

Lingua nostra

Vol. LXXXV, Fasc. 3-4

Settembre-Dicembre 2024

NON DICERE ILLE SECRITA A BBOCE: AGGIORNAMENTI E APPROFONDIMENTI SUL GRAFFITO DI COMMODILLA

A due anni dall'uscita del mio lavoro sul graffito della catacomba di Commodilla a Roma⁽¹⁾ vorrei dare conto di una serie di aggiornamenti e approfondimenti, alcuni dei quali già presentati e discussi oralmente in occasione di seminari e incontri successivi alla sua pubblicazione⁽²⁾. Riporterò quindi una sintesi delle due diverse ipotesi interpretative, quella liturgica tradizionale⁽³⁾ e quella "pragmatica"⁽⁴⁾ da me proposta, integrandovi via via le nuove informazioni e gli approfondimenti. Dedicherò infine un po' di spazio al problema della datazione del graffito che, com'è noto, può essere attribuito all'VIII o alla prima metà del IX sec., opzione, quest'ultima, preferita dall'ipotesi liturgica.

Ricordo che il graffito, che rappresenta una delle testimonianze più antiche per la storia del-

l'italiano, si trova sulla cornice sinistra di un affresco del VI-VII sec., posto su una parete laterale della cripta o basilichetta dedicata al culto di due martiri romani del IV sec., Felice e Adauto. L'affresco raffigura la Madonna in trono col Bambino, i due martiri titolari e un'altrimenti sconosciuta matrona romana, Tortora (*Turtura*), la cui tomba e il cui epitaffio sono su quella stessa parete⁽⁵⁾.

La ricostruzione del significato dell'intero graffito, costituito da una sola frase brevissima in forma di imperativo negativo, *Non dicere ille secreta a bboce*, si gioca tutta intorno all'interpretazione di *ille secreta*. Le due diverse ipotesi sul referente del suo oggetto (le orazioni segrete della messa vs. i segreti che non vanno rivelati) costituiscono perciò le rispettive fondamenta di una più ampia cornice interpretativa globale, all'interno della quale la ricostruzione dei più specifici aspetti enunciativi, in particolare la ricostruzione del destinatario e dunque della funzione stessa dell'atto scrittoria, può contemplare più alternative, come la stessa ipotesi liturgica dimostra⁽⁶⁾. Che si propenda per l'interpretazione liturgica o per quella pragmatica, resta in ogni caso evidente la particolarità di questo graffito rispetto a quelli più tipici dell'epoca, che sono di tipo perlopiù de-

⁽¹⁾ Emilia Calaresu, *Un piccolo giallo enunciativo: la frase graffita nella catacomba di Commodilla*, capitolo 6 di Ead., *La dialogicità nei testi scritti. Tracce e segnali dell'interazione tra autore e lettore*, Pisa, Pacini, 2022, pp. 131-75.

⁽²⁾ Due di essi sono disponibili su Youtube: il seminario tenuto all'Università per stranieri di Siena il 22 novembre 2022 (UniStraSi 2022), anche con la partecipazione di Francesco Sabatini, Paolo D'Achille, Massimo Palermo e di Carlo Tedeschi (<https://www.youtube.com/watch?v=-dS7A0v3W94>); la mia relazione al Circolo Linguistico Fiorentino del 16 febbraio 2024 (CLF 2024), alla cui discussione hanno partecipato, fra gli altri, Alberto Nocentini, Alessandro Parenti e Carlo Tedeschi (<https://www.youtube.com/watch?v=mxIQ2hRHcag&t=4181s>).

⁽³⁾ Cfr. Francesco Sabatini, *Un'iscrizione volgare romana della prima metà del secolo IX* [1966], in Id., *Italia linguistica delle Origini. Saggi editi dal 1956 al 1996*, raccolti da V. Coletti, R. Coluccia, P. D'Achille, N. Di Blasi, L. Petrucci, Lecce, Argo, 1996, I, pp. 173-217.

⁽⁴⁾ Faccio mia la denominazione usata da Marco Mancini (comunicazione personale), che ringrazio.

⁽⁵⁾ L'epitaffio è riportato in Orazio Marucchi, *Il cimitero di Commodilla e la basilica cimiteriale dei ss. Felice e Adauto ivi recentemente scoperta*, in «Nuovo bollettino di archeologia cristiana», X, 1904, pp. 41-160, a p. 143 e in Bellarmino Bagatti, *Il cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adauto presso la via Ostiense*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1936, p. 42.

⁽⁶⁾ Cfr. Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 148.

vozionale⁽⁷⁾. Ciò non ha di per sé niente di anomalo considerando che, di norma, un graffito è l'espressione non di un'astratta e generica categoria di individui ma di un singolo individuo reale⁽⁸⁾, di cui, anche in questo caso, non sappiamo nulla di certo al di là di ciò che egli stesso ha scritto sul muro. Possiamo però tentare di ricostruirne a grandi linee un profilo il più possibile coerente non solo, ovviamente, con ciò che ha scritto, e con *come* e *dove* lo ha scritto, ma anche con tutto ciò che sappiamo, allo stato, del contesto storico, culturale e antropologico dell'alto medioevo e della Roma del tempo in particolare. È un'epoca che rientra fra i cosiddetti secoli bui del medioevo, ma, come hanno dimostrato, fra gli altri, gli storici Paolo Delogu e Peter Brown, in realtà meno bui di quanto si crede, purché si allarghi lo sguardo a tutta la documentazione esistente, che non è solo strettamente letteraria (ad es. i graffiti) e neppure necessariamente verbale (gli *arguments in stone* o «documenti di pietra» di Brown, architettura e pittura *in primis*), imparando ad «ascoltare il passato con gli occhi», per riprendere una fortunata espressione di Roger Chartier⁽⁹⁾.

1. *L'interpretazione liturgica*⁽¹⁰⁾. Il graffito corrisponderebbe a una comunicazione fra preti, ossia a una sorta di promemoria (serio o beffardo, a seconda delle diverse messe a punto dell'ipotesi) sul modo «corretto» di recitare certe parti della messa, e può essere reso in italiano corrente con «Non dire le orazioni segrete della messa a voce alta». L'ipotesi pone molti problemi su più fronti: spaziale (1.1), storico-culturale (1.2), linguistico e sociolinguistico (1.3).

1.1. *Collocazione spaziale*. L'altare della basilica

non era di fronte all'affresco di Tortora, ma nella zona absidale davanti al presbiterio e alla tomba dei due martiri⁽¹¹⁾. Considerando quindi la distanza, la scarsa illuminazione e il fatto che, durante la messa, il pubblico dei fedeli in piedi copriva del tutto il graffito, è praticamente impossibile che la scritta potesse esser letta dall'officiante durante la messa.

È anche da escludersi la possibilità che, a un certo punto del tempo, l'altare potesse trovarsi di fronte all'affresco di Tortora, anziché in prossimità della tomba dei due martiri e del presbiterio. Fin dalla tarda antichità, per tutto il medioevo e oltre, la caratteristica sacrale fondamentale dell'altare delle chiese cristiane era infatti quella di stare *di fronte* o *sopra* la tomba del santo o, più avanti nel tempo, lo scrigno delle sue reliquie⁽¹²⁾. E, a quanto sappiamo, Tortora non è mai stata oggetto di culto, non essendo né martire né santa.

1.2. *Il contesto storico-culturale*. Partiamo da una sintesi di Sabatini: «Con assoluta certezza, poi, l'iscrizione va intesa come il richiamo che un religioso, fautore d'un tipo di liturgia più recente e accreditato, rivolgeva a qualche confratello che seguiva ancora il vecchio uso di recitare le *secreta* ad alta voce»⁽¹³⁾. Anche a prescindere dal problema specifico delle «orazioni segrete», tipiche della liturgia gallicana (di cui dirò meglio più avanti), l'ipotesi poggia su una serie di assunti e presupposti difficilmente sostenibili dal punto di vista storico e culturale, oltre che più strettamente liturgico⁽¹⁴⁾: per i romani di allora il modello liturgico più accreditato non poteva essere quello rivisto e corretto dai Franchi, considerati ancora dei barbari, ma quello, più antico e per ciò stesso più autorevole, dell'Ur-

⁽⁷⁾ Una bella sintesi tipologica dei graffiti medievali è in Carlo Tedeschi, *Qualche riflessione generale sui graffiti, nella prospettiva del Catalogo*, in *Graffiti dell'Umbria fra Medioevo ed Età Moderna (secoli VIII-XVII)*, a cura di Francesca Malagnini, Carlo Tedeschi, Pier Paolo Trevisi, Firenze, Cesati, 2023, pp. 11-17.

⁽⁸⁾ Cfr. Id., *Epigrafi, graffiti, scritture esposte. Una nota terminologica*, in «Scripta», XVI, 2023, pp. 235-55, alle pp. 249-50.

⁽⁹⁾ Cfr. Paolo Delogu, *Roma all'inizio del Medioevo. Storie, luoghi, persone (secoli VI-IX)*, Roma, Carocci, 2022; Peter Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza, 2013²; Roger Chartier, *Ascoltare il passato con gli occhi*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

⁽¹⁰⁾ Sabatini, *Un'iscrizione*, cit.; Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 144-66.

⁽¹¹⁾ Marucchi, *Il cimitero*, cit., pp. 7 e 77; Bagatti, *Il cimitero*, cit., p. 112; cfr. anche foto 2 e 3 in Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 138 e 141.

⁽¹²⁾ Cfr. Sible De Blaauw, *L'altare nelle chiese di Roma come centro di culto e della committenza papale*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2001, pp. 969-94, a p. 971: «dal *Liber Pontificalis* si ricava con chiarezza che per l'altare era prevista una collocazione specifica [...]. In altre parole, non l'altare era fisso ma il suo posto».

⁽¹³⁾ Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., p. 187. Sull'intricata storia della recitazione silenziosa cfr. Carolo A. Lewis, *The Silent Recitation of the Canon of the Mass*, Bay Saint Louis, Divine Word Missionaries, 1962.

