

mediche le fondamenta della scienza medica, dimostrandosi, soprattutto nel secolo futuro, preziose.

La tipologia dei giardini del convento testimonia una cultura simbolica e materiale che costituisce il modello di comportamento nella società dell'epoca. Esso racchiude in modo archetipico l'essenza dello spirito più elevato del tempo⁹.

⁹ *I giardini dei monaci*, cit., pag. 21.

'PIGNORA SALUTIS'. LE RELIQUIE DEI SANTI FRA SOTERIOLOGIA E SCAMBIO SIMBOLICO NEI SECOLI IV-VII

LUIGI CANETTI *

1. *Il corpo di Dio: dinamica della trascendenza e valore delle cose.*

"Vi è più felicità nel dare che nel ricevere"¹; "... che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?"². Le due citazioni, poste quasi ad *exergo* in apertura di pagine, vorrebbero semplicemente evocare per via di antitesi, e senz'alcuna pretesa di entrare nello specifico *Sitz im Leben* che vi è sotteso, l'oggettiva contraddizione in cui venne ben presto realmente a trovarsi il cristianesimo antico rispetto all'economia dello scambio simbolico ovvero, in altri termini, rispetto all'ordine arcaico della reciprocità antagonistica, quale da sempre aveva trovato e troverà espressione negli istituti e nei rituali del dono, del sacrificio, ma anche della guerra e della vendetta di sangue³. Quell'ordine arcaico verrà duramente condan-

* *Relazione presentata il 13 novembre 1999.*

¹ *Atti* 20, 35.

² *1Cor.* 4, 7.

³ Per questi temi mi appoggio, in particolare, agli ormai classici lavori di Marcel Mauss, Jean Baudrillard e Pierre Clastres: M. MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «Année sociologique», n. s., 1 (1923-24), pagg. 30-186, pubblicato in Italia in

nato nella predicazione di Cristo contro le "potenze di questo mondo" (αρχοντες του αιωνος τουτου)⁴: morto con lui

M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pagg. 153-292 (*Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*); J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, trad. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1979; P. CLASTRES, *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, «Libre», 1 (1977), pagg. 137-173, riproposto in forma monografica con lo stesso titolo (Paris 1997) e trad. it. in P. CLASTRES, *Archeologia della violenza*, Roma 1998; nonché al più recente revival della tematica maussiana in J. T. GODBOUT, *L'esprit du don*, en collab. avec A. Caillé, Paris 1992, trad. it. *Lo spirito del dono*, Torino 1993, e nei saggi di Alain Caillé apparsi tra il 1993 e il 1998, trad. it. A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1998. Un richiamo incisivo al rapporto di omologia fra questi ambiti rituali, e una rassegna della loro variegata trattazione nella ricerca socio-antropologica contemporanea, sono forniti in G. LIPOVETSKI, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1983, trad. it. *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milano 1995 (in part. pagg. 191-243: *Violenze arcaiche, violenze moderne*). Tengo a precisare che il carattere cursorio e in apparenza quasi apodittico di molti riferimenti tematici e bibliografici che appariranno in questa breve esposizione si spiegano alla luce del fatto che essa, al pari di altre, costituisce un'anticipazione e una parziale ricapitolazione di una più ampia ricerca in veste libraria per i tipi delle edizioni Viella (L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Forme di acculturazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, Roma [in corso di stampa]), dove essi troveranno una più distesa presentazione e, spero, una più articolata giustificazione teorica e documentaria.

⁴ Cfr. *1Cor.* 2, 6; in *Ef.* 3, 10 e 6, 12 si utilizza, sempre anche in chiave 'demologica', il termine più astratto εξουσια: si badi bene tuttavia anche al diverso e cruciale significato propriamente 'politologico' di εξουσια (una tra le maggiori cruces dell'intera esegesi paolina) in *Rm.* 13, 1 e *Tit.* 3, 1, per cui rimando all'importante trattazione di F. PARENTE, *Il pensiero cristiano delle origini*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*,

sulla Croce e obliterato nel precetto dell'amore per i nemici - è quanto, insomma, può suggerire la pericope di *Atti* 20, 35, in cui Paolo richiama e condensa parole e volontà del Salvatore -, esso, però, parrebbe subito riaffiorare, anche in virtù dell'apporto contraddittorio dell'Apostolo, dietro l'interpretazione già virtualmente sacrificale della morte in Croce del Figlio di Dio come riscatto dovuto al Padre per la redenzione (απολυτροσις) dell'umanità prigioniera del Peccato⁵. È quella linea maestra della teologia cattolica della Passione, che, muovendo, appunto, dall'epistolario paolino e dai primi abbozzi di una cristologia nei Padri apostolici, approderà, attraverso la fondamentale messa a punto di Agostino⁶,

dir. L. Firpo, II/1, Torino 1984, pagg. 361-478: 404 segg. e 408 segg.; ma cfr. ancora O. CULLMANN, *Zur neuesten Diskussion über die εξουσια in Röm. 13, 1*, «Theologische Zeitschrift», 10 (1954), pagg. 321-336, e S. MAZZARINO, *L'impero romano*, I, Roma - Bari 1973, pagg. 154-210.

⁵ "Iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Iesu" (*Rm.* 3, 24). Sui due poli della soteriologia paolina, quello giuridico-sacrificale e quello mistico-partecipazionistico, faccio mie le considerazioni di E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Philadelphia 1977 (1984²), trad. it. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986, pagg. 613-699: 688 segg., cui rinvio per la disamina dei luoghi specifici; vedi inoltre PARENTE, *Il pensiero cristiano*, cit., pagg. 416-420.

⁶ La migliore trattazione in proposito rimane quella di J. N. D. KELLY, *Early Christian doctrines*, London 1968, trad. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, pagg. 201-232 (secc. II-III) e pagg. 461-490 (secc. IV-V). Di particolare interesse, per la cristallina vividezza della rappresentazione in chiave espiatorio-sacrificale del martirio/sacrificio di Cristo e la sua metaforizzazione in termini economico-giuridici, risultano i capitoli VI-VII dello *Scorpiace* di Tertulliano, da vedersi ora nella bella edizione a

all'esposizione sistematica di una soteriologia remissoria, gravida di cruciali implicazioni e conseguenze giuridiche anche in ambito secolare, nel *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta⁷. Ma dietro la categoria giuridico-economica della redenzione/remissione si profila l'ombra del capro espiatorio e dell'antica eteronomia sacrale⁸. E non a caso, proprio su

cura di G. Azzali Bernardelli, Firenze 1990, pagg. 96-108. Segnalo, inoltre, sempre a questo riguardo, le non scontate osservazioni di Friedrich Nietzsche ai §§ 39-41 de *L'Anticristo* (ed. a cura di G. Colli, Milano 1977, pagg. 50-54).

⁷ La redenzione è ormai pienamente compresa e giustificata nei termini di una transazione giuridica tra Dio e l'uomo: cfr. *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, III, a cura di C. Leonardi, Milano 1989, pagg. 496-498 (anche per i testi e la bibliografia essenziale), ed ora il grande libro di H. J. BERMAN, *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*, Cambridge (Mass.) 1983, trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998 (cap. III: «Le fonti teologiche della tradizione giuridica occidentale»), in part. pagg. 191 segg., sulla soteriologia espiatoria di Anselmo e le sue implicazioni giuridiche.

