

MARCELLA FORLIN PATRUCCO

## AGIOGRAFIA NEL TRENTINO ALTOMEDIOEVALE

### *La Passio sancti Vigili episcopi et martyris*

Che il modo di approccio più corretto a un documento agiografico consista nell'individuare in via preliminare il genere letterario è tra gli insegnamenti fondamentali del padre Delehaye (1): nel caso della *Passio sancti Vigili episcopi et martyris* qui in esame, si tratta di un testo di carattere storico che ha subito nel tempo supplementi e interpolazioni, che è redatto per l'appunto sotto il titolo di *passio* oppure di *actus* - entrambi tecnici per i racconti di martiri (2)

---

(1) Cfr. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934, pagg. 18-41 = trad. it., *Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni*, in *Agiografia altomedioevale*, Testi a cura di Sofia Boesch Gajano, Bologna 1976, pagg. 49-71, partic. 56 segg., dove il Bollandista sosteneva l'operatività del metodo critico applicato all'agiografia, denunciando come del tutto improduttive le metodologie praticate da quelle che egli chiamava la «scuola conservatrice» e la «scuola ipercritica», le quali per opposte vie perseveravano negli stessi errori di fondo nella misura in cui entrambe collocavano su di un medesimo piano tutti i racconti delle *passiones* di santi senza distinguerle secondo i generi letterari e, pertanto, secondo differenti livelli di valore documentario. Le grandi classificazioni codificate da Delehaye - documento di prima mano, documento rimaneggiato, compilazione e composizione puramente artificiale - erano in realtà funzionali ai suoi peculiari interessi insieme scientifico-culturali e religiosi: quelli cioè di verificare i fondamenti storici delle singole figure di santi attraverso la verifica della legittimità e della specificità cristiana del loro culto. A questa prospettiva di grande rigore metodologico la più recente ricerca ha apportato tecniche di indagine via via più affinate e categorie interpretative di maggiore ampiezza, sì che alle due coordinate agiografiche definite come fondamentali e esclusive dal Bollandista, quella topografica e quella cronologica (il luogo e la data della deposizione del santo o del martire, elementi essenziali del suo culto), si sono aggiunti altri molteplici e complessi modelli di interpretazione, che hanno straordinariamente dilatato il potenziale documentario e la resa storiografica dell'agiografia, rivalutando anche quei racconti leggendari che Delehaye respingeva senza pietà perché estranei ai suoi scopi, in quanto testi di per sé significativi e capaci di fornire risposte illuminanti, a patto che - ovviamente - vengono loro poste domande corrette. Fondamentale, a proposito di tutti questi problemi e soprattutto delle più recenti prospettive della ricerca agiografica, S. BOESCH GAJANO, *Introduzione a Agiografia altomedioevale*, cit., pagg. 7-48, con ricca bibliografia in merito.

(2) A proposito del termine cfr. DU CANGE, *Glossarium. s.v.*, e soprattutto H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, SH 13b, Bruxelles 1966?, *passim*. Le varianti del titolo nei codici sono registrate da L. CESARINI SFORZA, *Gli Atti di San Vigilio*, in *Scritti di Storia* e

- e che costituisce l'unica fonte relativa alla morte per la fede di un personaggio la cui santità non è altrimenti connotata dall'esperienza martiriale <sup>(3)</sup>.

Non ho alcuna pretesa qui di rintracciare gli indizi della storicità oggettiva di questo racconto: a ciò ha egregiamente adempiuto una benemerita tradizione di studi in tema di origini del cristianesimo locale, al cui rappresentante più illustre - mons. Rogger - si deve la sistemazione definitiva dei dati biografici, storici e topografici forniti dalla *Passio* e il loro proficuo confronto con i risultati dell'indagine archeologica <sup>(4)</sup>; va aggiunta inoltre la disponibilità di un testo critico sufficientemente certo - quello edito nel 1905 da Cesarini Sforza - condotto su codici del IX-X secolo, che ha restituito pertanto lezioni assai più antiche rispetto alla versione pubblicata negli *Acta Sanctorum* in base a un manoscritto tardo <sup>(5)</sup>. Ciò che mi interessa in questa sede è piuttosto rilevare alcune caratteristiche del documento, nel tentativo di formulare una ipotesi sulla sua genesi e sulla sua destinazione: di valutarlo cioè come fonte autonoma, indipendentemente dal grado di credibilità degli eventi che riporta.

Come avviene per tutte le *passiones* di genere storico, si impone la ricerca

---

*d'Arte per il XV Centenario della morte di S. Vigilio Vescovo e Martire*, Trento 1905, pagg. 5-10 e 13, apparato. La breve dossologia che chiude la *Passio* (*regnante domino nostro Iesu Christo in saecula saeculorum*, con lievi varianti) induce a supporre che venisse fatta lettura pubblica del testo in funzione liturgica: a proposito di tale pratica in età altomedioevale cfr. B. DE GAIFFIER, *La lecture des Passions des Martyrs à Rome avant le IX<sup>e</sup> siècle*, in «Anal. Boll.» 87 (1969), pagg. 63-78; e da ultimo le stimolanti considerazioni sulle sue valenze cerimoniali e comunitarie espresse da P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it., Torino 1983, pagg. 101-121.

<sup>(3)</sup> Nessuna notizia a riguardo si trova nel *Martyrologium Hieronimianum*: cfr., anche a proposito del martirio di Vigilio come categoria culturale piuttosto che come fatto storico, le osservazioni di I. ROGGER, in *Bibl. Sanct.* XII, Roma 1969, col. 1087.

