

Terza relazione

Storia e tradizione nella traslazione delle reliquie di san Luciano

GENNARO LUONGO¹

Venerdì 14 settembre 2012

1. Il culto delle reliquie tra tardoantico ed età moderna

Il culto delle reliquie dei santi e le reliquie stesse, come il processo della loro acquisizione e tesaurizzazione, negli ultimi decenni sono state oggetto fecondo della storiografia, che nell'allargamento dell'orizzonte le ha inquadrato in una prospettiva globale e interdisciplinare propria della ricerca storica. Oltre

1. Moderatore: Il prof. Gennaro Luongo, già associato di Agiografia, è attualmente ordinario di Letteratura cristiana antica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi "Federico II di Napoli". Tra gli studi sul cristianesimo antico si è interessato particolarmente dell'opera di Paolino di Nola indagando nel volume *Lo specchio dell'agiografo* (1992) il profilo storico-agiografico del santo patrono Felice secondo i moderni indirizzi dell'agiografia, approfondendo poi in successivi saggi la problematica del culto dei santi alla luce della produzione paoliniana. Occupandosi in modo privilegiato di letteratura martiriale tardoantica e medievale, ha affrontato lo studio di complessi "dossiers" di santi antichi ed è autore di ampi saggi sull'agiografia napoletana, fondana, irpina, italobizantina. È stato tra i fondatori dell'Associazione Italiana per lo Studio della Santità, Culti e Agiografia (AISSCA) e attualmente ne ricopre la carica di vicepresidente, quale membro della Direzione della rivista "Sanctorum". Tra i fondatori del "Centro Europeo di Studi Agiografici" (CESA) di Rieti è coordinatore della Scuola di Studi Agiografici, che si tiene annualmente a Rieti. Ha pubblicato il vol. *Lo specchio dell'agiografo. I carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, "Parva Hagiographica" 3, Napoli 1992, ed è autore di numerosi saggi e curatele.

lo studio erudito da parte della storiografia ecclesiastica allo scopo di mostrare la realtà storica dei santi, ben lungi dalla mera ricerca antiquaria e ben al di là dell'ottica positivista o del razionalismo liberale di fine Ottocento come altrettanto lontano dalla facile apologetica cattolica, gli studi recenti hanno inquadrato il vasto fenomeno ruotante intorno alle reliquie come uno degli osservatori speciali non solo della concezione della santità cristiana, ma della storia della mentalità, della civiltà e della cultura².

Come l'agiografia, lo studio scientifico sui santi troppo spesso nel passato confinato nello spazio della storiografia ecclesiastica volta a provare la storicità del santo, è divenuta un osservatorio tra i più significativi per la ricerca storica, così anche la ricerca sul culto delle reliquie ha visto allargato il suo campo d'investigazione, parte integrante della storia dei rapporti fra mondo dei vivi e mondo dei morti. «Le reliquie sono divenute», come afferma S. Boesch, «strumento per conoscere la mentalità, la società, le istituzioni, uno degli indicatori più interessanti per la storia delle società, non soltanto per la cristianità tardantica e medievale — tradizionalmente considerata come il terreno privilegiato di questa forma di culto —, ma per il cristianesimo di tutti i secoli»³.

2. Sul tema tra i più dibattuti negli ultimi decenni la bibliografia è ampia e articolata: richiamo solo Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris 1975; P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978 (tr. it., Milano 2000); M. Heinzlmann, *Translationsberichte und andere Quellen der reliquiencultes* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 35), Turnhout 1979; P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981 (tr. it., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983). Una precisa messa a punto bibliografica è nell' *Introduction* al volume *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer 4-6 septembre 1997) édités par Edina Bozóky et Anne-Marie Hérvétius, Brepols, Turnhout 1999, 11-16; L. L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella 2002. Stimolanti per l'allargamento degli orizzonti della ricerca sono gli undici contributi del seminario su "La tesaurizzazione delle reliquie" a cura di Sofia Boesch Gajano in «Sanctorum» 2 (2005), 9-146.

3. S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, in *Les reliques* cit., p. 257 s.

Rimane viva quindi l'esigenza di non guardare alle reliquie solo nella prospettiva della medicina legale, preoccupata della verifica scientifica dei "reperi", o nell'ottica dell'accertamento della loro autenticità. Di fronte a questi oggetti materiali — oggetti particolarissimi, però, che rappresentano, rimandano, anzi si identificano nella mentalità e sensibilità religiosa in *soggetti* sentiti come vivi e presenti — occorre sgombrare il campo da pregiudizi dettati dalla mentalità moderna, razionalistica e illuministica, tendenzialmente meno legata alla materialità e alla concretezza corporea e più scettica, almeno in linea di principio, verso tali forme devozionali: riesce oggi difficile, capire mentalità e sensibilità del passato legate a esperienze concrete e materiali, anche se, paradossalmente, non mancano anche oggi analoghi segni e manifestazioni, che rivelano la problematicità di un fenomeno complesso e multiforme: basti ricordare il recente fatto di cronaca dello smarrimento o furto della reliquia di sangue di Giovanni Paolo II o altri fatti simili! Per lo storico, come affermava il Fichtenau, «è più importante stabilire che cosa abbia significato una reliquia per gli uomini del passato, piuttosto che pronunziarsi sulla sua minore o maggiore autenticità»⁴. Documento materiale e concreto, le reliquie, che a differenza del documento scritto raggiungevano tra l'altro un pubblico assai più numeroso degli alfabetizzati, acquistano importanza «per una problematica di storia di civiltà e della cultura, per l'accertamento dell'interesse che si attribuiva ad esse, della fede che si aveva in esse»⁵. Il culto delle reliquie è in assoluto una delle originalità del cristianesimo, che ha profondamente marcato la vita religiosa fin dall'antichità: oggetto da un lato di entusiasmo talora eccessivo fino al fanatismo, bersaglio dall'altro degli attacchi dei detrattori, dai dissidenti medievali fino ai moderni protestanti. A suo fondamento è senza dubbio

4. H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, in «Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung» 60 (1952), 60–89, cit. 63.

5. E. Dupré Theseider, *La "grande rapina dei corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, Fr. Steiner Verlag, Wiesbaden 1964, 420–432.

la salda concezione della legittimità del culto dei *corpora sanctorum*, frutto della sensibilità religiosa, ma anche della riflessione teologica maturata già a partire dal III e IV secolo sulla santità dei martiri e confessori e sulle loro prerogative e “funzioni” di mediazione e intercessione⁶. Già il redattore del *Martirio di San Policarpo* di Smirne definiva i resti bruciati del vescovo martire amorevolmente raccolti “ossa più preziose di rare gemme e più pure dell’oro fino”⁷: il testo, documento fondamentale per la storia e la teologia del culto dei santi, perché già distingue tra l’adorazione a Cristo (*proskynēsai*) e l’amore d’affetto verso i martiri (*agapēsai*), contiene la prima attestazione della festa dell’anniversario (*hemèra ghenéthlios / dies natalis*) e indica chiaramente natura, finalità e spirito della memoria dei santi.

