

## I «CORPORA SANCTORUM»: IL PATRONATO DEL VESCOVO IMERIO <sup>1</sup>

### La documentazione liturgico – agiografica

#### *La data e l'importanza della festa*

I frammenti di sacramentari editi nella prima parte di questa ricerca insieme con il *Martirologio* del 1181 sono i primi testi cremonesi che ci conservano e trasmettono la data antica della celebrazione del vescovo Imerio: 18 giugno. I sacramentari segnalano l'importanza della festa annotando che è preceduta dalla vigilia. Le fonti cremonesi confermano la notizia più antica di un sacramentario bresciano dell'XI secolo che annota la festa di Imerio al 18 giugno del calendario, senza darci però l'eucologia<sup>2</sup>.

Il giorno della festa di Imerio, testimoniato al 18 giugno fino al sec. XVI<sup>3</sup>, ha subito diverse fluttuazioni nei secoli seguenti. Una prima traslazione è testimoniata all'8 maggio dall'elenco delle feste di precetto ordinato dal primo Sinodo di Cesare Speciano, celebrato il 31 maggio 1599<sup>4</sup>. Non ho potuto rintracciare il perché della scelta dell'8 maggio, spostamento comunque non avvenuto prima del 1577, poiché un calendario locale di quell'anno registra la festa ancora al 18 giugno<sup>5</sup>.

Poco dopo il primo, il secondo Sinodo Speciano celebrato nel 1603 sposta la festa di Imerio al 19 ottobre e che il motivo sia perché si cerchi un tempo migliore del periodo della mietitura è testimoniato dallo stesso Sinodo:

Experientia docuit festum sancti Himerii plerumque in id tempus incidere, quo necesse sit alia festa et duplicita, eoque ex solemnioribus huius civitatis transferri; quod si in aliud tempus reiiceretur, proculdubio commodiori loco et sua ordine cuncta procederent. Ut igitur huic commoditati per nos consulatur, festum ipsum sancti Himerii ad diem quae erit 19 octobris cuiuslibet anni quemadmodum antea per feliciter regnantem Gregorius XIII dum huic ecclesiae preesset factum est, transferri et collocari mandamus.

Siamo così informati che la festa era già stata traslata al 19 ottobre sotto l'episcopato di Nicolò Sfondrati (1560-1590), divenuto papa Gregorio XIV (1590-1591). La data del 19 ottobre si può spiegare come data più comoda, al termine della vendemmia, nel periodo classico delle *sagre* delle nostre campagne e collocata esattamente sei mesi dopo la data antica. Però il 18 ottobre è già occupato da san Luca, è quindi logico scegliere il giorno seguente.

Nel 1819 il vescovo Omobono Offredi (1791-1829) chiederà e otterrà dalla Congregazione dei Riti di spostare la festa alla domenica dopo san Luca<sup>6</sup> e a partire dal calendario diocesa-

---

<sup>1</sup> Estratto da: D. PIAZZI, *Dal sacramentario al Messale: frammenti liturgici cremonesi tra XII e XIII secolo*, Nuova Editrice Cremonese, Cremona 2006, pp. 284-306.

<sup>2</sup> « [18 giugno] Sanctorum Marci et Marcelliani et sancti Ymerii episcopi [...] Il santo è tuttora patrono di Offlaga e si trova nelle litanie di S. Giulia del sec. XI» (E. ZANA, *Il sacramentario benedettino-bresciano del sec. XI*, Brescia 1961, p. 60).

<sup>3</sup> PIAZZI, *Lo sviluppo del santorale*, I, cit., pp. 34, 45, 52, 62, 82, 98; vol II, p. 16, 180.

<sup>4</sup> *Decreta et acta edita et promulgata in Synodo dioecesana Cremonesi prima, quam reverendissimus d. d. Caesar Specianus [...] habuit, apud Baptistam Pellizarium, Cremonae 1589*, pp. 16-19.

<sup>5</sup> PIAZZI, *Lo sviluppo del santorale*, I, cit., p. 134.

