128, nr. 2810.

[100] R. Sanchini, *Chiusi nel XII secolo*, in *Graziano da Chiusi e la sua opera alle origini del Diritto Comune europeo*, a cura di F. Reali, Chiusi 2009, pp. 176-182.

[101] E. Barni - G. Bersotti, *La Diocesi di Chiusi*, Città della Pieve 1999, p. 22.

del santo che fa parte di uno dei gruppi più noti nel medioevo: Simplicio, Faustino e Beatrice, celebrati il 29 luglio.

Orvieto

Aurelio Ficarelli attesta che il 29 luglio la Chiesa orvietana commemora san Faustino martire «il cui corpo si venera in un'urna in Duomo, con la seguente autentica: "Corpus Sancti Faustini Martiris protectoris Urbis veteris". Anche il "proprio diocesano" lo chiama patrono»[102]. Gli Statuti dell'Opera del Duomo del 1421, tra le festività che dovevano essere rispettate, elenca quella di san Faustino al 29 luglio. Lo stesso Ficarelli tuttavia specifica che questo santo non poteva corrispondere a «san Faustino, pure martire, fatto estrarre dal papa Urbano VIII, unitamente al corpo di san Tiburzio martire dal cimitero di San Callisto a Roma nel 1640», poiché il primo era già ricordato negli Atti di una visita pastorale del 1606[103]. Lo stesso autore segnala inoltre che «una delle frazioni del Comune di Orvieto porta il nome di San Faustino e celebra la festa, come in Duomo, al 29 luglio»[104]. In effetti, a nord di Orvieto, vicino al paese di Morrano, esiste una chiesa intitolata a san Faustino che dà il nome al borgo circostante. La chiesa viene per la prima volta menzionata in una *cartula donationis* del 1066: «ecclesia Sancti Faustini, qui est in vocabulo Sibine cum muro et parietis, cum decimis et pertinentiis»[105].

Perugia

Una prima verifica fatta direttamente con il parroco della chiesa cittadina di San Faustino ha permesso di ottenere dallo stesso una immediata conferma del fatto che il titolare della chiesa fosse da riferirsi al santo bresciano e che il culto celebrasse entrambi i fratelli[106]. In realtà, approfondendo la ricerca, è chiaramente emerso che si trattava di un martire locale, associato a Ciriaco, Giuliano, Marcellino, e al capofila Fiorenzo, cele-

[102] A. Ficarelli, *Sancta Urbevetana Legio*, Orvieto 1962, p. 369. In effetti, in *Missae propriae Sanctorum in civitate ac diocesi Urbevetana celebrandae*, Urbeveteri 1828, p. 19 si legge «Die XXIX [Iulii] S. Faustini Mart. Patroni».

[103] Ficarelli, *Sancta Urbevetana*, pp. 370-371; a p. 373 l'autore precisa che i santi Faustino e Tiburzio venivano celebrati ad Orvieto il 7 luglio, data che non si trova né in Iacobilli, né in BHL, né in *AASS Iulii*, II [4-9 luglio], Antverpiae 1721, nemmeno fra i *praetermissi*.

[104] Ficarelli, *Sancta Urbevetana*, p. 371.

[105] L. Fumi, *Codice diplomatico della città d'Orvieto. Documenti e regesti dal secolo XI al XV. E la Carta del Popolo codice statutario del comune di Orvieto, con illustrazioni e note di Luigi Fumi*, Firenze 1884, doc. nr. V, p. 4.

[106] All'equivoco sul santo si associa un ancor più deprecabile equivoco sulle sue "prerogative". In un sito perugino, per esempio, sotto il titolo «Ai single ci pensa san Faustino: storia e tradizioni perugine», si può leggere: «San Faustino (santo dei "non innamorati", o per meglio dire dei "non accoppiati") è ricordato in coppia col fratello san Giovita, entrambi rappresentati in abiti da soldati romani, con la spada e la palma del martirio»: www.perugiatoday.it/attualita/san-faustino-santo-protettore-single-tradizioni-storia.html. Ho citato questo sito come esempio dell'errata identificazione del santo perugino, ma il "patronato" sui non accoppiati impazza sul web: "festa dei single", perché segue san Valentino, la festa degli innamorati.

brato l'1 (o il 5) giugno[107]. Ad un analogo esito negativo hanno condotto le ricerche sull'intitolazione di varie chiese a san Faustino in territorio perugino e il possibile riferimento ai due santi bresciani. Nonostante di frequente le tradizioni locali lo affermino con convinzione, la semplice verifica del giorno che nel calendario liturgico ne celebra il ricordo, consente di ricondurre a figure di santi locali e non già ai martiri bresciani. È il caso delle chiese di San Faustino di Spina, frazione di Marsciano, di Massa Martana, di Narni. Di particolare interesse, al contrario, la situazione della chiesa dei Santi Faustino e Giovita di Viterbo.

Viterbo

Nella sesta tappa dell'itinerario di Sigerico, *submansio VI,* si fa riferimento alla chiesa *Sce Valentine*[108], situata ad ovest dell'abitato, sulla via Cassia. Anche qui, come a Colle Valdelsa, si trova una chiesa intitolata ai santi Faustino e Giovita (figg. 6-7) e anche in questo caso la tradizione non mette in dubbio l'identità bresciana dei due santi. Ma anche in questo caso, nei documenti di XIII secolo, conservati presso l'Archivio della Cattedrale, si riscontra solo l'indicazione «in contrata / in Plano Sancti Faustini»[109], che in ogni caso potrebbe presupporre l'esistenza di una chiesa. Non ha dubbi in proposito Giuseppe Signorelli: nell'analizzare i contenuti di una composizione definita nel 1236 per risolvere una controversia fra i canonici delle collegiate e i cappellani delle chiese minori, afferma che «Oltre alle sunnominate [collegiate e cappelle] erano già in piedi la chiesa di San Pietro[…] e l'altra di San Faustino»[110]. In realtà, il documento del 1226 citato da Signorelli parla solo di una «domus sita Viterbi *in hora Sancti Faustini*»[111]; ma l'autore considera scontato che la contrada prendesse il nome da una chiesa[112]. Secondo la tradizione locale, peraltro, la contrada di San Faustino era il risultato di un processo di popolamento più

[107] «Ossa S. Cyriaci (…) adhuc propriam ecclesiam habeat extra urbem, primo abinde milliario versus meridiem (…) Ab hoc autem non procul distat, inquit iam saepe citatus Iacobillus, alia ecclesia S. Faustini, ubi eius corpus forsitan adhuc latet»: *AASS Iunii*, I, Antverpiae 1695, p. 34, n. 7, alla voce *De sanctis martyribus Perusinis Florentio, Marcellino, Cyriaco, Iuliano et Faustino, in Umbria Italiae provincia*, giorno 1° di giugno, p. 33. Il rimando è a Iacobilli, il quale in merito scrive: «Ad honore delli compagni di san Fiorenzo furono da Perugini erette Chiese, perchè a san Ciriaco se n'eresse una con un Monastero insigne, detto corrottamente San Chierico, hoggi quasi diruta, come anco un'altra Chiesa ad honore di san Faustino poco da quella distante»: L. Iacobilli, *Vite de' santi, e beati dell'Vmbria, e di quelli, i corpi de' quali riposano in essa prouincia*, I, Foligno 1647, p. 608 (sotto il 5 di giugno).

[108] Ortenberg, *Archbishop Sigeric's journey*, p. 199.

[109] P. Egidi, *Archivio della Cattedrale di Viterbo*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano», 27 (1906), pp. 7-382: "in contrata", docc. nrr. 181, a. 1253, p. 168; 234, a. 1264, p. 197; "in Plano", docc. nrr. 235, a. 1265, p. 197; 379, a. 1293, p. 275.

[110] «E l'altra di San Faustino (*a. 1226, perg. 1076*, Arch. Com. Vit.) forse già annessa alla prioria di S. Luca». G. Signorelli, *Viterbo nella storia della Chiesa*, I, Viterbo 1907, p. 195, n. 22. Di certo nel 1290 si parla di "San Faustino e San Luca": *Ibidem*, p. 300, n. 6. E così pure nel 1344: *Ibidem*, p. 391, n. 19.

[111] «Nel 1226 si ha per la prima volta il riferimento di una *domus sita Viterbi in hora S. Faustini* (*a. 1226, perg. 1076,* Arch. Com. Vit.), che le cronache dicono abitata da molti ferentesi»: Signorelli, *Viterbo nella storia della Chiesa*, p. 196, n. 23.

[112] *Ibidem,* p. 196 e nn. 24-25.



Fig. 6
Chiesa di San Faustino
Viterbo



Fig. 7
Santi Faustino e Giovita in carcere
Vincenzo Strigelli (1713-1769)
chiesa di San Faustino, Viterbo

recente rispetto ad altri quartieri della città, determinatosi a partire dal 1172, dopo la distruzione di Ferento e la migrazione verso Viterbo dei ferentinesi, che si stanziarono a nord-ovest dell'abitato, dando origine al rione di San Faustino[113].
L'intitolazione a Faustino e Giovita, invece, compare per la prima volta nel Seicento, in alcune visite pastorali[114]. Guarda caso, dopo che aveva retto la cattedra episcopale di Viterbo (1566-1576) il cardinale Giovanni Francesco Gambara, esponente di una delle più illustri famiglie bresciane[115]. Del tutto lecito quindi il sospetto che il cardinale bresciano, trovando intitolata a san Faustino una chiesa cittadina, non abbia avuto dubbi nel riconoscervi il san Faustino bresciano, fratello di Giovita. In proposito, va ricordata la circostanza che vide protagonista lo stesso cardinal Gambara. Nel 1569 a Roma venne infatti fondata dalla Confraternita della Nazione Bresciana, costituita dai bresciani residenti nell'Urbe, una chiesa dedicata ai santi Faustino e Giovita. La nascita del nuovo edificio di culto, destinato ad essere punto di riferimento dei bresciani di Roma e dei pellegrini che da Brescia raggiungevano la città eterna, venne ufficializzata lo stesso anno in una riunione a Roma in casa dello stesso cardinal Gambara, che proprio in quegli anni era vescovo di Viterbo[116]. Indipendentemente dal problema del santo che dà il nome alla chiesa viterbese, se la contrada è di più recente popolamento e il primo documento che può far pensare alla chiesa è del 1226, si sarebbe portati a credere che anche la chiesa fosse di fondazione relativamente recente. Non si può escludere, tuttavia, che in origine esistesse una cappella isolata, fuori dal circuito delle mura, intitolata a san Faustino.

Una scoperta risolutiva: il sigillo dell'arciprete di Colle

Allo stato attuale della ricerca i risultati ottenuti si fondano su ampi riscontri della diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita in Toscana tra basso medioevo ed età moderna. Pochi invece riguardano il processo del primo affermarsi e diffondersi nell'alto e nel pieno medioevo del culto dei due martiri bresciani nei territori della Tuscia: la testimonianza della reliquia di un inconfondibile Giovita a San Salvatore del Monte Amiata e le suggestive indicazioni relative alla pieve di Elsa.
In merito a quest'ultima, Luca Trapani, attento ricercatore delle vicende della storia di Colle, mi ha segnalato l'esistenza di un sigillo conservato a Firenze presso il Museo del

[113] S. Valtieri, *La genesi urbana di Viterbo*, Roma 1977, pp. 36-37.

[114] In realtà, per l'esattezza, si tratta di una comparsa sporadica e saltuaria. La sola intitolazione a Faustino si nota nelle visite del 1597, 1612, 1636, mentre nel 1639 il riferimento è a Faustino e Giovita; nel 1644, però, di nuovo solo Faustino e così pure nel 1646 e 1648, mentre nel 1651/2 di nuovo Faustino e Giovita, così come nel 1702: Archivio Diocesano di Viterbo, schede di Ilaria Barbantini e Maria Cristina Mencato, pp. 1-12.

[115] M. Di Sivo, *Gambara, Gianfrancesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 52, Roma 1999.

[116] Fappani, *I santi Faustino e Giovita*, p. 58.

Bargello. Si tratta del Sigillo di Simone di Sapito arciprete della pieve di Colle, in cui sono raffigurati due santi (fig. 8a). Secondo la scheda descrittiva, inscritti in un tabernacolo gotico a forma di dittico, sono raffigurati a sinistra san Faustino con la palma del martirio ed un libro e a destra san Giovita che impugna una spada. In alto, entro un altro tabernacolo, la Vergine a mezza figura col Bambino. Nel settore inferiore l'arciprete in ginocchio in atteggiamento di orante[117]. L'identificazione dei due martiri bresciani è congetturale, evidentemente dedotta dall'intitolazione della pieve di Colle, che nessuno aveva mai messo in discussione. La lettura iconografica del sigillo, in realtà, si presta anche ad altre interpretazioni. Se immaginiamo la figura speculare, come risulterebbe impressa nella ceralacca (fig. 8b), sulla destra avremmo un santo con lunga barba, che dovrebbe essere Faustino, cioè il presbitero e quindi il più anziano: ma in questo caso è lui che impugna la spada nella mano sinistra. Sulla sinistra Giovita, diacono, con in mano una palmetta stilizzata, o forse una verga. Verga e spada come allusione al tipo di martirio?
Entrambi i santi, poi, reggono nell'altra mano un oggetto. Trovo difficile in questa rappresentazione riconoscere in tali oggetti un libro, mentre trovo suggestiva l'ipotesi che Faustino regga il modello della chiesa e Giovita quello del borgo turrito di Colle[118]. In tal caso l'iconografia rappresenterebbe le aspirazioni degli arcipreti di Colle ad assumere il potere non solo religioso, ma anche civile, di un borgo ormai in piena espansione. Quanto all'arciprete di Colle, Simone di ser Fil. Sapiti, fu pievano dal 1337 al 1351[119] e il sigillo, quindi, può costituire il *trait d'union* fra il regime istituzionale sancito dalle bolle pontificie di XII secolo e quello evidenziato nei documenti della nuova diocesi. L'immagine dei due santi martiri bresciani finisce così col rappresentare anche la continuità dell'intitolazione della *plebs de Elsa* fin dalle sue origini?
Da rilevare che Clemente VIII con suo provvedimento del 5 giugno 1592 istituì la diocesi di Colle Valdelsa, attribuendo alla «collegiata ecclesia sub invocatione sanctorum Ioannis, Faustini et Iovite» la dignità di cattedrale[120], dandone notizia con espressioni analoghe nel breve che il pontefice indirizzò al clero della nuova diocesi[121].

[117] Sigillum SYMONIS SAPITI ARCHIP[resbyte]RI PLEBIS DE COLLE: *Sigilli medioevali senesi/Museo nazionale del Bargello* (testo e schede a cura di E. Cioni Liserani), Firenze 1981, p. 24, inv. nr. 99, scheda nr. 2.

[118] Può esser utile un confronto con la raffigurazione dei due santi (fig. 9) nell'arca del vescovo Berardo Maggi, nel Duomo Vecchio di Brescia (circa 1308). Anche in questo caso Faustino è rappresentato con la barba e Giovita con la chierica, mentre è chiaro che entrambi reggono in mano un libro.

[119] Biadi, *Storia della Città di Colle*, p. 197 e n. 3, con notizie sulla carriera di Simone e sulla presenza del sigillo «nella Illustre Casa Altoviti di Firenze».

[120] B.M. Galganetti, *Historia de' Vescovi di Colle*, *Appendice storico-culturale*, I, Archivio Capitolare della Concattedrale di Colle Val d'Elsa, XIX, 1211, p. 14; F. Ughelli, *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae et Insularum adiacentium*, III [Etruria], Romae 1647, col. 263, ora anche in: V. Consumi, *Storia dei Vescovi di Colle di Val d'Elsa (1592-1986)*, Siena 1995, p. 38.

[121] «Dilectis filiis (…) Hodie Ecclesia collensis, quam nos etiam hodie ex Collegiata ecclesia sub invocatione sanctorum Ioannis, Faustini et lovite tunc terra Collis Vallis Else nullius dioecesis in Cathedralem Ecclesiam (…) ereximus»: Ar-





Figg. 8a-b
Sigillo dell'arciprete Simone Sapiti
e, a destra, particolare dei santi Faustino e Giovita
Museo Nazionale del Bargello, Firenze



Fig. 9
Arca del vescovo Berardo Maggi
particolare con i santi Faustino e Giovita
Duomo Vecchio, Brescia

Inoltre, il vescovo Usimbardo Usimbardi, quando nello stesso anno fece il proprio ingresso nella nuova cattedrale, «si diresse verso l'altar maggiore, ove terminata l'antifona suddetta, pronunziò mons.re le orazioni dei santi Gio. Battista, Faustino e Giovita, patroni già di quella chiesa collegiata, e per tali nominati et invocati dal primo vescovo». L'episodio è ricordato sia da Galganetti nei primi anni dell'Ottocento, sia da Biadi nella metà del secolo[122]. Entrambi attingono, direttamente o indirettamente, ad una fonte riferibile secondo Luca Trapani alla prima metà del Seicento, quindi coeva o temporalmente poco distante dagli avvenimenti riferiti. La solennità dei documenti, in particolare quelli pontifici, induce a considerare la possibilità che proprio in quella occasione si fosse sentita la necessità di risalire, rievocandola, all'intitolazione originale, e di riportarla per intero.

Sono quindi, a questo punto, diversi i motivi che si sommano e che concorrono a rendere più plausibile la possibilità che l'intitolazione della chiesa colligiana ai martiri bresciani possa ricondursi effettivamente alla situazione originale. Tale risultato consente altresì di conferire maggiore probabilità anche all'intitolazione della chiesa di Viterbo. Pur con tutte le riserve sopra esposte, alimentate dalla mancanza di esplicite fonti in merito, dobbiamo sempre considerare che la loro collocazione lungo la via Francigena aveva potuto costituire il riferimento per occasione di sosta del percorso compiuto non solo da Petronace o da suoi delegati recanti da Brescia a Montecassino una reliquia del braccio di Faustino, ma anche dalla schiera di monaci cassinesi impegnati a portare da Montecassino a Leno nel nuovo monastero voluto da re Desiderio la vitalità della vita monastica rinata nel cenobio cassinese e con essa la forza del culto e della venerazione a san Faustino, presto diffusa al Meridione e prontamente rilanciata da Leno a Brescia dai monaci leonensi.

chivio Capitolare della Concattedrale di Colle Val d'Elsa, I, 53, edito in: L. Trapani, *Usimbardo Usimbardi, giurista e vescovo di Colle Val d'Elsa*, «Annuario dell'Istituto Storico Diocesano di Siena», 3 (1996-97), p. 144.

[122] Il Biadi ne riporta un estratto, attribuendolo ad un'antica cronaca, forse una fonte diversa e più antica, alla quale avrebbe attinto lo stesso Galganetti: «Per nulla innovare mons Usimbardi di quanto in passato era stato osservato dai Colligiani in materia dei loro Santi Tutelari, nella sua consacrazione riconobbe e nominò Protettori della sua nuova Diocesi i santi Giovanni Battista, Faustino e Giovita»: Biadi, *Storia della Città di Colle*, p. 188.

Il culto dei santi Faustino e Giovita nel Mezzogiorno d'Italia

Le fonti agio-liturgiche della Biblioteca Capitolare di Benevento (secoli X-XV)

Questo contributo ha come oggetto il culto dei santi Faustino e Giovita nel Mezzogiorno d'Italia. La vastità e la complessità del tema richiedono una delimitazione della ricerca con la preliminare indicazione delle coordinate temporali e geografiche di riferimento. A tal fine si precisa che l'argomento sarà affrontato, analizzando le testimonianze storico-liturgiche offerte dai codici della Biblioteca Capitolare di Benevento riconducibili all'arco cronologico che va dal secolo X al XV, e privilegiando l'area riconducibile al ducato-principato longobardo di Benevento nella sua massima espansione. In successione, sarà prima tracciato un profilo essenziale della Biblioteca Capitolare; si accennerà poi alla dibattuta questione della ricostruzione dell'abbazia di Montecassino negli anni 717-718 ad opera del bresciano Petronace, figura chiave per la veicolazione e la diffusione del culto dei due santi bresciani nel Mezzogiorno longobardo altomedievale; si concluderà infine con l'analisi delle singole attestazioni agio-liturgiche, esaminate ponendo particolare attenzione (ove possibile) all'origine e alla destinazione del singolo manoscritto, in modo da evidenziare gli elementi indicativi dell'area di diffusione del culto stesso.

La consueta denominazione di Biblioteca attribuita alla Capitolare di Benevento (= BC) sembra impropria o almeno parziale se riferita alla storia e all'evoluzione dell'istituto. Più precisa appare la dizione di *archivio*, laddove per archivio si intende «l'insieme della

documentazione redatta o ricevuta da un ente od organismo, in relazione alla propria attività, che per la sua funzione sia destinata ad essere conservata presso l'ente stesso, quale riflesso del suo essere e del suo divenire»[1]. Ma in forma più adeguata, si deve constatare che l'archivio del capitolo della chiesa cattedrale di Benevento nel tempo ha assunto anche i caratteri di biblioteca[2]. T.F. Kelly, musicologo e massimo esperto di canto beneventano, nell'*Introduction* al volume *La Cathédrale de Bénévent* ha osservato che «l'importance de la bibliothèque capitulaire de Bénévent est inestimable», in particolare «du point de vue de l'écriture, de la transmission, de la liturgie et du chant»[3].

Le origini della BC vanno individuate tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo con la duplice connotazione di officina scrittoria per la produzione di libri liturgici e culturali ad uso del clero della chiesa cattedrale e di archivio per la conservazione della documentazione concernente l'episcopio. Le sue prime attestazioni, connesse con una germinale attività cancelleresca riferibile agli ultimi decenni del secolo VIII[4], si possono individuare innanzitutto in un privilegio di esenzione dalla giurisdizione vescovile concesso dal vescovo Giovanni II all'abate Garoin, fondatore di una chiesa di Santa Maria e San Marciano *in locus qui dicitur ad Pletta* nel territorio di Alife[5]; successivamente in un *membranum absolutionis* concesso

[1] P. Simeone della Sacra Famiglia, *Brevi appunti di archivistica generale ed ecclesiastica,* Roma 1986[3], p. 46.

[2] Negli ultimi anni presso la Biblioteca Capitolare è stato realizzato un progetto di verifica della consistenza patrimoniale: sono stati così recuperati e censiti circa 900 manoscritti (in gran parte bastardelli, puntature capitolari, registri di legati, libri contabili, registri di soddisfazione di messe) dei secoli XVIII-XX, che si aggiungono agli 850 già noti alla comunità scientifica: S. Guardati, *Guida breve ai fondi manoscritti delle biblioteche della Campania*, Napoli 1973, pp. 71-76.

[3] T.F. Kelly, *Introduction*, in *La Cathédrale de Bénévent*, a cura di T.F. Kelly, Gand-Amsterdam 1999, pp. 11-12. Cfr. nel volume i saggi di: R.F. Gyug, *Les bibliothèques du chapitre et de l'archevêque*, pp. 133-147; V. Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains conservés à la Bibliothèque capitulaire*, pp. 149-165 [lo studio in traduzione inglese è stato pubblicato anche in Eadem, Terra sancti Benedicti*. Studies in the palaeography, history and liturgy of medieval Southern Italy*, Roma 2005, pp. 663-697.

[4] F. bartoloni, *Note di diplomatica vescovile beneventana. Parte I. Vescovi e arcivescovi di Benevento (secoli VIII-XIII)*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie VIII, 5 (1950), p. 427, ristampato in: Idem, *Scritti,* a cura di V. De Donato, A. Pratesi, Spoleto 1994, pp. 245-269; A. Campana, *Per la storia della Biblioteca della Cattedrale di Benevento*, «Bullettino dell'Archivio paleografico italiano», nuova serie, 2-3/I, (1956-57), p. 147, ristampato in: Idem, *Scritti. II. Biblioteche, codici, epigrafi*, a cura di R. Avesani, M. Feo, E. Pruccoli, Roma 2017 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 241), pp. 209-243. Si veda anche: C. Lepore, *La Biblioteca Capitolare di Benevento. Regesti delle pergamene. Secoli VII-XIII (prima parte),* «Rivista storica del Sannio», 3ª serie, 19 (2003), pp. 201-202 e nn. 2-3; M. Iadanza, *Un inventario settecentesco della Biblioteca Capitolare di Benevento, il ms. Benev. 455B*, in *Antiquitatis flosculi. Studi offerti a S.E. Mons. Andrea Mugione per il XXV di episcopato e il L di presbiterato*, a cura di M. Iadanza, Napoli 2014, pp. 161-162.

[5] La concessione, fatta da *Iohannes*, vescovo di Benevento, è attestata dal *praeceptum confirmationis* di Arechi II dell'aprile 769. *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, a cura di J.M. Martin con uno studio sull'apparato decorativo di G. Orofino, II, Roma 2000 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores, 3**), pp. 515-516. Sul vescovo Giovanni II di Benevento: M. Iadanza, *Istituzioni ecclesiastiche e aspetti di vita religiosa*, in *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento*, Atti del Convegno internazionale della I Biennale di Studi Longobardi promossa dalla Provincia di Benevento, a cura di M. Rotili, Padova 2017 (Humanitas, 25), pp. 403-404. Sulla Chiesa di Benevento e i suoi vescovi tra i secoli VIII e IX cfr. anche: Idem, *Principi, vescovi e reliquie a Benevento tra i secoli VIII-IX. La traslazione di san Gennaro da Napoli nell'anno 831*, Firenze 2021 (Quaderni di «Hagiographica», 20), pp. 3-35.

dal vescovo Alfano alla chiesa di San Martino *in Bente Cano* redatto *in episcopio* nel marzo del 781 da *Maiuni notario nostro* e corroborato dall'apposizione del sigillo vescovile[6]; infine in un *privilegium concessionis et largitatis* del vescovo Davide in favore del monastero femminile di Santa Maria *in Loco sano* redatto nel novembre 795 da Luperius *subdiaconus et notarius sancte nostre ecclesie* e corroborato con l'*anulo* della Chiesa beneventana[7].

La connessione tra la cancelleria e l'archivio-biblioteca viene peraltro esplicitamente indicata dalla più antica documentazione a noi giunta, che è però di epoca successiva all'elevazione di Benevento a sede metropolitana nella sinodo del 26 maggio 969, tenuta nella basilica di San Pietro sotto la presidenza del pontefice Giovanni XIII (965-972)[8] e alla presenza dell'imperatore germanico Ottone I. E allora comincia ad apparire anche il termine *bibliothecarius*[9], la cui funzione è caratterizzata dal duplice profilo di responsabile della cancelleria arcivescovile e di conservatore dell'archivio-biblioteca, cioè della custodia, manutenzione e tutela dei documenti redatti dalla cancelleria, dei libri liturgici e di eventuali testi di studio, come risulta in modo evidente da tre privilegi dell'arcivescovo Alfano II (985-1001), i primi due del gennaio 988 e il terzo verosimilmente del 996-997, nei quali compaiono come scrittori Vizanzio suddiacono, scrinario e bibliotecario[10] e Magelpotone diacono e bibliotecario[11].

Il legame tra cancelleria ed archivio-biblioteca, ad imitazione degli usi della Chiesa romana[12], permane per oltre tre secoli e mezzo sino alla prima metà del secolo XIV, allorché nel riassetto organizzativo e funzionale della curia si impone la separazione tra amministrazione arcidiocesana e compiti del capitolo della chiesa cattedrale; di conseguenza il bibliotecario perde la funzione cancelleresca e ritiene il compito di custode e conservatore dell'archivio-biblioteca del capitolo metropolitano[13]. E allora, pur mantenendosi

[6] P. Bertolini, *«Actum Beneventi». Documentazione e notariato nell'Italia Meridionale Langobarda (secoli VIII-IX)*, Milano 2002, app. II, doc. 26, pp. 763-783. Circa la figura del vescovo Alfano: Iadanza, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 404-407.

[7] Per l'edizione del *privilegium* si veda: *Il* Chronicon Vulturnense *del monaco Giovanni (sec- XII-XIII)*, a cura di V. Federici, I, Roma 1925 (Fonti per la storia d'Italia, 58), pp. 248-249. Sul vescovo Davide: Iadanza, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 407-409.

[8] *Le più antiche carte del Capitolo della Cattedrale di Benevento (668-1200)*, a cura di A. Ciaralli, V. De Donato, V. Matera, Roma 2002 (Fonti per la storia dell'Italia Medievale, *Regesta Chartarum*, 52), doc. nr. 17, pp. 47-51.

[9] Per la lista dei bibliotecari della Capitolare: Gyug, *Les bibliothèques du chapitre et de l'archevêque*, *appendice* 1, pp. 207-208.

[10] I due privilegi del 988 sono parzialmente inseriti in una *charta concordiae* del 1020, pubblicata da L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, I, Mediolani 1738, coll. 1013-1014. In merito: Bartoloni, *Note di diplomatica*, pp. 427, 443-445, nrr. 8-9; Campana, *Per la storia*, p. 142 e n. 3.

[11] *Le più antiche carte del Capitolo*, doc. 35, p. 110: «Quod videlicet preceptum tibi superius dic(to) Maielpotoni diac(ono) atque bibliocarii scribere iniunximus».

[12] Bartoloni, *Note di diplomatica*, pp. 427-428; Campana, *Per la storia*, pp. 147-148.

[13] J. Mallet - A. Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénéven*t, I. *Manuscrits 1-18*, Paris 1984, pp. 73 e n. 2, 86, n. 1. In merito: Campana, *Per la storia*, pp. 147-151; Gyug, *Les bibliothèques du chapitre*, pp. 136-138.

immutato l'uso del titolo di *bibliothecarius*, ne escono modificati e sostanzialmente sminuiti i compiti, poiché egli da cancelliere-bibliotecario diviene semplicemente il bibliotecario del capitolo. La svolta trova la sua definitiva sanzione nelle costituzioni capitolari del 1355 emanate dall'arcivescovo Pietro du Pin (1350-1360) e tràdite dal ms. Benev. 71[14]. La figura del bibliotecario fu dunque nei secoli XIV-XV principalmente qualificata dalla custodia e dalla cura dell'archivio, dei codici liturgico-musicali e di libri di lettura e di studio, ma appare definitivamente staccata dalla cancelleria arcivescovile[15].

I due santi Faustino e Giovita costituiscono un caso nella storia dell'agiografia[16]. L'affermazione del loro culto, circoscritto nella fase aurorale all'area lombarda, si lega alla nebulosa origine del cristianesimo nella zona[17]. La notizia del Martirologio geronimiano, un testo composto a più riprese (l'edizione critica ha evidenziato tre redazioni, la più antica delle quali è l'italica, compilata per l'uso liturgico in Italia settentrionale tra il 431 e il 450)[18] che ne colloca la memoria al 16 febbraio, è problematica, così come numerosi interrogativi comportano i manoscritti del testo geronimiano (il testimone più antico l'*Epternacensis* è degli inizi del sec. VIII) a partire dal nome dei due protagonisti e dalla loro origine geografica[19]. Gregorio Magno nel capitolo 54 del IV libro dei *Dialogi*, alla fine

[14] Sul capitolare relativo all'ufficio del bibliotecario: S. Borgia, *Memorie istoriche della pontificia città di Benevento,* I, Roma, 1763, pp. XVIII-XIX, n. 1; Campana, *Per la storia*, p. 150; Gyug, *Les bibliothèques du chapitre*, pp. 140-141 e *appendice* 5, p. 217.

[15] Campana, *Per la storia*, p. 151; Gyug, *Les bibliothèques du chapitre*, pp. 137-141.

[16] A. Amore, *Faustino e Giovita, santi, martiri di Brescia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1964, coll. 483-485; E. Giannarelli, *Faustino e Giovita*, in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, I, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 654-656.

[17] F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (anno 604)*, II, *Studio critico*, Faenza 1927 (Studi e testi, 35), pp. 957-961.

[18] V. Saxer - S. Heid, *Martirologio*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, II, *F-O*, Genova-Milano 2007[2], coll. 3099-3100. Per l'edizione: *Martyrologium Hieronymianum*, a cura di G.B. de Rossi, L. Duchesne, in *Acta Sanctorum Novembris II*, *pars prior*, Bruxellis 1894 (edizione diplomatica dei tre principali manoscritti dei secoli VIII-IX); per l'edizione critica cfr. *Martyrologium Hieronymianum*, testo critico di H. Quentin, commento di H. Delehaye, in *Acta Sanctorum Novembris II*, *pars posterior*, Bruxellis 1931.

[19] *Ibidem*, p. 99: «XIV kal. Mart. [=16 febbraio]: *In Brittania Natale sanctorum Faustiniani et Iuventia*e». Osserva l'editore alla nota 1, pp. 99-100: «Emendandum *in Brixia*. De Valeriano patricio in Brixia civitate sepulto et homine cui apparuit *beatus Faustinus martyr in cuius ecclesia corpus illius fuerat humatum*, quaedam narrat S. Gregorius [cfr. *Dialogi*, IV, 54]. Extat Passio SS. Faustini et Iovitae fratrum, quorum alter sacerdos, diaconus alter fuisse feruntur [cfr. BHL 2836-2838]. Aliter, ut patet, martyrologium, ubi Faustiniano non Faustino adiungitur mulier Iuventia. Neutrum novisse videntur Filastrius et Gaudentius, Brixienses episcopi, nec in basilica Concilii Sanctorum, ubi Gaudentius Mediolanensium, Anaunensium, Orientalium martyrum reliquias congesserat, ullum fuit Brixiensium illorum pignus depositum. Saec. IX Veronenses cum aliis sanctis Faustinum atque Iovitam venerabantur [cfr. *Versus de Verona*, v. 23, in MGH, *Poetae Latini Medii Aevi*, I. *Poetae Latini aevi Carolini*, ed. E. Duemmler, Berolini 1881, p. 121], item iam saec. VIII Cassinenses [cfr. *Chronica monasterii Casinensis*, I, 4]. Rampertus Brixiensis episcopus a. D. 841 condidit monasterium SS. Faustini et Iovitae, quod anno 1797 suppressum est. Scriptum erat: *in Brixia Faustiniani et Iuventiae*. In martyrologio Romano Faustinus et Iovita die 15 feb. recensentur, die vero 16: *Brixiae sancti Faustini episcopi et confessoris*, et die 17: *Romae passio sancti Faustini, quem alii quadraginta quatuor secuti sunt ad coronam*. Unum Faustinum trina addita laudatione potuisse cum martyrologorum consuetudine non adeo pugnat».

del secolo VI (la tradizionale data di compilazione è posta negli anni 593-594) narra di un evento miracoloso accaduto a Brescia nella chiesa di San Faustino[20]. Ma il *dies natalis* è definitivamente fissato al 15 febbraio dall'ampia *Passio* (così anche il Rich., un testimone del Martirologio Geronimiano, che però è successivo alla *Passio* e da essa dipende)[21]. Questa compilazione, appartenente al genere delle passioni epiche, fu scritta tra la fine del secolo VIII e gli inizi del IX. L'autore di nome Giovanni si dichiara presbitero della Chiesa milanese e pone la vicenda martiriale durante l'impero di Adriano (117-138). Faustino e Giovita risultano essere fratelli, il primo è presbitero e il secondo diacono; arrestati insieme a Brescia, ha inizio per essi una serie di interrogatori, di torture e di prodigi che li vede attori *in civitate Brixiana*, a Milano, a Roma, a Napoli, per finire decapitati nella città lombarda. Della *Passio* (BHL 2836) si danno *due epitomae* (BHL 2837 e 2838).