I cristiani avvertirono presto l’eccellenza di quei fratelli di fede che avevano *testimoniato* con la morte la perfetta sequela di Cristo⁸. Il rispetto della tomba si trasformò ben presto in gelosa custodia e possesso di un tesoro prezioso: l’edificazione e l’ammirazione non tardarono a tramutarsi in una nuova forma di religiosità incentrata sul culto del santo visto nella sua dimensione spirituale concretizzata sempre più nella sua corporeità.

Il martire, imitatore di Cristo e della sua passione, con lui e come lui è risorto a nuova vita nell’incorruttibilità dello Spirito; la sua morte diventa quindi attestazione di fede nell’immortalità e nella resurrezione finale dei corpi: «il motivo di tanto eroismo – diceva Giovanni Crisostomo — è che Cristo è vivo e agisce nelle anime dei martiri»⁹. La presenza del Cristo a fianco del

6. Richiamo oltre il discusso volume di P. Brown, *Il culto dei santi*, cit., l’ampio volume collettaneo *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e)*, Rome 1991 (Collection de l’École Française de Rome 149); M. van Uytanghe, *L’origine, l’essor et les fonctions des saints*. Quelques repères pour un débat ouvert, «Cassiodorus» 2 (1996), 143–196.

7. *Mart. Policarpi* 18, p.26 Orbàn, in *Atti e passioni dei martiri*. Introduzione di A.A.R. Bastiaensen (Scrittori greci e latini, Fond. Valla), 1987.

8. Vd. G. Luongo, *Santi martiri*, in *Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al Medioevo*, a cura di M. Bassetti, A. Degl’Innocenti, E. Menestò, Centro Italiano per lo studio sull’Alto Medioevo, Spoleto 2012, pp. 1–33.

9. Giovanni Crisostomo, *hom. in s. Drosidem* (PG 50, 685–686).

martire, anzi la sua inabitazione diretta (*vicit in eis qui vixit in eis*)¹⁰ — si ricordi l’affermazione paolino “ non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me (*Gal 20, 20*) —, che dà conto dell’eccezionalità della *martyria*, è un punto essenziale della spiritualità martiriale e legittima la venerazione del corpo e delle reliquie dei santi. Se i santi sono “tempio” di Cristo, ciò giustifica, soprattutto dopo la loro morte, la venerazione dei loro resti mortali¹¹.

I corpi dei martiri fin dai primi secoli furono venerati e considerati veicolo di salvezza, caparra di intercessione: quel corpo, infatti, col quale «essi avevano dato morte alla morte», secondo la bellissima espressione di Vittricio di Rouen¹², pur abbandonato dall’anima volata in cielo, portava impresso in sé il sigillo dello Spirito: per i Padri della Chiesa — cito per esempio Giovanni Crisostomo o Paolino di Nola — nei corpi santi risiede una forza misteriosa e miracolosa (chiamata ora *dynamis*, *virtus*, *charis*, *lux*) operatrice efficace di salvezza fisica e spirituale: la capacità taumaturgica che sprizza dal sepolcro è la testimonianza della gloria del paradiso goduta dal martire¹³.

La percezione della presenza di una tale *potentia* è alla base

10. Agostino, *sermo 280*, 4 (NBA XXXIII, p. 102).

11. J.-C. Schmitt, *Les reliques et les images*, in *Le reliques* cit., p. 149: «Si fa memoria dei santi attraverso loro reliquie, poiché essi stessi hanno testimoniato fino alla morte sanguinosa, che imita la passione di Gesù, la vittoria sulla morte. Questo legame tra i santi e Cristo e più precisamente tra il loro corpo e il corpo di Cristo si esprimerà nell’altare, la cui tavola contiene reliquie dei santi, sulle quali è celebrato il sacrificio eucaristico».

12. Vittricio, *de laude sanctorum 6* (CCh 64, p. 77).

13. Giovanni Crisostomo, *hom. in s. Babylam 2* (SCH 232, p. 296): «Non guardare al fatto che il corpo del martire giace nudo, privo dell’energia spirituale, ma considera questo, che un’altra potenza (*dynamis*) più grande della stessa anima lo assiste, la grazia dello Spirito, che parla a favore della resurrezione, attraverso le opere miracolose che compie». Paolino di Nola, *carm.* 18, 155–157: «La grazia divinamente infusa nelle sante membra non poté con la carne morire ed essere sepolta, ma subito dalle ossa deposte si sprigionò una luce, che da quel tempo fino a oggi mai cessa di dare i segni del potente merito con le sue facoltà curatrici»; *ibid* 185–190: «Le ossa del santo corpo, non coperte dalla polvere della morte, ma provviste dell’arcano seme della vita eterna, spirano dalla tomba il vivifico profumo dell’anima vittoriosa, dal quale un rimedio efficacissimo deriva agli ammalati imploranti» (trad. A. Ruggiero).

del complesso fenomeno del culto della tomba del santo, che diventa quindi il luogo santo di incontro tra cielo e terra, meta del pellegrinaggio dei fedeli non solo nella ricorrenza annuale del martirio. Nell'entusiasmo e nell'enfasi del discorso panegiristico le tombe contenenti i resti dei martiri diventano "porti sicuri", "sorgenti di acque spirituali", "porto e sollievo sicuro dai mali che ci afferrano".

Sulle tombe si innalzano basiliche, dove i fedeli si recano alla ricerca del patrocinio contro ogni genere di mali, esprimendo nella confidenza con il sacro, ansie e speranze, gioie e dolori. L'impegno pastorale dei vescovi cerca di inculcare il senso dell'imitazione dei martiri e della vera conversione dei cuori¹⁴.