<sup>(4)</sup> Specialmente importante *Scavi e ricerche sotto la Cattedrale di Trento*, in «St. Tr. di Sc. St.» 46 (1967), pagg. 197-212; 47 (1968), pagg. 3-26; cfr. anche IDEM, *San Vigilio vescovo e patrono di Trento*, Trento 1975; da ricordare anche i precedenti, poco fortunati tentativi di conciliare il racconto della *Passio* con le testimonianze via via emergenti dal progresso degli scavi archeologici, di E. GHISLANZONI, *Scoperte di antichità in Trento*, in «St. Tr. di Sc. St.» 26 (1947), pagg. 89-127; e di G. CICCOLINI, *Problemi paleocristiani della chiesa tridentina*, *Ibidem* 31 (1952), pagg. 21-58, 148-169, 222-241. A questi studi deve poi aggiungersi una fitta bibliografia vecchia e nuova di genere più propriamente agiografico o divulgativo, che ha esposto la vicenda di Vigilio sulla falsariga del testo della *Passio*: oltre ai classici lavori di G. TARTAROTTI, *De origine Ecclesiae Tridentinae et primis eius episcopis*, Venezia 1743, e di B. BONELLI, *Notizie storico-critiche della Chiesa di Trento*, 4 voll., Trento 1760-1765, *passim*, cfr. per es. C. PERINI, *Cenni della vita di San Vigilio*, Trento 1863; A. TAIT, *Vita di s. Vigilio vescovo e martire*, Trento 1902; *Scritti di Storia e d'Arte*, cit., *passim*; V. ZANOLINI, *Per la storia di San Vigilio*, Trento 1926, e di recente A. COSTA, *S. Vigilio Vescovo e patrono di Trento*, Trento 1975; IDEM, *I vescovi di Trento. Notizie-Profilo*, Trento 1977, pagg. 41-44. Più in generale, sul problema della cronologia e della successione nel primo episcopato tridentino (Vigilio è - secondo la *Passio* - il terzo dei vescovi locali, il diciottesimo invece secondo l'ordine del Dittico Udalriciano), cfr. F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (anno 604)*, Studi e Testi 35, II, Faenza 1927, pagg. 934-937; le questioni relative al Dittico sono discusse in questa stessa sede da D. RANDO, *Vescovi e istituzioni ecclesiastiche a Trento nei secoli XI-XII*.

<sup>(5)</sup> Cfr. *Gli Atti di San Vigilio*, cit., pagg. 5-12 (descrizione dei mss.), 13-29 (edizione critica). Il testo pubblicato in *AA.SS.*, *Iunii V*, pagg. 163-168 è quello del Codice Trevirese, *ms. lat.*

di un testo originario che la stesura successiva ha arricchito e rimaneggiato <sup>(6)</sup>: ma nel nostro caso la ricerca del testo base presenta esiti inconsueti, trattandosi di identificare e di dare senso a una complessa stratificazione di elementi strutturali. In primo luogo, un modello narrativo, che è evidentemente quello fornito dal resoconto del martirio dei santi Anauniesi redatto nelle due note versioni dallo stesso Vigilio, e che riproduce nella vicenda del vescovo tridentino lo schema biografico esposto nelle lettere a Simpliciano e a Giovanni Crisostomo: provenienza da Oriente - azione evangelizzatrice - edificazione di una *ecclesia* - attività missionaria - lotta contro i demoni e quindi esaurimento di luoghi di culto pagano - morte violenta per mano di *rustici* feroci - devozione postuma alle reliquie <sup>(7)</sup>. Ma la stesura della *Passio* come reduplicazione di un racconto celebrato che costituiva senza dubbio una gloria cittadina, e per di più non solo trasmessa oralmente, ma avvalorata dalla ovvia presenza della copia dei due documenti negli archivi locali, si colloca a livelli anche più profondi di quelli di pura ripetizione di schemi narrativi: la *Passio* conserva infatti una serie di elementi la cui coerenza interna mi sembra giustificabile più in base al prestigio del modello che alla fedeltà ai moduli propri dell'agiografia. E mi riferisco soprattutto alla presenza nella biografia del vescovo delle tematiche teologico-religiose e culturali dominanti nelle lettere di Vigilio: la vita dei

9741 della Biblioteca Nazionale di Parigi, sec. XII (E nella nomenclatura di Cesarini Sforza); cfr. anche BHL II, pag. 1129, nn. 8601-8607. Mons. Rogger annuncia da parte sua una nuova edizione critica della *Passio*: io cito qui il testo della edizione Cesarini Sforza, pur ritenendolo in molti casi poco soddisfacente.

<sup>(6)</sup> A proposito di questo genere di *passiones*, da considerare come testi derivati che rimaneggiano o arricchiscono narrazioni schematiche originarie, oppure muovono da veri o presunti atti processuali, cfr. DELEHAYE, *Problemi di metodo agiografico*, cit., pagg. 65 segg.