⁸ Mi pare che, anche da questo punto di vista, la nozione greco-ortodossa di *οικονομία* – che ebbe il suo omologo latino nel termine *dispensatio* – fosse sostanzialmente diversa, e direi quasi speculare, a quella latino-occidentale di *oeconomia*, con la sua matrice giuridico-sacrificale e il suo carattere tipicamente antagonistico-retributivo: cfr., *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris 1993, ed. it. *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, a cura di G. Cracco, Roma 1999, pagg. 214-215; M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996, pagg. 33-90. Anche Harold J. Berman ben coglie il carattere tipicamente occidentale della soteriologia remissoria, rilevando come in ambito teologico greco-ortodosso (e già, rilievo io, a partire da Origene) non

questo terreno, avrebbe trovato uno dei suoi fondamenti, specialmente a partire dall'XI secolo, il grande edificio ecclesiologicalo-istituzionale della cristianità latina⁹, prima che il fermento desacralizzante (cioè a dire *differenziante*) sotteso al dispositivo cristologico – nella figura cruciale, sancita dal simbolo di Calcedonia, dell'unica perfetta e *irripetibile* coesistenza delle due nature, garante dell'assoluta trascendenza del divino rispetto al mondo, e perciò dello svincolo definitivo di quest'ultimo dal suo immemorabile fondamento sacrale – portasse infine l'occidente moderno alla 'verifica' (compimento?) strutturale della tensione secolarizzante sottesa alla rivelazione evangelica¹⁰.

siano mai state elaborate teorie intorno ai meriti, alla riparazione, al Purgatorio, alle azioni supererogatorie, così come fu sempre ripudiata l'idea di una dannazione eterna dei colpevoli (BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, cit., pag. 203).

⁹ Penso, ad esempio, al razionalismo sacrificale sotteso alla dottrina dell'offerta eucaristica e alla connessa ecclesiologia (cfr. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949, trad. it. *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Torino 1968 poi Milano 1982 e 1996, e l'importante raccolta di M. CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio: le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto 1997, in part. pagg. 1-38), nonché alle matrici giuridico-economiche della dottrina e prassi penitenziale dell'Occidente (cfr. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, pagg. 185 segg.).

¹⁰ Cfr. per tutti il grande libro di M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris 1985 (trad. it. *Il disincanto del mondo*, Torino 1992). Mi si conceda inoltre il rinvio al mio saggio *La città dei vivi e la città dei morti. Reliquie, doni e sepolture nell'alto Medioevo*, «Quaderni Storici», 100 (1999), pagg. 207-236: 208-209 e 222 segg. (tra le fasi altomedievali della secolarizzazione della civiltà cristiana occidentale,

In questa sede cercherò innanzitutto di articolare e di verificare un'ipotesi già formulata in un mio precedente lavoro: se, e in che misura, nei secoli di passaggio tra antichità e medioevo, le forme, i modi e il linguaggio del culto delle reliquie e del rapporto col mondo dei morti contribuirono alla metaforizzazione in chiave economica del lessico della Salvezza, ciò che avrebbe rappresentato nel lungo periodo una premessa decisiva alla trasformazione della logica mutuale del dono (principio di reversibilità simbolica) nella moderna economia dell'utile, fondata sul principio secolarizzato dell'equivalente generale espresso in valore monetario. All'origine di questo percorso millenario non stava forse anche l'impatto dirompente di quel dono supremo e *unilaterale* in cui, sempre in quell'ottica remissoria e sacrificale cui accennavo, si è potuto ravvisare da più parti, in occidente, il significato ultimo del "sacrificio perfetto" e "definitivo" della Croce?¹¹ Ma tra la Croce e il Moderno si staglia, appunto, l'enorme diaframma della cristianità storica: se Cristo, anche a prescindere dalla lettura in chiave sacrificale che è stata fatta o che si voglia fare della Passione, ha comunque indicato col suo messaggio la via per superare l'imperativo potente della reciprocità antagonista, su cui da sempre si fondano le strutture vincolanti (de-differenzianti) del sacro, i gestori privilegiati della Rivelazione neotestamentaria non hanno però potuto o saputo fare a meno di perpetuare in sé

ho tentato in quella sede di studiare e di illustrare quella che si compendia nel processo di desacralizzazione del cadavere, ovvero nella nascita stessa della moderna figura del cadavere in quanto corpo senza vita).

¹¹ Cfr. cap. 9 della *Lettera agli Ebrei*.

stessi quella funzione di *mediazione* salvifica che l'incarnazione cristica configurava eccezionalmente nell'atto stesso di articolare la definitiva e incompensabile separazione tra mondo umano e alterità divina¹².

Ponendosi dunque come diaframma tra il quaggiù e l'aldilà, mediatrice esclusiva della frattura inaugurata da Cristo stesso tra mondo dei vivi e mondo dei morti e sola dispensatrice autorizzata degli strumenti per accedere alla Salvezza *ultraterrena*, la Chiesa ha fatto sì che il vecchio ordine dello scambio simbolico riprendesse in qualche modo il sopravvento sia pur nella forma indiretta e traslata della retribuzione *differita* del premio della Vita eterna¹³. Così, la logica cumulativo - retributiva che governa quella funzione (si pensi alla matura dottrina tardomedievale del Purgatorio¹⁴) ha

¹² È forse questa la fondamentale ambiguità costitutiva di un sacerdozio e di una chiesa cristiani, i quali, non a caso, ripropongono incessantemente nell'ossimoro della rammemorazione/attualizzazione liturgica la circolarità del tempo rituale laddove, con l'evento *unico* del Dio-Uomo, è stato posto il tempo assoluto e lineare della storia (cfr. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon - Zürich 1946, trad. it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965), e reincarnano la mediazione sacrale di una gerarchia - che è pur dettata dall'essenziale appello ermeneutico di una Scrittura che, in quanto rivelata, esige interpreti autorizzati, ma postula per ciò stesso l'eventualità *strutturale* dell'eresia nell'interpretazione soggettiva di essa - nel regno cristiano dell'autonomia terrena (cfr. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, cit.).

¹³ Si veda ancora il mio *La città dei vivi e la città dei morti*, pagg. 220 segg.

¹⁴ Cfr. S. DE MATTEIS - M. NIOLA, *Antropologia delle anime in pena*, Lecce 1993, pagg. 43-47; le 'premesse' alto- e pieno-medievali di tale processo sono state esaminate nell'eccellente studio di M. LAUWERS, *La mémoire*

storicamente rappresentato l'archetipo da cui, per una sorta di deriva che ne tradisce ancora il calco originario, si sarebbe staccato l'*iceberg* del moderno individualismo economico, che ha progressivamente sostituito la spinta all'accumulazione dei meriti di cui beneficiare dopo la morte con l'incentivo alla crescita indefinita della ricchezza. Dall'equivalente generale della Vita eterna (misura assoluta dei comportamenti, tutta giocata sulla contrapposizione incomponevole con la Morte eterna) si è così generato, in virtù di un processo di secolarizzazione che può meglio evocarsi con le metafore neoplatoniche di deriva o di emanazione che non con quelle categoriali di causalità o di successione, l'equivalente generale del Valore calcolabile in termini monetari.

La grande ricerca antropologico-economica del nostro secolo, a partire da Marcel Mauss, nonché un'affinata e precoce corrente di studi di antropologia storica del mondo antico, inaugurata da Bernhard Laum (un autore che esercitò un influsso decisivo su Louis Gernet), hanno individuato le possibili radici sacrali (cioè a dire, sacrificali) della nozione astratta di moneta¹⁵. La moneta è denaro in quanto ha corso

des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles), Paris 1996, pagg. 172-204.