Il patrocinio, che trova originariamente il suo fondamento nel martirio, con il quale il sangue diventa «seme celeste per innumerevoli genti», è sentito come strettamente legato al luogo dove il santo ha subito il martirio e dove è sepolto, con il conseguente radicamento del culto sul territorio¹⁵. Paolino di Nola, tra quarto e quinto secolo, esprime tale rapporto con il santo, trasferendo all'ambito spirituale il lessico del patronato vigente

14. Giovanni Crisostomo, *in s. Babylam* I 65 (SCh 232, p. 174): «Dio, essendo misericordioso con gli uomini... ha aperto questa via sufficiente a invitarci alla virtù, lasciando, presso di noi finora le reliquie dei santi. Infatti, dopo la forza della parola, le tombe dei santi occupano il secondo posto nell'incitare allo stesso zelo le anime di quelli che le contemplano. Se uno si accosta a una tale tomba, subito ha la chiara sensazione di questa *energeia*, poiché la vista dell'urna, penetrando nell'anima, non solo la colpisce, ma la pone in uno stato d'animo come se il morto pregasse insieme con lui, stesse a fianco a lui e lo guardasse. Allora, colui che prova ciò, si allontana di lì ripieno di grande ardore e diviene tutt'altro da come era prima» (trad. mia).

15. Massimo di Torino, a cavallo tra IV e V secolo, nel sermone per i martiri torinesi Ottavio e compagni sottolinea la necessità di celebrare in modo speciale «quelli che nella nostra terra hanno versato il proprio sangue»: «sebbene tutti i santi, si trovino in ogni luogo e giovino a tutti, intercedono tuttavia per noi in modo speciale quelli che hanno subito per noi anche i supplizi. Il martire, quando subisce il martirio, non lo subisce soltanto per sé, ma anche per i suoi concittadini [...] devono essere onorati da noi in modo speciale questi di cui possediamo le reliquie. Quelli infatti ci aiutano con le loro preghiere, questi anche con il loro martirio. Con questi abbiamo una certa familiarità: sono sempre con noi, dimorano con noi, ci custodiscono mentre viviamo nel corpo, ci accolgono quando lo abbandoniamo» (*Serm.* 12, 1-2, "Scrittori dell'Area Santambrosiana" 4, p. 65).

nella società romana, per cui il suo santo Felice — un presbitero nolano, scampato alla persecuzione, considerato *martyr sine sanguine* —, è sentito e invocato come patrono, padre, signore, custode dell'anima, medico e tutore della salute; dall'altro il lessico del patrocinio è esteso ad indicare l'azione protettiva che "istituzionalmente" i santi svolgono sulle regioni o sulle singole città, dove sono vissuti e dove sono morti al servizio di Dio e della comunità¹⁶.

Ben presto accanto al grande movimento del pellegrinaggio verso le tombe dei martiri, si sviluppa a partire dalla metà del IV secolo l'altra usanza, più comoda, dell'irradiazione dei *corpora sanctorum*, prima con il trasferimento di resti mortali integri, successivamente, in un processo inarrestabile e sempre più incontrollabile, con lo smembramento dei corpi e la moltiplicazione delle reliquie autentiche o rappresentative: l'abile *escamotage* serviva a moltiplicare ed estendere in una tendenza di universalizzazione, il patrocinio dei santi a tutta la terra. I pochi centri della chiesa dei martiri si moltiplicarono così in una serie innumerevole fino agli estremi confini del mondo: un fitto reticolo protettivo di corpi santi ammagliò il mondo cristiano¹⁷. Paolino di Nola, fervente collezionatore di reliquie, ribadisce a più riprese la potenza taumaturgica dei *semina sanctorum*, cioè le reliquie dei santi; anzi nella loro parcellizzazione e distribuzione coglie il chiaro disegno della misericordia divina, che non ha voluto privare alcuna terra della *sanctorum medicina*¹⁸.

16. Sulla "geografia" del patrocinio dei santi vd. G. Luongo, *Martyr stella loci* (*Paul. Nol., carm. 19, 15*), in «Auctores Nostri» 4 (2006), pp. 373–396.

17. A giustificazione di tale uso crescente l'idea, già sviluppata nella seconda metà del IV secolo in Oriente come in Occidente che la *potentia* o *virtus* del santo fosse presente come in tutto il corpo, così anche nel più piccolo frammento: cf., per es., Gregorio Nazianzeno, *Contra Iulianum* I (or. 4, 69; *SCh* 309, 178): «anche I corpi hanno lo stesso potere delle anime sante; anche le loro sole gocce di sangue e i piccoli segni della passione (*mikrà symboula*) hanno altrettanta efficacia dei corpi»; Vittricio, *de laude sanctorum* 9–11 (*CChL* 64, p. 84–86); Teodoreto di Ciro, *Therapeutica* 8, 10 (*SCh* 57 II, 313 s.).

18. Paolino di Nola, *carm. 19, 307–315*; «Dio, come creatore di tutti gli uomini,

Dapprima tra IV e V secolo scambi e doni di amicizie tra vescovi e comunità, poi nell'alto medioevo istanze ecclesiastiche o politiche per sancire accordi, il sogno di prestigio e potenza di città, principi o monasteri, determinarono un movimento intenso di ricerca di *pignora salutis*, ricerca ora pacifica, talora violenta o subdola (i *furta sacra*), che sfociò qualche volta in una vera e propria *chasse aux reliques* di martiri o presunti tali¹⁹. Nella sensibilità collettiva la reliquia possiede un potere proprio, una capacità intrinseca di operare; ma ha anche un potere "esterno", nel senso che essa «conferisce un potere all'individuo, alla comunità, all'istituzione che la possiede»²⁰: ciò spiega il forte valore simbolico delle reliquie.

C'era certamente, e frequentemente avvertito, il problema dell'autenticità dei sacri resti²¹ e non mancavano casi di azioni poco limpide: l'autorità ecclesiastica e ancor più l'autorevolezza del donatore valeva ad autenticare la reliquia; in non pochi casi

concesse che si sprigionasse dai santi questo potere per tutte le terre, affinché dai sepolcri i beati martiri elargissero i doni pietosi e, pur sepolti, potessero guarire i vivi. Né bastò al Signore questo dono, che i martiri illustrassero con il nome e con gli aiuti soltanto le loro terre: nella sua misericordia, moltiplicando dagli stessi sepolcri le reliquie dei santi, le concesse a molti popoli» (trad. Ruggiero). Una bella pagina di Teodoreto di Cirro (*Graecarum affectionum curatio* 8, 10) illustra il fenomeno della frammentazione e moltiplicazione delle reliquie e il loro significato: «le anime di questi nobili trionfatori percorrono il cielo e danzano insieme con i cori degli esseri incorporei; i loro corpi non sono contenuti ognuno in una sola tomba; ma le città e i villaggi se li sono divisi tra loro e li chiamano salvatori e medici delle anime e dei corpi. Li onorano come protettori e custodi delle città. Servendosene quali ambasciatori (*presbentai*) presso il Signore dell'universo, riportano loro tramite i doni divini. E pur diviso il corpo, rimane indivisa la grazia e anche la più piccola e minuta reliquia ha lo stesso potere del corpo del martire assolutamente indiviso» (trad. mia).