<sup>(7)</sup> Le lettere di Vigilio si trovano in PL 13, coll. 549-552 (a Simpliciano), 552-558 (al Crisostomo); cfr. AA.SS., Mai VI, pagg. 388-400; BHL II, pagg. 1128-1129, nn. 7794-7795; ne è in corso una nuova edizione critica, annunciata in questa stessa sede da E. MENESTÒ, *Le lettere di Vigilio*. Ottima la traduzione, condotta su di una accurata revisione dei mss., di I. ROGGER, *I martiri Anauniesi nella Cattedrale di Trento, Documenti e monumenti pubblicati in occasione della solenne reposizione delle reliquie il 26 giugno 1966*, Trento 1966<sup>2</sup>, pagg. 14-21 (a Simpliciano), 22-40 (al Crisostomo). Altre traduzioni dei due testi in G. B. MENAPACE, *L'Anaunia Sacra, in occasione del XV centenario dei ss. Martiri Anauniesi*, Trento 1896-1897; TAIT, *Vita di San Vigilio*, cit., pagg. 306-352; M. ZAMBIASI, *Traduzione delle lettere di s. Vigilio*, Brescia 1944; G. PANIZZA, *I Santi Martiri Anauniesi*, Trento 1959, pagg. 229-280; ha analizzato il contenuto delle lettere in una serie di studi anche V. ZANOLINI, *Anaunia, ossia intorno alla prima chiesa cristiana della Valle di Non*, in «Boll. del Clero Trentino» 1925, pagg. 218-237; *Per l'interpretazione delle lettere di S. Vigilio*, *Ibidem* 1928, pagg. 40-50 e 146-151; *Per un commento alle lettere di S. Vigilio*, *Ibidem* 1931, pagg. 77-84, 101-109 e 170-176; cfr. anche IDEM, *Per l'interpretazione della lettera di S. Vigilio a San Giovanni Crisostomo. A proposito di Anagnina o Anaunia?*, Trento 1928. Sui martiri di Anaunia e sulla diffusione del loro culto cfr. G. TARTAROTTI, *Memorie storiche intorno alla vita e morte de' ss. Sisinio, Martirio e Alessandro*, Verona 1745; J. RESCH, *Annales Ecclesiae Sabionensis* I, Augusta 1745, pagg. 203-207 e 224 segg.; *L'Anaunia Sacra*, cit., *passim*; G. D. PINI, *I santi martiri Sisinio, Martirio e Alessandro e il loro culto a Milano*, Milano 1897; M. MORIZZO, *Eco delle feste del XV centenario dei Santi Martiri Anauniesi. La pieve di Sanzeno*, Trento 1903; A. ZIEGER, *Intorno alle reliquie di Santa Massenzia e di altri santi nel Duomo di Trento*, in «St. Tr. di Sc. St.» 8 (1929), pagg. 48-63; importante in proposito I. ROGGER, in *Bibl. Sancti*, XI, Roma 1968, coll. 1251-1253; ha intento più divulgativo PANIZZA, *I Santi Martiri*, cit.; cfr. anche, più di

santi come imitazione di Cristo e figura degli episodi evangelici (8), il combattimento spirituale in cui il martirio è vittoria (9), la morte per la fede in funzione espiatoria (10), e ancora la contrapposizione - di matrice colta tradizionale - tra la *civitas* entro cui regnano ordine e serenità di spiriti, sì che la conversione *ad catholicam fidem* vi avviene spontanea, e lo spazio extra-urbano, dominio dei demoni e luogo di pervicaci pratiche pagane (11).

Ma la dipendenza dalle lettere di Vigilio si può forse anche cogliere in qualche ingenuo tentativo dell'agiografo di superare il suo modello: a accompagnare a Costantinopoli presso il Crisostomo le reliquie dei martiri Anauniesi era stato

---

recente, A. COSTA, *I Santi Martiri d'Anaunia*, Trento 1975. Per una valutazione storica complessiva del significato del culto reso a questi martiri cfr. G. P. BOGNETTI, *I «Loca Sanctorum» e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, in «RSCI» 6 (1952), pagg. 165-204 = *Agiografia altomedioevale*, cit., pagg. 105-143; sulle lettere di Vigilio come testimonianza dei rapporti tra episcopi lontani e sul curioso *excursus* contro Alessandria d'Egitto contenuto nella lettera al Crisostomo (PL 13, 557BC-558A) cfr. Y. M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine entre 370-420*, in *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo I*, Antich. Altoadr. XII, Udine 1977, pagg. 263-322, partic. 318 segg.; per l'accenno polemico ai Donatisti «provocatori» che cercano deliberatamente il martirio (*Ibidem*, 555AB) cfr. IDEM, *L'influence des écrivains africains du III<sup>e</sup> siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Aquileia e l'Africa*, Antich. Altoadr. V, Udine 1974, pagg. 191-225, partic. 196. Da notare inoltre che la stessa *Passio* fa riferimento esplicito al resoconto del martirio in Anaunia (l. 59 Cesarini Sforza) e i codd. più recenti (GHIL Cesarini Sforza) anche alla lettera di Vigilio a Simpliciano.

(8) *Passio*, ll. 32-36, 37-41, 43-45, 123 Cesarini Sforza: cfr. Vig., *ep.*, PL 13, 553CD, 554A, 554C, 554D, 555AB, 556A, 557AB, 558A, 558C.

(9) *Passio*, ll. 4, 44-45, 61-63, 81-82, 90-95, 116-117 ed. cit.: cfr. Vig., *ep.*, 550D, 552D, 553AB, 553D, 554B, 555AB.

(10) *Passio*, ll. 4-6, 39-41 ed. cit.: cfr. Vig., *ep.*, 554A, 554C, 558A. In generale, sulla presenza di tutte queste tematiche nella letteratura sul martirio, cfr. l'utile raccolta di fonti di M. VILLER, *Martyre et perfection*, in «Rev. d'Asc. et de Myst.» 6 (1925), pagg. 2-25; e le considerazioni di H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, SH 20, Bruxelles 1933, pagg. 96 segg.; l'impiego del lessico agonistico in riferimento all'esperienza martiriale è studiato da E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Diss., The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity ed. by J. Quasten XII, Washington D.C. 1950, pagg. 64-69 e 96-100, con fonti e bibliografia ivi; sull'attribuzione di funzioni espiatorie al martirio di sangue cfr. F. M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Patristic Monograph Series 5, Philadelphia 1979, pagg. 227-230.