¹⁵ Cfr. B. LAUM, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen 1924, su cui si vedano N. F. PARISE, *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, in: *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli e N. F. Parise, Roma - Bari 1988, pagg. 253-265; R. DI DONATO, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, pagg. 24, 88; nonché C. GROTANELLI, *Il sacrificio*, Roma - Bari 1999, pagg. 64-66 e 124, il quale, se da un lato giustamente ridimensiona la troppo rigida prospettiva genetico-evoluzionistica di Laum (limitata, del

ovvero si scambia e circola come riserva e misura di valore poiché, indipendentemente dalla materia che ne ha potuto variamente incarnare tali funzioni (animali, conchiglie, metalli, ecc.), è stata originariamente sottratta alla sfera dell'utile, proviene cioè dall'area del sacrificio recandone dunque in sé tutte le virtualità¹⁶. Le reliquie dei santi, a loro

resto, al mondo ellenico), d'altra parte ammette la centralità del problema di una relazione tra denaro e sacrificio, specie in rapporto alla tematica della 'sostituzione' sacrificale. Ho inoltre tenuto presenti, specie riguardo al filone antropologico-economico, M. MAUSS, *Origine de la notion de monnaie*, «L'Anthropologie», 21 (1913-1914), trad. it. in M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, a cura di B. Candian, Milano 1975, pagg. 49-55; *Le origini della nozione di moneta*; K. POLANYI, *Primitive, archaic, and modern economies*, ed. by G. Dalton, New York 1968, trad. it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Torino 1980, pagg. 170 segg., 267 segg.; K. POLANYI, *The livelihood of man*, ed. by H. W. Pearson, New York 1977, trad. it. *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino 1983, pagg. 135-164. Tuttora fondamentali le analisi fenomenologiche e storico-linguistiche di Gerardus van der Leeuw e di Émile Benveniste. Per un approccio psico-sociale di matrice 'simmeliana' cfr. S. MOSCOVICI, *La machine à faire des dieux: sociologie et psychologie*, Paris 1988, trad. it. *La fabbrica degli dèi. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, Bologna 1991, pagg. 393-409. Decisive, infine, mi sembrano le ultime riflessioni di A. CAILLÉ, *Sacrifice, don et utilitarisme: Notes sur la théorie du sacrifice*, «Revue de M.A.U.S.S.», 5 (1995), pagg. 248-292, trad. it. in CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., pagg. 162-205; *Sacrificio, dono e utilitarismo. Note sulla teoria del sacrificio*.

¹⁶ Sul rapporto tra denaro e sacrificio nella tradizione biblica, ricordo ad es. che il Tempio di Gerusalemme, come del resto avveniva nei santuari pagani, fungeva anche da banca per il re, i privati e gli stranieri (luogo del sacrificio = luogo del denaro). E ancora: il sangue di scolo del Tempio medesimo, canalizzato a valle, poteva essere utilizzato come fertilizzante soltanto dopo essere stato riscattato, cioè infine 'acquistato' (sorta

volta, sono misura e incarnazione del Valore salvifico¹⁷. È una potenzialità che peraltro, come avviene per il denaro, si manifesta solo a partire da precise condizioni sociali e culturali che ne garantiscono il riconoscimento favorendone il 'corso' ovvero le complesse dinamiche culturali, per le quali non esiterei a parlare di vero e proprio utilitarismo sacrificale (si pensi al rituale della *humiliatio sanctorum* studiato da Patrick Geary, che accosterei senz'altro a quello della distruzione degli idoli che non ricambiano; e ancora, alla cruciale funzione ostensivo-declaratoria e legittimante dell'*adventus* delle reliquie ovvero, e insieme, a quella dei reliquiari istoriati o anatomici, che assolvevano, come ha chiarito di recente Jean-Claude Schmitt, un indispensabile ruolo di presentificazione visiva della *praesentia* invisibile del santo)¹⁸.

di contro dono?). Insomma, per far entrare nella sfera dell'utile, cioè degli oggetti d'uso, una sostanza sacra era necessario versare/donare al tempio una sostanza sacra equivalente, anch'essa sottratta alla dimensione utilitaria. Un uso 'bancario' dei santuari sembra attestato, in riferimento alla basilica di San Sergio di Résafo/Sergiopoli, ancora in GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria martyrum*, 96, MGH SS Rerum Merovingicarum 1/II, pag. 103. Credo che varrebbe la pena di estendere la ricerca su questa prassi rituale a tutto l'Alto Medioevo.

¹⁷ Cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo della Salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, pagg. 154-155; C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New York 1995, pagg. 59-114: 104 segg., ne sottolinea opportunamente il rapporto essenziale con la fede nella resurrezione della carne, di cui la vitalità taumaturgica della reliquia (che è pur sempre frammento di un cadavere in attesa del Giudizio finale) è pegno e testimonianza; ma vedi oltre, nel testo.

¹⁸ Cfr. P. J. GEARY, *Sacred Commodities. The Circulation of Medieval Relics*, in: *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*, ed.

È inoltre una potenzialità - l'esser misura e incarnazione del Valore salvifico - che le reliquie possiedono in quanto anch'esse provengono, in ultima istanza, per via di analogia e tipologia, dall'ambito *sacrificale* del martirio¹⁹, a sua volta

A. Appadurai, Cambridge 1986, pagg. 169-191, sulla necessità del riconoscimento sociale alla reliquia, che in sé e per sé non è altro che materia inerte; e spec. P. J. GEARY, *L'humiliation des saints*, «Annales E. S. C.», 34 (1979), pagg. 27-42 (poi *Humiliation of Saints*, in: *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, New York - Cambridge, 1983, pagg. 123-140), sul rituale monastico della *humiliatio sanctorum*, che accosterei senz'altro a quello della distruzione degli idoli che non ricambiano, su cui CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, pag. 195, e già uno spunto assai felice in J. LE GOFF, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, «Annales E. S. C.», 22 (1967), trad. it. in J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pagg. 193-207: 201, n. 22. Cfr. inoltre P. BROWN, *Society and the holy in late antiquity*, Berkeley - London 1982, trad. it. P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988: "Il mantenimento della *reverentia* era una pianta che richiedeva un'accurata potatura. Senza di essa le reliquie non avrebbero goduto di alcuno *status*, e le tombe dei defunti sarebbero forse rimaste trascurate per sempre al loro posto" (pag. 188); "Una reliquia non acclamata, semplicemente, non era una reliquia" (pag. 190). Su reliquie e *adventus* indicazioni essenziali nel mio saggio *Reliquie, martirio e anatomia. Culto dei santi e pratiche dissettorie fra tarda Antichità e primo Medioevo*, in: *Il cadavere / The corpse*, Firenze 1999 = «Micrologus», 7 (1999), pagg. 113-153: 136, n. 2. Per l'importanza dei reliquiari cfr. J.-CL. SCHMITT, *Les reliques et les images*, in: *Les reliquies. Objets, cultes, symbol.* Actes du colloque international (Boulogne-sur-Mer 1997), éd. par E. Bozóky et A.-M. Hévétius, Turnhout 1999, pagg. 145-159: 151-152.

¹⁹ Cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927, pagg. 109-121; E. A. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950; G. PENCO, *Medioevo monastico*, Roma 1988, dove sono

esemplato sulla Croce della Passione. In una precedente ricerca avevo infatti potuto mostrare come la giustificazione teologica del martirio su basi etico - escatologiche (cristomimesi) si accompagnasse, non soltanto nel vissuto culturale e nell'immaginario dei semplici fedeli ma anche in quello soggiacente alle grandi razionalizzazioni teologiche (Tertulliano, Ambrogio, Agostino), ad una rappresentazione di esso che ne scontava di fatto l'oggettivo radicamento nella lettura sacrificale della Passione di Cristo (martirio come 'lavacro' definitivo dei peccati in Tertulliano²⁰; martire come *hostia* vivente in Ambrogio²¹) e nell'idea di una sacralizzazione - di qualsiasi segno essa fosse - peculiarmente connaturata ad ogni forma di morte violenta, come paiono dimostrare impressionanti analogie, documentabili fino al cuore dell'età moderna, tra la sorte ultraterrena (intermedia e irrisolta) ri-

riproposti i saggi *Eucarestia, asceti e martirio spirituale* [1965], pagg. 387-398 e *La spiritualità del martirio nel Medio Evo* [1966], pagg. 399-410; G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge (UK) 1995, pagg. 59-74; L. CANETTI, *Alle 'origini' sacrificali della cristianità medievale: martirio ed ecclesiologia dal Tardoantico all'alto Medioevo latino*, relazione tenuta presso l'École française de Rome (10 marzo 1999) nell'ambito del seminario *La mémoire des origines au Moyen Âge* (inedita).