Nel Mezzogiorno longobardo durante gli anni del ducato di Grimoaldo I (646/7-671) e del figlio Romualdo I (671-687) giunse a maturazione l'evangelizzazione delle campagne e si concluse il processo di cattolicizzazione del gruppo dominante guerriero del ducato di Benevento. Sotto tale profilo la vicenda di Barbato († 682), attestata dalla *Vita*, sembra indicare non tanto il punto di partenza quanto piuttosto di arrivo di una lenta lievitazione iniziata a partire da Arechi I (ca. 590-640) e dai suoi rapporti con Gregorio Magno[22].
La nuova condizione si espresse anche nella promozione di fondazioni chiesastiche e monastiche, che accanto a ragioni di tipo politico e socio-economico videro prevalente la motivazione religiosa, attestata nella documentazione dalla formula ricorrente *pro redemptione animae*. Sull'esempio di Teuderada[23] e soprattutto per impulso dei duchi Gisulfo I (689-706), Romualdo II (706-731)[24], Gisulfo II (731, 742-751) e Arechi II (758-787)[25],

[20] Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 54, 1-2, Texte critique et notes par A. de Vogüe, traduction par P. Antin, III (*Livre* IV), Paris 1980 (Sources chrétiennes, 265), pp. 178-181.

[21] *Acta Sanctorum Februarii*, II, Venetiis 1735, pp. 809-812.

[22] M. Iadanza, *Arechi I e i Longobardi beneventani nel* Registrum epistolarum *di Gregorio Magno (590-604)*, in *Il ducato e principato di Benevento. Aspetti e problemi (secoli VI-XI)*, a cura di E. Cuozzo, M. Iadanza, Benevento 2014, pp. 71-91.

[23] Sul tema: Idem, *Le fondazioni monastiche di Teuderada, moglie del duca di Benevento Romualdo I (671-687)*, in *Prima e dopo Alboino: sulle tracce dei Longobardi*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Cimitile-Nola-Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2018), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, San Vitaliano (NA) 2019, pp. 171-190.

[24] Nel primo trentennio del secolo VIII il ducato di Benevento fu retto da Gisulfo I (689-706) e da Romualdo II (706-731). Il primo durante il pontificato di Giovanni VI (701-705) conquistò Sora, Atina, Arpino e Arce ed estese i confini del ducato beneventano sino al fiume Liri: Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di L. Capo, Milano 1993², VI, 27, pp. 330-331; *Le Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, p. 383; *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis*, tertia pars, 6, a cura di L.A. Berto, Firenze 2006, pp. 44-45. Il secondo compì una spedizione contro Cuma intorno al 719, conquistandola per breve tempo: Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, VI, 39-40, pp. 342-345; *Le Liber pontificalis*, I, pp. 400-401; *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, ed. G. Waitz, I, 36, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saecc. VI-IX*, Hannoverae 1878, pp. 421-422. Confronta il sempre stimolante studio di O. Bertolini, *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento*, III, *Il secolo VIII: da Giovanni VI (701-705) a Gregorio II (714-731)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 9/1 (1955), pp. 1-57.

[25] Sui duchi di Benevento: S. Gasparri, *I duchi longobardi*, Roma 1978 (Studi storici, 109), pp. 86-100.

ma molto spesso anche per iniziativa privata, nel corso del secolo VIII a Benevento e nel territorio del ducato si registrò un fervore costruttivo di chiese e di monasteri quali Santa Maria in Piumarola (presso Cassino), Santa Maria in Cingla (ad Ailano presso Alife), San Salvatore di Alife, San Pietro *in loco qui nominatur Quinto Decimo* (nei pressi dell'antica *Aeclanum*), Santa Maria di Luogosano (località oggi in provincia di Avellino sulla destra del fiume Calore) e i monasteri urbani di Santa Sofia *ad Ponticellum*, San Benedetto *ad xenodochium*, San Giovanni a Port'Aurea, San Pietro *intra muros*, Santa Maria di Porta Somma, San Modesto, soprattutto Santa Sofia e, più oltre nel tempo, San Vittorino, Santi Lupolo e Zosimo (poi San Lupo), San Diodato, etc. In tale contesto va compreso l'impulso dato dai duchi di Benevento alla fondazione del monastero di San Vincenzo al Volturno (oggi nel comune di Cerro al Volturno) presso le sorgenti del fiume Volturno nell'alta provincia di Isernia, ad opera di tre nobili beneventani Paldone, Tatone e Tasone tra la fine del secolo VII e gli inizi dell'VIII[26] e il sostegno alla ricostruzione dell'arcicenobio di San Benedetto sull'arce di Cassino, per iniziativa dell'abate bresciano Petronace[27].

La figura centrale della ricostruzione del monastero, fondato da san Benedetto (nel 529, secondo la data convenzionale), fu questo nobile bresciano, che intenzionato a compiere un pellegrinaggio penitenziale in Terra Santa si diresse a Roma, dove però il pontefice Gregorio II (715-731) lo indirizzò verso Cassino con l'impegno di riedificare il cenobio. Quivi giunto intorno al 717-718, egli tentò di ricomporne i «membra disiecta» materiali e spirituali[28] dell'antico monastero, dopo circa centoquaranta anni dalla distruzione operata tra il 577-581 dai longobardi beneventani del duca Zottone (ca. 570-590)[29]. Il sassone Willibald e il compagno Tidberct (che con lui aveva condiviso le fatiche di un pellegrinaggio in Terra Santa iniziato nel 723) vi giunsero nell'autunno del 729 (quindi a distanza

[26] P. Bertolini, *I duchi di Benevento e San Vincenzo al Volturno - Le origini*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, Atti del I Convegno di studi sul Medioevo Meridionale (Venafro-S. Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1985, pp. 85-177.

[27] Su Petronace si danno tre titoli che riportano numerose indicazioni bibliografiche: A. Lentini, *Petronace*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1998, coll. 510-511; M. Dell'Omo, *Petronace*, in www.treccani.it; *Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita di Montecassino (718-2018)*, Atti della giornata di studio (Cassino, Palazzo Badiale, 23 novembre 2018), a cura di M. Dell'Omo, Montecassino 2019 (Miscellanea cassinese, 87), in particolare i saggi di N. D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace, nel sec. VIII*, pp. 11-25; M. Dell'Omo, *Petronace, secondo fondatore di Montecassino: la rinascita intorno al 718*, pp. 27-38; F. Marazzi, *Petronace fra Longobardi e papato nella rifondazione di Montecassino*, pp. 39-63.

[28] Sulla rinascita dell'abbazia di Montecassino: J. Chapman, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Petronax*, «Revue bénédictine», 21 (1904), pp. 74-80; H. Hoffmann, *Die älteren Abtslisten von Montecassino*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 47 (1967), pp. 242- 247; P. Bertolini, *I Langobardi di Benevento e Monte Cassino. La prima ricostruzione*, in *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987 (Miscellanea cassinese, 55), pp. 55-100; inoltre: G. Falco, *Voci cassinesi nell'alto Medio Evo*, in Idem, *Pagine sparse di storia e di vita*, Milano-Napoli 1960, pp. 59-75, in part. pp. 65-69; T. Leccisotti, *Montecassino*, Montecassino 1983[10] (Abbazia di Montecassino. Scritti vari, 1), pp. 27-45; M. Dell'Omo, *Montecassino. Un'abbazia nella storia*, Montecassino 1999 (Biblioteca della Miscellanea cassinese, 6), pp. 23-31,187-188, 292-293.

[29] Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 86 e nn. 216-218.

di undici-dodici anni dall'avvento di Petronace) e, secondo la *Vita*, «non repperiebant ibi nisi paucos monachos et abbate nomine Petronacem»[30].
Tale asserzione costituisce una fondamentale testimonianza sui difficili inizi della ricostruzione materiale e dell'introduzione della pratica monastica regolare sull'arce di Cassino ed è stata perciò oggetto di attenzione e di analisi da parte degli studiosi che hanno indagato questo periodo della storia della celebre abbazia[31].
La scarsità delle notizie al riguardo, infatti, contrasta con il ruolo spirituale, culturale, politico ed economico che il cenobio si avviò a recitare già dalla seconda metà del secolo VIII, tanto da attrarre personalità come Carlomanno, fratello di Pipino il Breve e re abdicatario dei Franchi, il re longobardo Ratchis dopo l'abdicazione del 749, Anselmo del Friuli, cognato del re Astolfo, fondatore e primo abate di Nonantola, Sturmi, discepolo di Bonifacio e primo abate di Fulda. Non è senza significato che lo stesso Wunebald, fratello di Willibald e abate di Heidenheim, verso il termine della vita abbia espresso il desiderio (irrealizzato) di recarsi a Montecassino per morirvi: «magna mente devotione cupiebat, ut ad Sanctum Bendictum pergeret et ibi vitam finiret. Et cito postea misit nuntium suum ad Sancto Bendicto et rogabat abbatem et omnem congregationem, ut cum illis consortium vitaeque communionem illo habere licitum foret; et illi statim cum magno dignitatis reverentia illum accipere et secum habere promittebant, et nihilominus diligenter rogabant, ut veniret»[32].
Tra le fonti a noi giunte, Paolo Diacono[33] sottolinea il ruolo del pontefice Gregorio II[34] che indirizzò Petronace «civis Brexianae urbis, divino amore conpunctus» verso la rocca di Cassino «ad sacrum corpus beati Benedicti», dove si erano stabiliti alcuni eremiti («cum aliquibus simplicibus viris iam ante residentibus»)[35] con i quali egli prese ad abitare, al fine di ristabilire l'osservanza monastica benedettina. Petronace, quindi, secondo Paolo Diacono, su esortazione di Gregorio II, si dirige sull'arce di Cassino e tenta di unire in comunità gli asceti che lì vivevano in solitudine e penitenza[36] L'anonimo autore della

[30] *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, 5, in *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, ed. O. Holder-Egger, MGH, *Scriptores*, XV, pars I, Hannoverae 1887, p. 102. Per la tradizione manoscritta della *Vita Willibaldi*, per le altre edizioni e le versioni nelle lingue moderne si rinvia a Hugeburc di Heidenheim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odeporica dell'VIII secolo*, a cura di M. Iadanza, Firenze 2011 (*Per Verba*. Testi mediolatini con traduzione, 28), pp. CCLXII-CCLXIX.

[31] Sul tema: M. Iadanza, *Introduzione*, in Hugeburc di Heidenheim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, pp. CCL-CCLXI.

[32] *Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis*, 8, in *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, p. 113. Sul viaggio-pellegrinaggio a Roma e Montecassino nel secolo VIII: L.E. von Padberg, *Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 111 (2000), pp. 145-168.

[33] Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, VI, 40, pp. 342-343.

[34] Sul pontefice: *Le Liber pontificalis*, I, pp. 396-414. Inoltre: P. Delogu, *Gregorio II*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2000, pp. 647-651.

[35] Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, VI, 40, p. 342.

[36] Sulla presenza di eremiti presso il sepolcro di san Benedetto prima di Petronace: R. Grégoire, *Montecassino ospitava alcuni eremiti nel 717*, «Benedictina», 25/2 (1978), pp. 413-416. L'articolo è stato ristampato in *Il Sepolcro di San Benedetto*, II, Montecassino 1982 (Miscellanea cassinese, 45), pp. 210-213.

terza parte della *Chronica Sancti Bendicti Casinensis* riprende sostanzialmente la narrazione di Paolo nei tre poli di papa Gregorio, di Petronace e dei *simplices viri* già residenti a Montecassino[37], mentre l'autore del primo frammento si limita ad indicare che l'avvento di Petronace scandisce un segmento ben preciso nella storia dell'abbazia cassinese[38]. Anche i *Chronica monasterii Casinensis*[39] nella narrazione di Leone Ostiense evidenziano sia la parte determinante avuta dal pontefice (che però è chiamato Gregorio III, 731-741)[40], il quale «divinitus inspiratus» invia a Montecassino Petronace «vir valde religiosus»[41], e sia la presenza collaboratrice degli asceti che vivono sulla montagna già al momento dell'avvento del futuro abate[42]. I *Chronica* tuttavia introducono due ulteriori precisazioni: Gregorio III invia a Montecassino presso Petronace anche dei *fratres* della comunità monastica che aveva sede presso la basilica Lateranense[43]; in secondo luogo i tre beneventani Paldo, Taso e Tato[44], che pochi anni prima prima avevano fondato il monastero di San Vincenzo al Volturno, insieme con i loro monaci aiutarono Petronace nell'opera di ricostruzione. Proprio su questo secondo aspetto insiste la tradizione vulturnense interpretata dal cosiddetto *Prologus Petri presbyteri et monachi in vita vel obitu sanctorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis*[45] e dal monaco Giovanni[46], i quali tacciono dell'iniziativa di Gregorio II (o di Gregorio III) e di una loro sollecitudine nei confronti della rinascente rifondazione monastica cassinese[47]. Paolo Bertolini in un ampio e articolato studio ha esaminato la questione ed ha analizzato le varie fonti con acribia e profondità di giudizio[48], an-

[37] *Cronicae Sancti Benedicti Casinensis*, tertia pars, 5, pp. 42-43.

[38] *Ibidem*, prima pars, 1, pp. 2-3.

[39] *Chronica monasterii Casinensis*, I, 4, ed. H. Hoffmann, MGH, *Scriptores*, XXXIV, Hannoverae 1980, p. 22.

[40] Sul pontefice: *Le Liber pontificalis*, I, pp. 415-425. Anche P. Delogu, *Gregorio III*, in *Enciclopedia dei papi*, I, pp. 651-656.

[41] *Chronica monasterii Casinensis*, I, 4, p. 23.

[42] *Ibidem*.

[43] Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, IV, 17, pp. 194-197. Sulla questione della permanenza di monaci cassinesi a Roma nel monastero Lateranense, dove si rifugiarono all'epoca della distruzione longobarda operata da Zottone, si veda M. Dell'Omo, *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino*, in *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione*, pp. 485-512.

[44] G. Mongelli, *Paldone, Tasone e Tatone*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, coll. 51-53.

[45] *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, a cura di V. Federici, I, Roma 1925 (Fonti per la storia dell'Italia medievale, 58), pp. 130-131.

[46] *Ibidem,* pp. 150-152.

[47] Il monaco Giovanni aggiunge la circostanza secondo cui Petronace, proveniente da Brescia e diretto in pellegrinaggio a Gerusalemme, fu dal pontefice Zaccaria inviato a restaurare il cenobio che fu di san Benedetto: *Ibidem,* p. 151. Per completezza va citata la notizia degli *Annales Beneventani*, *ad annum* DCCXX, in *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, Edizione e commento a cura di J.-M. Martin, studio sull'apparato decorativo di G. Orofino, I, Roma 2000 (Fonti per la storia dell'Italia Medievale pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. *Rerum Italicarum Scriptores*, 3*-3**), p. 209: «Pet(ro)nax abb(a)s V a bea(to) Benedic(to) rogatu G(re)g(orii) III p(a)p(e) recuperavit monast(erium) S(an)c(t)i Bendic(ti)».

[48] Bertolini, *I Langobardi di Benevento e Monte Cassino. La prima ricostruzione*, pp. 55-100.

che se – a parere del de Vogüé – ha attribuito credito eccessivo alla fonte tardiva vulturnenese a scapito di Paolo Diacono[49], il cui silenzio peraltro su determinati aspetti della ricostruzione cassinese e sui suoi autori non manca di suscitare qualche perplessità.
In questa Montecassino della ripresa della vita cenobitica modellata dalla *Regula Benedicti* Willibald fu *cubicularius*[50] della chiesa per un anno e *decanus*[51] per il successivo, poi *portarius*[52] per quattro anni nell'arcicenobio riedificato sul colle di Cassino e per altri quattro nel monastero costruito in pianura presso il fiume Rapido (nei pressi di Sant'Elia fiume Rapido)[53], segno quest'ultimo che già negli anni Trenta era sorto in pianura un altro complesso monastico.

L'opera di Petronace, quale "secondo fondatore" del cenobio cassinese dopo Benedetto, si colloca tra gli anni 717/718 e il 6 maggio 750, giorno della sua morte. Ma Petronace è la figura centrale anche per spiegare la veicolazione e la diffusione nel Mezzogiorno d'Italia del culto dei santi Faustino e Giovita. Sempre Leone Ostiense nella parte dei *Chronica monasterii Casinensis* a lui attribuita attesta: «Hic in ęcclesia beati Martini quam parvulam repperit, sedecim ferme cubitos auxit, ibidemque absidam efficiens, in honore beatę Marię semper virginis, et sanctorum martyrum Faustini et Iovittę altarium statuit, ubi etiam et brachium unius illorum quod secum de Brixia asportaverat decenter recondidit»[54]. Petronace fece quindi ampliare la chiesa del monastero dedicata a san Martino[55] e nell'altare elevato nell'abside e consacrato alla beata sempre vergine Maria e ai santi Faustino e Giovita collocò la reliquia del braccio di san Faustino che lui stesso aveva portato da Brescia[56]. Che si tratti di una reliquia di san Faustino, lo si può dedurre dalle

[49] Si vedano i rilievi di A. de Vogüè nella recensione degli atti *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 86 (1991), pp. 120-121.

[50] La funzione di *cubicularius aecclesiae* comporta la custodia della chiesa, dei paramenti e dei vasi sacri necessari per le celebrazioni liturgiche. In merito: *Vita Willibaldi*, 4, p. 99, a proposito della laura di San Saba.

[51] La *Regula Benedicti* dedica il cap. XXI alla figura e al compito del decano: Benedetto da Norcia, *La Regola*, a cura di A. Lentini, Montecassino 1994[3], pp. 24-25.

[52] Per l'ufficio dell'*ostiarius* o *portarius monasterii*: Benedetto da Norcia, *La Regola*, LXVI, pp. 608-613. Commenta in nota il Lentini: «L'ufficio della porta è uno dei più delicati. Il primo contatto dei secolari col monastero si opera attraverso il portinaio; anzi spesso egli è il solo monaco avvicinato e conosciuto. Perciò dalla sua condotta dipende l'edificazione degli estranei e il buon nome del monastero. Gli antichi dietro l'insegnamento di san Benedetto annettevano un gran peso a tale ufficio e per esso sceglievano qualcuno dei migliori monaci. A Montecassino il Patriarca stesso fu trovato seduto a leggere presso la porta (S. Gregorio, *Dial.* 2, 31); lì pure san Willibaldo, che tanta parte ebbe nella restaurazione compiuta da Petronace, fu per parecchi anni portinaio».

[53] Sull'insediamento monastico si veda: H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Age*, I, Roma 1986, pp. 196-197, nr. 31.

[54] *Chronica monasterii Casinensis*, I, 4, p. 24

[55] A. Pantoni, *L'identificazione della basilica di S. Martino a Montecassino*, «Benedictina», 7 (1953), pp. 347-356.

[56] F. Savio, *La légende des SS. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», 15 (1896), pp. 4-72, in part. pp. 35, 113-159, 377-399; G. Morin, *Les quatres plus anciens calendriers du Mont-Cassin (VIII^e et IX^e siècles)*, «Revue Bénédictine», 25 (1908), pp. 489-491; *Initia Consuetudinis Benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, in *Corpus Consuetudinum monasticarum*, moderante K. Hallinger, I, Siegburg 1963, pp. 113, 122.

dedicationes date dai più antichi calendari liturgici cassinesi al 3 giugno, seguendo in ciò il Loew, che ne fu l'editore[57]. L'alta considerazione della fondazione cassinese, il prestigio, la rete delle dipendenze, la potenza anche economica grazie alle donazioni che ben presto affluirono, la diffusione della *Regola* di San Benedetto spiegano come il santorale dell'arcicenobio si sia irradiato in tutto il Mezzogiorno e quindi anche a Benevento, la capitale del ducato-principato.

Al riguardo non va dimenticato che Arechi II[58] fece costruire la celebre chiesa, dedicata alla santa Sapienza di Dio (cioè al *Logos* divino, la seconda Persona della Trinità, consustanziale con il Padre secondo la definizione del concilio di Nicea) consacrata nel 760 (sotto l'altare dell'abside maggiore vennero deposti i corpi dei santi dodici Fratelli appositamente traslati da più luoghi della Apulia e della Basilicata), e che essa recitò nel corso della seconda metà del secolo VIII un ruolo significativo nella vita religiosa e liturgica della città e del ducato-principato[59]. Al sacro tempio il duca-principe unì un *sanctimoniale coenobium*[60] (l'esistenza appare già documentata nel 772), il cui governo affidò ad una sua sorella, assoggettandolo alla giurisdizione di Montecassino[61]. Sembra che i monasteri femminili soggetti a Montecassino nei secoli VIII e IX fossero retti da una badessa e che la rappresentanza dell'abbazia cassinese fosse affidata ad un *praepositus*[62], tra i quali dall'aprile 833 al marzo 835 figura Bassacio, il futuro abate di Montecassino (838-856)[63]. Verso il 944 il monastero di Santa Sofia si trasformò in un'abbazia maschile (il primo abate *Ursus* compare in un documento del novembre 944-novembre 945) e nella seconda metà del secolo X si modificarono i rapporti tra Santa Sofia e Montecassino con l'affermazione progressiva dell'autonomia del cenobio beneventano dalla giurisdizione cassinese, riconosciuta definitivamente solo agli inizi del secolo XII. È ipotizzabile peraltro che il culto dei due santi patroni di Brescia sia stato promosso anche

[57] E.A. Loew, *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino*, München 1908, p. 22.

[58] Sul duca-principe di Benevento (758-787): *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento*, Atti del Convegno internazionale della I Biennale di Studi Longobardi promossa dalla Provincia di Benevento, a cura di M. Rotili, Padova 2017 (Humanitas, 25).

[59] Iadanza, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 415-419.

[60] Erchempertus, *Historia Langobardorum Beneventanorum*, 3, ed. G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saecc. VI-IX*, p. 236; *Chronica monasterii Casinensis*, I, 6, p. 30; I, 9, p. 37.

[61] *Ibidem*, I, 6, p. 30. Per la storia di Santa Sofia e del complesso monastico: M. Rotili, *Benevento romana e longobarda. L'immagine urbana*, Benevento 1986, pp. 184-201; C. Lepore, Monasticon Beneventanum. *Insediamenti monastici di regola benedettina in Benevento*, «Studi beneventani», 6 (1995), pp. 137-158; J.-M. Martin, *Il Cod.* Vat. Lat. 4939 *e la storia di S. Sofia*, in *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, I, pp. 45-78; G. Zornetta, *Il monastero femminile di Santa Sofia di Benevento. Ambizioni e limiti di un progetto politico e familiare nell'Italia meridionale longobarda (secoli VIII-IX)*, in *Il monachesimo femminile il Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria*, a cura di V. West-Harling, «Reti Medievali. Rivista», 20/1 (2019), pp. 1-26; Iadanza, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 415-426.

[62] Martin, *Il Cod.* Vat. Lat. 4939 *e la storia di S. Sofia*, p. 50.

[63] Idem, *Notizie tratte dal* Liber preceptorum *e dalle pergamene del fondo di S. Sofia: il patrimonio, le badesse, i prepositi, gli abati*, in *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, I, p. 87.

da Adelperga, la figlia dell'ultimo sovrano longobardo Desiderio e della regina Ansa (i cui legami con la città lombarda sono ben noti e studiati)[64], che andò sposa al duca (dal 774 principe) Arechi II.

Ben undici manoscritti conservati nella BC di Benevento offrono attestazioni sul culto dei santi Faustino e Giovita.
Il più antico è un messale neumato e miniato, il Benev. 33, copiato in minuscola beneventana da una sola mano tra i secoli X-XI. Al f. 15rb la rubrica recita: «XV kl. mart. Sanctorum Mart. Faustini et Iouitte». Segue il proprio della messa dei due martiri con formule specifiche per *oratio* (*collecta/super populum*), *secreta* (*super oblata*), *post communionem* e i richiami con caratteri più piccoli per *ingressa* (*Clamauerunt in eum*), *tractus* (*Mirabilis dominus*) e *communio* (*Dico autem uobis*). Il messale, il cui *scriptorium* di origine è ignoto[65], era destinato ad una chiesa battesimale (come lascia pensare la presenza dell'*ordo* del battesimo nella veglia pasquale), ma è improbabile che questa si trovasse nella città di Benevento o nei suoi dintorni dal momento che mancano i formulari di celebrazioni tipiche del santorale beneventano, quali san Barbato, san Gennaro, i XII Fratelli martiri. Piuttosto alcune note marginali aggiunte agli inizi del secolo XIII e concernenti indulgenze concesse dai vescovi di Aversa *Basuinus* e *Gentilis* sembrano rinviare ad una chiesa intitolata a san Pietro, forse San Pietro di Castel San Giorgio nella diocesi e nella provincia di Salerno (il capoluogo dista circa km 17,5 a nord-ovest)[66].
La seconda attestazione in ordine cronologico è data dal Benev. 37, un manoscritto composito. Ora la terza parte (ff. 59-158) è un libro del capitolo (litanie, martirologio-necrologio, Regola di San Benedetto), che fu copiato in scrittura beneventana alla fine del secolo XI[67], probabilmente nello *scriptorium* di Santa Sofia, e destinato al monastero urbano

[64] In merito i più recenti contributi: *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo Convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni 1); A. Baronio, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi*, prefazione di C. Azzara, premessa di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi, Ricerche, 2).

[65] Recentemente Luisa Nardini ha proposto riferimenti bibliografici ed elementi a sostegno dell'ipotesi che il manoscritto sia stato copiato a Benevento: L. Nardini, *Interlacing Traditions. Neo-Gregorian Chant Propers in Beneventan Manuscripts*, Toronto 2016 (Studies and Texts, 205), *ad indicem*.

[66] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: E.A. Loew, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscol*e, second Edition prepared and enlarged by V. Brown, I, *Text*, Roma 1980 (Sussidi eruditi, 33), pp. 165, 181, 210, 248, 292; II, *Hand List of Beneventan MSS.*, Roma 1980 (Sussidi eruditi, 34), p 21; J. Mallet - A. Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, II, *Manuscrits 19-23, 25-31, 33-40, 42, 44, 66, 68 et fragments. Formulaires liturgiques (Messes)*, Paris-Turnhout 1997, pp. 168-173. Sulla datazione ai secoli X-XI e sulla provenienza da Salerno si mostra convinto anche T.F. Kelly, *Il Canto beneventano*, a cura di A. De Lillo, Lugano 2017 (Monographiae, 2), *ad indicem*. Per la bibliografia relativa ai manoscritti in minuscola beneventana si rinvia ai repertori *BMB Bibliografia dei manoscritti in scrittura beneventana*, a cura del Dipartimento di Filologia e Storia dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale, 1-29, Roma 1993-2021.

[67] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: Loew, *The Beneventan* Script, II, *Hand List*, p. 22; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 192-235; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 164.

femminile di San Pietro *intra muros*[68]. Al f. 80v si dà con l'indicazione cronologica la memoria liturgica: «XV kl. martii Nat(alis) sanctorum Faustini et Iouitte martyrum».
Segue il Benev. 26, ancora un libro del capitolo (martirologio, Regola di San Benedetto, omelie del capitolo) copiato agli inizi del secolo XII in minuscola beneventana da più mani. Sembra che anche questo codice sia originario dello scrittorio sofiano su committenza delle monache di San Pietro *intra muros* e che sia stato ordinato per sostituire il Benev. 37, il cui martirologio, un breve riassunto del Martirologio geronimiano, non rispondeva più alle loro esigenze liturgiche[69]. Proprio nella sezione dedicata al martirologio nel f. 9r-v sotto la data *XV kl. mart.* si trascrive interamente il latercolo del Martirologio geronimiano nella recensione della seconda famiglia rappresentata, tra gli altri, dai manoscritti *Bernensis*, *Laureshamensis*, *Wissemburgensis*, di fine VIII secolo, il cui incipit è: «Brexia ciuitate Nat(alis) sanctorum mart(yrum) Faustini et Iouittę».
Passando al secolo XII, si menziona anzitutto il Benev. 7, un lezionario agiografico in scrittura beneventana di una sola mano per l'ufficio monastico che va dal 17 gennaio al 16 febbraio[70]. Nei ff. 173va-181vb è trascritta la *Passio sanctorum Faustini et Iouitta* (BHL 2837), una delle due *epitomae* della *Legenda maior* (BHL 2836), che presenta questo *incipit*: «Beatissimi uiri Faustini et Iouitta nobilissimi(s) in ciuitate brexiana orti parentibus fidem Christi quam religiosa mente didicerant». La *Passio* è divisa, secondo l'*ordo* monastico, in XII *lectiones* e termina con l'*oratio* che è la ripresa della colletta della messa.
Lo stesso testo agiografico è tràdito nei ff. 93r-96r del ms. Benev. 25, la parte invernale di un breviario monastico vergato in minuscola beneventana del secolo XII. Il breviario, il cui *scriptorium* di origine è di difficile identificazione, reca sul verso dell'ultimo foglio (f. 228v) un nome tracciato da una mano non beneventana, parzialmente leggibile, che potrebbe ricondurne al piccolo priorato di San Giacomo di Sant'Angelo a Scala a km 25 ca. a sud di Benevento, edificato durante il primo decennio dell'episcopato beneventano di Ugo Guidard (1365-1383)[71]. Ma l'ipotesi non sembra molto fondata; più verosimile, invece, appare l'utilizzo del codice nel priorato urbano dei Santi Filippo e Giacomo sito nei pressi del teatro romano di Benevento[72]. In entrambi i casi trattasi di dipendenze maschili dell'abbazia di Montevergine (AV), fondata da san Gugliemo da Vercelli[73].

[68] Anche Nardini, *Interlacing Traditions*, pp. 54-55, n. 95; p. 46, n. 96; Kelly, *Il Canto beneventano, ad indicem*.

[69] Loew, *The Beneventan Script*, I, *Text*, p. 194; II. *Hand List*, p. 20; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 89-117; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 164.

[70] Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 18; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, I, pp. 162-168; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 165.

[71] Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 20; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 84-88; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 164.

[72] G. Mongelli, *Il monastero verginiano dei SS. Filippo e Giacomo*, «Samnium», 45 (1972), pp. 9-49.

[73] Per la storia dell'abbazia: G. Mongelli, *Storia di Montevergine e della Congregazione Verginiana*, 1-8, Avellino 1965-1978.

Numerose indicazioni vengono da un altro messale parzialmente neumato e riccamente miniato, il Benev. 29 (già London, British Library, Egerton 3511). Fu copiato in scrittura beneventana nello *scriptorium* di Santa Sofia su committenza del monastero femminile urbano di San Pietro *intra muros*[74]. Nel calendario che precede il messale al f. 5rb nel mese di febbraio alla data *XV kl [martii]* è segnata la memoria *Faustini et Iouitte m.*; al f. 10r sono date le indicazioni dell'*ordo missae S. Faustini et Iouitte*; al f. 51rb sono trascritti *oratio*, *secreta* e *completorium* del formulario della messa.
Un'ulteriore testimonianza è data dal Benev. 19, la parte invernale di un breviario-messale, di cui il Benev. 20 costituisce la parte estiva[75]. Vengono qui trascritti la *Passio sanctorum mart. Faustini et Iouitte* (ff. 68rb-70rb), divisa in IX *lectiones*, e il formulario della messa (f. 70rb-70va). Sono gli stessi tre testi tràditi anche dai messali Benev. 33 e 29, ma in questo caso la rubrica recita semplicemente *oratio* per le diverse tipologie (*collecta /super populum*, *super oblata* e *post communionem*). Il breviario-messale fu copiato in minuscola beneventana nel secolo XII o nello *scriptorium* dell'abbazia di Santa Sofia, che tra la seconda metà del secolo XI e la prima metà del XIII produce codici anche su committenza esterna, oppure in un piccolo *scriptorium* funzionante presso l'arciepiscopio. Il suo santorale è tipicamente beneventano, mentre il *cursus* del breviario è quello romano. I Benev. 19 e 20 furono destinati ad uso delle celebrazioni (ufficio divino e messa) del capitolo della chiesa cattedrale di Benevento. La ricchezza del santorale monastico (feste di san Mauro, di santa Scolastica, di san Benedetto con un formulario anche per la messa della vigilia) si spiega con l'influsso liturgico-cultuale che l'abbazia di Montecassino esercitò in tutto il Mezzogiorno durante questi secoli.
Il Benev. 42 è un breviario monastico a sezioni giustapposte o separate (salmi, cantici, per le laudi e i vespri, *Te Deum*, simbolo *Quicumque*, inni, litanie e suffragi per l'ora di prima, etc.). Fu vergato in scrittura beneventana da tre mani ed è datato alla seconda

[74] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 53; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 137-145; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 164. Anche Nardini, *Interlacing Traditions*, *ad indicem*; Kelly, *Il Canto beneventano*, *ad indicem*. Il Messale beneventano, trafugato nel corso della Seconda guerra mondiale e acquistato dal British Museum, passato poi alla British Library con la segnatura Egerton 3511, al termine di una lunga controversia è stato restituito ufficialmente l'11 novembre 2010. M. Iadanza, *Il messale Benev. 29 della Biblioteca Capitolare di Benevento (già Egerton 3511 della British Library di Londra)*, «Rivista Liturgica», 98/3 (2011), pp. 501-511; Idem, *La restituzione alla Biblioteca Capitolare di Benevento del messale Benev. 29 (già Egerton 3511 della British Library di Londra)*, in *BMB. Bibliografia dei manoscritti in scrittura beneventana*, 19, Roma 2011, pp. 13-16; M. Palma, *Per la storia recente del manoscritto 29 della Biblioteca Capitolare di Benevento*, in *Sit liber gratus quem servulus est operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno*, a cura di P. Cherubini, G. Nicolaj, Città del Vaticano 2012 (*Littera antiqua*, 19), pp. 1311-1314. Si veda anche l'opuscolo *Conferimento della Cittadinanza onoraria all'avvocato Jeremy W. Le M. Scott*, Benevento 2011. L'avv. Jeremy Scott, alla cui perizia giuridica e passione umana e civile è dovuta la restituzione del codice, è stato insignito della cittadinanza onoraria di Benevento il 5 febbraio 2011.

