RICERCHE

Collana del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti

VI

Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione

Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana

Università della Calabria
Aula Magna, 15-18 settembre 2010

a cura di
Adele Coscarella - Paola De Santis

Università della Calabria

2012

La circolazione dei culti e delle reliquie in età tardoantica ed altomedievale nella penisola italica e nelle isole

Rossana Martorelli

It concerns the movement of the cult of the saints during Early Christian Period in the area of actual Italy through texts, titles of churches, burial evidence, frescoes and handicraft. The aim of researching is to know the development of this phenomenon and the consequence in the settlements as in the urban areas as in countryside. The first result seems to be, even if in a very various scenery, a worship driven by authorities, related with political and theological reasons.

Nel 2000 prendeva l'avvio in Sardegna il censimento delle testimonianze relative al culto dei martiri e dei santi nell'isola dalle origini sino ad oggi all'interno del progetto nazionale Censimento dei santuari cristiani d'Italia, in collaborazione fra il CNR (*Istituto per i rapporti italo-iberici, oggi ISEM. Istituto per la Storia dell'Europa mediterranea*) e l'Università degli Studi di Cagliari nelle cattedre di Storia dell'Arte e di Archeologia cristiana e medievale. La ricerca è poi proseguita, circoscritta al medioevo, con un lavoro di *équipe*, coordinato da chi scrive. I risultati preliminari, presentati in diverse sedi italiane ed estere, hanno rivelato un panorama più articolato di quanto si immaginasse; evidenziando la complessità del problema nelle sue molteplici sfaccettature[1]. Il tema del congresso ha offerto l'opportunità di estendere l'ambito geografico al territorio compreso entro i confini nazionali attuali, limitando però il range cronologico all'epoca di Gregorio Magno: una scelta selettiva e problematica, se si considerano i significativi mutamenti che nell'arco temporale indicato investono sotto diversi aspetti un territorio inizialmente unitario poi frazionato fra Goti, Vandali, Bizantini e Longobardi.

Si è resa necessaria una preventiva scrematura nella mole di dati: diverse vicende, insieme alla proliferazione di una letteratura agiografica fantasiosa, con il tempo hanno moltiplicato i culti, causando una circolazione di nomi, spesso intrecciati fra loro, in tradizioni formatesi in momenti cruciali. Una responsabilità non trascurabile in questo senso ha avuto indubbiamente la Controriforma, con effetti evidenti a

---

Avvertenza. La vastità dell'argomento e della letteratura specifica non consentono di riportare la totalità della bibliografia nello spazio concesso in questi *Atti*. Pertanto ci si riferirà agli studi fondamentali per il tema trattato di volta in volta, privilegiando più spesso testi recenti, attraverso i quali sia possibile risalire ad altri contributi. In generale e come punto di partenza per le figure venerate citate si vedano le rispettive voci in BS.

[1] Una prima sintesi della ricerca è stata presentata in occasione di un incontro tenuto a Cagliari l'8 marzo del 2000 (Martorelli 2006a), ma è in preparazione un nuovo volume sotto il coordinamento di O. Schena e M.G. Meloni (ISEM), a consuntivo del censimento, nella collana *I Santuari d'Italia*, che ha visto già la pubblicazione dei risultati del censimento in altre regioni d'Italia (Vauchez 2007; Boesch Gajano *et alii* 2010). Ulteriori risultati in Martorelli 2006a; Martorelli 2006b; Martorelli 2008; Martorelli 2010a; Martorelli 2010b; Martorelli 2010c; Martorelli c.s. Oltre agli studi di chi scrive cfr. Cisci 2001; Cisci 2007; Pilloni 2009.

Roma[2], dove però la disponibilità di fonti antiche consente verifiche comparate, ma soprattutto nell'Italia del Sud e nelle due isole maggiori, allora sotto la Corona di Spagna. Fra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo in Sicilia furono composte le *Vitae Sanctorum Siculorum* da O. Gaetani, derivate da intrecciate tradizioni agiografiche, inquadrate in prospettive spesso apologetiche[3]. In Sardegna il problema religioso fu strumentalizzato a fini economico-politici, più che religiosi contro i Protestanti. È noto dalla storiografia locale che - per dimostrare la maggiore antichità - Cagliari e Sassari gareggiarono nel "creare" martiri, con sterri nei più importanti santuari, per recuperare i *Cuerpos santos*[4]. Conseguenza immediata fu la nascita di una fiorita letteratura. Nell nostro progetto L. Soro, confrontando il patrimonio agiografico noto poco prima della riscoperta dei corpi santi con quello degli anni successivi, ha constatato l'aumento di figure venerate e una costante "sardizzazione" di individui stranieri già oggetto di devozione[5].

Pesa nella selezione delle informazioni la lacunosità della documentazione sia contemporanea agli eventi[6] sia attuale, laddove a fronte di studi specifici e dell'abbondanza di dati scaturiti dagli scavi archeologici, che hanno restituito testimonianze relative a fasi antiche sotto agli edifici attuali, si rileva una carenza di notizie in merito all'intitolazione, spesso indicata senza specificare a quando risalga. Non essendo autorizzati a proporre a priori l'antichità, si è dovuto ignorare questi contesti, ragione per cui si è proceduto utilizzando solo gli indizi sicuri del culto in epoca antica, tentando di:

1. ripercorrere l'*iter* della devozione attraverso le dediche, in un'ottica centripeta verso l'Italia;
2. comprendere modalità e veicoli di diffusione, valutando il rapporto reliquia/nascita del culto;
3. individuare le ragioni delle scelte ed eventuali denominatori comuni anche in fattori esterni alla religione, quali l'assetto politico, implicazioni di tipo economico, etc.

Quanto premesso rende implicito che si suggeriscono solo linee di tendenza generali, sulla base dell'inizio della circolazione, illustrando aspetti e problemi emersi nel lavoro, che si configurano come piste di ricerca.

1. Le originarie forme di devozione

Il lento e diversificato processo di cristianizzazione, legato alla rete viaria, alla consistenza degli insediamenti e della tradizione pagana, fu certamente una delle ragioni per cui la devozione si manifestò in tempi e modi differenti nelle aree dell'impero, fin dall'età precostantiniana (ma con un sensibile *exploit* dopo l'ultima persecuzione dioclezianea, che interessò tutto l'orbe) e attraverso l'intero IV secolo[7]. Nelle sue forme originarie si espletava direttamente sulle tombe dei martiri, ritenute come ed ancor più delle sepolture dei comuni defunti un legame visibile fra cielo e terra[8], e dunque veniva rivolta ad individui ritenuti originari del luogo, o tutt'al più a forestieri di nascita, legati però al sito per aver subito il martirio *in loco*.

Nella Roma della fine del III secolo lo spazio funerario era già ben organizzato anche in rapporto alle sepolture venerate, sia in relazione a martiri "speciali" come Pietro e Paolo (stando alla testimo-

---

[2] Sebbene C. Baronio usasse un metodo critico, espungendo ciò che non lo convinceva, il suo nuovo martirologio, composto su incarico di Gregorio XIII, veniva ad inserirsi nel clima di un'epoca in cui l'agiografia, oltre ad essere ancella della teologia, aveva funzione apologetica di sostegno agli avvenimenti della cristianità (Saxer 2001, p. 205).

[3] Gaetani 1657. Cfr. anche Rizzo 2007, p. 1509.

[4] Piseddu 1997, pp. 49-58, 77-114; Martorelli 2006c, pp. 28-35.

[5] Soro 2006-2007.

[6] Sia pure con le dovute cautele, si deve attingere ai testi agiografici specifici (calendari, martirologi e *passiones*), canonici ed apocrifi, ma per l'arco cronologico esaminato non si possono ignorare i primi agiografi, come Gregorio di Tours, che dedica poemetti e un'opera più ampia (*De gloria martyrum*) ai santi e ai miracoli, invocando la *potentia* del martire (per il concetto cfr. Brown 1982, pp. 149-150) come strumento di "cristianizzazione" in una Gallia percorsa per alcuni decenni dai Visigoti ariani e da poco entrata nell'orbita della cultura germanica.

[7] *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii liber ad Donatum confessorem, de mortibus persecutorum*, VII (PL 7, coll. 204-206); Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 1-2, Roma 2001, IX, 4-8. Cfr. anche Otranto 2007a, pp. 9-10.

[8] Brown 1982, p. 9.

nianza del presbitero Gaio)[9] sia a vescovi ed individui meno noti[10], ma nel corso del IV anche il Lazio[11] e la Campania denotano una precoce diffusione dei culti, ad esempio a Cimitile, dove Felice era sicuramente meta di devozione, se Paolino di Milano, futuro vescovo di Nola e monaco del cenobio annesso al santuario martiriale, andò a pregare sulla sua tomba[12], e a Capua per i santi poi raffigurati sui mosaici del V secolo nella chiesa di S. Prisco[13].

Anteriormente o agli inizi del medesimo secolo con ogni probabilità si diffusero i culti nelle isole, almeno a Catania, Siracusa e Taormina in Sicilia[14] e in Sardegna per i nativi Lussorio e Gavino, forse insieme a Simplicio, e i "forestieri" Saturnino, Antioco ed Efisio, martirizzati a Cagliari, Sulci e Nora[15].

L'Italia del Nord, invece, mostra un panorama più disomogeneo. Se ad Aquileia dovette essere precoce la venerazione per Ermagora e Fortunato (cui sarebbe stata dedicata la basilica della Beligna nel più importante sepolcreto della città, da dove viene l'epigrafe di un tale sepolto *ad sanctos*)[16] e a Bologna scavi archeologici nella piazza antistante la chiesa del Crocifisso hanno restituito un antico cimitero cristiano, dal quale per R. Farioli Ambrogio potrebbe aver traslato le reliquie di Vitale e Agricola[17], per citare solo alcuni esempi, la scarsezza di figure da venerare rese necessarie le *inventiones*[18].

Ancora alla fine del IV i "percorsi" del culto erano indirizzati ai grandi centri, noti ed accessibili a tutti, mentre le chiese periferiche rimanevano confinate nei limiti di una devozione locale o tutt'al più microregionale[19].

A Roma entro il 354 si veneravano anche i martiri di Ostia e Porto e Albano[20] e in Campania il caso più noto riguarda la traslazione dei resti di Gennaro da Pozzuoli a Napoli agli inizi del V[21]. Tuttavia, anche Roma accolse pochi culti stranieri, nonostante la sua centralità. La *Depositio martyrum*, secondo V. Saxer riflesso di una situazione definita nella seconda metà del III ed ancora in vigore nei primi decenni del IV, annoverava solo i cartaginesi *Perpetuae et Felicitatis Africae* NON MARTIAS e *Cipriani Africae* XVIII KAL OCTOB[22]. In un certo senso si può ritenere che persino la *Memoria Apostolorum* sulla Appia, dedicata non a tutti gli Apostoli, come lascerebbe intendere la dedica, bensì al culto di Pietro e Paolo[23], legati alla comunità romana per aver subito il martirio in questa città, mantenesse un carattere locale, se poi alla metà del secolo Damaso nell'epigrafe celebrativa fece scrivere: [---] *discipulos oriens misit* [---] *Roma suos potius meruit defendere cives*[24].

Sempre in età costantiniana l'imperatore mediante provvedimenti legislativi ed elargizioni materia-

---

[9] Secondo Eusebio di Cesarea, come è noto, Gaio alla metà del II secolo dichiarava di conoscere i trofei sulle tombe dei principi degli apostoli a Roma, in Vaticano e sull'Ostiense (Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 1-2, Roma 2001, II, 25.7). Cfr. Fiocchi Nicolai 2001, pp. 12-13. A S. Paolo è stata dedicata recentemente una Giornata di studi a Roma.

[10] Intorno alla Cripta dei papi, nel cimitero di Callisto, dove i vescovi di Roma vennero sepolti a partire dal 236 e fino al 283, si formarono nuove regioni che accolsero sepolture di presuli romani (Fiocchi Nicolai 2000a, pp. 348, 354; Fiocchi Nicolai 2001, p. 46); in alcuni nuclei delle catacombe già in epoca precostantiniana i martiri erano oggetto di venerazione (diversi esempi riportati in Pergola 1997 e in Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998, pp. 35-36, 47-48; Fiocchi Nicolai 2000a, p. 353; Pani Ermini 2000b, pp. 15-17; Fiocchi Nicolai 2001, pp. 12-13, 47).

[11] Un quadro è in Fiocchi Nicolai 1988; Fiocchi Nicolai 2003; Fiocchi Nicolai 2009; Fiocchi Nicolai 2010.

[12] Sul complesso cfr. Korol 1995.

[13] Ciavolino 2003, pp. 631, 638.

[14] Rizzo 2007, p. 1512.

[15] Oltre alla bibliografia citata alla nota 1 sono fondamentali Saxer 1999; Spanu 2000; Spanu 2002b.

[16] Cantino Wataghin 1989, pp. 85-86.

[17] Farioli Campanati 2003, p. 180.

[18] Cfr. *infra* § 2.

[19] Brown 1982, pp. 46-47.

[20] Come si legge nella *depositio martyrum* (Testini 1980, pp. 19-20).

[21] Ciavolino 2003, p. 652.

[22] Testini 1980, p. 19; Saxer 2001, p. 129.

[23] Nieddu 2009, pp. 7-13; in part. a p. 9, nota 57 e a p. 11, nota 70, l'A. riporta le ipotesi.

[24] Ferrua 1942, n. 20, pp. 139-144.

li privilegiò il culto locale, cui diede visibilità con la costruzione di basiliche in Vaticano e sull'Ostiense e di cinque delle sei circiformi, per attirare masse alla conversione e consolidare il consenso popolare anche alle sue scelte politiche (*Fig.* 1)[25].

Fig. 1. Roma, S. Agnese su un vetro dorato (da internet).

I primi luoghi di riunione, invece, non sembrano caratterizzati da dediche, ma indicati genericamente come *domus in qua cristiani conveniebant*; o "*domus ecclesiae*", talvolta con il nome del proprietario, oppure come luogo forse già specifico ma anonimo[26]. A Roma non si conoscono intitolazioni a martiri neanche per i *tituli*, tanto da ipotizzare che non ricevessero una vera consacrazione[27], fino a quando gli antroponimi, che ancora nel concilio del 499 identificavano l'originario proprietario della *domus ecclesiae*, nei verbali del concilio del 595 vennero fatti precedere dall'aggettivo *sanctus*, effetto di un processo di "santificazione"[28], o almeno sintomo dell'intenzionale assimilazione ad un santo omonimo in un momento in cui si avvertiva la necessità di un potenziamento dei culti come strumento di aggregazione della comunità, talvolta più per strategia politica che per vera fede.

Si può pensare che questa fosse la prassi comune anche per gli edifici di culto posteriori alla Pace, se a Roma la prima *ecclesia episcopalis*, voluta da Costantino, è menzionata nel *Liber Pontificalis* (I, 186) come *basilica costantiniana* e solo dal VII secolo come *basilica Salvatoris* (LP, I, 338), quando nel *De*

---

[25] Dell'abbondante bibliografia cfr. Tolotti 1982; Fiocchi Nicolai 1995, pp. 763-765; Fiocchi Nicolai 1995-1996, pp. 69 (referenze bibliografiche alla nota 3), 119-121, 125-137; Torelli 2002; La Rocca 2002. Sullo spazio cristiano cfr. anche Pani Ermini 2000a, pp. 400-401. In generale sull'attività costantiniana cfr. Fiocchi Nicolai 2001 pp. 53-61.

[26] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 1-2, Roma 2001, VIII, 1, 5; 2,1.

[27] Sui luoghi di culto precostantiniani cfr. Guidobaldi 1989; Nestori 1999; Baldini Lippolis 2007, pp. 229-230.

[28] Scorza Barcellona 2000, p. 12.

locis viene indicata come S. Giovanni, ma con la specificazione *quae et Constantiniana*[29]. Pur sovrapponendosi all'omonima basilica civile, l'attuale basilica di Massenzio, detta *Costantiniana* nel Cronografo del 354 e nella *Notitia Regionum*[30], evidentemente la cattedrale romana non correva rischi di essere confusa dai contemporanei. Non vi sono prove sufficienti per considerare la dedica al Salvatore indizio di antichità, come è stato spesso scritto. A Napoli, dove Costantino aveva fondato un'altra basilica, solo agli inizi del VI il vescovo Stefano f*ecit basilicam ad nomen Salvatoris*[31] e a Firenze una S. Salvatore è nota solo nell'XI[32].