19. Cf. ora specialmente Geary, *Furta sacra* cit.; G. Luongo, *Alla ricerca del sacro. Le traslazioni dei santi in epoca altomedievale*, in A. Ruggiero (cur.), *Il ritorno di Paolino* (Strenae Nolanae 3), Napoli-Roma 1990, 17-39.

20. S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari 1999, 23.

21. Vd. Ora, per es., Th. Granier, *Si quilibet lector idoneus affuisset, incunctanter ad rei veritatem pertigissemus. Identifier et authentifier les reliques (IX^e-XII^e siècle)*, in *Experts et expertise au Moyen Age. Consilium quaeritur a perito. XLII^e Congrès de la "Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public"*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 47-58.

è la stessa reliquia che operando prodigiosamente si *autoautentica*, per così dire: è il caso della famosissima *inventio* della Santa Croce a Gerusalemme o quella dei ss. Gervasio e Protasio a Milano, ma anche di tanti episodi straordinari raccontati dalle fonti. Sono però indubitabili gli abusi che suscitavano già nel medioevo e ancor più in epoca moderna aspre critiche e polemiche, nonché provvedimenti conciliari.

Realtà materiali e concrete, le reliquie sono oggetti materiali, ma nella concezione che si è illustrata, esse sono oggetti attivi, dotati di potere immanente, segno di riconoscimento della santità: oggetti pieni di valori spirituali, hanno una doppia identità, materiale e spirituale, naturale e soprannaturale. Come felicemente dice J.-C. Schmitt, «le reliquie dei santi sono per lo più particelle di corpo morto, ossa di parti dure del corpo: la loro preservazione è l'espressione dell'incorruttibilità riconosciuta ai corpi dei santi. Le reliquie sono sulla terra come particelle dure di eternità»²².

Ecco perché le reliquie occupano il centro della scena nella pietà tardoantica, medioevale e anche moderna.

2. La reliquia di S. Luciano a Lusciano

In epoca moderna dopo la violenta polemica luterana e calvinista in ambito cattolico il Concilio di Trento ribadì la legittimità del culto delle reliquie, anche se nell'ultima sessione, la XXV²³, impose una severa disciplina in materia contro ogni sorta di abuso e superstizione. La devozione delle reliquie registra senz'altro una forte ripresa con la scoperta delle catacombe e dei cimiteri sotterranei di Roma, che aprirono al mondo cattolico

22. Schmitt, art. cit., p. 150.

23. Conc. di Trento, sess. XXV (3-4 dicembre 1563), 406: «i santi corpi dei martiri e degli altri che vivono con Cristo — un tempo membra vive di Cristo stesso e tempio dello Spirito santo e che da lui saranno risuscitati per la vita eterna e glorificati, — devono essere venerati dai fedeli, quei corpi, cioè, per mezzo dei quali vengono concessi da Dio agli uomini molti benefici».

miniere inesauribili di “corpi santi”. Il 31 maggio 1578 cavatori di pozzolana portarono alla luce i resti di un antico cimitero ipogeo cristiano sulla Via Salaria: nell’atmosfera di fervore e di apologetica della Riforma cattolica postridentina la scoperta fu intesa come un avvenimento provvidenziale di ordine eminentemente spirituale: le gerarchie ecclesiastiche compresero che quelle gallerie potevano rivestire un ruolo determinante nel dibattito religioso contro i Riformatori protestanti, perché documentavano l’eroicità dei martiri della Chiesa di Roma: si riteneva all’epoca che i corpi rinvenuti nelle catacombe fossero tutti degli antichi eroici martiri della fede dei primi secoli²⁴. Le catacombe potevano diventare così — come scriveva l’oratoriano Giovanni Severano nell’Introduzione alla *Roma sotterranea* del Bosio (1632) — «arsenali donde si pigliano le armi da combattere contro gli Eretici».

Da allora cominciò un vasto processo di estrazione di corpi santi o ritenuti tali, con il conseguente processo di confezionamento di reliquie che venivano poi donate o distribuite da Roma al mondo intero. Reliquie più preziose erano considerate quelle estratte da tombe recanti il nome del defunto e venivano donate a personaggi o istituzioni prestigiose; ai corpi senza nome veniva imposto un nome ricavato da una virtù o da qualche altro martire. Non mancarono esplorazioni clandestine che portarono ad abusi, commerci, come già era successo peraltro nel medioevo: la curia pontificia con varie disposizioni (1599, 1603, 1604) intervenne già sul finire del Cinquecento e agli inizi del Seicento a frenarli anche severamente, disciplinando l’accesso alle catacombe, concedendo la licenza di scavo (*patentes effodiendi*) e vietandolo agli ecclesiastici non autorizzati. Ma i vari ripetuti decreti pontifici, come le grida di manzoniana memoria, sortivano scarsi risultati.

24. Cf. Ph. Pergola, *Le catacombe romane. Storia e topografia*. Catalogo a cura di P. M. Barbini, Roma 1997; M. Ghilardi, *Subterranea civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal medioevo all’età moderna*, Roma 2003; Id., *Lac pro sanguine fluxit, in Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti, Fabriano 2012 vol. II, pp. 1209–1221.

Negli anni del pontificato di Fabio Chigi col nome di Alessandro VII (1655–1667) — un periodo che ci interessa proprio per l'arrivo delle reliquie di San Luciano a Lusciano, — il fenomeno dell'estrazione delle reliquie raggiunse proporzioni difficilmente immaginabili: il papa, oltre a proibire con decreto l'accesso “a veruna persona” senza licenza, confermò i precedenti decreti con editto del 24 luglio 1656, firmato dal segretario del tribunale del Vicariato, abate Giuseppe Palamolle, e concesse a Mons. Ambrogio Landucci, vescovo titolare di Porfireone, suo sagrista, e ai suoi successori l'autorità di fare scavi e di concedere i corpi di martiri che si fossero rinvenuti a chi ne facesse richiesta²⁵.