[75] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 19; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 61-65; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 163.

metà del secolo XII[76]. Nella sezione delle antifone del *Benedictus* e del *Magnificat* ai ff. 194v-195r (numerazione a matita ff. 195v-196r) *In sanctorum Faustini et Iouitta* viene riportata l'orazione conclusiva per le lodi e i vespri (è l'*oratio*/colletta della messa come da Benev. 33 e 29). Il breviario, copiato nel monastero di Santa Sofia, fu in uso in una comunità monastica femminile non identificata[77].

Sempre un breviario monastico, ma la sola parte invernale, è tràdito dal Benev. 23, in minuscola beneventana del secolo XIII[78], che nei ff. 148rb-151va riporta con qualche lacuna per la perdita delle carte la *Passio sanctorum mart. Faustini et Iouitte*. La *Passio* è divisa, secondo l'*ordo* monastico, in XII *lectiones* e termina con l'*oratio* che è la ripresa della colletta della messa. Il manoscritto è di un secolo posteriore al Benev. 25, da cui sembra dipendere o forse entrambi sono copiati dal medesimo esemplare[79], constatazione questa che evidenzia la continuità temporale del culto dei due santi martiri bresciani nell'area beneventano-cassinese.

Ultima testimonianza viene offerta dal Benev. 44, un breviario monastico a sezioni separate, copiato in minuscola beneventana e attribuito alla seconda metà del secolo XIII[80]. Nella sezione dell'*ordo* al f. 214r-v, dopo la rubrica *Sanctorum Faustini et Iouitte*, si trascrive l'orazione per la celebrazione delle lodi e dei vespri. Virgina Brown propende per la destinazione del breviario all'abbazia di San Salvatore del Goleto (nelle vicinanze di Sant'Angelo dei Lombardi, in provincia di Avellino), fondata da san Gugliemo da Vercelli, come peraltro indica la menzione del nome della badessa Scolastica che resse il monastero tra il 1255 e il 1280[81]. Secondo J. Mallet e A. Thibaut, il monastero per il quale il codice fu copiato potrebbe essere identificato con una dipendenza del Goleto e cioè Santa Maria di Perno (Pierno), nel comune di Atella (PZ) in Lucania nell'attuale diocesi di Melfi e Rapolla[82].

Purtroppo questo quadro si modificò gradualmente nel corso dei secoli XIV e XV, allorquando la venerazione verso i due santi patroni di Brescia sembra affievolirsi, probabil-

[76] Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 22; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 255-280; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 165.

[77] Anche Kelly, *Il Canto beneventano*, pp. 72, 401-402, 414.

[78] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 20; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 80-83; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 165.

[79] Così anche Kelly, *Il Canto beneventano*, p. 83, n. 27; p. 86, n. 27.

[80] Per la descrizione del manoscritto e la sua storia: Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand List*, p. 23; Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 281-288; Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 165.

[81] Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains*, p. 165. Anche Nardini, *Interlacing Traditions*, p. 55.

[82] Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, II, pp. 287-288. Su questa dipendenza di San Salvatore del Goleto: G. Mongelli, *Storia del Goleto dalle origini ai nostri giorni. Una singolare abbazia presso Sant'Angelo dei Lombardi*, Montevergine 1979, pp. 345-366; la scheda nr. 4* di H. Houben, *Basilicata*, in *Monasticon Italiae*, III, *Puglia e Basilicata*, a cura di G. Lunardi, H. Houben, G. Spinelli, Cesena 1986, pp. 177-178; J.-M. Martin, *Le Goleto et Montevergine en Pouille et en Basilicate*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. I Normanni chiamano gli Svevi*, Atti del secondo Convegno internazionale (Centro studi Verginiano, 12-15 ottobre 1987), Montevergine 1989, pp. 116-117; Idem, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Rome 1993 (Collection de l'École Française de Rome, 179), p. 686.

mente in contemporanea con la crisi dell'abbazia di Montecassino e in genere delle istituzioni monastiche. E però il Benev. 51, un messale *secundum consuetudinem Romane Curie*[83], vergato in scrittura gotica dopo l'anno 1389 (tanto si deduce dalla presenza della festa della Visitazione di Maria introdotta dai papi Urbano VI e Bonifacio IX tra l'aprile e il novembre di quell'anno)[84] e in uso nella chiesa cattedrale sicuramente nel 1481[85], al f. 1v del calendario liturgico il giorno 15 febbraio prevede ancora la memoria dei *Sanctorum martyrum Faustini et Iouicte*.
Al contrario nel messale Benev. 52 del XIV secolo (il messale appartenne all'arcivescovo Donato d'Aquino (1385-1426) e fu da questi donato al capitolo metropolitano), vergato in scrittura gotica[86], e nel messale Benev. 48 (detto il messale del dragone per la miniatura di f. 8v), datato al 1421 e «scriptum per manum fratris Iacobi de Tricarico» (f. 241r) in minuscola gotica per conto della famiglia Castiglione Perrotta di Montefusco (AV), acquistato in seguito dai marchesi Pedicini di Benevento e donato alla Biblioteca Capitolare nel 1884[87], mancano sia l'indicazione nel calendario liturgico e sia il formulario per la messa.

In definitiva, da questa breve ricognizione sembra potersi concludere che il culto di Faustino e Giovita, introdotto dal bresciano Petronace a Montecassino insieme con le reliquie del braccio di san Faustino, ebbe proprio nella celebre e potente abbazia il suo centro di irradiazione e di promozione in tutto il Mezzogiorno. Ne costituiscono altrettante testimonianze i libri liturgici (messali, breviari e martirologi) della Capitolare di Bene-

[83] Iadanza, *Un inventario settecentesco*, pp. 181-182.

[84] Urbano VI nel concistoro dell'8 aprile 1389 deliberò l'introduzione di questa festa al 2 luglio con una vigilia di digiuno e con l'ottava, ma morì il 15 ottobre 1389 prima di poter pubblicare i relativi decreti. Il successore Bonifacio IX ne riprese il progetto e con la bolla *Superni benignitas conditoris* del 9 novembre 1389 prescrisse questa celebrazione con rito doppio, ottava e con larghe indulgenze.

[85] A tale data riconduce una nota di mano dell'abate Marino Geremia «canonici beneventani» (f. 182v), mentre l'uso nella chiesa cattedrale è attestato dalle addizioni delle lezioni della festa di san Bartolomeo (f. 180vb), della commemorazione della *translatio* di san Bartolomeo dall'India a Lipari (f. 180bis ra), della festa di san Mercurio (f. 180bis rab), della commemorazione della *translatio* di san Mercurio a Benevento (f. 180bis rb-va), della festa dei santi Gennaro, Festo e Desiderio (f. 180bis va-b), della festa di san Barbato (f. 180bis vb) e della commemorazione della *translatio* beneventana di san Gennaro (f. 181ra-b). Per le ricostruzioni complessive del santorale della Chiesa beneventana i riferimenti d'obbligo sono almeno tre: M. de Vipera, *Catalogus Sanctorum quos Ecclesia Benevent. Duplici, ac Semidupl. celebrat Ritu*, Neapoli 1635; BCBn, Benev. 591 (= *Diptychon Beneventanum, seu Martyrologium Santae Beneventanae Ecclesiae Eminentissimi, ac Reverendissimi in Christo Patris, ac Domini nostri Fratris Vincentij Mariae Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis Ursini Archiepiscopi jussu editum a Joanne de Nicastro*..., 1696); J. Mallet - A. Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, III, *Formulaires liturgiques (offices). Tables et index*, Paris-Turnhout 1997, pp. 1480-1527. Anche M. Iadanza, *Reliquie, traslazioni e culti nel Santorale della Chiesa beneventana (secoli VII-XI)*, in *Laus musicae. Arte, scienza e prassi del canto liturgico e devozionale medieva*le, Atti del Convegno (Benevento, 23-25 maggio 2019), a cura di L. Nardini, P. Scarnecchia, «Vox Antiqua. Commentaria de Cantu Gregoriano, Musica antiqua, Musica sacra et Historia liturgica. International Journal of Gregorian Chant, Early Music, Sacred Music & Liturgical History», XIV-XV/1-2 (2019), pp. 61-95.

[86] Iadanza, *Un inventario settecentesco*, p. 182.

[87] *Ibidem*, p. 181.

vento sia di destinazione monastica e sia canonicale ed ecclesiastica, che evidenziano da una parte la diffusione del culto dei due martiri bresciani nella vastissima area di cultura latina e dall'altra la sua continuità nei secoli X-XIII, culto che entra in una fase di progressiva eclissi al tramonto del medioevo nei secoli XIV e XV.

A pagina 412

Traslazione dei corpi
dei santi Faustino e Giovita e miracolo del sangue
(particolare)
copia di un affresco perduto del Moretto,
dalla chiesa di San Faustino in Riposo
Pietro Maria Bagnatore (1550-1627)
Pinacoteca Tosio Martinengo, Brescia

Appendice I
Dal messale Benev. 29, f. 51r-v

1. *Oratio*: Beatissimorum nos quaesumus Domine martyrum tuorum Faustini et Iouittę ueneranda passio tueatur, ut sicut illos a ferarum morsibus igniumque cruciatibus exemisti; ita nos quoque a spiritualibus bestiis noxiisque incendiis liberare digneris. Per…
2. *Secreta*: Beatorum martyrum tuorum Faustini et Iouittę oblata quaesumus Domine honore munera suscipe; et nos eorum meritis a cunctis defende periculis. Per…
3. *Completorium*: Perceptis Domine sacrosancti corporis et sanguinis tui muneribus, beatissimorum martyrum Faustini et Iouittę interuentu, a cunctis quaesumus uitiorum contagiis emundemur. Qui uiuis…



Appendice II
Passio sanctorum Faustini et Iovitae (BHL 2837)

Il Benev. 7 è un lezionario agiografico per l'ufficio divino, che copre il periodo liturgico dal 17 gennaio al 16 febbraio[1]. Il codice, il cui supporto materiale è costituito da una pergamena giallastra sufficientemente spessa (in genere il lato pelo si presenta di colore più marcato rispetto al lato carne), si trova nel complesso in buono stato di conservazione; di grande formato (f. 175: mm 357 x 253), mutilo nella parte iniziale e finale, è composto attualmente da ff. I-VI, 188 (numerati da 1 a 187 + 96 bis per carte ad inchiostro nell'angolo superiore destro del lato recto in contemporanea con la redazione dell'indice, ad eccezione del f. 96 numerato a matita dai benedettini J. Mallet e A. Thibaut): f. I, guardia pergamenacea, aggiunta nel recente restauro; f. II, foglio pergamenaceo del secolo XVIII con il titolo *Lectiones, et Sermones, natiuitatis, uitae, et obitus Sanctorum, cum duobus Euangeliis, et homiliis*; ff. III-V, guardie cartacee con l'indice del contenuto compilato agli inizi del secolo XVIII; f. VI bianco. Esso è attualmente contenuto in una rilegatura mo-

[1] Sul manoscritto: A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae capituli ecclesiae cathedralis beneventanae*, «Analecta Bollandiana», 51 (1933), pp. 355-357 (il ms. è indicato come *Codex* V); E.A. Loew, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule. (Oxford1914)*, second edition prepared and enlarged by V. Brown, II, *Hand list of Beneventan MSS*, Roma 1980 (Sussidi eruditi, 34), p. 18; J. Mallet - A. Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, I, *Manuscrits* 1-18, Paris 1984, pp. 162-168; V. Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains conservés à la Bibliothèque capitulaire*, in *La Cathédrale de Bénévent*, a cura di T.F. Kelly, Gand-Amsterdam 1999, pp. 149-165.

derna con piatti di cartone, ricoperti da pergamena, frutto del restauro effettuato nel laboratorio della Badia di Grottaferrata (28 gennaio 1969). Nella parte inferiore del dorso è incollato il numero "7" e sulla controguardia anteriore lo stemma dell'arcivescovo Vincenzo Maria Orsini (1686-1730, dal 1724 papa Benedetto XIII). Il manoscritto, che fa parte di una serie di lezionari agiografici per l'ufficio monastico, va probabilmente attribuito a uno *scriptorium* monastico cittadino (il monastero di S. Sofia?) ed è ascritto da Loew a un arco cronologico piuttosto ampio, compreso tra i secoli XI e XII[2]. Ragioni storiche, codicologiche, paleografiche hanno portato invece Mallet e Thibaut a delimitare il periodo al secolo XII[3], valutazione quest'ultima condivisa anche da V. Brown[4]. È copiato su due colonne di scrittura in minuscola beneventana, probabilmente ad opera di una sola mano. Dal punto di vista paleografico s'individuano molteplici elementi della tipizzazione cassinese. Il disegno complessivo della scrittura ha un andamento contrastato, con alternanza di tratti spessi e tratti sottili; la *e* presenta l'occhiello superiore piuttosto piccolo; la *r* e la *s* tendono ad allungarsi in analogia con la *f*; si ha un uso costante della *c* semplice e quasi costante della *i* alta a inizio di parola; frequente è anche l'uso della *r* finale lunga. Degna di nota è ancora l'introduzione della *a* e della *t* carolina e della *s* di tipo onciale, quest'ultima a fine di parola o soprascritta. Le abbreviazioni, al pari della punteggiatura e della forma interrogativa, presentano le consuete forme della scrittura beneventana. L'apparato ornamentale comprende, in senso lato, rubriche e iniziali decorate. Moltissime sono le iniziali semplici quasi all'inizio di ogni periodo, di stile unitario e poco elaborato, tracciate a penna con inchiostro ed evidenziate da tocchi di colore verde, rosso e giallo oppure azzurro, rosso e giallo. I titoli dei vari brani agiografici sono rubricati in scrittura beneventana.

La *Passio Sanctorum Faustini et Iovitae* è a noi pervenuta in diverse versioni, tra le quali le tre elencate dalla *Bibliotheca Hagiographica Latina* (=BHL), la *Legenda maior* e due epitomi, classificate rispettivamente con i numeri 2836, 2837 e 2838[5]. La prima redazione fu edita dal Savio[6], mentre le due rielaborazioni abbreviate dai Bollandisti negli *Acta San-*

[2] Loew, *The Beneventan Script*, II, *Hand list*, p. 18.

[3] Mallet - Thibaut, *Les manuscrits en écriture bénéventaine*, I, p. 162.

[4] Brown, *Origine et provenance des manuscrits bénéventains conservés à la Bibliothèque capitulaire*, p. 165.

[5] *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* ediderunt Socii Bollandisti, Bruxellis 1899-1901 (Subsidia hagiographica, VI), nrr. 2836-2837-2838. Per le altre *Passiones* dei due martiri si veda: *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, ed. H. Fros, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70), p. 323, cui si deve aggiungere la breve epitome conservata in un leggendario del secolo XI (ms. senza segnatura) dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, per il quale T. Foffano, *La Biblioteca Negri da Oleggio: una preziosa raccolta di storia lombarda*, «Aevum», 48 (1974), pp. 570-571. In merito: P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *San Faustino Maggiore, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), pp. 17-48, in part. 21-24.

[6] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 5-72, 113-159, 377-399, in part. per il testo pp. 65-72, 113-159.

ctorum[7]. La versione tràdita dal lezionario agiografico della Biblioteca Capitolare di Benevento (BHL 2837) presenta però numerose varianti rispetto al testo pubblicato[8]. In particolare, ad eccezione dell'*incipit*, tutto il paragrafo 1, secondo la partizione degli *Acta Sanctorum*, è stato omesso, mentre il secondo viene ampiamente riassunto e modificato. Pertanto all'inizio della narrazione non risulta che Faustino e Giovita siano fratelli e che Faustino sia il maggiore dei due e non emerge neppure la loro condizione di presbitero per il primo e diacono per il secondo. Lo stesso vescovo Apollonio entra nella vicenda solo in un secondo momento, quando di lui si dice che si è nascosto nelle vicinanze della città di Brescia per timore della persecuzione che infuria; non traspare, invece, che proprio lui, ammirato dalla costanza nella professione della fede cristiana e dallo zelo pastorale di Faustino e Giovita li ha chiamati ad entrare nell'*ordo* ecclesiastico della Chiesa bresciana e ha provveduto alla loro ordinazione. A partire tuttavia dal paragrafo 3 dell'edizione bollandista dell'opera si dà un medesimo ordinamento della trama narrativa, anche se le varianti testuali rimangono numerose. La versione conservata dal Benev. 7 può quindi considerarsi una riscrittura parziale dell'epitome, ragion per cui si ritiene utile offrirne una trascrizione integrale di tipo diplomatico-interpretativo. Nello specifico, le abbreviazioni sono sciolte, ad eccezione dei dittonghi dove si è conservato l'uso dello scriba (ivi compreso l'utilizzo della *e* caudata ove ricorre); la punteggiatura è stata normalizzata all'uso moderno e lo stesso criterio è stato seguito per l'impiego delle maiuscole; si sono introdotti i due punti e le virgolette basse per il discorso diretto; il cambio della carta e della colonna di scrittura viene segnalato tra parentesi tonda; eventuali integrazioni al testo, al fine di renderlo più comprensibile, sono date tra parentesi quadre; nella numerazione dei paragrafi è stata conservata la scansione in dodici lezioni (secondo il *cursus* monastico) del testo, segnalata dall'a capo e dall'inziale di modulo medio, tracciata a penna ma evidenziata da tocchi di colore.

[7] La versione BHL 2837 è edita in *Acta Sanctorum Februarii*, II, Venetiis 1735, pp. 809b-812b; la versione BHL 2838 in *Acta Sanctorum*, pp. 813a-817a.

[8] Tomea, *«Agni sicut nive candidi». Per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, p. 24 n. 12. Secondo lo studioso, grande fu la diffusione delle due epitomi, come dimostra il numero dei manoscritti che la conservano, elencati da *BHLms:* 21 testimoni per BHL 2837 e 33 per BHL 2838.

B = Benevento, Biblioteca Capitolare, Benev. 7, ff. 173va-181vb

(f. 173va)

PASSIO SANCTORUM MARTYRUM FAUSTINI ET IOVITTA[1]

1- Beatissimi[2] uiri Faustinus et Iovitta, nobilissimis[a] in ciuitate Brixiana[b] orti parentibus[3], fidem Christi quam religiosa mente didicerant, instanti sollici-(f. 173vb)tudine predicabant. Veniente Adriano imperatore[4] in partem Italie, precurrit ei Italicus comes Retiarum[5], una cum Tyberio consulari suo[6], [ad] Adduam[c] fluuium[7], quem cum adoraret Italicus sic ait: «Inuictissime imperator ac triumphator, subueniente imperio uestro, subuenite diis uestris. Sunt duo uiri in ciuitate Brixiana[d], qui predicant deum uiuum esse in celis, deos autem nostros pro nichilo habent. Multum populum reducunt ut discedant a diis nostris et ad deum eorum se conferunt». Vidit Adrianus ut Italicus multum diligeret deos, ait ad eum: «Sacra tali modo conscripta diuinitas nostra constituit, ut ubicumque[e] (f. 174ra) christianos inueneris, aut sacrificent diis aut uariis tormentis[f] eos afficiat». Acceptis[g] sacris Italicus comes precessit sicut iusserat Adrianus. Qui ingressus ciuitatem Brixianam[h], misit statim Tyberium consiliarium suum ad Faustinum et Iouittam, ut eis innotesceret sacram preceptionem.

2 - Veniens igitur Tyberius ad Faustinum et Iouittam, omnia eis notitia posiut Adriani precepta. Quibus Tyberius iussit omnes christianos ut aut sacrificent, aut animam gladio perderent. Audientes hęc uerba Tyberii sanctus Faustinus[i] et Iovitta dixerunt: «Nos non obedimus precepta principis uestri, neque adoramus deos ligneos, hereos et la-(f. 174rb)pideos, in quibus non est sensus neque intellectus. Audiens hęc uerba Tyberius rediit ad Italicum comitem, omnia ei retulit quecumque[j] Faustinus et Iouitta responderunt. Audiens Italicus comes, furore arreptus, misit ut comprehenderentur a militibus. Cumque comprehensi essent, sanctissimi Faustinus et Iouitta ducti sunt ad Italicum comitem, qui sic eos allocutus est dicens: «Inuictissimus imperator sacris suis ita constituit de contemptoribus legum debere omnes christianos ad religionem deorum nostrorum conuerti, aut certe qui contemnerent diuersis sententiis uel gladio puniantur». Sanctus Faustinus et Iouitta dixerunt: «Tempus[k] nostrum aduenit, ut potius (f. 174va) gaudeamus quam lugeamus. Sed in his omnibus minas uestras non obseruamus, neque precepta principis uestri obedimus[l]». Audiens hęc Italicus comes iussit eos in carcerem custodiri, usque ad Adriani imperatoris aduentum, qui in proximo sperabatur uenturus.

[1] Il titolo rubricato in minuscola beneventana è reso in maiuscoletto.

[2] L'iniziale *B* è una lettera decorata di tipo vegetale dalle dimensioni di mm 86 x 63 (7 lin. di scrittura).

[3] Secondo la *passio* Faustino e Giovita sono nati a Brescia da famiglia di elevata condizione sociale. La nobiltà dei natali è un consueto *topos* agiografico cui il compilatore ricorre.

[4] Il martirio dei santi Faustino e Giovita è collocato durante il regno di Publio Elio Adriano, imperatore dal 117 al 138. Nato da Publio Elio Adriano Afro e Domizia Paolina, egli fu adottato ed educato da Traiano, di cui sposò la pronipote Vibia Sabina e a cui succedette l'11 agosto 117. Verso i cristiani si mostrò sostanzialmente tollerante, come attesta la lettera indirizzata nel 124-125 al proconsole d'Asia Caio Minucio Fundano, in risposta ad alcuni quesiti proposti dal predecessore nella carica Serennio Graniano, e trasmessa da Eusebio (*Historia ecclesiastica*, IV, 9, 1-3) e da Giustino (I *Apologia*, 68, 6), nella quale prescrive di non accettare denunzie anonime contro i cristiani e raccomanda che i processi contro di loro si svolgano secondo le leggi sulla base di accuse circostanziate e non obbedendo agli umori della piazza: M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1983, pp. 73-76.

[5] Italico è *comes* (cioè governatore) della Rezia, la provincia romana posta fra le Alpi trentine e il Danubio, nell'area corrispondente all'attuale Svizzera e agli altopiani bavaresi. Con il riordinamento amministrativo dell'Impero voluto da Diocleziano, fu divisa in *Raetia prima* e *Raetia secunda*.

[6] Tiberio è il nome del *consularis* di Italico, termine con il quale (in questo caso) si designa in modo estensivo un funzionario con poteri ammistrativi o giurisdizionali.

[7] *Addua*: è il fiume Adda, un affluente di sinistra del Po, che nasce sullo spartiacque alpino al Passo di Apisella e che sfocia nel lago di Como.

3 - Quinta igitur die cum introisset Adrianus imperator Brixiam[m], retulit ei Italicus comes de beatissimis Faustino et Iouitta, eo quod iussit eius obtemperare contempsissent, et quia ad eius audientiam clausi reseruarentur in carcere. Adrianus imperator dixit: «Ex quali progenie oriundi sunt, ut a nostra maiestate audiendi reser-(174vb)uarentur?». Italicus comes dixit: «Ex preclaro genere originem ducunt; nam parentes eorum caput senatus[8] in hac ciuitate fuerunt, qui tantam diis nostris exhibuerunt reuerentiam, ut sic ubi comperissent esse christianos, summo eos flagrantis[n] zeli studio persequerentur. Isti uero insania dementes effecti sunt, nescio, ut obstinata cordis intentione deos nostros blasphemantes respuant, et Christum, qui a Iudeis ligno subfixus[o] asseritur colant». Adrianus dixit: «Isti homines michi plurimum necessarii sunt, ut per eorum supplicia multos ad deorum nostrorum religionem conuertam». Tunc precepit eos eductos (f. 175ra) e carcere suis aspectibus presentari. Quibus et dixit: «Estne aliquis deus sole prestantior, ut relicto eius numine ad alium uos quasi potentiorem debeatis conferre?». Beatus Iovitta respondit: «Nos Deum uerum ueneramur et colimus, qui est in celis, cui et uniuerse creature obediunt[9], qui et ipsum solem constituit, ac dedit illi officium, ut luceat per diem, sicut et lune stellarumque ordinibus ut tenebras illuminent noctis»[10].

4- Adrianus dixit: «Consultius facitis[p], si nostram impleatis uoluntatem, ut primi in nostro palatio esse possitis, quam in hac insania perseuerantes [q]acerbissima morte consumemini[r]». Sanctissimi Fausti-(175rb)nus et Iouitta dixerunt: «Non facimus rem nefariam, quę nos ad interitum perducat eternum[s]». Adrianus dixit: «Nefarię facitis[t], cum uos christianos esse denuntiatis, ut exclusa a uobis tranquillitatis nostrę gratia, infamię macula denotemini». Sanctus Iouitta respondit: «Optime nos profitemur, et denuntiamus esse christianos; nam gratia tua a nobis uitanda est, ut ad ęterni regis gratiam peruenire possimus». Adrianus imperator dixit: «Nimis duri cordis estis, quos uerba mea inclinare uos non possunt. Pietas enim nostra erga uos est; ideoque uos omnimodis exoptamus effici meliores, ut dignam habeatis apud nos militię pote-(f. 175va)statem». Beatus Faustinus dixit: «Dignam habemus militiam quam nobis Christus noster tradidit. Nam militia uestra cum tempore finienda est, quia et uos ipsi cum tempore deficitis. Nostra etenim militia in eternum permanet». Adrianus dixit: «Iam satis est, quod uos patienter sustinui: aut sacrificate inuicto deo Soli, aut per multa uos faciam tormenta expendi». Faustinus et Iouitta responderunt: «Nos sacrificamus Deo uiuo, quia solem in ornamento cęli constituit; sol autem quem nobis adorandum precipis, a Deo uero nobis in obsequium datus est». Tunc Adrianus, ira commotus, iussit eos ante templum Solis perduci. Erat (f. 175vb) enim statua Solis ex auro perfusa, habens in capite [radios] ex auro puro. Quibus Adrianus dixit: «Videtis gloriam inuicti Solis? Accedite et sacrificate ei, ut dignos uos habeat in conspectu suo, et liberi efficiamini ab his, que uos expectant, tormentis».

5- Beatus Faustinus respondit: «Nunc uidebitis gloriam Dei nostri, ut cognoscat nunc inualidum esse que tuum deum confiteris». Tunc una uoce pariter dixerunt: «Sol cognouit occasum suum, posuisti Domine tenebras et facta est nox»[11]. Adrianus dixit: «Quid est quod submurmuratis? Accedite et sacrificate inuicto deo Soli». Tunc Iouitta conuersus ad statuam Solis dixit: «Nos adoramus Deum qui regnat in cęlis, (f. 176ra) quia solem lucere constituit; tu autem cum sis statua in aspectu solis, transfigurare in effigiem picis ad confusionem eorum qui te quasi deum adorant». Cumque hęc dixisset, illico[u] facta est statua ut fu-

[8] Per *senatus* deve intendersi la *curia* municipale.

[9] *Sal* 103 (102), 19.

[10] *Gen* 1, 16.

[11] *Sal* 104 (103), 19-20.

ligo in conspectu populi; radii autem, qui in capite illius erant, tanquam carbones mortui decidebant in terram. Cernens Adrianus talia dixit: «Quid est quod uideo?». Italicus comes dixit: «Precipe ascendere ministris cum spongiis, ut ei restituant splendorem». Iubet Adrianus ascendere ministros cum spongiis, ut superductam fuliginem de statua[v] detergerent. Quod dum ministri conarentur efficere, tota simul ita in (f. 176r b) fauilla resoluta est, ut nichil ex ea penitus remaneret.

6 - Beatus Faustinus ait ad imperatorem: «Animaduertis[w] quod factum est de eo quem colis? Quomodo ad nichilum redactus est?». Tunc iratus ualde Adrianus iussit eos ad bestias damnari. Cumque introducti essent in medium ludorum[x], Adrianus dixit ad Italicum: «Introducantur fere seuissime ad quarum adspectum statim timore deficiant». Conuersus Adrianus dixit ad martyres[y]: «Animatuertite[z] Faustine et Iouitta, quia iam in morte estis constituti, et prope est ut acceleretur finis uite uestrę. Consentite itaque michi et sacrificate deo Saturno siue (f. 176va) Diane, ut a ferarum morsibus possitis absolui». Sanctus Faustinus respondit: «Saturnus, quem dicis, homo fuit pollutus immanissimis sordibus, qui suorum fertur carnes comedere filiorum. Diana uero turpis extitit muliercula, que pudore abiecto, succinta more uenantium, feras dicitur insecuta. Hos tales nobis precipis[aa] adorare ad iniuriam summi Dei?». Adrianus dixit: «In morte estis constituti, et adhuc in blasphemiis perseueratis?». Tunc conuersus ad satellites suos[bb] imperat eis, ut quattuor aduersus athletas[cc] Christi leones dimitterent. Dimissi sunt itaque leones, quorum erant oculi flammantes, et aspectu (f. 176vb) terribiles. Qui uenientes cum grandi uelocitate proiecerunt se ad pedes sanctorum, dantes intolerabiles fremitus, ita ut contremisceret[dd] omnis populus paganorum. Ipsi uero, demisso in terram capite, lingebant uestigia sanctorum.

7 - Cernens Adrianus quod gerebatur, iussit ministris suis, ut dimitterent leopardos, qui et ipsi nichilominus, uenientes ad locum ubi Dei serui stabant, uolutauerunt se ad pedes eorum. Videntes autem hec populi clamabant: «Tolle magos de medio nostri, ut possimus deos libere adorare». Adrianus, amplius ira stimulatus, ait ad ministros[ee]: «Dimittite ad eos ursos potentes, prius[ff] tamen circa latera (f. 177ra) eorum ardentes faculas ponite, et ut exusti fuerint, dolore instigante, deuorent». Fecerunt ministri ut sibi fuerat imperatum, et dimiserunt ursos. Qui cum ad seruos Domini appropiassent, leones et leopardi impetum fecerunt in ministros[gg], et ita eos suis morsibus conciderunt, ut ne unus quidem ex eis uiuus euaderet. Electi autem Dei stabant in medio inter bestias. Quibus ait Adrianus: «Animaduertite[hh], Faustine et Iouitta, quia miserationem suam adhuc deus Saturnus, cui iniurias[ii] intulistis, erga uos exhibet, et iccirco a feris minime contingimini». Faustinus respondit: «Erubesce, christianorum tiranne; non enim, ut putas, Saturnus tuus ab his (f. 177rb) feris nos eripuit, sed potius ille uerus Deus, cui nos seruimus, qui regnat in celis. Ubi itaque sunt mine quas nobis intemptabat? Ecce fere, quas cum grandi feritate ad nos misisti, adorantes Deum, iacent ante pedes nostros prostrate, nichil feritatis habentes, sed si qua habes adhuc fortiora, accelera, ut in omnibus te uictum esse cognoscas».

8 - Adrianus dixit: «Nolite urgere[jj], quia iam duriora preparata sunt, que uobis adhiberi precipiam». Tunc quidam sacerdos Orphetus nomine, qui consanguineus erat imperatori[12], dixit ad eum: «Si iubet pietas uestra, tollatur inuictus deus Saturnus, et eamus ad eos, ut (f. 177va) liberentur a feris, et sic poterimus lucrari animas eorum». Adrianus dixit: «Facite, sicut uobis uidetur». Tunc Orphetus una cum aliis sacerdotibus, necnon et Italico comite, tollentes statuam

[12] Orfeto, parente dell'imperatore Adriano e probabile sacerdote di Saturno, si offre di intervenire con la "potente" intercessione del suo dio, ma con esiti drammatici, poiché sia lui e i suoi colleghi che il *comes* Italico sono uccisi dai morsi delle belve e il simulacro di Saturno è calpestato dai piedi degli animali feroci e lordato dal sangue dei sacerdoti del dio.