(11) *Passio*, ll. 19-21 ed. cit.; cfr. 25-28 e 74-76: cfr. Vig., *ep.* 553A. A proposito del tema della città come simbolo di civiltà e di sicurezza contrapposto agli spazi extra-urbani, popolati da demoni e da fiere, cfr. fonti e relativa bibliografia in L. CRACCO RUGGINI, *La città nel mondo antico: realtà e idea*, in *Romanitas-Christianitas, Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, herausg. von G. Wirth unter Mitwirkung von K.-H. Schwarte und J. Heinrichs, Berlin-New York 1982, pagg. 61-81, partic. 67-70; cfr. anche, con particolare riguardo ai testi agiografici bizantini, E. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, in «Annales E.S.C.» 23 (1968), pagg. 106-126 = EADEM, *Structure sociale, famille, parenté à Byzance*, Var. Repr., London 1981; trad. it., *Agiografia bizantina e storia sociale*, in *Agiografia altomedioevale*, cit., pagg. 191-213. Per l'equivalenza *rusticus-paganus* e per la connotazione essenzialmente negativa del concetto di *rusticitas* negli scrittori dell'alto medioevo cfr. le considerazioni di M. ROBLIN, *Paganisme et rusticité*, in «Annales E.S.C.» 8 (1953), pagg. 183 segg.; e soprattutto quelle di J. LE GOFF, *Les paysans et le monde rural dans la littérature du Haut Moyen Age (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XIII*, Spoleto 1966, pagg. 723-741 = trad. it. in IDEM, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pagg. 99-113, partic. 108 e 112-113.

un personaggio importante, quel *magister equitum* Iacobus al quale il poeta Claudiano aveva indirizzato un carme che irrideva alla sua notoria fede nell'intervento dei santi a sostegno delle imprese militari (12); e dunque nella *Passio* è l'imperatore stesso che, dopo avere sperimentato in guerra - su consiglio del papa - le *virtutes* di Vigilio, riporta a Roma le sue reliquie e insieme al papa ne fa solenne deposizione (13).

C'è però un altro modello letterario di cui va tenuto conto e che doveva trovarsi per le stesse ragioni dei precedenti a portata dell'agiografo: si tratta della lettera di Ambrogio al vescovo tridentino, un testo raramente ricordato a proposito della *Passio* di Vigilio se non in via negativa, a riprova cioè di una dipendenza della diocesi di Trento dalla sede metropolitana milanese totalmente rimossa dall'estensore del testo, che - in mutate condizioni religiose e politiche - fa consacrare Vigilio dal vescovo di Aquileia (14). È questo un curioso documento che meriterebbe uno studio più approfondito, in cui Ambrogio - alla richiesta di Vigilio di fornirgli *institutionis insignia* - risponde con brevi esortazioni sostenute su passi biblici a promuovere nella sua sede corretti rapporti sociali (bando alla pratica dell'usura e della frode in commercio, e impulso all'esercizio dell'ospitalità) e con la messa in guardia contro le unioni con donne di fede e di stirpe diversa, i cui rischi sono esemplificati attraverso la lunga storia di Sansone, minuziosamente raccontata nella sezione più estesa della lettera (15): evidentemente il vescovo di Milano offre qui al giovane sacerdote

(12) Claudian., *Carm. min.* 50, vv. 3-6: *sic tua pro clipeo defendat pectora Thomas, / et comes ad bellum Bartholomaeus eat; / sic ope sanctorum non barbarus irruat Alpes, / sic tibi dei vires sancta Susanna suas*; sulla carriera di Iacobus cfr. G. BRUNNER, *Wer war Iacobus?*, in «Byz. Zeitschr.» 65 (1972), pagg. 339-352; e J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire* II, Cambridge 1980, pagg. 581-582; per l'identificazione del personaggio cfr. anche J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford 1975, pag. 190, n. 5.

(13) *Passio*, ll. 139-141 Cesarini Sforza.

(14) *Ibidem*, ll. 17-18 ed. cit., e in proposito LANZONI, *Le diocesi d'Italia*, cit., pag. 938; discussione del passo anche in CICCOLINI, *Problemi paleocristiani*, cit., pagg. 37-39. Sull'esercizio del potere metropolitico da parte dell'episcopato di Aquileia cfr. P. PASCHINI, *La Chiesa Aquileiese e il periodo delle origini*, Udine 1909; IDEM, *Storia del Friuli*, Udine 1934; S. TRAMONTIN, *Origini cristiane*, in *Storia della cultura veneta dalle origini al Trecento*, I, Vicenza 1976, pagg. 102-123, partic. 121-123; H. SCHMIDINGER, *Il patriarcato di Aquileia*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo*, a cura di C. G. Mor e H. Schmidinger, Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico, Quaderno 3, Bologna 1979, pagg. 141-175. Per il ruolo di Aquileia nello scisma tricapitolino cfr. l'attenta analisi di fonti di G. CUSCITO, *Aquileia e Bisanzio nella controversia dei tre capitoli*, in *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo* I, cit., pagg. 231-262. La lettera a Vigilio è Ambr., *Ep.* 19, *PL* 16, coll. 982-994, spesso citata dagli storici del pensiero e dell'età ambrosiana perché contiene una condanna durissima della pratica dell'usura, a cui sono attribuite le dimensioni di autentica piaga sociale (cfr. *Ibidem* 5, 984A: *populi saepe conciderunt fenore et ea publici exitii causa existit*): cfr. per es. S. GIET, *De Saint Basile à Saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV<sup>e</sup> siècle*, in «Rech. de Sc. Rel.» 31 (1944), pagg. 95-128; L. RUGGINI, *Economia e società nell'Italia Annonaria*, Milano 1961, pagg. 190-202; M. FORLIN PATRUCCO, *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea*, «Aevum» 47 (1973), pagg. 225-234.