⁽¹⁴⁾ Maggiori dettagli in Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 146-49 e 158-66.

be; è infatti ben noto, per tutto l'alto medioevo e oltre, e in particolar modo a Roma, il maggior valore della tradizione rispetto all'innovazione⁽¹⁵⁾. Un altro assunto da sfatare è che l'assenza di uniformità nel rito della messa venisse a quei tempi considerata come un grave errore da correggere: «non si aveva nessuna prevenzione speciale nei riguardi di una certa varietà dei riti. Durante tutto il medioevo si andavano ripetendo le parole di San Gregorio: *In una fide nil officit Ecclesiae consuetudo diversa*»⁽¹⁶⁾. Il fatto è ormai acquisito anche dagli studiosi francesi che si occupano dell'età carolingia:

Deve essere fortemente ridimensionata anche l'idea di un'uniformazione dei libri e del culto. [...] Una volta ammesso l'andamento generale verso la romanizzazione della liturgia, bisogna subito precisare che sono stati necessari molti ritocchi e aggiustamenti dei testi provenienti da Roma prima di renderli «utilizzabili» a nord delle Alpi [...]. L'evoluzione è lenta, in nessun modo forzata, molto più decentrata di quanto si potrebbe pensare. La molteplicità dei luoghi di produzione genera una quantità infinita di varianti locali e nessuno ha mai pensato di compulsarla. Se è vero che ci fu un'insistente volontà di uniformità, tale uniformità è soprattutto nella fede e nella dottrina, non nella prassi liturgica. L'esempio dei libri liturgici, d'altra parte, rivela tutta l'ambiguità della relazione carolingia con Roma, spesso e volentieri all'insegna della mutua incomprendimento⁽¹⁷⁾.

Venendo al punto più controverso, *secreta* è il nome con cui, in epoca carolingia, il clero franco cominciò a chiamare l'*oratio super oblata*, cioè la

preghiera sulle offerte⁽¹⁸⁾. Da una verifica sul *Sacramentario Gregoriano*, testo che in una versione oggi dispersa (il cosiddetto *Hadrianum*) fu inviato da Adriano I a Carlo Magno tra il 784 e il 791⁽¹⁹⁾, ho contato 284 varianti di questa preghiera, di cui 108 riportate sotto il nome di *super oblata* e 176 di *secreta*⁽²⁰⁾.

Si tratta di una preghiera molto breve che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non contiene o rivela alcun segreto e, benché pronunciata dal solo officiante, manifesta tutti i tratti di una «preghiera della comunità», come attesta anche l'uso della prima persona plurale, inclusiva dei fedeli nella stragrande maggioranza delle sue varianti⁽²¹⁾.

Secondo una ragionevole supposizione di Righetti⁽²²⁾, il nome o attributo di *secreta* (part. pass. di *secernere* 'dividere, separare') si deve probabilmente al fatto che, nell'elaboratissima liturgia gallicana, questa orazione finì per essere una sorta di assolo recitato *a parte* dall'officiante durante la processione delle offerte (prassi di grande impatto scenico mai adottata a Roma), quando cioè l'azione sacra e l'attenzione dei fedeli era tutta incentrata sulla pomposa e interminabile processione verso l'altare dei donatori con le offerte, di cui il diacono leggeva intanto *a voce alta* il prolisso elenco dei nomi⁽²³⁾. La recita silenziosa di questa e, via via, di altre preghiere del canone fu presto (ri)motivata attraverso interpretazioni sempre più allegoriche e misteriche dell'intero rito della messa da parte dei

⁽¹⁵⁾ Un ulteriore esempio dell'attaccamento dei romani alle proprie tradizioni liturgiche: «In sostituzione più semplice e modesta di tali costosissimi scrigni [*i reliquari posti dietro l'altare*, E.C.] vennero col tempo prodotti i molto più economici retable (e ancone) in legno dipinto, che imitavano il fronte di tali scrigni d'oro e che erano posti, come quelli, dietro gli altari, e, dai tempi di Giotto, tale fu la soluzione anche per l'Italia. *A causa della sua prassi liturgica arcaica, Roma non partecipò a tale evoluzione*, al contrario di altre regioni italiane, e non giocò alcun ruolo nello sviluppo della pala d'altare fino ai tempi della Controriforma» (Werner Jacobsen, *Arte e liturgia. Prolegomena per un nuovo metodo di ricerca*, in *Gli spazi del sacro nell'Italia medievale*, a cura di Fabio Massaccesi, Giovanna Valenzano, Gianluca del Monaco, Bologna, Bologna University Press, 2022, pp. 23-59, alle pp. 31-32; corsivo mio).

⁽¹⁶⁾ Josef Andreas Jungmann, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia storia e teologia della Messa romana*, Milano, Editrice Ancora, 2004² [ed. originale 1949], I, p. 85.

⁽¹⁷⁾ François Bougard, *Cristianità, cultura e scuola nell'età carolingia*, in *Storia del cristianesimo*, II, *L'età medievale (secoli VIII-XV)*, a cura di Marina Benedetti, Roma, Carocci, 2015, pp. 109-29, a p. 126.

⁽¹⁸⁾ Lewis, *The Silent Recitation*, cit., p. 73 e nota 128; Jungmann, *Missarum sollemnia*, cit., I, pp. 67-71; II, pp. 70-75.

⁽¹⁹⁾ I manoscritti rimasti riflettono tutti «il progressivo adattamento di questi formulari ai riti e agli spazi cultuali delle chiese non romane [*di area transalpina*]» (Lucinia Speciale, *Sacramentario*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Roma, Treccani, 1999, X, pp. 220-23). Sono «i molti ritocchi e aggiustamenti» di cui parla anche Bougard (*supra*).

⁽²⁰⁾ *Sacramentario Gregoriano. Testo latino-italiano e commento*, a cura di Manlio Sodi e Orazio Antonio Bologna, Roma, EDUSC, 2021. La diversa distribuzione dei due nomi non sembrerebbe motivata da particolari differenze nel testo della preghiera.

⁽²¹⁾ Jungmann, *Missarum sollemnia*, cit., II, p. 74. Ecco ad es. la traduzione di due varianti a caso: «Il sacrificio a te offerto, Signore, ci vivifichi sempre e ci fortifichi», «Santifica i doni che ti offriamo, Signore, e purificaci dalle macchie dei nostri peccati» (*Sacramentario*, cit., pp. 60 e 228).

⁽²²⁾ Mario Righetti, *Storia Liturgica*, Milano, Editrice Ancora, 2014 [1964], III, pp. 317-18 e 338-39.

⁽²³⁾ *Ibid.* Cfr. anche Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 163, punto 3.

teologi franchi, *in primis* Amalario di Metz (755 ca.-850)⁽²⁴⁾, non esenti da influssi orientali⁽²⁵⁾.

La supposizione di Righetti è coerente con quella di altri liturgisti passati in rassegna da Lewis, che conclude il suo studio riassumendo così le ragioni all'origine della recita silenziosa:

1) the desire to shorten the time required for the Eucharistic service (after its liturgy had become a lengthy ceremony) and the celebrant experienced difficulty in singing or reciting aloud the lengthened Eucharistic Prayer; 2) the spirit of awe (which probably affected the Roman liturgy through a Gallican-Oriental influence, if it did not arise independently) in the presence of the sacred mysteries⁽²⁶⁾.

Anche se Lewis non lo esplicita, è il nome stesso *secreta* a far luce sulla relazione altrimenti invisibile fra le due ragioni (come si è visto sopra, la seconda può emergere da una reinterpretazione della prima). Esse sembrano infatti riflettere in controtuce i normali sviluppi semantici dell'aggettivo *secretus*. Semplificando moltissimo e usando l'italiano per esemplificare le diverse accezioni: se il senso originario di questo termine equivale a 'separato', 'appartato' e simili, e quello di 'nascosto', 'occultato', 'occulto' (e da qui 'non conoscibile', 'misterioso', 'riservato a pochi', ecc.) è solo una possibile inferenza contestuale, con l'uso nel tempo le cose tendono a rovesciarsi: ciò che era inferenza contestuale tende a diventare il significato primario preferito, mentre il vecchio significato originario resta disponibile, nel caso, come inferenza contestuale⁽²⁷⁾.

⁽²⁴⁾ *De officio missae*, in *Liber Officialis*, in *Opera Liturgica Omnia*, edita a Ioanne Michaelae Hanssens, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948, II, pp. 255-386.

⁽²⁵⁾ Jungmann evidenzia due peculiarità del rito franco: «la predilezione per la teatralità ed il gusto delle preghiere interminabili. Con queste due caratteristiche la tradizione gallicana è più vicina alla maniera orientale di quella romana» (*Missarum sollemnia*, cit., I, p. 67).

⁽²⁶⁾ *The Silent Recitation*, cit., p. 86.

⁽²⁷⁾ Ai tempi della stesura del capitolo avevo provato a verificare la presenza e il significato di tutti gli aggettivi, nomi e avverbi con base lessicale *secret-* nel testo latino del *Nuovo Testamento* (versione Clementina) e dei *Dialoghi* di Gregorio Magno (VI-VII sec.), notando che nel primo la frequenza di questi termini è bassissima e sempre ascrivibile all'ambito semantico della 'separatezza'; nel secondo vi sono molte più occorrenze e si ritrovano entrambe le accezioni, con prevalenza dell'una o dell'altra a seconda dei casi. Un'ipotesi provvisoria, da verificare, è che con l'avvento del cristianesimo, e soprattutto dell'anacoretismo (da cui si sviluppò poi il monachesimo), sia via via aumentata la frequenza d'uso, e dunque le occasioni di reinterpretazione, soprattutto dell'aggettivo e dell'avverbio.

Riassumendo: la recita silenziosa di alcune preghiere del canone è, in occidente, un'innovazione franca localmente motivata che iniziò a manifestarsi alla fine dell'VIII sec., e con maggior evidenza nel IX, e che penetrò molto lentamente a Roma, con ritardo di secoli rispetto al regno franco⁽²⁸⁾. La prima edizione del *De officio missae* di Amalario, dove egli argomenta che non è necessario dire la *secreta* «con voce roboante» (*non est necessaria vox roboans*)⁽²⁹⁾, è dell'823 e se è difficile immaginare un'immediata diffusione e ricezione di questo testo presso tutti i preti officianti nell'Urbe, ancor più difficile è immaginare che essi, usi a un lessico e a una liturgia profondamente diversi, aderissero alla proposta del vescovo franco tanto prontamente da elevarla addirittura a severa norma prescrittiva.

A supporto dell'interpretazione liturgica, Sabatini aveva anche postulato che gli officianti romani della basilichetta potessero essere stati direttamente influenzati da preti franchi officianti nella vicina basilica di San Paolo fuori le Mura. Si sa infatti che Carlo Magno aveva chiesto con insistenza, prima a Adriano I, poi a Leone III, di avere la gestione e il controllo del monastero di Santo Stefano, e dunque della stessa basilica di San Paolo. Il carteggio fra Carlo e i due Papi è però ambiguo e incompleto e Sabatini stesso lasciava questa ipotesi un po' in sospeso. Essa viene in effetti smentita da Nicola Camerlenghi⁽³⁰⁾, che ricostruisce l'intera vicenda e, sulla base della documentazione scritta e dei dati archeologici, conclude con certezza che, nonostante l'interesse e le pressioni di Carlo Magno, i due papi si guardarono bene dall'accontentarlo, data l'importanza strategica ed economica di questa basilica⁽³¹⁾.