Saturni, pergebant ad locum ubi erant sancti Dei inter bestias positi. Qui cum propius accessissent, continuo fere insilientes super eos, uniuersos suis morsibus peremerunt, clamantibus paganis ac dicentibus: «Deus Saturne, adiuua ministros tuos». Statua quoque ipsa, bestiarum conculcata pedibus, suorum iacebat fedata sanguine sacerdotum. Audiens[kk] uxor Italici Afra nomine[13] uirum suum a feris interemptum, cum magna ueloci-(f.177vb)tate uenit ad theatrum, et ita cum clamore dicebat Adriano: «O quales deos colis, Adriane, qui nęc sacerdotes suos potuerunt, nec se ipsos liberare. Quapropter et ego misera ob uestram perfidiam uiduata remansi». Quid multa? Videntes populi quod erat factum, magnificabant Deum Faustini et Iouitte, et multi ex eis crediderunt in Domino, inter quos simul etiam et Calocerus[14], qui preerat officio imperatoris, cum multis[ll] officialibus suis credidit Christo. Sed et Afra coniux Italici, relicto errore idolatrię, credentium sociata est numero. Adrianus imperator ait ad martyres[mm]: «Si uerus est Deus quem colitis, exite liberi a feris». Beatissi-(f. 178ra)mi[nn] athlete[oo] responderunt, dicentes: «Et in hoc tibi ostendimus potentiam Domini nostri Ihesu Christi». Tunc conuersi, dixerunt ad bestias: «In nomine Domini imperamus uobis, ut exeatis extra ciuitatem, neminem omnino contingentes[pp]». Que statim e conspectu eorum, uelut oues mansuete, portas ciuitatis egresse, montium deserta petierunt.

9 - Postera igitur die, iubet sibi in capitolio Adrianus sedem parari. Quo cum sanctos[qq] Dei afferri precepisset, compellebat eos[rr] Ioui tura imponere. Qui cum immobiles in fide Christi persisterent, iussit Adrianus ignem copiosum accendi, et in medium eos incendii proici. Stabant uero bellatores (f. 178rb) Christi inter flammas immobiles, expansis manibus hymnum[ss] dicentes. Ampliori dehinc Adrianus indignatione correptus[tt], magos eos esse et sceleratissimos inclamitat, precepit eos rursus in carcerem tradi, et nullum penitus ad eorum uisitationem admitti, ut famis penuria interirent. Angelus autem Domini intempeste noctis silentio descendit ad eos, cuius aspectus in modum[uu] radii solis, tenebras effugauit[15]. Qui confortans beatissimos[vv] athletas[ww], ab oculis eorum elapsus est[16]. Iubet post hec Adrianus tribunal ante templum Martis preparare, et ibidem sibi beatissimos Faustinum et Iouittam (f. 178va) deferri. Cumque isset Calocerus, ut eos exhiberet, ecce occurrit sanctis martyribus[xx] totum officium Caloceri, et precedebat eos cum magna reuerentia, usque dum uenirent ad fanum Martis. Cernens Adrianus omnes ex officio pari consensu sanctis reuerentiam exibere, suspirans ac animi dolore permotus, recepit se in palatium, et iussit Faustinum et Iouittam inscio populo adduci, quibus et dixit: «Existimatis quod et me tantum uanum per maleficia uestra faciatis, sicut et populum fecistis? Unde nisi sacrificaueritis per diuersa uos supplicia faciam uinctos trahi de ciuitate, et per uaria demum tormenta uiuendi uobis terminum impo-(f. 178vb)nam». Beatus Faustinus respondit: «Ubicumque nos duci preceperis, semper in nomine domini nostri Ihesu Christi scias confundi, quia Saluator noster protegit[yy], semper nobiscum est».

10 - Adrianus dixit: «Probabitis uos tunc, cum uobis uehementiora adhiberi precepero tormenta». Beatus Iouitta respondit: «Quascumque penas nobis adhibueris, non timebimus mala, quoniam Dominus suscipiet nos». Tunc precepit eos

[13] A questo punto della narrazione agiografica entra in scena Afra, che è moglie di Italico, il *comes Retiarum*. Il testo non fornisce altra notizia sulla sua identità. In proposito: Savio, *La légende des ss. Faustin et Jovite*, pp. 5, 113, 337; F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, II, *Studio critico*, Faenza 1927 (Studi e testi, 35), pp. 957-958; M.V. Brandi, *Afra, matrona di Brescia, santa, martire*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, Roma 1961, coll. 279-283.

[14] Calocero, che qui risulta a capo dei funzionari dell'imperatore, è un altro personaggio conosciuto solo da questa *passio*. Savio, *La légende des ss. Faustin et Jovite*, pp. 30-33, 384-399; Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, pp. 841-842; A. Rimoldi, *Calogero di Brescia, santo, martire*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma 1962, coll. 693-694.

[15] *At* 12, 7.

[16] *At* 12, 10.

iterato in carcerem claudi usque ad diem profectionis sue, mandans ministris, ut nullum ad eos ingredi permitterent, sed et carcerem anulo suo signari precepit. Omnis uero populus, qui crediderat una cum Calocero et officialibus eius, (f. 179ra) inquirentes beatum Apollonium, qui propter metum infidelium occultabatur, inuenerunt eum non longe a Brixiana[zz] urbe absconditum[17]. Cui cum omnia que gesta fuerant, retulissent, benedicens[aaa] Apollonius Deum, et iuit pariter cum illis[bbb] ad cuiusdam montis remotiorem[ccc] locum, ibique eis iuxta morem fidei seriem tradens, baptizauit eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, et confortatos in Christo dimisit a se. Nuntiatum est Adriano quia Calocerus et officium eius credidissent; iratus est ualde, et precepit eos comprehendi, et uinctos sibi in circo presentari, et ait ad Calocerum: «Calocere, que te dementia inuasit, ut uniuersis (f. 179rb) qui sunt in palatio meo te infimum redderes?». Conuersus uero ad officium eius, dixit: «Dicite, morti destinati, quare insania compulsi deos nostros reliquistis, ut inter damnaticios puniri non metuatis?». Illi ad hec respondentes dixerunt: «Non timemus mortem huius seculi, quia adiutor noster Deus est, qui regnat in celis». Tunc furore nimio accensus, Adrianus iussit eos post circumduci, et in eodem loco decollari. Quod cum factum esset, ueniens Apollonius cum christianis, rapuit corpora eorum, et digne eis tradidit sepulture, sub die tertiodecimo kalendarum decembrium[18]. Calocerum uero precepit Adrianus una cum[ddd] (f. 179va) Faustino et Iouitta catenis astrictis, post se ad Mediolanensem ciuitatem[19], quo erat profecturus[eee] adduci. Cumque portas ciuitatis beati essent martyres[fff] egressi, prosecutus est eos omnis populus[ggg] christianorum una cum sancto Apollonio episcopo, uenerunt cum eis usque ad fluuium qui dicitur Mella[20], et ibi confortantes se inuicem, dataque sibi pace, multis cum lacrymis[hhh] diuiduntur.

11 - Reuertentibus itaque populis, beatissimi adlete[iii] Faustinus et Iouitta, una cum Calocero, uincti catenis sub custodia perducti, die tertio Mediolanum sunt ingressi. Statimque Adrianus iubet sibi in thermis Hercula-(f. 179vb)nis tribunal parari, et in conspectu suo fortissimos Christi martyres[kkk], sicut erant fatigati ab itinere, exhiberi, sperans infelix robustissimos Dei milites, fessos iam labore uie[lll], suis obedire preceptis. Ad quos taliter inflata uoce locutus est dicens: «Scitis miseri, quoniam translati estis de ciuitate uestra, uel modo conuertimini ad sacrificia magnorum deorum, ut liberi a penis esse possitis, et inter primos in nostro palatio computari». Beati martyres[mmm] responderunt: «Sacrificium offerimus Deo nostro, qui nobis in omnibus prebet auxilium. Ceterum securus esto, quia demoniis quos colis numquam sacrificamus, promissiones tuas pro nichilo computan-(f. 180ra)tes». Adrianus hec audiens, stimulis furoris sui exagitatus, iussit eos supinos alligari, et supra eorum ora fistulas poni, et liquefactum plumbum superinfundi. Quod dum eorum guttura pertransisset, uocem eis simul et uitam extorqueret. Faciunt imperata ministri, sed mox resiliens plumbum in eos, qui illud infundebant, dispergebatur; sanctos autem in nullo contingebat incendium. Cernens Adrianus talia, magis infremuit, iussitque eos in eculeo

[17] Apollonio risulta dalla *passio* essere vescovo della comunità cristiana di Brescia, che per sottrarsi all'arresto si era nascosto non lontano dalla città, forse per continuare così a governare la sua comunità. In tal senso non mancarono altri esempi, tra i più noti quello del vescovo di Cartagine Cipriano († 258). Su Apollonio e i problemi che comporta la sua collocazione storica si vedano: Savio, *La légende des ss. Faustin et Jovite*, pp. 46-47, 120-123; Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, pp. 957-961; A. Rimoldi, *Apollonio, vescovo di Brescia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, col. 269. Anche G. Archetti, *Brescia*, in *Le diocesi d'Italia*, II, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 230-238.

[18] I funzionari imperiali, che insieme con Calocero hanno aderito alla fede cristiana e sono stati battezzati dal vescovo Apollonio, vengono condannati alla decapitazione. Ai loro resti mortali, accuratamente prelevati da Apollonio e dalla comunità cristiana di Brescia, è data degna sepoltura il giorno 19 novembre.

[19] Milano è la seconda città di ambientazione della *passio*.

[20] Mella è un fiume della Lombardia, affluente di sinistra dell'Oglio; nasce sotto il Passo del Maniva e scorre dapprima lungo la val Trompia e poi, dopo Brescia, in pianura, per sfociare infine nell'Oglio a Comella, nel territorio del comune di Seniga (BS).

torqueri, et circa latera eorum ardentes laminas adhiberi. Quod cum[nnn] ministri fecissent, exclamans Calocerus[ooo] dixit: «Orate pro me, beatissimi martyres[ppp], quia grauiter comburor ab his flammis». (f. 180rb) Sanctus Faustinus dixit: «Sustine modicum Calocere; adest enim angelus Domini, ferens auxilium tibi». Nec mora affuit adiutorium Domini, confortatusque Calocerus[qqq] gratias Christo cepit referre, asseuerans se dolorem minime sentire. Adrianus dixit: «Calocere, uere ignem non sentis?». Calocerus dixit: «Vere tibi dico, quia in nullo flammarum incendia sentio». Adrianus dixit ad officium: «Afferte stuppam, resinam, et oleum circa eculeos, et ignem supponite, ut cum ipsis pariter eculeis concrementur». Cumque ministri sibi imperata perfecissent, cernens Adrianus prolixam circa eculeos flammam diffundi, estimans sanctos Dei uehementer aduri, precepit acclamari: «Vel modo (f. 180va) sentite fortissimorum deorum uirtutem». Beati uero martyres[rrr] uultu letissimo benedicebant Dominum, ita ut cunctis patenter innotesceret, quia nequaquam eos incendium molestaret[21]. Videntes autem populi, qui assistebant tanta mirabilia, clamare ceperunt: «Vere magnus est Deus christianorum»[22], et multis ex ipsis crediderunt in Domino. Confusus Adrianus, iam nesciens quid ageret, iussit eos celerius ad carcerem trahi. Dehinc post aliquot dies[sss] proficiscens Romam, precepit inuictos Christi martyres[ttt], per singulas[uuu] quasque ciuitates ferro uinctos secum pertrahi, quatenus et christianis[vvv] eorum exemplo metum incurreret[www], et Dei athletas[xxx] (f. 180vb) itineris labore conficeret[yyy]. Calocerum uero tradidit cuidam Anthioco Alpium Cottiarum[yyy] rectori[23], precipiens illi [ut eum] ad immolandum compelleret, aut, si in sua sententia persisteret[zzz], diuersis excruciatum[aaaa] suppliciis morti addiceret. Acceptum itaque Anthiocus[bbbb] Calocerum proficisci ad Alpes Cottias parans, ante se eum uinctum premisit. Sed quia res ita exigebat, ut Anthiocus cum Adriano pergeret, Fabricium quendam, qui eius perageret uices[24], ad Alpes Cottias direxit. A quo beatus Calocerus, multa pro Christi nomine perpessus, ad extremum reductus Mediolanum, ibique fortis in fide martyrium[cccc] constanter excepit.

12 - (f.181ra) Igitur beatissimi martyres Faustinus et Iouitta Romam[25] perducti sunt, attrahentes ubique[dddd] per predicationis officium populos ad Christum. Quibus non longe ab Urbe positis[eeee], Calemerus quidam, iam Christi fide imbutus, occurrit, quos in uehiculum suum, quo ipse sedebat, ascendere persuasit, Urbemque cum eis ingressus est. Cuius[ffff] fidem beati martyres[gggg] explorantes, permissi a custodibus, petiuerunt a Romano Pontifice[26], qui eo tempore occultus ad catacumbas[27] morabatur, ut Calemero[28] episco-

[21] *Dan* 3, 46-50.

[22] *At* 19, 28, 34.

[23] Mentre Faustino e Giovita sono condotti a Roma dall'imperatore Adriano, Calocero viene dato in consegna ad Antioco, definito *Alpium Cottiarum rector*, quindi governatore della provincia delle *Alpes Cottiae*.

[24] Antioco però deve accompagnare l'imperatore Adriano, ragion per cui affida Calocero al suo vice di nome Fabrizio, il quale, dopo numerosi patimenti inflittigli, alla fine lo fa martirizzare a Milano.

[25] Roma è la terza e ultima città menzionata in questa redazione della *passio*; non si dà alcun richiamo a Napoli che, invece, è citata nella *Legenda maior*.

[26] Durante l'impero di Adriano la sede episcopale romana fu retta da Alessandro I (108 o 109?-117 o 119?), Sisto I (117 o 119?-127 o 128?) e da Telesforo (127 o 128?-138?), anche se di un monoepiscopo a Roma si può parlare solo a partire dalla fine del secolo II. In merito: F. Scorza Barcellona, *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2000, pp. 213-220.

[27] Gli antichi cimiteri cristiani, ove la natura del luogo lo consentiva, furono anche sotterranei e vengono chiamati genericamente e abitualmente catacombe. Questa denominazione anticamente era propria di un solo cimitero cristiano di Roma, situato sulla via Appia nella località detta *ad catacumbas*, probabilmente a motivo dell'avvallamento naturale che ancora si può notare tra il circo di Massenzio e l'attuale basilica di San Sebastiano.

[28] Calemero o Calimero è ordinato vescovo e inviato alla Chiesa di Milano. Si vedano: Savio, *La légende des ss. Faustin et Jovite*, pp. 47-56, 78-92; Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, p. 1013; A. Rimoldi, *Calimero, vescovo di Milano, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma 1962, coll. 670-673. Anche A. Appeciti, *Milano*, in *Le diocesi d'Italia*, III, pp. 713-731.

porum[hhhh] honorem traderet, eumque ad Mediolanensem populum, qui in Christo crediderat[iiii], confortandum dirigeret; quod et factum est. Verum quia longum est beatissimorum Christi mar- (f. 181rb) tyrum[jjjj] Faustini et Iouitte omnem textum passionis, seu miraculorum exponere, ad gloriosum eorum exitum ueniamus. Denique cum apud urbem Romam ab Adriano imperatore diis immolare compulsi essent, et fortisima, suffragente Deo martyribus[kkkk] suis, cordis intentione restitissent, ac multo robore suę constantie quam etiam uerbo fidei Christo populum acquisissent, nouissime tradidit eos Adrianus Aureliano comiti[29], dicens: «Tolle istos deorum nostrorum contemptores, et reduc eos in ciuitatem Brixianam[llll], et ibi eos, nisi immolauerint diis, gladio interfice». Qui suscipiens beatissimos martyres[mmmm], uinctos eos ferro ad ciuitatem rursus Brixianam[nnnn] reduci precepit. (f. 181va) Qui occurrentes christiani, cum sancto antistite Apollonio, nimium de eorum regressione exultationeque gauisi sunt. Tunc Aurelianus comes[oooo] iussit sibi beatos martyres[pppp] exiberi. Quos cum de immolandis deorum suorum sacrificiis compellasset, beati martyres[qqqq] responderunt: «Nos libenter parati sumus pro nomine domini Ihesu Christi mori, quam tuis obedire preceptis». Audiens hęc, Aurelianus iussit eos[rrrr] foras ciuitatem duci, et ibidem eos decollari precepit. Ducti sunt autem fortissimi martyres[tttt] Christi extra portam ciuitatis in uia Cremonensi[30], ibique genibus positis a gladiatoribus decollati sunt, suscipientes momentaneam mortem, ut uitam acquirerent sempiternam. (f. 181vb) Acta sunt autem hęc, tam in ciuitate Brixiana[uuuu], quam in ceteris urbibus uel regionibus sub Adriano imperatore, et consumata est gloriosissima eorum passio sub die quintodecimo kalendarum martiarum[31]. Regnante domino nostro Ihesu Christo, qui cum Deo Patre et Spiritu Sancto, uiuit et regnat per omnia secula seculorum.
Amen.

[a]nobilissimis] *s* finale soprascritta da altra mano in fase di revisione [b]Brixiana] *B* Brexiana [c]Adduam] *B* Addonam [b]Brixiana] *B* Brexiana [e]ubicumque] *B* ubicunque [f]tormentis] *s* finale soprascritta [g]Acceptis] *s* finale soprascritta [h]Brixianam] *B* Brexianam [i]Faustinus] *s* finale soprascritta [j]quecumque] *B* quecunque [k]Tempus] *s* finale soprascritta [l]obedimus] *B* obaudimus [m]Brixiam] *B* Brexiam [n]flagrantis] *B* flagranti [o]subfixus] *s* finale soprascritta [p]facitis] *s* finale soprascritta [q]acerbissima] *B* aceruissima [r]consumemini] *B* consumamini [s]ad interitum perducat eternum] *B* est ad interitum perductura [t]facitis] *s* finale soprascritta [u]illico] *B* ylico [v]de statua] B ei de statue Animaduertis] *B* Animatuertis [x]ludorum] *B* ludum [y]martyres] *B* martires [z]Animaduertite]*B* Animatuertite [aa]precipis] *s* finale soprascritta [bb]suos] *s* finale soprascritta [cc]atleta] *B* adletas [dd]contremisceret] *B* contremescerent [ee]ministros] *s* finale soprascritta [ff]prius] *s* finale soprascritta [gg]ministros] *B* ministris [hh]iniurias] *s* finale soprascritta [hh]Animaduertite] *B* Animatuertite [jj]urgere] *B* urtere [kk]Audiens] *s* finale soprascritta [ll]multis] *s* finale soprascritta [mm]martyres]*B* martires [nn]Beatissimi] *B* Beatissi [oo]athlete] *B* adlete [pp]contingentes] *s* finale soprascritta [qq]sanctos] *B* sancto [rr]eos] *s* finale soprascritta [ss]hymnum]*B* ymnum [tt]correptus] *s* finale soprascritta [uu]in modum] *B* immodum [vv]beatissimos] *s* finale soprascritta [ww]athletas] B adletas [xx]martyribus]B martiribus [yy]protegit] *B* proteget [zz]Brixiana] *B* brexiana [aaa]benedicens] *s* finale soprascritta [bbb]illis] la s è soprascritta [ccc]remotiorem] *B* remotioris [ddd]cum] *B* dum [eee]profecturus] *s* finale soprascitta [fff]martyres] *B* martires [ggg]populus] s finale soprascritta [hhh]lacrymis] *B* lacrimis [jjj]athlete] *B* adlete [kkk]martyres] *B* martires [lll]uie] *B* uite [mmm]martyres] *B* martires [nnn]cum] *B* dum [ooo]Calocerus] *s* finale soprascritta [ppp]martyres] *B* martires [qqq]Calocerus] *s* finale soprascritta [rrr]martyres] *B* martires [sss]dies] s finale soprascritta [ttt]martyres] *B* martires [uuu]singulas] *s* soprascritta [vvv]christianis] *B* cristiani [www]incurreret] *B* incurrerent [xxx]athletas] *B* adletas [yyy]conficeret] *B* conficerent [yyy]Cottiarum] *B* Coctiarum [zzz]persisteret] *B* perstitisset [aaaa]excruciatum] *B* excruciatus [bbbb]Anthiocus] *s* finale soprascritta [cccc]martyrium] *B* martirium [dddd]ubique]*B* ibi [eeee]positis] *B* positi [ffff]Cuius] *B* da qui l'inchiostro assume una coloritura tendente al marrone [gggg] martyres] *B* martires [hhhh]episcoporum] *B* episcopo [iiii]crediderat] *B* crediderant [jjjj]martirym] *B* martirum [kkkk]martyribus] *B* martiribus [llll]Brixianam] *B* Brexianam [mmmm]martyres] *B* martires [nnnn]Brexianam] *B* Brexianam [oooo]comes] *s* finale soprascritta [pppp]martyres] *s* finale soprascritta [qqqq]martyres] *s* finale soprascritta [rrrr]eos] *s* finale soprascritta [tttt]martyres] *s* finale soprascritta [uuuu]Brixiana] *B* Brexiana

[29] L'imperatore Adriano consegna Faustino e Giovita ad Aureliano, chiamato *comes* senza ulteriore specifica, con l'ordine di riportarli a Brescia ed ivi procedere all'esecuzione della pena capitale cui sono stati condannati.

[30] La decollazione dei martiri avviene a Brescia fuori della porta della città *in uia Cremonensi*.

[31] La *passio* fissa il *dies natalis* dei santi Faustino e Giovita al 15 febbraio.

Appendice III
Passione dei santi martiri Faustino e Giovita

Traduzione di Clara Polacchi

1 - I beatissimi giovani Faustino e Giovita, nati da genitori nobilissimi nella città di Brescia, predicavano con instancabile sollecitudine la fede di Cristo, che avevano appreso con animo devoto. Quando l'imperatore Adriano giunse in quella regione d'Italia, gli corse incontro, presso il fiume Adda, Italico governatore della Rezia, assieme a Tiberio, suo funzionario, ed Italico dopo averlo riverito così disse: «O invitto imperatore e trionfatore, con il sostegno della vostra autorità venite in soccorso ai vostri dei. Vi sono due uomini nella città di Brescia che predicano che il dio vivo abita nei cieli e di contro non hanno alcuna considerazione per i nostri dei. Inducono una gran moltitudine di persone ad allontanarsi dai nostri dei e a rivolgersi al loro dio».
Adriano vide come Italico amasse molto gli dei e gli disse: «La nostra divinità stabilì sacre prescrizioni di tal sorta per cui dovunque si siano scoperti i cristiani o essi sacrifichino agli dei, oppure siano sottoposti a diverse torture». Accolte le sacre disposizioni, il governatore Italico procedette come Adriano aveva comandato. Entrato nella città di Brescia, egli mandò subito Tiberio, suo funzionario, da Faustino e Giovita per far loro conoscere la sacra prescrizione.

2 - Giunto dunque Tiberio da Faustino e Giovita, riferì loro tutti gli ordini di cui era venuto a conoscenza. In virtù dei quali, Tiberio comandò che tutti i cristiani o facessero sacrifici agli dei o perdessero la vita per mezzo della spada. Ascoltate queste parole di Tiberio, i santi Faustino e Giovita dissero: «Noi non obbediamo agli ordini del vostro sovrano e non adoriamo gli dei di legno, di bronzo e di pietra nei quali non vi è né coscienza né intelletto». Udite queste parole, Tiberio ritornò dal governatore Italico e gli riferì quanto Faustino e Giovita avevano risposto. Ascoltatolo, il governatore Italico, colto dall'ira, diede ordine che fossero catturati dai soldati. Dopo esser stati catturati, i santissimi Faustino e Giovita furono condotti dal governatore Italico, che parlò loro dicendo: «Riguardo ai disprezzatori delle leggi, il

sempre invitto imperatore stabilì con le sue sacre costituzioni che i cristiani debbano essere riportati alla religione dei nostri dei o al contrario chi con convinzione persistesse nel rifiuto sia punito con la spada». I santi Faustino e Giovita dissero: «È giunto per noi il tempo di rallegrarci piuttosto che di piangere. Ma in tutto questo non teniamo in considerazione le vostre minacce né obbediamo ai precetti del vostro sovrano».
Udite queste parole, il governatore Italico comandò che fossero rinchiusi in carcere fino all'arrivo dell'imperatore Adriano, che sperava sarebbe giunto al più presto.

3 - Cinque giorni dopo l'ingresso dell'imperatore Adriano a Brescia, il governatore Italico gli riferì dei beatissimi Faustino e Giovita, per qual motivo avessero disprezzato di obbedire a ciò che aveva comandato e perché erano stati chiusi in carcere per essere ascoltati da lui. L'imperatore Adriano disse: «Di quale famiglia sono membri, tanto da venir loro riservato di essere ascoltati dalla nostra maestà?».
Il governatore Italico disse: «Discendono da una famiglia molto illustre; infatti i loro antenati furono a capo della curia in questa città e mostrarono tanta venerazione verso i nostri dei che, non appena vennero a sapere che erano cristiani, li punirono con il massimo impegno, espressione di uno zelo ardente. Costoro invero furono resi pazzi a causa di non so quale follia tanto da rinnegare, oltraggiandoli, i nostri dei con un'ostinata volontà dell'animo e venerano Cristo che si afferma esser stato crocifisso dai Giudei». Adriano disse: «Questi uomini mi sono proprio molto necessari per riportare molti al culto dei nostri dei attraverso i loro supplizi».
Ordinò allora che fossero condotti fuori dal carcere e portati al suo cospetto. Disse loro: «Vi è forse qualche dio più eccellente del sole, tanto che, abbandonata la sua potenza divina, dobbiate rivolgervi a un altro, come se fosse più insigne?» Il beato Giovita gli rispose: «Noi veneriamo e onoriamo il vero Dio che è nei cieli e al quale tutte le creature obbediscono, che creò anche lo stesso sole e gli diede il compito di splendere durante il giorno, come anche alla luna e agli ordini delle stelle di illuminare le tenebre della notte».

4 - Adriano disse: «Vi comportereste più saggiamente se adempiste alla nostra volontà, perché potreste essere i più ragguardevoli nel nostro palazzo, mentre invece perseverando in questa follia perirete di una morte dolorosissima». I santi Faustino e Giovita risposero: «Non compiamo un'azione empia che ci porti alla morte eterna». Adriano disse: «Vi comportate empiamente quando dichiarate di essere cristiani al punto che, respinto il favore della nostra benevolenza, siete segnati da una macchia di infamia». Il santo Giovita rispose: «In modo chiarissimo professiamo e dichiariamo di essere cristiani; dobbiamo infatti evitare il tuo favore per poter giungere alla grazia del re eterno». L'imperatore Adriano disse: «Siete di mente troppo dura, voi che le mie parole non possono convincere. Tuttavia nei vostri confronti c'è la nostra benignità e perciò ad ogni modo desideriamo che diventiate più insigni, tanto da ottenere presso di noi la dignità della milizia».
Il beato Faustino disse: «Abbiamo la dignità della milizia che il nostro Cristo ci ha guadagnato. Infatti la vostra milizia col passare del tempo è destinata a terminare, dato che con il trascorrere del tempo anche voi stessi venite meno. Al contrario la nostra milizia rimane in eterno».
Adriano disse: «Vi ho sopportato pazientemente a sufficienza. O sacrificate all'invitto dio Sole o vi farò patire molti tormenti». Faustino e Giovita risposero: «Noi offriamo sacrifici al Dio vivo, che ha posto il sole ad ornamento del cielo; quel sole poi, che tu ci comandi di adorare, ci è stato dato dal Dio vero per condiscendenza».
Allora Adriano, adirato, comandò che fossero condotti davanti al tempio del dio Sole. Vi era infatti una statua del dio Sole rivestita d'oro, che aveva sulla testa raggi d'oro puro. A loro Adriano disse: «Vedete la gloria dell'invitto Sole? Avvicinatevi e offritegli sacrifici, perché vi ritenga degni di presentarvi al suo cospetto e vi libereremo da quelle torture che vi aspettano».

5 - Il beato Faustino rispose: «Ora vedrete la gloria del nostro Dio, sicché si riconosca che è senza valore il tuo dio, nel quale confidi». Allora insieme all'unisono dissero: «Il sole conobbe il suo tramonto, hai disposto, o Signore, le tenebre e si è fatta notte». Adriano disse: «Cosa mormorate? Avvicinatevi e sacrificate all'invitto dio Sole». Allora Giovita rivolto alla statua del Sole disse: «Noi adoriamo Dio che regna nei cieli, che stabilì che il sole splendesse. Tu invece, essendo una statua dall'aspetto del sole, ti trasfiguri in simulacro di pece per la confusione di coloro che ti adorano quasi fossi un dio». Non appena ebbe detto ciò, immediatamente, davanti al popolo, la statua divenne come fuliggine e i raggi che erano sulla sua testa caddero a terra inerti, come carboni. Adriano vedendo tali cose disse: «Cos'è quello che vedo?». Il governatore Italico disse: «Comanda ai sacerdoti di salire con le spugne, per restituirgli lo splendore». Adriano comanda che i sacerdoti intervengano con le spugne per portare via dalla statua la fuliggine di cui era ricoperta. Mentre i sacerdoti si impegnavano a farlo, nello stesso momento tutta la statua si dissolse in cenere, cosicché non ne rimase proprio nulla.

6 - Il beato Faustino disse all'imperatore: «Ti sei accorto cosa è avvenuto a quel dio che veneri? In che modo è stato ridotto a niente?».
Allora Adriano molto adirato comandò che fossero condannati alle fiere. Quando furono introdotti nel mezzo dei giochi, Adriano disse ad Italico: «Siano introdotte le fiere più crudeli, alla cui vista essi vengano immediatamente meno per la paura». Rivolto ai martiri Adriano disse: «Faustino e Giovita, sappiate che già siete destinati alla morte ed è prossimo il tempo di accelerare la fine della vostra vita. E perciò obbeditemi e sacrificate al dio Saturno o a Diana per poter esser liberati dai morsi delle fiere». Il santo Faustino rispose: «Saturno, di cui parli, fu un uomo corrotto da grandissima turpitudine, che si dice abbia mangiato la carne dei suoi figli. Diana poi fu una donnicciola indegna che, abbandonato ogni senso di pudore, si dice inseguisse le fiere vestita succintamente come è costume dei cacciatori. Tu comandi di adorare questi ad oltraggio del sommo Dio?».
Adriano disse: «Siete condannati a morte e ancora perseverate nelle bestemmie?». Allora rivolto ai suoi ministri ordinò loro di liberare quattro leoni contro gli atleti di Cristo. E così furono mandati i leoni che avevano occhi fiammeggianti ed erano di aspetto terrificante. Ed essi, venendo a gran velocità, si prostrarono ai piedi dei santi, fremendo impazientemente così che tremò tutta la moltitudine dei pagani. Essi invece, abbassando il capo a terra, leccavano i piedi dei santi.

7 - Adriano, vedendo quello che accadeva, comandò ai suoi ministri di inviare i leopardi e anche questi stessi, giungendo al luogo dove stavano i servi di Dio, si gettarono ai loro piedi. Vedendo tutto ciò la folla esclamava: «Elimina i maghi che stanno in mezzo a noi, in modo che possiamo adorare liberamente gli dei». Adriano, ancor più mosso dall'ira, disse ai ministri: «Mandate verso di loro dei forti orsi, ma prima mettete delle fiaccole accese ai loro fianchi in modo che, quando si siano scottati, eccitati dal dolore li divorino». I ministri fecero come era stato loro comandato e inviarono gli orsi.
Quando questi si avvicinarono ai servi del Signore, i leoni e i leopardi assalirono i ministri e li fecero a pezzi con i loro morsi, tanto che neppure uno di loro ne uscì vivo. Gli eletti di Dio invece stavano in mezzo alle belve.
A loro Adriano disse: «Constatate, Faustino e Giovita, che fino ad ora mostra la sua pietà nei vostri confronti il dio Saturno, che avete offeso, ed è per questo che non siete stati toccati minimamente dalle fiere». Faustino rispose: «Vergognati, persecutore dei cristiani; infatti non il tuo Saturno, come credi, ci ha sottratto a quelle belve, ma piuttosto quel vero Dio che noi serviamo e che regna nei cieli. E dunque, dove sono le minacce che ci rivolgevi?
Ecco, le fiere che con grande crudeltà hai mandato contro di noi, adorando Dio giacciono pro-

strate ai nostri piedi, senza mostrare alcuna ferocia, ma se hai qualche supplizio ancor più tremendo affrettati, perché tu possa riconoscere di esser stato vinto in tutto».

8 - Disse Adriano: «Non sollecitatemi perché già sono state preparate per voi torture più aspre, che comanderò vi vengano inflitte». Allora un sacerdote di nome Orfeto, consanguineo dell'imperatore, gli disse: «Se la vostra pietà lo comanda, si prenda l'invitto dio Saturno e andiamo verso di loro perché siano liberati dalle belve, così potremo guadagnarci le loro anime». Adriano disse: «Fate come vi sembra opportuno». Allora Orfeto insieme agli altri sacerdoti ed anche al governatore Italico, recando la statua di Saturno, si avvicinavano al luogo dove si trovavano i santi di Dio, seduti fra le belve.
Quando si avvicinarono di più, immediatamente le fiere, lanciatesi su di loro, assalirono tutti coi loro morsi mentre i pagani gridavano e dicevano: «O dio Saturno, aiuta i tuoi ministri». Anche la stessa statua, calpestata dai piedi delle belve, giaceva a terra macchiata dal sangue dei suoi sacerdoti. La moglie di Italico, che si chiamava Afra, sentendo che suo marito era stato ucciso dalle fiere, giunse all'anfiteatro a gran velocità e con alte grida così diceva ad Adriano: «Quali dei veneri, o Adriano, che non hanno potuto salvare né i loro sacerdoti né loro stessi. Per questo motivo anche io, misera, rimasi vedova a causa della vostra perfidia».
Che altro? Vedendo ciò che era avvenuto, il popolo magnificava il Dio di Faustino e Giovita e molti di loro credettero nel Signore, fra questi anche Calocero, che era a capo della cancelleria imperiale, con molti suoi funzionari credette in Cristo. Ma anche Afra, moglie di Italico, abbandonato l'errore dell'idolatria, fu associata al numero dei credenti. L'imperatore Adriano disse ai martiri: «Se è vero il Dio che venerate, uscite salvi dalle fiere». I beatissimi atleti risposero dicendo: «Anche in questo ti dimostreremo la potenza del nostro Signore Gesù Cristo». Allora, voltatisi, dissero alle belve: «Nel nome del Signore, vi comandiamo di uscire dalla città senza toccare nessuno». E subito, davanti a loro, come pecore mansuete, dopo esser uscite dalle porte della città, si diressero verso i luoghi deserti delle montagne.