Anche per le sedi diocesane rappresentate ai primi concili, eccetto pochi casi, non si conoscono intitolazioni, forse ancora simili alle *domus* in cui *conveniebant*, come è stato ipotizzato per Aquileia[33]; è probabile che tanto più nei centri minori la cattedrale fosse in fase iniziale l'unico polo religioso e che la dedica a noi nota sia posteriore, introdotta solo quando nel medesimo sito ne furono costruiti altri. Emblematico, a questo proposito, il caso di Milano, dove la *Portiana* portava il nome forse di un proprietario del terreno ancora negli scritti di Ambrogio[34], che ebbe un ruolo non indifferente nella propagazione del culto martiriale; peraltro egli anche al complesso episcopale dell'antica *Mediolanum* si riferiva con termini come *vetus, minor, maior, b. baptiserii*[35]: così evidentemente era noto.

2. I primi segnali della circolazione di culti e reliquie

Ai tempi di Costantino poche chiese furono dedicate a santi: le fondazioni imperiali ad Ostia-Porto (*beatorum apostolorum Petri et Pauli et Iohanni Baptistae*)[36], Albano laziale (*sancti Iohanni Baptistae*)[37] e Capua (*intra urbe Capua Apostolorum, quae cognominavit Constantinianam*)[38] sono intitolate a Pietro e Paolo, Giovanni Battista e agli Apostoli in generale (LP, I, 183-185).

A Giovanni Battista era forse dedicato anche il *fons baptisterii* annesso alla basilica romana, dove era una sua statua (*In labio fontis (…) In leva agni, beatum Iohannem Baptistam ex argento*), sebbene il LP, I, 174 e 233 non precisi l'intitolazione e ancora in occasione del restauro di Sisto III lo definisca battistero della basilica costantiniana[39]. La dedica comunque iniziò a circolare nel IV secolo, segno dello sviluppo del culto per il precursore del martirio di Cristo. Il ricordo dell'evento del battesimo di Gesù nel Giordano e la sua reiterazione nella liturgia sacramentale fu all'origine dell'intitolazione di molti edifici battesimali[40], sebbene come precisava P.-A. Février, l'equazione non fosse scontata. Importante era - piuttosto - sottolineare il legame morte/rinascita con il sacramento, che proiettava verso la Salvazione sull'esempio dei martiri, per cui spesso nei battisteri venivano deposte reliquie[41].

Fra le prime dediche "straniere", che denotano l'inizio di una circolazione che esula dai confini locali, è quella degli Apostoli, sia nella denominazione generica, che li comprende tutti, forse da intravedere già nella basilica costantiniana di Capua, sia specificando una scelta per Pietro e Paolo, come ad Ostia.

Il culto dei dodici discepoli prediletti, scelti da Cristo per divulgare la dottrina dopo la sua morte, secondo gli *Acta Apostolorum* (*Act.*, I,2) e i testi apocrifi molto diffusi nel IV secolo, fu caro all'impe-

---

[29] Testini 1980, p. 38.
[30] Sulle due basiliche dette Constantiniana cfr. le rispettive voci in LTUR I, pp. 170-173 e IV, pp. 230-233.
[31] Desmulliez 1998, p. 346.
[32] L. Pani Ermini in Cantino Wataghin *et alii* 1989, p. 125; Farioli Campanati 2001, p. 361.
[33] Bisconti 2009, pp. 322-323.
[34] Guidobaldi 1998a, p. 447, propone un'identificazione con S. Simpliciano, forse appartenuta prima agli ariani.
[35] S. Lusuardi Siena in *Città e memoria* 1997, pp. 36-37.
[36] Bauer *et alii* 1999.
[37] Martorelli 2000, pp. 189-195.
[38] Per le ipotesi controverse cfr. Ciavolino 2003, pp. 630-631, 632-637; Episcopo 2007, pp. 1018-1027.
[39] Bisconti 2001, pp. 408-410 (con referenze bibliografiche sul monumento).
[40] Di questo parere Fiocchi Nicolai 2003, p. 311.
[41] Février 1986, pp. 112, 136.

ratore, che dedicò loro l'*Apostoleion* a Costantinopoli, oggi non più esistente e sostituito dalla moschea Fathi. Secondo Eusebio di Cesarea, il progetto prevedeva 12 arche per le reliquie dei rispettivi apostoli e una tredicesima per la sepoltura imperiale[42]. Certamente nel 356 il suo successore - così riferiscono diverse fonti - introdusse le reliquie di Andrea e Luca e nel 357 di Timoteo[43].

Investiti da Cristo della missione evangelizzatrice, offrivano la possibilità di costruire una gerarchia celeste e una ecclesiastica terrena, in contrapposizione a quella imperiale, evidente nell'iconografia modellata sul cerimoniale di corte, attestata in ambito funerario e basilicale già all'indomani della pace della Chiesa. Nella "corte celeste" la posizione degli individui, la composizione della scena, gli abiti e la gestualità si ripetono in programmi decorativi che diventano standard, ad indicare il ruolo di ministri di Cristo confermato agli apostoli, così come lo stato temporale aveva i suoi funzionari[44]. Un aspetto che ne accentua l'importanza e sottende alla crescita di un culto tributato prima di tutto all'insieme del collegio apostolico, senza precisare a quale dei 12, o 13, includendo San Paolo, sia dedicata la chiesa. Alcuni luoghi erano stati dedicati agli apostoli nella Palestina, ma il primo forte impulso alla diffusione in Occidente sembra da tributarsi alla fondazione dei SS. Apostoli di Costantinopoli.

Alla metà del secolo l'iconografia della *Concordia apostolorum* si carica di ulteriori valenze politico-religiose, che si esplicano ad esempio nella raffigurazione su un affresco scoperto nella catacomba di Chiaraviglio sulla via Appia (*Fig.* 2), ripresa poi in una placchetta d'avorio trovata a Castellamare di Stabia, che traduceva visivamente l'episodio dell'abbraccio che Pietro e Paolo si scambiarono all'uscita da Roma, quando le loro strade si divisero e vennero condotti ai rispettivi luoghi del martirio, ispirato agli atti apocrifi di Pietro e Paolo dello Pseudo Marcello[45]. La loro missione comune iniziò a Roma, dove giunsero come meta finale di percorsi distinti e dove nella contemporaneità del martirio vennero accomunati a rappresentare l'unità della Chiesa. La *concordia apostolorum* richiamava anche molto da vicino la *concordia augustorum*: garanzia dell'unione delle due parti in cui l'impero era diviso/accordo delle due parti di una Chiesa allora minata dalle dispute teologiche[46]. Già ricordati nella *Depositio martyrum* in un'unica festa il 29 giugno, agli inizi del IV secolo erano oggetto di culto congiunto nella basilica *Apostolorum*, edificata sul luogo della *Memoria* forse da Massenzio, ma almeno completata sotto Costantino, malgrado le rispettive sedi fossero state potenziate dalle nuove basiliche[47].

La dedica fu adottata anche a Milano nella basilica *Apostolorum*, dove Ambrogio depose reliquie degli apostoli. La mancata precisazione dei nomi ha generato due teorie: provenienza orientale (Andrea?), o romana (Pietro e Paolo?)[48]. Su questo esempio verosimilmente il culto vide larga diffusione nell'Italia del Nord, ad esempio ad Aquileia, dove il Martirologio Geronimiano ricorda la ricorrenza della *dedicatio basilicae et ingressio reliquiarum sanctorum Andreae apostoli Luce et Iohannis*[49]; a Concordia Sagittaria, nell'edificio martiriale che assunse dignità di cattedrale per accogliere reliquie di apostoli portate da un membro della comunità[50]; a Lodi e Brescia[51]; in Piemonte[52]; forse a Genova agli apostoli era l'intitolazione originaria di S. Siro[53].

---

[42] Tartaglia L. (ed.), *Eusebio di Cesarea, Sulla vita di Costantino*, Napoli 1984, IV, 58-60,4. Cfr. Russo 2008, p. 29.
[43] Secondo *S. Paolini Nolani episcopi poemata*, XIX, vv. 336-338 (PL 61, col. 531), le reliquie sarebbero state introdotte da Costantino, ma fu più probabilmente Costanzo II.
[44] Cfr. le ultime scoperte nella catacomba di S. Tecla a Roma (Mazzei 2010).
[45] *Atti dei beati Apostoli Pietro e Paolo*, c. 24, in Moraldi L. (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1975.
[46] Pietri 1961, pp. 1085-1120; Bisconti 1995a.
[47] Cfr. *supra*, nota 23.
[48] S. Lusuardi Siena in *Città e memoria* 1997, pp. 70-73.
[49] Le ipotesi d'identificazione sono tutte prive di elementi sicuri (Cantino Wataghin 1989, pp. 84-85, note 36-37).
[50] Cromazio di Aquileia intorno al 390 pronunciò il Sermo 26 *in dedicatione ecclesiae concordiensis* (SC, 164, pp. 93-101). Cfr. anche Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 127; Cantino Wataghin 2007, p. 292.
[51] Cantino Wataghin 2003, p. 14, nota 26.
[52] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 127, nota 10; Cantino Wataghin 2003, p. 13.
[53] A. Frondoni in *Città ritrovata* 1996, p. 51.

Fig. 2. Roma, Catacomba di Chiaraviglio sulla via Appia: affresco con scena dell'abbraccio di Pietro e Paolo (da CNAC VIII, tav. a colori III)

La missione in tutto l'orbe amplierà di riflesso l'estensione geografica della devozione apostolica, generando la figura del patrono della regione a suo tempo evangelizzata; si cercheranno le reliquie e si arriverà a potenziare il culto individuale per apostoli ed evangelisti. Almeno dal V secolo a Pietro e Paolo fu affidata la protezione delle mura di Roma e dunque dei suoi abitanti, come già sottolineava Paolino di Nola[54], Marco venne legato all'Egitto e all'area altoadriatica[55]; si venerava Giovanni evangelista a Roma, negli oratori della basilica Lateranense[56], e a Ravenna nella chiesa edificata da Galla Placidia[57]; meno probabilmente Luca a Padova. Morto e sepolto in Beozia, secondo S. Girolamo le sue reliquie erano a Costantinopoli dal 356-57[58], ma una tradizione risalente al medioevo riferisce che furono trasferite con quelle di Mattia in S. Giustina a Padova dal presbitero Urio sotto Giuliano l'Apostata, o durante la crisi iconoclasta[59].

Forse alla fine del IV secolo e grazie allo stesso Girolamo risale la tradizione che attribuisce a Giacomo Maggiore l'evangelizzazione della Spagna, ignota ai testi canonici ed apocrifi e attestata in ambito iberico solo sullo scorcio del VII. Nel commentario *in Isaiam* dice: *ut de piscatoribus piscium faceret hominum piscatores qui de Jerusalm usque ad Illyricum et Hispanias Evangelium predicarunt*. È l'unico indizio al quale appigliarsi per ipotizzare un'origine antica della leggenda che lo collega alla Spagna, poiché né le fonti ca-

---

[54] *S. Paolini Nolani episcopi poemata*, XIX, vv 328-334 (PL 61, coll. 530-531). Cfr. anche Pani Ermini 1999, p. 42.
[55] Cuscito 2002, p. 223.
[56] Guidobaldi 1998b, pp. 34-35.
[57] Cfr. *infra*, § 3.
[58] *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri De viris illustribus*, VII (PL 23, col. 651).
[59] Difficile da accettare la prima dal momento che Procopius Caesariensis, *De aedificiis*, 1,4 in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, III, II, p. 189, riferisce che quando nel 527 Giustiniano fece ricostruire l'*Apostoleion* le casse di legno con le ossa di Andrea, Luca e Timoteo furono riposte con gran cerimoniale sotto l'altare della nuova chiesa, notizia confermata anche dal *Chronicon Paschale* nella prima metà del VII; più accettabile invece la seconda. Sulla cassa plumbea che conterrebbe lo scheletro di Luca in S. Giustina a Padova e le vicende relative all'ultima apertura avvenuta negli anni Novanta del Novecento cfr. Bianchi 2007.

noniche né i testi apocrifi danno adito ad ipotizzare una precoce circolazione del racconto secondo il quale il corpo del santo, giunto in Spagna su una piccola nave, sarebbe stato sepolto nel luogo dove solo alla metà del IX avvenne l'*inventio*, inserita da Rabano Mauro e Floro nei rispettivi martirologi[60].

Un nuovo e incisivo rinvigorimento del culto martiriale venne promosso da papa Damaso, che - riferisce il LP (I, 212) - *multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit*. La ricerca delle tombe venerate fu mirata al potenziamento dei santuari locali, per difendere l'unità della Chiesa e dell'impero, in risposta al revival pagano di Giuliano l'Apostata e all'arianesimo[61]. La Chiesa è unica coordinatrice del culto dei santi, delle forze propulsive e di aggregazione che derivano dalla venerazione dei martiri tanto da creare tutta una serie di migliorie nei santuari per agevolare il flusso dei pellegrini e dei fedeli. Alla monumentalizzazione dei luoghi santi, operata su larga scala a Roma dal papa[62], che creò una *corona martyrum* a protezione della città, fecero eco analoghe iniziative di Ambrogio a Milano, che dedicò una *basilica martyrum*, ponendovi le reliquie di Gervasio e Protasio, ritrovate dopo una premonizione onirica[63]. Ancora una volta l'attenzione è rivolta alla testimonianza delle antiche vittime locali della persecuzione anticristiana, al potenziamento di una devozione indirizzata alla memoria del luogo. Al Nord, comunque, essendo a parte alcuni luoghi privo di memorie di martiri antichi, si dovette ricorrere già sullo scorcio del secolo all'*inventio*, ad un precoce sviluppo del culto per i *confessores* (Eusebio a Vercelli) e all'utilizzo di reliquie reali o rappresentative, in controtendenza ed in contravvenzione alle disposizione normative in merito. Eusebio portò a Vercelli intorno al 360 reliquie di Teonesto, di verosimile provenienza orientale[64], e Ambrogio nell'ultimo ventennio ottenne reliquie degli apostoli[65].

3. *Il V secolo e il rinvenimento del corpo di Stefano protomartire*

Il V rappresenta l'ultimo secolo dell'impero romano unito, anche se con una progressiva emancipazione di Costantinopoli. I concili riuniti tra il 451 e il 502 attestano il sensibile aumento delle diocesi e il processo di cristianizzazione sembra concluso prima della guerra greco-gotica[66]. La stabilità della Chiesa e l'esigenza di luoghi più consoni ad una liturgia maggiormente articolata condussero ad un boom edilizio, che denota le vaste proporzioni dell'evergetismo cristiano, di cui forse Roma[67] e Ravenna (capitale dell'impero e segnata dalla presenza di un'evergete importante, Galla Placidia)[68] costituiscono gli esempi più eclatanti. Tutti gli edifici di culto, urbani o rurali, ormai recano la dedica ad un santo, talvolta forse una reintitolazione.

La proliferazione dei culti e la circolazione al di fuori dei confini locali si avverte anche nell'esigenza di disporre di un calendario universale, il Martirologio Geronimiano. La *recensio* originaria, composta

---

[60] *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri Commentariorum in Isaiam prophetam libri duodeviginti* XII,42 (PL 24, col. 425): pescatori di uomini fuori della Giudea, dall'Illirico alla Spagna; X,34, coll. 373-374; Rabano Mauro (840-854): VIII ANTE KALENDAS AUGUSTAS (25 luglio): *natale S. Iacobi Zebedei apostoli*; III ANTE KALENDAS IANUARIAS (30 dicembre) *Traslatio hodie in Hispania celebrata*; Floro (808-838): al 25 luglio riferisce che *in territorio Gallaeciae* Giacomo è patrono, nel luogo in cui il corpo fu ritrovato in un'arca marmorea.

[61] Otranto 2007a, pp. 25-27.

[62] Oltre ai fondamentali contributi in *Saecularia damasiana* 1986 si vedano Février-Guyon 1992; Carletti 1994, p. 125; Fiocchi Nicolai 1995, p. 765, note 9-10; Pergola 1995; Spera 1998, pp. 304-309; Pergola 2000, pp. 100-103, Fiocchi Nicolai 2001 pp. 79-89.

[63] S. Lusuardi Siena in *Città e memoria* 1997, pp. 84-88; Cantino Wataghin-Uggé 2001, p. 14: si contesta l'ipotesi di un'intenzionale cristianizzazione dell'area prossima al palazzo imperiale da parte di Ambrogio contro la corte ariana.

[64] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, pp. 130-131.

[65] Cfr. *supra*, § 1.

[66] Otranto 2007a, p. 27.