(15) Cfr. a riguardo J. GAUDEMET, *Droit séculier et droit de l'Église chez Ambroise*, in *Ambrosius Episcopus, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della*

non tanto un programma pastorale quanto una serie di argomenti di predicazione, nonché l'intero svolgimento di un tema particolare, la condanna cioè dei matrimoni misti tra romani e barbari; e, altrettanto evidentemente, al di là del contenuto specifico si tratta di una tipica lettera di comunione ecclesiastica, segnale dei legami tra esponenti di un medesimo fronte dottrinario e strumento di coesione politico-religiosa contro gli episcopati eterodossi <sup>(16)</sup>.

Ciò che colpisce nel testo in questione è il senso di una presenza barbarica sentita come ossessiva e irriducibile a ogni processo di integrazione civile e religiosa: l'ostilità e la chiusura di Ambrogio sono totali, ben oltre il generico pregiudizio culturale o politico o etnico sovente espresso in questa età da scrittori sia pagani sia cristiani <sup>(17)</sup>.

Segno questo della particolare gravità del problema barbarico nell'ambiente ambrosiano e in quello degli altri vescovi subalpini nello scorcio del IV secolo <sup>(18)</sup>: il che rende ragione della durezza del clima religioso locale e di episodi di spietata intolleranza come il martirio in Anaunia; ma può forse rendere ragione anche di un retaggio ambientale - avvalorato dal documento di Ambrogio che ne era il riflesso - capace di influenzare in certa misura e di condizionare il racconto dell'agiografo vigiliano <sup>(19)</sup>.

---

*elevazione di santi Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974)*, a cura di G. Lazzati, I, St. Patr. Med. 6, Milano 1976, pagg. 286-315, partic. 302-303, con puntuale raffronto tra i passi ambrosiani e la legislazione imperiale relativa ai matrimoni con donne barbare.

<sup>(16)</sup> Questo genere di lettere è assai comune per es. nell'epistolario di Basilio di Cesarea, dove lo scambio di missive spesso di pura cortesia e apparentemente insignificanti quanto a contenuto tende a consolidare il fronte ortodosso e a rafforzare la politica di unificazione in senso neoneceno degli episcopati orientali: cfr. a tale proposito la raccolta di fonti e le considerazioni di P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, St. Patr. Med. 4, Milano 1975, pagg. 237-259; e, più in generale, V. MONACHINO, *Comunione e primato nella controversia ariana*, in *Comunione interecclesiale. Atti del Convegno Internazionale (Roma 1967)*, Roma 1972, pagg. 319 segg.

<sup>(17)</sup> Sull'atteggiamento dei cristiani nei confronti dei barbari nel IV secolo cfr. E. A. THOMPSON, *Il cristianesimo e i barbari del Nord*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Saggi a cura di A. Momigliano, trad. it. Torino 1975<sup>3</sup>, pagg. 67-88; per gli ambienti orientali cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli: Numa, Empedocle, Cristo)*, in *Studi Storici in Onore di O. Bertolini I*, Pisa 1972, pagg. 177-300, App. III: *Il problema barbarico e la crisi dell'impero nelle fonti bizantine del IV-V s.*, pagg. 272-287; per una storia di lungo periodo dell'impatto barbarico sulla *civilitas* dell'Occidente romano cfr. da ultimo EADEM, *I barbari in Italia nei secoli dell'impero*, in AA.VV., *Magistra barbaritas*, Milano 1984. In particolare, per l'ostilità espressa da Ambrogio contro i barbari, condizionata dal suo patriottismo romano più che da un pregiudizio etnico, cfr. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, pagg. 330 segg.; M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*, I, cit., pagg. 203-229, partic. 217 segg.; utili osservazioni anche in C. CORBELLINI, *Ambrogio e i barbari: giudizio o pregiudizio?*, in «RSCI» 31 (1977), pagg. 343-353.

<sup>(18)</sup> Buona raccolta di testi della patristica minore di ambiente subalpino relativi al problema barbarico in L. PADOVESE, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi nord-italiani nel IV secolo*, Roma 1983, *passim*.

<sup>(19)</sup> È forse utile ricordare in proposito che una anonima - e non meno problematica - *passio* fa risalire all'incirca alla stessa epoca il martirio di s. Teonesto (Teonisto?) a Altino per opera di pagani (o forse di ariani): cfr. AA.SS., *Octobris XIII*, pagg. 345-348; e BHL II, pagg. 1175-1176, nn. 8110-8114; l'ha ritenuta autentica S. TRAMONTIN, *San Teonisto, martire ad Altino e i suoi*

Mi sembra tuttavia ugualmente importante rilevare, in tema di livelli compositivi del testo, anche le strutture agiografiche che si sovrappongono allo schema narrativo di base mediato da questi modelli religiosi, culturali e sociali: il prologo in funzione edificatoria (gli encomi dei martiri spingono gli indifferenti alla virtù) (20); l'indeterminatezza delle indicazioni cronologiche (*tempore illo, post haec, quo tempore, post paucum tempus, ipso tempore* a designare la collocazione temporale e la successione dei fatti) (21); l'intenso impiego dei luoghi comuni propri del genere: Vigilio ricusa l'elezione ma vi è forzato dalla volontà popolare (22); egli è giovane di età ma più santo degli anziani (23); esercita le attività topiche nell'uomo di Dio investito di funzioni episcopali (predicazione-conversione, guarigioni miracolose, liberazione degli indemoniati) (24); dopo il martirio le sue spoglie - piamente raccolte dai compagni - sono sottratte a un tentativo di furto da parte di un gruppo di bresciani, i quali finiscono per contentarsi di una sorta di oblazione-riscatto (il che forse traveste il puro pagamento di un pedaggio per l'attraversamento del ponte sul Sarca), (25); avvengono miracoli del tipo che si suole chiamare di legittimazione: in città i demoni abbandonano spontaneamente i corpi degli ossessi, annunciando in tal modo l'accaduto prima ancora che ne giunga la notizia ufficiale (26); e infine, il testo delle gesta del santo, riposto nel vessillo imperiale, ottiene all'esercito una prodigiosa vittoria sui barbari invasori (27).

