

# COMUNITA' DI NERESINE

DEGLI ESULI NERESINOTTI E DEI LORO DISCENDENTI RESIDENTI IN ITALIA



## CENTRO DI DOCUMENTAZIONE STORICA-ETNOGRAFICA

INTITOLATO  
A S. GAUDENZIO  
VESCOVO DI OSSERO

Con deposito e conservazione dei documenti presso:  
SCUOLA DALMATA dei Santi Giorgio e Trifone  
30122 Venezia - Castello 3259/A

SUPPLEMENTO N° 4 DEL FOGLIO "NERESINE"  
N° 14 - OTTOBRE 2011

## INTRODUZIONE

*Questo studio del Dott. Stefano Zucchi (vedere sotto curriculum vitae) è stato pubblicato per la prima volta negli “Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno”, vol. XX (1989-1990) e rappresenta un punto fermo, tuttora insuperato, nella ricerca storica inerente la figura di S. Gaudenzio vescovo d’Ossero. Il merito dell’autore è di aver affrontato con rinnovato metodo scientifico una seria ed interessante indagine volta a ricostruire la vita e le vicende legate al nostro Presule osserino. Muovendosi fra leggenda e verità storica lo studioso è riuscito a tracciare, dopo puntigliose ed approfondite ricerche bibliografiche, il profilo del Santo così come attualmente è delineabile sulla base degli scarsi dati storici esistenti al riguardo. Ne è uscito uno studio i cui risultati gli hanno inoltre permesso di avanzare delle ipotesi del tutto originali e stimolanti circa il problematico e complesso periodo storico in cui San Gaudenzio visse e si mosse.*

*Avvertimento: Le NOTE nel testo originale sono riportate a piè di pagina. Noi per non appesantirne la lettura le abbiamo raccolte tutte alla fine.*

*Flavio Asta*



*Stefano Zucchi è nato a Venezia nel 1957 da padre neretinotto e madre istriana. Laureatosi a Trieste nel 1981, ha svolto attività d’insegnante presso numerose scuole superiori di questa città. In seguito ha ricoperto l’incarico di Cultore di Archeologia Cristiana presso la Facoltà di Scienze della Formazione nell’Università degli Studi di Trieste.*

*Ha inoltre partecipato e partecipa tuttora a molte campagne di scavi archeologici anche internazionali.*

*Da decenni è cultore di storia patria ed ha finora privilegiato studi e ricerche d’interesse storico-archeologico e religioso sia del Friuli Venezia Giulia, sia della regione istro-quarnerina, come testimoniano le sue pubblicazioni di carattere scientifico, le sue recensioni apparse su periodici specializzati, nonché i suoi numerosi articoli giornalistico-divulgativi pubblicati su varie riviste e giornali.*

## FONTI E STUDI SUL VESCOVO GAUDENZIO DI OSSERO BILANCIO CRITICO-BIBLIOGRAFICO

Dott. Stefano Zucchi  
Trieste – Gennaio 1990

**Riassunto** - Il presente lavoro tenta una rilettura critica dei dati incerti trasmessi dalla tradizione agiografica, anche alla luce delle analisi effettuate dalla storiografia critica del secolo XVIII, sulla figura di Gaudenzio d'Ossero, noto non solo come vescovo e patrono di questo antichissimo centro insulare, ma anche come l'iniziatore di quel riformismo religioso che, all'alba del secolo XI, impresso alla chiesa e alla società dell'isola di Cherso e delle altre sedi del Quarnero un nuovo impulso vitale.

Credo sia superfluo affermare che, tra i personaggi più illustri e significativi della storia di Ossero quello di Gaudenzio, vescovo e patrono della scomparsa diocesi<sup>1</sup>, vanta una posizione di grande rilievo, non solo come impegnato riformatore nel panorama religioso quarnerino, ma anche e soprattutto per la leggendaria santità trasmessa dalla tradizione agiografico-popolare.

Infatti la sua memoria ancora oggi risulta vivissima fra gli abitanti di Cherso e di Lussino, i quali si richiamano con immutata devozione ai numerosi miracoli e prodigi attuati dal santo.

Egli viene tradizionalmente ricordato come il tipico esempio di pio e devoto monaco benedettino,<sup>2</sup> divenuto celebre per la sua esperienza eremitica in una squallida spelonca del monte Ossero e per l'allontanamento dei serpenti velenosi da questi territori.

La storiografia, in genere, è concorde nel tratteggiare questa figura di eremita-vescovo come l'iniziatore di quel processo di rinnovamento che attorno agli albori dell'anno 1000 infiammò di nuova spiritualità il *sinus flavaticus* e favorì con la sua feconda opera il recupero di quei valori essenziali allo sviluppo della società e della chiesa del suo tempo.

Le fonti storiche indicano infatti Gaudenzio come seguace del grande Romualdo e promotore in *insula Absarensi* della istituzione di numerosi centri religiosi.

Eletto vescovo, dovette successivamente abdicare per l'opposizione manifestata da un nobile osserino. A causa di ciò egli si sarebbe rifugiato nel cenobio di Portonovo nei pressi di Ancona.

Nonostante l'opera di riforma da lui promossa, la sua vita, al di là di una visione apologetico celebrativa e di vaghe tradizioni orali, presenta tuttora molti punti incerti.

I pochi ma cospicui contributi storiografici sono riferibili per lo più ad alcune opere di erudizione settecentesca che, nonostante una metodologia per certi versi sorpassata, rimangono di gran lunga essenziali per un qualsiasi studio propedeutico su Gaudenzio. Mi riferisco cioè agli *Annales Camaldulenses* scritti nel 1755-56 dai padri Mittarelli e Costadoni<sup>3</sup> e al quinto volume dell'*Illyricum Sacrum* del gesuita D. Farlati (con gli *Additamenta* del Coleti) edito nel 1775.<sup>4</sup>

Questi lavori hanno avuto il grande pregio di indagare, come mai prima, nell'universo gaudenziano, riuscendo non solo a ricostruire una biografia critica ed essenziale, ma anche a capire con mente attenta la tradizione agiografica.

Infatti, per conoscere tale tradizione, non si può assolutamente ignorare una testimonianza scritta che in seguito avrebbe favorito la conoscenza, il culto e le encomiastiche memorie del santo. Tutto ciò affonda le radici in un'anonima biografia ritrovata a Cherso nel 1714, sotto forma di rotoli pergamenacei, dal padre F. Riceputi<sup>5</sup>: essa, scritta da un anonimo monaco contemporaneo di Gaudenzio ed inserita nell'arca contenente i resti del santo, riporta un insieme di notizie (molte delle quali palesemente fantastiche e soprannaturali) in lingua latina, stilata con caratteri ascrivibili all'XI secolo. Il Riceputi, solerte collaboratore dell'opera farlatiana<sup>6</sup>, spese non poco tempo per trascrivere queste logore testimonianze nel codicetto *Sancti Gaudentii Episcopi Acta*, restituito, assieme all'originale, alla chiesa osserina nel 1729. Ma questa biografia non era destinata a ritornare nell'oblio, in quanto riapparve nei già menzionati *Annales* e nell'*Illyricum*, dal quale prese successivamente spunto il Paulovich Lucich per la sua dissertazione *Acta Sincera Gaudentii Auxarensis Episcopi*, pubblicata nell'anno 1802.<sup>7</sup>

Infine il Lemessi, nel giugno del 1946,<sup>8</sup> prese in visione i documenti relativi all'arca, contenenti anche le pergamene originali e la trascrizione del Riceputi, riportando il tutto nella sua ponderosa monografia su Cherso,<sup>9</sup> inserendo anche le trascrizioni del Farlati e del Lucich.

Per quanto riguarda invece gli interventi storiografici tra '800 e '900, c'è da segnalare che gli studi su questo vescovo vennero stranamente trascurati e non seguirono quel percorso già tracciato dall'erudizione settecentesca, che per lo meno, aveva gettato delle solide basi al riguardo. La modestia delle indagini che seguirono è attestata, ad esempio, dal Nicolich (*Storia documentata dei Lussini del 1861*), ma in generale, gli studi e le analisi attorno alla figura di Gaudenzio, si limitarono ad essere una mera ripetizione di cose già dette in passato sia dalla tradizione che dalla storiografia del XVIII sec.

Su linee non molto diverse si mossero i successivi interventi del Salata (*L'antica diocesi di Cherso e la liturgia slava*), del Novak (*Scriptura beneventana*, 1920) e del Mitis (*Storia dell'isola di Cherso-Lussino dal 476 al 1409* del 1925): quest'ultimo presentò un altro ulteriore compendio sulla vita del santo, limitandosi ad intervenire criticamente su alcune notizie dubbie ricavate dal già citato testo camaldolese.<sup>10</sup>

Da tali premesse s'impone quindi una rilettura critica della storiografia più importante - almeno nelle emergenze più significative -, nel tentativo di capire se, e in che misura, la *Legenda Sancti Gaudencij ep(iscop)i et (con)fessoris*<sup>11</sup> possa racchiudere delle tracce biografiche reali e attendibili: un bilancio, questo, che speriamo possa essere di qualche utilità a future ed auspiccate indagini interdisciplinari.

## Le fonti

È inutile sottolineare che per capire a fondo il nostro problema, bisognerebbe attentamente analizzare una pluralità di temi, come ad esempio la stessa storia di Ossero, la sua organizzazione ecclesiastica, la cristianizzazione del suo territorio, lo sviluppo del monachesimo nell'area ma tutto questo non è possibile sia per la vastità dei problemi stessi - molti dei quali tuttora aperti - sia per il breve spazio a disposizione. Pertanto, *sine mora* conviene mettere a fuoco il punto di partenza di qualsiasi ricerca gaudenziana, rappresentato dalle testimonianze compilate dall'anonimo monaco dell'XI secolo.<sup>12</sup>

Già il Farlati ipotizzava che di questa medesima storia dovevano esistere altre testimonianze (presumibilmente scritte) usate dal clero osserino per la celebrazione liturgica del santo.<sup>13</sup> Questa ipotesi, sebbene priva di appoggi, non sarebbe da respingere a priori, in quanto è probabile che la *Legenda* ritrovata dal Riceputi non sia stata l'unica fonte in possesso della chiesa osserina. Ma in mancanza di prove, tali pergamene, che sicuramente furono ben conosciute in passato, costituiscono un elemento biografico importantissimo. Questa compilazione stilata, come ricordato, secondo i modelli tipici dell'agiografia medievale, può in qualche misura essere ritenuta credibile?