[67] Un quadro generale è in Pietri 1978, in part. alle pp. 824-832 per quanto concerne il V secolo.

[68] Galla Placidia dedicò all'evangelista Giovanni una chiesa come *ex voto* per essere giunta incolume a Ravenna nel suo viaggio da Costantinopoli (Rizzardi 2007, pp. 798-799).

fra il 431 e il 450, rispecchiando - secondo la teoria più accreditata - la situazione dei culti martiriali nel secondo quarto del V secolo, vista da una prospettiva norditalica (fra Milano ed Aquileia), è significativa per la risonanza che i culti avevano acquisito anche fuori dell'ambito locale[69]. Causa ed effetto fu certamente anche il pellegrinaggio: Prudenzio - il poeta pellegrino[70] - non visitò solo i santuari maggiori, ma ad esempio in viaggio verso Roma si fermò alla basilica cimiteriale innalzata ad Imola, Villa Clelia, sulla tomba di S. Cassiano[71]. L'Italia suburbicaria è presente con un numero maggiore di nomi, sulla cui autenticità si è spesso dubitato, attribuendo l'origine all'Africa o all'Oriente, mentre minori ma forse più selezionati ed attendibili sembrano gli individui venerati al Nord, probabilmente perché il redattore disponeva di fonti di prima mano[72] .

La diffusione dei culti è legata anche alle *passiones*, che intrecciano le presunte vicende biografiche fra individui di diverse comunità dislocati in aree geografiche anche non contigue[73].

Alla fine del IV secolo il commercio delle reliquie aveva assunto proporzioni eccessive, ma nei primi decenni del V alcuni eventi condussero a modificare l'atteggiamento ostile degli ecclesiastici nei confronti della circolazione di resti reali, che diventò una prassi quasi accettata. Infatti il concilio di Cartagine del 401 raccomandò di distruggere le *falsae memoriae martyrum*[74] e nello stesso anno anche Agostino criticava i monaci (…) *alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*[75].

Tuttavia, il suo atteggiamento intransigente vide un repentino mutamento in conseguenza di uno dei due eventi che segnarono il V secolo: l'*inventio* dei presunti resti di Stefano Protomartire, uno dei sette diaconi scelti dagli apostoli dopo la morte di Cristo, che operò e morì probabilmente nel 36 a Gerusalemme, lapidato in un sito fuori dalle mura della città (*Act.*, 7. 58). Nel 415 un tal presbitero di nome Luciano, dopo premonizioni oniriche, pretese di averne ritrovato il corpo nel sito di Kfar Gamala[76], dove sarebbe stato sepolto da Gamaliele[77], poiché abbandonato dai giudei sul luogo del martirio. Le reliquie, ritenute autentiche dal vescovo, furono trasferite temporaneamente sul monte Sion poi nella basilica fatta edificare dall'imperatrice Eudossia. Le vicende sono note dalla lettera scritta in greco dallo stesso prete Luciano, su esortazione di Avito, vescovo di Braga, in quel momento in Palestina, che la tradusse in latino e l'affidò al suo amico Orosio (*Epistula ad Palchomium de reliquiis sancti Stephani et de Luciani epistula*) insieme ad alcune reliquie del protomartire avute dal prete Luciano di nascosto dal vescovo, al fine di portarle nella città di Braca[78]. La storia racconta che Orosio dovette fermarsi nell'isola di *Minorica* (Baleari), dal vescovo Severo[79], probabilmente nel 417, perché la penisola iberica era infestata dai Vandali e, non potendo proseguire, tornò in Africa, dove donò reliquie del santo ad alcuni vescovi locali. In particolare ad Evodio di Uzalis, che costruì un edificio, ben presto trasformato

---

[69] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 126; Saxer 2001, p. 129.
[70] Recio Veganzones 1995, p. 1148.
[71] Aurelii Prudentii, *Liber peristephanon*, IX, 1-6 (PL LX, coll. 432-433). Cfr. anche Farioli Campanati 2003, p. 186.
[72] Otranto 2007a, p. 24.
[73] Si veda in generale Delehaye 1921.
[74] *Concilia Africae* a. 345-525 (CCL 148, p. 204).
[75] *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi de opere monachorum liber unus*, 28,36 (PL 40, col. 575).
[76] Identificato con Beit-Gemal o Jimal, un villaggio alle porte di Gerusalemme, che diversi indizi di ordine storico e archeologico spingono ad identificare con il sito di Caphargamala, nel 1916 ha restituito lacerti di un mosaico bizantino, con un'iscrizione frammentaria ed una tomba sotto il *diaconicon*; nel 1989-1990, invece, i resti di una chiesa trinavata e un annesso che sembra una *memoria* attribuibile all'età bizantina, forse il *martyrium* di Stefano (Jakobs 1995).
[77] Il rabbi Gamaliele era un ebreo molto onorato (*Act.*, 5,34), che fu maestro di Paolo (*Act.*, 22,3).
[78] *Epistola Aviti ad Palchonium, de reliquiis sancti Stephani et de Luciani et de Luciani a se e graeco in latinum versa. Appendix tomi septimi operaum Sancti Augustini* (PL 41, coll. 805-808); *Epistola Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum* (PL 41, coll. 807-818); *Gennadii Massiliensis Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, 47 (PL 58, col. 1085).
[79] Molti prodigi avvennero in quest'isola dopo l'arrivo delle reliquie (Severo, *De virtutibus ad conversionem Judaeorum in Minoricensi Insula factis*). Cfr. anche Zucca 2002, pp. 542-544.

in un importante santuario[80], meta di pellegrini da tutte le regioni, come riferisce il *Liber de miraculis Sancti Stephani*: nella chiesa era una *memoria* protetta da un'inferriata, attraverso la quale si potevano introdurre le braccia; le reliquie furono poste inizialmente sull'altare, poi almeno in parte in una capsella argentea; c'era un'ampolla con il sangue del protomartire[81].

Anche Agostino autorizzò il diacono Eraclio a costruire un oratorio presso la *Basilica Maior* d'Ippona[82]. Questi eventi, al di là degli ornamenti leggendari, documentano la fioritura del culto per il protomartire in Africa e da qui la diffusione in Occidente. Primo emulo del Cristo[83], veniva invocato come *medicus*, per le sue proprietà taumaturgiche e i fedeli si recavano al santuario per toccare oggetti vicino alle sue reliquie e poi trasmettere attraverso il contatto con la parte malata la potenza guaritrice del santo[84]; il popolo lo considerava un concittadino (*Uzalensis sum*) e protettore (*patronum nostrum Stephanum primum martyrem*)[85].

S. Agostino informa che nella città di Ancona *memoria ejus antiqua ibi erat*, dove il protomartire operava molti miracoli[86]. Il culto non sembra essere giunto dall'Africa, ma forse dall'area bizantina, tramite Costantinopoli, dove Eudossia aveva portato alcune reliquie, collocate nella chiesa di S. Lorenzo[87]. Già prima del 428 era stata fatta costruire nel palazzo di Daphnè da Pulcheria una chiesa a custodia delle reliquie del santo ritrovate in Palestina[88].

A Roma, papa Simplicio fra il 468 e il 483 *dedicavit* (…) *S. Stephanum in Monte Celio* (LP, I, 249), edificata non molto tempo prima sugli strati di distruzione dei *castra peregrina*, abbattuti durante l'assedio di Alarico del 410 (*Fig.* 3)[89]. Al III miglio della Latina, nel suburbio romano, la nobile Demetriade della famiglia degli Anici al tempo di Leone Magno (440-461), tornata all'ortodossia dopo un periodo di pelagianesimo, dedicò una chiesetta a Stefano in una sua proprietà, una grandiosa villa, forse adattata a monastero femminile[90].

A Milano il battistero più antico fu dedicato a Stefano, come recita Ennodio dopo il restauro del vescovo Eustorgio II (post 512): *de fonte baptisterii sancti Stephani et aqua quae per columnas venit*[91].

Si è riscontrata da parte di alcuni una frequenza delle dediche al protomartire in strutture all'interno di gruppi episcopali, dopo il rinvenimento delle reliquie a Cafargamala nel 415, forse in quanto emblema dell'*ordo diaconatus*. P. Piva - sia pure in maniera dubitativa - sottolinea che almeno in ambito lombardo una delle due chiese del complesso è spesso dedicata a Stefano e quasi sempre la *minor*[92].

A Ravenna, a S. Stefano nel 435, all'epoca di Galla Placidia, era stato dedicato un sacello presso S. Lorenzo di Cesarea, che ripeteva il culto di Costantinopoli nel santuario omonimo[93].

---

[80] Duval 1982, pp. 626-627.

[81] *De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri duo*, I,8 (PL 41, col. 839), scritto da un anonimo indotto da Evodio.

[82] Duval 1982, p. 627.

[83] Numerosi sono i discorsi pronunciati da Agostino nelle festività del martire, durante le quali si leggeva anche il *De miraculis*, con funzione docetica: S. *Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Sermones ad populum. De sanctis*, CCCXIV-CCCXX (PL 38, pp. 1425-1442).

[84] *De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri duo*, I,12 (PL 41, col. 840).

[85] *De miraculis Sancti Stephani protomartyris libri duo*, Prol. e II,14 (PL 41, coll. 833, 841).

[86] *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Sermones ad populum. De sanctis*, CCCXXIII,2 (PL 38, coll. 1445-1446). Cfr. anche Binazzi 2003, p. 306.

[87] *Marcellini V.C. comitis chronicon*, a. 439 (MGH. AA, 11, p. 80).

[88] Farioli Campanati 2007, p. 782.

[89] Si veda la voce corrispondente in LTUR. Sulla situazione di Roma dopo il Sacco di Alarico cfr. Brenk 2002.

[90] Fiocchi Nicolai-Gelichi 2001, p. 352.

[91] *Magni Felicis Ennodii Opera*, CCCLXXIX (= 2,149) (MGH, AA, VII, p. 271). Cfr. anche Lusuardi Siena-Sannazaro 2001, pp. 650-657.

[92] La questione è sintetizzata in Piva 1998, pp. 157-169.

[93] Farioli Campanati 2007, p. 782.

Fig. 3. Roma: S. Stefano *in monte Celio* (da internet).

4. Il culto di Maria

Almeno dal III secolo le complesse questioni dogmatiche relative alla natura del Cristo investivano la figura di Maria, mettendo in dubbio il dogma dell'incarnazione. Un punto fermo fu stabilito nel 431 dai convenuti al concilio di Efeso, convocato da Teodosio II su richiesta del patriarca di Costantinopoli Nestorio, per la festa della Pentecoste. Si decretava, così, la Divina natività del Cristo, per cui Maria era la Madre del Figlio di Dio e Dio egli stesso, quindi *Theotokos*, una decisione ribadita nel 451 al Concilio di Calcedonia[94].

Il culto per la Vergine (già celebrato indirettamente in quanto madre di Dio non solo nei luoghi della Palestina legati alla vicenda terrena di Cristo e nella stessa Efeso, dove alcuni ritenevano che Maria avesse trascorso gli ultimi anni della sua vita[95], ma anche in occidente[96]) generò una fioritura di chiese intitolate alla *Theotokos*, o *Dei genitrix*, in primo luogo a Costantinopoli, grazie all'evergetismo della famiglia imperiale[97]. Pulcheria, moglie dell'imperatore Marciano, dedicò diverse chiese al culto della Vergine. Niceforo Callisto ricorda che alla richiesta dell'imperatore Marciano a Giovenale, vescovo di Gerusalemme, di reliquie della Vergine per Costantinopoli fu risposto che, dato che il corpo era stato assunto in cielo con l'anima, si sarebbe dovuto accontentare della veste e dei teli (sudario), che furono posti nella chiesa delle Blacherne[98]. Una delle più antiche costruzioni sotto la committenza

---

[94] Gambero 2006 (ivi referenze).

[95] Tradizione nata anche sulla base dei numerosi apocrifi di Maria, di cui alcuni certamente circolavano già fra il IV e il V secolo. Sulle diverse ipotesi circa l'ubicazione della tomba di Maria cfr. Nauerth 1995.

[96] Pietri 1989.

[97] Mango 1998.

[98] *Nicephorus Callistus Historia ecclesiastica*, XV,14 (= PG, CXLVII, col. 44).

di Pulcheria è la chiesa della *Theotokos Chalkoprateia*[99]. Nella *regio* I, ad Est di S. Irene, sulla piana occupata da S. Giorgio Manganai, S. Lazzaro, vicino alla *domus Marinae*, cosiddetta dal nome della quinta figlia di Arcadio ed Eudossia, Pulcheria avrebbe costruito la chiesa della *Theotokos Hodegetria*, dove era una fonte sacra[100].

Escludendo l'ipotesi che una delle più antiche chiese mariane in Occidente sia stata la *basilica Virginum* (S. Simpliciano) di Milano, secondo una tradizione fiorita in epoca medievale[101], è più verosimile che le prime fondazioni siano gli edifici romani impiantati in età sistina, a partire da S. Maria Maggiore (LP, I, 232)[102].

Al momento sembrerebbe di poter affermare che solo a partire dalla metà del V secolo, evidentemente in conseguenza degli eventi ricordati, la Vergine sia stata scelta come titolare di numerosi edifici, con destinazione funzionale diversa, generalmente chiese secondarie, talvolta però anche all'interno del complesso episcopale[103], come a Trani[104], Canosa[105] e forse Capua[106].

5. *La circolazione di culti e reliquie con gli esuli dell'Africa vandalica*

Ancora nebuloso è, invece, il quadro della circolazione di culti e reliquie africane, trafugate dagli esuli della persecuzione vandalica[107]. Numerose testimonianze di autori contemporanei o di poco posteriori agli eventi che segnarono il periodo del regno vandalico in Africa (dal 429, ma soprattutto dal 439 - anno della conquista di Cartagine - sino al 534, quando con la battaglia di Tricamari furono sconfitti dai Bizantini)[108], sia pure sfrondati dei toni esagerati, forniscono un quadro che registra un'alternanza fra sovrani tolleranti e autorità intransigenti nei confronti dei cristiani ortodossi, con finalità forse più di natura politica che religiosa. Si ritiene, infatti, che i Vandali, abbiano utilizzato l'adesione all'arianesimo come strumento d'identità nazionale piuttosto che vera fede religiosa[109].

Ancora difficile da inquadrare la posizione dei seguaci di Ario nei confronti dei santi e del culto, a causa della perdita quasi totale dei testi scritti di parte ariana. Si ritiene che essi credessero nella figura di Maria[110], ma probabilmente non nel dogma della *Theotokos*, ed è noto che a Cartagine vennero sorpresi

---

[99] Procopius Caesariensis, *Historia arcana*, III,23 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), III, II, p. 28, nomina la chiesa della Vergine, santissima nel nome e nei fatti per gli abitati di Bisanzio. Cfr. anche Falla Castelfranchi 2001, p. 270.

[100] Falla Castelfranchi 2001, p. 276, nota 46 per le referenze bibliografiche.

[101] Piva 1998, pp. 157, 160.

[102] Sulle chiese mariane a Roma cfr. Luciani 2000.

[103] Sul rapporto dedica a Maria/edificio cattedrale si tornerà più avanti, al § 7.

[104] Già un piccolo edificio del secondo quarto del V secolo, antecedente alla grande basilica paleocristiana, era decorato con un'immagine di cui alcuni lacerti ricomposti da D. Korol hanno permesso di leggere la scena dell'Adorazione dei Magi, inducendo ad ipotizzare che fosse dedicato al culto della Vergine (Bertelli 2001, pp. 117-118). Sulla cattedrale cfr. Volpe *et alii* 2007, p. 1141.

[105] Sede di una delle più importanti diocesi dell'Italia meridionale, rappresentata già al concilio di Sardica nel 343, agli inizi del VI secolo - come si apprende dalla biografia del vescovo Sabino - ricevette un nuovo battistero fatto edificare dallo stesso presule, dedicato a San Giovanni *juxta ecclesiam beatissimae et sempre Virginia Dei Genitricis Mariae*, davanti alla chiesa del Salvatore. Dunque la cattedrale sarebbe da riconoscere in S. Maria, di origine presabiniana (Cantino Wataghin *et alii* 2001, p. 234; Volpe *et alii* 2007, p. 1141). Gli scavi hanno evidenziato come la scala di accesso al battistero sembri prolungare verso Nord strutture precedenti, per cui si è ipotizzato che sia il raccordo con la basilica di S. Maria, già esistente (Corrente-Giuliani-Leone 2007, pp. 1172-1173; Volpe 2009, pp. 406-408).