Ora, vorrei richiamare l'attenzione sul carattere assolutamente straordinario di questo miracolo, riportato a legittimazione non delle *virtutes* del santo, bensì di quelle del racconto stesso della sua vita e del suo martirio. Nella *Passio* è il papa a consigliare all'imperatore di portare con sè le gesta di Vigilio a

---

*compagni*, in A. NIERO - G. MUSOLINO - G. FEDALTO - S. TRAMONTIN, *Culto dei santi nella terraferma veneziana*, Venezia 1967, pagg. 237-252; *contra*, B. DE GAIFFIER, in «Anal. Boll.» 86 (1968), pag. 223; *status quaestionis* completo in A. NIERO, in *Bibl. Sanct.* XII, Roma 1969, coll. 354-358.

(20) Cfr. *Passio*, ll. 1-6 Cesarini Sforza.

(21) *Ibidem*, ll. 7, 17, 25, 72, 131 ed. cit.: sul procedimento, tipico nel genere agiografico, che consiste nell'ordinare i fatti secondo esigenze indipendenti dalla mera successione temporale cfr. le considerazioni di PATLAGEAN, *Agiografia bizantina*, cit., pagg. 209-210.

(22) *Passio*, ll. 12-16 ed. cit.

(23) *Ibidem*, ll. 16-17.

(24) *Ibidem*, ll. 19-24.

(25) *Ibidem*, ll. 112-115; a proposito della pratica del furto di reliquie cfr. fonti e bibliografia in N. HERRMANN - MASCARD, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, pagg. 364 segg.; e da ultimo P. J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton N. J. 1978.

(26) *Passio*, ll. 116-120 ed. cit.

(27) *Ibidem*, ll. 131-139. Per la funzione tutoria esercitata dalle reliquie dei martiri sulle comunità che ne sono depositarie cfr., da un punto di vista meramente fenomenologico, HERRMANN-MASCARD, *Les reliques*, cit., pagg. 217 segg.; più in generale, per il patrocinio riconosciuto al santo sulla «sua» *civitas* cfr. A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965 (pagg. 97-119 del volume riprodotte in *Agiografia altomedioevale*, cit., pagg. 85-104).

garanzia di vittoria <sup>(28)</sup>; ed è significativo che manoscritti più tardi aggiungano che anche altri imperatori mossero *contra paganam uel barbaram gentem* recando nel labaro lo stesso documento <sup>(29)</sup>, e che il codice trevirse del XII secolo riporti che il pontefice romano curò personalmente la versione greca del testo, recata poi a Costantinopoli insieme alle reliquie del santo <sup>(30)</sup>: notizia questa di cui mi sembra innegabile il collegamento con il ricordo della celebre traduzione dei *Dialogi* di Gregorio Magno curata intorno alla metà dell'VIII secolo da papa Zaccaria <sup>(31)</sup>.

Tutto ciò costituisce a mio avviso un indizio non trascurabile per arrivare alla formulazione di una ipotesi sopra la genesi e la destinazione del documento, indizio da aggiungere agli altri che ha cercato di rintracciare fin qui: l'imitazione di un modello prestigioso, e pertanto l'applicazione alla vicenda biografica del vescovo tridentino degli stessi schemi narrativi e concettuali; l'esperienza di un ambiente socio-politico e religioso fortemente dominato da presenze barbariche minacciose e in quanto tali demonizzate: donde l'insistenza sul tema della evangelizzazione e sulla dimensione missionaria dell'attività episcopale; infine, la singolare sottolineatura dell'intrinseca *virtus* del racconto scritto, operatore di imprese strabilianti quanto quelle del santo di cui riferiva le gesta.

Una somma di elementi che deve verosimilmente collegarsi a precise istanze di ordine politico-religioso, e non soltanto a pure logiche di autoaffermazione, come quelle per esempio che tra VI e VII secolo governavano la rivendicazione delle origini apostoliche della sede episcopale di Aquileia, a

<sup>(28)</sup> *Passio*, ll. 132-134 ed. cit.: *cui (scil. Caesaris) Papa ait: Bone imperator, sume tecum gestam sancti Vigilii martyris Tridentinae civitatis nuper compertam, ut manifestetur virtutibus* (ma il testo di Cesarini Sforza mi pare qui largamente malsicuro).

<sup>(29)</sup> Così i codd. *B F H G I L* della nomenclatura Cesarini Sforza: *obseruatum quoque hoc idem fore apud alios imperatores, ut contra paganam uel barbaram gentem pugnaturi, beati patri nostri Vigilij gesta in vexillo deportent*.