<sup>6</sup> La lettera è datata 24 agosto 1819: CITTÀ DEL VATICANO, Archivio della Congregazione per le cause dei Santi, Sacra Rituum Congregatio, Reg. decr. Ff. 103-104.

no del 1820 possiamo trovarla a questa data<sup>7</sup>. Nei calendari del 1800 l'indicazione della festa varia tra *Domenica dopo san Luca* oppure *Quarta domenica d'ottobre*<sup>8</sup>.

Pio X con la costituzione apostolica *Divino afflatu* (1 novembre 1911) riordinava il Breviario Romano, sottraendo al predominio delle feste dei santi il proprio del tempo e l'ufficio feriale<sup>9</sup>. Il successivo decreto della Congregazione dei Riti riformava le rubriche di Breviario e Messale<sup>10</sup>. Dopo ulteriori sollecitazioni della S.R.C. alle Diocesi e alle famiglie religiose<sup>11</sup>, anche la Chiesa cremonese adotta nel 1913 il Calendario Romano con l'aggiunta delle feste locali. Sant'Imerio, tolto secondo le norme dalla domenica, vi è annotato al 17 giugno.

I riformatori del calendario locale hanno adottato la data che era stata segnalata dal *Martirologio Romano*, dai Bollandisti e da altri agiografi moderni<sup>12</sup>. Il giorno della festa sarà celebrato in quest'ultima data fino alla riforma del calendario diocesano del 1986<sup>13</sup>, che ha riportato la celebrazione al 18 giugno sulla scorta delle fonti liturgiche rintracciate negli archivi locali e qui studiate.

Difficile dire se il 18 giugno è proprio il *dies natalis* del santo. È solo la sua iscrizione in questo giorno nei sacramentari e nei martirologi che ci fa presumere che sia il tradizionale giorno della morte. L'unica chiara indicazione ci viene dall'ufficio medievale del santo, che alla prima antifona dei primi vesperi afferma:

Psalat hac sincerius / die plebs fidelis,  
qua pater Ymerius / natus est in celis<sup>14</sup>.

### *Il formulario della messa medievale*

Il formulario assegnato alla festa del patrono di Cremona e arricchito di due orazioni ad vespers è tipico dei nostri frammenti. Come avevo già osservato, le orazioni seguenti non sono testimoniate da nessuna fonte edita:

---

<sup>7</sup> *Calendarium S. Cremonensis Ecclesiae D. D. Homoboni Offredi iussu editum*, Apud Feraboli, Cremonae 1820, p. 55.

<sup>8</sup> *Officia propria Sanctorum ac Beatorum pro Dioecesi Cremonensi approbata ex. Decr. S. Rituum Congregationis die 29 Iulii 1886, una cum Officiis Sanctorum quorum lectiones historicae secundi nocturni ex. Decr. S. Rit. Congreg. Dieb. 5 et 8 Iulii 1883 reformatae fuerunt, ab universo Clero Civitatis et Dioecesis recitanda*, Apud Henricum Maffez- zoni, Cremonae 1887.

<sup>9</sup> AAS III (1911) 633-638.

<sup>10</sup> S.R.C., *Rubricae in recitatione Divini Officii et in Missarum celebratione servandae ad normam Constitutionis Apostolicae «Divino afflatu»*, in AAS III (1911) 639-651.

<sup>11</sup> S.R.C., *Litterae circulares ad R.mos locorum ordinarios quad Propria Officiorum Dioecesana*, 22 maggio 1912, in AAS IV (1912) 376; S.R.C., *Instructio seu responsum S.R.C. R.mi locorum Ordinariis vel Superioribus Ordinum seu Sodalitatum postulantibus Kalendarii proprii reformatinam vel expunctinam festorum aut rductionem ritus*, 25 luglio 1912, in AAS IV (1912) 538; S.R.C., *Instructio seu declaratio super Kalendaris propriis reformandis*, 12 dicembre 1912, in AAS V (1913) 67-68; S.R.C., *Cremonensis*, Decreto 11 giugno 1913, in *Kalendarium Liturgicum S. Cremonensis Ecclesiae [...] anno Domini 1914*, Cremona 1913, pp. 3-4.