9 - Quindi il giorno seguente Adriano comandò che gli venisse preparato un seggio nel campidoglio. Dopo aver ordinato che i santi di Dio fossero portati lì, li esortava a bruciare incenso in onore di Giove. Poiché costoro persistevano saldi nella fede di Cristo, Adriano comandò che venisse acceso un gran fuoco e che essi fossero gettati nel mezzo dell'incendio. Ma i combattenti di Cristo stavano immobili fra le fiamme recitando un inno con le mani aperte.
Adriano quindi, preso da indignazione ancor più grande, grida che essi sono maghi e molto empi; comanda che vengano nuovamente condotti in carcere e che non sia ammesso proprio nessuno a far loro visita, affinché muoiano di fame. Ma un angelo del Signore discese presso di loro nel silenzio della notte fonda e il suo aspetto, alla maniera dei raggi del sole, mise in fuga le tenebre. Ed egli, dopo aver confortato i beatissimi atleti, svanì dai loro occhi. Al termine di questi accadimenti, Adriano comanda che venga preparato un tribunale davanti al tempio di Marte e lì siano condotti davanti a lui i beatissimi Faustino e Giovita. Essendo Calocero andato a presentarli, ecco che tutti gli ufficiali di Calocero si fecero incontro ai santi martiri e li precedevano con grande reverenza fino al tempio di Marte.
Adriano vedendo che tutti i funzionari mostravano unanimemente rispetto per i santi, sospirando e pervaso da sofferenza interiore si ritirò nel palazzo e ordinò che Faustino e Giovita vi fossero condotti all'insaputa del popolo e disse loro: «Pensate di rendermi tanto impotente con i vostri malefici come avete fatto anche con il popolo? Quindi se non sacrificherete, ordinerò che siate trascinati fuori dalla città in catene dopo esser passati per diverse torture e in ultimo porrò fine alla vostra vita con altri dolorosi supplizi». Il beato Faustino rispose: «Ovunque avrai comandato di condurci, sappi che sempre sarai

confuso nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, poiché il nostro Salvatore ci protegge ed è sempre con noi».

10 - Adriano disse: «Ora lo dimostrerete voi, quando avrò comandato che siate esposti a torture ancor più gravi». Rispose il beato Giovitta: «A qualunque pena ci sottoporrai, non temeremo le sofferenze, perché Dio ci sosterrà». Allora ordinò che fossero di nuovo chiusi in carcere fino al giorno della sua partenza, dando incarico ai ministri di non permettere a nessuno di andare da loro e comandò anche che il carcere fosse sigillato con il suo anello. Poi tutto il popolo che si era convertito insieme con Calocero e i suoi ufficiali, si mise alla ricerca del beato Apollonio, che per paura dei pagani si era nascosto, e lo trovarono rifugiato non lontano dalla città di Brescia. Avendogli riferito tutto quanto era avvenuto, Apollonio benedicendo Dio andò insieme a loro nel luogo più remoto di un monte ed ivi secondo la norma, consegnando la regola della fede, li battezzò nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e dopo averli confortati in Cristo li congedò. Fu riferito ad Adriano che Calocero e i suoi funzionari erano diventati cristiani. Si adirò molto e comandò che fossero arrestati e condotti incatenati davanti a lui nel circo e disse a Calocero: «O Calocero, quale follia ti ha colto tanto da ridurti ad essere l'ultimo fra quelli che sono nel mio palazzo?».
E poi, rivolto ai suoi funzionari, disse: «Dite, voi che siete destinati alla morte, da quale pazzia siete stati spinti ad abbandonare i nostri dei, così da non temere di essere condannati?». Rispondendo a queste parole quelli dissero: «Non temiamo la morte di questo mondo, poiché il nostro aiuto è Dio che regna nei cieli».
Allora, acceso da un furore smodato, Adriano ordinò che fossero condotti nei pressi dell'arena e nello stesso luogo fossero decollati. Dopo che ciò era stato fatto, Apollonio, venendo con i cristiani, sottrasse i loro corpi e li consegnò per una degna sepoltura, nel giorno tredicesimo prima delle calende di dicembre. Quindi Adriano ordinò che Calocero, insieme a Faustino e Giovita, legati in catene fossero condotti al suo seguito nella città di Milano, verso la quale stava per partire. Quando i beati martiri uscirono dalle porte della città, tutto il popolo dei cristiani, assieme al santo vescovo Apollonio, li seguì e arrivò con loro fino al fiume che è chiamato Mella e lì, confortandosi a vicenda e scambiatasi la pace, si divisero tra molte lacrime.

11 - E così, tornato indietro il popolo, i beatissimi atleti Faustino e Giovita insieme a Calocero, condotti in catene sotto scorta il terzo giorno entrarono a Milano. Subito Adriano comanda che gli venga preparato un tribunale nelle terme di Ercole e che siano portati al suo cospetto i coraggiosissimi martiri di Cristo, così come erano estenuati dal cammino, sperando, lui infelice, che i fortissimi soldati di Dio, stremati ormai dalla fatica del viaggio, obbedissero ai suoi comandi. A loro parlò in tal modo, con tono superbo: «Sapete, o sventurati, che poiché siete stati portati via dalla vostra città solo se vi convertite ai sacrifici degli dei grandi potrete essere liberi dalle pene ed annoverati tra i primi nel nostro palazzo».
I beati martiri risposero: «Offriamo il sacrificio al nostro Dio che ci presta aiuto in ogni situazione. Per il resto stai pur certo che non sacrifichiamo mai ai demoni che veneri e stimiamo le tue promesse di nessun valore». Adriano udendo queste parole, stimolato dai pungoli del suo furore, comandò che fossero legati supini e fosse loro messo in bocca un tubo e all'interno vi fosse versato piombo liquefatto, perché questo, mentre passava attraverso la gola, portasse via loro la voce e contemporaneamente la vita. I ministri fanno ciò che viene comandato, ma subito il piombo che vi versavano rimbalzando all'indietro si spargeva qua e là e il calore non toccava i santi per nulla. Vedendo ciò, Adriano fremette ancor di più e ordinò che fossero messi alla tortura dell'eculeo e fossero messe ai loro fianchi lamine incandescenti. Dopo che i ministri lo avevano fatto, Calocero gridando disse: «Pregate per me, beatissimi martiri, perché sono gravemente arso da queste fiamme».

Il santo Faustino disse: «Sopporta un poco, Calocero; è vicino l'angelo del Signore che ti porta aiuto». Né tardò molto l'aiuto del Signore e Calocero, confortato, cominciò a rendere grazie a Cristo, affermando di non sentire dolore alcuno. Adriano disse: «Davvero, Calocero, non senti il fuoco?» Calocero disse: «Veramente ti dico che non sento l'ardore delle fiamme in nessuna parte». Adriano disse ai funzionari: «Portate stoppa, resina e olio intorno agli eculei e mettetevi sotto il fuoco in modo che vengano bruciati insieme agli stessi eculei».
Dopo che i ministri avevano fatto ciò che era stato loro comandato, Adriano vedendo che la fiamma si diffondeva in lungo e in largo intorno agli eculei e credendo che i santi di Dio bruciassero gravemente, ordinò che si gridasse: «E ora sperimentate la potenza degli eccellentissimi dei». Ma i beati martiri, con una lietissima espressione del volto, benedicevano il Signore, sicché a tutti era palesemente chiaro che l'incendio non li danneggiava in nessun modo. Invece la folla che era lì presente, vedendo fatti straordinari così grandi, iniziò a gridare: «È davvero grande il Dio dei cristiani» e molti di loro credettero nel Signore. Adriano confuso, non sapendo più che fare, comandò che fossero condotti in carcere molto velocemente.
Infine dopo qualche giorno, partendo per Roma, ordinò che gli invincibili martiri di Cristo fossero condotti con lui attraverso ogni singola città avvinti in catene, affinché a causa del loro esempio la paura assalisse i cristiani e gli atleti di Dio fossero consumati dalla fatica del cammino.
Consegnò poi Calocero ad un certo Antioco governatore delle Alpi Cozie e gli ordinò di spingerlo a sacrificare o, se avesse persistito nella sua fede, lo condannasse a morte dopo avergli inflitto diversi supplizi. E così Antioco preparandosi a partire per le Alpi Cozie prese in consegna Calocero e lo fece procedere davanti a sé legato in catene. Ma come la situazione richiedeva che Antioco proseguisse con Adriano, indirizzò alle Alpi Cozie un certo Fabrizio che faceva le sue veci. Alla fine il beato Calocero, provato da molte sofferenze per il nome di Cristo, fu portato da costui a Milano e lì, saldo nella fede, ricevette con fermezza il martirio.

12 - Pertanto i beatissimi martiri Faustino e Giovita furono condotti a Roma, attirando ovunque le genti a Cristo con il ministero della predicazione. Un certo Calimero, già istruito nella fede di Cristo, andò incontro a loro che si trovavano non lontano da Roma, li convinse a salire sul carro sul quale egli stesso sedeva ed entrò con loro nella città di Roma.
Dopo aver verificato la sua fede, i beati martiri, con il permesso dei carcerieri, chiesero al Pontefice romano che in quel tempo dimorava nascosto nelle catacombe di ordinare Calimero vescovo e di inviarlo a guidare e sostenere il popolo di Milano che aveva creduto in Cristo: e ciò fu fatto. Ma dato che è lungo esporre tutta la narrazione della passione e dei miracoli dei beatissimi martiri Faustino e Giovita, veniamo alla loro gloriosa morte. Infine a Roma, essendo stati obbligati dall'imperatore Adriano a sacrificare agli dei e, poiché Dio sosteneva i suoi martiri, avendo resistito con irremovibile volontà dell'animo e con il gran vigore di quella loro fermezza che, insieme con la parola, aveva attratto il popolo alla fede in Cristo, in ultimo Adriano li consegnò al governatore Aureliano dicendo: «Porta via questi disprezzatori dei nostri dei e riconducili nella città di Brescia e lì, se non avranno sacrificato agli dei, uccidili con la spada. Egli, presi con sé i beatissimi martiri, ordinò che fossero nuovamente condotti a Brescia legati in catene.
I cristiani che andavano loro incontro con il santo vescovo Apollonio furono felicissimi del loro ritorno e ne esultarono. Allora il governatore Aureliano comandò che i beatissimi martiri fossero portati davanti a lui. Avendoli poi sollecitati a compiere sacrifici ai suoi dei, i beati martiri risposero: «Noi siamo pronti a morire volentieri per il nome del nostro Signore Gesù Cristo, piuttosto che obbedire ai tuoi ordini». Sentite queste parole, Aureliano ordinò che fossero condotti fuori dalla città e lì comandò che fos-

sero decollati. E quindi i valorosissimi martiri di Cristo furono condotti fuori dalla porta della città sulla via Cremonense ed ivi piegate le ginocchia furono decollati dai gladiatori, accettando una morte momentanea per acquisire la vita eterna.
Queste vicende sono avvenute tanto nella città di Brescia quanto nelle altre città e regioni sotto l'imperatore Adriano, e la loro gloriosissima passione arrivò a compimento il giorno quindicesimo prima delle calende di marzo, regnando il Signore nostro Gesù Cristo, che con il Padre e lo Spirito Santo vive e regna nei secoli dei secoli.

Amen.

La Leggenda dei santi Faustino e Giovita

Fra testimonianze storiche e istanze agiografiche

Lontano dall'essere solo espressione di un sentimento popolare a cui le élites avrebbero dovuto cedere, dando luogo a un mutamento culturale e religioso già dal tardoantico[1], il culto dei santi accomuna volgo e intellettuali, letterati e illetterati nella condivisione di pratiche religiose e di forme di pietà indirizzate a luoghi e a oggetti di venerazione.
La distinzione fra "religione popolare", sospettata da sempre di essere attraversata da una vena di superstizione o fanatismo[2], e la "vera religione" si annulla nel legame che l'uomo instaura con il santo, da cui attende giustizia e protezione, di cui riconosce la presenza fisica nel luogo sacro e nelle reliquie e ne ammette la potenza nell'intercessione e nel patrocino che egli esercita presso Dio a favore dei viventi di cui ha condiviso la condizione umana, tanto da poter così percepire intimamente la presenza di questo misericordioso "amico invisibile", come è stato definito[3]. Nel santo si ricerca quel modello assoluto di perfezione che si vede attuato nella vita di una persona e trova realizzazione il desiderio umano di assimilazione a Dio, perché in lui si riconosce «la discesa di Dio nell'uomo e l'ascesa dell'uomo a Dio; racconta l'assimilazione dell'uomo-limite e di Dio-illimitato»[4]. Il

[1] P. Brown, *Il culto dei Santi*, Torino 2002, pp. 25 sgg.

[2] J.H. Newman, *Lectures on certain difficulties felt by Anglicans in submitting to the Catholic Church*, London 1850, pp. 221 sgg. e *passim*.

[3] Brown, *Il culto dei Santi*, p. 4 e pp. 75-100.

culto dei santi martiri, poi, ancor di più rafforza questo legame tra terra e cielo. Se la perfezione per un cristiano consiste nel rendere il più possibile simile la propria vita a quella di Cristo, i martiri assumono in quest'ottica un ruolo privilegiato, poiché nel loro sacrificio realizzano l'immedesimazione in Cristo. Egli è morto per gli uomini, il martire muore per fedeltà a lui. Come Cristo è passato dalla ignominia della morte alla gloria della resurrezione, così il martire passa dal dolore delle torture al godimento della vita eterna; per entrambi, Cristo e il martire, dalla morte scaturisce la vita. Questi testimoni della fede hanno avuto in modo visibile e più di ogni altri il dono della perseveranza attestato fino alla fine con il martirio; essi sono *membra Christi* per eccellenza e su di essi si è posata la mano di Dio e la sua protezione[5]. Forte era stato il loro legame terreno con la vita[6], dolorosa la loro morte, e le sofferenze che essi patiscono sono già di per sé miracoli. La potenza della protezione divina manifestata nelle loro vite si estende sulla loro morte. L'eroismo nell'affrontare il martirio supera qualsiasi forza morale o coraggio o resistenza fisica umana ed è piuttosto manifestazione diretta dell'aiuto e della grazia di Dio che, come si legge nelle *Passiones* e negli *Acta martyrum*, hanno sostenuto i santi sia durante il corso della vita sia nella loro morte, per essere poi presenti presso le loro tombe.

Prevalentemente al fenomeno delle persecuzioni sono legati questi documenti letterari del cristianesimo antico. Le persecuzioni sono sì un avvenimento traumatico, ma anche un'occasione di testimonianza di fede nella quale rimanere saldi fino a diventare martire, cioè testimone, al punto di sacrificare la propria vita fra sofferenze e tormenti. Il sacrificio della vita realizza la completa identificazione con la passione di Cristo, tanto che per i martiri viene usato lo stesso termine, *passio*, che il cristianesimo aveva usato per Cristo, innovandolo però semanticamente ad indicare appunto la sofferenza protratta fino alla morte. Il santo martire è quindi destinatario di un grande privilegio, l'identificazione con Cristo, e tutto ciò che lo riguarda diviene sacro: corpo, vesti, reliquie, luogo del supplizio sono oggetto di venerazione e nasce quindi l'esigenza di conservare la memoria della sua vita e del suo martirio attraverso una documentazione letteraria che si esprime mescolando drammaticità e toni trionfanti.

Il nuovo genere letterario dell'agiografia si formula negli *Acta martyrum* e nelle *Passiones*: i primi di forma protocollare, più o meno verbali, sono resoconti essenziali dello svolgimento, delle modalità e del tempo in cui si è svolto il processo fino alla morte cruenta del martire e sono redatti spesso da un anonimo contemporaneo o di poco posteriore alla vicenda narrata, che si fonda e rielabora una documentazione di autentica base sto-

[4] C. Leonardi, *Agiografia*, in *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti, F. Salvi, Firenze 2011, p. 429.

[5] Aurelius Augustinus, *De dono perseverantiae*, 7,14 in Idem, *Grazia e libertà*, Roma 1987 (Opere polemiche, XX), pp. 318-321.

[6] Idem *Sermo 344*, 4 in Idem, *Discorsi V (341-400) su argomenti vari*, Roma 1989 (Opere parte III, Discorsi XXXIV), pp. 58-61.

rica. Le *Passiones* al contrario non consistono nel resoconto dell'attività giudiziaria ma, lontane dalla stringatezza degli *Acta,* presentano una dimensione ampiamente narrativa e già a partire dal IV-V secolo vengono ascritte al genere delle leggende agiografiche, dato che, venuta a mancare l'opportunità di attingere a documenti storici relativi ai fatti accaduti, la pietà popolare fa ricorso alle leggende[7], alimentando così la produzione agiografica delle età successive. Perciò le *passiones,* a partire dalla *Passio Perpetuae et Felicitatis* (203), contengono nuclei narrativi e biografici ricchi di vicende singolari e gli anonimi narratori insistono su episodi stupefacenti, impressionanti e tragici. Si tratta di narrazioni semplici e avvincenti, che colpiscono la fantasia e il sentimento, con lo scopo edificante di proporre modelli di fermezza e di virtù, di presentare un *exemplum,* un paradigma etico, ma nello stesso tempo di dare anche un volto tangibile a questo amico invisibile, a cui è affidata la cura dell'uomo e a cui l'uomo si affida.
Applicando all'agiografia le stesse categorie dei generi letterari, sono state perciò individuate anche le *Legendae*, quali racconti che contengono numerosi elementi di fantasia e pochi elementi storici e si avvicinano al genere epico[8] in quanto, come nell'epopea, il loro fine è l'esaltazione del protagonista attraverso il superamento di imprese sempre più difficili, fino al raggiungimento della gloria. Generalmente sono presenti in questo genere agiografico gli stessi personaggi (magistrati, imperatori, carnefici), gli stessi prodigi inverosimili, i trasferimenti da una città all'altra, le numerose conversioni ed inoltre spesso molti santi vengono trasformati in militari[9]. Ci sono caratteristiche che accomunano le tre tipologie (*Acta martyrum, Passiones, Legendae*): oltre naturalmente ad essere tutti racconti in cui è operante il divino, è presente lo scontro tra la forza diabolica, rappresentata ora dai magistrati imperiali e ora dalle divinità pagane, e il cristiano, ed inoltre è riscontrabile una delimitazione del periodo della vita del martire che viene più o meno fedelmente narrato, ossia quello che va dalla sua comparsa in giudizio fino al suo martirio[10].
La *Leggenda dei santi Faustino e Giovita* (BHL 2836)[11] rientra nell'ultima tipologia letteraria. Il contenuto è noto: la *Legenda maior*, di cui esistono due *epitomae*, narra che i

[7] Ciò vale anche per la Leggenda di Faustino e Giovita: «their acts, which are full of legendary stories»: W. Smith - H. Wace, *Faustinus*, in *A dictionary of Christian biography*, II, London 1880, col. 465.

[8] Si tratta delle cosiddette passioni epiche, attestate alla fine del IV secolo in Egitto, Siria, Asia Minore e presenti a Roma all'inizio del VI secolo.

[9] V. Saxer - S. Heid, *Martirio, III. Atti, Passioni, Leggende*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, II, Genova-Milano 2007, coll. 3089-90.

[10] *Ibidem*, col. 3083. Non rientrano in questo modello narrativo le Vite dei santi perché, seppure le gesta di un martire siano anch'esse il racconto di una vita, Atti, Passioni e Leggende sono piuttosto le narrazioni dei patimenti e della morte: Leonardi, *Agiografia*, p 437; per quanto concerne il modello martiriale, p. 454.

[11] Le altre due importanti redazioni BHL 2837 e BHL 2838, derivanti da BHL 2836, seppure abbreviate, ebbero però maggior diffusione di quest'ultima: P. Tomea, *«Agni sicut nive candidi»: per un riesame della* Passio Faustini et Iovite BHL 2836, in *S. Faustino Maggiore di Brescia, il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studi (Brescia, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, «Brixia Sacra-Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/1 (2006), p. 24.

due fratelli, cavalieri di nobile famiglia pagana, si convertirono grazie al vescovo Apollonio, da cui ricevettero il battesimo; accogliendoli nella comunità cristiana bresciana, egli ordinò Faustino presbitero e Giovita diacono. L'efficacia della loro predicazione preoccupò non poco i pagani, cosicché al governatore della Rezia, Italico, fu affidato il compito di metterli a tacere. Italico attese l'incontro con il nuovo imperatore Adriano, successore di Traiano, per procedere nella persecuzione: sotto la minaccia della decapitazione fu chiesto ai due di abiurare e sacrificare agli dei, e al loro rifiuto seguì la carcerazione. Lo stesso imperatore Adriano ordinò loro di sacrificare al dio Sole, ma essi non solo rifiutarono, anzi colpirono la statua del dio. Furono poi portati nel circo per essere sbranati dalle belve, che invece si accovacciarono mansuete ai loro piedi, mentre a fronte di questa perseverante testimonianza e di questi miracoli, aumentavano le conversioni al cristianesimo. Fra queste, viene dato spazio alla narrazione della conversione di Afra, moglie di Italico, che diverrà anch'essa martire, e a quella del ministro del palazzo imperiale Calocero, anch'egli martirizzato.

Vedendo minacciata la sua autorità, Adriano comandò che i due fossero scuoiati e bruciati vivi, ma il fuoco non li lambì. Intanto le conversioni crescevano e preoccupavano l'imperatore che decise di allontanarli da Brescia e condurli a Milano, dove furono incarcerati e dove proseguirono le torture ed anche gli eventi miracolosi, quali la loro prodigiosa uscita dal carcere in cui erano custoditi per incontrare e battezzare san Secondo. Faustino e Giovita furono poi condotti a Roma dove nuovamente scamparono miracolosamente all'esposizione alle fiere nel Colosseo; portati poi a Napoli, le torture continuarono e, grazie alla loro fermezza e alla miracolosità delle vicende che afferivano ai loro supplizi, le conversioni furono numerosissime. Lì i santi placarono una tempesta, e lì furono salvati dagli angeli dopo che erano stati messi in mare su una barchetta nell'intenzione di procurar loro un letale naufragio. L'imperatore decise allora di condannarli a morte mediante decapitazione e, riportatili a Brescia, la condanna venne eseguita poco fuori *Porta Cremonensis* (poi porta Matolfa) il 15 febbraio, per ordine del nuovo prefetto imperiale; i loro corpi furono poi sepolti nel cimitero di San Latino, dove successivamente fu eretta la chiesa di San Faustino *ad sanguinem*, poi intitolata a sant'Afra e quindi a sant'Angela Merici.

La *Passio*, probabilmente redatta da un presbitero milanese, è forse databile alla prima metà del IX secolo. Essa ci offre più che notizie sui santi[12], attestazioni sul loro culto, che presso la popolazione bresciana sembra esser stato promosso proprio in questo periodo dal vescovo Ramperto (820-847 circa)[13]. Faustino e Giovita, martiri del II secolo, infatti

[12] A. Amore, *Faustino e Giovita*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1964, pp. 483-492.

[13] «Aussi faut il imputer à le évêque Rampert le regain de dévotion en leur faveur parmi la population dé Brescia»: R. Aubert, *Faustin et Jovite*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XVI, Paris 1967, col. 736.

non sembra siano conosciuti nella Chiesa bresciana fino al V secolo, tanto che il vescovo Gaudenzio († 406) che raccoglie reliquie anche dall'Oriente per consacrare la sua basilica (denominata *Concilium Sanctorum*) non ne fa menzione[14]. Il più antico documento che li nomina risulta essere il Martirologio geronimiano della metà del V secolo. Dai latercoli geronimiani non derivano certezze sui due santi bresciani: incerta è l'indicazione topografica del luogo delle loro vicende martiriali (*Britannia* o *Britanis*, forse come completamento della sigla Bri=Brixiae[15]) e incerta la grafia dei loro nomi (*Faustiniani et Ioventiae, Faustiniani et Iuventiae, Faustini et Ioventiae*). Il Martirologio di Usuardo († 875) riporta *Faustini et Ioviae virginis*, mentre la grafia *Iovittae,* presente in epoca posteriore, dipenderebbe direttamente dalla *Passio*[16].

L'esistenza di una *Vita maior*, cioè di un testo primitivo più antico degli altri, è stata dimostrata dal presbitero bresciano Giuseppe Brunati (1794-1855), storico e archeologo[17] che si è dedicato allo studio dei santi della sua città. Egli poté studiare il testo primitivo su una copia redatta da Teodosio Borgondio († 1726), abate di Sant'Afra, trascritta da un passionario del XIII secolo, deperdito, così come dopo la morte del Brunati (1855) è andata perduta la copia del Borgondio[18]. Esiste però una nuova copia eseguita da un anonimo su quella del Borgondio: questa è ritenuta la fedele redazione primitiva dal Savio, che la pubblica per intero in Analecta Bollandiana[19]. Sarà, dunque, questo il testo di riferimento da cui muovono queste notazioni[20].

Numerosi sono i manoscritti relativi alla vita dei due santi rinvenuti nelle biblioteche del Belgio, della Francia e nell'Ambrosiana[21]. Secondo i Bollandisti che li pubblicano in Analecta Bollandiana, il più antico sarebbe il Codex 5571 della Biblioteca Nazionale di Parigi, risalente al X secolo. Ma poiché questo codice presenta un estratto della Leggenda primitiva, ne consegue che questa deve esser stata composta alla fine del IX o all'inizio del X secolo. La datazione della *Legenda* non può essere quindi precisamente determinata, ma a suo riguardo si delineano principalmente due ipotesi. Secondo la prima, la composizione viene collocata dagli storici di Brescia nel periodo del vescovo Ramperto. A parere di alcuni, quale Federico Odorici, bibliotecario e storico (1807-1884) autore delle *Storie Bresciane*, fu proprio lui a promuovere e a far rivivere il culto fondando un nuovo

[14] Come non ne fa menzione neppure il vescovo di Brescia Filastrio († 387): *Ibidem*, coll. 735-736.

[15] Risulta ormai acclarato che il termine Britannia vada emendato in Brixia o Brictia: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 18, n. 2.

[16] Amore, *Faustino* ed anche E. Giannarelli, *Faustino e Giovita*, in *Il grande libro dei Santi*, Cinisiello Balsamo (MI) 1998, pp. 654-655.

[17] S. Fontana, *Brunati Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIV, Roma 1972, pp. 528-529.

[18] F. Savio, *La Légende des ss. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 7-8.

[19] *Ibidem*, pp. 65-72, 113-159.

[20] Questo testo più antico «est bien celui que je publie»: *Ibidem*, p. 8.

[21] *Ibidem*, p. 19, n. 3 e p. 20, nn. 1 e 2.

monastero vicino alla chiesa dei Santi Faustino e Giovita[22], trasportandovi le reliquie e scrivendo lui stesso la *Legenda*, mentre altri studiosi, quale il presbitero Giammaria Biemmi (1708-1784), autore della *Istoria di Brescia*, ipotizzano che gli autori siano piuttosto proprio i monaci del nuovo monastero che, per promuovere la devozione del popolo verso quei martiri di cui custodivano le reliquie e per rispondere al bisogno di conoscerne le vicende, avrebbero concepito e realizzato l'idea di scrivere quanto desiderato dalla popolazione. In entrambi i casi, sia che la *Legenda* sia stata elaborata direttamente dal vescovo in conseguenza alla devozione popolare da lui sollecitata[23], oppure che essa sia stata composta dai monaci del nuovo monastero, la sua datazione comunque andrebbe fatta risalire all'episcopato di Ramperto. Di diverso parere invece, ed è questa la seconda ipotesi, è il Savio, secondo cui quest'opera agiografica sarebbe databile anteriormente all'episcopato di Ramperto. Egli conforta l'affermazione con motivazioni di diverso ordine[24], facendo conseguire da questa differente possibilità di datazione che non fu il vescovo a diffondere il culto per mezzo della *Legenda* ma al contrario fu la lettura della *Legenda* che diffuse il culto; inoltre ciò lo porta a confermare «avec une grande probabilté et presque avec certitude, que la composition de la Legende primitive n'est point postérieur à la prèmiere moité du IX° siècle»[25].

In questa narrazione, in cui inoltre sono inseriti anche gli avvenimenti riguardanti altri testimoni della fede, quali Calocero, Afra, Calimero, Marciano, e che presenta una divisione in sei parti non esistente nel testo originale[26], l'ordine logico e l'ordine cronologico (la fabula e l'intreccio) sono coincidenti, costituendo così una prima dimostrazione della linearità strutturale di un testo indirizzato prevalentemente ad una classe di persone semplici, in cui il materiale narrativo a disposizione è utilizzato per meravigliare e commuovere a fini edificanti ed educativi. Dalla conoscenza della passione dei due santi il

[22] Con un decreto sinodale dell'842 l'arcivescovo di Milano Angilberto (824-860) e i vescovi comprovinciali confermarono l'immunità al monastero dei Santi Faustino e Giovita, fondato dal vescovo di Brescia Ramperto. Circa le vicende della fondazione del monastero: A. Baronio, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, in *S. Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 49-84.

[23] Anche Aubert, *Faustin*, col. 736. Del parere che la compilazione della *Legenda* sia una conseguenza della fondazione del monastero è anche lo studioso A. Rimoldi, *Faustin et Jovite*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*.

[24] Lo studioso richiama un discorso pronunciato da Ramperto nell'anno 838 in occasione della traslazione del corpo di san Filastrio, nel quale egli riconosce una chiara allusione alla Leggenda dei due martiri. Inoltre nella Leggenda è fatta menzione del corpo di san Calocero venerato in Albenga e pertanto essa sarebbe scritta prima della traslazione del corpo e delle reliquie del santo, che avvenne ai tempi dell'arcivescovo di Milano Angilberto II (824-860). Ci sono poi i versi in onore di san Marciano composti da Walafrid Strabon presumibilmente negli stessi anni in cui Ramperto attendeva alla costruzione del monastero, che sembrano riprendere elementi narrativi della Leggenda: Savio, *La Légende*, p. 21 e sgg.

[25] *Ibidem*, p. 25. Giannarelli colloca la composizione di questa *Passio* tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo, facendola però derivare da uno scritto non pervenuto del VII secolo: Giannarelli, *Faustino e Giovita*, p. 655. Tomea propende per l'ipotesi di una redazione collocabile alla metà del secolo VIII: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, pp. 25-28.

[26] Savio, *La Légende*, p. 64.

popolo sarebbe stato sollecitato e avrebbe sentito risvegliare in sé una fervente e devota ammirazione nei loro confronti; si sarebbe così acceso da un sentimento di pietà, avrebbe sentito il valore esemplare della loro vita e ne avrebbe avvertito la presenza e la potenza del loro patronato sulla città. Se è vero che un esempio per essere efficace si deve fondare sulla veridicità dei protagonisti e dei fatti, è palese l'intenzione di contestualizzare storicamente la *Legenda* principalmente attraverso la figura dell'imperatore Adriano (117-138). Va detto però che la narrazione non può esser ritenuta degna di fede per ciò che concerne le questioni storiche; essa va considerata piuttosto come frutto di creazione letteraria che non tende alla documentazione storica e seppur presenta un'onomastica, citazioni di luoghi geografici o di personaggi che improntano la vicenda al realismo, è solamente per far sì che tutta la *Passio* venga recepita come completamente credibile, anche nel racconto di avvenimenti e fatti palesemente straordinari e mirabolanti.
L'esame delle vicende storiche citate, quali il viaggio dell'imperatore a Brescia, oppure la sua attività persecutoria nei confronti dei cristiani, mostra incongruenze temporali, che segnalano il carattere leggendario e la inattendibilità storica dei fatti narrati nel racconto della *Legenda*[27].
Innanzi tutto non è possibile definire una cronologia dei viaggi di Adriano, di cui comunque si conosce la pluralità attraverso quasi tutte le province dell'Impero grazie ai suoi biografi, che attingono alle memorie scritte da lui stesso, ad autori antichi e a testimonianze documentarie quali le iscrizioni. La presenza dell'imperatore a Roma è testimoniata dagli storici negli anni 121-122, dopo la sua elezione, ma non c'è menzione di un viaggio verso Brescia e Milano. Egli avrebbe potuto passare per l'Italia settentrionale dirigendosi verso la Sarmazia nel 119, oppure nel 121 quando da Roma iniziò una serie di viaggi di ispezione nelle province dirigendosi dapprima in Gallia. Ma nel momento di difficoltà in cui si trovava per la campagna sarmata è poco probabile che abbia allungato il suo tragitto passando per Brescia e Milano, tanto che alcuni studiosi ipotizzano che egli sia giunto in Gallia approdando a Marsiglia, quindi via mare e non via terra. Eventualmente sarebbe ipotizzabile una sua presenza a Brescia durante il rientro, ma Adriano si recò in Bretagna, in Spagna, in Africa, in Oriente e poi a Roma, dove fu certamente nel 134. Da questi dati, in relazione a quanto narra la *Legenda*, consegue che seppure fosse passato per Brescia non avrebbe potuto portare con sé Faustino e Giovita da quella città a Milano, da lì a Roma, da Roma a Napoli e poi di nuovo a Brescia. E del resto, mentre sono documentati i viaggi dell'imperatore nell'Italia meridionale e in Africa, non ci sono attestazioni storiche che confermino i viaggi nell'Italia settentrionale.
Altrettanto incoerenti storicamente sono la contemporaneità dei due santi sia con il vescovo di Brescia Apollonio, che da testimonianze epigrafiche sepolcrali risulta esser

[27] *Ibidem,* pp. 41-42.

vissuto nel IV secolo e non nel II[28], sia con il papa Telesforo che, secondo la *Legenda*, Faustino e Giovita (contro i quali il giudizio fu pronunciato prima del 122) avrebbero incontrato a Roma, il cui pontificato però ebbe inizio tra il 127 e il 128[29]. E ancora, l'opinione sul fatto che Adriano fosse un persecutore dei cristiani è controversa: le *Passiones* e gli *Acta martyrum* riferiscono che molti cristiani furono messi a morte durante il suo impero. Girolamo lo annovera tra i persecutori, mentre Eusebio basandosi su una lettera inviata dall'imperatore al proconsole d'Asia (il rescritto a Gaio Minucio Fundano, proconsole dal 122 al 123) non lo ritiene tale. In questo documento infatti Adriano lo invita a contenere le violenze e i maltrattamenti nei confronti dei cristiani, stabilisce l'obbligo di fornire una prova per chi li denuncia, afferma l'opportunità di un giudizio fondato sulla gravità di una colpa che dipende dalla religione professata, ma non coincide con essa[30].