²⁰ Rinvio all'analisi sistematica di V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980, pagg. 73-83.

²¹ Cfr. ad es. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, (*Hymnus*) in natali Victoris Naboris Felicis martyrum mediolanensium, 8 (AMBROGIO, *Inni*, a cura di M. Simonetti, Firenze 1988, pag. 60); AMBROSIIUS, (*Hymnus*) in inventione Protasii et Gervasii martyrum mediolanensium, 2 (AMBROGIO, *Inni*, cit., pag. 62); AMBROSIIUS, *De virginibus*, 1, 2, 9, PL 16, coll. 201-202.

servata ai santi martiri e quella associata al destino dei condannati a morte o dei suicidi²².

La reliquia, allora (ecco l'ipotesi che vorrei proporre), non rappresentava semplicemente uno dei tanti possibili oggetti di scambio/dono, pur se, come tale, fu ampiamente utilizzata sin dall'età tardoantica a fini di creazione e ricognizione del legame sociale²³. Essa, infatti, poteva anche costituire una sorta di reificazione privilegiata, in ambito cristiano, della stessa categoria arcaica del dono, forma essenziale dello scambio del valore in cui l'oggetto transazionale è parte stessa dell'essenza del donatore, pezzo dell'Io, effusione potente della sua sostanza²⁴. Ciò trova forse una spiegazione nel fatto

²² Tale analogia, sul piano delle più comuni rappresentazioni dell'immaginario religioso dei cristiani, è implicitamente confermata dalla condanna che ne pronunciano, ad esempio, Clemente Alessandrino (che non a caso, come poi Origene, non aderisce alla lettura sacrificale della Passione) o, ancora, Tertulliano: per tutto questo rinvio al mio saggio *Reliquie, martirio e anatomia*, cit., pagg. 132-139.

²³ Per il tardoantico, e in particolare per il contributo di Ambrogio e Vittricio di Rouen, basti qui il rinvio a P. BROWN, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago - London 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983); tanto invitante, quanto in realtà deludente, è il breve contributo di R. MICHALOWSKI, *Le don d'amitié dans la société carolingienne et les 'Translationes sanctorum'*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIIe siècles*, ed. E. Patlagean et P. Riché, Paris 1981, pagg. 399-416; da tenere in ogni caso presenti i citati lavori di Patrick J. Geary, reperibili anche in P. J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca & London 1994.

²⁴ Direi ora, con Alain Caillé, del "dono verticale" (sacrificio, dono agli dèi): cfr. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., pagg. 177 segg.; Émile Benveniste aveva già dimostrato da par suo che nel lessico arcaico delle lingue in-

che, come altrove ho potuto suggerire²⁵, per tutto l'alto medioevo la relazione tra i vivi e i morti costitutiva una sorta di paradigma metonimico di tutti i rapporti sociali, rapporti dei quali il 'sistema del dono' probabilmente rappresentava una vera e propria forma sintetica a priori. (Mi sia concessa un'espressione che, lungi dall'aduggiare il paradosso di una nuova metafisica sociale, vuole soltanto richiamarsi alla necessità, per chi si occupi di questi temi, di un confronto critico con la teorica maussiana dello scambio, e più in generale ribadire l'esigenza, che mi sembra impellente, di storicizzare le forme e i processi di oggettivazione del valore negli oggetti materiali; forme e processi che sono tutt'uno con la costituzione della soggettività moderna.) Per tutto l'Alto Medioevo quella tra i vivi e i morti era – si badi bene – una relazione sempre mediata dalla concreta presenza del cadavere o comunque dal luogo di sepoltura, e si può dire che il rapporto culturale con i santi per il tramite della reliquia ne rappresentasse semplicemente un caso particolare, sia pur nel segno del compromesso con la nuova escatologia cristiana della retribuzione differita, fondata sulla separazione, mediata dal clero, fra i vivi e i morti.

2. 'Sacrum commercium': alle radici sacrificali della razionalità economica.

Non è possibile soffermarsi in questa sede sulle implicazioni creazionistiche sottese alla fede nel Dio-Uomo e nella

doeuropee il concetto di valore equivale in sostanza a *valore di scambio*; cfr. inoltre GODBOUT - CAILLÉ, *Lo spirito del dono*, cit., pagg. 131 segg., pagg. 151 segg.

²⁵ Cfr. il mio *La città dei vivi e la città dei morti*, cit., pagg. 217-219.

sua comparsa nel mondo. È quella dinamica storica dell'Incarnazione che, interagendo con le virtualità produttivistiche sottese e liberate dall'ontologia dell'*actus essendi* di Esodo 3, 14 ("Io sono colui che sono") e dal primato della causa efficiente in seno al mondo naturale²⁶, ha innescato un'inedita articolazione delle possibili rappresentazioni dell'invisibile e ha dischiuso, contestualmente, la possibilità di una produzione 'disincantata' degli artefatti di tipo strumentale e figurativo²⁷. Come ha osservato di recente Jean-Claude Schmitt, "*L'Incarnation n'est pas seulement un dogme particulier, mais toute une forme de pensée qui a imprimé sa marque à toutes les représentations et à toutes les pratiques caractéristiques du christianisme, qu'il s'agisse de la notion chrétienne du sacrifice, des reliques ou des images*"²⁸.

Vorrei dunque soltanto richiamare, in relazione al problema più specifico che qui interessa – la verifica, cioè, di uno dei percorsi in apparenza marginali attraverso i quali, dall'utilitarismo sacrificale cristiano (economia salvifica), l'Occidente europeo è approdato infine alla moderna economia dell'utile –, un elemento che mi pare decisivo: la separazione tra la realtà e il valore, innescata dalla proiezione as-

²⁶ Cfr. M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, pagg. 49-51.

²⁷ Cfr. K. POMIAN, s.v. *Collezione*, in: *Enciclopedia Einaudi*, III, pagg. 330-364; C. DE SETA, s.v. *Oggetto*, in: *Enciclopedia Einaudi*, IX, pagg. 997-1019; E. SCARRY, *The body in pain. The making and unmaking of the world*, New York 1985, trad. it. *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Bologna 1990, pagg. 309 segg. e pagg. 453 segg.; C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, pagg. 82-99.

²⁸ SCHMITT, *Les reliques et les images*, cit., pag. 148.

solata della trascendenza come esito della dinamica cristologica dell'Incarnazione, poteva così diventare la premessa paradossale alla stessa possibilità di oggettivare il valore negli oggetti materiali²⁹.

La metaforizzazione economica del lessico della Salvezza, espressa da un'ampia gamma di termini teologici (*redemptio, pignus, donum, stipendium, largitio, mercatura, commercium, lucrificatio*) già a partire dalla riflessione paolina e protopatristica sul tema dell'Incarnazione e dello scambio salvifico (*commercium/συναλλαγμα*) ad opera del Figlio di Dio³⁰, investì in età tardoantica anche la teorica e la prassi del culto delle reliquie³¹.