[106] Episcopo 2007, pp. 1019-1020: la dedica è in un'iscrizione sul mosaico absidale, nota da descrizioni sei-settecentesche, ma attestata ai tempi di Simmaco, forse il vescovo amico di Paolino di Nola fra 424-439.

[107] Per comodità si rinvierà spesso al recente contributo Martorelli 2010c, in cui sono stati affrontati gli aspetti della questione, in un tentativo di ricostruzione del percorso seguito dai culti africani in questa fase storica.

[108] Francovich Onesti 2002, pp. 28-41; Modéran 2002, pp. 87-88, 90-92.

[109] Martorelli 2007, pp. 1420-1421; Martorelli 2010c, p. 456 e alla nota 13 referenze bibliografiche.

[110] *Collectio Arriana Veronensis* (CCL 87, pp. 3-145). L'attribuzione di questo testo a Massimo di Torino è messa in

dai Bizantini mentre preparavano i festeggiamenti per S. Cipriano, anche se - stando alla testimonianza di Procopio - con riti diversi, tanto che alla loro fuga gli ortodossi sostituirono i propri[111]. Da quanto emerge dalle fonti di parte ortodossa, però, non sembrano credere nelle figure intermedie fra Dio e gli uomini e sicuramente in molte circostanze osteggiarono le manifestazioni del culto se non altro per impedire aggregazioni di individui con rischi di sommosse. Inoltre, la prova a mio avviso più incisiva si può cogliere nella reazione di alcune personalità, come Agostino, Ennodio, Cassiodoro, che sottolinearono l'importanza della devozione nella lotta contro le eresie[112]. Del resto, fin dalla metà del IV secolo Damaso aveva in un certo senso "strumentalizzato" il culto martiriale[113].

La storiografia attribuisce a molti santi una provenienza dall'Africa vandalica, sui quali pesa non poco l'eredità della Controriforma, trattandosi per lo più di regioni che in età moderna facevano parte dello Stato Pontificio o della Corona di Spagna, che in alcuni casi li ha trasformati in santi locali, in altri ne attesta l'africanità con false prove "archeologiche"[114]. Sebbene sia difficile delineare con esattezza i contorni della questione, arricchita nel tempo di dettagli fantasiosi, nell'ampia casistica sembrano delinearsi due filoni di diffusione e circolazione dei culti africani, legati con ogni probabilità ai percorsi degli esuli.

È verosimile infatti che individui come *Quodvultdeus* (*Fig.* 4) e Gaudioso, esiliati nel 439 a Napoli[115], e Eugenio in Gallia[116], vescovi di Cartagine e Abitina, portassero con sé reliquie reali o rappresentative, diffondendo nelle terre d'esilio i culti africani. Se frutto di una leggenda è evidentemente l'episodio di S. Restituta, che sarebbe giunta su una barchetta ad Ischia (nel luogo dove morì fu costruita una chiesa in età moderna, che ancora ne conserva il culto)[117], è certo che tale culto si diffuse in Campania, forse prima a Napoli. Infatti, una delle chiese che costituisce il complesso episcopale, fondata dall'imperatore Costantino come *basilicam in civitate Neapolim* (LP I, 186), almeno nel IX risulta *quod Sancta Restituta fuisset*[118], un mutamento di intitolazione, o semplicemente la dedica di un edificio che prima non ne aveva, attribuita non si sa quando, che sembra rispecchiare proprio la titolare della cattedrale di Cartagine, di cui *Quodvultdeus* era stato vescovo.

Una nuova ondata di vescovi, monaci, ecclesiastici ortodossi esuli approdò a Cagliari dopo il concilio di Cartagine del 484 e da qui mosse verso la Corsica, percorrendo tutta l'isola. Si può forse ricostruirne il cammino proprio attraverso i culti cd. africani, laddove dopo la presenza di *Restituta* (martire di

---

discussione da A. Gryson alla p. XVIII; tuttavia sembra che venga dall'Africa vandalica. In generale il quadro non è ancora abbastanza chiaro. Ringrazio il collega M. Sannazaro per i suggerimenti forniti in sede congressuale.

[111] Procope de Césarée, *La guerre contre les Vandales*, I, 21,17 traduit et comménté par D. Roques, Paris 1990, p. 101. Cfr. anche Modéran, p. 37; Martorelli 2010c, p. 458 e per gli edifici dedicati a San Cipriano Duval 1982, pp. 675-680.

[112] Si veda quanto riportato in Cuppo Csaki 1995, pp. 658-659.

[113] Cfr. *supra*, § 2.

[114] Molte epigrafi furono rinvenute durante gli scavi per la ricerca dei *cuerpos santos* in Sardegna, che alludevano a santi di origine africana. Th. Mommsen operò una selezione severa, rigettando l'autenticità quasi in toto, ma recentemente, il ritrovamento di alcune lapidi ritenute perdute ha reso necessario un riesame del materiale trascritto dagli scopritori. Si rinvia anche per la letteratura sull'argomento a Bonello Lai 1988; Ruggeri-Sanna 1999.

[115] Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandalica in Africa*, I, 5, Costanza S. (ed.) (*Collana di testi patristici*), 29, Roma 1981, pp. 34-35. Cfr. anche Fasola 1975, pp. 157-160; Otranto 2003, pp. 207-208, 216, 221-222; Ciavolino 2003, pp. 646-647, 651-653.

[116] Sulla figura e le vicende che coinvolsero Eugenio cfr. Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandalica in Africa*, II, 3-4, Costanza S. (ed.) (*Collana di testi patristici*, 29), Roma 1981, pp. 57-59; *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X*, II,3 (MGH, *Scriptores Merovingicarum*, 1,1, coll. 40-41) e Cabié 1992.

[117] Fiocchi Nicolai-Gelichi 2001, p. 355; Gennaccari 2003.

[118] Secondo quanto riferito in *Gesta episcoporum neapolitanorum* (MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum*, p. 404). Cfr. anche Desmulliez 1998, p. 346, nota 7.

Fig. 4. Napoli, Catacomba di S. Gennaro: lunetta con raffigurazione musiva di *Quodvultdeus* (foto PCAS).

Abitine?) a Cagliari (*Fig.* 5)[119], con *Speratus* (martire di *Scillium?*) a San Sperate[120], *Iusta* - con *Iustina* ed *Enedina* - fra Cagliari e Santa Giusta (Oristano)[121], menzionata con *Iulia* nel Geronimiano come martire di Cartagine, venerata a Padria[122], si percorre la *via a Turre Karales* che congiungeva l'isola da Nord a Sud. Da notare, poi, che il culto per Restituta e Giulia si ritrova in Corsica[123], ma legami si creano anche con le isole dell'arcipelago toscano e la Liguria, dove a Noli è venerato un Paragorio[124], che in Corsica compare nel racconto agiografico con Restituta e Parteo (titolare di una chiesa di Mariana)[125]. Ugualmente, tradizioni scritte di età altomedievale uniscono le vicende di Eugenio con un S. *Amantius*, *Amand* (nella versione francese), un'Amanzia, a cui forse non sono estranei il S. Amatore di Gesico (in Sardegna) e il o la S. Amanza dell'omonima località nella Corsica del Sud[126].

---

[119] Le vicende della santa africana, legate alla cd. Cripta di S. Restituta a Cagliari, ma intrecciate a partire almeno dall'VIII secolo con quelle una presunta omonima locale, madre di Eusebio, vescovo di Vercelli, ma *natione sardus*, che sarebbe vissuta e sarebbe stata tenuta prigioniera in una grotta, sono sintetizzate in diversi contributi contenuti in *Domus et carcer* 1988. Cfr. anche Martorelli 2010c, pp. 476-477.

[120] Pilloni 2009.

[121] Martorelli 2010a.

[122] Pandolfi 2002; Pandolfi-Rovina 2007.

[123] Tracce della presenza di esuli africani sono state colte anche sui mosaici della cattedrale paleocristiana di Mariana, nel motivo d'ispirazione biblica raffigurante il leone e il bue che mangiano dalla stessa mangiatoia, riconciliati dal Salvatore (Is., XI,6), che potrebbe alludere alla speranza di un'armonia nella comunità cristiana (Pergola 1983, p. 401; Pergola 1984, p. 401). Per il culto di S. Giulia cfr. Pergola 1981, p. 914, nota 3, che propone l'arrivo durante il primo esilio del 439; alla nota 4 ricorda che a Propriano J. Cesari ha rinvenuto nel 1976 resti di un insediamento tardoantico; Ph. Pergola in *Corsica Christiana*, p. 22.

[124] Frondoni 1989, p. 344; Frondoni 1995; Frondoni 2003, pp. 166-170; Frondoni 2007, pp. 362-368.

[125] *De SS. Paragorio, Parthaeo, Parthenopaeo et Severino martyrum Nauli in Liguria* in *Acta Sanctorum*, *Septembris*, III, p. 44). Cfr. anche Pergola 1986, p. 102.

[126] Martorelli 2010c, pp. 48, 500-501.

Fig. 5. Cagliari, Cripta di S. Restituta.

Il processo si inquadra bene nelle dinamiche di comunicazione dell'epoca, attestate da un'organizzata e funzionale rete viaria e marittima che collegava i paesi del bacino mediterraneo, soprattutto per ragioni commerciali, ma anche per viaggi di altro tipo[127].

Ancora oggetto di controversia è la questione delle ossa di S. Agostino. Fra il 721 e il 725, stando al Venerabile Beda, Liutprando ne trasferì le reliquie da Cagliari a Pavia, dove tuttora sono conservate, reliquie *olim* giunte a *Karalis*, termine che la letteratura scientifica e leggendaria ha attribuito ora ad un passato recente, ipotizzando l'arrivo nell'isola all'epoca della conquista araba di Cartagine nel 697-698; ora ad un tempo antico, agli ortodossi esiliati dai vandali[128]. Ad entrambe le ipotesi si possono avanzare obiezioni, ma è da rilevare che il culto di Agostino nell'isola è attestato solo dal medioevo[129].

Infine, non si può escludere un rapporto con Roma, ipotizzato per Panfilo nell'omonima catacomba[130], da connettere non tanto agli esuli quanto alla politica antieretica di Simmaco[131].

---

[127] Martorelli 2010c, pp. 498-500, con referenze bibliografiche.

[128] *Bedae Venerabilis Opera*, VI. *Opera didascalica. De tempore ratione*, LXVI, 593 (CCL 123, Jones Ch.W. (ed.), Turnholti 1977), confermata da *Pauli Historia Langobardorum*, VI, 48 (MGH, *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, p. 181). Per la diverse posizioni cfr. C. Benech in Martorelli 2006a, p. 318.

[129] Non è certo che il sigillo risalente all'età bizantina con l'effigie di Agostino su una faccia sia pertinente alla Sardegna, come vorrebbe A. Boscolo. In caso affermativo, allora la prima testimonianza sarebbe anticipata all'età altomedioevale (cfr. Spanu-Zucca 2004, p. 51, nn. 3-4).

[130] Mazzoleni 1992, pp. 551-552, pone in risalto graffiti anche con nomi africani, *Maiulus* e *Magdaler*, sul secondo strato dell'intonaco di rivestimento, in fase con l'altare a blocco; Granelli 2007, pp. 327 e 323, nota 11.

[131] Bisconti 1995b, p. 557; Bisconti 2003, p. 431.

6. La riconquista bizantina e i cd. "santi con funzione antiariana"

Le condizioni della penisola e delle isole alla metà del V secolo ebbero ripercussioni sulla diffusione dei culti. La Sardegna, sotto i Vandali per circa 80 anni, sembra vivere una stasi nell'introduzione di nuove figure, a parte come si è visto i martiri africani[132]. Il resto dell'Italia si trovò invece sotto i Goti, che come è noto non condussero una politica di persecuzione religiosa. A Ravenna, capitale del regno, Teodorico dedicò grandi attenzioni all'edilizia religiosa oltre che a quella civile, per dotare il popolo ariano in terra ortodossa di adeguate strutture per il proprio culto, ma nessuna ha lasciato memoria di intitolazioni a santi. Anche la cappella palatina (che diventerà S. Apollinare Nuovo) fu denominata ecclesia *Gothorum*, o del Salvatore[133].

Si è già sottolineato il fatto che con ogni probabilità gli ariani non sostenevano la devozione per i santi[134]. Un'ulteriore prova risiede negli eventi che segnarono la reazione dopo la riconquista dei territori occupati dagli ariani ad opera di Giustiniano, fra il 534 e il 555, che costituì una fase significativa per la circolazione dei culti. La necessità di consolidare l'unità del nuovo impero si tradusse nella sfera religiosa nella volontà di riaffermare l'ortodossia[135]. Giustiniano e la sua famiglia insieme a vescovi, funzionari e facoltosi privati in ogni parte dell'impero si fecero committenti di nuovi edifici[136], che consacravano con nuovi culti e forse con reliquie. Anche in questo periodo Ravenna e Roma costituiscono osservatori privilegiati.

Nel 546 Ravenna fu affidata al vescovo Massimiano, che, dopo aver potenziato i santi locali, introdusse il culto di Andrea, con reliquie avute in dono dall'imperatore[137], e dei santi medici - Cosma e Damiano - in onore dei quali Giustiniano aveva ricostruito a Costantinopoli il Cosmidion edificato da Teodosio II[138]; altre intitolazioni riflettono il forte legame con la capitale sul Bosforo e soprattutto con l'imperatore, molto devoto - ad esempio - ai SS Sergio e Bacco, a cui aveva intitolato la chiesa nel Palazzo di *Hormisda*[139].

Nella reazione antiariana che caratterizzò il programma di recupero dell'ortodossia, l'arcivescovo Agnello nel 561 incamerò i beni appartenuti ai Goti, esaugurando i luoghi di culto con una reintitolazione in cui privilegiò i santi orientali[140]. Nella basilica palatina, fatta costruire da Teodorico per il culto ariano e dedicata al Salvatore (*Domini Nostri Isus Christi*), ridedicata in questa fase a S. Martino di Tours (poi a S. Apollinare Nuovo)[141], in nome di una vera *damnatio memoriae* fu eseguito l'intervento più radicale[142].

La ricca decorazione musiva (*Fig.* 6) con temi ariani nella fascia sopra le navate, infatti, fu sostituita da due processioni di santi: 26 individui maschili preceduti da Martino portano le corone del martirio al Salvatore e 22 vergini dietro ai re Magi si recano da Maria in trono fra quattro angeli[143]. Possono essere raggruppati in santi locali: *cassianus, clemis (clemente?), ursicinus, apollinari, iustina;* romani: *systus, laurentius, yppolitus, cornelius, iohannis, paulus, sebastianus, pancratius, crisogonus, protus, iaquintus, eugenia, paulina, aemerentiana, daria, agnes, cecilia;* laziali: *cristina, anatolia e victoria;* milanesi: *vitalis, gerbasius, protasius, nabor, felix, valeria;* umbri: *sabinus;* siciliane: *lucia, aghate;* africani: *cyprianus, felicitas,*

---

[132] Cfr. *supra*, § 5.
[133] Rizzardi 2006, p. 677.
[134] Cfr. *supra*, § 5.
[135] Cracco Ruggini 2007, p. 81: il VI secolo da un lato vede l'unione dell'impero, ma dall'altra anche il manifestarsi di spinte centrifughe, che portarono alla frammentazione e alla creazione di autonomie regionali anche ecclesiastiche.
[136] Come documenta Procopius Caesariensis, *De aedificiis*, (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, III, II, pp. 170-344), scritto fra 554-555 e 559-560. Cfr. anche Rizzardi 2009, p. 229.
[137] Costambeys 2002, p. 723, le disposizioni legislative imposte da Giustiniano da un lato ribadivano il divieto della rimozione dei corpi e delle reliquie dei santi, ma dall'altro non accennano ad un obbligo della sepoltura *extra urbem*.
[138] Sulla devozione ai santi anargiri cfr. Perraymond 1998; Falla Castelfranchi 2001, p. 276, nota 47.
[139] Cfr. *infra* § 7.
[140] Farioli Campanati 2007, pp. 780-781. Cfr. anche *infra* § 7.
[141] Rizzardi 2006, p. 677.
[142] Rizzardi 1989, p. 376; Rizzardi 2007, pp. 805-806; Penni Iacco 2007.
[143] Cfr. il contributo di I. Baldini Lippolis in questi Atti, anche per l'eventuale presenza del protomartire Stefano.

Fig. 6. Ravenna, S. Apollinare Nuovo: ciclo musivo con la processione dei martiri (da internet).

perpetua, crispina; orientali *demiter, policarpus, anastasia, euphimia, pelagia*; spagnoli: *vincentius, eulalia*.