<sup>12</sup> Per l'assegnazione al 17 della festa di Imerio ritengo che tutto cominci con P. NATALI, *Catalogus sanctorum*, V, Vicentiae 1493, p. 122. Da qui l'elogio entra nel *Martyrologium Romanum* del Baronio. Vedi anche: F. FERRARI, *Catalogus Sanctorum Italiae*, Mediolani 1613, p. 370; MERULA, *Santuario di Cremona*, cit., p. 281; AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, p. 371; F. UGHELLI, *Italia sacra sive de Episcopis Italiae*, I, Venetiis 1717. Nel 1684 la diocesi di Amelia l'aveva annotato al 17 giugno e dopo aver chiesto informazioni alla Diocesi di Cremona. Quest'ultima risponde attestando che in quel tempo a Cremona il santo è celebrato il 19 ottobre e che si prendono tutti i testi liturgici dal Comune e solo l'orazione è propria (lettera del vescovo Ludovico Settala al Vescovo di Amelia, 17 ottobre 1684, citata in: CITTÀ DEL VATICANO, Archivio della Congregazione per le cause dei Santi, R 367).

<sup>13</sup> Congregazione per il Culto Divino, Prot. N. 1583/85, Decreto del 26 marzo 1986.

<sup>14</sup> F. ZANONI, *Vita metrica dei SS. Imerio e Omobono secondo gli Uffici rimati della Cattedrale*, Cremona 1957, p. 21 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona IX fasc.1); vedi *Appendice* p. 351.

*Ad vespervas.* Imploret maiestatem tuam pro nobis beatus ymerius confessor tuus et pontifex, et quem nobis patronum donasti, fac fidelibus tuis esse tutorem. Per<sup>15</sup>.

Deus, qui ecclesiam tuam beati ymerii confessoris atque pontificis virtutum copiis illustras et protegis, da nobis, quaesumus, eius semper gaudere patrocinii, cuius meritis gloriamur. Per<sup>16</sup>.

*Secreta.* Dicitum tibi, domine, munus offerimus et interveniente beato ymerio confessore tuo atque pontifice maiestati tuae nos reddat acceptos. Per<sup>17</sup>.

*Post communionem.* Divino munere saciati, quaesumus, domine deus noster, ut tuo muniamur auxilio, et sancti ymerii confessoris tui atque pontificis orationibus sublimemur. Per<sup>18</sup>.

*Ad vespervas.* Virtutum celestium deus, qui beatum ymerium confessorem tuum atque pontificem sanctorum spirituum agminibus coequasti, annue propicius, ut eius orationibus protegatur cuius sollemnitate laetamur. Per<sup>19</sup>.

Questo formulario, arricchito da due orazioni vespertine, è tipico di Cremona. Infatti, mutilo e rappresentato solo dall'orazione ad vespervas della vigilia, lo troviamo anche nell'altro gruppo di frammenti (Cr6a n. 35). Nella vicina Piacenza si usa un diverso formulario, testimoniato da tre manoscritti<sup>20</sup>:

Da, quaesumus, omnipotens deus, ut qui beati ymerii confessoris tui atque pontificis sollemnitate recolimus, eius apud te precibus sublevemur<sup>21</sup>. Per.

*Secreta.* Haec hostia, domine, quaesumus, mundet nostra delicta et ad sacrificium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque sanctificet. Per dominum<sup>22</sup>.

*Post communionem.* Beati ymerii confessoris tui atque pontificis, domine, intercessione placatus presta, quaesumus, ut quae temporali celebramus actione perpetua salvatione capiamus<sup>23</sup>. Per.

Il confronto fa emergere la peculiarità del formulario cremonese. Difficile sapere come mai non sia arrivato nella vicina Piacenza e in manoscritti coevi ai nostri frammenti. Si può solo ipotizzare che Piacenza o usa un formulario centonizzato da uno sconosciuto copista per provvedere di orazioni la festa del patrono di una diocesi confinante, oppure mantiene un formulario cremonese, centonizzato con orazioni note e multiuso, e forse precedente al formulario testimoniato dal sacramentario del vescovo di Cremona.

Il formulario cremonese mi sembra redatto in un buon stile latino e, pur non dicendo nulla di nuovo rispetto a testi simili, sottolinea lo stereotipo agiografico di interpretazione della sua santità: un vescovo pieno di virtù, eguale agli angeli, e enfatizza il motivo principale del suo culto a Cremona: il patrono, difensore e intercessore.