Molto tempo prima degli studi del Farlati e degli annalisti camaldolesi, il nome di Gaudenzio era stato segnalato occasionalmente dal Dandolo,<sup>14</sup> dal Sigonio,<sup>15</sup> dal Vadingo<sup>16</sup> e più tardi anche dal Lucio,<sup>17</sup> i quali si erano richiamati alle ben più antiche testimonianze di S. Pier Damiani (1002-1072) che per primo aveva ricordato la figura del vescovo osserino con delle notizie ricorrenti anche nella *Legenda* anonima. Nella fattispecie queste testimonianze erano date dall'esistenza di due lettere scritte al pontefice Nicolò II, in cui il Damiani aveva espresso il desiderio di abbandonare il vescovato ostiense<sup>18</sup> per ritornare alla vita monastica nel suo eremo di Fonte Avellana. E per giustificare tale scelta egli riportò nell'epistola 57: *De Apologetico* (giugno-dicembre 1058) e nella 72: *De Abdicatione Episcopatus ad Nicolaum II* (dicembre 1059 - luglio 1061), l'esempio di altri vescovi che prima di lui avevano rinunciato all'episcopato<sup>19</sup> e tra questi, Gaudenzio di Ossero. Ecco i passi in proposito: *Haec venerabilis ille vir expertus fuerat, Petrus videlicet Apsarensis episcopus, qui episcopatum dimisit et de Sclavonico regno Italiam navigans litoribus Anconitanae urbis applicuit...*<sup>20</sup>

Mentre nel *De Abdicatione* si legge:

*Venerabilis quoque Gaudentius Apsarensis episcopus, cuius ego familiaritatis dulcedine merui, per quem Deus iam non ignobile miraculum fecerat, episcopatum dimisit, et de Sclavonico regno Italiam navigans litoribus Anconitanae urbis applicuit, a qua non longe post biennium feliciter obiit.*<sup>21</sup>

Tali testimonianze damianee possono reputarsi sostanzialmente credibili? Una prima risposta affermativa ci viene data da una considerazione di carattere logico, in quanto è poco verosimile credere che il benedettino, rivolgendosi al papa, abbia voluto falsare i contenuti

epistolari. Inoltre questi scritti non vennero composti con finalità agiografiche (a parte le citazioni finali dell'*Apologetico*), ma per altri scopi; infatti S. Pier Damiani, quando scrisse la lettera 57 (*De Apologetico*) e la 72 (*De Abdicatione*), era già vecchio, e proprio a causa della sua età chiese al papa Nicolò II di essere rimosso dalla carica di vescovo, portando una serie di esempi con cui voleva dimostrare che la sua richiesta di esonero non era in contrasto con le norme canoniche.

Si potrebbe sospettare che il Damiani abbia potuto servirsi dell'anonima biografia, più volte menzionata e letta presumibilmente durante i suoi soggiorni anconetani, senza aver conosciuto Gaudenzio; ma tale supposizione è da escludere per un insieme di altre ragioni. Prima fra tutte quella riscontrabile nella significativa espressione usata dal benedettino nel parlare di questo vescovo: la frase *cuius ego familiaritate dulcedine merui*, non lascerebbe dubbi in proposito, in quanto essa non sarebbe stata usata se non in un contesto di calorosa amicizia con Gaudenzio. Recentemente il Woody<sup>22</sup> ha segnalato che l'uso della parola *sagena* - cioè la rete dei pescatori - sarebbe stata intesa dal Damiani con il preciso significato di *barca*. Infatti in più punti delle sue lettere egli usa questo termine, come ad esempio quando scrive: *Nunc autem te in sagena Petri clavum regente sub tranquilla pace tota Christi gratulatur aecclesia*.<sup>23</sup> Questa differenza lessicale, secondo lo studioso, troverebbe motivo nel fatto che nella Dalmazia dell'XI sec., la parola *sagena* aveva questo significato; significato che il Damiani avrebbe appreso dai suoi contatti con Gaudenzio, ospite allora nel monastero di Portonovo. A questo riguardo gli *Annales Camaldulenses* avevano riportato la notizia che il Damiani si era fermato ad Osimo dove, vista la vicinanza con quel monastero, avrebbe scambiato con il vescovo osserino *plurima colloquia*.<sup>24</sup> Queste argomentazioni, nonostante la scarsità di ulteriori riscontri, avvalorano, a mio avviso, il dato che a noi maggiormente interessa e cioè che il benedettino dovette essere uno spettatore non passivo delle vicende gaudenziane, in quanto quelle parole di stima e di riconoscenza non sarebbero state usate se non in un contesto di intima amicizia. Sebbene queste fonti damianee costituiscano un terreno ancora poco esplorato, non ritengo possibile sollevare dubbi sull'attendibilità delle due lettere che confermerebbero, in parte, anche alcuni episodi registrati dalla *Legenda* al punto in cui si narra che Gaudenzio avrebbe dovuto abbandonare la sede osserina per il rifiuto di celebrare un matrimonio tra consanguinei. In conclusione, anche tali lettere, toccate di sfuggita dagli storici e dai cronisti medievali, costituiscono ancora oggi le fondamenta per qualsiasi studio attorno a questo personaggio quarnerino.

### Studi e ricerche sulla vita del vescovo Gaudenzio

Non sarà sicuramente sfuggito al lettore un curioso particolare riportato nelle lettere (57 e 72), dove il Damiani chiama il vescovo osserino ora Pietro ora Gaudenzio. Questo fatto, che potrebbe essere imputabile ad un errore di trascrizione, sembra celare in realtà un aspetto onomastico: il Farlati infatti aveva suggerito l'ipotesi che Pietro fosse stato il nome e Gaudenzio il cognome, argomentando che nel X sec. esisteva a Spalato la famiglia Gaudia, insigne per nobiltà e ricchezza. Questa, secondo una tradizione locale, sarebbe emigrata ad Ossero, dove, pur mantenendo il nome e la nobiltà, avrebbe perduto la ricchezza degli antenati, iniziando in questi lidi una vita umile e contadina. Questo cognome, secondo lo storico, sarebbe sopravvissuto ad Ossero fino al XVIII sec. ed attestato dalla presenza della famiglia Godentovich o Gaudentovich.<sup>25</sup>

Gli *Annales* rilevarono invece che il doppio nome fosse da imputare o ad un errore del Damiani, per una confusione col nome del successore di Gaudenzio (Pietro), o più verosimilmente, fosse dovuto a un'aggiunta in onore di Pietro, fondatore del monastero di Portonovo, nel quale, come in seguito vedremo, il vescovo osserino si sarebbe ritirato dopo la sua abdicazione. Tale ipotesi del doppio nome, secondo gli annalisti, sarebbe stata un'usanza diffusa a quei tempi presso i Croati, Dalmati e Slavi.<sup>26</sup>

P. Lucich nella sua dissertazione del 1802, aveva avanzato l'idea che Gaudenzio fosse stato di origini bulgare riportando, a sostegno di ciò, l'incerta testimonianza trasmessa da un sacerdote di campagna, tale Muscardin.<sup>27</sup> Ma il Lemessi ripudiò questa ipotesi fatta probabilmente «a bella posta, forse anche a scopo politico».<sup>28</sup> A mio avviso questa non motivata origine bulgara potrebbe invece essere spiegata ricollegandosi alla presenza sull'isola di Lussino di monaci basiliani, venuti in Dalmazia «per raccogliere in più ordinati cenobi gli ultimi eremiti delle *solitudines* di S. Girolamo».<sup>29</sup> Come rileva il Penco,<sup>30</sup> essi unirono all'osservanza eremitica, anche una «splendida

attività culturale in ogni campo delle scienze». Il fatto che sia storicamente accertata in questi territori l'esistenza di monaci *calugeri* basiliani,<sup>31</sup> può aver indotto quel tale Muscardin, e di conseguenza anche il Lucich, a confondere queste vecchie presenze greco-bizantine con i primi monaci latini di estrazione benedettina e romualdina. Ritornando alla questione del duplice nome, sono del parere che, in mancanza di ulteriori riscontri, il problema rimane irrisolto, anche se mi sembra poco sostenibile l'ipotesi patronimica formulata dal Farlati. Riterrei più opportuno rimanere nella tesi che Pietro e Gaudenzio siano stati entrambi nomi della stessa persona com'era consuetudine del tempo: i vecchi Osserini hanno tramandato la notizia che Gaudenzio avesse invece avuto per cognome Bonifacio, ma di ciò nessun documento o testimonianza scritta fanno menzione. Perciò reputo il problema onomastico ancora aperto e privo di sicuri riscontri, al di fuori della ininterrotta tradizione culturale che lo venera sotto il nome di Gaudenzio.

Anche i natali del santo rimangono poco chiari: un'antica ma tuttora persistente tradizione locale colloca il luogo di nascita nel pago di *Tršič*, posto nelle immediate vicinanze di Ossero.<sup>32</sup> Sebbene manchino sicuri appoggi documentali, non c'è motivo per infirmare la tradizione locale al riguardo: infatti un'eventuale invenzione agiografica avrebbe scelto come luogo d'origine del santo la più prestigiosa Ossero e non invece un povero distretto contadino. Un altro problema di difficile se non impossibile soluzione è quello dell'anno di nascita di Gaudenzio. Di questi si conosce presumibilmente quello della morte avvenuta, secondo la maggior parte degli autori, nel 1044;<sup>33</sup> tuttavia considerando una certa longevità del santo e le rappresentazioni iconografiche che lo raffigurano come un vecchio barbuto, forse non saremmo lontani dal vero se collochiamo la sua nascita intorno agli ultimi decenni del X secolo.

Nulla è pervenuto circa il periodo della sua adolescenza né sappiamo come si sia formata la sua sensibilità religiosa: un'ipotesi forse da non respingere a priori, è quella di un possibile influsso basiliano alla base della sua spiritualità. Non dimentichiamo che Nilo (promotore del monachesimo bizantino tra X e XI sec.), anche se non esercitò una grande influenza sul mondo latino, proprio per la sua predilezione all'anacoretismo, verrà considerato modello anche da Romualdo.<sup>34</sup> Ma rimane una mera congettura l'accostamento di Gaudenzio ad un possibile influsso monastico di estrazione basiliana. Un dato più sicuro ci viene invece offerto dal suo contatto con il mondo romualdino, presumibilmente nel periodo in cui il grande *Pater rationabilium eremitarum*<sup>35</sup> si era ritirato nell'anno 1001 in Istria a praticare la vita eremitica in una spelonca nei pressi del Canal di Leme, in territorio parentino.

Non è del tutto chiara la scelta di Romualdo per l'Istria,<sup>36</sup> ma il dato più interessante per il nostro assunto è quello relativo al significato che qui dovette avere tale presenza, sia per la diffusione degli ideali riformatori sia per un processo di evangelizzazione. Questa permanenza istriana è attestata dalla biografia agiografica di S. Pier Damiani che ha lasciato nel suo scritto *Vita Beati Romualdi* la testimonianza: *Romualdus autem, tribus annis in parentine civitatis finibus habitans, in uno monasterio construxit, in duobus vero inclusus mansit...*<sup>37</sup> Ma questa notizia, a mio avviso, è sufficiente a garantire l'opera qui svolta da Romualdo anche indipendentemente dall'aggiunta prevista da alcuni codici registrati nell'apparato critico del Tabacco, e cioè: *in uno monasterio construxit (et abbatem in eo cum fratribus ordinavit)...*<sup>38</sup>

Osservava il Penco<sup>39</sup> che questo suo «inquieto peregrinare dall'una all'altra solitudine», non fosse inteso solo a promuovere attività ascetiche ma anche a creare, attraverso questo monachesimo riformatore, specifici interessi legati all'assistenza dei poveri e dei bisognosi raccolti negli *hospitia* annessi ai cenobi. La presenza di Romualdo nella penisola istriana potrebbe essere stata all'origine di una maggiore diffusione del monachesimo anche attraverso numerose nomine di preti e abati, se meritano credito le varianti esistenti nei codici della sua biografia.

In che maniera Gaudenzio sia potuto entrare in contatto con Romualdo è tramandato dalle narrazioni riportate negli *Annales Camaldulenses*, nel punto in cui il nome del vescovo osserino venne accostato a quello di Romualdo. Infatti dagli *Annales* riferibili all'anno 1002 si trova il passo: *Ad haec eadem tempora refertur constructiones monasteriorum factae in insula Absarensi a Gaudentio, Absarensi postea episcopo, et quem Romualdi discipulum faciunt cum plures auctores, tum traditio oppidanorum ejus insulae.*

Ma da quanto si può intuire, queste notizie non dovettero essere le uniche narrazioni in proposito, in quanto esse facevano riferimento, a loro volta, a non specificati *auctores* e ad alcune tradizioni trasmesse dagli abitanti del luogo. Tali *Annales* così continuano: *Ferunt enim Gaudentium*

*nobilissima stirpe natum in urbe Absaro Dalmatiae provinciae, exemplo et auxilio monachorum Casinatum, qui ex eo sacro monte per haec tempora in Histriam et Dalmatiam transmissi fuere, ope etiam, consilio et sub norma Romualdi, qui incola erat his annis circumjacentis et conterminae regionis, monasteria plura erexisse...*<sup>40</sup>

Da ciò credo lecito concludere che Gaudenzio sia entrato, in quegli anni, in contatto sia con i monaci benedettini - mandati da Montecassino in Italia ed in Dalmazia<sup>41</sup> - sia con Romualdo che allora abitava in un paese lì vicino: un probabile riferimento alla sua permanenza istriana. In un altro interessante passo di questi *Annales* riferibile all'anno 1038 si legge anche che: *Hic discipulus quod alibi asseruimus, Romualdi in Histriensibus solitudinibus... in Anconitanam oram maris Adriatici se contulit...*<sup>42</sup> Quindi, da tali asserzioni siamo informati che Gaudenzio non solo ebbe l'aiuto e il consiglio di Romualdo, ma visse egli stesso delle esperienze eremitiche presumibilmente nel territorio parentino.