La provenienza milanese di molti santi e sante sottende legami di tipo politico fra le due città, in momenti diversi capitale dell'impero romano; molto numerosi sono i romani, martiri antichi ed autorevoli; non mancano i culti di origine locale. È molto probabile che la scelta sia ricaduta - come vorrebbe V. Saxer - su esempi noti e famosi, per sottolineare l'universalità del messaggio cristiano, ma non escluderei che si trattasse di culti già circolanti a Ravenna, legati fra loro nelle *passiones* e nella devozione popolare. Si scelgono figure esemplari della fede ortodossa, testimoni con la loro vita della forza della Chiesa senza divisioni interne; le donne secondo l'agiografia sono morte per salvare la purezza, un valore fortemente sentito in un momento in cui si esaltava la vita consacrata al Signore[144].

In questa chiave, ovvero di esprimere la riaffermazione dell'ortodossia, la condanna delle eresie e la soddisfazione per la vittoria ottenuta[145], spesso si è voluta attribuire una funzione "antiariana" a questi o almeno ad alcuni di questi santi. Se per Martino le ragioni della scelta sono evidenti, *malleus haereticorum*, evangelizzatore delle campagne anche contro l'arianesimo, secondo la biografia di Sulpicio Severo[146], riflessi di polemica antiariana si possono intravedere in Eulalia di Merida, per aver salvato la città dai Vandali nel V secolo[147]; Agata e Lucia, siciliane, forse per l'aiuto ai Bizantini nella lotta contro i Goti[148]; Cecilia, della quale all'epoca già circolava la *passio* ispirata alle vicende di Massima e Martiniano nell'Africa vandalica narrate da Vittore Vitense[149]; Eufemia di Calcedonia, patrona dell'ortodossia in relazione al concilio del 451 tenuto in quella città sulla natura del Cristo[150].

---

[144] Saxer 2001, pp. 56-57.

[145] Rizzardi 1989, pp. 369-370; Rizzardi 2007, pp. 808-809 con ulteriori referenze; Penni Iacco 2007.

[146] *Sulpicii Severi de vita beati Martini* (PL 20, coll. 159-176).

[147] *Hydatii Lemici continuatio chronicorum Hieroymianorum*, 90 (MGH. AA, 11, p. 21); Recio Veganzones 1995, pp. 1145-1146.

[148] Cartocci 1993, pp. 614-615.

[149] Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandalica in Africa*, I, 10-11, Costanza S. (ed.) = *Collana di testi patristici*, 29, Roma 1981, pp. 44-48; Martorelli 2010b, pp. 88-90 (ivi referenze).

[150] Cfr. *supra*, § 4.

Ad essi furono dedicate ad esempio S. Martino ad Aquileia[151]; S. Martino *prope litus maris* a Cervia[152].

Ad Albenga si è ipotizzato che il fonte di S. Clemente, simile a quello vicino alla cattedrale cristiana, fosse legato alla comunità ariana[153], ma non è sicuro che la dedica sia antica.

A S. Agata fu intitolata S. Agata maggiore a Ravenna[154]. A Roma dopo la riconquista bizantina almeno Gregorio Magno applicò gli stessi provvedimenti ravennati, riconsacrando la chiesa costruita fra il 459-472 dal goto Ricimero, ritenuta cattedrale ariana, con un cambiamento di titolarità che avvenne - si legge nei Dialoghi - con resistenze da parte del diavolo, mutato in scrofa[155]. La chiesa perse il nome dei Goti e fu detta S. Agata *de caballo*, perché situata sul "Monte Cavallo", antico nome del Quirinale[156]. Furono anche dedicati S. Agata *in fundo Lardario*[157] e il monastero delle SS. Agata e Cecilia *ad colles iacentes*[158]. A Capua secondo S. Episcopo la dedica non può essere anteriore a Gregorio Magno[159]. A Capri nella denominazione SS. Stefano e Agata A. Campese Simone vede l'opposizione delle comunità campane alla dottrina di Ario[160]; la dedica doppia compare nella Vita di Lorenzo di Siponto anche per la chiesa della città apula[161].

Se l'intitolazione a S. Cecilia della chiesa medievale sotto piazza della Signoria risalisse anche alla basilica paleocristiana tornata in luce negli scavi, potrebbe essere secondo L. Pani Ermini indizio di una cattedrale ariana nella Firenze gota[162].

Si assiste anche ad una sorta di revival della dedica ad Eufemia: a Grado, nella chiesa patriarcale i militari persiani inviati da Giustiniano alla frontiera italiana durante la guerra greco gotica contribuirono al rifacimento della pavimentazione[163]; a Ravenna fu dedicata S. Eufemia vicino alla *basilica Probi*, forse in età massimianea[164]; a Roma S. Eufemia alla *Subura*[165].

Probabilmente nel VI secolo a Padova fu costruita la chiesa di S. Giustina sull'area funeraria, dove si venerava la martire[166].

7. I culti orientali (VI e VII secolo)

La riconquista bizantina, come anticipato, determinò un'intensa attività edilizia ecclesiastica con conseguenze sulla circolazione dei culti, collegata all'uso di numerosi nomi di santi per restaurare le chiese danneggiate dalle guerre e per costruire nuove strutture in forme monumentali e riccamente ornate[167]. Gli edifici a partire dalla metà del secolo iniziarono a prevedere lo spazio per le reliquie di consacrazione sotto l'altare maggiore e ad allestire cripte, su modello di S. Pietro in Vaticano[168].

---

[151] S. Martino alla Benigna (Menis 1995, p. 1034).
[152] Cantino Wataghin-Uggé 2001, pp. 11-12.
[153] Marcenaro 2007, pp. 714-715; Cracco Ruggini 2007, p. 80. L'ipotesi non è condivisa in Pergola 2007, p. 480.
[154] Russo 2003.
[155] *Gregorii Magni opera*, *Dialogi*, III, 30, 3 (Opere di Gregorio Magno, Dialoghi, I, Roma 2000, p. 295).
[156] Guidobaldi 1998b, pp. 32-33, nota 11, sottolinea come esso sia l'unico luogo di culto ariano della comunità gota romana sopravvissuto.
[157] Cantino Wataghin *et alii* 2001, p. 249; Fiocchi Nicolai-Gelichi 2001, p. 351.
[158] Guidobaldi 1998b, p. 38.
[159] Episcopo 2007, p. 1028.
[160] Campese Simone 2007, pp. 923-924.
[161] Bertelli 2001, p. 116.
[162] Per la chiesa cfr. da ultimo Vannini-Scampoli 2007, pp. 857-858.
[163] Gennaccari 1995, p. 818.
[164] Farioli Campanati 2007, p. 783.
[165] Guidobaldi 1998b, p. 37.
[166] Nicoletti 2007, pp. 698-699.
[167] Pani Ermini 1998a, p. 23.
[168] Donceel-Voüte 1998, p. 126.

Nel corso del VI fu elaborata in ambito merovingio la versione accresciuta del Martirologio Geronimiano, che diede origine ai Martirologi storici, ed entrò in vigore il Sacramentario leoniano, testi che denotano un notevole aumento numerico e tipologico di figure venerate[169].

Senza incorrere in facili schematismi, si può affermare che accanto al potenziamento di culti già in uso attraverso il mantenimento delle dediche, specialmente nel caso di figure locali, si nota la frequente introduzione di nuovi nomi, talvolta anche in sostituzione dei precedenti, nella maggior parte dei casi desunti dal repertorio agiografico di area bizantina e siro-palestinese. Se il forte legame della Chiesa di Ravenna con la corte imperiale giustifica la predilezione, il fenomeno lascia tracce evidenti ovunque, sebbene in maniera discontinua. A Roma le chiese, nel VI numericamente molto aumentate, anche perché si tendeva a colmare gli spazi vuoti e a riadattare gli edifici pagani, recano prevalentemente un'intitolazione a santi orientali, seguiti da romani, dai cd. "antiariani", dagli africani e da individui della Gallia[170]. In quegli anni nel quartiere greco ai piedi del Palatino presso il Tevere, in una zona a carattere fortemente commerciale, si concentrarono le chiese di S. Giorgio al Velabro, S. Anastasia, S. Teodoro al Palatino e S. Maria in Cosmedin[171].

Sebbene vi sia una grande varietà, i santi possono essere raggruppati per "categorie", sulla base di aspetti comuni. Un nuovo impulso ebbe il culto degli Apostoli: già a Ravenna, come anticipato, Massimiano introdusse il culto di Andrea, in onore del quale oltre alla Cappella Arcivescovile, dedicò un *monasterium* vicino all'*ecclesia gothorum* e un altro chiamato *Jerichomium*; a Classe un *monasterium* presso la basilica petriana; inoltre restaurò S. Andrea Maggiore, dove volle essere deposto[172]. Ai SS. Filippo e Giacomo fu intitolata una chiesa nella zona meridionale della città e al solo Giacomo un oratorio presso la basilica petrina di Classe[173]. A Roma Pelagio I (556-561) iniziò la basilica dei SS. Apostoli, ultimata da Giovanni III (561-574), forse su modello dell'omonimo edificio di Costantinopoli, tanto da ipotizzare che potesse assolvere alla funzione di cattedrale nella Roma bizantina e ospitare la sepoltura di Narsete[174].

Nell'attività edilizia giustinianea illustrata da Procopio nel *de aedificiis* - da accogliere con prudenza per il fine encomiastico - si coglie una forte devozione per la Vergine da parte dell'imperatore, che le intitolò nuove chiese, sebbene più spesso si trattasse di un restauro[175]. Procopio ricorda numerosi edifici mariani nell'impero e la dedica viene sostenuta grazie alla devozione da parte delle donne di corte di Costantinopoli (come già era stato nel V secolo)[176]. Anche se scarseggiano le notizie sui territori occidentali, fonti scritte e risultati della ricerca archeologica sembrano suggerire che il culto raggiunse le regioni più periferiche forse proprio in questa fase. In Sardegna, ad esempio, la prima testimonianza risale a Gregorio Magno, che esortò il presule cagliaritano a punire un ebreo neoconvertito che aveva profanato la sinagoga portandovi a forza un'immagine della Vergine Genitrice. Doveva trattarsi di un'icona mobile, del tipo noto in ambito costantinopolitano, forse donata all'isola quando entrò nella provincia bizantina d'Africa[177].

Iconografia, dediche e liturgia denotano in questa fase un culto destinato prevalentemente alla *Theotokos*, appellativo con cui si richiamava il dogma della natura divina di Cristo, fondamento dell'ortodossia, ribadito ancora nel 553, al II Concilio di Costantinopoli (Verginità perpetua di Maria) e nel 680-681 al

---

[169] Testini 1980, pp. 20-21, 23.
[170] Guidobaldi 1998b, pp. 39, 46-47, 49.
[171] Pani Ermini 1998b, pp. 89-90; Scorza Barcellona 2000, p. 12.
[172] Cfr. *supra*, § 6. Farioli Campanati 2007, p. 781.
[173] Farioli Campanati 2007, p. 780.
[174] Guidobaldi 1998b, pp. 36-37, 39.
[175] È il caso di S. Maria delle Blacherne, che Procopius Caesariensis, *De aedificiis*, I,3 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, III, II, p. 184), magnifica come grandioso edificio, riferendosi però alla chiesa già restaurata da Giustiniano.
[176] Farioli Campanati 2007, p. 786.
[177] Martorelli 2008, p. 216 (ivi referenze bibliografiche).

III Concilio di Costantinopoli (Maria genitrice di un essere umano a tutti gli effetti, ma ipostaticamente unito alla divinità)[178]. Con il tempo e la proliferazione delle chiese assunse forme più articolate, ruotanti attorno ai diversi momenti della vita della Vergine, oggetto di altrettante celebrazioni ed ispiratrici di ulteriori intitolazioni e di paradigmi decorativi. Si conoscono numerose dediche all'Odigitria, venerata a Costantinopoli nella chiesa omonima[179]; a Ravenna risalgono a questi anni ad esempio le chiese urbane di S. Maria in Gallope, S. Maria in Cosmedin (ex battistero degli ariani), S. Maria in porto[180]; la suburbana S. Maria delle Blacherne a Cesarea, traduzione visibile di un culto del calendario costantinopolitano, così come la Purificazione della Vergine e la presentazione al Tempio (Ipapanti), che nella capitale si festeggiavano nella chiesa di S. Maria Hypapanti, vicino a S. Sofia[181]. Una Maria *panakrantos* (immacolata) intitolava il santuario bizantino di Bonarcado (Oristano)[182].

La dedica di Maria con il tempo venne trasferita di preferenza all'edificio più importante, ovvero all'*ecclesia cathedralis*. Oltre ad alcune chiese episcopali che la documentazione scritta autorizza a considerare già intitolate alla Vergine all'indomani del concilio di Efeso[183], altre cattedrali recano il nome di S. Maria in età bizantina, anche se non si può essere certi del momento in cui fu attribuita. Potrebbero infatti risalire agli anni di poco anteriori alla riconquista la chiesa di Torino, dato che fra il V-VI secolo fu completato il progetto edilizio avviato dal vescovo Massimo sullo scorcio del IV secolo[184]; le cattedrali apule di Bari, sotto l'attuale cattedrale di S. Nicola[185], e Taranto, menzionata da Gregorio Magno[186]; la chiesa maggiore nel complesso di Cornus, stando alle tre dediche incise su un architrave: *Aghia Maria, aghios Ihoannis, Paulus* (*Fig.* 7)[187]. Non si sa se risalga all'impianto originario a Luni[188]; Ventimiglia, diocesi attestata dal 680, anche se il nome di S. Maria sembra più tardo[189].

Sullo scorcio del VI secolo le dediche a Maria erano sensibilmente aumentate e agli inizi del VII Bonifacio IV trasformò il Pantheon[190] con un'intenzionale sovrapposizione non solo edilizia di un edificio cristiano ad un antecedente pagano, ma anche spirituale, laddove la complessità degli dei (pantheon) si tradusse in un culto indirizzato a tutti i portatori del messaggio cristiano (S. Maria *ad martyres*). Intanto Eraclio attribuiva alla Madonna delle Blacherne la vittoria sugli Avari e affidava la capitale Bisanzio alla sua protezione, eleggendola patrona della città in sostituzione di Andrea[191].

La riorganizzazione del sistema difensivo promossa da Giustiniano e dai successori diede grande importanza alla sfera militare, forse già in questa fase posta sotto la protezione di Maria, alla quale, come già detto, l'imperatore era molto devoto. Veicolo di diffusione del culto, dunque, potrebbe essere stato proprio l'esercito, come suggerirebbero numerosi sigilli rinvenuti in diverse regioni dell'impero bizantino dall'area balcanica sino alla Sardegna, con il nome e la carica del militare su una faccia e il monogramma o l'immagine di Maria genitrice sull'altra (*Fig.* 8)[192]. Del resto, la chiesa impiantata in un ambiente del *palatium* sul Palatino, S. Maria *Antiqua*, sembra risalire al tempo in cui era a Roma

---

178 Gambero 2006, pp. 13-30.
179 Cfr. *supra*, § 4. Russo 2008, p. 63.
180 Cfr. il contributo di L. Spera in questi Atti.
181 Farioli Campanati 2007, p. 783.
182 Spanu 1998, pp. 135-137.
183 Cfr. *supra*, § 4.
184 Cantino Wataghin-Uggé 2001, p. 14.
185 Volpe *et alii* 2007, p. 1141.
186 D'Angela 2007, p. 1045.
187 Il manufatto attende un'adeguata edizione.
188 Frondoni 2003, pp. 158-160.
189 Frondoni 2007, p. 357.
190 Si veda la voce corrispondente in LTUR e Pani Ermini 1998b, p. 89.
191 Farioli Campanati 2007, p. 783.
192 Spanu-Zucca 2004, pp. 50, 52-53, 103-105, 109-110, 112-118, 126-127, 129-131, 140, 142.

Fig. 7. Cornus (Oristano): architrave con iscrizione di *Hagia Maria*.

Fig. 8. S. Giorgio di Cabras (Oristano): sigillo di Giorgio *stratelates* (da Spanu P.G.-Zucca R. 2004).

Narsete, anch'egli devoto alla Vergine[193]; a Pesaro una chiesa ricostruita dopo la riconquista bizantina a spese di un I*ohannis vir gloriosus*, come recita l'epigrafe musiva, forse legato a Belisario prima e poi a Narsete, conserva un'iscrizione con invocazione a Maria[194].