<sup>(30)</sup> Cfr. la lezione di *E* (pag. 28 Cesarini Sforza, apparato): *transcripta sancti uiri gesta de latino sermone in graeco a papa romano, secum eiusdem sumptis reliquiis, Constantinopolim rediens detulit...*

<sup>(31)</sup> Sulla traduzione dei *Dialogi* e sulla loro fortuna nel Medioevo cfr. G. CRACCO, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei «Dialogi» di Gregorio Magno)*, in «Riv. di St. Soc. e Rel.» 12 (1977), pagg. 163-202, partic. 169 segg. Per l'opera di papa Zaccaria cfr. anche L. CRACCO RUGGINI, *Tradizione romana, tradizione greca e tradizione cristiana in Gregorio Magno, tra conservazione e rinnovamento*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Cristiano-Bizantino (Enna, 22-25 ottobre 1983)*, in stampa, partic. n. 76. Se tale collegamento è accettabile, mi pare allora che si giustifichi in pieno l'aggiunta di *E* relativa al ritorno in Oriente dell'imperatore, che - in totale coerenza con la logica del racconto - non poteva essere se non l'imperatore costantinopolitano. Quanto all'eccezionalità del miracolo narrato dal punto di vista tipologico, un prodigio cioè compiuto dalla *virtus* di uno scritto, può forse essere proposto come unico raffronto a mia conoscenza l'episodio del miracoloso riflusso delle acque del Po in piena ad opera di un ordine scritto fatto gettare nella corrente dal vescovo di Piacenza Sabino (l'episodio è riportato da Greg. Magn., *Dial.* III, 10, ed. A. De Vogüé, SCh. 260, Paris 1979, pag. 290).



sostegno del fronte tricapitolino e in funzione antiromana<sup>(32)</sup>. Ma proprio a questa temperie scismatica e alla particolare congiuntura politica della prima età longobarda, quando si concretò una sorta di alleanza tra la corte e i vescovi tricapitolini del regno con un conseguente impulso all'attività evangelizzatrice, va attribuito anche il *revival* della devozione ai martiri di Anaunia come a campioni di eroismo missionario, orchestrato da quell'abate Secondo della Val di Non che fu uno dei membri più autorevoli nelle cerchie legate a Teodolinda, cronista del regno e corrispondente di Gregorio Magno, nonché attivo promotore dei culti tradizionali della sua chiesa di origine<sup>(33)</sup>.

<sup>(32)</sup> Sulla leggenda marciana (in *AA. SS.*, *Aprilis* III, pagg. 346-347) cfr. P. PASCHINI, *Sulle origini della Chiesa di Aquileia*, in «RSS» 1 (1904), pagg. 24-32, 132-133, 187-197, 283-294, 352-364, ripreso in IDEM, *La Chiesa Aquileiese*, cit.; cfr. anche IDEM, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, in «RSCI» 8 (1954), pagg. 161-184; per l'identificazione dell'Ermagora discepolo di Marco secondo la tradizione con il martire illirico Ermagene cfr. R. EGGER, *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948; argomenti contrari in G. BIASUTTI, *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959, ripresi e sviluppati più di recente in IDEM, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, in *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo* I, cit., pagg. 215-229. La stessa leggenda appare potenziata e amplificata nel IX secolo, strumentalmente a nuove istanze politico-religiose, in funzione antigradese e metropolitana: cfr. in proposito S. TRAMONTIN, *Realtà e leggenda nei racconti marziani veneti*, in «SV» 1970, pagg. 35-58. Ricca bibliografia in merito alle vicende dello scisma dei tre capitoli in CUSCITO, *Aquileia e Bisanzio*, cit., pagg. 232-233, nn. 4-5.

<sup>(33)</sup> Sul complesso intrecciarsi di problemi politici e religiosi nella prima età del regno longobardo cfr. O. BERTOLINI, *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia*, in *Caratteri del secolo VII in Occidente* II, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* V, Spoleto 1958, pagg. 733-789, partic. 740 segg. a proposito dell'appoggio di Agilulfo, sostenuto anche dalle simpatie della moglie Teodolinda per le dottrine tricapitoline, ai vescovi scismatici del regno. Fondamentali a riguardo della situazione religiosopolitica locale e del periodo della «monarchia» teodolindana, G. P. BOGNETTI, *S. Maria fors portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in G. P. BOGNETTI - G. CHIERICI - A. DE CAPITANI D'ORZAGO, *S. Maria di Castelseprio*, Milano 1948, pagg. 11-511 = IDEM, *L'età longobarda* II, Milano 1966, pagg. 13-673, partic. 78 e 180 segg.; IDEM, *I ministri romani dei re longobardi e un'opinione di Alessandro Manzoni*, in «Arch. St. Lom.» s. VIII, 1 (1948-49), pagg. 10-24 = *L'età longobarda*, cit., pagg. 47 segg.; e soprattutto *I «loca Sanctorum»*, partic. 118 segg. Tra il 605 e il 615 deve collocarsi il restauro della basilica milanese depositaria delle reliquie dei martiri Anauniesi pervenute al vescovo Simpliciano, restauro dovuto alla munificenza di re Agilulfo e del figlio e collega Adaloaldo, e con ogni probabilità suggerito e orchestrato da Secondo: per questo e per altri analoghi episodi di restauri e di dedizioni di sedi di culto in luoghi prossimi a insediamenti longobardi, e pertanto in obbedienza a evidenti logiche missionarie, cfr. BOGNETTI, *I «Loca Sanctorum»*, cit., pagg. 123 segg.; importante, a proposito delle prospettive storiografiche di Bognetti, G. TABACCO, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel Medioevo di Gian Piero Bognetti*, in «RSCI» 20 (1970), pagg. 504-523. Per il battesimo di Adaloaldo ad opera di Secondo cfr. Paul. Diac., *Hist. Lang.* IV, 27, *MGH, Script. rer. Lang. et Ital.*, ed. L. Bethmann-G. Waitz, Hannover 1878, pag. 125; su Secondo di Trento cfr. anche L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, pag. 249, e A. ZIEGER, *Storia del Trentino e dell'Alto Adige*, Trento 1926, pagg. 35 segg.; sulla sua cronaca perduta come fonte della *Historia* di Paolo Diacono cfr. in questa stessa sede R. CERVANI, *La fonte tridentina dell'«Historia Langobardorum» di Paolo Diacono*; lo nomina Greg. Magn., *Ep.* XIV, 12, *MGH, Epistulae* II, ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, Berlin 1957, pagg. 431-432, indirizzata a Tedolinda (*Secundus abbas*), su cui cfr. O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* XIV, Spoleto 1967, pagg. 327-363, partic. 336-338; è forse da identificare con il *Secundinus* destinatario di Greg. Magn., *Ep.* IX, 147, ed. cit., pagg. 142-149 (pensa invece a un personaggio orientale CRACCO RUGGINI, *Tradizione romana*, cit., n. 56).