1.3. *Aspetti linguistici e sociolinguistici*. Non riprenderò tutti gli aspetti linguistici problematici

⁽²⁸⁾ Cfr. Jungmann, *Missarum sollemnia*, cit., II, p. 71, riportato in Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 141. La prima attestazione sicura di recita silenziosa in territorio italico (ma non romano) emergerebbe dagli scritti del vescovo piacentino Bonitho o Bonizone (seconda metà dell'XI sec.); cfr. Lewis, *The Silent Recitation*, cit., p. 86.

⁽²⁹⁾ *De officio missae*, cit., p. 323. Cfr. Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 150-51.

⁽³⁰⁾ *St. Paul's outside the Walls: A Roman Basilica, from Antiquity to the Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018. Il graffito di Commodilla non è mai citato ed è probabile che l'autore non ne sappia nulla.

⁽³¹⁾ *Ivi*, pp. 132-33.

dell'ipotesi liturgica⁽³²⁾ ma ne ricorderò brevemente solo alcuni.

Il sintagma *ille secreta* è chiaramente plurale e il nome *secreta* non può che rimandare immediatamente alla forma plurale del sostantivo neutro *secretum*. Non così per Sabatini, che riprende e rielabora la prima interpretazione liturgica di Celi⁽³³⁾ e parte perciò dal presupposto che il sostantivo plurale *secreta* non possa che riferirsi alla (*oratio*) *secreta* e alle preghiere silenziose di cui si è detto. Definisce quindi *ille secreta* un «plurale collettivo» femminile, mettendolo in relazione con una serie non amplissima di nomi italiani femminili con singolare e plurale in *-a*, quali ad es. *la foglia – le foglie*, *la pecorella – le pecorelle* e altri ancora, presenti in testi antichi romaneschi, mediani e toscani (ma tutti notevolmente più tardi rispetto all'età del graffito), e che ipotizza siano nati attraverso l'estensione del tipo *il braccio – le braccia*, *l'uovo – le uova*, e simili, tutti però con singolare maschile e non femminile⁽³⁴⁾. L'ipotesi è problematica e, come è no-

to, non riuscì a convincere del tutto Castellani, che, pur accettando l'interpretazione liturgica, suggerì una soluzione più semplice per spiegare il fenomeno «notevole» di *ille secreta* in veste di femminile plurale, cioè la confusione di genere grammaticale da parte dell'autore del graffito⁽³⁵⁾.

Anche dal punto di vista semantico e referenziale l'ipotesi liturgica è problematica. Per il periodo che ci interessa, e nei pochi testi utili a disposizione, il sostantivo femminile (*oratio*) *secreta* è sempre attestato al singolare e unicamente in riferimento alla *oratio super oblata*, non ad altre preghiere o a insiemi di più preghiere. È così nei pochi esempi latini riportati qua e là da Jungmann, ma è così persino in Amalario, che pur raccomandava di recitare silenziosamente *più* preghiere (la *super oblata*, il *Te igitur* e le preghiere successive all'*oratio Dominica*, o *Pater noster*). E, nonostante i molti rimaneggiamenti in area franco-germanica, è ancora così anche nel *Sacramentario Gregoriano*, dove il termine *secreta* introduce sempre un solo preciso referente, la preghiera sulle offerte prevista per quel certo giorno del calendario liturgico, ed è quindi chiaramente un singolare. C'è in effetti un punto nel lavoro di Jungmann in cui vien detto, in un breve inciso, che con *secreta* nel medioevo ci si poteva riferire anche al canone (cioè all'insieme delle preghiere eucaristiche), ma è un passo in cui si sta parlando della fine dell'XI sec. e *secreta* è comunque anche qui, ancora una volta, al singolare⁽³⁶⁾.

Infine, il problema sociolinguistico della varietà di lingua usata dall'autore del graffito: sta solo imitando il linguaggio dei semicolti o è davvero un semicolto? Per Sabatini l'autore è un ecclesiastico romano molto colto⁽³⁷⁾ e la successiva interpretazione del graffito in chiave beffarda nasce proprio per giustificare il tenore generale, tutt'altro che colto. Ma già nel 1978 Armando Petrucci, pur globalmente accettando l'ipotesi liturgica di Sabatini, definiva l'autore del graffito «non molto esperto sul piano propriamente grafico», includendolo fra gli «ecclesiastici romani di scarsa edu-

⁽³²⁾ Per i quali rimando a Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 149-57.

⁽³³⁾ Gervasio Celi, *Di un graffito di senso liturgico nel cimitero di Commodilla*, in «Nuovo Bullettino di archeologia cristiana», XII, 1906, pp. 239-52. Cfr. Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 136-38.

⁽³⁴⁾ Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., pp. 188-91. Arrigo Castellani corregge con «lo braccio – le braccia» (*I più antichi testi italiani. Edizione e commento*, Bologna, Pàtron, 1973², p. 35). È problematica anche l'ipotesi che i nomi del tipo *la foglia – le foglie* nascano da un'estensione a partire da queste poche e molto specifiche categorie di nomi *italiani* del tipo *lo braccio – le braccia*, tutte con singolare maschile. Nella nota 50 a p. 214, dopo aver rimandato a una serie di studi sul problema dei plur. in *-a*, *-ora*, scrive Sabatini: «In tutti questi studi si affronta in genere il problema della formazione di questi plurali, delle retroformazioni dal plur. neutro al sing. femm. e successive reazioni a catena [...] ma quasi mai si parla dei plur. in *-a* di sostantivi femm.». A me pare che vada considerata piuttosto la possibile reinterpretazione e sovraestensione dei tipici tratti *semantici* della caratteristica uscita in *-a* del plurale neutro latino, che è identica a quella del normale femminile singolare e che rimanda spesso più all'insieme che non alla numerabilità dei referenti: cfr. ad es. sardo log. *sa/una musca* 'la/una mosca', *duas muscas* 'due mosche', ma *sa musca* 'le mosche' per il riferimento collettivo all'insieme o allo sciame delle mosche; così anche per altri tipi di insetti e animali caratterizzati grammaticalmente da nome di genere femminile e più facilmente considerabili come insieme indistinto di più individui. Come il caso del sardo mi pare mostrare, il problema del plur. in *-a* di alcune poche categorie di nomi femminili non riguarda solo la morfosintassi ma soprattutto la semantica (e, mettendo in gioco significato e riferimento, richiederebbe più attenzione ai contesti d'uso), né solo varietà più o

meno antiche di italiano, avendo ripercussioni di portata più ampiamente romanza, benché con soluzioni diverse sul determinante rispetto alla categoria del numero.

⁽³⁵⁾ Castellani, *I più antichi testi italiani*, cit., p. 35.

⁽³⁶⁾ Jungmann, *Missarum sollemnia*, cit., II, pp. 220-21.

⁽³⁷⁾ Posizione che lo studioso ha ribadito con forza anche in occasione di UniStraSi 2022.

cazione grafica e letteraria»⁽³⁸⁾, e un giudizio dello stesso tipo è stato recentemente espresso, e motivato, anche da Carlo Tedeschi (CLF 2024).

2. *L'ipotesi pragmatica.* Con questa proposta interpretativa esce di scena la storia della liturgia e assume centralità quella sul culto medievale dei santi⁽³⁹⁾. Sulle cornici degli affreschi i graffiti di norma testimoniano un dialogo fra chi scrive e la scena o le figure dipinte⁽⁴⁰⁾ e il nostro si trova sulla cornice dell'affresco vicino ad Adauto, all'altezza del suo gomito. È quindi rilevante sapere di più su questo santo: chi ha scritto il graffito frequentava la basilichetta ai tempi in cui il culto dei suoi martiri titolari era ancora vivo e partecipato e certamente conosceva bene la loro storia, di cui si faceva lettura pubblica nel giorno della loro ricorrenza (30 agosto)⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ Armando Petrucci, *Nota sulle testimonianze grafiche usuali*, seconda parte di Paola Supino Martini, Armando Petrucci, *Materiali ed ipotesi per una storia della cultura scritta nella Roma del IX secolo*, in «Scrittura e Civiltà», II, 1978, pp. 45-101, alle pp. 98-99.

⁽³⁹⁾ Oltre al fondamentale Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 2002 [ed. originale 1981], si vedano anche: Luigi Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002; Id., *Culti, credenze, santità, in Storia del cristianesimo*, II, cit., pp. 85-108; Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927 (ristampa Paris, Les éditions du Cerf, 2019); Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1994; André Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1989 [ed. originale 1981]. Si veda anche la ricca sintesi di Francesco Scorza Barcellona, *Le origini*, in Sofia Boesch Gajano, Roberto Rusconi, Anna Benevenuti, Simon Ditchfield, Francesco Scorza Barcellona, Gabriella Zarri, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, pp. 19-89.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. Carlo Tedeschi, *I graffiti, una fonte scritta trascurata*, in *Storia della scrittura e altre storie*, a cura di Daniele Bianconi, Supplemento n. 29 al «Bollettino dei Classici», Accademia Nazionale dei Lincei, 2014, pp. 363-81, alle pp. 367 e 369; Antonio Enrico Felle, *Scritture esposte e graffiti. Alcune note di riflessione*, in *La dimensione spaziale della scrittura esposta in età medievale. Discipline a confronto*, a cura di Daniele Ferraiuolo, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2022, pp. 1-14.

⁽⁴¹⁾ Sulla lettura pubblica delle *passiones* nelle chiese cimiteriali cfr. A.A.R. Bastiaensen, *Introduzione*, in *Atti e passioni dei Martiri*, a cura di Id. et al., Milano, Mondadori, 1987, pp. XI-XII; Brown, *Il culto*, cit., pp. 113-15. Che in età medievale queste letture si facessero anche a Roma è chiaramente dimostrato in Carmela Viricillo Franklin, *Roman Hagiography and Roman Legendaries*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 857-91 (contra Scorza Barcellona, *Le origini*, cit., pp. 53-54). René Aigrain chiarisce che fu

La lettura pubblica delle *passiones* è un aspetto fondamentale della religiosità medievale e del culto dei santi in particolare: rappresentava il punto culminante della festa del santo e generava una sorta di “psicodramma” tra i fedeli⁽⁴²⁾. L'immersione empatica e l'intensa partecipazione affettiva dei fedeli all'ascolto delle *passiones* dei santi e delle storie del vangelo, e della passione di Cristo in particolare, era infatti altissima e poteva manifestarsi anche con pianti, lamenti, grida⁽⁴³⁾. Ma era anche, per così dire, “impermeabile” al fatto che si trattasse di storie già note, riascoltate ogni anno in date precise del calendario liturgico e di cui tutti già sapevano perciò la fine: con le parole di Brown, «la *passio* aboliva il tempo»⁽⁴⁴⁾. Si tratta dello stesso fenomeno oggi indagato, benché artificialmente in laboratorio (in situazioni prive quindi dell'eventuale “contagio emo-

solo nei primi secoli del cristianesimo (tarda antichità) che nella chiesa di Roma, a differenza di quella africana, non si usava fare lettura pubblica della vita o passione del santo nel giorno della sua celebrazione, ma dall'alto medioevo in poi tali letture divennero una pratica normale ovunque (*L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000 [ed. originale 1953], p. 127).