Il passo degli *Annales* riferito al 1002, consentirebbe ulteriormente di supporre che Gaudenzio abbia iniziato allora (o poco dopo), la costruzione di cenobi<sup>43</sup> e di monasteri *sub norma Romualdi*; se l'arrivo del camaldolese in Istria è attestato con sicurezza dal Tabacco nel 1001,<sup>44</sup> è lecito pensare che in quell'anno Gaudenzio sia divenuto suo discepolo per ricevere aiuti e consigli. Da questa medesima narrazione si legge inoltre che egli praticò la vita eremitica nelle solitudini istriane, da cui si potrebbe ricavare qualche elemento chiarificatore attorno alle pratiche ascetiche condotte da Gaudenzio in una grotta sul monte Ossero. Infatti sulla scia di tali ammaestramenti, egli avrebbe effettivamente potuto ritirarsi sulla cima di quel monte: la tradizione popolare forse non sarebbe del tutto immaginaria<sup>45</sup> ma potrebbe trovare spiegazione nel rigorismo austero di Romualdo e di S. Pier Damiani. Non dimentichiamo che entrambi ebbero un'idea del mondo altamente pessimistica e legata ad una concezione estremamente negativa. La catarsi secondo questa visione damiana sarebbe stata raggiungibile solo attraverso la solitudine nelle sue diverse applicazioni. Una *conditio*, questa, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto trovare la sua libertà e la sua forza per contrastare il male.<sup>46</sup>

Ritornando alle attività pratiche di Gaudenzio, seguendo le numerose ma incerte memorie locali, il non ancora vescovo osserino avrebbe fondato numerosi centri religiosi; si tramanda infatti che egli fu il fondatore in *insula Absarensi* del chiostro di S. Francesco di Neresine divenuto più tardi convento francescano, del cenobio di S. Lorenzo in *Hramarcina* posto sulla omonima collina (*Lovreški*) situata tra Ossero e Neresine, quello di S. Maria dell'Angelo in Viario (Bijar) nei pressi di Ossero, della chiesa di S. Martino<sup>48</sup> e di una chiesetta di campagna, chiamata S. Pietro, in località Polje situata sotto il pago di M. Tršić.<sup>49</sup> Si tratta in realtà di tradizioni raccolte con incertezza dagli stessi annalisti camaldolesi, più sicuri invece nel rivendicare all'opera di Gaudenzio l'erezione di quattro monasteri: S. Pietro dentro le Mura, S. Maria delle Grazie (entrambi ad Ossero), S. Michele sull'isola di Sansego (Susak) e quello di S. Nicolò o Nicola sul monte Garbo.

Non poca perplessità ha suscitato fra gli storici e studiosi locali, la notizia dell'esistenza del monastero *sancti Nicolai Montis-garbi*, in quanto, sebbene i primi tre, nonostante il difetto dei dati documentaristici, sono tuttora visibili, quest'ultimo non è stato ancora possibile identificarlo.<sup>50</sup>

Sarebbe tuttavia più prudente osservare che proprio per l'assenza di indagini storico-artistiche sui monumenti in questione e per il sospetto di anacronismi e contaminazioni nelle notizie, Mittarelli e Costadoni rilevavano che esse non fossero da accogliere senza riserva ed anch'io ritengo che siano da rinviare a futuri programmi di indagine scientifica. Pur nella dubbia collocazione cronologica di questi centri, se meritano una qualche fiducia le testimonianze trasmesse dagli *Annales*, forse è da ritenere che essi possano essere una conseguenza del rinnovamento spirituale, dopo l'anno 1000, secondo quanto sottolineava S. Zuech, persuaso che tali centri abbiano reso «incalcolabili servigi alla civiltà dell'isola, ispirando sentimenti di umanità, di giustizia e d'amore per lo studio».<sup>51</sup> Gli *Annales* infatti riportano che... *Florebat per haec tempora patriae suae Absarensis episcopus Gaudentius, ad eam dignitatem postulatus, postquam per plures annos monasticam simul et eremiticam vitam in suis regionibus propagaverat.*<sup>52</sup> Dopo quanto detto, è da supporre una fase iniziale di attività eremitiche e la successiva creazione di centri cenobitici di riforma. Da tale impegno è pensabile la conseguente elezione a vescovo, dopo il predecessore Martino:<sup>53</sup> il Farlati la fa risalire all'anno 1030.<sup>54</sup> Dell'operato episcopale di Gaudenzio, a parte alcune tracce di carattere agiografico riportate nella *Legenda*,<sup>55</sup> nulla è pervenuto né da altre fonti né tanto meno dai dittici vescovili.<sup>56</sup> Ma, nonostante i numerosi aspetti sconosciuti della vita di

Gaudenzio e del suo ambiente culturale e religioso, è realistico osservare, sulla base delle testimonianze trasmesse dagli *Annales Camaldulenses*, che egli dovette seguire una precisa linea di continuità non solo con lo spirito romualdino, ma, in generale, con le posizioni e le istanze paleomonastiche benedettine. Osservava l'Ostojic<sup>57</sup> che il significato del riformismo in Romualdo e in S. Pier Damiani fosse inteso come recupero delle vecchie tradizioni monastiche italiane; quindi è da credere che la linea ideologica di Gaudenzio, discepolo dell'uno e amico dell'altro, si sia mantenuta fedele e coerente con gli schemi e i modelli religiosi appresi dal monachesimo latino occidentale che, come sottolineato da tutta la storiografia al riguardo, dovette risultare l'apologeta ed il continuatore in *insula Absarensi* di quel monachesimo innovatore che attorno agli anni 1020-1030 si stava consolidando a immagine e somiglianza di quello esistente sull'opposta sponda adriatica. Tali aspetti sono, a mio avviso, di grande rilevanza, perché se da una parte inquadrano Gaudenzio come devoto esponente di quella cristianità, dall'altra possono offrire nuovi spunti per una rilettura in chiave storica dell'episodio relativo alla sua abdicazione. Infatti, come precedentemente rilevato, sia la *Legenda* che le testimonianze damianee, facevano esplicito riferimento alla proibizione sancita dal vescovo nei confronti di un nobile non meglio identificato che voleva contrarre matrimonio con una fanciulla sua consanguinea. Ovviamente c'è da chiedersi se, e in che misura, l'episodio possa essere attendibile e se in esso sia da riconoscere effettivamente la causa della rinuncia di Gaudenzio all'episcopato.

Secondo la *Legenda* stilata dall'anonimo compilatore, questo innaturale matrimonio innescò un forte antagonismo tra Gaudenzio - fedele interprete della tradizione biblico-patristica<sup>58</sup> - e quel nobile. In questi passi si sente comunque la presenza costante di tematiche agiografiche stilate secondo i canoni tipici della letteratura religiosa medievale come, ad esempio, nel punto in cui si racconta che lo scontro tra i due avvenne nella Pasqua di un anno imprecisato, giornata questa non casuale ma estremamente significativa nella liturgia ebraico-cristiana e ricca di grande significato simbolico.

Di sicuro effetto emotivo rimane anche la descrizione dell'occupazione armata nella chiesa da parte del signorotto (e di alcuni suoi armati) che l'ardito vescovo non si peritò di scomunicare: *Quem beatus Gaudentius tanquam bonus athleta ad certamen letus accedens vinculo excommunicationis percussit quamvis in eximpulsione de ecclesia inimicus humani generis videtur convaluisse.*<sup>59</sup>

Lo scontro tra bene e male anche qui viene messo in evidenza, secondo gli archetipi agiografici, al fine di sottolineare il coraggio e il disprezzo del pericolo da parte di Gaudenzio. Un atteggiamento, questo, riconducibile a possibili forme comportamentali di derivazione romualdina, sempre tese a reagire contro i potenti, i corruttori dell'umanità<sup>60</sup> e i compromessi del mondo.<sup>61</sup> Forse in quest'ottica potrebbero essere visti i motivi dell'abdicazione e la conseguente esigenza di isolamento e di calma interiore, che avrebbe indotto il vescovo ad una *fuga mundi*.

Parallelamente, nell'epistola 57 (*De Apologetico*), il Damiani non solo ripropone l'episodio del matrimonio tra consanguinei, in cui fu coinvolto Gaudenzio, ma lo integra anche con alcuni coloriti episodi omessi invece dalla *Legenda*. Infatti, dopo la scomunica e la maledizione di Gaudenzio, il nobile - seguendo la fonte damianea -, noncurante della censura ecclesiastica, si sarebbe sposato ugualmente. Il Damiani aggiunse a questo proposito l'episodio dei pani nuziali che, essendo anch'essi maledetti dal vescovo, non vennero mangiati nemmeno dai cani. Nella parte finale di questa lettera, il santo benedettino, seguendo precisi modelli agiografici, si preoccupa di mettere bene in evidenza la conseguente vendetta divina per il trasgressore: significativo è il drammatico finale di questo apologo che racconta la repentina morte dell'impuro sposo per un fulmine scagliato da Dio: *in cubiculo dormientem repente caelestius irruens fulgur extinxit.*

Già il Farlati<sup>62</sup> aveva rilevato che tali notizie erano state tralasciate dal compilatore della *Legenda*, ma la differenza più interessante tra le due fonti non è tanto da riconoscere nel diverso itinerario attribuito a Gaudenzio dopo l'abdicazione<sup>63</sup> quanto piuttosto nelle cause e nell'ambiente socio-culturale in base a cui si tentava di giustificare quel matrimonio ritenuto incestuoso dalle norme canoniche. E dalla valutazione di queste interpretazioni farlatiane, credo si possa scorgere, al di là del semplice dato storico, anche una serie complessa di tematiche riferibili a un preciso contesto etnico, politico, religioso, nonostante le sfumature di carattere agiografico della *Legenda* e le reticenze delle fonti damianee.



Il Farlati supponeva che questo nobile, prima del matrimonio, avesse fatto alleanza con i propri concittadini di ogni estrazione sociale, per sollecitarli contro Gaudenzio,<sup>64</sup> ed era dell'avviso che il vescovo avesse avuto molte controversie con i magistrati e con i rettori preposti al governo della città eletti o dal re dei Croati o dall'imperatore d'Oriente, argomentando che forse entrambi si erano assunti la protezione di quelle nozze incestuose, divenendo così ugualmente partecipi di quella medesima prepotenza e colpa.<sup>65</sup> Questo storico riteneva, sulla base delle testimonianze trasmesse dalla *Legenda*, che il vescovo si fosse trovato al centro di una vera e propria sommossa generale e costretto ad abbandonare la città per gli incalzanti eventi. Infatti, tra le righe di questa anonima compilazione, si raccoglie la notizia che Gaudenzio, dopo aver maledetto gli Osserini, andò a Roma a chiedere aiuto e consiglio al papa. Questi non solo avrebbe riconfermato il vescovo fuggitivo nella sua dignità, ma avrebbe invitato la popolazione medesima, attraverso lettere apostoliche, a far atto di sottomissione e di pentimento.<sup>66</sup> A sua volta, stando sempre alla *Legenda*, Gaudenzio sarebbe stato invitato dal papa a ritirare la maledizione da lui scagliata e di arrivare a più miti consigli con il suo popolo, il quale, secondo il pontefice, non poteva rimanere senza un pastore: *Sicque absarensium populum qui maledictione Dei et sancti pontificis plurima ex parte implicati fuerant sine pastore e correctione relinquere non permisit.*<sup>67</sup>

Le note del Farlati e i contenuti di questa parte della *Legenda* sollecitano però a delle riflessioni: è possibile che questo matrimonio sia stato in realtà un pretesto per cercare di sovvertire un ordine politico-religioso?