---

<sup>15</sup> Cr2 n. 117; Cr6a n. 35: OXFORD, Bodleian Library, *Breviario*, ms. Can. Lit. 165, sec. XV, f. 315r.

<sup>16</sup> Cr2 n. 118.

<sup>17</sup> Cr2 n. 119.

<sup>18</sup> Cr2 n. 220.

<sup>19</sup> Cr2 n. 221.

<sup>20</sup> PIACENZA, Biblioteca Capitolare, Cod. 42, ff. 134v-135r; Piacenza, Archivio di Stato, Estimi Rurali Farnesiani, Frammento 288a.

<sup>21</sup> È una variante di GrH 504 (*in natale sancti Urbani*). L'orazione è già presente in GeV 812 e GrP 452.

<sup>22</sup> La *secreta* è presa anch'essa, ma senza varianti, da GrH 505 (sempre *in natale sancti Urbani*). Questa orazione è già attestata dal pre-adrianeo GrP 453

<sup>23</sup> La *post communionem*, invece, non è presa dalla messa che GrH assegna a sant'Urbano, ma a san Pancrazio (GrH 493). Questa orazione è già attestata dai pre-adrianei GeV 1093 e GrP 436.

I Bollandisti<sup>24</sup> non ritrovarono nessun manoscritto con la vita di Imerio e dovettero ricorrere a una vita del XVI secolo scritta dal vescovo di Amelia Antonio Maria Graziani, composta sulla falsariga delle letture agiografiche della festa. Ritrovarono, però, trascritti dall'Ughelli e da loro riproposti:

a) la lettera introduttiva a una vita di Imerio, scritta da un non identificabile abate Ambrogio<sup>25</sup>;

b) il racconto dei miracoli avvenuti nel 1174 e compilato dal canonico cremonese Giovanni<sup>26</sup>;

c) il racconto della traslazione delle reliquie da Amelia a Cremona. Il testo sicuramente più antico (ma non è detto che anche altri lo possano essere) è la *Translatio corporis sancti Ymerii*, trasmessaci apografa dall'Ughelli, dai Bollandisti e dallo Zaccaria<sup>27</sup>. Ha però anche un testimone manoscritto. Tra i frammenti di codici recuperati da filze dell'Archivio Storico Comunale, ora all'Archivio di Stato di Cremona, è conservato un foglio di lezionario agiografico o passionario, che dalla scrittura non ritengo più tardo del sec. XII, che riporta, mutilo della parte finale il medesimo racconto della traslazione<sup>28</sup>. Il frammento e gli apografi, tranne lievi varianti, concordano. Il racconto non è contemporaneo ai fatti narrati. Protagonista è l'allora vescovo di Cremona Liutprando (o Luizo, 962-970/72), personaggio a quei tempi abbastanza noto e introdotto alla corte di Ottone I:

La restaurazione dell'autorità imperiale da parte dei sovrani germanici suscita un'eco immediata a Cremona: i due vescovi che governano la città negli ultimi quarant'anni del secolo X esercitano tutte le prerogative cui hanno diritto. Il primo, Liutprando, vescovo dal 962 al 970-972, è celebre per il suo ruolo di consigliere presso Ottone I – che lo nominò a Cremona subito dopo aver conquistato l'Italia – e per le sue opere storiche<sup>29</sup>. Invano si cercherà in tali opere indicazioni sulla situazione cremonese: sono tutte ispirate alla sua esperienza presso il sovrano e dalle sue missioni a Roma, a Ravenna, a Costantinopoli. Tuttavia tale attività lascia a Liutprando il tempo per concludere molti scambi fondiari in favore del vescovado e per acquistare dal vescovo di Amelia, in Umbria, le reliquie di sant'Imerio; il suo successore le farà porre nella cattedrale dove diventeranno oggetto di venerazione caro ai cremonesi<sup>30</sup>.

La narrazione si iscrive nel genere medievale dei racconti di traslazione di reliquie<sup>31</sup> e in particolare dei furta sacra. Il breve scritto, infatti, scandisce la narrazione intorno a due eventi:

<sup>24</sup> AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, pp. 371-377.