I *milites* sembrano affidarsi ai cd. santi militari/cavalieri, simbolo della lotta contro il nemico, anche inteso come il Male. A Giorgio megalomartire di Lydda, Teodoro di Amasea, Sergio e Bacco siriani (in memoria dei quali Giustiniano aveva intitolato la chiesa nel Palazzo di *Hormisdas* nel primo anno del suo regno[195] e restaurato il *martyrium* nella città *castrum* di Resafa[196]) ed altri si consegnavano le mura urbiche e i *castra*. Forse uno di questi fu il *metatum S. Longini centurionis*, a Cagliari (*Fig.* 9)[197].

Sono attestati nelle principali città dell'impero bizantino, come Roma (S. Giorgio al Velabro; S. Teodoro al Palatino; SS. Sergio e Bacco al Foro, SS. Sergio e Bacco *de forma* nell'area lateranense, SS. Sergio e Bacco in Callinico)[198] e Ravenna (S. Giorgio nel Campo Coriandro presso il Mausoleo di Teodorico, S. Giorgio *de porticibus*; S. Teodoro, nuova dedica dell'ex cattedrale degli Ariani, S. Teodoro in Calchi nel palazzo dell'esarca Teodoro morto nel 687; S. Sergio *iuxta viridarium*)[199], ma anche in centri minori (Pieve di S. Giorgio di Argenta)[200]. La distribuzione sembra abbastanza capillare, con maggiore concentrazione nelle regioni più interessate dal ruolo di avamposto militare, come la Liguria[201], o la Sardegna[202].

---

[193] Guidobaldi 1998a, p. 36.
[194] Farioli Campanati 2007, pp. 785-787.
[195] Russo 2008, pp. 82, 87, 90.
[196] Brands 1995.
[197] Virzì 2002 (che riassume le precedenti teorie).
[198] Si vedano le voci corrispondenti in LTUR. Cfr. inoltre Guidobaldi 1998b, pp. 37, 41.
[199] Farioli Campanati 2007, p. 780.
[200] Farioli Campanati 2003, p. 187.
[201] Cracco Ruggini 2007, p. 79.
[202] Spanu 1998, pp. 173-198; Perra 2002.

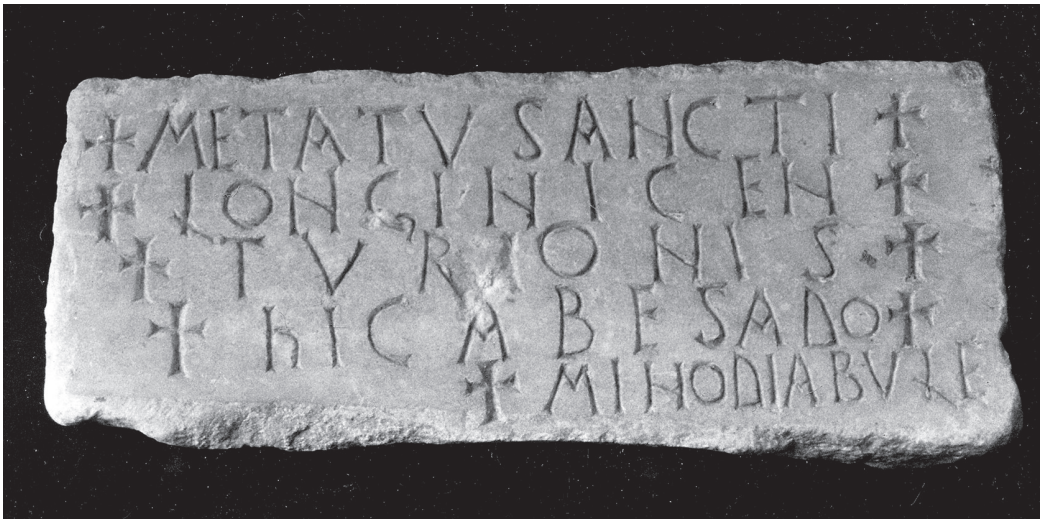

Fig. 9. Cagliari, Museo Archeologico nazionale: epigrafe di S. Longino centurione.

Assimilato ai santi guerrieri è l'arcangelo Michele. Venerato dal popolo ma condannato dalla Chiesa al concilio Laodicea, fu gradito alla corte già nel IV secolo per le virtù taumaturgiche. Secondo Sozomeno, infatti, Costantino avrebbe eretto il *Michaelion* sulla sponda europea del Bosforo[203].

La teoria secondo la quale il culto si sarebbe diffuso in Occidente solo dopo la nascita del santuario garganico[204] è smentita dalla scoperta avvenuta a Castel Giubileo, alle porte di Roma, di una basilica trinavata, con abside orientata, preceduta da un atrio, messa in relazione con la citazione della *dedicatio Basilicae Sancti Angelis Miachaelis* al VI miglio della Salaria inserita nel martirologio Geronimiano, ripresa da alcuni martirologi storici e dai sacramentari, e con la basilica restaurata ed ampliata da Simmaco (LP I, 262). L'edificio rientrava nel programma di potenziamento dei santuari suburbani, per proteggere la città dal Male e regolamentare la diffusione di credenze angeliche con risvolti magici[205].

Nel V il culto arrivò anche in Puglia, sul promontorio del Gargano, forse grazie ai diretti legami con il mondo bizantino, dapprima in una grotta in posizione elevata, poi nella basilica grande e nella *longa porticus*, creando un santuario con validità perenne e universale[206].

Le dediche a Michele (o all'Angelo) sono numerose ovunque, a Ravenna[207], Spoleto[208], in Sicilia, dove si ritiene fossero scelte per sostituire l'anghelolatria con il culto dei veri angeli[209]. In Sardegna nel tempo si è valorizzato inoltre l'aspetto di *custos civitatis* e protettore delle campagne: la tradizionale festa *de caputanni*, inizio dell'anno agricolo, coincide con il 29 settembre, ricorrenza del culto[210].

La funzione di taumaturghi caratterizzava anche i santi medici, come Cosma e Damiano (venerati dall'imperatore)[211]. A Roma Felice IV (526-530) intitolava loro la chiesa inserita nel *templum pacis*

---

[203] Si ritiene che ad Huarte in Siria sia il più antico santuario micaelico sopravvissuto (Maraval 1995, p. 298).
[204] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 135; Otranto 2007b, 387.
[205] Saxer 1995, pp. 51-54; Fiocchi Nicolai 1998, pp. 338-349; Saxer 2001, pp. 30-34; Di Gennaro-Bianchini-Vitti 2002.
[206] Le notizie derivano dall'*apparitio o liber de apparitione sancti Michaelus in monte gargano*, che si ritiene scritto tra VI e IX secolo; l'autore dice di servirsi di un *libellus in hac ecclesia positus*. Cfr. anche Trotta 2007, p. 1331.
[207] S. Michele in Africisco (Farioli Campanati 2007, p. 785).
[208] A Montesantangelo e Tempietto del Clitumno (Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 135, nota 50).
[209] Sammito-Rizzone 2007, p. 1624.
[210] Pani Ermini-Manconi 2003, pp. 910, 918; M.T. Fulghesu, G.M. Pintore in Martorelli 2006a, pp. 323-337.
[211] Cfr. *supra*, § 6.

(LP, I, 279)[212]; in Puglia, a Canosa, S. Leucio inizialmente era SS Cosma e Damiano[213].

Il fenomeno monastico, affacciatosi in Occidente nel IV secolo, assunse entro gli inizi del VII proporzioni vaste e una fisionomia molto articolata e disomogenea, tanto nelle cause e nelle modalità di formazione degli insediamenti quanto nella dislocazione e negli aspetti caratterizzanti, con riflessi anche sulla scelta dell'intitolazione dei luoghi di culto che ne erano parte essenziale. Se i primi cenobi, spesso allestiti in ambiti domestici nel IV secolo, non sembra avessero intitolazioni e forse neanche un vero e proprio oratorio, fin dai tempi di Gelasio I sia i monasteri urbani e suburbani intesi come veri e propri edifici, sia le comunità in *domus* avevano un oratorio e talvolta anche un battistero[214], dedicati a santi. Molti, formandosi attorno a santuari, al fine di proteggerli e di curare la visita dei fedeli, ne mutuarono il nome; altri, nati con diverse finalità, assunsero le intitolazioni più disparate.

Nonostante monaci come Antonio, Pacomio, Cassiano, Cassiodoro, Benedetto fossero assimilati ai martiri, difficilmente si trovano luoghi loro intitolati. Anche S. Benedetto intitolò i suoi monasteri ad Andrea e Martino. In effetti, quest'ultima sembra ricorrere più frequentemente[215].

Fra il 590-604 l'attenzione verso gli oratori monastici è evidente in Gregorio Magno, che nelle epistole si preoccupava di richiedere reliquie per la consacrazione. Nota è la sua attenzione al culto martiriale, ben espressa nella decisione di inviare le ampolle con gli *olii* delle lampade che ardevano presso le tombe dei martiri di Roma alla regina longobarda Teodolinda, accompagnata da una *Notula de olea SS martyrum qui Romae in corpore requiescunt idest*, redatta dal prete Giovanni[216]. Tuttavia, a parte la predilezione forse per la dedica ad Erasmo, di Formia, nelle forme Erma, Elmo, la scelta non ricadeva su monaci, ma su un repertorio di santi locali o pseudo tali, romani, siciliani, africani, orientali, con prevalenza di questi ultimi (ad Andrea dedica il m. nella sua casa), in sintonia con i tempi[217].

La frammentazione politico territoriale dell'Italia fra il VI e gli inizi del VII secolo genera sotto questo aspetto, però, una notevole diversificazione. Al Nord, infatti, gravitante più verso la Gallia merovingia e la Spagna visigota, anche i monaci sembrano prediligere forme di monachesimo d'oltralpe, dando luogo spesso a forme di eremitismo nelle isolette di fronte alle coste Provenzali, Liguri e Toscane, sotto la protezione di santi diversi, fra cui spicca sempre Martino, affiancato dall'irlandese Colombano[218].

Nelle regioni ancora bizantine, invece, si continua a registrare una maggiore frequenza di mutuazioni dal santorale orientale e dal VII si deve ai monaci in fuga dalla Siria e dall'Anatolia per le invasioni persiane un'ulteriore diffusione di culti in Africa, nell'Italia del Sud e nelle isole e l'introduzione della venerazione per gli asceti e i monaci della Cappadocia[219]. Si iniziano a trovare le dediche a Basilio, il cappadoce, ispiratore di una forma di monachesimo orientale di tipo cenobitico-eremitico, che causerà l'appellativo di monaci basiliani in realtà genericamente ai monaci orientali. Le testimonianze più numerose sono a Roma[220], in Italia meridionale, spesso in connessione con l'insediamento rupestre (Calabria, Puglia, Campania); nelle isole maggiori (in Sicilia e in Sardegna)[221].

---

[212] Guidobaldi 1998b, p. 35.

[213] Volpe *et alii* 2007, pp. 1140-1141.

[214] Giuntella 2000, p. 177; Uggè 2001, p. 395.

[215] Ad Aquileia (cfr. *supra*, nota 151); Farfa, Oratorio di S. Martino (Fiocchi Nicolai 2003, p. 326); S. Martino di Staletti, nel monastero Vivariense (Coscarella 2003, p. 789).

[216] Testini 1980, pp. 30-32.

[217] Guidobaldi 1998a, p. 37; Giuntella 2000, pp. 181-182; Martorelli 2006d, pp. 139-141.

[218] Dabrowska 1995.

[219] Pani Ermini 1998b, p. 90; Cracco Ruggini 2007, pp. 78-81.

[220] A Saba e Anastasio, rispettivamente titolari di un monastero sull'Aventino edificato sul cenobio di Silvia, madre di Gregorio Magno, e di un altro nella località ad *Aquas Salvias* all'epoca di Narsete (Guidobaldi 1998a, p. 37; Giuntella 2000, pp. 183-184).

[221] Insediamenti di tipo siro-palestinese nell'area degli Iblei sud-orientali (Sammito-Rizzone 2007, pp. 1625-1626); in Sardegna monaci si insediano in *domus de janas* e grotte (Martorelli 2010d, con referenze bibliografiche).

8. Alcune riflessioni

Sebbene qualunque tentativo di generalizzazione e sistematizzazione in un tema così vasto incorra nell'inevitabile conseguenza di disegnare quadri sintetici imprecisi, caratterizzati da eccezioni più che da regole, si propongono alcune linee generali che sembrano emergere, più al fine di suggerire piste di ricerca che di dettare conclusioni.

La ricerca in Sardegna aveva evidenziato un legame fra la devozione e gli eventi storico-politici talvolta prima ancora che religiosi. Anche in territorio nazionale le intitolazioni rispecchiano la situazione politico-religiosa del momento, come ad esempio la diffusione delle basiliche *apostolorum*, o la massiccia introduzione di culti orientali dopo la riconquista bizantina, soprattutto in Sicilia e in Sardegna, che abbracciarono riti e consuetudini della Chiesa orientale. Peso ebbero le questioni dottrinali, che generarono la capillare diffusione del culto della *Theotokos* e di figure significative come strumento di lotta. Dunque, la devozione sembra in questi secoli un processo promosso e sostenuto dalle autorità sia politiche che religiose.

Il superamento del divieto di disporre di reliquie certamente fu uno dei principali veicoli di diffusione di culti fuori dalle tombe, con reliquie reali o rappresentative[222]. In occidente la proibizione fu osservata anche dai pontefici; le vicende del VI secolo causarono scompiglio nelle catacombe, ma solo nell'VIII-IX ebbe inizio lo spostamento autorizzato, soprattutto quando l'impero carolingio richiese reliquie. In altri luoghi però la ripartizione era iniziata già alla fine del IV secolo, non disgiunta da un'attività commerciale. Tuttavia nei primi decenni del V cambiò la sensibilità religiosa, anche in seguito al rinvenimento del corpo di Stefano[223], e la diffusione delle reliquie divenne prassi consolidata[224]. Infatti, i vescovi si resero conto che non sarebbe stato facile fermare la devozione popolare. Ch. Pietri riportava un interessante passo in cui Gennadio, contestando gli eretici che non praticavano il culto dei martiri, esortava ad onorare i corpi santi, soprattutto le reliquie dei beati martiri e le *membra Christi*, e a chiamare le basiliche *eorum nominibus, velut loca divino culti mancipata*. Anche lo PS Massimo di Torino in un'omelia a lui attribuita giustificava l'uso di reliquie per la consacrazione degli altari[225].

Giunte per donazioni, ma forse anche per vie meno ufficiali (come nel caso di Concordia)[226]; o in seguito ad eventi particolari, come le reliquie di Dasio di *Durostorum* in Moesia, portate ad Ancona nel 579 dalla popolazione in fuga per l'assedio degli Avari)[227], crearono uno o più poli nello stesso luogo, contribuendo alla conoscenza del nuovo culto.

Certamente grande impulso venne anche dai pellegrinaggi in Oriente[228] e in Egitto (a quest'ultimo si possono attribuire le dediche, poche in verità in Italia, a S. Mena, supportate dalle ampolle con raffigurazione del santo prodotte nel santuario di Abu Mena)[229], in cui l'Italia ebbe un ruolo fondamentale, come destinazione finale e terra di passaggio, dotata di una funzionante rete viaria[230].

Espressione e nello stesso tempo veicolo di diffusione furono anche i prodotti destinati alla vita quotidiana e agli aspetti non ufficiali, dove vennero effigiati i santi. Invece, al momento mancano precisi riscontri nell'evidenza archeologica di una ricaduta sul piano architettonico, come è stato proposto per

---

[222] Saxer 2001, p. 136.
[223] Cfr. *supra*, § 3.
[224] Cantino Wataghin-Pani Ermini 2001, p. 243.
[225] Pietri 1963, pp. 1159-1160.
[226] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, pp. 132-133
[227] Gennaccari 1995, p. 816.
[228] Engemann 1995.
[229] Dell'abbondante bibliografia sul complesso si rinvia a Grossmann 1995; Klausen-Nottmeyer 1995.
[230] Cantino Wataghin-Pani Ermini 1995, p. 136; Pergola 1995, p. 1097; Roll 1995. Niceta di Remesiana, vescovo missionario in Dacia, apostolo del cattolicesimo nell'area danubiana, già terra dei Goti in avanzamento, passò dal santuario di Cimitile, fra 400-403. Da Paolino di Nola (*Carm.* XVII) si apprende che aveva attraversato la Puglia e la Grecia, per cui egli stesso potrebbe essere stato veicolo di culti orientali (Gattiglia 1995, p. 810).

le basiliche *apostolorum* del Nord Italia[231]. Le intitolazioni sembrano più legate al momento, meno alla funzione dell'edificio e tendenzialmente la stessa dedica connota cattedrali, chiese urbane, santuari, oratori privati e pubblici, *ecclesiae* rurali e monastiche.