²⁹ La nozione moderna di moneta ha qui, infatti, le sue profonde radici cfr. MOSCOVICI, *La fabbrica degli dèi*, cit., pagg. 379 segg.

³⁰ "Scitis enim gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis." (2Cor. 8, 9). Per gli sviluppi di questo tema nella riflessione patristica è da vedere M. HERZ, "Sacrum Commercium". *Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römische Liturgiesprache*, München 1958; di recente vi è ritornato, con ricche suggestioni tematico-metodologiche, anche G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, pagg. 119-127.

³¹ Sempre G. TODESCHINI, "Quantum valet?" *Alle origini di un'economia della povertà*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 98 (1992), pagg. 173-234: 185-197, pur giustamente rilevando la 'affinità logica' (pag. 191) tra il lessico soteriologico e quello commerciale, non ha però spinto la sua indagine sino a cogliere l'autentica matrice strutturale di quell'analogia, che si riflette a mio avviso nell'antico vocabolario indoeuropeo relativo all'area semantica del dono/scambio/sacrificio (cfr. Benveniste). Fu proprio e soltanto la lettura in chiave espiatorio-sacrificale della Passione, caratteristica della soteriologia 'giuridica' lati-

Dall'analisi di alcune fonti latine del IV-VI/VII sec., significative per l'essor del culto dei santi e perciò di valore paradigmatico per la futura agiografia medievale, è possibile documentare l'uso dei termini *pignora* e *donum/munera* come 'sinonimo' di reliquie. In particolare, ho preso in considerazione le opere di Ambrogio³², Prudenzio³³, Vittricio di Rouen³⁴

na già a partire da Tertulliano, a consentire la fioritura metaforica intorno al lessema del *Sacrum Commercium*, e ciò poté avvenire grazie alle potenzialità sottese alla profonda omologia arcaica tra aree semantiche (e rispettivi ambiti rituali) del sacrificio e dello scambio dei doni; cfr. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., pagg. 170 segg.

³² AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De excessu fratris Satyri*, PL 16, col. 1352: "Habeo plane pignus meum, quod nulla mihi peregrinatio jam possit avellere; habeo quas complectar reliquias; habeo tumulum quem corpore tegam; habeo sepulcrum super quod iaceam et commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam"; AMBROSIIUS, *De viduis*, 9, 55, PL 16, col. 264: "... martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare"; AMBROSIIUS, (*Hymnus*) *in inventione Protasii et Gervasii*, 1 (AMBROGIO, *Inni*, cit., pag. 62): "Grates tibi, Iesu, novas, / novi repertor muneris, / Protasio Gervasio / martyribus inventis cano"; AMBROSIIUS, (*Hymnus*) *in natali beatorum martyrum*, 1 (AMBROGIO, *Inni*, cit., pag. 74): "Aeterna Christi munera / et martyrum victorias / laudes ferentes debitas / lactis canamus mentibus".

³³ PRUDENTIUS, *Peristephanon*, VI, vv. 133-135, PL 60, col. 421: "Fratrum tantus amor donum referre / sanctorum cinerum dicata dona / aut gestare sinu fidele pignus"; PRUDENTIUS, *Liber Apotheosis*, vv. 1036-1041, PL 59, col. 1003: "Quorsum igitur limo tanta indulgentia nostro / contigit ut Domini manibus tractatus honora / arte sacer fieret tactu iam nobilibus ipso? / Decrerat quoniam Christum Deus incorrupto / admiscere solo, sanctis quod fingere vellet / dignum habuit digitis et charum condere pignus".

³⁴ In Vittricio (ca. 400), come più tardi in Gregorio Magno, non è attestato l'utilizzo del termine *pignus*, anche se il vescovo di Rouen fu, con Teo-

e, sopra tutti, Paolino di Nola. La proiezione esplicita del lessico relativo alle reliquie dei santi nell'area semantica del 'dono' e in quella (conferme) del 'pegno' trovò, in effetti, l'espressione più significativa nei *Poemata (Carmina)* e nelle *Epistolae* del presule campano, laddove i termini *donum* e *munus* divengono i sinonimi o meglio, i sostituti metonimici di reliquia, ovvero di corpo santo giacente nella tomba. Così, in virtù di quell'analogo processo per cui il termine *patrocinium* passò a designare non soltanto l'azione profilattica esercitata mediante la reliquia ma altresì la reliquia stessa, allo stesso modo le opere della grazia divina associata e attestata dalla presenza del corpo santo – i *doni* di san Felice, cioè a dire i miracoli di cui i fedeli beneficiano per la presenza delle reliquie – vengono indicate con quel medesimo termine (*donum, munus*) che designa metonimicamente il tramite materiale dell'azione, la reliquia, appunto, dono per eccellenza del *patronus* ai suoi *alumni*³⁵.

doreto di Ciro, tra coloro che primi forgiarono e teorizzarono il 'paradigma metonimico' nell'ambito della teologia reliquiale, ovvero il concetto della presenza integrale della *virtus* e della *medela sanctorum* anche nei più minuscoli frammenti di reliquia: cfr. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996 (2a ed. riveduta e ampliata), pagg. 313-315.

³⁵ "Inde igitur suadente fide data copia fidis / tunc comitum studiis, quaedam ut sibi pignora vellent / ossibus et sanctis merito decerpere fructu, / ut quasi mercedem officii, pretiumque laboris / praesidia ad privata domum sibi quisque referrent" (...); "Inde in nos etiam stillavit copia Christi / dives et in minimis: nam hoc quoque sumpsimus istic, / carnis apostolicae sacra pignora pulvere parvo..." (...); "Unde recens etiam paucis opus eloquar orsis: / dignum etenim sancti Felicis munera in ipso / natali eiusdem gratantibus edere verbis": PAULINUS NOLANUS, *Poema XIX (Carmen XI in s. Felicem)*, vv. 353-357,

Gran messe di dati, come era possibile prevedere, è venuta, ancora, dalla lettura dei *Miracula* e delle *Historiae* di

363-365, 378-380, PL 61, coll. 532-533; "Sed quid ego imprudens discernere pondera rerum? / pro magis haec ego pono tuis, pater optime, donis. / Quamlibet haec quoque sint mihi grandia, parva tamen sunt, / si potiora loquar. Quota portio namque tuorum est / erga nos operum reputatio muneris huius, / quod terram hospitio dederis habitandaque tecta / condere praestiteris, cum tu, pater, et tua nobis / viscera praebueris?..." (...); "Ergo illas Felicis opes in laudibus eius / transcursu properante legam, quasi dona minora, / multa suo nobis quae iam gremio susceptis / sedulus adtribuit, neque parcat prodigus in nos / iugiter affluere innumeris ope divite donis" (...); "Paucis venerabile munus / eloquar, ut magnae pietatis luceat instar, / qua nos indignos tanto dignatus amore est, / ut prope ad arcanum permittens nostra verendum / lumina ceu propriis sua proderet ossa medullis": PAULINUS, *Poema XXI (Carmen XIII in s. Felicem)*, vv. 551-558, 566-570, 578-583, PL 61, coll. 593-594 e poi anche nello stesso componimento al v. 743 (col. 600) e al v. 751 (col. 601); "Opera ut diversa fuerunt / tempora, nec coeunt signis distantia causis / gesta: Dei per dona sibi coelestia distant / aequales meritis": PAULINUS, *Poema XXVI (De s. Felice natalitium carmen VIII)*, vv. 290-293, PL 61, col. 645. Vedi una serie di 'sinonimi' o meglio, 'metonimi' – *benedictio, cinis, munus* – per indicare le reliquie santorali: "de sacris sanctorum reliquiis benedictionem", "scripulum sacri cineris", "huius muneris copiam" (PAULINUS, *Epistola XXXI*, 1, PL 61, col. 325); reliquie martiriali e Croce, poste sull'altare, come doni, *munera, dona*, di Cristo ai suoi fedeli, in quanto 'ricapitolazione' del martirio salvifico del Signore (PAULINUS, *Epistola XXXII*, 7, PL 61, col. 334); e ancora: "Pignora sanctorum divinae gloria mensae / velat apostolicis edita corporibus. / Spiritus et domini medicis virtutibus instans / per documenta sacros viva probat cineres" (...); "Hic pietas, hic alma fides, hic gloria Christi, / Hic est martyribus crux sociata suis. / Nam crucis e ligno magnum brevis hastula pignus / totaque in exiguo segmine vis crucis est" (...); "Ecce sub accensis altaribus ossa piorum / regia purpureo marmore crusta tegit. / Hic et apostolicas praesentat gratia vires / Magnis in parvo pulvere pignoribus" (PAULINUS, *Epistola XXXII*, 8, 11, 17, coll. 334, 336, 339 4, col).