E allora si può ragionevolmente supporre un collegamento tra queste rinnovate pratiche cultuali - descritte da Gian Piero Bognetti in pagine famose - e la composizione della *Passio* di san Vigilio, che riproduce la vicenda degli Ananiesi ma la sottopone a accentuazioni e a aggiunte funzionali alle linee della locale politica religiosa, alle prese con il problema scottante della conversione dei Longobardi <sup>(34)</sup>.

In questo senso il testo si ricompone secondo la logica interna dello schema agiografico: il documento si autolegittima in forza del suo potere miracoloso e diviene racconto veritiero di uno zelo missionario spinto fino al sacrificio supremo, ripagato a sua volta dalla evangelizzazione totale; e infine, è il papa stesso che compare in scena ed è a Roma che vengono deposte le reliquie di Vigilio: indizio pertanto, o quanto meno auspicio, di un riavvicinamento alla sede apostolica risolutore dei contrasti teologici e dottrinari.

Se dunque una dimensione «storica» deve essere ricercata nella *Passio*, si tratta forse di quella che ha sullo sfondo la figura e l'opera di Gregorio Magno, mediata da ambienti ecclesiastici ai quali le particolari condizioni della politica locale conferivano posizioni di prestigio e di incidenza speciali: l'impronta «gregoriana» che mi sembra individuabile nella *Passio* andrebbe allora nel senso delle linee politico-religiose percorse dal pontefice, di unificazione romana delle forze cattoliche in Italia, di evangelizzazione totale mediante l'impulso all'attività missionaria, nonché di opposizione alle tendenze accentratrici costantinopolitane attraverso il fronte comune della cattolicità occidentale, e per l'appunto anche di quella tricapolina tradizionalmente avversa a Bisanzio <sup>(35)</sup>.

<sup>(34)</sup> Cfr. soprattutto BOGNETTI, *I «Loca Sanctorum»*, cit.; quanto all'epoca di composizione della *Passio*, va notato che il periodo proposto qui, la prima età longobarda (fine VI-inizio VII secolo), è quello per cui propende - tra un ventaglio di ipotesi - anche ROGGER, *Scavi e ricerche*, cit., pag. 204.

<sup>(35)</sup> Cfr. in generale C. PERROY, *Le Moyen Age. L'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*, Paris 1955, pagg. 26 segg., e Y. CONGAR, *L'écclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, pagg. 14-15; sull'opera missionaria di Gregorio nei riguardi dei Longobardi e sui suoi rapporti con i vescovi tricapolini del regno cfr. BERTOLINI, *I papi e le missioni*, cit., pagg. 328-341; N. A. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century I (602-634)*, Amsterdam 1968 (trad. dall'originale greco, Atene 1965), pagg. 33-37; e da ultimo J. RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London-Boston Mass. 1980, pagg. 181-194, con bibliografia; per i termini della contesa tra Roma e Bisanzio, centrata soprattutto sulla questione del titolo di «patriarca ecumenico» accordato al vescovo costantinopolitano, e per l'atteggiamento di Gregorio nei confronti del mondo bizantino cfr. da ultimo CRACCO RUGGINI, *Tradizione romana*, cit., partic. n. 55, con ampio esame delle fonti e della bibliografia in merito.

RIASSUNTO — Agiografia nel Trentino Altomedioevale. La *Passio sancti Vigili* *episcopi et martyris*. Attraverso l'analisi della struttura letteraria e degli elementi culturali, storici e religioso-teologici presenti nella *Passio* di s. Vigilio, se ne propone la datazione tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo, e la si inquadra nel clima politico-religioso della prima età longobarda.

ZUSAMMENFASSUNG — Hagiographie des Trentino im früh Mittelalter. Die *Passio sancti Vigili* *episcopi et martyris*. Man prüft die literarische struktur und die kulturalen, geschichtlichen, religiösen und theologischen Elementen, die in die *Passio* des heiliges Vigilius angewesen sind; man vorschlagt die Datierung von diese Text zwischen die Ende der VI. und die Ampfang der VII. Jahrhundert, und man versucht das einrahmen in die politische und religiöselage der frühlangobardische Zeit.

RÉSUMÉ — Hagiographie en Trentin dans l'haut Moyen-Age. La *Passio sancti Vigili* *episcopi et martyris*. L'étude porte sur la structure littéraire et sur les aspects cultureux, historiques, religieux et théologiques de la *Passio* de saint Vigile; on propose de dater ce texte entre la fin du VI<sup>e</sup> et le début du VII<sup>e</sup> siècle, et on tâche de le situer dans le climat politique et religieux au début de l'âge des Lombards.

SUMMARY — Hagiography in Early Medieval Trentino. The *Passio sancti Vigili* *episcopi et martyris*. Through the analysis of the literary structure and of the cultural, historical, religious and theological themes of the *Passio* of Saint Vigilius, we suggest to date the text between the end of the sixth and the beginnings of the seventh century, and we try to settle it in the political and religious conditions of the beginnings of the Lombard Kingdom.