Non vorrei entrare nel merito delle problematiche questioni storico-politiche di Ossero - inevitabilmente collegate ad un contesto ben più ampio - ma credo che non si possa tacere su alcuni aspetti forse in grado di prestare appoggio alle notizie offerte dalla *Legenda Sancti Gaudentii*. E tale mia convinzione si è consolidata sulla base dei dati che possono emergere da una considerazione dell'ambiente storico-religioso, con particolare riferimento alla Dalmazia. Secondo il Farlati, Gaudenzio, già ricordato promotore di quel tradizionale monachesimo italico, non sarebbe entrato in contrasto solamente con un singolo, quanto con qualcosa di più complesso e articolato esistente allora nella società osserina e l'eventuale presenza di due partiti o gruppi potenzialmente ostili alla cultura latina; da una parte i principi croati sostenitori del culto glagolitico e favorevoli alla presenza di un primate cristiano slavo,<sup>68</sup> dall'altra, un partito filobizantino pilotato da un clero sempre più favorevole allo scisma d'Oriente, la cui maggiore preoccupazione era quella di far entrare nella propria sfera ideologica e politica le popolazioni slave.<sup>69</sup>

Queste tensioni esistenti tra la chiesa romana, quella bizantina e le nuove etnie croate insediatesi sulle isole del Quarnero, possono trovare documentazione già a partire dal sec. IX. I Croati, com'è noto, cercarono una unificazione nazionale soprattutto sul piano religioso grazie alla diffusione di una nascente liturgia su misura voluta dall'opera evangelizzatrice di Cirillo e Metodio.<sup>70</sup> La prima significativa conferma storica di tali complesse situazioni etniche e religiose trova riscontro nella bolla stilata nel giugno dell'879 dal papa Giovanni VIII e rivolta al vescovo Domenico (il primo vescovo di Ossero storicamente accertato), il quale venne invitato a rientrare nell'ambito della chiesa romana e ad abbandonare la politica filobizantina del principe Domogoj, sostenitore delle posizioni scismatiche del patriarca Fozio. Una testimonianza, questa, particolarmente significativa che dimostrerebbe - nonostante i vincoli spesso rilassati di Bisanzio per la Dalmazia - una certa influenza della chiesa orientale «tanto sugli Slavi quanto sulle città romane».<sup>71</sup> Anche il successivo ammonimento di papa Giovanni X (925) nei confronti del vescovo di Salona viene inteso come rimprovero per la troppa tolleranza avuta da questi nei confronti della liturgia slava: «nessun figlio, sosteneva il papa, deve parlare altra lingua all'infuori di quella insegnatagli dal padre».<sup>72</sup> D'altra parte la presenza di popolazioni slave sull'isola di Cherso risulta attestata dalle già citate cronache del diacono Giovanni e del Dandolo, in relazione all'arrivo ad Ossero nell'anno 1000 del doge Pietro II Orseolo.

In tali fonti si legge che il supremo magistrato veneziano venne salutato dagli abitanti di quest'isola e provenienti sia dai castelli romani che da quelli slavi: *Verum omnes de finitimis tam Romanorum quam Sclavorum castellis convenientes*. In quell'occasione lo stesso cronista Giovanni riportava anche: *episcopi eisdem sacris confirmaverunt quo feriatis diebus, quibus laudis pompam in aeccle-*

*sia depromere solebant, istius principis nomen post Imperatorum laudis preconii glorificarent;*<sup>73</sup> i vescovi erano tenuti a ricordare nella liturgia prima il nome del *basileus* poi quello del doge, in segno di riconoscenza per la protezione offerta.<sup>74</sup>

Già da questi dati si può tentare una ricostruzione (agli albori dell'anno 1000) del quadro storico dell'isola di Cherso, interessata da una complessa situazione etnico-culturale, riferibile a specifiche presenze croate, bizantine e latine. Queste ultime dovevano probabilmente apparire come una realtà storica del tutto singolare rispetto alle altre parti dell'impero orientale. Infatti, secondo il Peri, i vecchi nuclei latini si sarebbero caratterizzati per il mantenimento della cultura occidentale ma nell'ambito di un impero orientale «completamente greco ed unificato in senso centralistico sia per l'organizzazione politica che per quella ecclesiastica»;<sup>75</sup> una politica, quella bizantina, che, sebbene non sempre attuata con la stessa energia, mantenne, o cercò di mantenere questi territori sotto la propria egemonia.<sup>76</sup>

Più difficile è invece la lettura storica delle posizioni assunte dai nuclei croati, i cui principi andavano tentando una unificazione nazionale, sia con la richiesta di un arcivescovo etnico,<sup>77</sup> sia rivendicando la liturgia slava ma di carattere romano.<sup>78</sup>

In questo confuso e non facile momento, si inserisce la figura di Gaudenzio in equilibrio difficile tra *christianitas latina*, l'inquieto mondo slavo e le nascenti tensioni tra un papato riformatore ed una chiesa orientale sempre più autonomista. Una situazione che non poteva rimanere stabile per ovvie ragioni, prima tra tutte quella prodotta dalla crescente ostilità tra la chiesa romana e quella d'Oriente. Sarà utile ricordare che nel nostro specifico momento storico, il papato, soprattutto con Leone IX (1049-1053) intraprese una politica volta a spezzare l'egemonia bizantina in tutti quei territori legati al patriarcato d'Occidente (Sicilia, Calabria, Puglia, Dalmazia). Proprio in quest'ultima il papa, attraverso la figura del suo legato Giovanni, stabilirà di proibire la celebrazione di matrimoni tra consanguinei. Fra i protagonisti che emergeranno in tale congiuntura ci sarà quella del vescovo spalatino Lorenzo, già vescovo di Ossero e compagno di Gaudenzio e S. Pier Damiani.<sup>79</sup>

In ugual misura reagì anche la chiesa bizantina la quale promosse, attraverso l'energico e ambizioso patriarca Cerulario (1043-58), una campagna propagandistica antiromana ben più violenta di quella prima propugnata da Fozio e, volta a denunciare certi riti ecclesiastici latini come, ad esempio, l'uso degli azzimi e il digiuno del sabato, nonché a fomentare manifestazioni di aperto vandalismo che non risparmiarono le specie consacrate.<sup>80</sup>

Quel matrimonio contestato potrebbe venir letto allora in una nuova luce; non tanto come evidente tradizione pagana di un principe croato quanto piuttosto come il pretesto per innescare dei sovvertimenti politico-religiosi, il cui movente sarebbe da ricercarsi dietro l'alibi di alcune costumanze paleoslave, sopportate dalla chiesa bizantina ma fortemente osteggiate da quella romana.

A conferma di quanto detto basterà richiamare l'interessante analisi di I. Dujčev il quale ha messo in evidenza il mantenimento da parte dei popoli slavi di alcuni usi e costumi tradizionali, come la poligamia ed il matrimonio tra consanguinei, anche dopo il passaggio dal paganesimo alla religione cristiana.<sup>81</sup>

Lo studioso sottolinea, attraverso le testimonianze lasciate dal biografo di Metodio,<sup>82</sup> un sermone dell'arcivescovo in cui si legge un'arringa nei confronti di un potente (*knjaz*) volta a scoraggiare la pratica di qualsiasi costumanza pagana. Il testo mette in guardia dal contrarre matrimonio con la matrigna e con la figlioccia. Tali dichiarazioni formulate al plurale, danno motivo al Dujčev per ritenere che tali pratiche non siano riferibili ad un caso isolato ma bensì «ad un'usanza largamente diffusa». Da tali dati può dunque emergere il sospetto che il nobile, menzionato dalla nostra *Legenda*,<sup>83</sup> sia da identificarsi come appartenente al ceppo slavo-balcanico per le tendenze manifestate. Ciò potrebbe dimostrare che nella Ossero altomedioevale si siano mantenute tra una ristretta cerchia dell'aristocrazia croata o greco-bizantina tali costumanze di derivazione pagana. L'atteggiamento assunto dalla chiesa orientale, come ulteriormente sottolinea Dujčev, fu meno rigoroso, ossia più tollerante di quella romana,<sup>84</sup> forse in questa dimensione storica, etnica e religiosa è più facile intendere il sospetto del Farlati quando rilevava possibili contrasti di Gaudenzio con Bisanzio o con il re dei Croati. In questo clima di ostilità pre-scismatiche è pensabile congetturare che l'episodio del matrimonio riportato nella *Legenda* e nelle lettere daminiaee rifletta non tanto motivi agiografici quanto significative emergenze attorno ai travagliati rapporti tra chiesa e poteri nella Ossero dell'XI sec.

Da queste premesse credo sia lecito supporre che, dopo la rivolta e la conseguente abdicazione, Gaudenzio abbia sentito la necessità di esporre al papa i gravi motivi per l'abbandono della sede vescovile, riferendo il quadro di una situazione sempre più insostenibile. Infatti dalla lettura del testo riceputiano, emerge la notizia ch'egli ricevette delle lettere dal papa (probabilmente dello stesso tenore di quelle mandate da Giovanni VIII e Giovanni X ai vescovi dalmati), i cui contenuti potrebbero essere stati un preciso richiamo al popolo osserino affinché rientrasse in seno alla chiesa romana: *Sic apostolicis litteris confirmatum beatum Gaudentium suam ad civitatem Absarensis papa remittere curavit.*<sup>85</sup>

A questo proposito sarà utile menzionare che proprio papa Leone IX negli anni 1049-50 stava tenendo dei sinodi fuori Roma dove, tra l'altro, si sarebbe consultato con molti vescovi.<sup>86</sup> Non è del tutto da infirmare l'ipotesi che tra questi ci sia potuto essere anche Gaudenzio. Sebbene l'anno della sua morte, come precedentemente detto, è indicata nel 1044, è necessario però rilevare che tale assegnazione è appoggiata solo su dati della tradizione;<sup>87</sup> viceversa, gli stessi annalisti camaldolesi avevano osservato che questa non poteva essere anteriore all'anno 1048, in base cioè a quello di fondazione del monastero di Portonovo.

Una prima conferma, secondo tali ipotesi, sarebbe deducibile da una notizia relativa all'anno 1002 nella quale si legge, in relazione ai vari monasteri fondati da Gaudenzio, che: *Recensetur in iis monasteriis coenobium Sancti Petri intra moenia Absarensis urbis... unitum subinde fuit monasterium hocce celebri abbatiae Sanctae Mariae Portus-novi Anconae;*<sup>88</sup> quindi il monastero anconetano non poteva ancora esistere. Anche nella successiva notizia in data 1038 gli annalisti rilevarono che Gaudenzio... *valedicens suae ecclesiae post decennium circiter ab hoc anno [cioè 1048], in Anconitanam oram maris Adriatici se contulit, aliamque abbatiam et monasterium de novo conditum habitavit in eo sinus maris loco, qui appellatur Portus-novus...*<sup>89</sup>

A ulteriore conferma di tali ipotesi, il Mittarelli e Costadoni si avvalsero della notizia trasmessa dalla *Legenda* gaudenziana nella quale si dava avviso che il vescovo, al suo arrivo a Portonovo, venne accolto da un ... *Prudens quidam Petrus nomine in suam honorifice suscepit domum, qui fundator tunc fuerat Novi-Portus monasterii.*<sup>90</sup> A questo proposito anche lo storico A. Peruzzi, con l'aiuto dei dati rilevati negli *Annales*, riteneva che l'espressione ... *fundatur tunc fuerat* fosse in grado di indicare che il monastero era stato fondato «da poco tempo»<sup>91</sup>

Se queste argomentazioni sono attendibili l'arrivo di Gaudenzio nei lidi anconetani sarebbe ascrivibile a non prima dell'anno 1048.