Gregorio di Tours, un autore presso il quale l'associazione metonimica tra le aree semantiche del pegno/dono e quella delle spoglie/reliquie santorali e dei connessi miracoli (*virtutes*) sembra ormai per sempre acquisita al lessico agiografico occidentale³⁶. Si deve inoltre osservare che il coevo papa Gregorio Magno non utilizza mai nei suoi scritti il sostantivo *pignus* come sinonimo di reliquia³⁷: egli, del resto, conforme anche da questo punto di vista al proverbiale *mos latinorum* (che fu poi, in realtà, soprattutto un *mos pontificum romanorum*: sin troppo citata a riguardo è la celebre lettera a Costantina imperatrice, confluita in *Registrum* IV, 30), era assai scettico sul potere taumaturgico delle reliquie, salvo quelle apostoliche e in ogni caso garantite dal crisma episcopale, che poteva sancirne l'identità e l'eventuale liceità culturale³⁸.

³⁶ Cfr. ad es. - ma le citazioni potrebbero moltiplicarsi - GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria martyrum*, cap. 5, MGH SS *Rerum Merovingicarum*, I/II, pag. 40.13 e 19, pag. 42.5; cap. 27, pag. 54.7; cap. 30, pag. 56.16; cap. 33, pag. 59.5; cap. 47, pag. 70.17; cap. 83, pag. 94.30; cap. 89, pag. 98.8; GREGORIUS, *Liber I de virtutibus sancti Martini*, praefatio, MGH, cit., pag. 135: "Nemo ergo de antea actis virtutibus dubitet, cum praesentium signorum cernit munera dispensari"; GREGORIUS, *Liber vitae Patrum*, VIII, 6, MGH, cit., pag. 246.16; VIII, 12, pag. 251.31; XIII, 2, pag. 266.26; GREGORIUS, *Liber in gloria confessorum*, 20, MGH, cit., pagg. 309.22, 310.11 e 14; GREGORIUS, *Libri historiarum*, II, 6, ed. M. Oldoni, Milano 1981, t. I, pag. 110; VI, 6, t. II, pag. 30; VII, 31, t. II, pag. 196; VIII, 30, t. II, pag. 298; X, 29, t. II, pag. 582.

³⁷ Cfr. J. McCULLOH, *The Cult of Relics in the Letters and 'Dialogues' of Pope Gregory the Great. A Lexicographical Study*, «Traditio», 32 (1976), pagg. 145-184.

³⁸ Fonti e la letteratura specifica sono discusse nel mio *Reliquie, martirio e anatomia*, cit., pagg. 141-144; si veda inoltre l'ampio saggio introduttivo

Lo stesso dicasi per quell'altro grande mediatore dell'eredità classico - cristiana al Medioevo latino, che fu Isidoro di Siviglia: pur chiarendo il significato 'etimologico' dei termini *arra* e *pignus* non vi è in lui alcun riferimento specifico ai *pignora sanctorum*³⁹. Vorrei però rimarcare a questo proposito come il lessema rimanga comunque tanto più significativo in quanto attestato principalmente in opere e testi (agiografie in prosa e soprattutto in versi, epigrafia) che in qualche modo riflettono e forgiavano un linguaggio d'uso che in primo luogo è funzione di una prassi culturale, e che non sono animate in via prioritaria da intenti teorico - programmatici o didascalici di natura teologica ovvero linguistico - lessicale⁴⁰. Assi-

di A. de Vogüé alla sua pregevole edizione di GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. I (SC 251), pagg. 93-94; da ultimo, su questo punto specifico, ritorna pure la suggestiva sintesi di R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, pagg. 65-67.

³⁹ "Nam pignus est quod datur propter rem creditam, quae dum redditur, statim pignus aufertur. Arra vero est, quae primum pro re bonae fidei contractu emptata, ex parte datur, et postea complectur..." (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, V, xxv, 20-22, PL 82, col. 208). Il *pignus* è dunque ciò che viene lasciato come garanzia all'apertura di un credito, ed è passibile di riscatto al momento del saldo del debito; *arra* è in sostanza la nostra caparra, l'anticipo sul pagamento integrale del prezzo dovuto. Interessante, inoltre, per tutto il nostro discorso, anche la distinzione *munera* e *dona*: "Dona proprie divina dicuntur, munera hominum. Nam munera dicuntur obsequia, quae pauperes divitibus loco numerum solvunt. Itaque munus homini datur, donum Deo. Unde etiam in templis donaria dicimus. Munera autem vocantur, quia manibus vel accipiuntur vel dantur" (ISIDORUS, *Etymologiae*, VI, XIX, 26-27).

⁴⁰ Cfr. ad es. la lettera di re Sigismondo a papa Simmaco (a. 514): "Dum sacra reliquiarum pignera, quibus per me Galliam vestram spiritali remunera-

stiamo dunque alla genesi di un lessico che esprime e riflette innanzitutto una nuova prassi rituale e le sue specifiche gestualità. Siamo più sul versante performativo dell'agito e del 'danzato' che non su quello del professato⁴¹.

Quanto aveva a che fare tutto questo con l'utilizzo del termine *pignus* nel mondo religioso ellenistico-romano? Qui, in particolare, vorrei richiamarmi al motivo delle difese magico-apotropaiiche dell'Urbe e alle tradizioni arcaiche relative alle sette cose fatali, i proverbiali *pignora imperii* (l'ago della madre degli dèi; la quadriga di creta dei Veienti; le ceneri di Oreste; lo scettro di Priamo; il velo di Ilione; gli

tione ditastis, negare petentibus non preasumo, me quoque sanctorum patrocinia postulare ad irriguum vestri apostolatus fontem necesse est." (AVITUS VIENNENSIS, *Epistola XXIX*, MGH AA, 6/II, pag. 59); l'epitafio del presbitero Silvio d'Ivrea (sec. VI-VII): "*Aedificavit opus sanctorum pignora condens / praesidio magno patriam populumque fidelem / munivit tantis firmans custodibus urbem*" (v. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. V, 6817, 173, 36). Luoghi ulteriori in G. M. GAGOV, *Il culto delle reliquie nell'antichità cristiana riflesso nei due termini 'patrocinia' e 'pignora'*, «Miscellanea francescana», 58 (1958), pag. 489, e A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965 (ora in A. M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985, pag. 134).

⁴¹ Mi richiamo qui agli indirizzi euristici portati avanti nelle ricerche di A. ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990; di GEARY, *Living with the Dead*, cit.; nonché al saggio programmatico di J.-CL. SCHMITT, *Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval)*, in: *Il mestiere di storico del Medioevo*, a cura di F. Lepori e F. Santi, Spoleto 1994, pagg. 73-83.