⁽⁴²⁾ Brown, *Il culto*, cit., in part. pp. 113-15; Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 172.

⁽⁴³⁾ Si veda la testimonianza oculare e ‘auricolare’ fornita da Egeria alla fine del IV sec., in Egeria, *Diario di viaggio*, a cura di Elena Giannarelli, Milano, Edizioni Paoline, 2022 [1992], in part. pp. 214, 238, 241-42, 248, 266, 269. Ma cfr. anche quanto dice Gregorio di Tours (VI sec.) su San Patrocolo di Troyes: «Gli uomini del luogo manifestavano scarsa devozione per questo martire perché la storia delle sue sofferenze non era loro accessibile. Infatti è consuetudine degli uomini rustici venerare con maggiore attenzione quei santi del Signore delle cui battaglie si dà lettura ad alta voce» (Brown, *Il culto*, cit., p. 115 [corsivo mio]).

⁽⁴⁴⁾ Brown, *Il culto*, cit. p. 113. Non andrebbe mai dimenticato che l'avvento e la diffusione del cristianesimo (fondato sul mistero dell'incarnazione e della doppia natura di Cristo) produssero uno sconvolgimento epocale delle categorie dello spazio e soprattutto del tempo, fenomeno fondamentale per capire il pensiero medievale – e altomedievale in particolare – in relazione al culto dei santi e al diverso rapporto tra vivi e morti, terreno e ultraterreno, visibile e invisibile, umano e divino. Il tempo, in quanto successione di passato, presente, futuro, è considerato solo un'illusione umana, esistendo solo l'eternità di (e in) Dio, una sorta di «eterno presente» in continuo cortocircuito con la concezione ciclica del tempo naturale e di quello liturgico; cfr. Aron Jakovlevič Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2022 [ed. originale 1972], pp. 97-162; Sant'Agostino, *Le confessioni*, intr. di Christine Mohrmann, testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 2003 [1958], in part. il libro XI in cui si chiede cosa sia il tempo.

tivo” della folla), da psicologi cognitivi come Richard Gerrig sotto i nomi di “teoria del trasporto” (*transportation theory*) e di “risposte partecipative” (*participatory responses*) da parte di spettatori di film e di lettori di narrative particolarmente avvincenti⁽⁴⁵⁾. Ed è rilevante sapere che molte delle risposte partecipative raccolte da Gerrig e collaboratori appaiono sotto forma di imperativi che, al culmine o nell'immediatezza di situazioni particolarmente drammatiche della storia, vengono rivolti al protagonista dell'evento narrato, vissuto da chi guarda e ascolta come contestualmente “presente”⁽⁴⁶⁾.

Il dialogo tra fedele e santo, attestato fin dalla tarda antichità, e non limitato a occasioni liturgiche particolari, può essere vivacissimo e con modalità che al lettore poco pratico di antropologia medievale potrebbero sembrare irrilevanti, se non anche assurde, irrazionali e contraddittorie⁽⁴⁷⁾. I santi sono infatti una particolarissima categoria di esseri “morti-vivi”, morti “speciali” in quanto tuttavia vivi e presenti⁽⁴⁸⁾, intermediari fra uomini e Dio, protettori e patroni, con cui i fedeli parlano, argomentano, litigano e a cui talvolta, alla bisogna, rivolgono pure minacce, ricatti e punizioni⁽⁴⁹⁾.

⁽⁴⁵⁾ Richard J. Gerrig, *Experiencing Narrative Worlds*, London, Routledge, 1993; Matthew A. Bezdek, Jeffrey E. Foy, Richard J. Gerrig, “Run for It!": *Viewers' Participatory Responses to Film Narratives*, in «Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts», VII, 4, 2013, pp. 409-16.

⁽⁴⁶⁾ *Ibid.* Ma si pensi anche a quante volte è capitato, a noi stessi o a qualcuno a noi vicino, di intervenire con frasi del tipo «Non farlo!», «Non aprire quella porta!», «Scappa via!», ecc. durante la visione particolarmente coinvolgente di scene di grande tensione in film, magari già visti più volte.

⁽⁴⁷⁾ Si veda per es. il lungo discorso che un contadino di Nola rivolge a San Felice per riavere i suoi buoi, riportato in forma di carne da Paolino di Nola (IV-V sec.): *Carmi*, trad. di Andrea Ruggero, Roma, Città Nuova, 1990, XVIII, vv. 254-314; commentato anche in Canetti, *Frammenti di eternità*, cit., pp. 117-19.

⁽⁴⁸⁾ Ancora oggi, in ambito cristiano, i santi non sono considerati morti del passato ma presenze vive e attive; cfr. Flavio Peloso, *Il culto dei santi nei documenti del Concilio Vaticano II*, in «Ephemerides Liturgicae», 105, 1991, pp. 237-62, in part. p. 254.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. il già citato carne XVIII di Paolino di Nola e il rito della *humiliatio sanctorum* (X-XI sec.) in Canetti, *Culti*, cit., pp. 103-104; e, ben oltre il medioevo, le punizioni a San Gennaro per l'arrivo delle truppe francesi a Napoli nel 1799, in Marino Niola, *I Santi patroni*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 76, e quelle a San Michele, Sant'Angelo e San Giuseppe per la siccità del 1893 in Sicilia, in James G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1986 [ed. originale 1922], I, pp. 120-21. Particolarmente illuminante anche il caso con cui si apre il lavoro di Werner, *Arte*, cit., p. 23.

Ho reperito finora quattro brevi riassunti altomedievali della *passio* di Felice e Adauto⁽⁵⁰⁾, tre negli *Acta Sanctorum* (del IX sec. quelli di Adone e di Usuardo, del IX-X quello di Notker) e uno, il più antico dei quattro, nel martirologio di Beda (VII-VIII sec.)⁽⁵¹⁾. A questi va aggiunto anche quello, ben più tardo ma più ricco di particolari, fornito dal monaco tedesco Lorenzo Surio (Laurentius Surius, latinizzazione di Lorenz Sauer, 1523-1578)⁽⁵²⁾, importante perché, stando a Michael Lapidge, avrebbe seguito da vicino una *passio* (perduta) del VII sec., che Lapidge e altri ritengono la più antica⁽⁵³⁾.

In tutti questi testi si racconta che, ai tempi della persecuzione di Diocleziano, Adauto era un cristiano «nascosto agli uomini ma manifesto a Dio» (*vir Christianus, hominibus quidem absconditus, Deo vero manifestus*)⁽⁵⁴⁾ che al momento della condanna a morte del presbitero Felice reagì con gran clamore rivelando pubblicamente a tutti i presenti, prefetto e soldati compresi, la fede cristiana che aveva fino ad allora tenuta segreta (tranne che, ovviamente, a Dio); l'autodenuncia portò natural-

⁽⁵⁰⁾ Non è però da escludersi che una *passio* più ampia e più vicina a quella (sicuramente anonima) che veniva usata nella basilichetta possa trovarsi nei manoscritti dei leggendari e passionari ancora conservati a Roma; cfr. Viricillo Franklin, *Roman Hagiography*, cit.

⁽⁵¹⁾ *Acta Sanctorum Augusti. Tomus Sextus*, Impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1970, pp. 545-51; Venerabilis Bedae, *Martyrologium*, in *Opera omnia*, a cura di Jacques-Paul Migne, Patrologiae Cursus Completus: Series Latina, XCIV, Parisiis, 1850, pp. 1025-26. La *passio* di Adone è riportata e tradotta in italiano dall'abate romano Francesco Valesio, *Gli atti de gloriosi martiri Felice, e Adauto*, Roma, Giovanni Maria Salvioni, 1733, pp. VII-X. Si tratta, come vedremo, di un libro importante anche ai fini della datazione del graffito.

⁽⁵²⁾ Laurentius Surius, *De probatis sanctorum vitis. Augustus, Coloniae Agrippinae, Sumptibus Ioannis Kreps & Hermanni Mylij*, 1618, p. 330.

⁽⁵³⁾ Michael Lapidge, *The Roman Martyrs: Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2018; la *passio* di Felice e Adauto (nella versione di Surio) è tradotta e discussa alle pp. 593-97. È attualmente in corso la trad. italiana in tre volumi, di cui è già uscito il primo: *Martiri di Roma*, I, a cura di Michael Lapidge, Milano, Mondadori, 2024; la sezione su Felice e Adauto sarà nel terzo volume.

⁽⁵⁴⁾ Adone, *Acta Sanctorum*, cit., p. 546; la formula è quasi del tutto identica a quelle di Beda e di Surio; dal punto di vista semantico-lessicale è da rilevare l'uso di *absconditus/absconditum* in Surio (e del suo opposto *manifestus*), che appartiene allo stesso campo semantico di *secretus*: Adauto è «una figura avvolta e legata al mistero e alla segretezza già a partire dal (non) nome» (Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 170).

mente alla sua immediata decapitazione insieme a Felice. Il nome Adàutto (*adauctus* ‘l’aggiunto’) gli fu dato perché non si conosceva, e non si conobbe mai, il suo vero nome.

La mia proposta interpretativa è quindi molto semplice e contestualmente motivata: *ille secreta* ha tutta l’aria di essere un diretto rimando all’autodenuncia di Adàutto, un incapsulatore anaforico basato su conoscenze condivise che possiamo tradurre alla lettera con ‘quei/i segreti’. Le parole di Adàutto hanno un ruolo centrale nella storia e non sorprende che, di contro al brevissimo riassunto di Usuardo che non ha alcun discorso diretto⁽⁵⁵⁾, l’autodenuncia di Adàutto riportata in prima persona corrisponda anche all’unico discorso diretto comune alle altre tre versioni altomedievali della *passio*, e appaia, in forma più ampia e decisamente più esplicita, nella versione di Surio⁽⁵⁶⁾. La figura stessa dell’altrimenti sconosciuto Adàutto è infatti interamente costituita da ciò che dice: sono proprio le parole che dice, nel contesto in cui le dice, e con le conseguenze tragiche che ne derivano, a motivarne il ricordo e il culto.