<sup>25</sup> L'Ughelli, secondo i Bollandisti, non ha trascritto la vita o perché non l'ha ritrovata nel manoscritto che gli ha passato l'amico Costantino Caietani, oppure non si è preoccupato di trascriverla (*ivi*, pp. 371-372).

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 373-374.

<sup>27</sup> F. UGHELLI, *Italia Sacra*, IV, Venetiis 1719, coll. 589-591; AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, pp. 376-377; ZACCARIA, *Cremonensium*, cit., pp. 88-93.

<sup>28</sup> CREMONA, Archivio di Stato, Comune di Cremona, Frag. Cod. n. 82 (296). La parte iniziale della narrazione, con varianti, costituisce le prime sei letture ai primi due notturni del Mattutino della festa di Imerio in OXFORD, Bodleian Library, *Breviario*, ms. Can. Lit. 165, sec. XV, f. 315v-317r. Vedi la trascrizione critica in appendice pp. 366-370.

<sup>29</sup> Scrisse: *L'Antapodosis*, le *Gesta Otonis* e una relazione della sua ambasceria a Costantinopoli nel 968: LIUTPRANDI CREMONENSIS, *Opera*, MGH *Script.*, III, pp. 264-363; trad. italiana: LIUTPRANDO DI CREMONA, *Italia e Bisanzio alle soglie dell'anno mille*, a cura di M. OLDONI e P. ARIATTA, Novara 1987.

<sup>30</sup> F. MENANT, *Da Liutprando a Sicardo: «la Chiesa in mano ai laici» e la restaurazione dell'autorità episcopale*, in CAPRIOLI – RIMOLDI – L. VACCARO (edd.), *La Diocesi di Cremona*, cit., pp. 43-44. Per la vita di Liutprando vedi: J. BECKER, *Die Werke Liutprands von Cremona*, Hannover und Leipzig 1915, pp. I-XVI; LIUTPRANDO, *Italia e Bisanzio alle soglie dell'anno mille*, cit., pp. 9-12; J. N. SUTHERLAND, *Liudprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian. Studies of the Man and his Age*, Spoleto 1988, pp. 98-101.

<sup>31</sup> Per l'origine e la descrizione di questo genere di fonti letterarie medievali: M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979, pp. 43-101 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental

a) il furto delle reliquie di Imerio da Amelia, concordato tra Liutprando e il vescovo di quella città, come ricompensa per il suo interessamento presso la corte di Ottone I, il conseguente e solo accennato trasporto e adventus della reliquia a Cremona;

b) l'elevazione delle reliquie sul proprio altare nella cattedrale decisa dal successore di Liutprando, il vescovo Olderico (973-1004)<sup>32</sup>. Come richiesto dal genere letterario delle traslazioni, il racconto si chiude con due miracoli: la guarigione di un canonico che finanzierà la costruzione della cripta per conservare le reliquie del santo, e la guarigione di un cieco, guarito al contatto degli occhi con una goccia d'acqua caduta da un vaso sacro preparato per la messa. Il racconto ha un andamento cronachistico, mantiene tutti gli elementi dei modelli dei racconti di traslazione<sup>33</sup>, offre le consuete coordinate di tempo (sotto il vescovo Liutprando, l'imperatore Ottone, e il vescovo Olderico) e di luogo (Amelia e Cremona), ma non mi sembra contemporaneo nè immediatamente successivo ai fatti narrati.

Esaminando il racconto abbiamo alcune informazioni cronologiche confermate da altre fonti. Liutprando portò le reliquie a Cremona «in diebus Ottonis maioris carissimi imperatoris»<sup>34</sup>. Le cronache di Sicardo e dell'abate cremonese Alberto annotano genericamente la traslazione dopo il 961-962<sup>35</sup>, anno in cui Liutprando divenne vescovo di Cremona. Il vescovo di Amelia Antonio Maria Graziani (1592-1611) nella sua vita di Imerio lo dice traslato nel 965<sup>36</sup>. Il Savio la colloca nello stesso anno<sup>37</sup>:

Nell'estate del 965 trovavasi [Liutprando] in Sassonia presso l'imperatore, il quale, avendo ricevuto i legati dei romani, lo rimandò con loro per procurare l'elezione del nuovo papa, che fu Giovanni XIII. È mandato a Roma dall'imperatore Ottone ed ottiene dal vescovo di Amelia il corpo di sant'Imerio»<sup>38</sup>.