Prendendo in esame il testo della *Legenda*, dall'analisi della sua *pars prima*, che narra la vicenda dall'arrivo di Adriano a Brescia, il ripetuto rifiuto dei santi di abiurare, la incrollabile professione di fede, la loro esposizione alle fiere e alle torture, i primi miracoli e le prime conversioni, compresa quella di Afra, risultano chiaramente evidenti alcune strutture ed alcuni *loci* che saranno presenti e ripetuti in tutte le altre parti della narrazione. Si tratta, a livello espositivo, di forme espressive e, sul piano narratologico, di sequenze di fatti che si reperiscono costantemente in tutto il racconto, arricchite sempre di più numerosi particolari man mano che si procede nella narrazione.

A partire quindi dalle notazioni su questa *pars prima* è possibile individuare tutte le caratteristiche formali e contenutistiche che connotano la *Legenda*. Pur nella relativa varietà delle vicende e in quella dei luoghi è chiaramente identificabile un modello che si ripete in tutta l'esposizione: strutture dialogiche e narrative, sequenze di avvenimenti, fatti miracolosi sono riproposti per tutto il racconto in modo sostanzialmente uguale, diversificate e arricchite da particolari che hanno solo funzione letteraria, che attirano l'attenzione e stupiscono, ma privi di denotazione propria.

Già ad una prima lettura appare chiaro come questa narrazione segua uno schema semplice e lineare ma costante, e l'indicazione immediata viene dagli *incipit* dei vari paragrafi. Essi sono tipici di un racconto che prevede la fruizione da parte di un destinatario semplice, riecheggiando i Vangeli e gli *exempla*, al cui modello e finalità evidentemente può essere riportata la *Legenda*. Queste formule si ripetono e scandiscono le sequenze delle diverse parti in cui è stato suddiviso l'intero scritto; ecco alcuni esempi:

[28] *Ibidem*, pp. 46-47; anche Idem, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. La Lombardia*, II/1, Firenze 1929, pp. 139-141.

[29] F. Scorza Barcellona, *Telesforo, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2000, pp. 218-219.

[30] Sulla storicità di Adriano all'interno della Leggenda: Savio, *La Légende*, pp. 42-45. Sull'interpretazione del Rescritto: M. Sordi, *I Cristiani e l'impero romano*, Milano 2004, pp. 73-76.

«In diebus illis, Factum est»; «Videns Adrianus quod factum est»; «Surgens prima luce»; «Et factum est mane»; «Eodem tempore»; «Alba autem die»; «Factum est post tres dies»; «Die vere sexto»; «Post dies autem septem». Si percepisce però che nella proposizione di queste formule tipiche viene espressa anche l'esigenza, nello svolgersi della narrazione, di offrire dei riferimenti che scandiscano il tempo secondo la quotidianità al fine della credibilità, della concretezza, della possibilità di rapporto con i propri schemi temporali e in conclusione ai fini dell'efficacia edificante. Del resto l'esattezza cronologica da cui gli avvenimenti conseguono sul piano logico-letterario precisa anche la vita dei santi, i quali in un'occasione «coeperunt baptizare ab hora diei tertia usque ad noctem» (*pars quinta*), poi «quarta autem die profecti sunt», fino naturalmente alla conclusione della *Passio*: «Acta sunt autem haec (...) sub die quinta decima kalendarum martiarum» (*pars sexta*). Sono tutte determinazioni che permettono al fedele di calare nel vissuto del tempo reale le vicende dei santi, di poterle collocare nella giornata cadenzata in modo chiaro nelle ore del tempo terreno e sentirle quindi determinate, in una narrazione ancor più vicina e reale di quanto potessero essere quei giorni, non ben definibili, del viaggio dell'imperatore Adriano a Brescia.

Per lo stesso motivo numerosi sono i riferimenti che precisano lo spazio geografico. Certamente i santi patroni bresciani prendono le mosse da Brescia e a questa città ritornano per essere sottoposti alla condanna capitale. A Brescia perdono la vita terrena e acquistano quella eterna con la palma del martirio, ma all'interno di questa narrazione geograficamente circolare, che si apre e si chiude nella città su cui Faustino e Giovita esercitano il loro patrocinio, si trova un'ampia citazione di luoghi: Milano, Roma, Napoli, Brescia e inoltre Asti e Albenga, ma anche i fiumi Adda, Mella, Tanaro e Po e Tevere.

Inoltre, nel suo procedere la *Legenda* si arricchisce di nuovi protagonisti identificati nel loro ruolo sociale, e quindi "veri". Ai personaggi iniziali, all'imperatore Adriano con Italico (*comes Retiarum*), Tiberio (*consiliarius suus*), Orfeto sacerdote nipote di Adriano, Afra, la vedova di Italico sbranato da quelle stesse fiere che avrebbero dovuto dare la morte ai due santi, vanno ad aggiungersi Pompeo fratello di Adriano, il vescovo Apollonio e Calocero, di cui si inizia a narrare la *passio*, il governatore Antioco, Secondo, discepolo di Calocero che riceverà il battesimo e il martire Marciano, il mulattiere Calimero e Aureliano del seguito dell'imperatore, colui che ordinerà la morte di Faustino e Giovita, il papa Telesforo[31]. La *pars prima*, presa quindi a modello su cui raffrontare l'intera *Legenda*, è caratterizzata da un registro ampiamente narrativo-descrittivo, nel quale la prima funzione viene svolta dal tessuto del testo, mentre quella descrittiva è più specificatamente assolta dalla parte dialogica.

[31] Queste citazioni di luoghi, personaggi, strutture ed altro (come quelle che seguiranno) vengono proposte a solo titolo esemplificativo e non vogliono essere esaustive dell'ambito a cui si riferiscono.

Nella trama narrativa si inseriscono ampi dialoghi[32] che la sostanziano. I martiri si presentano attraverso le loro stesse parole come saldi e perseveranti confessori della fede. Ad Adriano, che chiede di sapere chi siano coloro che hanno disprezzato la sua prescrizione di sacrificare agli dei o esser torturati e mandati a morte, risponde Italico. Le sue parole servono a definire socialmente Faustino e Giovita, nati da un'aristocratica famiglia che fu a capo della curia bresciana, e servono in qualche modo a superare il *topos* semplice del racconto iniziale: "Vivevano a Brescia due giovani di nobile famiglia".
Il ritmo è molto veloce, il dialogo serrato, costituito da brevi discorsi diretti, introdotti da predicati quali *dixit, dixerunt, alloquebatur*: solo nel primo paragrafo di questa prima parte se ne contano ventisette. Le parole pronunciate dall'imperatore e da Italico, inoltre, raccontano indirettamente la virtù e il fervore della fede che ora animano i due santi in modo così totalizzante che secondo Italico è indice di follia[33]. Anche i discorsi di Adriano che si inseriscono in uno spazio dialogico più contenuto rispetto a quello che è riservato a Faustino e Giovita, se da una parte definiscono il modello comportamentale dell'imperatore, che si esprime alternando in modo crescente blandizie e minacce, dall'altra sono implicitamente agiografici. Vi si legge infatti l'esemplare perseveranza dei martiri[34], la loro fermezza nella fede, la loro fervida venerazione verso l'Onnipotente, palesate anche dalle loro stesse parole in risposta ad Adriano che alla fine definiscono la supremazia del cristianesimo sul paganesimo. In relazione alla statua del dio Sole, simbolo degli dei pagani, miracolosamente ridotta *ut fuligo*, i cui raggi iniziarono a cadere *tamquam carbones*, Faustino potrà pronunciare quasi una sentenza sulla nullità degli dei pagani: «Vides quod factum est de deo quem colis, quomodo ad nihilum redactus sit»[35].
Anche se sono presenti nel testo della *Legenda* alcune parti più narrative, come ad esempio la *pars quarta,* destinata prevalentemente al resoconto della *passio* di Calocero - che pur avendo appunto un impianto narrativo più ampio presenta comunque gli stessi modelli e formule letterarie della parte iniziale - o la *pars sexta*, che appare ricca di determinazioni temporali, geografiche, onomastiche fino alla narrazione precisa del luogo e del tempo del martirio dei due santi, tuttavia l'importanza del dialogo, delle "voci" dei protagonisti non viene mai trascurata dall'autore. E ciò non è da considerarsi solo una scelta formale, finalizzata a proporre una scrittura veloce, semplice, immediata e quindi vicina al fruitore, poiché al dialogo viene affidato dall'autore un importante compito educativo e parenetico. Nella *Legenda* infatti non si ascolta solo la voce dei due martiri, che propongono di continuo un esempio di fermezza e declinano la propria fede (ed anche Ca-

[32] Tale modalità dialogica non ricalca quella degli *Acta* nella forma in quanto, pur essendo il dialogo serrato, manca di stringatezza; però in qualche modo ne ricalca la sostanza per l'essenzialità e la finalità di ciò che viene detto.

[33] «Isti vero qua insania arrepti sunt ignoro»: Savio, *La Légende*, p. 66.

[34] «Neque adoramus deos ligneos et lapideos et aereos, in quibus non est sensus neque intellectus»: *Ibidem,* p. 65.

[35] *Ibidem*, p. 67.

locero, non senza motivo, nel fare professione di fede e nell'esortare a credere in Dio userà le stesse parole di Faustino e Giovita), ma anche quella della tigre «cui data est loquendi potestas ut homini»[36]. Con tono perentorio si rivolge ad Adriano definendolo crudelissimo persecutore di coloro che credono nel Salvatore, minacciando per lui le pene dell'inferno. Altrettanto le fiere, che si appellano al popolo sollecitandolo a non confidare in quegli dei nei quali non c'è salvezza, invitandolo ad onorare piuttosto il sommo Dio, re dei re e Signore della terra. Allo stesso modo l'asino che sollecita con vigore la folla presente a credere nei beatissimi martiri, così che lo stesso popolo apostrofato dall'animale, dopo aver fatto professione di fede, riceverà il battesimo. Infine, per bocca di Aureliano, posseduto dal demonio, si ode anche la voce ululante di Satana.
Frequente, peraltro, è l'intervento della voce degli angeli, che dapprima annunciano a Faustino e Giovita la loro ordinazione a presbitero e diacono, il loro martirio, il sostegno che Dio darà loro nella lotta contro il diavolo, così come faranno per Calocero. Saranno poi gli angeli gli strumenti delle miracolose liberazioni dei due santi dalla prigionia, cosa che avverrà anche per Secondo, a cui l'angelo del Signore rivolgerà la parola nel condurlo fuori dal carcere e presentarlo a Calocero, che gli amministrerà il battesimo. È ancora l'intervento degli angeli che protegge dalla selva con i tori o, anche, essi faranno apparire soprannaturali fonti d'acqua e mense eucaristiche, affinché i due martiri possano portare a compimento e confermare con i sacramenti le conversioni ottenute da gesti miracolosi, guidati e scanditi dalla voce degli angeli.
Si ode anche la voce di Dio, le cui parole sono di sostegno ai martiri, ma assolvono anche a una funzione catechetica: si manifesta attraverso il discorso un Dio che ama, onnipresente anche se invisibile e che viene in soccorso nella lotta contro il male, che accoglierà in cielo, nella pace che ha preparato, coloro che hanno sofferto in suo nome. La voce divina anticipa alcuni momenti della vicenda quando, ad esempio, istruisce i martiri su ciò che nell'immediato devono compiere: li esorta a battezzare, ad affrettare il sacrificio eucaristico prima di esser catturati. Anche l'intervento divino rientra quindi nell'economia del racconto, ma più frequentemente pronuncia parole dottrinali, come quelle rivolte ad esempio a Secondo, poco prima del suo martirio: «Noli timere, Secunde, quoniam ego sum Dominus Deus tuus».

[36] *Ibidem*, p. 127. Tomea, dopo aver passato in rassegna alcune *passiones* in cui sono presenti animali parlanti (*Passione di Sebastiana*, *Passione di Charalampio*, *Vita di Macario Romano*) e aver evidenziato come questo motivo non sia molto frequente nell'agiografia, giunge alla conclusione che «l'ambito in cui esso ha origine e si ripete fino a divenire quasi usuale supporto topico, si colloca più lontano nel tempo, in un altro peculiare andito della letteratura agiografica: quello degli Atti apocrifi degli apostoli»: Tomea, *«Agni sicut nive candidi»*, p. 38. Soprattutto significativi, a questo proposito, sono gli *Atti di Tommaso* (risalenti al primo quarto del III secolo, la cui versione più antica è quella siriaca) nei quali «si registra un episodio che parrebbe istituire un ponte non ancora letterale e però più che semplicemente tipologico con la Passione di Faustino e Giovita»: *Ibidem*, p. 40. Il riferimento è all'episodio oggetto del prossimo esempio, quello dell'ingresso a Roma dei due santi su un carro condotto da un asino.

Il discorso diretto è quindi un'importante componente letteraria, ma non solo; certamente delinea e caratterizza i personaggi, ma sembra assolvere anche ad altre due funzioni: la prima, più propriamente di tipo narratologico, riguarda il rapporto tra l'aspetto descrittivo e quello dialogico. Tramite l'uso che viene fatto del dialogo, infatti, si ha la chiara percezione del numero sempre crescente delle conversioni e quindi della maggior gloria dei santi, dato che man mano che aumentano i battezzati cresce anche lo spazio dedicato al dialogo messo in bocca ai due, e poiché il numero dei convertiti occupa maggior spazio fisico a loro viene dato un maggior spazio verbale. La seconda si riferisce alla funzione di insegnamento dottrinale e catechetico. Del resto i due martiri hanno svolto questo compito senza possibili fraintendimenti: «Ecce Faustinus et Iovitta ubique docent populum et annuntiant Christum esse filium Dei» e sulla nave per mezzo della quale avrebbero dovuto trovare la morte ecco che si esclama: «Beati vero martyres Dei erant docentes populum». Entrati a Roma, infine, si precisa che «coeperunt verbum Domini docere milites» e che «requiverunt tribus diebus docentes populum». Anche la tigre, che rivolta ad Adriano e al popolo aveva prescritto loro di credere a ciò che annunziava Faustino e predicava Giovita, così li esorta: «Vos vero sancti martyres Dei docete istum populum, ut digne mereatur signum Christi accipere». Il predicato che connota la loro azione esemplare e cristianizzatrice è, dunque, *docere*. Ed infatti subito essi proporranno a questa numerosa folla un insegnamento cristiano, una catechesi: «Poenitentiam agite, non aliena quaerite et estote purae conscientiae».

La funzione di diffondere l'insegnamento cristiano non solo attraverso l'esempio ma anche tramite le parole non è però peculiare solo di Faustino e Giovita. Articoli del *Symbolum Apostolicum* vengono pronunciati in più occasioni: ad ogni conversione e battesimo, all'ingresso dei due santi a Brescia; prima della decapitazione, essi vengono accolti dalla folla che proclama il Gloria e nella stessa circostanza Calimero salmodia: «Gaude et laetare» e «Benedictus Dominus Deus Israel»[37] recitano anche i due fratelli mentre vengono condotti in carcere e innalzano la loro lode a Dio: «Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum»[38]. Parole del Vangelo vengono pronunciate anche da Afra: «Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt»[39], da Calocero: «qui non vident videant et qui non audiunt audiant»[40] e da papa Telesforo: «Memores mei estote cum veneritis in regnum Dei»[41]. Faustino, infine, mentre cammina sul Tevere come sulla terra, intona il salmo «Super flumina Babylonis illic sedimus»[42] e gli angeli cantano il *Sanctus*.

[37] Rispettivamente l'antifona *Regina Coeli* e il Cantico di Zaccaria in Lc 1, 68.

[38] Sal 132,1.

[39] Mt 5, 8.

[40] Gv 9, 39.

[41] Lc 23, 42: «Memento mei dum veneris in regnum tuum».

[42] Sal 42, 1.

In questa semplicità testuale, perché tale deve essere la caratteristica di uno scritto edificante, si può rinvenire l'uso di alcune figure retoriche, non di suono o di significato, piuttosto di ordine, prima fra tutte la reiterazione; infatti, mentre le prime due hanno un fine prevalentemente di ornamento letterario e poi di veicoli di significato, la terza tende a incrementare il senso del messaggio.
Ecco quindi che già nella prima parte, presa come si è detto ad esemplificazione della struttura di tutta la narrazione, l'imperatore è appellato dai santi come «impissime», «crudelissime tyranne christianorum», «crudelissime tyranne Dei», «crudelissime cultor idolorum», e queste formule sono insistentemente e costantemente replicate fino alla fine della *passio*. Quando Adriano invierà il nipote Postumio ad arrestare i martiri, Faustino denuncerà alla folla il *dolum nequissimi Adriani* e dalla nave lo apostroferà *crudelissime tyranne* e in modo analogo Giovita lo definirà *nequissime tyranne*. Per lo stesso motivo, ampliare cioè il messaggio, viene reiterata l'accusa di magia ai due fratelli da parte di Adriano. Dinnanzi ai prodigi che per intervento divino vengono compiuti dagli accusati, egli erompe: «Quantas magias fecerunt Faustinus et Iovitta» e il popolo non ancora convertito: «Tolle magos de medio nostro». E come le accuse di crudeltà ed empietà pronunciate dai due giovani martiri costellano tutto lo scritto, cosi quelle dell'imperatore nei loro confronti, a testimonianza che egli non poteva trovare in loro nulla, se non una colpa artificiosa: «Video eos exercere magias», analogamente: «Quantam magiam video facitis» e, rivolto alle statue degli dei gettate nel Tevere: «Quanta vobis Faustinus et Iovitta fecerunt, ut per magias eorum in flumine vos mitteretis».
Anche alcune attente scelte lessicali inducono a pensare non tanto ad una accuratezza stilistica, quanto piuttosto all'intenzionalità di fissare concetti basilari, soprattutto in un contesto, come quello delle *passiones*, in cui si fronteggiano identità e valori pagani e cristiani, tramite una insistente e incisiva ripetizione di precise locuzioni. È il caso dei due termini *sensus* ed *intellectus* ripetuti numerosissime volte nel corso della narrazione, dall'inizio alla fine, anche nella figura retorica dell'endiadi in modo da amplificare e aggiungere forza al concetto che esprimono. Se *sensus* ha il significato di facoltà di percepire, di comprendere, di giudicare, poco si discosta dal significato di *intellectus* inteso come facoltà intellettiva, capacità di discernimento. Nella *pars prima* Faustino e Giovita, rifiutandosi di sacrificare agli dei pagani, dicono che questi non hanno *sensus neque intellectus*; allo stesso modo si esprimerà anche Calocero prima della sua condanna, e quasi sul punto di essere condotto ad Albenga inviterà alla conversione e a non adorare gli dei di pietra, *in quibus non est sensus*. Del resto egli dirà di sé: «Usque hodie daemoniis militavi; similis eram cymbalo tinnienti, in quo non est sensus»: non solo i simulacri pagani, quindi, non hanno facoltà raziocinanti, anche se questo viene ribadito sia in relazione alla statua di Saturno*, sine sensu sine intellectu*, a cui viene comandato di scendere dal basamento ed accostarsi ai santi e sia relativamente alle statue degli altri dei: «Vobis di-

cimus, qui estis absque intellectu». Era evidentemente ovvio per tutti coloro che si fossero accostati a questa *Legenda* che le statue non erano raziocinanti, ma, affinché fosse altrettanto chiaro a tutti che i simulacri avevano valore simbolico e rimandavano ad altro, ad un riferimento ben più profondo e complesso, e nel contempo fosse inequivocabile il giudizio sul paganesimo tutto, sulla sua religiosità e su coloro che la praticano, anche il pagano persecutore Adriano viene appellato *miserrime sine sensu*, lui che diversamente avrebbe agito nei confronti dei martiri, *si haberes intellectus*. Anche per l'imperatore, come per Calocero quando professava ancora il paganesimo, la mancanza di questa capacità di comprendere e discernere è strettamente legata al male, al demonio: «Pater tuus diabolus fecit te caecum et sine sensu».

Sul piano logico, l'uso dei due termini ora esaminati comporta il ricorso ad un altro assai funzionale e con lo stesso fine edificante: la mancanza di *intellectus* e *sensus* ha per conseguenza, infatti, la *confusio,* soprattutto in Adriano. Si tratta di uno sconvolgimento e poi anche di una confusione interiore, che gli procura turbamento e che lo induce alla persecuzione come effetto della mancata capacità di comprendere e, nel suo caso specifico, di comprendere la fede e la predicazione dei martiri: «Renovare vis confusionem tuam vel deorum tuorum». Anche a questa locuzione fa ricorso Afra, impavida davanti alle fiere e sprezzante davanti all'imperatore: «Gratulor de confusione tua».

Questo disorientamento, che procura incapacità di discernere, confusione interiore appunto, caratterizza l'interiorità del tiranno per tutto il racconto ed è riscontrabile non soltanto nei comportamenti che alternano prove di forza a cedimenti, minacce a lusinghe. L'effetto *confusio*, prodotto dall'esser privo di *sensus* ed *intellectus*, diventa connotazione precipua ed irreversibile, tanto che il primo di questi tre vocaboli nello svolgimento della narrazione, a partire dalla seconda parte, viene usato e più frequentemente reiterato degli altri due: «Et hic videbis confusionem tuam», «ad confusionem tuam», «cum quibus confundaris», «accelera confusionem tuam», «ut videant confusionem regis sui», «In nomine Salvatoris nostri te confundimus» e «Confundere, redi retrorsum» sono alcune delle numerose espressioni che ricorrono.

Anche Secondo risponde al suo persecutore Sapricio, il quale replica le stesse parole di Adriano per convincerlo ad abiurare e incarna così l'alter ego dell'imperatore, con la stessa formula usata dai due martiri: «Audi me, Saprici, quia modo videbis confusionem tuam». Mentre poi in un'altra circostanza il termine viene adoperato in antitesi: «Videmus gloriam nostram ad confusionem tuam» afferma Faustino rivolto all'imperatore che sta comandando che venga preparato per loro un altro strumento di tortura.

La contrapposizione semantica che funge a definire la profonda differenza tra paganesimo e cristianesimo passa anche attraverso il termine gloria: la gloria di Dio e anche la gloria dei martiri. Se quest'ultima consiste nella corona, nella palma del martirio, nell'abitazione che una voce dal cielo dice: «Vobis praeparavi ab initio mundi», quella di

Dio viene costantemente proclamata già dall'inizio, contrapposta all'effimera gloria degli dei pagani. Davanti alla statua aurea del dio Sole, Adriano chiede a Faustino e al fratello: «Videtis gloriam invicti Solis?». E Faustino risponde: «Vis videre gloriam Dei?». Nel volger di un baleno la statua diverrà fuliggine e i raggi del dio cadranno a terra *tamquam carbones mortui*.

Il concetto di gloria, in quanto potenza, attesa e venerazione, è ribadito più volte: «Si videris gloriam Dei» oppure «Quanta sit gloria Dei excelsi». Lo proclama anche la tigre: «Illis quidem gloria est cum sanctis martyribus», fino a quando arrivati a Roma prima di esser ricondotti a Milano e poi a Brescia per il giudizio capitale, i martiri promettono ai soldati che si convertono: «Videretis gloriam Dei nostri».

Quella gloria per loro è compendiata nella corona del martirio, nella palma della giustizia che li condurrà a quella abitazione per loro preparata fin dall'inizio del mondo, come proclamato da una voce proveniente da una nube, mentre sulla terra si manifesta attraverso i miracoli di cui i santi martiri sono, in un modo o in un altro, protagonisti. Le narrazioni di fatti miracolosi sono molto numerose, hanno una struttura propria che prevede immagini e sequenze ripetitive e melodrammatiche[43] e rispondono tanto all'esigenza dell'autore quanto alle aspettative del destinatario della *passio*. Le vicende stupefacenti e straordinarie esaltano il santo e la sua potenza e nel contempo rispondono ai gusti del pubblico secondo il costume del tempo. La *passio,* come le biografie dei santi, in questo caso ha un solido fondamento sul miracolo[44].

Come per ogni altro aspetto oggetto di riflessione, la prima parte della *Legenda* si delinea quale modello valido per l'intera opera. Innanzitutto i santi sono presentati come strumenti oppure come oggetti dei miracoli. Nel primo episodio straordinario narrato, Faustino e Giovita sono strumenti utili a contrapporre la gloria del vero Dio a quella fallace del dio Sole. Dopo aver chiesto con il salmo *Sol cognovit occasum suum*[45] che la potenza di Dio loro si manifesti per loro tramite, ecco che ottengono che la statua d'oro del dio pagano vada in fumo. Altrettanto essi diventano oggetto di miracolo, quando l'intervento di Dio permetterà loro di uscire illesi dall'esposizione alle fiere. Leoni, leopardi e orsi si prostrano mansueti ai loro piedi e al contrario distruggono la statua di Saturno e divorano i sacerdoti pagani, Orfeto, nipote di Adriano, e lo stesso Italico.

La funzione edificante di questi avvenimenti, che certamente non sono narrati solo per compiacere l'ascoltatore, è nella chiosa che ne fa Afra: «Multum praestat Salvator noster sperantibus in se et eruit eos a damnatione et persecutione adversariorum». Dio, infatti,

[43] Caratteristiche che hanno l'effetto di suscitare entusiasmo e ardore nell'ascoltatore: Brown, *Il culto dei Santi*, p. 113.

[44] «La vita di un santo sembra inseparabile dai suoi miracoli (...). Si trovano brevi o lunghe liste di questo tipo, finché non si crea un racconto pienamente centrato, nella sua stessa ragione letteraria, sul miracolo»: Leonardi, *Agiografia*, pp. 445-446.

[45] Sal. 103, 19-20.

concede loro la perseveranza nella fede, fino al tragico martirio, ma nello stesso tempo permette loro di non provare sofferenza durante i supplizi e le torture cui vengono sottoposti. Il martire si identifica con Cristo anche nella perseveranza e nella certezza del trionfo, conseguito attraverso la sopportazione delle sofferenze che è già di per sé manifestazione miracolosa, così come è straordinaria la possibilità di eliminare la sofferenza[46].
A seguito di innumerevoli segni (fiere ammansite, simulacri pagani distrutti, torture inefficaci, statue degli dei pagani che si prostrano ai piedi dei santi) che testimoniano la gloria potente di Dio, Faustino asserisce: «Videte, cives mei, quaenam mirabilia et signa per nos Dominus ostenderit!». E molti si convertono e proclamano la grandezza di Dio. Sono una schiera quelli che si recano dal vescovo Apollonio per ricevere il battesimo e l'autore della *Legenda* ne registra il numero: sono circa tremila.
Lo schema di fondo è qui già tracciato. Gli strumenti del supplizio sono, oltre alle fiere e al fuoco delle fiaccole accese intorno agli orsi perché irritati aggrediscano i santi, anche le minacciose macchine da tortura. I martiri, sottoposti al supplizio, rimangono illesi nel corpo e imperturbabili nell'animo; affrontano le torture totalmente assorti nella preghiera; non provano dolore e sono consapevoli di assolvere, grazie all'esempio ma anche ai miracoli, al compito di conversione affidato loro. Al miracolo segue la conversione degli astanti, con la professione di fede, il battesimo, la celebrazione della messa, l'eucarestia e la conta dei nuovi cristiani, acquisiti alla vera religione grazie ai martiri.
Come avviene per le altre componenti costitutive di questa narrazione, anche per ciò che concerne la descrizione dei miracoli il racconto nel suo procedere si arricchisce di particolari. Vengono introdotti nuovi mezzi di tortura e nuovi personaggi, espressioni educative e parenetiche si diversificano, ma la struttura di fondo delineata rimane sostanzialmente invariata. Durante lo svolgimento della *Legenda*, infatti, i simulacri degli dei pagani vengono più volte distrutti: accade per la nuova statua di Saturno che, al comando dei santi, si getta nelle fiamme e analogamente per la statua di Diana, che dal suo basamento rovina a terra e si pone davanti a loro. Di nuovo le fiamme che ardono intorno a Calocero non lambiscono il santo ma, su comando di Faustino, bruciano le statue di Saturno ed Ercole. E così fino all'ultimo, quando le statue di Marte, Giove, Apollo, Saturno e *alios plurimos* si gettano in mare dalla nave, presso Napoli, assieme a due ministri di Adriano. Le torture inflitte ai martiri che condividono la sorte di Faustino e Giovita prevedono l'uso dell'eculeo, strumento di legno a forma di cavalletto, e del fuoco, unito poi ad altri elementi per rendere la sofferenza ancor più drammatica e intollerabile, col ricorso a bagni di acqua bollente o piombo fuso, pece e resina infuocate e l'uso di una mazza di ferro rovente per Marciano. La funzione del fuoco è però ambivalente, poiché attraverso

[46] «L'immagine esplicita del martire era quella di una persona che godeva della quiete del paradiso e il cui corpo era fin d'allora a contatto col riposo finale della risurrezione»: Brown, *Il culto dei Santi*, p. 112.

di esso si compie la tortura, ma si manifesta anche la potenza dei santi, non solo perché non ne vengono miracolosamente toccati, ma soprattutto perché anche il fuoco, come le statue pagane, soggiace al comando dei due martiri. Ecco infatti che per loro volontà esso incendia il toro bianco del dio Marte, consuma il tempio di Giove e incenerisce le effigi di Saturno ed Ercole. Altrettanto avviene per le belve feroci da cui i cristiani avrebbero dovuto ricevere la morte. Come dapprima i leoni, i leopardi e i tori fanno impeto e uccidono molti pagani, nello stesso modo gli orsi liberano i santi dai lacci e i tori distruggono i templi, leoni e leopardi si prostrano, diventano mansueti e aiutano i martiri nelle torture.
Così gli strumenti dei pagani vengono asserviti alla volontà dei cristiani, il cristianesimo trionfa sul paganesimo e la gloria di Dio è manifesta tramite la gloria dei suoi santi. A loro è dato di rimanere sempre illesi, al punto di trovare refrigerio nel fuoco e di mostrare la superiorità del Dio cristiano su quelli pagani. La protezione divina consente loro, durante il supplizio, di pronunciare espressioni quali «tormenta tua pro nihilo habemus» oppure «nihil est quod mihi facis», mentre intorno si diffonde un *odor suavitatis*. Il miracolo è un segno che induce a credere, a condurre dall'incredulità alla verità[47] e quindi, secondo la sequenza ricordata, ad esso segue sempre una solenne affermazione di fede: «Vere magnus est Deus Christianorum», oppure «Ecce credimus in Deum creatorem» e quindi la conversione, a cui consegue il battesimo, la messa, l'eucarestia. Sono sempre gli angeli a far sgorgare miracolosamente l'acqua lustrale per l'amministrazione del battesimo e ad apprestare la mensa per il sacrificio eucaristico, la cui apparizione è descritta in modo sempre più particolareggiato e più ampio parallelamente all'accrescersi del numero dei convertiti, dai circa tremila dell'inizio ai settantatremiladuecento della fine.
All'inizio i santi vedono apparire un telo di lino steso come se fosse su un altare con accanto quattro luci ardenti e su di esso il corpo e il sangue di Cristo, così da poter celebrare la messa *ex more solito* e distribuire l'eucarestia. Procedendo nel racconto, apparirà un altare e non solo la tovaglia, dopo che fra due candelabri d'oro si sarà manifestata una colonna d'acqua, necessaria per amministrare il battesimo. Il corpo e il sangue di Cristo sono quindi posti nelle mani di Faustino da una colomba, dopo che questi avrà provveduto a battezzare Secondo con l'acqua scaturita, per intervento angelico, dalla *columna nubis*. La rappresentazione del momento culminante della sequenza sempre ripetuta del miracolo, della successiva conversione, con il battesimo e l'eucarestia, è accresciuta ancora da dettagli stupefacenti: un angelo appare con quattro fanciulli vestiti di bianco che portano un altare d'oro ornato di gemme, su cui si trova un agnello che Faustino e Giovita devono distribuire al popolo perché ne sia rinvigorito e confortato; pur distribuito però il corpo dell'agnello non diminuisce ma rimane integro. Gli angeli e i fanciulli tor-

[47] «Vos sancti estis martyres Dei, quem iste populus non cognoscit. Sed et videntes mirabilia et signa quae facitis, erunt omnes in unum consensum tollentes se ab ista credulitate, et credent veritati» e «Videte, fratres nostri, quanta mirabilia vobis ostenduntur, et non creditis»: Savio, *La Légende*, p. 128.

nano poi al cielo, ma quando i due santi ricominciano a battezzare dalle acque del Tevere viene riproposta la stessa immagine costituita dai medesimi elementi, cioè l'angelo, i fanciulli, l'altare d'oro e di gemme, l'agnello bianco, cui si aggiungono altri particolari descrittivi: dall'altare attorniato da dodici lampade e sovrastato da stelle splendenti fluisce il sangue, sovrastato da una croce, di fronte a cherubini e serafini che intonano il *Sanctus*. Ed ancora, dopo l'uscita di Faustino e Giovita dal Colosseo, appare un angelo davanti a una fonte, descritto con la vesta bianca e gli occhi corruschi, e l'agnello da distribuire non è più sull'altare ma in un canestro d'oro. Dopo che i due martiri, avendo già battezzato per sette giorni consecutivi, cominciano a distribuire l'agnello, l'angelo mette nelle mani di Giovita un calice ornato di pietre preziose.