Diverse e contrastanti sono le posizioni in merito alla correttezza metodologica di utilizzare nella ricerca scientifica le dediche come indicatore crono-tipologico. Nel caso dei santi militari, però, il legame sembra nella maggior parte dei casi valutabile, sia pure con molta cautela. In diversi luoghi dell'impero bizantino, come ad esempio la Sardegna, le indagini hanno rivelato che laddove se ne conserva ancora oggi l'intitolazione esisteva un insediamento militare[232]. Personalmente ritengo che l'intitolazione non debba essere trascurata; laddove, infatti, si dispone con certezza della testimonianza, essa contiene delle potenzialità, perché le dediche, salvo alcune eccezioni, non sembrano casuali, ma motivate e conseguenti a molteplici aspetti più generali.

---

[231] Il rapporto tricora/edificio martiriale sottolineato da Gattiglia 1998 non ha sempre relazione con la dedica.
[232] Cfr. *supra*, nota 202.

Bibliografia

Baldini Lippolis I. 2007, *Osservazioni sulla tipologia delle prime residenze episcopali in Italia*, in CNAC IX, pp. 227-257.

Bauer F.A. *et alii* 1999, *Untersuchungen im Bereich der konstantinischen Bischofskirche Ostias. Vorbericht zur ersten Grabungskampagne 1998*, "Römische Mitteilungen" CVI, pp. 289-341.

Bertelli G. 2001, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana nell'Italia meridionale e insulare* (1993-1998), in CNAC VIII, pp. 111-159.

Bianchi L. 2007, *San Luca evangelista dall'Oriente a Padova: recenti indagini sulle reliquie*, in CNAC IX, pp. 135-150.

Di Gennaro F.-Bianchini M.-Vitti M. 2002, *Via Salaria*. "Basilica beati Arcangeli in septimo", in Guidobaldi F.-Guiglia Guidobaldi A. (eds.) 2002, pp. 625-643.

Binazzi G. 2002, *Aspetti delle comunità cristiane dell'Italia Centrale nei documenti epigrafici* (regiones V e VI), in CNAC VII, pp. 293-307.

Bisconti F. 1995a, *L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex Vigna Chiaraviglio*, "Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina" XLII, Ravenna 1995, pp. 71-93.

Bisconti F. 1995b, *Riflessi iconografici del pellegrinaggio nelle catacombe romane. Genesi e primi sviluppi dell'iconografia martiriale a Roma*, in CIAC XII, pp. 552-558.

Bisconti F. 2001, *L'iconografia dei battisteri paleocristiani in Italia*, in CNAC VIII, pp. 405-440.

Bisconti F. 2003, *Novità figurative dalle catacombe romane: scoperte e restauri*, in CNAC VII, pp. 425-437.

Bisconti F. 2009, *Tra Aquileia e Spalato: fenomeni dell'architettura cristiana a confronto*, in Farioli Campanati R. *et alii* (eds.) 2009, pp. 313-332.

Boesch Gajano *et alii* 2010 (eds.), *Santuari d'Italia*. Lazio, Roma.

Bonello Lai M. 1988, *Le iscrizioni rinvenute nella cripta*, in *Domus et carcer* 1988, pp. 91-106.

Brands G. 1995, *Martyrion und Bischofskirche. Anmerkungen zur Architektur und Bauorrnamentik des Zentralbaus von Ruşăfa*, in CIAC XII, pp. 590-597.

Brenk B. 2002, *L'anno 410 e il suo effetto sull'arte chiesastica a Roma*, in Guidobaldi F.-Guiglia Guidobaldi A. (eds.) 2002, pp. 1001-1018.

Brown P. 1982, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità, Traduzione italiana di Luciana Repici Cambiano*, Torino 1982 (edizione originale edita a Chicago nel 1981).

BS = *Bibliotheca Sanctorum*, I-XIII, Roma 1961-1970.

Cabié R. 1992, Apud Albigensem urbem, depositio Beati Eugenii, Carthaginensis episcopi, in *Memoriam sanctorum venerantes*, pp. 88-96.

Campese Simone A. 2007, *Reliquie, santi vescovi e monasteri nelle trasformazioni del territorio di alcune regioni meridionali fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in CNAC IX, pp. 915-946.

Cantino Wataghin G. 1989, *Problemi e ipotesi sulla basilica della Beligna di Aquileia*, in Quaeritur inventus colitur, I, pp. 71-90.

Cantino Wataghin G. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Piemonte dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 9-25.

Cantino Wataghin G. 2007, *Spazio urbano antico: insediamenti e mura nell'Italia annonaria*, in Marcenaro M. (ed.) 2007a, I, pp. 109-148.

Cantino Wataghin G.-Pani Ermini L. 1995, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e alto medioevo*, in CIAX XII, I, pp. 123-151.

Cantino Wataghin G.-Uggé S. 2001, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Italia settentrionale* (1993-1998), in CNAC VIII, pp. 7-37.

Cantino Wataghin G.-Pani Ermini L. 2001, *L'edificio battesimale nel tessuto della città tardoantica ed altomedievale in Italia*, in CNAC VIII, pp. 231-265.

Carletti C. 1994, Quod multi capiunt et rari accipiunt. *A proposito di una nuova iscrizione della catacomba dell'ex Vigna Chiaraviglio*, in *Historiam pictura refert. Miscellanea in onore di Padre Alejandro Recio Veganzones*, Città del Vaticano, pp. 111-126.

Carletti C. 2000, *Spazio e parola. L'epigrafia dei cristiani a Roma tra tradizione e innovazione*, in Pani Ermini L. 2000c, pp. 81-88.

Cartocci C. 1993, *Alcune precisazioni sull'intitolazione a S. Agata della* ecclesia Gothorum *alla Suburra*, in *Teoderico il grande e i Goti in Italia, Atti del XIII Congresso Internazionale di Studi sull'Alto medioevo* (Milano, 2-6 novembre 1992), II, Spoleto, pp. 611-620.

CIAC XII, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 September 1991), Münster, Città del Vaticano 1995.

CIAC XIII, *Atti del XIII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* (Split-Poreč, 25 settembre-1 ottobre 1994), Split-Città del Vaticano 1998.

Ciavolino N. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Campania dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 615-664.

Cisci S. 2001, *Il culto dei martiri sardi in Sardegna in età tardantica e altomedievale attraverso le testimonianze storiche ed archeologiche*, "Rivista di Archeologia Cristiana" LXXVII, pp. 371-406.

Cisci S. 2007, *Il culto per Luxurius e Gavinus fuori dalla Sardegna in epoca altomedievale: la traslazione delle reliquie a Pavia e a Roma*, in CIAC IX, pp. 1493-1508.

Città e memoria 1997, *La città e la sua memoria: Milano e la tradizione di Sant'Ambrogio* (Milano, Museo diocesano ai Chiostri di Sant'Eustorgio, 3 aprile-8 giugno 1997), Milano.

Città ritrovata 1996, Melli P. (ed.), *La città ritrovata. Archeologia urbana a Genova* (1984-1994), Genova.

CNAC VII, 1983-1993: *dieci anni di archeologia cristiana in Italia, Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Cassino, 20-24 settembre 1993), Russo E. (ed.), Cassino 2003.

CNAC VIII, *L'edificio battesimale in Italia: aspetti e problemi, Atti dell'VIII Congresso nazionale di archeologia cristiana* (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998), Gandolfi D. (ed.), Bordighera 2001.

CNAC IX, *La cristianizzazione in Italia fra tardoantico e altomedioevo, Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Agrigento, 20-25 novembre 2004), Bonacasa Carra R.M.-Vitale E. (eds.), Palermo 2007.

Corrente M.-Giuliani R.-Leone D. 2007, *Edilizia paleocristiana nell'area di Piano San Giovanni e Canosa di Puglia*, in CNAC IX, pp. 1167-1200.

Coscarella A. 2003, *Scoperte e scavi di archeologia cristiana in Basilicata e Calabria dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 781-793.

Corsica christiana. 2000 ans de christianisme, Exposition du 29 juin au 30 decembre 2001, Musée de la Corse, Musée National d'Antropologie, s.l. 2001.

Costambeys M. 2002, *The culture and practice of burial in and around Rome in the Sixth Century*, in Guidobaldi F.- Guiglia Guidobaldi A. (eds.) 2002, I, pp. 721-731.

Cracco Ruggini L. 2007, *Rapporti tra potere civile ed ecclesiastico nell'Italia annonaria*, in Marcenaro M. (ed.) 2007a, pp. 67-88.

Cuppo Csaki L. 1995, *La catacomba di S. Domitilla come centro di culto e pellegrinaggio nel sesto secolo ed alto medioevo*, in CIAC XII, pp. 658-662.

Cuscito G. 2002, *Orientalità del primo cristianesimo aquileiese. Problemi e ipotesi*, "Vetera Christianorum" 39, pp. 223-233.

D'Angela C. 2007, *Taranto paleocristiana: nuove acquisizioni*, in CNAC IX, pp. 1041-1051.

Dabrowska E. 1995, *Les tombes de saints évêques en Gaule en tant que de pèlerinage*, in CIAC XII, pp. 663-666.

Delehaye H. 1921, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921.

Desmulliez J. 1998, *Le dossier du group épiscopal de Naples. État actuel des recherches*, in *Les eglises doubles et les familles d'eglises*, «Antiquité tardive» 4, pp. 345-354.

Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori, Città del Vaticano 1998.

Domus et carcer Sanctae Restitutae. Storia di un santuario rupestre a Cagliari, Cagliari 1988.

Donceel-Voûte P. 1998, *Le fonctionnement des lieux de culte aux VIe-VIIe siècles: monuments, textes et images*, in CIAC XIII, II, pp. 97-156.

Duval Y. 1982, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyres en Afrique du IVe au VIIe siècle*, II (Collection de l'École Française de Rome, 58), Rome.
Engemann J. 1995, *Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wallfahrt*, in CIAC XII, pp. 24-35.
Episcopo S. 2007, *La cristianizzazione di Capua: nuova prospettive per una ricerca archeologica*, in CNAC IX, pp. 1017-1040.
Falla Castelfranchi M. 2001, *L'edificio battesimale in Italia nel periodo paleocristiano*, in CNAC VIII, pp. 267-301.
Farioli Campanati R. 2001, *La cattedrale paleocristiana di Firenze*, in Verdon T.-Innocenti A. (eds.), *La cattedrale come spazio sacro. Saggi sul duomo di Firenze, Atti del VII centenario del duomo di Firenze*, Firenze, pp. 361-376.
Farioli Campanati R. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Emilia Romagna dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 179-189.
Farioli Campanati R. 2007, *La restaurazione cattolica a Ravenna dopo la guerra greco gotica*, in CNAC IX, pp. 779-796.
Farioli Campanati R. *et alii* (eds.) 2009, *Ideologia e cultura artistica tra Adriatico e Mediterraneo orientale (IV-X secolo). Il ruolo dell'autorità ecclesiastica alla luce di nuovi scavi e ricerche, Atti del Convegno internazionale* (Bologna-Ravenna, 26-29 novembre 2007), Bologna.
Fasola U.M. 1975, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma.
Ferrua A. 1942, *Epigrammata damasiana*, Città del Vaticano.
Février P.-A. 1986, *Baptistères, martyrs et reliques*, "Rivista di Archeologia Cristiana" LXII, pp. 109-138.
Février P.-A.-Guyon J. 1992, *Septimus ex numero fratrum: à propos de sept frères martyrs et de leur mère, quelques réflexions sur Damase et l'hagiographie de son temps*, in *Memoriam sanctorum venerantes*, pp. 375-402.
Fiocchi Nicolai V. 1988, *I cimiteri cristiani del Lazio, 1. Etruria meridionale*, Città del Vaticano.
Fiocchi Nicolai V. 1995a, "Itinera ad sanctos". *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in CIAC XII, pp. 763-775.
Fiocchi Nicolai V. 1995b, *Una nuova basilica a deambulatorio nel comprensorio della catacomba di S. Callisto a Roma*, in CIAC XII, pp. 776-786.
Fiocchi Nicolai V. 1995-1996, *La nuova Basilica Circiforme della via Ardeatina. Con appendice di M.P. Del Moro, D. Nuzzo, L. Spera*, "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia" LXVIII, pp. 69-233.
Fiocchi Nicolai V. 1998, *I monumenti paleocristiani della via Flaminia (territorio laziale) nelle più recenti ricerche archeologiche con un'appendice su S. Michele al VII miglio della via Salaria*, in *Domum tuam dilexi*, I, pp. 313-349.
Fiocchi Nicolai V. 2000a, *Gli spazi delle sepolture cristiane tra il III e il V secolo: genesi e dinamica di una scelta insediativa*, in Pani Ermini L.-Siniscalco P. 2000 (eds.), pp. 341-362.
Fiocchi Nicolai V. 2000b, Sacra martyrum loca circuire: *percorsi di visita dei pellegrini nei santuari martiriali del suburbio romano*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 221-230.
Fiocchi Nicolai V. 2001, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano.
Fiocchi Nicolai V. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana nel Lazio dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 309-334.
Fiocchi Nicolai V. 2009, *I cimiteri cristiani del Lazio, II. Sabina*, Città del Vaticano.
Fiocchi Nicolai V. 2010, *I santuari martiriali*, in Boesch Gajano *et alii* 2010 (eds.), pp. 59-75.
Fiocchi Nicolai V.-Gelichi S. 2001, *Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)*, in CNAC VIII, pp. 383-384.
Fiocchi Nicolai V.-Bisconti F.-Mazzoleni D. 1998, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg.
Francovich Onesti N. 2002, *I Vandali*, Roma.

Frondoni A. 1989, *Nuove ricerche a S. Paragorio a Noli*, in *Quaeritur inventus colitur*, pp. 329-345.
Frondoni A. 1995, *Gli edifici di culto di S. Paragorio di Noli: scavi 1989-1991*, in CIAC XII, pp. 798-804.
Frondoni A. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Liguria dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 149-176.
Frondoni A. 2007, *Sedi episcopali nella Liguria di Ponente alla luce degli ultimi ritrovamenti*, in Marcenaro M. (ed.) 2007a, pp. 357-389.
Gaetani O. 1657, *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis Graecis Latinisque Monumentis set ut plurimum ex M.S.S. codicibus nondum editis collectae, aut scriptae, digestae iuxta seriem annorum Christianae Epochae, et animadversionibus illustratae a R. P. Octavio Caietano Siracusano S.I.*, Panormi.
Gambero E. 2006, *La Vergine Maria nei documenti dei primi tre concili ecumenici post-calcedonesi*, "Theotokos" XIV,1, pp. 13-30.
Gattiglia A. 1995, *Paulin de Nola et Nicéta de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé*, in CIAC XII, pp. 805-814.
Gattiglia A. 1998, *Architettura simbolica di età giustinianea nei Balcani: la trifora*, in CIAC XIII, II, pp. 189-206.
Gennaccari C. 1995, *L'Italia come luogo di transito nel mondo antico attraverso le iscrizioni cristiane anteriori al VII secolo*, in CIAC XII, pp. 815-819.
Gennaccari C. 2003, *Una nuova lettura degli scavi sotto il santuario di S. Restituta a Lacco Ameno*, in CNAC VII, pp. 719-723.
Giuntella A.M. 2000, *Lo spazio monastico dell'assistenza. I monasteri*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 177-188.
Granelli A. 2007, *Una analisi topografica della catacomba di Panfilo a Roma*, in CNAC IX, pp. 321-338.
Grossman P. 1995, *Neue Funde aus Abū Mīnā*, in CIAC XII, pp. 825-832.
Guidobaldi F. 1989, *L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente: osservazioni ed implicazioni*, in *Quaeritur inventus colitur*, I, pp. 381-396.
Guidobaldi F. 1998a, *Spazio urbano e organizzazione ecclesiastica a Roma nel VI-VII secolo*, in CIAC XIII, II, pp. 29-54.
Guidobaldi F. 1998b, *Per una cronologia preambrosiana del S. Simpliciano di Milano*, in *Domum tuam dilexi*, pp. 423-450.
Klausen-Nottmeyer B. 1995, *Eulogien – transport und Wettergabe von Segenskraft*, in CIAC XII, pp. 922-927.
Korol D. 1995, *Alcune novità riguardo ala storia delle tombe venerate e del complesso centrale nel luogo di pellegrinaggio di Cimitile/Nola*, in CIAC XII, pp. 928-940.
Jakobs P.H.F. 1995, *Reste einer byzantinischen Siedlung bei Beit-Jimal. Ergebnisse der jüngsten Ausgrabungen von Ayin Fattir (1989/90)*, in CIAC XII, pp. 873-880.
La Rocca E. 2002, *Le basiliche cristiane "a deambulatorio"*, in Guidobaldi F.-Guiglia Guidobaldi A. (eds.) 2002, Ecclesiae Urbis, *Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma, IV-X secolo* (Roma, 4-10 settembre 2000), Città del Vaticano, pp. 1109-1140.
LP, L. Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1981.
LTUR, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Steinby E.M. (ed.), I-VI, 1993-2000.
Luciani R. 2000, *Le chiese mariane*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 131-145.
Lusuardi Siena S.-Sannazaro M. 2001, *I battisteri del complesso episcopale milanese alla luce delle recenti indagini archeologiche*, in CNAC VIII, pp. 647-674.
Mango C. 1998, *The origins of the Blachernae Shrine at Constantinople*, in CIAC XIII, II, pp. 61-76.
Maraval P. 1995, *Les itinéraires des pèlerinage en Orient (entre le IVe et le VIIe s.)*, in CIAC XII, pp. 291-300.
Marcenaro M. (ed.) 2007a, *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di ponente e Provenza, Convegno Internazionale e Tavola rotonda* (Albenga, Palazzo Vescovile: Sala degli Stemmi e Sala degli Arazzi, 21-23 settembre 2006), Genova-Albenga.