Sono i successori Clemente IX e soprattutto Clemente X che tentano di regolamentare la materia. La Congregazione delle Indulgenze e delle ss. Reliquie, istituita da Clemente IX nell'agosto del 1667, fissa con decreto i due segni indubitabili di martirio per il riconoscimento dell'autenticità dei corpi santi: la palma e il vaso di sangue. Nel 1672 con Clemente X si assegna al Cardinal Vicario la giurisdizione delle catacombe e il potere dell'estrazione; viene istituita la Custodia delle sante Reliquie, presieduta dal Custode nominato dal Card. Vicario, incaricato di soddisfare le richieste provenienti da ogni dove: una parte però del tesoro scoperto viene riservata direttamente al Pontefice, che la gestisce mediante il suo Sagrista. È il Custode che registra le suppliche presentate al Card. Vicario, le richieste di reliquie, la decisione del Card. Vicario, il nome del corpo santo, il cimitero di provenienza, la data dell'estrazione o *inventio*: solo a partire

25. Sull'agostiniano senese Ambrogio Landucci (1559–1669), già priore dell'ermo agostiniano di Lecceto, Sagrista del Palazzo Apostolico durante il pontificato di Alessandro VII e Clemente IX, vescovo titolare di Porfireone (1655–1669) cf. J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*. . . Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, pp. 495–496; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Itali*, Firenze 1938, pp. 143–145. Il Landucci fu autore dell'opera *Pratica per estrarre li Corpi de' Santi Martiri da Sagri Cimiteri di Roma* (cod. Vat. Chig. III 82), parzialmente edito poi da A. Ferrua, *Sulla questione del vaso di sangue. Memorie inedite di Giovanni Battista de Rossi*, Città del Vaticano 1944, pp. 99–129.

dal 1737 però abbiamo tali registrazioni in sei ampi volumi²⁶: i primi tre riguardano il secolo XVIII, gli ultimi tre il periodo che va dall'anno 1800 al 1850. Purtroppo «nulla si sa invece delle donazioni della Sacrestia pontificia, i cui registri, se mai ci furono, debbono presumersi smarriti»²⁷.

Era opportuno richiamare il vasto fenomeno dell'estrazione dei corpi santi dalle catacombe romane, come la prassi della loro individuazione, conservazione e concessione, per entrare nel merito del nostro discorso con passo metodologicamente preciso.

La lapide apposta nella cappella di San Luciano nella chiesa parrocchiale di S. Maria Assunta in Lusciano, recante la data del 1666, attesta la donazione da parte del cappellano segreto del papa Alessandro VII, Giovan Battista d'Acquisto, della "testa di S. Luciano martire e di tutte le altre sacre reliquie di santi martiri" al parroco dell'epoca Francesco Antonio Maffeo. Giustamente Orabona²⁸ ha contestualizzato l'avvenimento nella situazione storico-sociale di Lusciano, ricordando la calamità della peste del 1656 che aveva colpito particolarmente il Regno di Napoli: Aversa e paesi limitrofi registrarono pesanti perdite di vite umane, "il casale di Lusciano quattrocento". È del tutto credibile che in tale contesto di lutto e angoscia la comunità cristiana, come altrove, abbia sentito l'esigenza di munirsi di un palladio di protezione e difesa, avanzando la richiesta a Roma.

Rileggiamo il testo dell'epigrafe: *caput s. Luciani M(artryris) et reliqua cuncta sacra S(anctorum) M(artyrum) pignora*. In primo

26. Custodia delle ss. Reliquie dell'Em. Sig. Cardinale Vicario di N.S. Corpi e Reliquie dei SS. Martiri donati: I (1737-1783); II (1784-1786); III (1787-1800); etc. I volumi, conservati presso l'Archivio del Vicariato di Roma, sono stati studiati in particolare per l'area francese da Ph. Boutry, *Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)*, in «Mélanges de l'école Française de Rome. Moyen Age-Temps modernes» 91 (1979), 875-930.

27. S. La Salvia, *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila 1984, pp. 873-956, spec. p. 947.

28. L. Orabona, *San Luciano di Antiochia patrono di Lusciano*, Lusciano 2010, p.

luogo c'è la principale reliquia della testa di san Luciano; è da notare che per indicare le altre reliquie, di cui però non si specificano i nomi, si usa il termine *pignora*, cioè “pegni”, “garanzia”, “caparra”, un vocabolo pregnante di antico uso per le reliquie²⁹. Per dare degna sede al prezioso tesoro venuto da Roma il parroco eresse dalle fondamenta la cappella, che fu poi nel 1912 ristrutturata e abbellita nella ricorrenza del XVI centenario del martirio di S. Luciano. L'importante epigrafe sottolinea la gratuità assoluta della concessione del D'Acquisto: *pure donavit*; come rimarca la nobile generosità (*pia munificentia*) del parroco del tempo, Francesco Antonio Maffeo; ancor più importante è la menzione della ricognizione e approvazione delle reliquie con il rescritto pontificio.

Non mi è stato possibile sapere di più del d'Acquisto, un ecclesiastico appartenente alla “famiglia”, alla stretta cerchia cioè, del papa, che svolgeva funzioni nell'ambito della cappella pontificia. Né c'è traccia finora purtroppo del rescritto pontificio di autenticazione delle reliquie, di cui parla l'epigrafe: ho già detto che manca il registro delle richieste e conseguenti donazioni effettuate dal Sagrista del Papa.

Manca altresì il testo della supplica partita da Lusignano: non possiamo perciò affermare con certezza quando sia stata inoltrata a Roma la richiesta, né se il parroco abbia presentato una richiesta generica di reliquie o abbia espressamente fatto il nome del nostro santo, come solitamente si faceva e risulta da documenti di tal genere: questo ci permetterebbe ovviamente di affermare che il legame culturale tra Lusignano e san Luciano sia precedente all'arrivo del sacro deposito: è molto suggestivo l'accostamento che il prof. Orabona fa tra la prima attestazione del nome nei registri parrocchiali dei battesimi (anno 1662 e successivi) e l'arrivo della reliquia³⁰. C'è comunque da dire

29. Cf. Ambrogio, *de viduis* 9 (SAEMO 14/1, p. 292): *martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare* («dobbiamo supplicare i martiri, il cui patrocinio ci sembra di rivendicare per il pegno per così dire del loro corpo»).

30. L. Orabona, op. cit., p. 103.

che non è casuale la paronomasia tra il nome di san Luciano e la denominazione del paese di Lusciano: *Lussiano/Lussano, Luxanum*³¹, *de Luciano, Feudum Lussanum* (1409) delle fonti medievali³². Colpisce comunque la scritta che contorna due dei tre sigilli sull'urna recante proprio la forma *Lusciani* e non *Luciani*.

Possiamo ritenere che gli altri *pignora* inviati a Lusciano siano stati ricavati dalle catacombe romane o comunque dal ricco tesoro a disposizione del Sagrista pontificio. Non possiamo assolutamente sapere, almeno per quanto sia riuscito finora a indagare, donde sia stato prelevato il sacro capo di san Luciano: solo nel 1846 risulta concessa una reliquia di un S. Luciano con nome proprio a François-Raymond Bouisse in Francia³³. C'è da notare che a Roma non è attestata una chiesa dedicata al santo; l'agiografia d'altra parte conosce più di un santo di tal nome, ma nessuno appartenente al santorale romano: oltre naturalmente al nostro più famoso san Luciano di Antiochia ben undici santi martiri di tal nome registra la *Bibliotheca sanctorum*, facenti parte di gruppi, desunti dai martirologi e calendari³⁴: santi africani, armeni, cappadoci, della Mesia, della Spagna, della stessa città di Nicomedia, etc.