Ancili; il Palladio)⁴². È su quest'ultimo che vale la pena di soffermarsi per un momento. La statua di Atena/Pallade era, fra i sette *pignora*, quello più connotato dall'ascendenza troiana. Sulle sue vicissitudini epico-leggendarie (trafugamenti, traslazioni, seppellimenti), che configurano un'eccezionale stratificazione di miti poleogenetici, esiste ormai un'ampia e recente letteratura⁴³. È allora di estremo interesse rilevare che alcuni autori cristiani (Clemente Alessandrino *in primis*, e poi Arnobio e Firmico Materno), aderendo a una tradizione marginale antica, pensavano che il Palladio fosse costituito non già dalla celebre statua di Pallade caduta dal cielo nel luogo della fondazione di Troia bensì dalle ossa di Pèlope, il figlio (mortale) di Tàntalo, che il padre fece smembrare e bollire ma che poi venne fatto rinascere per volontà degli dèi⁴⁴. Inoltre, sulla scorta del prezioso commento di James G. Frazer a III, 12, 3 della *Bibliotheca* di Apollodoro⁴⁵, vorrei

⁴² Si veda la trattazione sistematica di M. BAISTROCCHI, *Arcana Urbis. Considerazioni su alcuni rituali arcaici di Roma*, Genova 1987, pagg. 13-44, 307-329.

⁴³ Cfr., per tutti, G. DAGRON, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, trad. it. *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991, pagg. 28, 37-38, 315, 379, 552, e il recentissimo A. FRASCHETTI, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma - Bari 1999, pagg. 42-47, 65-70 (con rassegna analitica delle fonti e della recente letteratura).

⁴⁴ Cfr. BAISTROCCHI, *Arcana Urbis*, cit., pag. 17. Per i miti di resurrezione degli animali a partire dalle ossa smembrate basti il rinvio a M. BERTOLOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici», 14 (1979), pagg. 470-499, e a C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pagg. 206 segg.

⁴⁵ Cfr. APOLLODORUS, *The Library*, ed. J. G. Frazer, Cambridge - London

far osservare l'etimologia proposta da Ferècide (ca. 550 a. C.), secondo cui i 'Palladi', come tipologia di immagini acheròpite (cioè "non fatte da mano umana") deriverebbero da *παλλειν*, da lui ritenuto equivalente al verbo *βαλλειν*, 'gettare' (cfr. con *Atti* 19, 35, a proposito della statua efesina di Artemide 'caduta dal cielo'). Dunque, 'statue' scagliate a terra e infisse al suolo, ciò che richiama immediatamente la tematica dei *kolossoi* e, più in generale, quella tipologia degli *ειδωλα*, resa celebre negli anni Sessanta dalle analisi magistrali di Jean-Pierre Vernant⁴⁶. Si trattava, come direbbe Eliade⁴⁷, di "cratofanie litiche" aventi la funzione di 'fissare' (catturare) le *πυχοι* ovvero i 'doppi' vaganti dei morti⁴⁸, esercitando così, in quanto segni efficaci poiché 'agiti' dall'uomo, una funzione mediatrice e ristabilendo un rapporto corretto tra vivi e morti. Si pensi a questo proposito,

1921, II, pagg. 38-40, n. 2, trad. it. APOLLODORO, *Biblioteca*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995, pagg. 109-110 (testo), 347-348 (comm.); cfr. inoltre l'ed. critica a cura di P. Scarpi, Milano - Roma 1996, pagg. 260-262; cfr. anche la cosiddetta *Epitome*, V, 10-11, 13.

⁴⁶ Cfr. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris 1965, trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970, pagg. 356-358.

⁴⁷ Cfr. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, ed. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, pagg. 222 segg.

⁴⁸ Cfr. per tutti il grande libro di R. B. ONIANS, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, Cambridge 1951, ora disponibile nell'eccellente edizione italiana *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di L. Perilli e P. Zaninoni, Milano 1998, in part. pagg. 121-149.

oltre ché alle ben note pratiche teurgiche nell'ultimo neoplatonismo⁴⁹, all'uso di effigi statuarie con funzione precisamente fissativo - sostitutiva nel rito suicidario della *devotio* praticato dai generali romani⁵⁰. Del resto, anche le ceneri di Oreste (dunque, ancora resti umani) costituivano uno dei sette *pignora* che assolvevano a una funzione talismanica di protezione di Roma e del suo impero⁵¹.

Mi sembra, questo, un anello molto importante (da un punto di vista tipologico - funzionale, non necessariamente, è ovvio, in senso evolutivo), e finora scarsamente valorizzato, nel processo di fissazione ovvero di 'traslazione' nelle reliquie dei santi (*pignora*, *patrocinia*) e nelle immagini acheròpite (*εικονες*) della funzione apotropaica e difensiva esercitata nel mondo antico da oggetti semiofori variamente ricolligabili ad effigi antropomorfe o a vere e proprie reliquie umane (statue, immagini, ombre, impronte, ceneri, ecc.)⁵². Per le immagini, tuttavia, rinviando alla classica ras-

⁴⁹ Cfr. E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951, trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978, pagg. 335-369.

⁵⁰ Il rito militare romano della *devotio*, prevedeva l'obbligo di *seppellire un'immagine* del sostituto del generale, alta almeno due metri, nel caso in cui quello fosse rimasto vivo pur vincendo la battaglia (realizzazione parziale del voto, che prevedeva invece la morte del generale o del suo sostituto, che si dedicavano ai Mani e a Tellus insieme all'esercito nemico), quasi a compensare lo squilibrio che in tal modo veniva a costituirsi con le potenze dell'aldilà, alle quali, appunto, si era votato nella cerimonia suicidaria. Cfr. BAISTROCCHI, *Arcana Urbis*, pagg. 275-280, con ampio corredo documentario.

⁵¹ Cfr. ancora BAISTROCCHI, *Arcana Urbis*, pagg. 310-311.

⁵² Cfr. A. FRASCHETTI, *Spazi del sacro e spazi della politica*, in: *Storia di Roma*,

segna di fonti di Ernst Kitzinger e alla grandiosa sintesi di Hans Belting⁵³, mi limito solo a richiamarne la funzione strutturale di garanti, di *pegni* della presenza reale del referente, che Maurizio Bettini ha ben evidenziato riguardo le pitture e le sculture (ma anche le ombre e le impronte) del mondo classico, non trascurando le importanti analisi di François Heim sulla funzione 'sacramentale', cioè a dire evocativo - fissativa di una presenza dell'invisibile e della sua efficacia, dei *martyria* costantiniani e, più in generale, dell'arte tardoantica⁵⁴.

Quest'ambito dei *pignora*, dei garanti 'sovranaturali' della funzione apotropaica incarnata in oggetti semiofori⁵⁵,

III/1: *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pagg. 675-696: 681 segg., laddove, a proposito dello spazio sacro dell'Urbe, si esplicita la relazione di continuità dei modelli e delle funzioni tra i *pignora imperii* e i nuovi *pignora* cristiani costituiti dalle reliquie dei santi apostoli Pietro e Paolo, per le cui valenze propriamente civiche e direi, senz'altro, poleogenetiche - riguardo la città cristiana e l'incipiente ecclesiologia petrina - rimane comunque indispensabile il rinvio agli ormai classici studi di Ch. Pietri, A. M. Orselli e M. Maccarrone.

⁵³ Cfr. E. KITZINGER, *The art of Byzantium and the medieval West: selected studies*, edited by W. E Kleinbauer, Bloomington 1976, in part. il capitolo *From Justinian to iconoclasm: The cult of images in the age before iconoclasm* (vedilo nella trad. it. *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'iconoclastia*, Firenze 1992, pagg. 3-115); H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

⁵⁴ Cfr. M. BETTINI, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, in part. pagg. 61-68; F. HEIM, *Virtus. Idéologie politique et croyance religieuse au IVe siècle*, Frankfurt a. M. (etc.) 1991, pagg. 52 segg.