In base alla mia ipotesi interpretativa, la scritta può essere quindi tradotta in modo del tutto letterale: «non dire quei/i segreti a voce», ovvero «non rivelare quei/i segreti». Non c’è, a mio parere, alcun bisogno di interpretare *a bboce* come ‘a voce alta’: nel suo senso primario la *voce* si contrappone al *silenzio*, e il “dire a voce” può opporsi a modalità silenziose del *dire* quali il pensiero (che chiama in causa la cosiddetta *voce interiore*) e, ovviamente, la scrittura⁽⁵⁷⁾. Il *volume* della voce non è

dunque in questo caso pertinente, mentre lo è il fatto che Adàutto abbia “esternato” e reso di pubblico dominio ciò che fino ad allora era rimasto nel silenzio del suo cuore – *secreti* noti, appunto, solo a Dio – e che tale esternazione gli sia costata la vita. È rilevante osservare, inoltre, che in una lingua romanza come lo spagnolo esiste l’espressione popolare *secreto a voces*, usata proprio per riferirsi a un segreto che *si rivela*, o che è *già stato rivelato*, a più persone e che finisce così per diventare una sorta di “segreto di Pulcinella”⁽⁵⁸⁾.

Restano ora da ricostruire le principali coordinate enunciative del breve testo: autore e destinatario, così da poter plausibilmente ipotizzare anche le possibili ragioni del messaggio.

Per quanto riguarda l’autore, potrebbe benissimo trattarsi di un (o una) qualsiasi fedele del luogo che sapeva scrivere (seppur, evidentemente, non in maniera eccelsa), e non necessariamente di un prete – e, se prete, certamente non troppo colto, come già osservato da Petrucci e Tedeschi⁽⁵⁹⁾. La possibilità che possa trattarsi di un laico è coerente con altre osservazioni dello stesso Petrucci che, in un lavoro del 1985, sosteneva la necessità di rivedere la vecchia idea che nell’alto medioevo solo gli ecclesiastici fossero in grado di scrivere⁽⁶⁰⁾. Carletti ci informa inoltre che nella basilichetta di Felice e Adàutto la percentuale di graffiti attribuibili a laici è, stando ai suoi calcoli, piuttosto alta: il

⁽⁵⁵⁾ *Acta Sanctorum*, cit., p. 546.

⁽⁵⁶⁾ Ecco la versione di Surio, segnalato in tondo tutta la seconda parte, assente nelle altre versioni: «*Et ego ex eadem lege sum, & ipsum quem hic sanctus praedicat presbyter, confiteor Dominum Iesum Christum, & pari sententiae subiacebo. Elegi enim cum eo potius ad tempus mori, & in aeternum triumphare cum Domino Christo, quam cum nefandissimis principibus vestris ad tempus vivere, & in aeternum cum ipsis, poenis perpetuis cruciari*» (*De probatis sanctorum vitis*, cit., p. 330). È impossibile stabilire, allo stato, se la parte in tondo sia un’invenzione di Surio, spesso propenso a migliorie e aggiunte rispetto agli originali, o riporti in modo relativamente fedele la versione più antica della *passio*; cfr. Lapidge, *The Roman Martyrs*, cit., pp. 594-95.

⁽⁵⁷⁾ Federico Albano Leoni, *Voce. Il corpo del linguaggio*, Roma, Carocci, 2022, p. 12. Sono molti, in italiano e in latino, i contesti del *dire a voce* in cui il volume non è chiamato in causa, cfr. ad es.: «ti dirò meglio a voce»; «non dire a voce, queste cose, pensale e basta»; «non ci sono scrit-

te esattamente le stesse cose in questo libro che io dirò eh a voce» (quest’ultimo in corpus KIParla [consultabile alla pagina <<https://kiparla.it/>>], TOD1005); in latino, per esempio, *huic nuntio nihil voce responsum est* (Livio, *Ab urbe condita*, I 54, 6), ‘a questo messaggero non fu data nessuna risposta a voce’; *dum ad aures tuas vocem cordis intendimus* (Sant’Agostino, *Le confessioni*, cit., X 35, 57), lett. ‘mentre tentiamo di far giungere alle Tue orecchie la voce del [nostro] cuore’; *Venit itaque dies dominica, in qua Gaius episcopus agens quae Dei sunt intra domum Chromatii, hac omnes alloquitur uoce*: «[...]» (Arnobio il Giovane, *Passio S. Sebastiani* [66, 19-21], in Lapidge, *I martiri di Roma*, cit., pp. 162-3), ‘Intanto giunge la domenica, giorno in cui il vescovo Gaio, compiendo il servizio di Dio in casa di Cromazio, a tutti parla così: «[...]» [lett. ‘a tutti si rivolge a voce (oralmente) così: «...»]’; ecc.

⁽⁵⁸⁾ Ringrazio molto l’amico ispanista Giovanni Garofalo per l’importante segnalazione. *El secreto a voces* è anche il titolo di una commedia del 1642 di Pedro Calderón de la Barca.

⁽⁵⁹⁾ Petrucci, *Nota*, cit., pp. 98-99; Tedeschi, CLF 2024.

⁽⁶⁰⁾ Armando Petrucci, *Scrivere il testo* [1985], in Id., *Letteratura italiana: una storia attraverso la scrittura*, Roma, Carocci, 2017, pp. 93-109, alle pp. 96-97.

74%⁽⁶¹⁾. Tutto ciò, naturalmente, non rappresenta una prova che l'autore del graffito fosse un laico, ma fornisce un supporto storicamente fondato anche a questa possibilità.

Per quanto riguarda il destinatario, escludendo ovviamente che l'autore intendesse scrivere un messaggio a sé stesso, possono prendersi in considerazione tre ipotesi⁽⁶²⁾, di cui però ritengo realmente plausibili solo le prime due:

1) Comunicazione "verticale", di tipo empatico, tra un normale essere umano e un santo⁽⁶³⁾: l'autore del graffito sta rivolgendo un accorato appello e/o un affettuoso rimprovero allo stesso Adauto («non rivelare *quei* segreti»), manifestando in tal modo il proprio coinvolgimento affettivo alla sua tragica storia – che magari sta ascoltando nel momento stesso in cui scrive, o che ha appena ascoltato, letto o in qualche modo rievocato. Come si è già osservato, le risposte partecipative a una storia particolarmente drammatica sono reazioni emotive spontanee, non condizionate dal sapere già che la storia andrà o *debba* comunque andare a finire in modo opposto a ciò che, sull'onda del sentimento immediato, si spera e si chiede al protagonista di fare o non fare⁽⁶⁴⁾. Non si capirebbe altrimenti nean-

che il perché dei pianti e delle grida strazianti dei fedeli durante la lettura pubblica dell'arresto e della morte di Gesù, di cui ci parla Egeria, dal momento che ogni cristiano sa benissimo che tutto ciò fa parte del disegno divino e che Gesù risorgerà comunque, e per sempre, dalla morte tre giorni dopo⁽⁶⁵⁾.

2) Comunicazione "orizzontale" tra normali esseri umani: l'autore, con tacito ma visibile riferimento ad Adauto e alla sua storia (che dà ovviamente per nota e condivisa), sta rivolgendo un consiglio o un ammonimento generale a tutti i possibili lettori del graffito (il cosiddetto lettore generico): «non rivelare *i* segreti» (dato il senso più generico e generale della frase, *ille* può essere in questo caso meglio tradotto con l'articolo piuttosto che col dimostrativo). A differenza della prima, questa ricostruzione è certamente più consona al nostro sentire contemporaneo laico e razionale, ma ciò naturalmente non garantisce affatto che questa sia anche l'interpretazione più coerente col contesto storico, culturale e antropologico di cui trattiamo, che, come si è visto, è profondamente diverso dal nostro.

3) Comunicazione fintamente "verticale" dal santo al lettore generico: l'autore del graffito sta, come sopra, traendo dalla storia di Adauto un ammonimento generale rivolto a tutti i possibili letto-

⁽⁶¹⁾ Carlo Carletti, «Scrivere i santi»: epigrafia del pellegrinaggio a Roma nei secoli VII-IX, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2002, I, pp. 323-60, a p. 344, nota 62. «Nei santuari martiriali presso le catacombe su circa 400 iscrizioni superstiti più o meno compiutamente leggibili sicuramente attribuibili a visitatori dell'altomedioevo (92% latine, 8% greche), 130 (32,05%) sono opera di ecclesiastici (di cui 15 monaci) che, nell'ampio ventaglio di 'opzioni' offerte dalla geografia sacra del suburbio, sembrano prediligere alcuni centri cultuali invece di altri [...]. I visitatori laici scriventi risultano invece prevalenti nei santuari dell'Ostiense dell'Aurelia della Labicana della Tiburtina con una presenza che oscilla tra il 70 e il 90%», e in nota 62: «Santuari dei ss. Felice e Adauto (74%), s. Callisto (75%), ss. Marcellino e Pietro (75%), s. Ippolito (93%)» (p. 344, corsivi miei). Maggiori dettagli in Id., *Viatores ad martyres. Testimonianze scritte alto-medievali nelle catacombe romane*, in *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione*, a cura di Guglielmo Cavallo e Cyril Mango, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, pp. 197-225.

⁽⁶²⁾ Non conoscendo la versione della *passio* usata nella basilichetta, va esclusa in partenza una possibile quarta ipotesi, cioè che la frase sia una citazione.

⁽⁶³⁾ Per la differenza tra comunicazione *orizzontale* e *verticale* (massicciamente attestata nei graffiti medievali, e altomedievali in part.) si veda Tedeschi, *Epigrafi, graffiti, scritture esposte*, cit.

⁽⁶⁴⁾ Di contro a quanto sostenuto in Pietro Trifone, Emiliano Picchiotti, Giuseppe Zarra, *L'italiano nella storia. Lin-*

gua d'uso e di cultura, Milano, Mondadori, 2023, p. 78, la mia ipotesi interpretativa non ha dunque nulla a che fare con il «rinfacciare» alcunché ad Adauto ed è un anacronismo considerare la sua autodenucia un «atto eroico in difesa della libertà di culto e di espressione»: i cristiani dell'epoca erano monoteisti che consideravano gli dei pagani potenzeaboliche da debellare, tanto che assunsero essi stessi il ruolo di persecutori dei pagani non appena diventarono maggioranza. Come evidenzia Brown, le persecuzioni furono vissute sia dai pagani che dai cristiani come «uno scontro pubblico fra dei» (*La formazione*, cit., pp. 89-90). E, come emerge bene anche dalla prima parte della *passio* che racconta i miracoli di Felice: «Il santo è in primo luogo un gran distruttore di templi pagani. [...] Nella tradizione agiografica lo scontro tra il santo e i pagani è collocato il più delle volte sotto il segno della violenza: violenza dei pagani che vogliono uccidere il santo prima di esserne vinti; violenza di Dio che manifesta il suo potere col miracolo conferendo alla maggior parte di tali episodi l'aspetto di un'ordalia» (Jean-Claude Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari, Laterza, 2010 [ed. originale 1988], pp. 30 e 33).