Da secoli la comunità cristiana di Lusciano riconosce e venera in quella reliquia s. Luciano di Antiochia, il presbitero martirizzato il sette gennaio, giorno dopo l'Epifania³⁵, a Nicomedia di Bitinia il 312 sotto l'imperatore Massimino. Le fonti storiche e agiografiche attestano che fu sepolto nella città di Drepanum, posta sull'altro lato del golfo di Nicomedia nel Mar di Marmora, città che Costantino poi nel 327 ricostruì, chiaman-

31. B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, t. II 2, rist. a cura di R. Pilone, Salerno 2008, p. 229: *Luxanum in Liburia prope Aversam*.

32. Orabona, op. cit., p. 103.

33. Boutry, *Les saints des catacombes* cit., p. 928.

34. BS VIII, coll. 262–270.

35. Lo prova Giovanni Crisostomo, *hom. in s. Lucianum* (PG 50, 519 e 522), che nell'esordio collega strettamente la commemorazione del martirio del santo con la festa dell'Epifania del Signore (cioè della manifestazione divina nel Battesimo di Gesù al Giordano), celebrata il giorno precedente.

dola Elenopoli in onore di sua madre Elena, e dove morente fu battezzato³⁶. Non sappiamo le ragioni di questa prima traslazione e neppure l'autore antico del *Bios kai martyrion* di san Luciano forse le conosceva, se poeticamente ricorse alla graziosa e poetica leggenda del delfino che avrebbe trasportato il corpo del santo gettato a mare da Nicomedia a Drepanum³⁷.

Di una traslazione del corpo in Occidente ci informa solo una tarda tradizione moderna³⁸: se la Chiesa di Arles celebrava agli inizi del Seicento l'ufficio proprio del santo, già nel 1622 troviamo la rivendicazione per la città provenzale del possesso delle sue reliquie³⁹. Nel 1637 infine il *Martirologio Gallicano* di André Saussay, dopo le notizie della sepoltura ad Elenopoli attinte dalla *Vita* metafrastica riportava la notizia secondo la quale il corpo di san Luciano sarebbe stato preso dall'Oriente e portato da Carlo Magno ad Arles e deposto in una chiesa a lui dedicata per opera di Turpino⁴⁰.

36. Eusebio, *Vita Constantini* IV 61, 1; Girolamo, *vir. ill.* 77 ed. Ceresa-Gastaldo, p. 184: *passus est Nicomediae ob confessionem Christi sub persecutione Maximini sepultusque Helenopoli Bithyniae*; Id., *Chronicon* (PL 27, 676): *Drepanam Bithyniae civitatem in honorem martyris Luciani ibi conditi Constantinus instaurans ex vocabulo matris suae Helenopolim nuncupavit* («Costantino ricostrui Drepanum, città della Bitinia in onore del martire Luciano ivi sepolto e dal nome di sua madre la chiamò Elenopoli» cf. anche *Chronicon Paschale* ad ann. 327, ed. Dindorf, p. 527).

37. Simeone Metafraste, *Vita et martyrion s. Luciani* 17–19 (PG 114, 412–413).

38. Cf. G. Bardy, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, pp. 80–81.

39. *Recueil et inventaire des corps saints et autres reliques qui sont au pays de Provence, Aix en Provence* 1622, p. 12: «en la ville d'Arles. En l'église de saint Lucien est le corps de dit saint».

40. *Martyrologium Gallicanum* auctore Andrea Saussaio, Parisiis, Sumptibus Sebastiani Cramoysi 1637, p. 17: (ad d. 7 Ianuar.: *Natalis s. Luciani Antiocheni presbiteri et martyris, doctrina, eloquentia et sanctitate clarissimi, qui Nicomediae sub Maximino Caesare ob Christi confessionem passus, et in quatuor partes dissectus est; quibus singulis lapidibus alligatus et in mare demersis, postridie in Helenopoli Bithyniae integrum corpus cum ipsis lapidibus inventum est, fideliumque summa cum veneratione sepultum. At decursis aliquot inde saeculis, id ex Oriente susceptum Carolus Magnus Arelatum detulit, aedificataque in eius honorem ecclesiae illic honorifice recondidit per Turpinum archiepiscopum Remensem: qua ex re Arelate festiva hodie tanti martyris ex avito more colitur memoria.* («Commemorazione del martirio di s. Luciano d'Antiochia, presbitero e martire, molto illustre per dottrina, eloquenza e santità. A Nicomedia sotto l'imperatore

Ma bisogna dire che già dall'inizio del VI secolo ad Arles si celebrava s. Luciano di Antiochia, come attesta un'omelia di Cesario di Arles, trasmessa però sotto il nome di Fausto di Riez, il cui titolo così recita: *sermo Faustini episcopi in Epiphania Domini aut ad missam de crastino in natale sancti Luciani martyris*⁴¹. L'omelia invero è tutta incentrata sul mistero dell'Epifania, solennità *qua Deus in homine declaratus est*, e non ha alcun accenno alla memoria del santo antiocheno. Il Morin deduceva che già dall'antichità era esistita ad Arles una chiesa dedicata al famoso martire di Nicomedia⁴²; più correttamente il Bardy dal titolo del sermone di Cesario rilevava che dall'inizio del VI secolo era fiorente il culto di s. Luciano, importato verisimilmente dai mercanti siriaci molto attivi in Gallia⁴³.

In realtà la memoria del martire antiocheno in Occidente era già presente nel *Martirologio Ieronimiano* e crederei già nella sua prima redazione norditalica risalente alla metà del V secolo, più che alla seconda redazione di area gallica della fine del VI secolo, se è vero che il capostipite dei martirologi latini attingeva al perduto martirologio greco di Nicomedia del 361 circa, da cui deriva, come è noto, il *Martirologio siriano* del 411, che celebra il santo sia al 6 che al 7 gennaio⁴⁴.

Massimino subì il martirio per la confessione di Cristo e fu secatò in quattro. Legate le parti a singoli massi e gettate in mare, il suo corpo il giorno seguente fu trovato integro a Elenopoli con gli stessi massi e venne sepolto con somma venerazione dai fedeli. Trascorsi parecchi secoli però, Carlo Magno fece prendere il suo corpo dall'Oriente e trasportarlo ad Arles tramite l'arcivescovo di Reims Turpino e, costruita in suo onore una chiesa ve lo depose solennemente». Turpino, famoso guerriero, poi arcivescovo di Reims dal 754, era uno dei dodici pari di Francia, i consiglieri di Carlo Magno e paladini della cristianità.