La datazione concorda con un'altra indicazione del racconto:

Laudabilis autem praefatus pontifex, tanto patre gaudens, animadvertibat qualiter sancti corpus conderet sacrum, sed tamen non fuit hoc illi datum, quia imperiales servitio coactus, Constantinopolim directus, illuc amplius haud est reversus<sup>39</sup>.

Si fa qui riferimento agli ultimi anni della vita di Liutprando († 972) e della sua ultima ambasceria a Costantinopoli nel 968/40. Per questo motivo il racconto continua descrivendo l'impegno del successore Olderico nella promozione del culto di Imerio a Cremona:

---

33). Per il significato e la giustificazione dei furti di reliquie: P. J. GEARY, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo*, Milano 1990, in particolare le pp. 115-142.

32 Sul significato dell'*elevatio* e dell'*ostensio reliquiarum* vedi: HEINZELMANN, *Translationsberichte*, cit., pp. 80-83.

33 HEINZELMANN, *Translationsberichte*, cit., pp. 56-64.

34 *Translatio sancti Himerii*, n. 1.

35 SICARDI, *Cronica*, p. 158; ALBERTI DE BEZANIS, *Cronica*, p. 7.

36 AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, pp. 375.

37 Nessuna tradizione medievale ci segnala il giorno e il mese e l'anno della traslazione. Solo l'Ughelli interpreta il 19 ottobre, giorno in cui tra primi del '600 e primi dell'800 il santo è venerato a Cremona come il giorno della traslazione, che secondo lui è avvenuta il 19 ottobre del 965 (F. UGHELLI, *Italia Sacra*, I, coll. 297).

38 F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regione*, II, Bergamo 1932, p. 30. Lo Zaccaria sposta la data in avanti di un anno: «Anno igitur circiter 966 corpus s. Hymerii Cremonam delatum esse iudico. Eo certe anno Cremonae Liutprandus octavo die novembris erat» (ZACCARIA, *Cremonensium*, cit., p. 86).

39 *Translatio sancti Himerii*, n. 3.

40 SUTHERLAND, *Liudprand of Cremona*, cit., pp. 96-97. Pare che al ritorno da Costantinopoli Liutprando abbia ricevuto la contea di Ferrara (*ivi* p. 98). Per la precisione il manoscritto della traslazione (sec. XII) ci dice solo che Liutprando era impegnato al servizio dell'imperatore e che perciò non tornò più a Cremona, sono gli apografi, così come il breviarario di Oxford (sec. XV) ad aggiungere la notizia dell'ambasceria a Costantinopoli (vedi nelle Appendici: *Translatio sancti Himerii*, n. 3).

Temporibus tandem venerabilis Oldericus subsequentis episcopi, non immemor Dominus sui confessoris Hymerii, volens illum singillatim condi, permisit uni cubiculariorum praesulis modo praedicti, volenticonstruere cryptam in sancti honore patris suae causa salutis.<sup>41</sup>

Ipsa vero Oldericus episcopus, vir bene catholicus, tanto prodigio gavisus, mox praecepit argenteam fabricari tabulam ante sancti patris Hymerii altare ponendam, auro gemmisque decoratam. Qua incepta a pluribus argenti munuscula sunt contracta. Cumque argentum in fabricationis pondere aequalibraretur in lance, ut sciretur cuius quantitatis esset integre, mirifice caepit crescere. Quotiescumque enim ponderabatur trutina, toties libra crescebat altera usque ad peractam tabulam.<sup>42</sup>

La notizia che Olderico fece costruire un paliotto d'argento per l'altare del santo è confermata anche dall'inventario della cattedrale, redatto sotto il suo episcopato<sup>43</sup>. Fino a questo punto la narrazione ci orienta a pensare che sia stata composta certamente dopo Liutprando e almeno al tempo di Olderico. È, però, il testo stesso che ci orienta a datarlo in un'epoca decisamente più tarda, oltre al fatto che appare un racconto di traslazione che non ha tracciato coordinate cronologiche precise e contemporanee agli avvenimenti narrati:

Quae nempe, ut diximus, miracula et multa alia per plurima viguerunt tempora, sed insorgente flagitio populi, pater sanctus modicum a virtutibus cessavit, quasi soliti oblitus miraculi. Post vero suorum recordans fidelium pastor mirificus, multiformia dietim ostendit prodigia<sup>44</sup>.