Alla fine di questa breve rassegna sono doverose alcune considerazioni e s'impone la necessità di riassumere almeno i principali problemi e ipotesi.

Dal quadro biografico del vescovo Gaudenzio, risulta innanzi tutto evidente la precarietà dei dati storici: la scarsità della documentazione e la lamentata assenza di verifiche storiografiche recenti non favoriscono le ricerche e inducono alla prudenza. Ma dalla tentata rilettura delle poche notizie incontrovertibili offerte dalle fonti damianee e da una riflessione attorno ad alcune tematiche storiche, mi pare d'intravedere la possibilità di qualche apertura critica sul problema.

I dati agiografici ricorrenti nella *Legenda* anonima sembrano infatti trovare qualche possibilità di aggancio con le fonti damianee e con le congiunture storiche del momento.

Appare ancora del tutto incerta l'origine e la prima fase della vita di Gaudenzio, ma non c'è dubbio che egli fu monaco e seguace, probabilmente in territorio istriano, di S. Romualdo. Promosse poi ad Ossero e dintorni lo sviluppo di quel monachesimo italico riformatore, sull'esempio del suo maestro e di S. Pier Damiani, con il quale sicuramente ebbe dei contatti.

Sulle isole quarnerine egli favorì non solo uno sviluppo religioso, ma anche sociale e culturale, com'era consuetudine delle istituzioni monastiche di quel tempo. Divenuto vescovo attorno al 1030, in un momento di sempre più crescente conflittualità tra la chiesa romana e bizantina, fu al centro di attriti con eventuali forze antiromane, di cui l'episodio del contestato matrimonio tra consanguinei potrebbe essere segno.

## NOTE

<sup>1</sup> Nel 1815, con la morte del vescovo F. Pietro Raccamarich, non si ebbero successori; poi, con la bolla *Locum Beati Petri* del 30 luglio 1828 di papa Leone XII, le diocesi di Ossero e Arbe furono soppresse definitivamente e l'amministrazione delle cose religiose passò alla diocesi di Veglia. Per ulteriori informazioni cfr. F. Salata, *L'antica diocesi di Ossero e la liturgia slava*, Pola, 1897, p. 122-123. A. Benveniste, «Due frammenti del simbolo apostolico di Ossero», *Antichità Alto Adriatiche*, Udine, vol. XXXIV (1989), p. 187.

<sup>2</sup> Sulla presenza e lo sviluppo dei benedettini in Istria e Dalmazia cfr. i recenti contributi di I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj* [I Benedettini in Croazia], vol. III, Spalato, 1963-65; IDEM, «Relations entre la Venise medievale et les monasteres benedictins en Croatie», *Il Levante fino al secolo XV*, a cura di A. Pertusi, vol. I/2, Firenze, 1973, p.583-598.

<sup>3</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, Venezia, 1755-56.

<sup>4</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, vol. V, Venezia, 1775.

<sup>5</sup> F. Riceputi, «Sancti Gaudentii Episcopi Acta» ms., 1728, la trascrizione contenente le pergamene originali è conservata nel museo archeologico di Spalato. Cfr. J. Lučić, «Gaudence», *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* (DHGE, XX, Parigi, 1984, col. 33. Questa biografia scomparve dall'urna gaudenziana (sita nel Duomo di Ossero) ma venne ritrovata, probabilmente dopo lunghe ricerche, dal Riceputi nel 1714. Non capisco perché il Salata (*op. cit.*, p.32) affermi che le pergamene furono rinvenute nel 1814, esattamente cent'anni dopo; o si tratta di un banale errore tipografico, o di un'errata lettura del testo farlatiano che indicava il ritrovamento delle medesime, riferibile all'anno XIV di questo secolo, cioè 1714 (cfr. D. FARLATI, *op. cit.*, vol. V, p. 186).

<sup>6</sup> Sul rapporto che intercorse tra il Riceputi e il Farlati cfr. J. LUCIĆ, «Farlati», *DHGE*, vol. XVI, Parigi, 1967, col. 581 e seg.

<sup>7</sup> P. Lucich, *Acta sincera Gaudentii Auxarensis Episcopi*, Venezia, 1802; questa dissertazione ripropone nuovamente la *Legenda* di S. Gaudenzio pressoché invariata rispetto a quella, del Riceputi e del Farlati (cfr. N. LEMESSI, *Cherso -Note storiche, geografiche, artistiche*, vol. V, 1980, p. 67-91). Per riferimenti all'opera manoscritta del Riceputi e di quella del Lucich, rimando al V vol. del Lemessi.

<sup>8</sup> Il primo giugno del 1946 si conclusero ad Ossero le celebrazioni del IX centenario della morte di S. Gaudenzio, tradizionalmente ascritta all'anno 1044. Pochi giorni dopo tale ricorrenza, il Lemessi (dal 13 al 20 giugno) ebbe modo di visionare e trascrivere i documenti trovati nelle sacre reliquie, grazie soprattutto alla gentile concessione dell'allora arcivescovo di Zara mons. P. Doimo Munzani (cfr. N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 27). Voglio ricordare che in realtà l'anno giubilare avrebbe dovuto chiudersi nel 1945, ma a causa degli eventi bellici le celebrazioni vennero posticipate di un anno. In quell'occasione l'arca di Gaudenzio fu trasferita per motivi di sicurezza nella chiesa di Ustrine, dove rimase a guerra ultimata. Rilevo un errore nel libro di G. Scotti, *L'arcipelago del Quarnero - Natura, storia, arte, turismo*, Milano, 1980, p. 177: l'autore colloca il trasferimento dell'arca a Ustrine e la successiva apertura della medesima, riferibili al tempo della Prima Guerra Mondiale.

<sup>9</sup> N. LEMESSI, *op. cit.*, vol. V p. 27 -108; questa rilevante monografia su Cherso, in cinque volumi, rimase manoscritta per molti anni e appena nel 1979 essa fu pubblicata per volere del chersino mons. P. Vitale Bommarco, allora arcivescovo di Gorizia.

<sup>10</sup> S. Mitis, «Storia dell'isola di Cherso-Lussino (476-1409)», *Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria* (AMSI), Parenzo, vol. XXXVII (1925), p. 110-111.

<sup>11</sup> Questo era il titolo originale del manoscritto ritrovato dal Riceputi (cfr. N. LEMESSI, *op. cit.*, Vol. V p. 30).

<sup>12</sup> Di questa leggenda riporto tradotto un breve e sintetico compendio: «Gaudenzio, di nobili origini, nacque in terra d'Ossero e divenne ben presto famoso per la sua pietà e benevolenza. Toccato dalla luce divina, decise un giorno di dedicarsi completamente alla preghiera e alla meditazione ma, ancora insoddisfatto, si ritirò in una spelonca del monte Ossero, dove per molto tempo visse da anacoreta, sopportando lunghe e dolorose penitenze. Qui egli fece numerosi miracoli di cui il più famoso fu quello della cacciata dei serpenti velenosi dall'isola. Naturalmente il popolo osserino non poteva rimanere così indifferente di fronte a una tale santità e potenza, per cui venne acclamato vescovo. Nonostante la nomina, Gaudenzio continuò le preghiere, i digiuni e le elemosine, offrendo continuamente sacrifici nella sua chiesa. Ma non potendo il tentatore del genere umano colpirlo nelle sue santissime azioni, si adoperò nel farlo attraverso un'altro uomo. Un nobile del luogo, volendo sposare una fanciulla sua consanguinea, si vide negare categoricamente tale matrimonio dal religiosissimo Gaudenzio, in quanto cosa estremamente proibita dalle leggi canoniche. Ma nella festa di Pasqua, proprio durante la messa, l'irriducibile nobile entrò nella chiesa con alcuni suoi fidi armati e volle costringere il vescovo a celebrare il matrimonio. Per niente intimorito, il santo - come un forte atleta che accetta la sfida - gli gettò lo strale della scomunica; addolorato da tali fatti e ispirato dalla saggezza divina, egli partì alla volta di Roma per cercare consiglio e conforto presso la Madre di tutte le chiese. Il pontefice, venuto a sapere di questo episodio lo rasserendò, ma non potendo permettere che il popolo di Ossero stesse senza il loro vescovo riconfermò Gaudenzio nella sua dignità pastorale e con lettere apostoliche lo esortò a rientrare nella sua città. Sulla via del ritorno egli si fermò nel cenobio di Portonovo, vicino Ancona, dove venne ospitato da un pio uomo di nome Pietro, fondatore del cenobio stesso. Ma il giorno dopo Gaudenzio venne assalito da una violenta febbre; pregò allora Pietro di portarlo nella chiesa del monastero dove, con grande partecipazione di popolo, gli fu conferito l'abito benedettino. Egli rimase nella chiesa per molti giorni operando numerosi miracoli e guarigioni; alla sua morte avvenuta dopo due anni, accorse una numerosa folla di fedeli provenienti da Ancona, Fermo, Umana e da altri paesi lontani, nella speranza, attraverso l'intercessione del santo, di ottenere risanamenti ed esorcismi. Sulla sua tomba vennero accese numerose lampade d'olio pronte ad ardere anche in mancanza di esso». *La Legenda* continua ancora brevemente a narrare la traslazione del corpo di Gaudenzio; per una lettura più completa cfr. F. Salata, *op. cit.*, p. 32-35, in n. 24. Un'altra ben nota leggenda è quella relativa all'approdo miracoloso del corpo del santo (racchiuso in un'arca lignea) ai lidi di

Ossero, nei pressi di una valletta chiamata Bonacina (o anche Malacia). L'arca sarebbe stata misteriosamente depositata nelle acque anconetane durante una tempesta di bora e avrebbe navigato fino a raggiungere i lidi quarnerini. Qui un pastorello la vide arrivare, quando tra i flutti emerse san Gaudenzio che gli ordinò di annunciare al popolo di Ossero il suo ritorno. Naturalmente il giovane non venne creduto per cui il santo gli diede in segno di riconoscimento il suo anello vescovile. Poco dopo avvenne un prodigio e cioè tutte le campane della città si misero misteriosamente a suonare, provocando la meraviglia e lo stupore del popolo stesso, il quale guidato dal loro nuovo vescovo, si recò sul luogo indicato dal pastorello, trovando la cassa e il corpo intatto di Gaudenzio (cfr. N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V p. 26). La venerata arca di pino nero, tuttora visibile nel piccolo museo del Duomo osserino, presenta una parziale distruzione su di un fianco dovuta alla consuetudine secolare di procurarsi un frammento del legno che, secondo la credenza popolare, avrebbe poteri apotropaici. Quanto al miracoloso approdo del sarcofago, questa leggenda presenta delle analogie con quella di Santa Eufemia di Rovigno (cfr. *La leggenda della traslazione di S. Eufemia*, Rovigno, 1891, p. 59-64): per una rilettura critica delle fonti, cfr. G. Cuscito, «Alle origini della chiesa di Rovigno fra tradizioni agiografiche e memorie episcopali», *Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno (ACRSR)*, vol. XVII (1986-87), p. 9-27. Altre analogie si rilevano nella traslazione del corpo di San Mauro di Parenzo (cfr. G. Pesante, *San Mauro protettore della città e diocesi di Parenzo*, Parenzo, 1891, p. 14; anche in questo caso per la rilettura critica cfr. G. Cuscito, «*I santi Mauro ed Eleuterio di Parenzo - L'identità, il culto, le reliquie*», *ACRSR*, vol. XVI (1985-86), p. 33

<sup>13</sup> D. Farlati, *op. cit.*, vol. V, p. 186.