⁽⁶⁵⁾ «Quando si arriva al Getsemani, si fa per prima cosa una preghiera adatta, poi si dice un inno; poi si legge quel passo del vangelo in cui il Signore viene catturato. Non appena il brano è stato letto, così grande è il gemito e il lamento di tutto il popolo in lacrime che forse fino in città si riesce a udire il lamento di tutta la folla» (Egeria, *Diario*, cit., pp. 241-42 [36, 3]).

ri del graffito, fingendo però che sia il santo stesso a farlo («non rivelare i segreti»). È questa un'interpretazione teoricamente possibile, ma a mio parere meno probabile non solo perché più elaborata, ma anche un po' più ardita e impertinente.

Ho già osservato nel lavoro precedente che l'autodenuncia di Adàutto poteva suscitare «sentimenti contrastanti» nei fedeli *anche* per via del divieto di consegna volontaria ai persecutori, di cui è probabile che l'autore del graffito (che era un semicolto ma non un analfabeta) fosse consapevole⁽⁶⁶⁾. Benché sia una possibilità esplicitiva *aggiuntiva*, giacché anche allo scrivente più ignorante e inconsapevole è disponibile l'inferenza che se Adàutto non avesse rivelato i propri segreti, ovvero la sua fede, non sarebbe stato ucciso, questo è il punto su cui sono state espresse più perplessità per via dei circa 500 (o forse 400) anni intercorsi dall'epoca delle persecuzioni⁽⁶⁷⁾. Tali perplessità non sembrano però tener conto del fatto che all'origine del divieto di autodenuncia c'è una frase di Gesù stesso, riportata nel vangelo di Matteo (10, 23: «Quando poi vi perseguitino in una città, fuggite nell'altra»)⁽⁶⁸⁾, e il vangelo non può certo considerarsi un testo sconosciuto a un fedele dell'VIII-IX sec. Più in generale, ricordando che alcuni atti e passioni di santi contenevano anche giudizi espliciti contro l'autodenuncia⁽⁶⁹⁾, sarebbe più cauto non presumere, su questi temi, di saperne più dei fedeli del tempo. In altre parole, non andrebbe dimenticato che certamente più di noi essi conoscevano molte storie di più martiri e più di noi erano esposti, in modi più o meno approfonditi, a complessi problemi di fede, oggi per noi irrilevanti o del tutto sconosciuti, grazie all'influsso costante delle opere e del pensiero di autori come sant'Agostino, la

cui produzione è notoriamente fatta più di sermoni per la gente comune che non di trattati per intellettuali⁽⁷⁰⁾. Agostino, ad esempio, scrisse molti sermoni contro le eresie di tipo millenaristico, le cui frange più fanatiche avevano anche propugnato, in una sorta di esaltazione suicidaria, l'autodenuncia durante le persecuzioni (ad es. i montanisti, a cui si era avvicinato lo stesso Tertulliano, e certe correnti donatiste)⁽⁷¹⁾. Che la consegna spontanea ai persecutori si trovasse pericolosamente ai confini del suicidio volontario non era insomma, e non è mai stato, un sospetto o un'inferenza dei soli pagani⁽⁷²⁾, ma di molti cristiani, colti e incolti, di qualsiasi epoca⁽⁷³⁾.

Infine, non va dimenticata l'evoluzione del concetto stesso di santità e di testimonianza della fede

⁽⁷⁰⁾ «La teologia altomedievale divulga, copia e discute la teologia precedente, senza apportare sviluppi radicalmente nuovi. Sia che si tratti dell'assetto trinitario-cristologico della fede, sia che si tratti di precisare o di contestare l'eredità agostiniana, si tratta pur sempre di un'attività di commento a filoni dei secoli precedenti. [...] La teologia di questo periodo [...] svolge un'opera di recezione, di compilazione di glosse, di redazione di note a margine degli spunti teologici dei Padri, di discussione di temi e question[i] istruite in precedenza» (Leonardo De Chirico, *Lecturae medievali (VI-XI secolo)*, in «Studi di Teologia», XXXIV, 1, 2022, pp. 5-97, alle pp. 8-9).

⁽⁷¹⁾ Osserviamo, di passaggio, che nella parte dell'autodenuncia di Adàutto presente solo nella versione di Surio l'eco millenarista si avverte eccome. Ma suggestioni millenariste erano comunque implicite in ogni forma di consegna *volontaria* ai persecutori.

⁽⁷²⁾ «L'insensata bramosia della morte è un tratto che caratterizza i martiri cristiani nel giudizio degli osservatori pagani» (Giancarlo Rinaldi, *Il cristianesimo e la società del mondo greco-romano fra I e III secolo*, in *Storia del cristianesimo*, I, *L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di Emanuela Prinzivalli, Roma, Carocci, 2015, pp. 185-218, a p. 202). Cfr. anche Alessandro Ronconi, *Tacito, Plinio e i Cristiani* [1955], in Id., *Filologia e linguistica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968, pp. 155-75.

⁽⁷³⁾ Ciò è spiegato in modo chiarissimo da Canetti, *Frammenti di eternità*, cit., p. 35: «nella severa requisitoria dei teologi cristiani contro il martirio volontario si rifletteva il fondato timore che i semplici fedeli potessero realmente assimilarlo al suicidio mediante l'idea di una sacralizzazione connaturata e conseguente ad ogni forma di βυατοθυνασία [‘morte violenta’]. Per essi non era dunque così scontata la differenza tra il ‘sacrificio’ martiriale e il suicidio: da qui la necessità di un ripensamento e di una ridefinizione del martirio che ne escludesse la possibile confusione con una forma più generica di morte violenta per suicidio ovvero con la pena capitale riservata ai criminali comuni. [...] Già in Tertulliano [...] è possibile individuare una tendenziale assimilazione tra il suicidio e il martirio volontario come testimonianza attiva di fede».

⁽⁶⁶⁾ Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., pp. 167-69, 173.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. ad es. Trifone *et al.*, *L'italiano*, cit., p. 78, ma anche Sabatini in UniStraSi 2022.

⁽⁶⁸⁾ E dalle persecuzioni fuggirono infatti santi importantissimi come San Paolo (cfr. Atti degli Apostoli 22-26) e vari Padri del deserto. Cfr. ad es. quanto riportato in uno dei “bestsellers” dell'intero medioevo, la vita di Antonio: «Aveva il desiderio del martirio, ma non voleva consegnarsi» (*Et desiderium quidem habebat martyrii, sed tradere se nolebat: Vita di Antonio*, Introduzione di Christine Mohrmann, Testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, Milano, Mondadori, 1974, pp. 94-97 [46, 1-7]).

⁽⁶⁹⁾ Ad es. gli atti di Cipriano e di Policarpo (citati in Calaresu, *Un piccolo giallo*, cit., p. 168), martiri non romani il cui culto si diffuse presto anche a Roma: Vauchez, *La santità*, cit., p. 26.

che avviene in quei 400-500 anni che trascorrono dal tempo delle persecuzioni (III-IV sec.) all'VIII-IX sec.: i cristiani sono ormai maggioranza e si sono nel tempo ulteriormente precisati e definiti modelli di *vita* cristiana di contro a quelli di *morte* cristiana violenta tipici della gloriosa ma ormai conclusa epoca dei martiri⁽⁷⁴⁾. Benché i nuovi tipi di santità non cancellino ma convivano con i vecchi, il modello dominante di santità è ormai un altro⁽⁷⁵⁾. Osserva ad esempio Delogu a proposito della decorazione dell'abside di San Saba a Roma nel VII secolo:

è la prima manifestazione della pratica di raffigurare nelle chiese i sapienti, gli asceti e i vescovi che costituivano il *riferimento essenziale dell'esperienza monastica e di una venerazione che si voleva fondata sulla dottrina, piuttosto che sul martirio*, che era invece il merito speciale di gran parte dei santi romani. Un uso che sembra portato dai monaci orientali, ma che si diffuse presto in Roma. [...] In sostanza la metà del VII secolo segna l'avvio di una importante trasformazione nelle pratiche religiose e artistiche di Roma. Sotto l'impulso dei papi forestieri [*la lunga serie di papi orientali: siriani, palestinesi, ecc.*, E.C.], si stavano introducendo novità che si sarebbero consolidate nei decenni successivi e sarebbero sfociate nell'VIII secolo⁽⁷⁶⁾.

3. *La datazione del graffito*. Un presupposto logico sia dell'ipotesi liturgica che di quella pragmatica è che il graffito risalga a un'epoca in cui la basilichetta era ancora in funzione, cosa più facilmente dimostrabile per l'VIII sec. che non per la prima metà del IX⁽⁷⁷⁾. Sono i secoli in cui ebbero

luogo i più importanti trasferimenti dei corpi santi dai cimiteri extraurbani alle chiese intramurarie di Roma (o altrove), che si possono considerare conclusi sotto il papato di Leone IV (847-855). Benché, come vedremo, il vero e proprio abbandono delle catacombe sia stato graduale, Delehaye ci ricorda che «[l'] *histoire des catacombes et les raisons mêmes qui rendirent les translations nécessaires, montrent trop clairement qu'après le transfert des corps saints, elles ont été généralement délaissées*»⁽⁷⁸⁾.

Come riporta Sabatini, il periodo di possibile attribuzione del graffito, a parere dei paleografi da lui consultati, va dall'VIII alla prima metà del X sec.; la seconda metà del IX e il X sec. vanno però esclusi per ragioni fattuali, cioè l'abbandono della basilichetta, dovuto a sua volta al trasferimento altrove dei corpi dei suoi due santi titolari che, in base a un'altra serie di inferenze innescate per la prima volta dal già citato lavoro di Delehaye (ma forse da rivedere, come si dirà più avanti), si suppone avvenuto fra l'847 e l'851 sotto il pontificato di Leone IV⁽⁷⁹⁾. Ma anche l'attribuzione del graffito alla prima metà del IX sec. proposta da Sabatini è più problematica del previsto, e non solo per le ragioni storico-liturgiche che ho già esposto in 1.2. A parte il ritrovamento nella cripta di una moneta di quell'epoca e l'informazione del *Liber Pontificalis* che papa Leone III (795-816) aveva fatto riparare il tetto della basilichetta, non sembrano esserci infatti, allo stato, altre tracce relative al IX sec. di utilizzo e di frequentazione del luogo. La riparazione del tetto fa naturalmente pensare che all'epoca di Leone III la basilichetta fosse ancora in pieno uso per il culto, tuttavia anche Delehaye, sulla scorta di puntuali osservazioni di De Rossi, ammette che «Il est bien vrai qu'on signale des travaux exécutés dans quelques cimetières célèbres,

⁽⁷⁴⁾ «Ci sono, Pietro, due generi di martirio: uno nell'intimo del cuore [*in occulto*] e l'altro in pubblico [*in publico*]. Perciò, se è terminata la persecuzione esteriore, resta il merito del martirio interiore, quando arde nell'anima la virtù pronta anche a patire» (Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 2012, II, pp. 112-13 [III, 26, 50-53]).