Marcenaro M. 2007b, *I "due" battisteri di Albenga: alcune considerazioni*, in CNAC IX, pp. 709-744.
Martorelli R. 2000, *Dalla "Civitas Albona" al "Castellum albanense". Nascita ed evoluzione di una città nel Patrimonium Sancti Petri*, Città del Vaticano.
Martorelli R. 2006a, *La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardoantica e medievale*. Schede di S. Cisci, S. Dore, M.T. Fulghesu, G.M. Pintore, M.E. Masala, C. Benech, in Meloni M.G. e Schena O. (eds.), *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, Genova, pp. 275-337.
Martorelli R. 2006b, *Il culto dei martiri in età tardoantica e medievale nel Mediterraneo: l'esempio della Sardegna*, in *Le fait religieux en Méditerranée. Relations, échanges et coopération en Méditerranée, Actes du 128ème Congrès du CTHS* (Bastia, 14- 21 avril 2003), «Études corses» 62, pp. 39-53.
Martorelli R. 2006c, *Il culto dei santi nella Sardegna medievale. Progetto per un nuovo dizionario storico-archeologico*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge" 118-1, pp. 25-36.
Martorelli R. 2006d, *Gregorio Magno e il fenomeno monastico a Cagliari agli esordi del VII secolo*, in Casula L.-Mele G.-Piras A. (eds.), Per longa maris intervalla. *Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo, Atti del Convegno Internazionale di studi* (Cagliari, 17-18 dicembre 2004), Cagliari, pp. 159-170
Martorelli R. 2007, *La diffusione del cristianesimo in Sardegna in epoca vandala*, in CNAC IX, pp. 1419-1448.
Martorelli R. 2008, *Culti e riti a Cagliari in età bizantina*, in *"Orientis radiata fulgore". La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino, Atti del Convegno di Studi* (Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 30 novembre -1 dicembre 2007), Cagliari, pp. 211-245.
Martorelli R. 2010a, *Il culto dei santi nella Sardegna giudicale*, in *Itinerari del romanico in Sardegna, I Convegno nazionale* (Santa Giusta, 7 dicembre 2007), Cagliari, pp. 75-84.
Martorelli R. 2010b, *Il culto di santa Cecilia a Cagliari nell'altomedioevo. Una testimonianza ignorata*, "ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte. Università degli studi di Cagliari. Dipartimento di Scienze archeologiche e storico-artistiche" 1, pp. 85-102.
Martorelli R. 2010c, *Vescovi esuli, santi esuli? La circolazione dei culti africani e delle reliquie nell'età di Fulgenzio. Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Ortacesus, pp. 453-510.
Martorelli R. 2010d, I*nsediamenti monastici in Sardegna dalle origini al XV secolo: linee essenziali*, "Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea" 4, pp. 39-72.
Martorelli R. c.s., *Le intitolazioni delle chiese da VI all'XI secolo*, in Zanini E. (ed.), *The insular system of Early Byzantine Mediterranean: archaeology and history, Atti del Convegno* (Nicosia, 24-25 ottobre 2007), c.s.
Mastino A.-Sotgiu G.-Spaccapelo N. (eds.) 1999, *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno, Atti del Convegno Nazionale di studi (Cagliari, 10-12 ottobre 1996)*, Cagliari.
Mazzei B. 2010 (ed.), *Il cubicolo degli apostoli nelle catacombe romane di S. Tecla. Cronaca di una scoperta*, Città del Vaticano.
Mazzoleni D. 1992, *Scoperta di un importante graffito nella catacomba di Panfilo*, in *Memoriam sanctorum vnerantes*, pp. 547-559.
Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer, Città del Vaticano 1992.
Menis G.C. 1995, *Antichi santuari cristiani dell'area aquileiese in luoghi sacri pagani*, in CIAC XII, pp. 1033-1042.
Modéran Y. 2002, *L'établissement territorial des Vandales en Afrique, L'Afrique vandale et byzantine (1re partie)*, "Antiquité Tardive" 10, pp. 87-122.
Nauert C. 1995, *Das Leere Grab Mariens*, in CIAC XII, pp. 1051-1058.
Nestori A. 1999, *Riflessioni sul luogo di culto cristiano precostantiniano*, "Rivista di Archeologia Cristiana" LXXV, pp. 695-709.
Nicoletti A. 2007, *Aspetti della cristianizzazione a Padova*, in CNAC IX, pp. 691-708.

Nieddu A.M. 2009, *La* Basilica apostolorum *sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante*, Città del Vaticano.

Otranto G. 2003, *Da Giuliano di Eclano ad Eugippio: la Campania tra eresia e ortodossia*, "Vetera christianorum" 40, pp. 207-224.

Otranto G. 2007a, *L'Italia tardoantica tra cristianizzazione e formazione delle diocesi*, in CNAC IX, pp. 139.

Otranto G. 2007b, *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in Bouet P.-Otranto G.-Vauchez A. (eds.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari, pp. 385-417.

Pandolfi A. 2002, *Indagini archeologiche nella parrocchiale di Santa Giulia a Padria* (SS), in Spanu P.G. (ed.) 2002, pp. 511-517.

Pandolfi A.-Rovina D. 2007, *Dal Paganesimo al Cristianesimo: Santa Giulia a Padria (Sassari)*, in CNAC IX, pp. 1387-1418.

Pani Ermini L. 1998a, *Spazio urbano e organizzazione ecclesiastica nel Mediterraneo occidentale*, in CIAC XIII, II, pp. 21-27.

Pani Ermini L. 1998b, *Spazio cristiano e culto dei santi orientali a Roma*, in Gentile S. (ed.), *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente, Catalogo della mostra* (Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio-14 novembre 1998), Milano, pp. 85-92.

Pani Ermini L. 1999, R*oma da Alarico a Teoderico*, in Harris W.V. (ed.), *The Transformations of Urbs Roma in the Late Antiquity, Portsmouth*, pp. 35-52.

Pani Ermini L. 2000a, *Dai complessi martiriali alle "civitates". Formazione e sviluppo dello spazio cristiano*, in Pani Ermini L.-Siniscalco P. 2000 (eds.), pp. 397-419.

Pani Ermini L. 2000b, *Lo "spazio cristiano" nella Roma del primo millennio*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 15-37.

Pani Ermini L. (ed.) 2000c, *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio, I-II*, Roma.

Pani Ermini L.-Manconi F. 2003, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Sardegna dal 1983 al 1993*, in CNAC VII, pp. 891-933.

Pani Ermini L.-Siniscalco P. 2000 (eds.), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*, Città del Vaticano.

Penni Iacco E. 2007, *Il ciclo cristologico di S. Apollinare Nuovo alla luce delle fonti storico-letterarie ariane*, in CNAC IX, pp. 823-842.

Pergola Ph. 1981, *Vandales et Lombards en Corse: sources historiques et archéologiques*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto medioevo, Atti del Convegno* (Roma, 12-16 Novembre 1979), Roma, pp. 913-917.

Pergola Ph. 1983, *Observations sur la chronologie des mosaïques de la basilique et du baptistère de Mariana (Corsica)*, in *III Colloquio internazionale sul mosaico antico* (Ravenna, 6-10 settembre 1980), Ravenna, pp. 401-404.

Pergola Ph. 1984, *Considérations nouvelles sur les mosaïques et les sculptures du complexe paléochrétien de Mariana (Corsica)*, in *Actes du Xe Congrès international d'Archéologie Chrètienne* (Thessalonique, 28 septembre-4 octobre 1980), II, Città del Vaticano, pp. 397-408.

Pergola Ph. 1986, *La Corse = Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris.

Pergola Ph. 1995, *Sanctuaires locaux et sanctuaires internationaux à Rome: le cas des basiliques de Domitille et de Generosa*, in CIAC XII, pp. 1097-1100.

Pergola Ph. 1997, *Le catacombe romane*, Roma.

Pergola Ph. 2000, *Dai cimiteri ai santuari martiriali (IV-VIII secolo)*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 99-105.

Pergola Ph. 2007, *Espace urbain et suburbain durant l'Antiquité tardive: autour du cas d'*Albingaunum, in Marcenaro M. (ed.) 2007a, pp. 473-480.

Perra M. 2002, *L'organizzazione della difesa territoriale*, in Corrias P.-Cosentino S. (eds.), *Ai confini dell'Impero: storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, Cagliari, pp. 127-136.

Perraymond M. 1998, *Linee di diffusione del culto dei santi anargiri attraverso le testimonianze monumentali ed epigrafiche del VI secolo*, in CIAC XIII, pp. 673-686.

Pietri Ch. 1961, Concordia apostolorum et renovatio Urbis (*culte des martyrs et propagande pontificale*), "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 73, pp. 275-322 (ora in Pietri 1997, II, pp. 1085-1133).

Pietri Ch. 1963, *Le serment du soldat chrétien. Les épisodes de la* militia Christi *sur les sarcophages*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 75, pp. 649-664 (ora in Pietri 1997, II, pp. 1135-1164).

Pietri Ch. 1978, *Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: l'exemplum romain*, "Ktema" 3, pp. 317-337 (ora in Pietri 1997, II, pp. 813-833).

Pietri Ch. 1989, *Les premières images de Maria en Occident*, in *Quaeritur inventus colitur*, pp. 587-603.

Pietri Ch. 1997, Christiana respublica. *Élements d'une enquête sur le christianisme antique*, I-III (Collection de l'École Française de Rome, 234), Rome.

Pilloni E.K. 2009, *Il culto di San Sperate: Africa o Sardegna?*, "Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna" XVIII, pp. 387-424.

Piseddu A. 1997, *L'arcivescovo Francesco Desquivel e la ricerca delle reliquie dei martiri cagliaritani nel secolo XVII*, Cagliari.

Piva P. 1998, *I gruppi episcopali e la dedica stefaniana fra V e VI secolo* (Arles, Lyon e Metz), in CIAC XIII, pp. 157-162.

Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola B., Città del Vaticano 1989.

Recio Veganzones A. 1995, *Prudenzio "Poëta peregrinus" e promotore di pellegrinaggi*, in CIAC XII, pp. 1139-1159.

Rizzardi C. 1989, *L'arte dei Goti a Ravenna: motivi ideologici, aspetti iconografici e formali nella decorazione musiva*, "Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina" XXXVI, Ravenna, pp. 365-388.

Rizzardi C. 2006, *Ravenna tra Roma e Costantinopoli: l'architettura del V e VI secolo alla luce dell'ideologia politico-religiosa del tempo*, in *Akten des XIV. Internationales Kongresses für Christliche Archäologie* (Wien, 19-26.9.1999), Wien-Città del Vaticano, pp. 670-680.

Rizzardi C. 2007, *Fasi e aspetti della cristianizzazione attraverso le immagini musive: l'esempio di Ravenna*, in CNAC IX, pp. 797-822.

Rizzardi C. 2009, *Massimiano a Ravenna: la cattedra eburnea del Museo Arcivescovile alla luce di nuove ricerche*, in Farioli Campanati R. *et alii* (eds.), pp. 229-243.

Rizzo F.P. 2007, *Diocesi e vescovi in Sicilia dall'età paleocristiana*, in CNAC IX, pp. 1509-1533.

Roll I. 1995, *Roads and transportation in the Holy Land in the Early Christian and Byzantine Times*, in CIAC XII, pp. 1166-1170.

Ruggeri P.-Sanna D. 1999, L'*epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle "falsae"*, in Mastino-Sotgiu-Spaccapelo (eds.) 1999, pp. 405-435.

Russo E. 2003, *Nuovi dati per la conoscenza delle volte in tubi fittili dallo scavo della chiesa di S. Agata di Ravenna*, in CNAC VII, pp. 191-220.

Russo E. 2008, *Bisanzio, Costantinopoli Istanbul*, Milano.

Saecularia damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI Centenario della morte del Papa Damaso I (11 dicembre 384 – 10/12 dicembre 1984) promosso dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1986.

Sammito A.M.-Rizzone V.G. 2007, *Aspetti della cristianizzazione negli Iblei sud-orientali*, in CNAC IX, pp. 1613-1645.

Saxer V. 1995, *Pilgerweisen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter*, in CIAC XII, pp. 36-57.

Saxer V. 1999, *La Sardegna nel Martirologio Geronimiano*, in Mastino A.-Sotgiu G.-Spaccapelo N. (eds.) 1999, pp. 437-448.

Saxer V. 2001, *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto.
Scorza Barcellona F. 2000, *Il Santorale romano*, in Pani Ermini L. (ed.) 2000c, pp. 9-13.
Soro L. 2006-2007, *Il culto dei martiri e dei santi in Sardegna prima e dopo la ricerca dei cuerpos santos attraverso le testimonianze storiche ed archeologiche*. Tesi di Laurea. Università degli Studi di Cagliari.
Spanu P.G. 1998, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo* (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche, 12), Oristano.
Spanu P.G. 2000, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi* (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche, 15), Oristano.
Spanu P.G. (ed.) 2002a, Insulae Christi. *Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari* (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche, 16), Cagliari-Oristano.
Spanu P.G. 2002b, *Le fonti sui martiri sardi*, in Spanu P.G. (ed.) 2002a, pp. 177-196.
Spanu P.G.-Zucca R. 2004, *I sigilli bizantini della* ΣΑΡΔΗΝΙΑ, Roma.
Spera L. 1998, *Interventi papali nei santuari delle catacombe romane: osservazioni dalla Roma Sotterranea di G.B. de Rossi*, in CIAC XIII, I, pp. 303-320.
Testini P. 19802, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari.
Tolotti F. 1982, *Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano: questione ancora aperta*, "Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Römische Abteilung" 89, 153-211.
Torelli 2002, *Le basiliche circiformi: iconografia e forme mentali*, in Guidobaldi F.-Guiglia Guidobaldi A. (eds.) 2002, pp. 1097-1108.
Trotta M. 2007, *L'*Apparitio *micaelica garganica e la leggenda di fondazione del santuari costantinopolitano del* Sostenion*: un percorso di ricerca*, in CNAC IX, pp. 1331-1341.
Uggè S. 2001, *I battisteri in ambito monastico nella tarda antichità e nell'alto medioevo*, in CNAC VIII, pp. 385-403.
Vannini G.-Scampoli E. 2007, Florentia *paleocristiana fra tardoantico e altomedioevo. Un quadro topografico*, in CNAC IX, pp. 843-868.
Vauchez A. 2007 (ed.), *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative, Atti del Colloquio* (Roma, 2003) (Collection de l'École Française de Rome, 387), Rome.
Volpe G. 2009, *L'iniziativa vescovile nella trasformazione dei paesaggi urbani e rurali in* Apulia*: i casi di* Canusium *e di San Giusto*, in Farioli Campanati R. *et alii* (eds.), pp. 405-423.
Volpe G. *et alii* 2007, *Il complesso sabiniano di San Pietro a Canosa*, in CNAC IX, pp. 1113-1165.
Zucca R. 2002, Il *cristianesimo primitivo nelle* insulae Baliares, in Spanu P.G. (ed.) 2002a, pp. 538-552.