<sup>14</sup> A. Dandulus, *Chronica*, R.I.S., vol. XII, fasc. 325, Bologna, 1939-48, p.209.

<sup>15</sup> C. Sigonius, *Historiarum de regno Italiae libri viginti*, Hanoviae, 1613, p. 199.

<sup>16</sup> L. Wadding, *Annales Minorum*, vol. VII, Lugduni, 1625, cfr. l'anno 1490.

<sup>17</sup> G. Lucio, *Storia del regno di Dalmazia e Croazia*, prima ristampa Trieste, 1983, p.220.

<sup>18</sup> S. Pier Damiani fu consacrato cardinale e vescovo a Ostia dal papa Stefano IX nell'anno 1057-58 (cfr. P. Palazzini, «Pier Damiani», *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X, Roma, 1968, col. 558.

<sup>19</sup> L'elenco di questi vescovi venne riportato anche dagli *Annales Camaldulenses* (cfr. C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. II, p. 218): Hipponensis episcopi, Lucidi Ficoclenensis o Ficodensis, Adalberti Pragensis, Genebaldi Laudunensis, Laurentii Sabinensis, Boniti Arvernorum, Paulini Nolani etc.... Per la serie completa rimando il lettore alla pagina sopracitata di questi *Annales*. Gli stessi esempi, anche se di numero minore, li ritroviamo in *ibidem*, vol. II, p. 241.

<sup>20</sup> Cfr. K REINDEL, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 2, n. 57, München, 1988 (*Monumenta Germaniae Historica (MGH), Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV/2*), p. 171-173= Op. XX (Ep. I, 10) in P.L.,145, col. 446 B. La lettera così continua: «*Hic mihi dum totius circa se regni reverentiam conquestus exponeret, ac molestae inquietudinis tedia numeraret, inter caetera unum intulit, quod vos latere non patior. Quidam, inquit, degener quidem moribus sed maiorum titulis insignitus, sui generis consanguineam nuptiali sibi foedere copulavit. Quid plura? Prohibitus perstitit, excommunicatus adhaesit, totumque aecclesiasticae censurae vigorem nugarum puerilium fabulas deputavit. Cui certe hoc ad divinae indignationis inditium contigit, ut panes de nuptialibus mensis in plateas ante canum ora proiecti minime tangerentur. Insuper, o divinae animadversionis pavenda severitas, dum rigidus stat, dum praeceptis se sacerdotalibus non humiliat, qui vigilare sibimet ad salutem noluit, in cubiculo dormientem repente de caelestibus irruens fulgur extinxit. Sic sic divini furoris expertus est moriendo sententiam, qui vulnere suo dum viveret adhibere contempserat medicinam*». Essa era indirizzata *Dilectissimis Gerardo Florentinae civitatis episcopo et apostolicae sedis electo, et virgae Assur Hildeprando*; secondo il Lucchesi (*ibidem*, p. 163, n. 3) questa lettera non sarebbe mai stata spedita, mentre singole parti di questo testo si trovano adoperate in alcune lettere successive (epp.72-73-75). K. Reindel (*op. cit.*), ha inteso Gerardo con il futuro papa Nicolò II, eletto a Siena con il benestare della corte tedesca (giugno 1058). Per quanto riguarda il nome Ildebrando è pensabile identificarlo con il futuro Gregorio VII, in questa occasione chiamato dal Damiani con la metafora *virga Assur* (cfr. *Isaia*,10.5) nel senso di punitore dei cristiani fedifraghi, simoniaci e concubinari.

<sup>21</sup> *Ibidem*, Epistola n.72, p.330 = Op. XIX (Ep. I, 9) in P.L., 145, col. 425 B.

<sup>22</sup> K.M. Woody, «Sagena Piscatoris: Peter Damiani and the papal decree of 1059», *Viator* (1970), p. 45-46.

<sup>23</sup> K. Reindel, *op. cit.*, vol. II, ep. 72, p. 327; per gli altri esempi cfr. K.M. Woody», *op. cit.*, p. 36, n. 19.

<sup>24</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. II, p. 118; anche secondo M. Natalucci, «Ai margini del centenario dantesco. S. Maria di Portonovo e la casa di nostra Donna in sul lito Adriano nell'interpretazione di V. Cotini», *Atti e Memorie della Reale Deputazione di storia patria per le province delle Marche*, s. 8, vol. 4 (1964), p. 171-176, il motivo dei frequenti soggiorni del Damiani ad Ancona e dintorni, sarebbe dovuto all'amicizia con Gaudenzio.

<sup>25</sup> D. Farlati, *op. cit.*, vol. V, p. 185, 187, n. 4.

<sup>26</sup> G. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. II, p. 107-108; queste ipotesi erano fondate sulla base di alcune notizie riportate dal Lucio, che a sua volta le aveva ricavate da alcuni documenti antichi, come ad esempio, quello relativo ai «Privilegi de' Monaci di S. Grisogono» in cui si legge: *Ego Cresimir, qui alio nomine vocor Petrus...* (cfr. G. Lucio, *op. cit.*, p. 186, 198, 212). Per quanto riguarda invece la prima ipotesi formulata dagli annalisti, essa non è sostenibile in quanto il Damiani, in relazione allo sua amicizia con Gaudenzio, non avrebbe potuto confonderlo con un altro, tantomeno con quello del suo successore che non fu Pietro bensì Lorenzo.

<sup>27</sup> «P. Lucich», in N. Lemessi *op. cit.*, vol. V, p. 72, n. 10.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>29</sup> F.G. Gatti, «Lossinium; una comunanza bizantina nel Quarnero», *AMSI*, vol. XXXV (1987), p. 54 cfr. G. Bonicelli, *Storia dell'isola dei Lussini*, Trieste, 1869, p. 16-20.

<sup>30</sup> G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia*, Roma, 1961, p. 224 e seg.

<sup>31</sup> E. Imamović, *Povijesno-arheološki vodič po Osoru* [Guida storico-archeologica di Ossero], Sarajevo, 1979, p.136 indica, ad esempio, un romitorio basiliano alle origini del cenobio di S. Maria in Viario ad Ossero. Il significato

della parola calugeri, riportata anche con la grafia di calogeri, deriva dal greco «vecchi» (belli per la dignità). Tale appellativo viene usato anche nella lingua serba e croata (kaludjer) senza un particolare riferimento a nessun ordine: cfr. M. Deanović - J. Jernej, *Talijansko-Hrvatski ili Srpski rječnik* [Vocabolario Italiano-Croato o Serbo], Zagabria, 1973, p. 432; cfr. F.G. Gatti, *op. cit.*, p. 53, n. 24.

<sup>32</sup> Questo sito dista circa 1.5 km. da Ossero ed è situato sulla prima altura che si incontra arrivando sull'isola di Lussino, dopo il canale artificiale (con relativo ponte) denominato *Cavanella*. Tale pago ancora oggi viene chiamato con il nome completo di *Mali* (piccolo) *Tršić*, contrapposto a *Veli* (grande) ) *Tršić*, un vicino villaggio più esteso del primo e da decenni completamente disabitato. Di *Mali-Tršić* rimangono ben pochi ruderi semi-nascosti da una fitta vegetazione; il nome forse deriva dal croato *Trš* e corrotto dalla parlata dialettale, stante ad indicare i tralci di vite. Infatti fino a pochi decenni fa esistevano numerose vigne sotto questa collina. Sulle origini e la storia di questo piccolo villaggio non risulta, a mio avviso, esserci notizia storica antica, ma attorno all'anno 1000 tale luogo dovette costituire, come in seguito vedremo, un punto ad alta frequentazione cenobitica. Colgo l'occasione per rilevare un - credo involontario - errore trovato nella cartina geografica riferibile alla pubblicazione di L. Košuta, «Ubikacija benediktinskog samostana "Montis Garbi" na otoku Lošinj» [L'ubicazione del convento benedettino "Montis Garbi" sull'isola di Lussino, *Zbornik Historijskog Instituta JAZU* [Miscellanea dell'Istituto storico dell'Accademia jugoslava delle arti e delle scienze], Zagabria, vol. I (1953), p. 131, dove egli pone V. Tršić al posto di M. Tršić. La stessa cartina è riportata anche da I. Ostojić, *Benediktinci, cit.*, vol. II, p. 147.

<sup>33</sup> Sono propensi per questa datazione: D. Farlati, *op. cit.*, vol. V p. 189, n. 24; P.B. Gams, *Serie episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Apostolo*, Ratisbona, Manz, 1873, p. 391; M. Nicolich, *Storia documentata dei Lussini*, I ristampa, Genova, 1987, p. 28; tuttavia gli *Annales Camaldulenses* (C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. II, p. 118) osservano invece che nonostante l'anno di morte di Gaudenzio non sia conosciuto, partendo dall'anno di fondazione del monastero di Portonovo (costruito non prima del 1048), deducono questo, l'anno di abdicazione del vescovo.

<sup>34</sup> F. Kempf - H.G. Bech - J.A. Jungmann, *Storia della Chiesa - Il primo Medioevo (VIII-XII sec.)*, vol. IV, Varese, 1978, p. 424.

<sup>35</sup> Romualdo venne così appellato da Bruno di Querfurt. «Vita quinque fratrum», *MGH*, vol. XV/2, c. 2, p. 718.

<sup>36</sup> Sulla permanenza di Romualdo in Istria cfr. B. Benussi, *Nel Medioevo*, Parenzo, 1897, p. 239; Idem, «Parenzo nell'evo medio e moderno», *AMSI*, vol XXVI (1910), p. 160. Alcuni cenni si trovano anche in A. Giabbani, *L'eremo*, Brescia, 1945, p.187. Per un'ulteriore lettura critica del testo damiano e del soggiorno di Romualdo in territorio parentino cfr. la recente analisi esegetica di G. Fornasari, «Pater Rationabilium eremitarum: Tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella Vita Beati Romualdi, *Fonte Avellana nel suo millenario*, Atti del VI Convegno del Centro di studi avellaniti, 30-31 agosto - I settembre 1982 (*Idee, figure, luoghi*, vol. 2), p. 54-57. Non si sa esattamente perché la scelta di Romualdo cadesse per l'Istria; H.G. Voight, *Brun de Querfurt - Monch, eremit erzbischof der Heiden und Martyrer*, Stuttgart, 1907, p. 231-232. n. 208, avanzò l'ipotesi che la madre di Romualdo fosse istriana, o che la sua famiglia possedesse dei beni in quelle terre: per questi esposti cfr. anche W. FRANKE, *Romuald von Camaldoli*, Berlino, 1913 (*Historische Studien*, 107) p. 69, n. 1; A. Torre, «Notizie sui rapporti fra Ravenna e l'Istria nel Medioevo», *Annuario del Liceo Scientifico A. Oriani* (1926-27), Ravenna, 1928, p.39 e seg. Romualdo sarebbe partito alla volta dell'Istria nel dicembre del 1001 (cfr. G. Tabacco, «Romualdo», *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XI, Roma, 1968, col. 368-369).

<sup>37</sup> P. Damiani, *Vita Beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma, 1957, p. 67.