L'autore del testo afferma che da allora plurima viguerunt tempora nei quali Imerio continuò a fare miracoli, salvo che per un po' (modicum) il santo se ne astenne e solo dietim (che interpreto nel senso di in questi giorni) ha ripreso ad esaudire i suoi devoti. Leggendo tra le righe mi sembra che siamo informati di un affievolirsi del culto al santo patrono cittadino, forse conseguente al crollo dell'erigenda cattedrale nel terremoto del 1117, che seppellì le reliquie del santo, ritrovate solo nel 1128-1129<sup>45</sup>.

Se leggo esattamente i dati delle fonti cronachistiche cremonesi dobbiamo collocare la stesura del racconto della traslazione nella seconda metà del sec. XII<sup>46</sup>. È il periodo nel quale durante la fase finale della costruzione della cattedrale, al tempo del vescovo Offredo, si rinverdì il culto di Imerio. Infatti, intorno al 1174 la letteratura agiografica sul patrono di Cremona si arricchirà di un altro testo, un libellus miraculorum.

#### *Il «libellus miraculorum» del 1174*

Nostris quoque temporibus domino offredo persidente in cathedra pontificali, cuiusdam mulieris manus in brixianis partibus, quia fuit inobediens precipienti sui viro ut festum sancti ymerii imminens

---

<sup>41</sup> *Translatio sancti Himerii*, n. 4.

<sup>42</sup> *Translatio sancti Himerii*, n. 6.

<sup>43</sup> SICARDI, *Cronica*, p. 159; TIRELLI, *Gli inventari*, cit., pp. 70-71; FALCONI, *Le carte dei cremonesi*, I, cit., p. 215.

<sup>44</sup> *Translatio sancti Himerii*, n. 6.

<sup>45</sup> «Anno Domini 1116 (=1117) terrae motus magnus in Ianuario fuit, propter quem maior Cremonensis ecclesia corruit et corpus confessoris Ymerii diu latuit sub ruina» (SICARDI, *Cronica*, p. 162). «Lotarii temporibus Otbertus Cremonae fuit episcopus, qui sancti Ymerii, quod diu latuerat, corpus invenit et anno Domini 1128 in scrinio ferrato recondidit» (SICARDI, *Cronica*, p. 164; cfr. anche *Annales Cremonenses*, p. 4).

<sup>46</sup> A conferma cito la seguente valutazione storica: «During the last years or his life, Liutprand must have commanded considerable respect in the imperial circles; certainly his star was on the rise. Apparently Liutprand in his later years had a reputation among the locals as a man of influence at court. A twelfth-century tradition preserved the memory of Liutprand's highly placed connenctions in a story of how the body of St. Hymerius came to Cremona» (SUTHERLAND, *Liutprand of Cremona*, cit., p. 98-99).

tota devotione celebraret, mirifice exaurit. Venientem autem octava prefatae solempnitatis uterque festinat ad beati ymerii limina et ceream manus eius altario tota devotione offerentes. Summa festinatione impetrant implorata. Vix enim voto adimpleto manus erigitur, erecta ostenditur et extensa solito more clauditur et aperitur. Multis etiam videntibus cuiusdam alterius puellae pluribus cognitae manus contracta misericorditer aperitur et puerulus ab annis primibus lumine privatus illuminatur<sup>47</sup>.

Così, al 18 giugno, il latercolo del Martirologio della cattedrale redatto nel 1181, conferma la notizia di miracoli avvenuto alla sepoltura di Imerio verso il 1174:

Anno Domini 1174 ad invocationem sancti Ymerii confessoris omnipotens Deus multa mirabilia fecit<sup>48</sup>.

Il libello dei miracoli avvenuti alla tomba del santo e redatto dal canonico Giovanni ci è pervenuto solo attraverso l'apografo dei Bollandisti, i quali purtroppo non l'hanno trascritto completo, omettendo alcuni passaggi nella prima e tutta la parte finale del testo<sup>49</sup>.