⁽⁷⁵⁾ Cfr. Jacques Le Goff, *L'uomo medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 29-30 (corsivo mio): «Il santo, [...] in un primo tempo è stato *il martire*; nell'Alto Medioevo è stato influenzato dall'*asceta orientale* e in seguito, il più delle volte, si è incarnato nei potenti: *il vescovo, il monaco, il re o il nobile*». Cfr. Delehaye, *Sanctus*, cit., pp. 240-41 (corsivo mio): «On a pu dire, en simplifiant à l'excès les perspectives, que, dans l'antiquité chrétienne, le type préféré de la sainteté est *l'ascétisme*; au moyen âge, *la vie mystique*; dans les temps modernes, *l'activité charitable*».

⁽⁷⁶⁾ Delogu, *Roma*, cit., p. 87 (corsivo mio).

⁽⁷⁷⁾ Rilevante a tal fine anche l'informazione fornita da Giambattista De Rossi: stando al *Liber Pontificalis*, papa Gregorio III (731-741) «ristabilì la solennità del santo sacrificio ne' cemeteri [...] questo officio abolito per disuso e

per le miserie di quei tempi tristissimi, fu dipoi dal pontefice nei soli natalizi de' martiri volta per volta commesso quando a questo, quando a quel sacerdote» (*La Roma sotterranea cristiana*, Roma, Cromo-litografia Pontificia, 1864, I, p. 219 [corsivo mio]; si veda anche la sua efficacissima sintesi del graduale abbandono dei cimiteri extraurbani fra l'VIII e il IX sec. alle pp. 220-22).

⁽⁷⁸⁾ Hippolyte Delehaye, *Les Saints du Cimetière de Commodille*, in «Analecta Bollandiana», XVI, 1897, pp. 35-36.

⁽⁷⁹⁾ Cfr. Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., pp. 179-83; Delehaye, *Les Saints*, cit., pp. 17-43, a p. 41; Bagatti, *Il cimitero*, cit., p. 14.

même apres les translations»⁽⁸⁰⁾. Lavori successivi alle traslazioni fece infatti papa Niccolò I (858-867)⁽⁸¹⁾ e così anche Adriano I (772-795), l'immediato predecessore di Leone III⁽⁸²⁾. Le catacombe erano infatti pur sempre, anche dopo le traslazioni dei loro martiri più importanti, luoghi sacri da preservare e rispettare, e anche da proteggere rispetto a possibili furti e commerci di ossa e di (vere o finte) reliquie in genere. Fin tanto che il loro ingresso restava accessibile potevano essere ancora meta non solo di cercatori di reliquie, ma anche di visitatori e pellegrini che vi andavano a pregare e a meditare⁽⁸³⁾.

Anche per quanto riguarda i graffiti della basilichetta, di risalenti a secoli successivi all'VIII sec. ci sarebbe, stando ai dati disponibili, soltanto il nostro, giacché pure gli altri graffiti più tardi della catacomba, ad opera di pellegrini anglosassoni che vi incisero i loro nomi, sono generalmente attribuiti all'VIII sec. e anche le ipotesi cronologicamente più basse non vanno troppo oltre l'800⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸⁰⁾ Delehay, *Les Saints*, cit., p. 35.

⁽⁸¹⁾ «Del rimanente egli è certo, che il papa Nicolò imprese qualche restauro nelle basiliche e nei cemeteri abbandonati» (De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, cit., I, p. 222).

⁽⁸²⁾ «Nella catacomba di S. Ippolito il pontefice [Adriano I] propose un programma di rinnovamento complessivo del santuario mediante rifacimenti decorativi [...], e una valorizzazione e monumentalizzazione della basilichetta ipogea. L'intervento di A. si collocò in un momento successivo alla traslazione delle reliquie del martire Ippolito "intra urbem" durante il pontificato di Paolo I [757-767], ma quando ancora la basilichetta conservava una funzione culturale; i restauri di A. rappresentano l'unica testimonianza di lavori dopo la fase vigiliana e prima dell'abbandono del luogo di culto» (Ottorino Bertolini, *Adriano I*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-i_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/adriano-i_(Enciclopedia-dei-Papi)/))).

⁽⁸³⁾ «La prima metà del secolo IX è adunque l'epoca, nella quale finisce la storia del culto e dei restauri di quelle cripte venerande; e comincia quella del loro obbligo, di che sopra ho ragionato trattando dei documenti posteriori a quel secolo. Cotesto obbligo però invalse a grado a grado. Il papa Nicolò I, per testimonianza d'una vita di lui stampata nelle antiche edizioni de' concilii, *assidue superno fretus intuitu sanctorum ecclesias ac coemeteria circuibat*. Veramente parecchie simili menzioni di visite ai cemeteri si leggono eziandio nelle storie de' secoli XI e XII, e naturalmente si riferiscono alle maggiori basiliche cemeteriali coi loro ipogei, la cui venerazione in quei secoli non era venuta meno. Nel cronico di s. Michele *ad Mosam* si legge, che un pellegrino nel secolo XI ottenne alcune reliquie a *quodam cimiteriorum custode* e vide il *cimeterium, ubi semper ardent lampades*» (De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, cit., I, pp. 221-22).

⁽⁸⁴⁾ Cfr. John Insley, *Anglo-Saxons in Rome: The Evi-*

Il sospetto che il graffito possa essere anteriore alla prima metà del IX sec. non è nuovo: Sabatini stesso ricorda che questa era l'opinione dell'epigrafista Angelo Silvagni, oltre che di Celi⁽⁸⁵⁾, e in quella stessa direzione va anche un commento di Marco Mancini del 1994⁽⁸⁶⁾. Carletti, infine, pur accettando la datazione del graffito al IX sec., lo colloca però entro l'816, ultimo anno di pontificato di Leone III⁽⁸⁷⁾.

A conclusione di questo lavoro, vorrei quindi fare almeno un brevissimo cenno ad alcuni approfondimenti che sembrano mettere un po' in dubbio alcuni dati considerati acquisiti, *in primis* il fatto che l'abbandono della basilichetta sia avvenuto intorno alla metà del IX sec. quando Leone IV, stando al resoconto fornito da Sabatini, avrebbe donato i *corpi* dei due martiri all'imperatrice Ermengarda⁽⁸⁸⁾. Andando a leggere la fonte principa-

dence of the Names, in *Nomen et Fraternitas*, a cura di Uwe Ludwig e Thomas Schilp, Berlin-New York, De Gruyter, 2008, pp. 107-14, alle pp. 107-108 e 110-11: «Carletti dates the graffiti in the catacomb of Commodilla to the period between the reign of the Byzantine emperor Constantine IV Pogonatus [652-685] and the pontificate of Leo III (795-816). In general, it would appear that the Old English names belong to the eighth century, probably to its second half, or even to the beginning of the ninth-century. [...] On the basis of the linguistic evidence, the English names from the Cimitero di Commodilla are most plausibly assigned to the Kentish dialect region and dated to c. 800. Such a dating is fully compatible with the orthography. There is also documentary evidence for Kentish pilgrimages to Rome in this period». Si vedano anche Carlo Carletti, *I graffiti sull'affresco di S. Luca nel cimitero di Commodilla: Addenda et corrigenda*, in «Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia» (Serie III), Rendiconti, LVII, 1986, pp. 129-43, e Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., p. 198.

⁽⁸⁵⁾ Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., p. 179.

⁽⁸⁶⁾ Marco Mancini, *Oralità e scrittura nei testi delle Origini*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pietro Trifone, II, *Scritto e parlato*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 5-40, a p. 32.

⁽⁸⁷⁾ «La pratica diffusa delle scritture devozionali 'a sgraffio' e con essa la frequentazione delle aree sacre extraurbane sembra cessare nel corso del IX secolo in conseguenza della traslazione nelle chiese urbane delle reliquie venerate nei santuari del suburbio. Una delle ultime testimonianze grafiche, appunto del IX secolo e più precisamente del tempo di Leone III (795-816), è probabilmente da individuare nel singolarissimo graffito [*non dicere ille se-crita a bboce*] tracciato da un anonimo ecclesiastico sull'affresco di Turtura nel santuario dei ss. Felice e Adauto sull'Ostiense» (Carletti, «*Scrivere i santi*», cit., p. 359).

⁽⁸⁸⁾ Si veda l'intero paragrafo b) di Sabatini, *Un'iscrizione*, cit., alle pp. 182-83, dove leggiamo: «papa Leone IV (847-855) tolse dalle loro tombe i *corpi* di Felice e Adauto e li donò all'imperatrice Ermengarda, moglie di Ludovico il

le di tale informazione, un passo di Jean Mabillon (1632-1707), si scopre infatti che: *a*) si parla di *reliquie* e non di *corpi interi*⁽⁸⁹⁾; *b*) non c'è niente che lasci intendere che i corpi dei due martiri fossero ancora all'interno della basilichetta al momento della donazione, e non già traslati altrove:

Mabillonius in Annalibus Benedictinis tom. 3, pag. 16 scribit de Ermengarde imperatrice: «Hæc sancti Sixti, ac sanctorum Felicis & Aducti reliquias, a Leone IV sibi concessas, Roma attulisse, & in suo monasterio collocasse traditur, epitaphio non obscure attestante». Monasterium istud est parthenon Eretheimensis in Alsatia⁽⁹⁰⁾.

Che i corpi dei due martiri, o la loro maggior parte, fossero ancora a Roma ci è rivelato con chiarezza nel Settecento da Francesco Valesio⁽⁹¹⁾, eruditissimo abate romano e lui stesso devoto dei due santi. Dopo aver raccontato della loro morte e della successiva costruzione della basilichetta per conservarne i corpi, così prosegue:

Le reliquie de' nostri Santi Martiri furono di poi in alcune Chiese di Roma collocate. Quelle, che ancora si venerano nella Cappella di S. Lorenzo, detta *Sancta Sanctorum* appresso S. Giovanni Laterano, non vi è notizia da quale de' Pontefici fossero colà trasportate⁽⁹²⁾ [...]. Due braccia de' medesimi martiri vengono al pubblico culto esposte nel dì della lor festa nella Chiesa di S. Lorenzo in Lucina⁽⁹³⁾.

Solo più avanti, parlando delle successive do-

nazioni in Italia e all'estero di altre reliquie dei due santi, che i papi continuarono a fare per secoli (prova ulteriore che i resti dei due martiri, o la maggior parte di essi, erano sempre a Roma)⁽⁹⁴⁾, Valesio cita la donazione a Ermengarda⁽⁹⁵⁾. È importante anche una sua osservazione più generale, fatta a proposito di un'altra chiesa in Francia dove si venera(va)no «i corpi de' nostri Martiri, cioè reliquie; essendo costume, o equivoco antichissimo il dire di possedere il corpo intiero d'un Martire, allorché non aveano, che una parte, ancorché piccola»⁽⁹⁶⁾.