<sup>38</sup> I codici rilevati nell'apparato critico del Tabacco sono: *D, H, M, M<sup>1</sup>, N, Q, R, K* (quest'ultimo aggiunge *et abbatem cum fratribus in eo ordinavit*) e il codice *P*. A riguardo del codice *K* (*Vat. lat. 13674*) esso venne donato dal Cavaliere G. Alberti al padre Costadoni che assieme al Mittarelli fu l'autore degli *Annales Camaldulenses*. Vale la pena ricordare che questi *Annales* traggono origine da documenti e cronache trovati in vari monasteri come, ad esempio, il codice *K* ricavato dalle antiche *Costituzioni Camaldolesi* in uso nella badia della Berardenga (cfr. P. Damiani, *op. cit.*, p. XVI, n. 2).

<sup>39</sup> G. Penco, *op. cit.*, p.214 ,219.

<sup>40</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. I, p. 258; gli *Annales*, a riguardo del luogo di nascita del santo, non fanno nessun riferimento alla tradizione che lo vuole oriundo di *Tršić*. G. Coletti (*Additamenta ad Ecclesiam Absorem*, D. Farlati, *op. cit.*, vol.V, p.617) era dell'opinione che Gaudenzio avesse accompagnato Romualdo in un suo viaggio in Dalmazia o quando, nell'anno 1001, questi, si era ritirato a Parenzo, ipotizzando anche una seconda presenza di Romualdo in Istria nell'anno 1010.

<sup>41</sup> I. Ostojić, *Benediktinci, cit.*, vol. II, p. 158, rileva dalla *Cronaca Cassinate* della prima metà del XIII sec. che l'isola di Sansego, sita nei pressi di Lussino, venne evangelizzata da due monaci di Montecassino attorno agli inizi dell'XI sec.

<sup>42</sup> Il *quod alibi asseruimus* è l'evidente riferimento al I° vol. di questi *Annales* (cfr. C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, II, p. 66).

<sup>43</sup> Il cenobio, secondo la primitiva concezione di Romualdo e Pier Damiani, non era inteso come «palestra della più alta perfezione» (la quale spettava all'eremo), ma bensì a difesa e tutela dal rumore del mondo, dove gli eremiti potevano trovare quella pace necessaria alla contemplazione. L'eremo, a sua volta, era costituito da casette o celle separate in cui spiccava al centro la chiesa, luogo dove tutti recitavano la messa: «un forte rigore quanto al vitto, al silenzio e alle penitenze corporali distinguevano il tenore di vita dei discepoli di S. Romualdo» (cfr. G. Penco, *op. cit.*, p. 214-215).

<sup>44</sup> G. Tabacco, «Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese», *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962, Milano, 1965, p.78.

<sup>45</sup> Vale la pena ricordare, sulla scia di tale tradizione, la celebre leggenda relativa alla scomparsa delle vipere operata da Gaudenzio durante il ritiro eremitico sul monte Ossero. Infatti proprio in quell'occasione il santo avrebbe maledetto quei venefici animali costringendoli ad abbandonare il territorio (cfr. M. Nicolich, *op. cit.*, p. 15-16. F. Babudri, *Fonti vive dei Veneto-Giuliani*, Milano, s.d. [ma 1926], p. 289-290). Al di là della tradizione e della leggenda, rimane comunque vera l'esistenza di questa piccola grotta, situata poco sotto l'anticima del monte Ossero (S. Nicola) sul versante orientale. Il vertice vero e proprio dell'*Osorščica* (si chiama oggi così tutto il comprensorio del monte) va sotto il nome di *Televrin* (m 588). Vorrei sconfinare brevemente dal nostro contesto per mettere in rilievo alcuni aspetti interessanti attorno alle origini di questa leggenda, la quale avrebbe sfruttato un fenomeno tuttora evidente e inspiegabile. Infatti c'è da segnalare l'effettiva mancanza di vipere sia a Cherso sia sull'isola di Lussino, a differenza di quanto si registra invece nelle isole vicine e in tutto il territorio istriano-dalmato. Il Farlati (*op. cit.*, vol. V, p. 194), che fu il primo ad occuparsi delle origini di questa leggenda, rilevava che nessun scrittore o scienziato antico - neppure il diligentissimo Plinio - aveva fatto menzione della mancanza di vipere su queste due isole. La leggenda - continua il Farlati - non poteva essere tratta neppure dai racconti di Iginò, il quale nelle sue *Fabulae* aveva raccolto una curiosa fiaba in cui si narra che gli abitanti di *Absyrto* (così era chiamata anticamente Ossero) avevano chiamato la maga Medea per aiutarla a distruggere la moltitudine di serpenti che allora imperversava. Ma lo stesso Iginò aveva osservato che non poteva trattarsi di quella *Absyrto* bensì di un'altra omonima, situata invece nella Cappadocia e confinante con la mitica Colchide. Il Farlati, rilevava tra le due Ossero (una nel Quarnero, l'altra nel Mar Nero) questa inspiegabile immunità dai serpenti e non ritenne opportuno togliere dagli animi dei Chersini e degli Osserini questa pia credulità. Egli segnalava infine che tale leggenda, erroneamente attribuita a Gaudenzio, non avrebbe prodotto alcun male, ma era invece motivo di accrescimento e di devozione nei confronti di Dio e del santo. Un'altra coincidenza con tali tematiche leggendarie si riscontra anche nella *Passio* di S. Servolo di Trieste; cfr. G. Mainati, *Vita e martirio del glorioso s. Giusto e de' santi Servolo, Sergio, Lazzaro, Apollinare, Primo, Marco, Giassone e Celiano, Eufemia e Tecla sorelle, Giustina e Zenone*, Venezia, 1816, p. 28-29: anche Servolo dopo aver trascorso un lungo periodo di preghiera e di digiuno in una grotta del Carso triestino, tornando nella casa paterna «... l'assalì nel cammino d'improvviso un fiero e smisurato serpente, alla vista del quale s'atterrì alquanto... ma invigorito poi, armata col segno della santissima croce la fronte, soffiandogli in faccia, lo distese morto a suoi piedi, e proseguì verso la città». Cfr. per la stessa leggenda: G. Buttignoni, *S. Giusto e gli altri martiri triestini*, Trieste, 1936, p. 40. S. Servolo, come S. Gaudenzio, viene spesso raffigurato con il serpente (o i serpenti nel caso del vescovo osserino) ai suoi piedi.

<sup>46</sup> G. Penco, *op. cit.*, p. 450.

<sup>47</sup> *Hramarcina* o *Hramnich* (*Hrâm* in lingua croata significa chiesa) si chiama ancora oggi il complesso di terra vicino alla collina di S. Lorenzo sulla cui cima si possono scorgere le rovine del complesso religioso e le celle dove vivevano gli eremiti, come consuetudine del rinnovato monachesimo romualdino.

<sup>48</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, 1, p.259.

<sup>49</sup> Il Košuta (*op. cit.*, p. 129), probabilmente sulla base delle ancora vive memorie locali, supposeva la presenza di celle eremitiche anche nei pressi della chiesetta di S. Pietro in *Polje*.

<sup>50</sup> Riporto, tradotto, questo celebre e controverso passo degli *Annales Camaldulenses* (cfr. C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, 1, p.258-259): «Il quarto era il monastero di S. Nicola del Monte Garbo, soggetto al cenobio di Portonovo di Ancona. Sulla sommità del monte ove è sito il monastero, si vede una chiesetta sacra a S. Gaudenzio presso la quale si scorgono vestigia di una chiesa più ampia. Il priore di S. Nicola era a capo di un eremo che oggi è chiamato *Stramnich*, cioè *domunculae* (piccole case), e di tali celle alcune tuttora esistono a mo' di eremi che Romualdo fondava in questo tempo. La sommità del monte dista 5 miglia dalla città di Ossero verso meriggio; l'eremo, poco distante da esso, era prossimo ad un castello - ora demolito - detto *Tersich*, presso questo castello sorgeva un'altra piccola chiesa dedicata a S. Pietro, ora abbondantemente demolita, che possedeva dei beni in un luogo nominato *Poglie*, il diritto dei quali beni venne poi devoluto all'abbazia di S. Pietro (ad Ossero)». Di tutti questi toponimi, gli unici a non essere stati ancora identificati sono il monastero di S. Nicolò ed il monte Garbi. V. Novak, *Scriptura Beneventana*, Zagabria, 1920, p. 7, che fu il primo a tentare la soluzione di questo problema, desistette proprio per l'assenza sull'isola di Lussino del toponimo *Montis-garbi*. Il Mitis (*op. cit.*, p. 110-111), sulla base invece degli altri toponimi conosciuti, supposeva che tale monte potesse corrispondere con quello di Ossero, ma sulla sua cima non si rinvennero mai tracce di tale monastero ad eccezione della piccola - e tuttora esistente - cappella di S. Nicola. Lo studioso concluse che il monte Garbo fu confuso con il rilievo più elevato dell'isola di Sansego, chiamato, ancora oggi con tale nome e sulla cui cima si riscontra effettivamente il monastero di S. Michele, chiamato, a volte, nelle vecchie carte nautiche, S. Nicola. Il Mitis, fu del parere che il compilatore di questa notizia abbia confuso i dati topografici a causa della evidente omonimia. Con queste conclusioni concordarono anche V. Stefanić, «*Opatija sv. Lucije u Baški i drugi benediktinski samostani na Krku*» [L'abbazia di S. Lucia a Bescanuova e gli altri conventi benedettini sull'isola di Veglia], *Croatia sacra*, 1936, p. 8-9, e I. Ostojić, *Katalog benediktinskih samostana u dalmatinskom Primorju* [Catalogo dei conventi benedettini del Litorale dalmato], Spalato, 1941, p. 21 -36, Idem, *Benediktinci*, cit., vol. II, p. 165-166. Di diversa opinione è invece L. Košuta (*op. cit.*, p. 125-135), il quale asserisce, sulla base di una nuova documentazione, che non solo il monte Garbo è da identificarsi con il monte Ossero ma anche che su tale cima dovette esistere il monastero. Egli riscontra infatti che nel Medioevo il monte Ossero andava sotto la denominazione di *Cabio*, *Caybo* o *Chebo*, trasformato poi dalla popolazione croata in *Osorščica*; il fatto che non si legga Garbo, secondo il Košuta, sarebbe da imputarsi ad una errata lettura delle fonti ottocentesche. Effettivamente si riscontra, al di là delle documentazioni riproposte da questo studioso, che tale nome, *Cabio* - *Caybo* o *Chebo*, è attestato anche su vecchie carte geografiche (cfr. L. Lago, *Theatrum Adriae*, Trieste, 1989, p. 102, 266-267), così che parte delle argomentazioni del Košuta non sarebbe da rifiutare. Per quanto riguarda invece l'esistenza del monastero sul monte Ossero, lo studioso si fonda su ipotesi assai deboli, con troppa disinvoltura. Il problema, a mio avviso, rimane ancora del tutto aperto, nell'attesa che auspicate indagini archeologiche

possano far luce attorno a questa complessa controversia. Vorrei rilevare, inoltre, che il toponimo *Stramnich*, seguendo le ipotesi del Košuta (cfr. *op. cit.* p. 134, n. 25) non esisterebbe: gli annalisti camaldolesi avrebbero malamente inteso il nome *Hramnich*, località questa - come detto - situata nei pressi del monastero di S. Lorenzo.

<sup>51</sup> S. Zuech, «L'influsso della romana chiesa sulla civiltà di Cherso ed Ossero», *Pagine Istriane*, III s., 1949, n. 1, p. 15.

<sup>52</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. II, p. 32.