⁵⁵ Mutuo il concetto da POMIAN, *Collezione*, cit., pag. 350.

rappresenta il sottofondo semantico e rituale che avrebbe poi trovato un'indubbia continuità nel lessico cristiano del patrocinio dei santi e delle loro reliquie sulla città episcopale, come azione di tutela apotropaica e concreto presidio difensivo contro le sciagure materiali⁵⁶. Tuttavia, dopo quanto si è potuto osservare nella prima parte di questo studio, si dovrà forse tenere presente anche una più articolata stratificazione di apporti culturali.

L'utilizzo metonimico e antonomastico del termine *pignora* - nel senso di *patrocinia* - per designare le reliquie dei santi affonda bensì direttamente le proprie radici nell'ambito della religiosità urbana latina e delle sue espressioni lessicali tipicamente giuridiche (rapporto di clientela e patrocinio con il garante divino della prosperità della *civitas*), ma attinge altresì, più mediatamente, al polo propriamente giuridico - sacrificale della soteriologia paolina (idea di salvezza come espiazione e riscatto, e sottesa antropologia della trasgressione), che non a caso proprio i Padri latini (specialmente Tertulliano e Agostino, fino a giungere ad Anselmo d'Aosta) avrebbero maggiormente e poi quasi esclusivamente sviluppato e adottato a discapito del polo mistico - unitivo (salvezza legata mistero stesso dell'Incarnazione e idea di ricapitolazione, con sottesa antropologia platonizzante della schiavitù e della soggezione al peccato), più sviluppata dai Padri greci, in particolare da Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene e i Cappadoci. È appunto in ambito latino (antropologia e soteriologia giuridico - sacrificale della trasgressione e

⁵⁶ Cfr. A. M. ORSELLI, *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in: *La città e il sacro*, a cura di F. Cardini, Milano 1994, pagg. 419-450.

del riscatto / espiazione) che è maggiormente attestato, sin quasi a diventare ovvio, l'uso di *pignora* come sinonimo o meglio, sostituto metonimico di reliquie.

D'altra parte, e sempre da un punto di vista teologico (escatologico), va anche ricordato come l'idea di pegno (cfr. il paolino ἀρραβών in *2Cor.* 1, 22 ed *Eph.* 1, 14, riferito allo Spirito come "caparra della nostra eredità"⁵⁷) associata alle reliquie dei santi affondasse le proprie radici anche nella giustificazione propriamente cristomimetica del martirio e, per estensione, della santità cristiana: il santo, in virtù della perfetta imitazione di Cristo che fu "primizia" (ἀπαρχή) della nostra salvezza (*1Cor.* 15, 20) e "primogenito dei morti" (πρωτοτοχος εκ των νεκρων: *Col.* 1, 18), esercita, nella sua attuale condizione privilegiata di intercessore presso l'altare celeste⁵⁸, e nella concretezza della sua presenza vitale nel mondo sotto forma di reliquie corporali, un ruolo di garante e perciò di pegno della futura resurrezione dei membri ordinari del corpo di Cristo⁵⁹. Anche la suggestiva analisi metaforica e antropologica di recente condotta da Caroline W. Bynum (idea di resurrezione come reintegrazione corporea di cui, nell'*hic et nunc*, sono garanti i frammenti corporali

⁵⁷ Cfr. J. BEHM, s.v. ἀρραβών, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, coll. 1263-1266.

⁵⁸ Cfr. M. VAN UYTFANGHE, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert*, «Cassiodorus», 2 (1996), pagg. 143-196: 159-160.

⁵⁹ Cfr. Ch. PIETRI, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome (Rome 1988), Rome 1991, pagg. 15-36.

dei santi, che costituiscono un'anticipazione della pienezza ontologica dei risorti⁶⁰) mi sembra apportare un'ulteriore conferma indiretta, sul piano più generale dell'immaginario religioso, e perciò non soltanto del pensiero riflesso, all'esistenza e all'importanza di questa costellazione semantica tipicamente giuridico - economico - sacrificale, in cui affonda le proprie radici la nozione cristiana del *patrocinium* esercitato dai *pignora sactorum* a beneficio dei singoli fedeli e delle collettività.

Il lessico dello scambio simbolico, trasfigurato nel lessema cristiano del *Sacrum Commercium*, tocca, dunque, l'aspetto più profondo e la ragione ultima del culto cristiano dei corpi santi, il suo essere cioè una forma peculiare e privilegiata di relazione metonimica tra i vivi e i morti.

Il dono votivo sulle tombe dei santi, per impetrare miracoli di guarigione o comunque interventi a favore del fedele/offendente⁶¹, può intendersi allora come vera e propria og-

⁶⁰ Cfr. BYNUM, *The Resurrection of the Body*, cit., pagg. 85-86 e 104-105.

⁶¹ Cfr. ad es. GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria martyrum*, 96, MGH, cit., pag. 103 (i polli votivi, trafugati al tempio, non cuociono nella cucina dei ladri); GREGORIUS, *Liber de virtutibus sancti Iuliani*, 31, MGH, cit., pag. 127 (sacralità e intangibilità degli animali votivi); GREGORIUS, *Liber in gloria confessorum*, 66, MGH, cit., pag. 337; ADAMNANUS - ARCULFUS, *De locis sanctis*, l. III, c. IV, 15-31, PL 88, coll. 810-813 (bell'episodio dell'immagine di san Giorgio dipinta su una colonna a Diospoli di Palestina, e del cavaliere che non rispetta la promessa di donare il cavallo nel caso di vittoria militare richiesta e ottenuta per intervento del santo); PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, l. V, c. 6, MGH SS, *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum*, pagg. 146-147 (un eremita, sollecitato da Costante II, ha una visione in cui gli appaiono l'Arcangelo Michele, san Pietro e san Giovanni Battista: i Longobardi non soccomberanno sino a

gettivazione rituale di una più generale concettualizzazione in termini di reciprocità antagonistica (dono) del rapporto di scambio simbolico tra società dei vivi e società dei morti⁶². Più in generale, la proverbiale *reverentia* dovuta ai santi, assillo ideologico e pilastro culturale degli scritti e della *Weltanschauung* di un Gregorio di Tours⁶³, veniva dunque letteralmente a configurarsi come il 'prezzo del riscatto' (contro-dono) di quegli autentici garanti della *Salus* associata alla presenza del santo costituiti dalle sue reliquie. Quelle reliquie che, come si è visto, già nelle fonti più antiche vengono designate metonimicamente con il termine *pignora*, pegni (o anche *munera* o *dona*), garanti materiali e 'sovrannaturali' di salute e di salvezza eterna.

quando presteranno il debito onore a san Giovanni Battista officiando pregando e offrendo beni nella sua Chiesa); RODULFUS GLABER, *Historiarum sui temporis libri*, l. IV, c. 3, 6, PL 142, coll. 673-675 (la dinamica 'doni-offerte-incubazioni-miracoli attesi' riguarda in questo caso le ossa di falsi santi accumulate da un impostore, ma la cosa è volta a dimostrare l'ingannevole potere taumaturgico concesso anche gli spiriti maligni). Sui meccanismi e le dinamiche del *votum* come relazione di scambio in ambito culturale cfr. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après le procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981, pagg. 530-540; P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985, pagg. 80-116.

⁶² Cfr. il mio *La città dei vivi e la città dei morti*, cit.

⁶³ Cfr. BROWN, *Reliquie e status sociale*, cit.