Tutto ciò solleva quanto meno il dubbio che possa non essere poi così fantasiosa la data di traslazione di Merita o Emerita, altra martire realmente attestata della basilichetta, e della sua (forse inesistente) compagna Digna, che risalirebbe, stando alla loro problematica *passio*⁽⁹⁷⁾, alla prima massiccia operazione di traslazione di corpi di martiri dai cimiteri suburbani alle chiese intramurarie di Roma, intrapresa da papa Paolo I (757-767) a seguito delle devastazioni e profanazioni del 756 causate dai Longobardi guidati da Astolfo⁽⁹⁸⁾. Logica vuole che non potessero essere messe in salvo a Roma le spoglie di santi "secondari" della catacomba di Commodilla cento anni prima delle spoglie dei suoi santi più illustri e famosi, Felice e Adauto⁽⁹⁹⁾. Quindi delle due l'una: o è sbagliata la

Pio (morta nell'851), che *li* collocò nel monastero di Erstein in Alsazia» (p. 182, corsivo mio). Una prima imprecisione è che l'Ermengarda che ci interessa, morta nell'851, non era la moglie ma la nuora di Ludovico il Pio, avendone sposato il figlio e futuro imperatore Lotario I: cfr. Bagatti, *Il cimitero*, cit., p. 14, e soprattutto Valesio, *Gli atti*, cit., p. XL. Si chiamavano infatti allo stesso modo sia la moglie di Ludovico il Pio (Ermengarda di Hesbaye, morta nell'818) che la nuora, moglie di Lotario (Ermengarda di Tours, morta nell'851, la nostra).

⁽⁸⁹⁾ Anche Delehay, *Les Saints*, cit., p. 41, e Bagatti, *Il cimitero*, cit., pp. 14 e 120, parlano infatti di *reliquie* e non di *corpi interi*.

⁽⁹⁰⁾ *Acta Sanctorum*, cit., p. 548. Una parte dell'epitaffio, composto da Rabano Mauro, è riportata da Bagatti, *Il cimitero*, cit., p. 14.

⁽⁹¹⁾ David Armando, *Valesio, Francesco*, in *DBI*, XC VIII, 2020 (https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-valesio_%28Dizionario-Biografico%29/).

⁽⁹²⁾ Ed erano ancora lì all'inizio del secolo scorso, come attestato da Philippe Lauer, *Le trésor du "Sancta sanctorum"*, Paris, Hachette, 2013 [ed. originale 1906], p. 36.

⁽⁹³⁾ Valesio, *Gli atti*, cit., p. XXXIV.

⁽⁹⁴⁾ Le loro teste, ad es., furono donate nell'XI sec.: «Avendo S. Pellegrino terzo Vescovo di Colonia, ordinato a quella Chiesa l'anno 1021, dato compimento al Tempio innalzato ad onore de' SS. Apostoli da S. Eriberto, ripose in esso i capi de' nostri Martiri *quali ottenne in Roma dal Pontefice*» (Valesio, *Gli atti*, cit., pp. XL-XLI [corsivo mio]; cfr. anche *Acta Sanctorum*, cit., p. 547).

⁽⁹⁵⁾ Valesio, *Gli atti*, cit., p. XL.

⁽⁹⁶⁾ Ivi, p. XLI.

⁽⁹⁷⁾ Delehay, *Les Saints*, cit., pp. 30-43. Le due sono commemorate il 22 settembre; cfr. *Acta Sanctorum Septembris. Tomus Sextus*, Impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1970, pp. 302-308.

⁽⁹⁸⁾ De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, cit., I, p. 220. Cfr. Paolo Delogu, *Paolo I*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-paolo-i_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-paolo-i_(Enciclopedia-dei-Papi)/>)): «[Paolo I] trasferì in gran numero le reliquie dei santi e dei martiri dai cimiteri suburbani, che versavano in decadenza e non erano custoditi adeguatamente, nelle chiese dentro le mura di Roma, esaltando così la loro sacralità e rendendo la città stessa un enorme reliquiario».

⁽⁹⁹⁾ Bagatti, pur concordando con le ipotesi di datazione più tarda di Delehay, osserva: «L'autore della *passio* SS. *Dignae et Emeritae* narrando come le due martiri furono trasportate da Paolo I (752-757 [*sic*]) a San Marcello al Corso, inclina a credere che il cimitero sia stato abbandonato fin

data di traslazione dei resti di Digna e Merita fornita dalla loro *passio*, o è da rivedere quella relativa alla traslazione di Felice e Adàutto che, come si è visto, a partire dallo studio di Delehaye del 1897 si ritiene avvenuta cent'anni dopo, intorno alla metà del IX sec., sotto il pontificato di Leone IV (847-855). La *passio* di Digna e Merita, che non è anonima ma a firma di un non meglio identificato prete Benedetto (*Benedictus*) del *Titulus Marcelli* in cui le due sante furono traslate⁽¹⁰⁰⁾, fu rigettata da Delehaye come del tutto priva di valore storico per una serie di ragioni ben riassunte da Silvana Episcopo:

[Delehaye] nota che la *passio* è redatta sulla base di quella, altrettanto leggendaria, di S. Afra e delle sue due compagne, il cui nome viene trasformato in Degna e Merita. Ma se dati epigrafici e figurativi, insieme all'itinerario di Einsiedeln, confermano la venerazione di una *Merita* o *Emerita* nella catacomba dell'Ostiense, la figura di Degna apparirebbe per la prima volta, secondo Delehaye, proprio con Benedetto, dunque sarebbe una sua creazione⁽¹⁰¹⁾.

In base alla sua ricostruzione, Delehaye riteneva infatti che il culto congiunto delle due sante non potesse essere anteriore al pontificato di Leone IV, e risalisse anzi al X sec., e che quindi Benedetto avesse scritto il suo testo all'inizio del X sec. inventando di sana pianta anche la data della loro traslazione nella chiesa di S. Marcello⁽¹⁰²⁾. Ma la ricostruzione di Delehaye si è rivelata errata: vi è infatti la certezza che reliquie di Digna e Merita (vere o false che fossero è in questo caso irrilevante) circolavano fuori d'Italia già nell'838⁽¹⁰³⁾, il che si-

da questo momento» (*Il cimitero*, cit., p. 118). Delehaye, che delle due sante riteneva fosse realmente esistita la sola Merita, ipotizzava invece che i corpi di tutti e tre i martiri (Felice, Adàutto, Merita) fossero rimasti nella catacomba di Commodilla fino al pontificato di Leone IV (*Les Saints*, cit. p. 43).

⁽¹⁰⁰⁾ È la chiesa di San Marcello al Corso, dove ancor oggi la seconda cappella a destra è dedicata a Digna e Merita. Benedetto indicava con precisione anche giorno e mese in cui sarebbe avvenuta la traslazione: il 12 maggio.

⁽¹⁰¹⁾ *Il titulus Marcelli sulla Via Lata. Nuovi studi e ricerche archeologiche (1990-2000)*, Roma, Palombi, 2003, p. 21 (corsivo dell'originale).

⁽¹⁰²⁾ Delehaye, *Les Saints*, cit., p. 41. Anche le ipotesi di datazione del graffito da parte di Sabatini tenevano conto di questa ricostruzione di Delehaye, *Un'iscrizione*, cit., p. 183.

⁽¹⁰³⁾ «[...] che Degna non fosse una creazione di Benedetto è confermato, indirettamente, da una testimonianza su

gnifica non solo che il culto di Digna e Merita esisteva già prima di questa data, ma anche che l'apertura dei loro sepolcri nella basilichetta avvenne prima dell'avvento di Leone IV.

Tirando finalmente le fila, l'ipotesi corrente che la basilichetta abbia cessato le sue normali funzioni intorno alla metà del IX sec., a seguito della traslazione in quello stesso periodo dei resti di Felice e Adàutto, si dimostra più fragile del previsto. Ci si potrebbe anche chiedere, a questo punto, perché mai la catacomba di Commodilla, e in particolare la sua cripta o basilichetta (che era «un insigne santuario»⁽¹⁰⁴⁾), sarebbe stata spogliata dei suoi martiri più famosi più tardi di tutte le altre⁽¹⁰⁵⁾.

Comunque siano andate le cose, le informazioni (fondate) fornite da Valesio sulla collocazione dei resti di Felice e Adàutto in alcune chiese di Roma, insieme a tutto ciò che si è visto fin qui, contribuiscono intanto a mettere in dubbio la periodizzazione utilizzata finora, sollecitando ulteriori indagini.

EMILIA CALARESU

cui richiama l'attenzione Aigrain a proposito dei "traffican- ti" che, nel IX sec., assecondavano la diffusa passione per le reliquie. Si tratta della vita di Rabano Mauro, abate di Fulda, scritta dal monaco Rudolfo, nella quale è attestato l'arrivo di varie reliquie recate da un chierico italiano, *Felix*, nell'838. Ne facevano parte le '*reliquiae (...) sanctarum quaque virginum Ceciliae et Eugeniae, Dignae et Emeritae atque Columbanae*'» (Episcopo, *Il titulus Marcelli*, cit., p. 22 [evidenziazione mia]; cfr. Aigrain, *L'hagiographie*, cit., p. 190).

⁽¹⁰⁴⁾ Pasquale Testini, *Archeologia cristiana*, Bari, Edipuglia, 1980², p. 197.

⁽¹⁰⁵⁾ Benché Felice e Adàutto non fossero i santi più importanti della Roma del tempo, erano comunque nel numero di quelli anche internazionalmente più noti e venerati, come attestano l'inserzione della loro *passio* in tutti i martirologi e quella dei loro nomi nei principali itinerari per i pellegrini del tempo, ed è per questo che la loro *passio* rientra fra le quaranta selezionate da Lapidge per il suo ponderoso studio sui martiri di Roma, *The Roman Martyrs*, cit. È dunque difficile capire perché i loro resti sarebbero stati traslati così tardi, fra gli ultimi, rispetto alle centinaia di altri santi messi al sicuro nelle chiese urbane fin dall'VIII sec. Oltre a questo periodo, un'altra possibilità da prendere in considerazione per il trasferimento altrove dei loro resti potrebbero essere, al limite, le traslazioni dell'817 di Pasquale I, perché, stando a De Rossi, «[d]opo questi solenni trasferimenti le catacombe romane furono in Roma stessa considerate come quasi esauste delle reliquie più insigni» (*La Roma sotterranea cristiana*, cit., p. 221). Anche Marucchi metteva infatti in conto questa possibilità (*Il cimitero*, cit., p. 48).