41. Cesario di Arles, *serm.* 194 ed. G. Morin (CChL 104, p. 786).

42. *Ibid.*: *Animadversione dignum est iam inde antiquitus templum Arelate olim extitisse inclito martyri Nicomediensi dicatum.*

43. G. Bardy, *La prédication de saint Césaire d'Arles*, in «Revue d'histoire de l'église de France» 29/136 (1943), pp. 201–236, cit. p. 218, n. 44. Ringrazio Enrico Cattaneo per la segnalazione.

44. Il *Martirologio Siriano* ricorda s. Luciano una prima volta al 6 gennaio, sia pure con l'errore del toponimo Eliopoli invece che Elenopoli; una seconda volta al 7 gennaio: cf. F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* (PO 10/1), Paris 1912,

Il *Martirologio Girolamiano* registra infatti il nostro santo al 7 gennaio: il codice *Epternacensis* dei primi anni dell'VIII secolo lo registra con queste parole: *in Nicomedia Luciani presbyteri*; l'altra famiglia di codici, il *Wisseburgensis* e il *Bernensis* della seconda metà del secolo VIII lo attestano con una notizia più ampia: *in Nicomedia Luciani presbyteri, qui quatuor partibus factus et reliqua*⁴⁵. Il latercolo allude chiaramente all'episodio dello stiramento degli arti sul cavalletto, come raccontava il testo primigenio della *Passio* antica, giuntoci nella tarda recensione finale di Simeone Metafraste⁴⁶ e come si legge anche nello ps.origeniano *Commentario a Giobbe*⁴⁷. La memoria sarà ripresa e ampliata da Beda e dagli autori dei martirologi storici latini del IX secolo sulla base della *Passio* greca tradotta in latino⁴⁸.

In ambito bizantino il *Sinassario della Chiesa di Costantinopoli* lo commemora al 15 ottobre con un assai lungo elogio, che non si discosta dalla *Vita et Passio* se non in alcuni punti, diffon-

15 (tr. fr.); B. Mariani, *Breviarium Syriacum*, (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series minor: Subsidia studiorum 3), Roma 1956, p. 28: *In sexta, in die Epiphaniae Domini nostri Iesu, Heliopoli Lucianus* (tr. lat.); p. 28: *et in septima in eodem mense [...] Et Nicomediae Lucianus presbyter*.

45. *Martyrologium Hieronymianum* ediderunt I.B. De Rossi-L. Duchesne (AASS *Novembris* II 1), Bruxellis 1894, p. 6; H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* (AASS *Novembris* II 2), Bruxellis 1931, pp. 29-30.

46. Sulla *Vita et passio s. Luciani*, giuntaci nella recensione finale di Simeone Metafraste e sul testo originario, nonché sul complesso problema delle sue relazioni con gli altri testi (Eusebio, Giovanni Crisostomo, Filostorgio, etc.) rinvio a P. Batiffol, *étude d'hagiographie arienne. La Passion de Saint Lucien d'Antioche*, in «Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques», Paris 1891, pp. 1-8, e soprattutto a P. Franchi de' Cavalieri, *Di un frammento di una Vita di Costantino nel codice greco 22 della Biblioteca Angelica*, inn «Studi e documenti di storia e diritto» 18 (1897, pp. 89-131.

47. *Comm. in Iob II* (PG 17, 470 s.).

48. Beda, *Mart. 7 ian.*, in J. Dubois, G. Renaud, *édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, Paris 1976: *Nicomediae, natale sancti Luciani presbyteri et martyris: qui in quatuor partes discerptus, quatuor lapidibus alligatus in mare mersus est. Sed alia die, Helenopoli corpus eius integrum cum ipsis lapidibus inventum ibidemque sepultum* («A Nicomedia, natale di san Luciano, presbitero e martire, che dopo essere stato squartato in quattro parti, fu legato a quattro massi e gettato in mare»)

dendosi particolarmente sull'attività di traduttore ed interprete della Scrittura, riportando però il processo e martirio sotto Diocleziano e la sola pena della fame⁴⁹.

In ambito occidentale le notizie liturgiche confluiranno nel *Martirologio romano*⁵⁰, la cui ultima edizione così suona:

Nicomediae in Bithynia, passio sancti Luciani, Antiochenae ecclesiae presbyteri et martyris, qui doctrina et eloquentia clarus, ante tribunal adductus ad continuas interrogationes tormentis adiunctas se christianum intrepide confitebatur⁵¹.

3. S. Luciano di Antiochia

Esula dai compiti assegnatimi parlare dei testi agiografici relativi a s. Luciano, ma come studioso di agiografia mi limito solo a poche osservazioni. Certa storicamente è la sua figura di grande intellettuale, l'impegno nello studio e nell'interpretazione della Scrittura, la testimonianza gloriosa sotto l'imperatore Massimino nel 312 nell'ultima fase della grande persecuzione avviata da Diocleziano⁵²: lo testimoniano a sufficienza Eusebio,

49. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis 1902, 137-141.

50. *Martyrologium Romanum*. . . auctore Caesare Baronio, Venetiis 1597, p. 17: *Natalis beati Luciani, Antiochenae ecclesiae presbyteri et martyris, qui satis clarus doctrina et eloquentia, passus est Nicomediae ob Christi confessionem in persecutione Maximini sepultusque est Helenopoli in Bithynia: cuius laudes sanctus Ioannes Chrysostomus celebravit.* («Giorno natalizio del beato Luciano, presbitero e martire della chiesa di antiochia, che abbastanza famoso per dottrina ed eloquenza, subì il martirio per la confessione di Cristo nella persecuzione di Massimino e fu sepolto a elenopoli in Bitinia: Giovanni Crisostomo ne tessè le lodi»).

51. *Martyrologium Romanum* ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticanii II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, editio altera, Typis Vaticanis, Romae 2004, p. 87 («A Nicomedia di Bitinia, passione di san Luciano, presbitero della chiesa antiochena e martire, che, illustre per dottrina ed eloquenza, condotto in tribunale al lungo interrogatorio accompagnato da torture intrepidamente confessava di essere cristiano»).

52. Cf. G. Bardy, *Recherches* cit.; M. Simonetti, *Le origini dell'arianesimo*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 7 (1971), pp. 319-330; Id., v. *Luciano di Antiochia*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane I* (Roma 2007), coll. 2930-2932.