Al di là dei chiari riferimenti simbolici, quello che appare evidente nella ricchezza di particolari, su cui l'autore insiste, è l'ampliamento del campo semantico della luce che emana da ogni dettaglio della rappresentazione del miracolo eucaristico: non solo le lampade, le stelle, l'oro e le pietre preziose, ma anche il canestro e gli stessi occhi dell'angelo aggiungono luce alla luce, preziosità a preziosità. Il lettore è così immerso in un'atmosfera immateriale e rarefatta, lontana da quella terrena; il suo sguardo è rivolto al trionfo, al premio per le sofferenze patite, alla visione della vera luce, a cui la *Legenda* può soltanto alludere per mezzo di elementi sensibili che sollecitano l'immaginazione. Tutte queste narrazioni dei miracoli, queste descrizioni di fatti strabilianti ed eccezionali hanno quindi la funzione di amplificare l'effetto del meraviglioso sulla sensibilità popolare e, sollecitando la fantasia, di ampliare l'impatto emotivo e soprattutto devozionale nei confronti dei martiri patroni di Brescia: è lo scopo della *Legenda*.

Vale quindi anche per questa *Passio* ciò che è stato detto a proposito delle biografie dei santi, cioè che «i miracoli si costituiscono autonomamente come una struttura a parte: la vita del santo consiste nei miracoli»[48]. Se, come si è detto, per la datazione del periodo di composizione della *Legenda* si procede per ipotesi suffragate da indizi, sostenute da argomentazioni e tuttavia non è possibile stabilire una data precisa, altrettanto avviene per quanto riguarda il suo autore. Dal fatto che i santi Faustino e Giovita siano detti bresciani non discende necessariamente che il compositore sia di questa stessa città[49]. La

[48] Leonardi, *Agiografia*, p. 446.

[49] È stata presa in considerazione la possibilità che l'autore sia il bresciano Petronace che, giunto da Roma a Montecassino nel 718 circa, ne divenne abate rimanendovi fino alla morte nel 749, e lì introdusse il culto dei due martiri: «A Monte Cassino e nella limitrofa regione della Campania il culto dei due martiri bresciani vi fu diffuso dal bresciano Petronace, e non è improbabile che da lui o da alcuno dei suoi seguaci provenga anche la *Legenda maior* o qualche traccia di essa rilevata in tradizioni orali della Chiesa bresciana»: P. Guerrini, *Storia Leggenda Arte*, in *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda, nell'arte*, «Brixia Sacra», XIV (1923), p. 53. Questa ipotesi, secondo lo studioso, permette di giustificare «la strana migrazione dei nostri martiri alla città di Napoli ed i trionfi ivi narrati; una leggenda di origine esclusivamente lombarda non avrebbe raccolto questo episodio, ma non poteva invece trascurarlo una leggenda di formazione cassinese, dove le reliquie di san Faustino martire bresciano ivi venerate dovevano avere una spiegazione quasi topografica»: *Ibidem*, p. 54.

finalità dello scritto è sì di glorificarne i patroni e in qualche modo di rendere illustre Brescia, loro patria, ma se è vero che, come già notato, questa città è il punto di inizio e di conclusione della narrazione della *passio*, se in questa città iniziano i supplizi che lì si concluderanno con il martirio, quell'ampia citazione di luoghi al fine di una realistica collocazione geografica conduce il fruitore della *Legenda* a volgere lo sguardo anche altrove e a scoprire il legame che intercorre tra Brescia e le altre città: Asti (s. Secondo), Albenga (s. Calocero), Milano (s. Calimero), Tortona (s. Marciano), Roma (ss. Bonifacio, Donato, Felice). Tra tutti questi luoghi sembra che l'attenzione dell'autore si volga in modo più intenzionale su Milano quasi ad innalzarla sottolineando sia il ruolo fondamentale che ha occupato nella narrazione, sia i legami che essa ha per questo motivo instaurato con le città di provenienza degli altri santi. Già l'antefatto degli avvenimenti è situato a Milano: da questa città parte Adriano, il persecutore, motore dello svolgimento della vicenda, per raggiungere Brescia e a Milano fa ritorno. Lì Faustino e Giovita non solo usciranno indenni da infinite torture, battezzeranno il futuro martire Secondo, convertiranno innumerevoli pagani, ma soprattutto riceveranno solennemente, dalla stessa voce di Dio, un precipuo mandato: «Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; et ego vobiscum ero in quacumque civitate fueritis». Potrebbe sembrare che a Roma i due santi vengano narrati nei momenti più alti della loro espressione. Sottoposti ancora a torture e tormenti, come l'esposizione alle fiere nel Colosseo, elemento narrativo di grande impatto nell'immaginario dei lettori e di grande valore simbolico, ne escono ancora indenni. Ottengono la conversione di Calimero, incontrano papa Telesforo a cui conducono Afra e Calimero i quali, grazie a Faustino e Giovita, saranno la prima battezzata e il secondo consacrato vescovo dallo stesso papa. L'importanza e il valore della città di Roma nella cristianità sono senz'altro di grande rilievo ed è probabilmente per questo motivo che vicende così importanti si svolgono proprio a Roma. Ma non si può far a meno di notare che in questa città i santi arrivano provenienti da Milano e con Calimero, dopo quelle vicende, a Milano ritornano, ancor più gloriosi e illustri di quando ne sono partiti. L'attenzione a questa città può richiamare un altro testo agiografico, la *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius*, risalente all'inizio dell'VIII secolo[50], il cui autore, nell'*incipit*, oltre a dichiarare il fine della sua opera e proporre un modello di santità[51], presenta sé stesso: «Ego minimus Iohannes presbyter Mediolanensis civitatis servus servorum Christi»[52]. Il raffronto fra questa narrazione e quella che ha per

[50] La *Passio* fu composta mentre i corpi delle martiri erano ancora sepolti a Roma, all'inizio dell'VIII secolo, prima che, grazie alla donazione fatta dalla regina Ansa, fossero trasferiti nel Monastero di Santa Giulia da lei fondato: Savio, *La Légende*, pp. 6-41. Il testo di riferimento di questa *Passio* è tràdito dal ms. 1 della Biblioteca Capitolare di Benevento: *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius*, a cura di L. Esposito, in *Studi su Benevento Longobarda*, a cura di M. Rotili, Benevento 2018, pp. 51-82.

[51] «Sanctorum imitatores existite»: *Ibidem*, p. 59.

[52] *Ibidem*.

oggetto i santi Faustino e Giovita apre un'ulteriore questione, quella cioè riguardante il profilo dell'autore della *Legenda* dei due martiri bresciani, dato che alcuni studiosi hanno ipotizzato che egli sia lo stesso della *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius*[53].

La *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius* narra di Sofia, nobile per stirpe, madre di tre giovanissime figlie, Fede, Speranza e Carità che, rimasta vedova, dona tutti i suoi averi ai poveri e da Milano, la sua città, si dirige a Roma, dopo aver istruito ed esortato le giovani a rinunciare ai beni e alle lusinghe terrene per vivere la vita dello spirito, consacrata solo a Cristo. A Roma esse vengono ospitate da Tessaminina, di famiglia pagana ma cristiana. Le miracolose guarigioni compiute durante il viaggio e la loro convinta professione di fede inducono il prefetto Antioco a denunciarle all'imperatore Adriano, nel timore che il loro esempio produca troppe conversioni. Esse quindi vengono arrestate, torturate, interrogate, mentre eventi prodigiosi accompagnano la loro passione fino alla decapitazione delle tre figlie di Sofia la quale, ricevuti i corpi delle figlie, le seppellisce a diciotto miglia da Roma e lì, sulla loro tomba, muore dopo tre giorni. Sono evidenziabili indubbiamente diverse analogie tra le *passiones* dei martiri Faustino e Giovita e quella delle martiri Sofia, Fede, Speranza e Carità.

Le due vicende hanno un avvio a Milano; i protagonisti sono tutti di nobile famiglia; sia i santi che le sante subiscono la persecuzione sotto Adriano[54]; analogo è il viaggio da Milano a Roma e qui l'incontro con i papi, Telesforo per i santi, Anacleto per le sante, che inoltre battezzeranno due donne a loro condotte, convertite dalla testimonianza dei martiri: papa Telesforo amministrerà il battesimo ad Afra, a lui presentata da Faustino e Giovita, e papa Anacleto a Lucina, una vestale convertita e portata a Roma da Sofia. In entrambe le *Legendae* sono ricordate migliaia di conversioni; in entrambe l'imperatore Adriano è spinto alla persecuzione da un notabile: Italico per quanto riguarda Faustino e Giovita, Antioco per Sofia e le figlie; in entrambe egli si serve di un funzionario imperiale per convincere i martiri ad abiurare. Ancora, sia i martiri che le martiri operano miracoli analoghi, quali la prodigiosa distruzione dei simulacri pagani, vengono sottoposti alle medesime torture e ne escono illesi, senza provare tormenti; in entrambe le narrazioni i protagonisti sentono la voce degli angeli e da loro sono liberati miracolosamente dalla prigionia, e sia i martiri che le martiri subiscono la decapitazione.

Adriano viene poi delineato in modo analogo. Appellato *impius* e *crudelis*, l'adorazione dei suoi dei pagani conferma il suo essere *sine sensu*. L'accusa di magia viene da lui lanciata sia contro Faustino e Giovita che contro Sofia e le figlie e in entrambi i racconti tenta di convincere all'abiura alternando promesse di onori, ricchezze, prestigio e mi-

[53] A tal proposito: Savio, *La Légende*, p. 37 e Giannarelli, *Faustino*, p. 655.

[54] Nel modello agiografico comunque si tende a collocare lontano nel tempo la persecuzione, in quanto il merito acquisito nell'affrontarla è tanto maggiore quanto più è cronologicamente distante.

nacce di torture[55]. È stata comunque presa in considerazione l'ipotesi che l'autore della *Legenda* dei santi Faustino e Giovita avrebbe anche potuto ispirarsi a documenti agiografici datati fra il VII e il IX secolo in relazione ad alcuni personaggi o per quanto riguarda alcune modalità di supplizi; ma le somiglianze di situazioni, luoghi, personaggi, avvenimenti ed anche la contemporaneità della stesura delle due narrazioni sono motivazioni che hanno fatto propendere per la possibilità che l'autore delle due *passiones* sia lo stesso, o in alternativa che la *Passio* di Sofia sia stata un modello cui rifarsi per quella di Faustino e Giovita[56].

Qualche dubbio sull'ipotesi di un unico autore, però, può sorgere indirizzando la riflessione sull'aspetto stilistico. L'autore della *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius*, ad esempio, interviene nella narrazione, in primo luogo esplicitando il suo nome all'inizio del racconto, ma poi anche rivolgendosi in prima persona ai lettori più volte («Obsecro vos, nec hoc miraculum silebo, sicut superius memoravimus»), esortando («Sanctorum imitatores existite, ut valetis, ne in novissimo audiatis annunciatum est vobis sed non audistis»[57]) o commentando, seppur brevemente e con formule retoriche («Quid multa?»). Tutto ciò non è riscontrabile nella *Legenda* dei santi Faustino e Giovita. Inoltre in quest'ultima il discorso diretto ricopre la funzione di modalità narrativa e si declina con un ritmo serrato e veloce, costituito generalmente da brevi battute, mentre nel racconto del martirio delle donne prevalgono i discorsi indiretti, il ritmo è ampio e disteso, i periodi lunghi e articolati: anch'esse parlano di sé ma, a differenza di quanto avviene nell'altra *passio*, non lo fanno gli altri protagonisti. Il discorso di ciascuna delle tre giovani, quando danno conto del proprio nome - differentemente a quanto accade quando attraverso il discorso diretto vengono presentati Faustino e Giovita - in realtà non fa altro che proporre una catechesi sulla fede, la speranza e la carità[58], finalizzando quindi questa struttura formale diversamente da quella presente nella leggenda dei due martiri, i quali per di più nelle loro catechesi si avvalgono di brevi parole, tratte dai Vangeli. Più analogo alle tecniche della *Legenda* dei santi bresciani potrebbe sembrare il discorso in cui Sofia presenta sé stessa, la quale, dicendo di chiamarsi cristiana e quindi mettendo in secondo piano il nome che le diedero i genitori, professa la sua appartenenza a Cristo e il suo distacco dal mondo; narrando poi la sua origine, la vedovanza, la distribuzione di beni ai

[55] A titolo esemplificativo, «Faciam vos magnos esse in palatio», oppure «Eris inter nos clarus et possides divitias tuas» e «Si verba mea audieritis, eritis nobiles in civitate Brexiana» sono espressioni che l'imperatore pronuncia rivolgendosi ai santi Faustino e Giovita, e sono molto simili nella loro proposizione a quelle rivolte alle giovani: «Appellabo vos in regno meo filias meas, et delicias habebitis et erit magna gloria vobis (...). Consules etiam vobis dabo maritos». Come lo è la minacciosa conclusione: «Si autem non consenseritis mihi neque adoraveritis deos multis et variis vos tormentis subiiciam et sic decorem vestrum infantiamque generosissima dissipabo».

[56] Savio, *La Légende*, pp. 39-41.

[57] *Passio sanctarum*, p. 59.

[58] *Ibidem*, p. 60.

poveri, l'attesa del martirio[59] delinea la sua condizione sociale e spirituale. Tutto ciò è per finalità simile a quanto viene fatto dire dall'autore a Faustino e Giovita, ma non lo è per struttura e articolazione del periodo né per elementi stilistici. Inoltre nella gran parte del racconto della passione delle quattro donne è il discorso indiretto, che è prevalente, ad avere la funzione di fornire i lineamenti narrativi, contrariamente a quanto è riscontrabile nella narrazione relativa ai due santi.
Questi indubbi scarti stilistici ora accennati, e che meritano comunque un'indagine più approfondita, possono suscitare qualche perplessità nell'attribuzione delle due *passiones* al presbitero milanese Giovanni e forse in ragione di questo, ma anche tenendo conto dell'analogia contenutistica, apparirebbe più condivisibile la seconda ipotesi proposta dal Savio, secondo cui la *Passio sanctarum Sophie et filiarum eius* sarebbe stata un modello su cui è stata elaborata la *Legenda* dei santi Faustino e Giovita; ma non va dimenticato comunque che in entrambe è presente la riproposizione di diffusi topoi agiografici indipendenti fra le due *passiones*.

[59] *Ibidem*, p. 70.



A pagina 453

Adorazione della reliquia
della Santa Croce, con i santi Faustino e Giovita
(Stendardo delle Sante Croci)
dalla cappella delle Sante Croci
in Duomo Vecchio, Brescia
Alessandro Bonvicino
detto il Moretto (1498 ca. - 1554)
Pinacoteca Tosio Martinengo, Brescia

Il culto di san Faustino nel santuario di San Felice a Cimitile

L'abate Petronace e la diffusione delle reliquie di san Faustino in Campania

La *Passio* dei santi Faustino e Giovita, composta tra VIII e IX secolo, ricorda che subirono il martirio in varie città, tra Milano, Roma e Napoli, prima di essere decapitati a Brescia al tempo dell'imperatore Adriano[1]. La prima testimonianza del loro culto in Italia meridionale ricorre nei *Chronica monasterii Casinensis* (XI-XII secolo), nei quali si riferisce che Petronace di Brescia, abate di Montecassino (718-751), depose nell'altare dei santi Faustino e Giovita nella chiesa di San Martino, che aveva provveduto a restaurare, il «brachium unius illorum» che aveva portato con sé dalla sua città[2], dove lo aveva ricevuto in cambio del dono di un braccio di san Benedetto[3].

[1] F. Savio, *La Légende des SS. Faustin et Jovite*, «Analecta Bollandiana», XV (1896), pp. 5-72, 114-159, 383-399, in part. p. 36; A. Amore, *Faustino e Giovita, santi, martiri di Brescia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Città del Vaticano 1964, coll. 483-485, in part. col. 484; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 334.

[2] *Chronica monasterii Casinensis. Die Chronik von Montecassino*, a cura di H. Hoffman, MGH, *Scriptores*, XXXIV, Hannoverae 1980, I, 4, p. 24.

[3] C. Troya, *Codice diplomatico longobardo*, IV, Napoli 1854, pp. 265-266; L. Tosti, *Della vita di San Benedetto. Discorso storico*, Montecassino 1892, pp. 369-380; Savio, *La Légende des SS. Faustin et Jovite*, pp. 34-35; Amore, *Faustino e Giovita*, col. 485.

Da Montecassino gradualmente il culto si diffuse nella vicina Campania, dove una parte della critica colloca la composizione di una breve *passio* dei due santi bresciani (BHL 2838), attribuendone la stesura a Pietro suddiacono attivo a Napoli nel X secolo[4]. Non va escluso che, come di consueto, il culto si propagò grazie alla diffusione di reliquie, ma purtroppo disponiamo di informazioni solo a partire dall'età moderna, senza peraltro ulteriori dati sulla provenienza dei sacri resti; per queste ragioni risulta, quindi, difficile attribuirli al martire bresciano o ad altri omonimi santi[5].

Nella cattedrale di Salerno, come attesta un inventario del 1578, in un «Tabernaculo alabastri» si conservavano, tra l'altro, le reliquie di san Giovita che, con ogni probabilità, corrispondono a quelle sistemate, agli inizi del Novecento, in due ampolle vitree insieme a *sacra pignora* di san Faustino; in altre teche sono tuttora custoditi resti di un san Faustino martire, del quale non è possibile accertare l'identità[6]. Nell'abbazia di Montevergine, invece, alla fine del XVI secolo erano conservate le reliquie di Faustino e Giovita (identificate con due donne)[7], mentre intorno alla metà del Seicento solo quelle del martire Faustino[8]. Più controversa appare la questione di Capua, dove nel 1640, sotto l'altare maggiore della chiesa dei Santi Rufo e Carponio, fu rinvenuta un'urna marmorea con le reliquie di vari santi, in gran parte locali, identificati da iscrizioni. Tra queste si è voluto riconoscere quella di san Faustino[9] che è stata, però, altrimenti attribuita a sant'Agostino, vescovo di Capua[10]. Dalla chiesa di Santo Spirito a Castel Baronia in Irpinia proviene, invece, un busto-reliquiario di san Faustino martire risalente al 1669[11] (fig. 1), che è attualmente collocato nella chiesa di Sant'Euplio[12]. Se per quest'ultimo

[4] J. Simon, recensione a: P. Guerrini - F. Capretti, *I santi martiri Faustino e Giovita nella storia, nella leggenda e nell'arte,* «Brixia Sacra», XIV (1923), pp. 1-148 e a D. Buenner, *I santi martiri Faustino e Giovita nei martirologi* (ivi, pp. 242-271), «Analecta Bollandiana», XLII (1924), pp. 169-172, in part. p. 170; P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993, pp. 540-545. Si veda, altresì, *L'opera agiografica di Pietro suddiacono napoletano*, a cura di E. D'Angelo, Firenze 2002.

[5] P. Burchi, *Faustino, vescovo di Brescia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Città del Vaticano 1964, coll. 481-482; P. Bertocchi, *Faustino e XLIV compagni, santi, martiri a Roma*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, col. 482; P. Burchi, *Faustino di Todi, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, coll. 482-483.

[6] S.A. Capone, *I segni dell'eterno nel tempo. Le reliquie di beati e santi custodite nell'arcidiocesi di Salerno,* II, *Antichi inventari di tesori*, Salerno 2020, pp. 463, 659.

[7] T. Costo, *La vera istoria dell'origine e delle cose notabili di Montevergine*, Napoli 1585, p. 108 («Ss. Faustina e Giovita mar.»); Idem, *Istoria dell'origine del sagratissimo luogo di Montevergine*, Vinezia 1591, p. 44v («Ss. Faustina e Giovita martiri»).

[8] M. De Masellis, *Iconologia della Madre di Dio Maria Vergine*, Napoli 1654, p. 259 («S. Faustino martire»).

[9] *Atti della Commissione Conservatrice dei Monumenti ed oggetti di Antichità e Belle Arti della Provincia di Terra di Lavoro*, 24, 1893, p. 257 («S. Favstini»).

[10] F. Granata, *Storia sacra della chiesa metropolitana di Capua*, I, Napoli 1767, p. 198 («S. Augustini»).

[11] A. Cucciniello, *Restituta iuvant. Opere d'arte restaurate. Qualche anticipazione. Atripalda, Dogana dei Grani*, «Bollettino della Soprintendenza per i BAPPSAE di Salerno e Avellino», I (2005), pp. 256-261, in part. p. 260, fig. 10.

[12] *Catalogo generale dei Beni Culturali, San Faustino, reliquiario a busto, 1669*, scheda di G. Muollo (https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1500231913).



Fig. 1
Busto-reliquiario di san Faustino martire (1669) dalla chiesa di Santo Spirito
chiesa di Sant'Euplio, Castel Baronia (AV)
(Cucciniello, *Restituta iuvant*, fig. 10)

caso occorre accertare la provenienza dei *sacra pignora*, possiamo escludere ogni legame con il santo di Brescia per le reliquie conservate nella collegiata di Maria Santissima Annunziata a Pietradefusi, dove le portò da Roma il cardinale Niccolò Coscia (1681-1755)[13], originario della cittadina irpina e tristemente noto perché nel 1733 fu condannato per malversazione a dieci anni di carcere[14].

Culto martiriale e traslazioni di corpi santi in età longobarda: il caso di Cimitile

Il più antico centro di radicamento del culto di san Faustino in Campania è, senza dubbio, il santuario di Cimitile, sorto nella tarda antichità alle porte di Nola nell'area della necropoli dove alla fine del III secolo d.C. era stato sepolto il sacerdote Felice[15] (fig. 2). Alla prima chiesa, nota come aula *ad corpus,* perché eretta nella prima metà del IV secolo sulla sua tomba, si aggiunsero nel corso dei secoli altri edifici di culto e strutture per l'accoglienza dei pellegrini che giungevano numerosi a Nola[16]. A partire dalla fine del IV secolo il santuario fu al centro dell'attività evergetica di Paolino di Nola che fece costruire una nuova basilica e, dopo essere divenuto vescovo della città, nel 431 fu sepolto in una tomba vicino al suo patrono[17].

Dopo la sua morte, il nucleo centrale del complesso basilicale fu interessato da importanti lavori di ristrutturazione, che cambiarono profondamente l'assetto dei luoghi. Agli inizi del VI secolo, come indicano i depositi piroclastici e alluvionali nonché i reperti degli scavi, il santuario fu colpito da una disastrosa alluvione[18]. Dopo l'esondazione, la vita riprese prontamente: lo attestano la riparazione dei danni subiti dagli edifici e la costruzione, sugli strati alluvionali, di una grande abside ad occidente dell'aula *ad corpus*[19]. L'intervento edilizio rientrò nell'ambito di un ampio progetto di ristrutturazione, che comportò la monumentalizzazione del vicino altare eretto sulle tombe di Felice e Pao-

[13] https://avellino.zon.it/san-faustino-pietradefusi-centenario.

[14] F. Petrucci, *Coscia, Niccolò*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 30, Roma 1984, pp. 6-12.

[15] C. Ebanista, *"Questo giorno a te sacrato". Il culto di S. Felice a Cimitile tra storia e archeologia*, Cimitile 2020, pp. 5-7.

[16] Idem, *et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli 2003, pp. 118-174, figg. 36-43, 51-56; Idem, *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta*, Marigliano 2006, pp. 49-56, figg. 24-25, 31; Idem, *Il santuario di S. Felice a Cimitile: origini, sviluppo e storia degli scavi*, in *20° Premio Cimitile 1996-2015. Storie personaggi immagini prospettive*, a cura di F. Napolitano, Napoli 2015, pp. 83-95, in part. pp. 85-86, figg. 6-7.

[17] *Epistola Uranii presbyteri de obitu S. Paulini ad Pacatum*, 2 (PL 53, col. 860).

[18] C. Ebanista, *Il santuario martiriale di S. Felice a Cimitile/Nola (secoli IV-VII)*, in *Patrimoni, Arqueologia i Art a la Basílica dels Saint Màrtirs Just i Pastor,* II Jornades de les basíliques històriques de Barcelona (Barcelona, 15-16 marzo 2018), a cura di J. Beltràn De Heredia Bercero, Barcelona 2019, pp. 77-102, in part. p. 95 con bibliografia precedente.

[19] *Ibidem*, pp. 198-208, figg. 69-71.

lino, grazie alla costruzione di un'edicola mosaicata[20] (fig. 2), nei cui varchi occidentali furono poi collocate le tombe dei vescovi Prisco († 523) e Musonio († 535)[21].
Tra la fine dell'VIII secolo e la prima metà del successivo, l'altare fu in gran parte distrutto per asportare i resti dei santi Felice e Paolino dai sottostanti sepolcri[22]. Il furto sacro fu eseguito, quasi certamente, su commissione dei principi longobardi di Benevento che, secondo una consuetudine molto diffusa nella tarda antichità e nel medioevo, cercarono di traslare nella loro capitale il maggior numero possibile di reliquie per accrescerne il prestigio e ottenere una più salda tutela celeste anche per la dinastia[23]. Questa vera e propria caccia ai corpi santi ebbe inizio con Arechi II (758-787), grazie al quale a Benevento giunsero, tra l'altro, le spoglie dei dodici fratelli di Adrumeto (15 maggio 760) e di san Mercurio di Cesarea (26 agosto 768). Le loro reliquie, stando alle traslazioni redatte a distanza dagli eventi narrati, furono prelevate da diversi luoghi e deposte nella chiesa di Santa Sofia, che il principe aveva fatto costruire, nei due anni successivi alla sua elezione, quale tempio nazionale dei longobardi e sacrario della sua stirpe[24].
Dopo la violazione dell'altare, nella tomba di san Felice a Cimitile furono lasciati solo «pochi, minutissimi frammenti di un cranio e di costole e di altre ossa»[25], mentre gran parte dei distretti scheletrici fu traslata nel nuovo altare, dov'è rimasta sino alle indagini archeologiche del 1955, allorché la struttura liturgica fu completamente demolita[26]. Un ulteriore deposito di reliquie dovette essere creato nella parete retrostante l'altare (fig. 2), murando la porzione superiore dell'arco centrale dell'edicola mosaicata. La più antica menzione di questo reliquiario sembra rappresentata dal riferimento ad un miracolo operato da san Felice presso il proprio sepolcro ai tempi del vescovo Sisto tra la fine del X secolo e gli inizi dell'XI[27]. Maggiori dettagli su questo scomparso deposito sono forniti dagli eruditi locali del XVII secolo, i quali – oltre a riferire che era protetto da «alcuni bastoni di ferro»[28] – segnalano la presenza di un mosaico raffigurante san Felice[29] «con una stola attraversata

[20] *Ibidem*, pp. 179-198, figg. 62-68.

[21] *Ibidem*, pp. 144-147, 150-151, 156-157, fig. 63.

[22] *Ibidem*, pp. 232-233.

[23] Idem, *Testimonianze archeologiche della traslazione di reliquie prima e dopo Arechi II: esempi di area longobarda e bizantina*, in *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il ducato di Benevento*, a cura di M. Rotili, Padova 2017, pp. 483-536, in part. p. 483.

[24] *Ibidem*, p. 483.

[25] Idem, *La tomba di S. Felice*, p. 192, doc. 2 (26 maggio 1955).

[26] *Ibidem*, pp. 88-92, fig. 47; Idem, *"Questo giorno a te sacrato"*, p. 14, fig. 127.

[27] G. Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, Napoli 1747, p. 546; Idem, *Della nolana ecclesiastica storia*, III, Napoli 1757, pp. 106-107; ne dà notizia un manoscritto dell'XI secolo conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (*Codex Neapolitanus,* VIII.B.3).

[28] A. Ferraro, *Del Cemeterio Nolano con le vite di alcuni Santi che vi furono sepeliti [1644]*, a cura di C. Ebanista, Castellammare di Stabia 1993, p. 127.

[29] Ebanista, *et manet*, pp. 238-239, fig. 84.



Fig. 2
Il lato occidentale dell'edicola mosaicata con l'altare sulla tomba di s. Felice
basilica di San Felice, Cimitile (NA)
(foto di G. Dionisio)

al petto»[30] sulla superficie est della tamponatura dell'arcata. Considerata l'eccessiva frammentarietà della stesura musiva sopravvissuta sino ai nostri giorni (fig. 3), un utile *terminus ante quem* per la chiusura della parte superiore dell'arcata e verosimilmente per la realizzazione del deposito è fornito dall'affresco con la *Madonna tra i santi Felice e Paolino* che venne eseguito sulla faccia ovest della tamponatura tra X e XI secolo[31].

La tamponatura fu appoggiata su una spessa lastra di marmo sostenuta, a sua volta, da tre fusti di colonne di reimpiego (fig. 3), su due dei quali furono riutilizzati altrettanti capitelli compositi figurati degli inizi del V secolo (figg. 4a-b); caratterizzati dalla lavorazione a fori di trapano degli elementi vegetali, sono chiaramente *spolia*, in quanto non si adattano alle dimensioni dei più grandi fusti di marmo di Aquitania[32]. Sull'abaco del capitello meridionale fu inciso il nome *Sanctus Felix*, mentre sull'altro *Sanctus Faustillus*[33], che è un'evidente deformazione dialettale del nome Faustino[34] com'è avvenuto con san Canione di Atella che a Cimitile era venerato come san Calionio[35]. Le analogie con iscrizioni dell'VIII-IX secolo[36] non solo attestano che si tratta della più antica testimonianza del culto del santo bresciano in Italia meridionale, ma sembrano confermare la veridicità della traslazione di sue reliquie a Montecassino documentata dai più tardi *Chronica monasterii Casinensis*.

Fu proprio la presenza delle due iscrizioni sui capitelli (figg. 4a-b) a spingere, nei primi anni del Seicento, il vescovo di Nola, Fabrizio Gallo, a creare uno scasso nel muro, al cui interno trovò «dui vasi di creta, chiamati da' Nolani ziri», che accoglievano delle reliquie, come scrisse un quarantennio dopo Andrea Ferraro, canonico della cattedrale di Nola[37]. Nel vernacolo napoletano la voce *ziro*, desunta dall'arabo *zir,* da cui deriva anche il ter-

[30] C. Guadagni, *Nola Sagra [1688]*, a cura di T.R. Toscano, Massalubrense 1991, p. 45.

[31] Ebanista, *et manet*, pp. 231-232, fig. 139.

[32] P. Pensabene, *Nota sul reimpiego e il recupero dell'antico in Puglia e Campania tra V e IX secolo*, in *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo,* Atti delle V Giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 9-11 giugno 1997), a cura di M. Rotili, Napoli 1998, pp. 181-231, in part. p. 213, tav. XII, nn. 5-6; Idem, *Marmi e reimpiego nel santuario di S. Felice a Cimitile*, in *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche,* Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, École Française de Rome, 9 marzo 2000), a cura di H. Brandenburg, L. Ermini Pani, Città del Vaticano 2003, pp. 129-207, in part. pp. 142-144, figg. 16-17.

[33] Ebanista, *et manet*, pp. 236-237, figg. 82-83; Idem, *La tomba di S. Felice*, pp. 92-95, figg. 49, 52-54.

[34] A. Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche del Cimiterio di Nola*, Napoli 1792, pp. 399-400; G. Chierici, *Cimitile. La seconda fase dei lavori intorno alle Basiliche*, Atti del 3° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Benevento-Montevergine-Salerno-Amalfi, 14-18 ottobre 1956), Spoleto 1959, pp. 125-137, in part. p. 135.

[35] C. Ebanista, *La committenza vescovile nella Campania altomedievale. I casi dei presuli nolani Lupeno e Leone III*, in *Geografie delle committenze. Dinamismo politico, artistico e culturale nell'Italia centro meridionale (IX-XIV secolo)*, a cura di A. Monciatti, M.C. Rossi, V. De Duonni, M.A. Madonna, Cerro al Volturno 2021, pp. 39-70, in part. p. 58.

[36] D. Korol, *Alcune novità riguardo alla storia delle tombe venerate e del complesso centrale nel luogo di pellegrinaggio di Cimitile/Nola*, Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, *Peregrinatio.* Pilgerreise und Pilgerziel (Bonn, 22.-28. September 1991), II, Münster 1995, pp. 928-940, in part. p. 935, n. 46.

[37] Ferraro, *Del Cemeterio Nolano*, p. 111.



Fig. 3
Il lato occidentale dell'edicola mosaicata con il deposito-reliquiario nell'arcata centrale davanti all'altare sulla tomba di san Felice
(foto di G. Dionisio)





Fig. 4a
Capitello con l'effigie di san Felice a sostegno del deposito-reliquiario
(foto di G. Dionisio)

Fig. 4b
Capitello con l'effigie di san Faustillo a sostegno del deposito-reliquiario
(foto di G. Dionisio)

mine giara, indica l'orcio contenente olio[38]. La deposizione di resti sacri in recipienti fittili non è inusuale, stando ai numerosi casi documentati in Africa settentrionale nell'odierna Algeria. Mi riferisco, ad esempio, alla brocchetta (VI secolo) con reliquie di san Donato, rinvenuta nella basilica 1 di Sila a sud di Costantina[39]; al microvasetto (V-VII secolo) con resti di san Gureus trovato nell'altare di una cappella ad Henchir Ghellil a sud di Setif[40] e all'anfora (VI secolo) con reliquie di san Giuliano venuta alla luce ad Aïn-Guigba[41]. In Campania un interessante riscontro è fornito dalla scoperta avvenuta a Montevergine nel 1480, allorché dall'altare maggiore della chiesa abbaziale, oltre a numerose reliquie conservate «in vasculis marmoreis» o «in capsulis plumbeis» e individuate da iscrizioni su lamine di piombo[42], riemersero le ossa di san Gennaro racchiuse in un contenitore ceramico, su cui era incisa l'iscrizione *c(orpus) s(ancti) Ianuarij Ben(eventani) epi(scopi)*[43].
Il vescovo Gallo non ebbe dubbi ad attribuire le reliquie contenute nei vasi ai santi ricordati nei sottostanti capitelli, anche se – stando alla testimonianza degli eruditi – non sembra che i recipienti recassero delle iscrizioni. Rimane da spiegare il motivo per cui una parte delle reliquie di san Felice fu collocata nel deposito alle spalle dell'altare, insieme a quelle di san Faustino/Faustillo. All'origine della scelta potrebbe esserci qualche particolare esigenza liturgica o, piuttosto, la necessità di prelevare ed esporre i *sacra pignora* alla venerazione dei fedeli. Nell'VIII secolo la collocazione delle reliquie sull'altare entro una grande urna (*capsa*), sancita dal *Commonitorium cujusque episcopi*[44], determinò profonde modifiche nella struttura dell'altare e delle sue adiacenze, perché il polo di attenzione venne a focalizzarsi sull'urna stessa, solitamente appoggiata per un lato nel centro posteriore della mensa e per un altro su uno zoccolo in muratura fissato alla parete, in modo da consentire il passaggio attorno all'altare sotto l'urna del santo[45]. La

[38] G. Donatone, *Contributi alla storia della maiolica napoletana*, «Napoli Nobilissima», VI/5-6 (1967), pp. 181-190, in part. p. 189, n. 5; R. Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, Roma 1999, p. 536. Diversa è la proposta avanzata dal *Monitore Napolitano*, 286, 22 novembre 1808, quando riferisce che il 17 novembre 1808, nel corso di alcuni «scavamenti» condotti a Nola in presenza della regina Carolina Bonaparte, venne alla luce, tra l'altro, un vaso «di smisurato diametro della specie di quelli, che i nostri contadini chiamano *ziri* nome corrotto da *siri*, che erano serbatoi di grano, incavati nel suolo chiusi ermeticamente».