<sup>53</sup> Il Farlati (*op. cit.*, V, p. 185), sulla scia delle testimonianze trasmesse dal Dandolo (cfr. A. Dandulus, *op. cit.* fasc. 325, p. 198), era del parere che fu questo vescovo ad accogliere a Ossero le armate veneziane del doge Pietro II Orseolo (19 maggio 1000). Egli com'è noto, era accorso in aiuto alle città dalmate assillate dalle continue scorrerie dei pirati Croati e Narentani (cfr. anche «La cronaca veneziana del diacono Giovanni», *Cronache veneziane antichissime*, a cura di G. Monticolo, Roma, 1890 p. 157 - MGH, Ed. Pertz, SS., p. 31-32). Il Farlati erroneamente rilevava che il nome di Martino non sarebbe mai stato conosciuto se non grazie alle testimonianze del Dandolo. Infatti questo cronista aveva riportato la notizia (cfr. A. Dandulus, *op. cit.*, fasc. 325, p. 204), che il vescovo di Ossero, Martino, assieme ai vescovi di Veglia (Vitale) e Arbe (Maio) si erano impegnati a pagare un tributo al doge Ottone Orseolo (1018), figlio di Pietro II (cfr. G. Lucio, *op. cit.* p. 195-196) in realtà il nome di Martino compare anche nel *Codice Trevisano*. (cfr. S. Mitis *op. cit.* p. 105 e 106 in n. 1): in questo ulteriore documento il vescovo osserino notificava tale tributo anche assieme alle firme dei diaconi, Viazzo, Dabro, Adamo, Barba, Damiro, Pietro, Giorgio e Leone (cfr. anche G. Vassilich, «Due tributi delle isole del Quarnero», *AMSI*, vol. XI (1885), p. 337-338).

<sup>54</sup> D. Farlati, *op. cit.*, vol. V, p. 184.

<sup>55</sup> «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, V p. 34.

<sup>56</sup> Prendendo probabilmente spunto da questi elenchi F. Ferrario scriveva nella sua *Sylloge* cfr. *Acta Sanctorum Iunii*, vol. I, Venezia, 1741, p. 134): «S. Gaudenzio confessore d'Arbe in Liburnia... La Liburnia - continua l'autore - è una parte della Dalmazia inferiore e della Croazia marittima, ma al posto della città di Arbe o Arbense, da S. Pier Damiani è nominata, *Absarense*...Ma che (li) vi fosse una città episcopale, non abbiamo potuto leggere in nessun luogo, se non nel trattato già citato del Damiani» Di questo errato e confuso passo del Ferrario, già corretto dagli annalisti camaldolesi (cfr. C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, II, p. 119) e dal Farlati (*op. cit.*, V, p. 190), non solo questi confonde *Absarense* con *Arbense* ma imputa al Damiani la colpa di aver malamente inteso questi due nomi, ignorando, per giunta, l'esistenza di un episcopato ad Ossero ed interpretando le lettere damianee come un trattato.

<sup>57</sup> I. Ostojić, *Benediktinci*, cit., vol. II, p. 149, era del parere che anche a Ossero, sulla scia di questa rinnovata tradizione damiana e romualdina, il tenore di vita dei vescovi dovette essere del tutto simile a quella dei monaci.

<sup>58</sup> Infatti le antiche scritture condannano sia l'orrore delle relazioni incestuose (cfr. *Gen.*, 19, 30-37; 35,22; 49,4; *Lev.* 20, 11 e seg.; *Deut.* 27, 20, 22 e seg.; *Ez.* 22 11) che i matrimoni tra consanguinei. Quest'ultimi sono considerati tali quelli con la propria madre o padre (*Lev.* 7), con la matrigna (*ibidem*, 18, 8; 20, 11), con la zia paterna e materna (*Lev.*, 18,12, seg.; 20,19), con la nuora (*ibidem*, 15), con la figliastra (*ibidem*, 18, 17), con la figlia del proprio figlio o della moglie (*ibidem*, 18, 17) e con la suocera (*ibidem*, 20, 14).

<sup>59</sup> Cfr. «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 34.

<sup>60</sup> G. Tabacco, «Romualdo», *op. cit.*, col. 372-373.

<sup>61</sup> Idem, «Romualdo di Ravenna», *op. cit.*, p. 97.

<sup>62</sup> D. Farlati, *op. cit.*, vol. V, P. 186

<sup>63</sup> Infatti dalle notizie apprese dalla *Legenda*, Gaudenzio non si sarebbe fermato ad Ancona, come si arguisce invece dalle testimonianze del Damiani, ma si sarebbe diretto a Roma per trovare aiuto e conforto «presso la Madre di tutte le chiese» (cfr. «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 34).

<sup>64</sup> D. Farlati, *op. cit.*, V, p. 188, n. 9.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, p. 189 (nel richiamo con asterisco); egli rilevava (*ibidem*, n. 2) però che a quei tempi (attorno al 1040) le città marittime della Dalmazia erano ritornate dal dominio dei veneti a quello degli imperatori greci: «allora otteneva il regno sui Croati - continua lo storico - il re Cresimiro III chiamato Patrizio per privilegio cesareo o certamente Stefano, figlio del medesimo Cresimiro. Invero, se l'isola di Ossero appartenesse al regno croato o fosse... soggetta all'imperatore d'Oriente, non si può cogliere dai documenti di quella età». Alla fine di questa medesima nota, il Farlati menziona l'opinione del Lucio in proposito, secondo il quale la città di Ossero e l'isola di Cherso appartenevano al re di Croazia (cfr. G. Lucio, *op. cit.*, p. 220).

<sup>66</sup> D. Farlati, *op. cit.*, V, p. 188, n. 17.

<sup>67</sup> «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, V, p. 34.

<sup>68</sup> Per una lettura critica sul problema della cristianizzazione degli slavi cfr. il recente lavoro di G. Cuscito, «Aquilaia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX», *AMSI*, vol. XXXVI (1988), p. 37-75.

<sup>69</sup> V. Peri, «Spalato e la sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia», estratto da *Vita religiosa, morale e sociale ed i concilii di Split (Spalato) dei sec. X-XI*, Padova, 1982, p. 310.

<sup>70</sup> Sulla scia del riformismo religioso carolingio e delle trasformazioni liturgiche attuate nelle chiese del nord Europa, anche Cirillo e Metodio (gli apostoli slavi) instaurarono una liturgia di carattere popolare attuata attraverso l'immissione della parlata slava nell'ufficio della messa, allo scopo di rendere più immediato e comprensibile il rito. Secondo invece i vecchi canoni romani, la liturgia doveva essere celebrata solamente nelle tre lingue rivelate: ebraico, greco e latino. In realtà neppure il popolo romano comprendeva più il latino, e questo sarà motivo di una graduale accettazione da parte della chiesa romana nei confronti di queste nuove tendenze (cfr. F. Kempf, *op. cit.*, IV, p. 388-397).

<sup>71</sup> S. Mitis, *op. cit.*, p.98. Per una lettura più completa della corrispondenza di papa Giovanni VIII con la Dalmazia cfr. V. Peri, *op. cit.*, p. 379-323.

<sup>72</sup> F. Salata, *op. cit.*, p. 29; cfr. V. Peri, *op. cit.*, p. 328.

<sup>73</sup> *La cronaca veneziana del diacono Giovanni*, cit., p. 157; A. Dandulus, *op. cit.*, fasc. 325, p. 198.



<sup>74</sup> S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, II ediz., vol. I, Venezia, 1912, p. 277, era del parere che tale atto di dedizione a Venezia non fosse da intendersi in senso assoluto ma come condizione attraverso la quale le popolazioni dalmate costiere «si mettevano sotto la protezione veneziana, entrando tutt'al più in una condizione di vassallaggio... Il Lucio (*op. cit.*, p. 202-20-3) opinava che dopo tale atto di dedizione, le città dalmate avessero iniziato a nominare al posto dei vecchi magistrati greci (*stratigi*), dei governatori liberamente eletti ma ipotizzando il ritorno, verso gli anni 1030, della magistratura greca, a causa delle continue discordie che Venezia stava allora vivendo (cfr. R Cessi, *Politica, economia, religione, Storia di Venezia - Dalle origini del Ducato alla IV Crociata*, vol. II, Venezia, 1958, p. 257 -261). Egli riteneva, inoltre, che - come già detto - Oszero (sulla base delle testimonianze damianee: *et de Sclavonico regno*) appartenesse al Regno Croato. Per la questione dell'intervento veneziano, il Mitis (*op. cit.*, p. 103) fu del parere che tale azione non venne intrapresa con il benessere di Bisanzio (cfr. A. Dandulus, *op. cit.*, fasc. 325, p.197: «... *cum permissione Baxilii et Costantini...*), in quanto Venezia aveva tutto l'interesse a riaffermare ed allargare il predominio sull'Adriatico. W. Lenel, *Die Entstehung der Vorherrschaft Venedigs an der Adria*, Strassburg, 1897, p. 14, 98, aveva precedentemente ipotizzato che tale espressione usata dal Dandolo, sarebbe stata una sua interpolazione tesa a legalizzare l'acquisto dei territori dalmati da parte di Venezia. Di diversa opinione è invece L. Margetić, «Le cause della spedizione veneziana in Dalmazia nel 1000», *Historica et Adriatica, Raccolta di saggi storico-giuridici e storici*, Rovigno, Trieste-Rovigno 1983 (Collana degli ACRSR, n. 6), p. 217-254.

<sup>75</sup> V. PERI, *op. cit.*, p.277.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>77</sup> G. Cuscito, *Aquileia*, cit., P. 68.

<sup>78</sup> F. Kempf, *op. cit.*, p. IV, p. 195.

<sup>79</sup> G. PRAGA, *Storia di Dalmazia*, IV ediz., Varese, 1981, p.78.

<sup>80</sup> Per una visione più dettagliata di queste lotte anche liturgiche, cfr. la *Panoplia* del patriarca Cerulario, edita da A. Michel, *Humbert und Kerularios*, vol. II, Paderborn, 1930. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, 1968, p. 307.

<sup>81</sup> I. Dujčev, «Tradizioni etniche dei popoli slavi nel matrimonio nell'epoca altomedievale», *Il matrimonio nella società altomedievale, Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 22-28 aprile 1976, vol. I, Spoleto 1977, p. 845-863.

<sup>82</sup> F. Grivec - F. Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicensis*, *Fontes*, Zagabria, 1960, cap. XI, pp. 161, 231.

<sup>83</sup> «F. Riceputi», in Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 34.

<sup>84</sup> I. Dujčev, *op. cit.*, p. 851-852, 862-863.

<sup>85</sup> «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 34.

<sup>86</sup> Cfr. F. Kempf, *op. cit.*, vol. IV, p. 461.

<sup>87</sup> Sulla base delle testimonianze trasmesse dalla *Legenda* (cfr. «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 36) la morte di Gaudenzio sarebbe avvenuta il giorno dell'Ascensione: ... *omnibus assumptus est cum gaudio pridie Kalendas Iunii...*; tale festività cadde infatti solo il 30 maggio dell'anno 1044, mentre mai l'Ascensione venne solennizzata né il 30 maggio né il primo giugno durante l'arco di tempo che andava dall'anno 1049 al 1060 (G. Coletti, *Additamenta*, cit., p. 618).

<sup>88</sup> C. Mittarelli - A. Costadoni, *op. cit.*, vol. I, p. 258.

<sup>89</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 66.

<sup>90</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 107; cfr. anche «F. Riceputi», in N. Lemessi, *op. cit.*, vol. V, p. 35.

<sup>91</sup> A. Peruzzi, *Storia d'Ancona dalla sua fondazione all'anno MDXXXII*, Pesaro, 1835, vol. I, p. 244-248; questo storico si sentì in dovere di controbattere e di dimostrare come erronea la notizia rilevata in un non meglio specificato libro su Ancona, dove il suo autore aveva interpretato il passo riportato dagli *Annales Camaldulenses* relativo all'anno 1002, come quello di fondazione del monastero di Portonovo.