Girolamo e gli altri storici. Il padre della storiografia ecclesiastica antica lo definisce *aristos*, «eccellente per tutta la sua vita»⁵³, “assolutamente eccellente e oggetto di plauso generale per la vita sobria e gli studi sacri”⁵⁴; san Girolamo lo definisce *disertissimus*, “eloquentissimo”, annotando che «si applicò tanto allo studio delle Scritture che fino ad oggi alcuni esemplari biblici sono detti luciani»⁵⁵.

La letteratura agiografica è costituita dal panegirico che Giovanni Crisostomo, ancora presbitero, tenne nel giorno di festa del santo il sette gennaio del 387 ad Antiochia e l'ampia *Vita e passione di san Luciano* giuntaci nella redazione finale del sec. X di Simeone Metafraste, accuratamente studiata da Franchi de' Cavalieri e Delehay, ma derivante, in maniera non determinabile, da un primitivo testo del IV-V secolo e successivi rimaneggiamenti.

L'omelia crisostomiana è piuttosto breve, riportando solo pochi dati del martirio e omettendo perfino il nome stesso del martire come quello dell'imperatore e del magistrato: la scena è occupata solo dal santo intrepido e forte e dal diavolo, il vero antagonista, che agisce direttamente attraverso magistrati e sgherri non solo nel suscitare la persecuzione, ma anche nel tentare tutte le astuzie per far cadere Luciano. L'interrogatorio stesso è visto come lo scontro vittorioso tra martire e demonio⁵⁶. Oltre l'enfasi panegiristica prevale nell'oratore la preoccupazione della lezione morale e dell'esortazione dei fedeli, poiché, come ripetutamente il Crisostomo ammonisce nelle celebrazioni dei martiri, il modo migliore di onorarli è imitarli.

53. Eusebio, *Hist. Eccl.* VIII 13, 2: «Luciano, un presbitero eccellente per l'intera sua vita, che a Nicomedia, essendo presente l'imperatore, predicò il regno celeste di Cristo prima con un'apologia, poi concretamente con la sua vita».

54. *Ibid.*, IX 6, 3: «Luciano, uomo eccellente in tutto, famoso per la sua vita sobria e gli studi sacri, presbitero della diocesi di Antiochia, condotto nella città di Nicomedia, dove dimorava allora l'imperatore, fece davanti al magistrato l'apologia della dottrina per la quale compariva in giudizio, e messo in carcere, fu ucciso» (trad. Ceva).

55. Girolamo, *vir. ill.* 77 (trad. Ceresa-Gastaldo).

56. Franchi de' Cavalieri, *Di un frammento*, p. 182.

L'Antiocheno insiste con la sua raffinata arte retorica sulla pena crudele della fame inflitta al martire, accresciuta diabolicamente dall'esibizione tentatrice delle carni dei sacrifici pagani, intrepidamente sopportata dal santo che resiste "più forte dell'acciaio"⁵⁷. La morte sopravviene durante l'interrogatorio, nel quale Luciano ad ogni domanda risponde sempre e soltanto con la classica affermazione "Sono cristiano". La sua coraggiosa franchezza del parlare (*parrhesia* e il denominativo *parrhesiazomai* ricorrono ben tre volte nel finale) è proposta a modello dei fedeli: «lui davanti a magistrati e re fu franco nel parlare: questo facciamo anche noi. Anche se sediamo nelle pubbliche adunanze di ricchi ed illustri uomini, professiamo con franchezza la nostra fede, non solo a parole ma con i fatti»⁵⁸.

La *Vita e martirio di san Luciano* giuntaci nella collezione di Simeone Metafraste (X secolo) è il tipico testo agiografico appartenente alla categoria delle passioni tarde o epiche, che intorno a un nucleo storico antico costruisce un racconto intessuto di motivi comuni ad altri testi agiografici ed elementi chiaramente leggendarî e favolosi, che hanno lo scopo di celebrazione ed edificazione. Il testo è strutturato nella forma mista della *Vita et Passio*, come è dato riscontrare in tanti altri testi simili: l'autore greco inizia a parlare della famiglia e a narrare la vita del santo secondo le scansioni proprie dell'encomio (patria, nascita, infanzia, formazione, professione, etc.), concludendola con la rappresentazione epica del martirio.

L'autore antico, come è stato dimostrato da Franchi de' Cavalieri, ha redatto verso la metà del V secolo il lungo racconto rimaneggiando le poche notizie storiche anteriori già note a Giovanni Crisostomo, infiorettandole con motivi tipici di altre passioni leggendarie, leggiadri ricami favolistici, quali il trasporto miracoloso del corpo del santo per mare a dorso di un delfino, un tema di origine classica, o il sogno che preannuncia a un discepolo il luogo di approdo delle spoglie.

57. Giovanni Crisostomo, *hom. in s. Lucianum* 2 (PG 50, 523).

58. *Ibidem* 3 (526).

Ricordo, in conclusione, per ricollegarci al nostro tema delle reliquie, i brani finali del racconto relativi al trasporto “miracoloso” del corpo del santo per mare sul dorso del delfino e alla constatazione dello stato di integrità assoluta del cadavere restituito prodigiosamente alla spiaggia di Drepanon dopo quattordici giorni:

Il delfino trasportava il cadavere disteso sopra come se giacesse su un letto. Ed era uno spettacolo meraviglioso: il cadavere rimaneva immobile, benché su un corpo scivoloso e rotondo; né a causa del suo peso né per la violenza dei flutti rotolava giù dal veicolo che lo trasportava. Come il delfino fu nei pressi della terraferma, balzò in alto sull'onda e arrivò all'asciutto: ma dopo aver depresso il corpo morì. Il cadavere però portato sulla spiaggia giaceva tutto intatto e assolutamente integro, tranne la mano destra, cui era stato legato un masso⁵⁹.

[...]

il cadavere portato a riva era per gli spettatori un miracolo straordinario: tranne la mutilazione della mano, in tutto il resto era integro, poiché il mare non vi aveva provocato alcun danno nonostante i tanti giorni. Non era stato toccato dai pesci né emanava cattivo odore, sicché da ogni punto di vista era chiaro che quanto successo era opera divina⁶⁰.

La miracolosa incorruttibilità del cadavere su cui insiste l'agiografo, dimostra già che si tratta di un corpo santo, segno evidente per i credenti del valore metatemporale, dimostrazione della vittoria sulla morte e anticipazione della resurrezione finale, presupposto per la funzione che le reliquie dei santi nella visione, che abbiamo cercato di illustrare, avevano di strumento di mediazione tra terra e cielo, tra umano e divino.

Gennaro Luongo

Università Federico II di Napoli

59. *Vita et passio s. Luciani* 17–18 (PG 114, 413).

60. *Ibid.* 19.