[39] Y. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Rome 1982, pp. 221-222.

[40] *Ibidem,* pp. 257-259.

[41] H. Leclercq, s.v. *Reliques et reliquaires*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XIV/2, Paris 1948, coll. 2294-2359, in part. coll. 2331-2332.

[42] *Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene (secc. XV-XVI)*, a cura di G. Mongelli, V, Roma 1958, p. 158, doc. 4412.

[43] D. Ambrasi, *Gennaro, vescovo di Benevento, e compagni, santi, martiri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Città del Vaticano 1965, coll. 135-151, in part. col. 141; F. Strazzullo, *San Gennaro tra storia ed arte*, Napoli 1992, p. 37.

[44] *Super altare nihil ponatur nisi capsae et reliquiae et quatuor Evangelia et pyxis cum corpore Domini ad viaticum infirmis, caetera in nitido loco recondantur*: PL 96, col. 1376, nr. VIII.

[45] S. Vasco Rocca, *L'arredo d'altare*, in *Suppellettile ecclesiastica*, a cura di B. Montevecchi, S. Vasco Rocca, I, Firenze 1988, pp. 31-95, in part. p. 33.

cosiddetta canonizzazione vescovile, attestata dal VI secolo sino al XII, prevedeva peraltro che, dopo l'esumazione del corpo del presunto santo (*elevatio*), i resti fossero sistemati davanti, accanto, sopra o sotto l'altare che gli veniva dedicato (*translatio*)[46].
La scomparsa del reliquiario, a seguito degli scassi condotti dal soprintendente Gino Chierici tra gli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso, non consente, purtroppo, di accertarne forma e dimensioni, anche perché prima delle sue indagini il paramento murario in cui si trovava il deposito era completamente nascosto da un drappo di stoffa (fig. 5), secondo quanto documentato sin dal 1747[47]. Una fotografia eseguita negli anni 1933-34 attesta che Chierici, nel corso dei lavori, fece rimuovere l'intonaco che rivestiva la parte inferiore della tamponatura, al centro della quale si apriva un foro (fig. 6). Non è chiaro, però, se si trattasse dei resti del deposito per reliquie aperto da Gallo o, piuttosto, di uno scasso fatto praticare dallo stesso soprintendente[48]. Un'immagine del 1936 indica che nella parte sud della tamponatura era stato realizzato un secondo scasso (fig. 7); oltre a questo, come attestano alcune fotografie del 1954, ne fu praticato uno più piccolo nella porzione nord della lunetta (fig. 8). Poiché i tre fori furono chiusi tra il 1954 e il 1955[49] (figg. 2-3), non è possibile accertarne l'eventuale corrispondenza con gli scassi praticati dal vescovo Gallo. Quanto sinora riferito consente solo di accostare, con le dovute cautele e le opportune differenze, lo scomparso deposito cimitilese al celebre ripostiglio ricavato all'interno del "muro G" nella memoria petrina in Vaticano e più in generale alle numerose nicchie per reliquie attestate negli edifici di culto[50]. In particolare nella stessa Cimitile sino al 1958 nella cappella dei Santi Martiri si è conservato un pozzetto per reliquie (largo cm 30, alto 28, profondo 35), foderato di lastre di marmo, che era stato ricavato tra la fine del IX e gli inizi del X secolo su commissione del vescovo Leone III, la cui iscrizione dedicatoria si legge sulle mensole-architrave del protiro dell'oratorio[51]. La circostanza che nel marmo inferiore ricorrevano cinque fori circolari, disposti a croce, va forse ricondotta all'influenza esercitata dalla lastra con due fori apposta, agli inizi del IV secolo, sulla tomba di san Felice per consentire la pratica della creazione delle reliquie per contatto e rimasta in vista fino all'alto medioevo, anche dopo la costruzione del soprastante altare[52].

[46] G. Löw, *Canonizzazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, III, Città del Vaticano 1949, coll. 569-607, in part. col. 574.

[47] Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 515.

[48] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, pp. 97-98, nota 419.

[49] *Ibidem*, p. 98.

[50] *Ibidem*, pp. 98-99.

[51] Idem, *La committenza vescovile*, pp. 45-46, fig. 3a, f; C. Ebanista - M. Falla Castelfranchi, *Cimitile (Na). Cappella dei Santi Martiri*, in H. Belting, *Studi sulla pittura beneventana,* II, *Aggiornamento scientifico*, a cura di G. Bertelli, M. Mignozzi, Bari 2021, pp. 145-153, in part. p. 145.

[52] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, pp. 31-43, figg. 11-15.



Fig. 5
Il deposito-reliquiario alle spalle dell'altare di san Felice nel 1933 protetto da un drappo di stoffa
(Ebanista, *La tomba di S. Felice*, fig. 72)







Fig. 6
Il lato ovest dell'edicola mosaicata nel 1933-34 con il foro nel deposito-reliquiario
(Ebanista, *La tomba di S. Felice*, fig. 53)

Fig. 7
Il lato ovest dell'edicola mosaicata nel 1936 con i due fori nel deposito-reliquiario
(Ebanista, *La tomba di S. Felice*, fig. 54)

Fig. 8
Il lato ovest dell'edicola mosaicata nel 1954 con i tre fori nel deposito-reliquiario
(Ebanista, *La tomba di S. Felice*, fig. 35)

Gli eruditi nolani e il culto di san Faustillo/Faustino

Alla fine del Cinquecento il deposito di reliquie, che sorgeva alle spalle dell'altare, era identificato con la tomba dei santi Felice e «Faustinello», ad ulteriore riprova del collegamento con il santo bresciano[53]. In quel periodo, il governatore di Nola indirizzò una supplica al viceré di Napoli perché – a spese non solo della città con i casali, ma di tutto il Regno – facesse costruire sulla basilica di San Felice una nuova grande chiesa e provvedesse ad aprire le sepolture «con licenza del Su(m)mo Pontefice» e a raccogliere «tutte le sante reliquie» in una cappella o nell'altare maggiore «col corpo di S.to Felice inpingis, cor reliquario bello in arbor(e), poste in argento e ben serrate con ferriate e cancellate»[54]. Non va escluso che l'idea fosse nata a seguito della disposizione impartita dal vescovo Gallo in occasione della visita pastorale del 1592[55] e soprattutto dello scalpore suscitato da un volumetto stampato a Piacenza l'anno successivo, nel quale padre Felice Passero dichiarò che nel IX secolo l'imperatrice Engelberga aveva traslato i resti di san Felice nella chiesa piacentina di San Sisto[56].
Se la proposta di costruire una nuova chiesa rimase inattuata, il vescovo Gallo – come abbiamo visto – raccolse l'idea di effettuare la ricognizione delle tombe esistenti nella basilica, non solo per avere a disposizione reliquie da distribuire alle parrocchie duramente provate dalle pestilenze del 1594 e 1600, ma forse anche per accertarsi che i resti di san Felice fossero ancora a Cimitile, diversamente da quanto sostenevano i piacentini[57]. In occasione dell'apertura del reliquiario, Gallo prelevò un frammento di ossa da uno dei due vasi (sottinteso da quello di san Felice, ma la fonte non specifica come fosse stata possibile l'attribuzione, a meno che non si sia fatto riferimento alla posizione dei vasi rispetto ai sottostanti capitelli con iscrizioni) e lo collocò «entro una statuetta dorata, che a tal effetto avea fatta lavorare»[58] e che fu sistemata sull'altare[59] (fig. 9). Sebbene

[53] *De la vita delli cinque Santi vescovi, martiri, confessori et protectori de la illª città di Nola, racolta da diversi gravissimi authori, et tradutta in lingua comune a tutti vi si giongono alcun'altre cose notabile de grande sblendore della detta città sino al anno 1591*, in Biblioteca Oratoriana dei Girolamini, Napoli, ms. XXVIII.3.27, ff. 28r («et vicino col suo sepolcro sono le reliq(ui)e de S.to Faustinello come si vede scritto ali capitelli del suo sepolchro»), 28v («S. Faustinello al sepolcro de s.o Felice»), 35r («Le relique de S.to Faustinello con la scritta al Capitello del sepolcro sopª 4 colonne de misco negro dietro l'altar magior et se dice esser de s. Felice in pingis»), 41r («il suo corpo è in sepolcro de Marmo»), 43v (sepolcro di s. Felice «con le reliquie de S.to Faustinello»), 72r («relique de S.to Faustinello col sepolcro de S.to Felice»).

[54] *Ibidem*, f. 58v.

[55] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, p. 113, nota 488.

[56] F. Passero, *Sito, lodi, e prerogative del riverendo monasterio di San Sisto di Piacenza, con le vite de' santi ch'ivi riposano*, Piacenza 1593, pp. 8-9; per la questione: Ebanista, *La tomba di S. Felice*, pp. 81, 84-85.

[57] *Ibidem*, p. 113.

[58] Ferraro, *Del Cemeterio Nolano*, p. 111.

[59] C. Guadagni, *Breve relatione e modo di visitar il S. Cimiterio e le cinque basiliche di S. Felice in Pincis or terra di Cimetino*, a cura di C. Ebanista, Cimitile 2010, pp. 44-45, figg. 17-18.



Fig. 9
Stampa del 1734 raffigurante la statua-reliquiario di san Felice commissionata dal vescovo Gallo agli inizi del Seicento (Guadagni, *Breve relatione*, fig. 17)

manchino prove documentarie, anche le altre ossa di san Felice estratte dal vaso dovettero rimanere a Cimitile, dove sono ancora in parte conservate[60]. Scomparsi sono, invece, i due vasi trovati da Gallo e i resti di san Faustillo/Faustino, tanto che già nel 1644 le reliquie del santo bresciano non erano custodite neanche nella cattedrale di Nola[61]. La ricognizione danneggiò quasi certamente l'immagine musiva di san Felice che rivestiva il muro[62] (fig. 3), sicché il presule dovette in qualche modo provvedere alla sistemazione della parete[63].

Il 3 luglio 1609 il cardinale Roberto Bellarmino, prefetto della Sacra Congregazione dei Riti, comunicò a Gallo che il vescovo di Piacenza chiedeva di aggiungere al proprio Breviario la notizia della traslazione dei resti di san Felice nella chiesa piacentina di San Sisto[64]. Il cardinale chiese il parere del presule nolano non senza aggiungere che, recatosi «una volta» a Cimitile e domandato «dove si riposasse quel corpo tanto celebre», non trovò «niente nepur vestigio di questo»[65]. Gallo rispose che, stando alla «divozion de' Popoli, che specialmente nella sua festività vi concorrono a venerarlo», il corpo doveva trovarsi ancora a Cimitile, ma la certezza poteva venire solo da una ricognizione debitamente autorizzata dal pontefice che avrebbe consentito, «trovandosi 'l santo corpo di poterlo trasferire alla sua Cattedrale in Città»[66]. Il vescovo di Nola in questo modo cercò di regolarizzare la già avvenuta ricognizione; non ebbe risposta, ma la Sacra Congregazione dei Riti nel settembre 1609 autorizzò l'ordinario di Piacenza ad integrare il proprio Breviario con il riferimento alla traslazione[67].

Dopo la morte di Gallo, avvenuta il 6 novembre 1614, il capitolo di Nola si appellò a Bellarmino sostenendo che il corpo posseduto dai piacentini non apparteneva a san Felice sacerdote e martire, detto in Pincis, ma all'omonimo santo festeggiato il 27 luglio[68]. L'appello non sortì effetto alcuno, come anche la memoria scritta, tra il 1622 e il 1641, dal gesuita Giovanni Paolo Grimaldi per dimostrare che il sepolcro di san Felice non poteva

[60] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, pp. 114-115.

[61] Ferraro, *Del Cemeterio Nolano*, pp. 106-107.

[62] Nel 1644 il mosaico (forse soprattutto la parte bassa) era in cattivo stato di conservazione, dal momento che «essendo per l'antichità cascate molte pietrucce della detta opra si sono scoverti alcuni bastoni di ferro che guardano il santo deposito». Ferraro, *Del Cemeterio Nolano*, pp. 126-127; così anche: Guadagni, *Nola Sagra*, p. 45. Tra il 1688 e il 1747, essendo «caduta, alfin tutt'intiera, quell'Immagine, e per conservarne in qualche modo la memoria fu nel luogo di quella sostituita un'altra Immagine dello stesso Santo sul muro malamente dipinta, e pur con la stola a traverso». Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 515. Per le vicende legate alla conservazione del mosaico: Ebanista, *et manet*, pp. 238-239, 538, fig. 84.

[63] Idem, *La tomba di S. Felice*, p. 115.

[64] Guadagni, *Nola Sagra*, p. 97; Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 530.

[65] *Ibidem,* p. 531.

[66] *Ibidem.*

[67] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, p. 116.

[68] Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, pp. 532-533.

essere «collocato che nel luogo detto Cimitino»[69]. Il cardinale rispose ai prelati nolani che i piacentini avevano i resti di san Felice in Pincis in quanto il santuario di Cimitile, dov'era stato sepolto, «è stato quasi abbandonato, che pare non ci sia vestigio dell'antica devozione», tant'è – aggiunse – che «io stesso l'ho cercato e nella Chiesa stessa non trovai lume, ne segno alcuno di reliquia tanto insigne; il che è manifesto segno, che non ci sia quel sacro corpo»; Bellarmino inoltre non riteneva che il luogo indicato fosse il sepolcro di san Felice «poiché non vi è lume, ne concorso veruno» e perché «li corpi de' Santi non stanno fuori degli altari»[70]. Al cardinale i canonici nolani ricordarono innanzitutto la lettera che egli aveva inviato al vescovo Gallo nel 1609 e poi obiettarono che doveva essere il vescovo di Piacenza a provare «con certe scritture, o con continuata tradizione» che la traslazione fosse veramente avvenuta[71]. Quanto all'impossibilità di trovare la tomba – aggiunsero i canonici – bisognava considerare che «il luogo è per lo più da' contadini abitato», mentre l'apparente abbandono andava addebitato al fatto che la basilica era «in mano da più tempo di semplici Vicarj con picciola provisione»[72].

La questione rimase in sospeso, mentre l'estrazione delle reliquie effettuata dal vescovo Gallo, lungi dal rilanciare la devozione per san Felice, costituì l'ennesimo duro colpo che il santuario ricevé dalla Curia nolana[73]. Ciò nonostante la tradizione che il corpo del santo, insieme a quello di san Faustillo/Faustino, fosse collocato nel deposito alle spalle dell'altare (figg. 2-3) si mantenne viva, anche se gli eruditi seicenteschi non menzionano particolari forme di venerazione[74]. Una lampada, invece, ardeva notte e giorno dinanzi all'antistante altare che accoglieva la custodia di legno dorato per l'eucaristia, oltre che la statua di san Felice con la reliquia[75] (fig. 9). Quest'ultima era ancora al suo posto nel 1747 (fig. 10), allorché Gianstefano Remondini segnalò la premura di tenere accesa una lampada ad olio davanti al deposito nella tamponatura che era identificato con la tomba del solo san Felice[76]. All'erudito si deve la prima menzione della consuetudine di coprire, come già detto, la parete «per maggior venerazione (…) con un palliotto di seta»[77].

[69] *Discorso historico del M.to Reverd. P. Gio: Paulo Grimaldi della Comp.a del Giesù sopra la controversia che verte fra li SS.ri della Città di Piacenza in Lombardia, et q.lli della Città di Nola nel Regno di Nap. sopra la vera esistenza del glorioso Corpo di S. Felice in Pincis Prete della sopradetta Città di Nola*, in Biblioteca Apostolica Vaticana, Codice Barberini latino 4502, ff. 144r-167r, f. 144v; inoltre: Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 519.

[70] *Ibidem,* p. 533.

[71] *Ibidem,* p. 534.

[72] *Ibidem,* p. 537.

[73] Guadagni, inoltre, sostiene che Fabrizio Gallo «ad ogni chiesa si mostrò liberale nel favorirla, fuorché alle chiese del Cimitero, alle quali non fe' mai arbitrio né grazia veruna» (Guadagni, *Nola Sagra*, p. 208).

[74] Ebanista, *La tomba di S. Felice*, p. 117.

[75] *Ibidem*, pp. 117-118.

[76] Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 537. Così anche: *Relazione*, f. s.n., ma 8r: Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche*, p. 411.

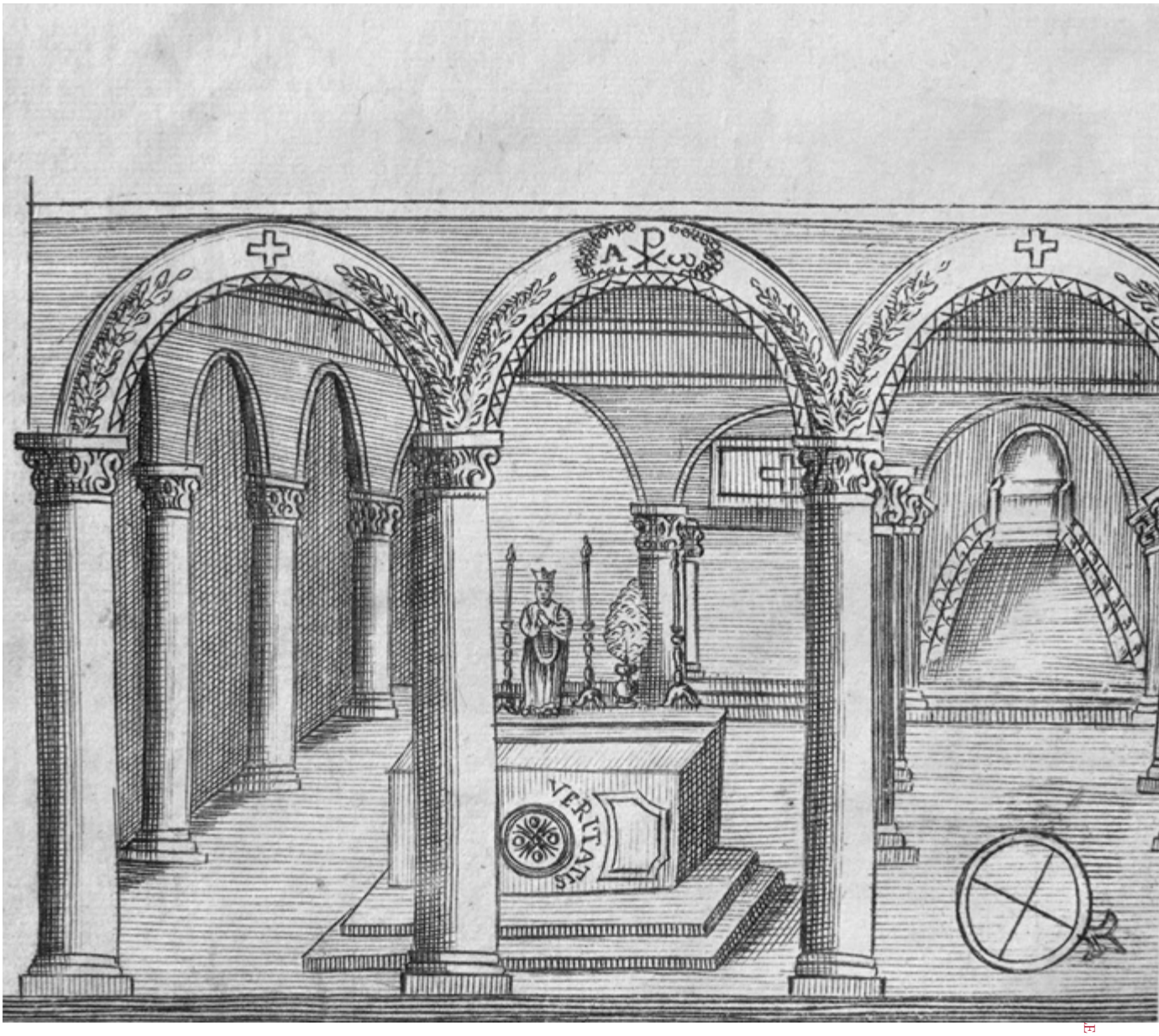


Fig. 10
Stampa del 1747 raffigurante l'altare con la statua-reliquiario
(Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, fig. IV)

In assenza di qualsiasi altra informazione, se si esclude l'iscrizione *Sanctus Faustillus* apposta sull'abaco del capitello (fig. 4b), la storiografia locale si è divisa tra quanti l'hanno definito solo santo[78], senza avanzare alcuna proposta di identificazione, e quelli che, invece, vi hanno riconosciuto un martire. Il primo ad inaugurare questa credenza fu il canonico Ferraro, che nel 1644 pubblicò l'iscrizione inserendovi l'epiteto di martire[79], traendo così in inganno Ferdinando Ughelli che collocò *Faustillus* tra i martiri sepolti nella basilica di San Felice[80]. Un trentennio dopo Carlo Guadagni, parroco di Cimitile, propose l'identificazione con il santo bresciano, compagno di martirio di Giovita[81], mentre alla fine del Settecento Andrea Ambrosini ipotizzò che fosse stato un prete, sulla base della veste simile a quella di san Felice raffigurato sull'altro capitello (fig. 4a), ovvero un diacono, in relazione al piccolo calice che l'erudito riconosceva tra le mani di Faustillo, laddove, a suo avviso, san Felice reggerebbe una palma[82]. Nel ribadire che le iscrizioni furono apposte tra VIII e IX secolo sui preesistenti capitelli del V secolo e che quindi le figure non rappresentano i due santi menzionati nelle epigrafi, faccio presente che gli attributi segnalati da Ambrosini sono in realtà dei rotoli (figg. 4a-b).

L'associazione del nome Faustillo/Faustino a quello di san Felice attesta l'importanza assunta dal suo culto a Cimitile, al punto da prendere il posto dello stesso Paolino che ci si sarebbe aspettato di trovare nel luogo più importante del santuario nelle immediate adiacenze delle loro tombe (figg. 2-3). In questa scelta va vista forse una conseguenza del furto del corpo di Paolino che fu trasferito a Benevento. La collocazione di *sacra pignora* di san Faustillo/Faustino nel deposito suggerisce l'istituzione di un nuovo culto, quello del santo bresciano le cui reliquie dovettero pervenire molto probabilmente da Montecassino, dove, come già detto, sono attestate dall'VIII secolo[83]. L'introduzione del suo culto a Cimitile sembra collegarsi a quella che Chierici ha definito la «rinascita longobarda del santuario»[84], in quanto «favorita dai Duchi di Benevento, impadronitisi nel frattempo del territorio di Nola»[85]. Da allora san Faustillo/Faustino ebbe a Cimitile un proprio culto, ancora vivo nei secoli XIII e XIV, allorché esisteva una chiesa a lui dedicata:

[77] Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 515.

[78] *De la vita delli cinque Santi vescovi*, ff. 28r-v, 35r, 72r; Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 589.

[79] Ferraro, *Del Cemeterio Nolano*, pp. 84-85, 87.

[80] F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, VI, Romae 1659, col. 283.

[81] Guadagni, *Breve relatione*, pp. 77, 86; Idem, *Nola Sagra*, pp. 25, 160, 167.

[82] «Finalmente io son d'avviso, che prete fosse s. Faostillo, perchè la divisa ond'è rivestita la statuetta di sopra lodata, è tutta a quella somigliante del suo pari s. Felice in Pincis. Se pure non vogliasi dire che diacono sia stato; giacché un calicin ministeriale stringa in mani: laddove s. Felice par che palma abbia in mano»: Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche*, p. 400.

[83] Ebanista, *Testimonianze archeologiche*, pp. 498-499.

[84] G. Chierici, *Cimitile*, «Palladio», nuova serie, VII/1 (1957), pp. 69-73, in part. p. 72.

[85] Idem, *Nola*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica ed Orientale*, V, Roma, pp. 538-539, in part. p. 539.

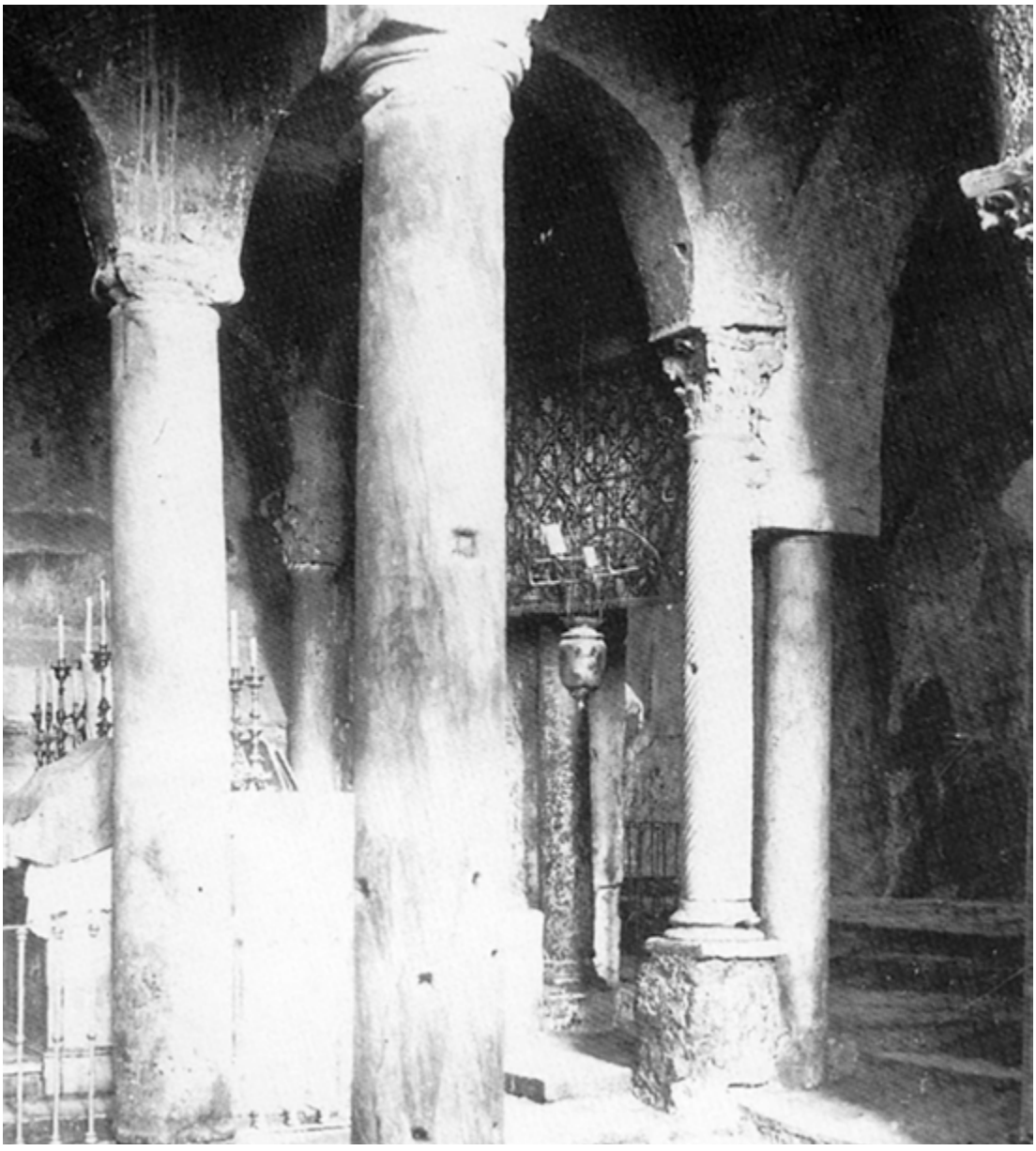


Fig. 11
Il deposito-reliquiario nel 1913 protetto
da un drappo di stoffa e illuminato da una lampada
(Ebanista, *La tomba di S. Felice*, fig. 52)

menzionata per la prima volta in un documento del 13 aprile 1273[86]. La chiesa «S. Faustini de Cimiterio» è citata nelle *rationes decimarum* del 1308-10 e 1324[87]. Ancora esistente nel 1372, quando le sue rendite furono assorbite dal capitolo della cattedrale di Nola[88], l'edificio scomparve anteriormente al 1551, allorché fu eseguita la prima visita pastorale nella diocesi di Nola[89]. Anche il culto di san Faustillo/Faustino svanì con il passare del tempo, tanto che a Cimitile nel 1792, allorché «la maggior parte del popolo, o nell'entrare in chiesa, o nel sortirne» si fermava dinanzi al deposito – coperto «per maggior venerazione (…) con un palliotto di seta» e illuminato dalla lampada ad olio (fig. 11) – e «adattandoci caldamente» il capo – come ricorda Ambrosini – si raccomandava esclusivamente a san Felice[90], tralasciando completamente ogni richiamo al santo bresciano, la cui memoria è stata recuperata solo di recente, sebbene nella seconda metà del Seicento il parroco Guadagni avesse proposto di riconoscere in san Faustillo il compagno di martirio di Giovita[91].

[86] Il documento, ora disperso, era conservato nell'archivio capitolare della cattedrale di Nola. Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, III, p. 136; D. Capolongo, *Regesti delle antiche pergamene dell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Nola*, «Atti del Circolo Culturale B.G. Duns Scoto di Roccarainola», 16-17 (1991), pp. 41-136, in part. p. 63, doc. 82; C. Buonaguro, *Documenti per la storia di Nola (secoli XI-XIV)*, Salerno 1997, p. 12, doc. 29.

[87] *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, a cura di M. Inguanez, L. Mattei Cerasuoli, P. Sella, Città del Vaticano 1942, pp. 293, 306, nrr. 4211, 4372.

[88] Guadagni, *Nola Sagra*, pp. 107-108; Remondini, *Della nolana ecclesiastica storia*, I, p. 656; Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche*, p. 313; Buonaguro, *Documenti per la storia di Nola*, p. 99, doc. 294.

[89] Ebanista, *et manet*, p. 587.

[90] Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche*, pp. 409-411.

[91] Guadagni, *Nola Sagra*, p. 167; così pure Ambrosini, *Delle memorie storico-critiche*, pp. 399-400.





San Faustino (?), San Giovita (?)
Giovan Battista Moroni (1520/1524 - 1578/1579)
Pinacoteca Tosio Martinengo, Brescia

Indice

Premessa

pag. 5 Maurizio Funazzi
9 Mario Gorlani

Introduzione

13 Angelo Baronio

Fonti - Legenda maior

25 Simona Gavinelli
La "Legenda maior" dei santi Faustino e Giovita del Passionario Brescia, Biblioteca Queriniana, Fè d'Ostiani 14

29 "Legenda maior". Riproduzione anastatica
Brescia, Biblioteca Queriniana, 1201-1300, Ms. Fè. 14 - fondo Fè

122 Tra Brescia, Milano, Roma, Napoli. Episodi del percorso martiriale

129 Simona Gavinelli
Nuovi testimoni della "Legenda maior" dei santi Faustino e Giovita

149 Diego Cancrini
Testimoni manoscritti noti, poco noti e inediti della Leggenda volgare dei santi Faustino e Giovita

Studi/1 - Tra archeologia e storia

pag. 183 **Marco Rizzi**
Vescovi e santi: la nascita del patronato cittadino

195 **Angelo Baronio**
Origini e diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita

217 **Monica Ibsen**
Tracce storiografiche e materiali dalle fasi altomedievali di San Faustino "ad sanguinem"

245 **Marco Sannazaro**
Testimonianze epigrafiche provenienti dal sito della chiesa
di San Faustino "ad sanguinem"

265 **Maurizio Marchini**
Il sarcofago del Passaggio del mar Rosso. Frammenti di un'urna sepolcrale
dalla chiesa di Sant'Afra

287 **Francesca Brizzi**
Quando gli dei entrano in chiesa.
L'Ermafrodito nella chiesa di Sant'Angela Merici ed altre testimonianze
di reimpiego a Brescia e nel suo territorio

313 **Dario Gallina**
Profili archeologici nel racconto martiriale della "Legenda maior"

325 Brescia. I luoghi faustiniani

Studi/2 - Geografia del culto nell'alto medioevo

335 **Simona Gavinelli**
Il culto dei santi Faustino e Giovita nell'Italia settentrionale

359 **Gianni Bergamaschi**
La diffusione del culto dei santi Faustino e Giovita nella Tuscia

395 **Mario Iadanza**
Il culto dei santi Faustino e Giovita nel Mezzogiorno d'Italia.
Le fonti agio-liturgiche della Biblioteca Capitolare di Benevento (secoli X-XV)

431 **Clara Polacchi**
La Leggenda dei santi Faustino e Giovita.
Fra testimonianze storiche e istanze agiografiche

455 **Carlo Ebanista**
Il culto di san Faustino nel santuario di San Felice a Cimitile