Il miracolo principale narrato è quello della guarigione di una donna bresciana che non ascoltò il marito. Questi, devoto del santo, le ordinò di astenersi dal lavoro nel giorno della festa. Non avendolo fatto, si ritrovò la mano paralizzata. Offerta al santo una mano di cera, presso le sue reliquie nella Cattedrale di Cremona, la mano fu guarita. Seguirono altre guarigioni e le celebrazioni si protrassero per due ottave.

L'autore del *libellus miraculorum* è un certo Giovanni, canonico della Cattedrale. Di lui sappiamo ben poco. L'*Obituario*, rilegato con il ricordato *Martirologio* del 1181, al 15 aprile annota con la stessa mano del primo compilatore: «XVII Kal. Maias. Presbiter hic obiit celebris sacrista Iohannes, cuius in hac aula vita beata fuit». Il 13 agosto 1153 aveva firmato un privilegio del vescovo Oberto<sup>50</sup>. È quindi verosimile che sia morto tra il 1174 e il 1181, quando l'estensore dell'obituario ne annota la morte.

Il *libellus miraculorum* è un genere letterario noto, anche se fino ad un recente passato poco considerato, mentre offre informazioni di prima mano su situazioni sociali e realtà di vita<sup>51</sup>:

Il valore taumaturgico del santo si esprime e si diffonde per mezzo di episodi singolari, che sono i miracoli. L'accentuazione di questo aspetto della presenza benefica dei santi ha motivato l'elaborazione di raccolte di miracoli, che sono i *libelli miraculorum*, prontuari di avvenimenti straordinari che illustrano un elemento della psicologia collettiva. [...] I miracoli avvengono in un quadro sempre definito che è nella maggioranza dei casi il sepolcro del santo o alcune reliquie significative. La disposizione dei miracoli dipende da criteri disparati: la cronologia e la geografia sono i principali, e assomigliando a un «verbale» contribuisce in modo rilevante all'affermazione circostanziata dell'intervento provvidenziale. Ne risulta un insieme omogeneo, che è una sintesi eloquente: il santo rimane presente per mezzo dei suoi miracoli postumi. [...] Molte chiese locali e monasteri possiedono così un *libellus* destinato a propagandare il loro santo in occasione, anche, di una ricostruzione della chiesa che ne conserva il corpo e la tomba<sup>52</sup>. [...]

---

<sup>47</sup> CREMONA, Archivio Storico Diocesano, *Martirologio di Adone*, a. 1181, f. 127

<sup>48</sup> ALBERTI DE BEZANIS, *Cronica*, p. 29; SICARDI, *Cronica*, p. 167.

<sup>49</sup> AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, pp. 373-374. Rimando alla trascrizione del testo, integrato con le letture della festa del santo contenute in un breviario cremonese del XV secolo, in *Appendice*, pp. 371-374.

<sup>50</sup> NOVATI, *Obituario*, cit., pp. 47-48.

<sup>51</sup> Cfr. ad esempio l'illustrazione della società del VI secolo nelle Gallie tratta da *libelli miraculorum* in: S. BOESH GAJANO, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours. Atti del XII Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina, Todi 10-13 ottobre 1971*, Todi 1976, pp. 29-91; ID., *La littérature hagiographique comme source de l'histoire ethnique, sociale et économique de l'Occident européen entre antiquité et moyen âge*, in *XV<sup>e</sup> Congrès international des sciences historiques, Bucarest 10-17 août 1980*, Bucarest 1980, pp. 177-181.

<sup>52</sup> Sembra il caso della Cattedrale di Cremona, iniziata nel 1107, distrutta dal terremoto nel 1117 e arrivata a una fase avanzata di costruzione nel 1196, quando il vescovo Sicardo il 16 giugno (tre giorni prima della festa del santo) ne consacrerà l'altare e deporrà in un'arca marmorea proprio le reliquie di Imerio insieme a quelle del martire Archelao, prime reliquie traslate in Cattedrale all'inizio del sec. X (SICARDI, *Cronica*, p. 174).

Il genere letterario del *libellus miraculorum* corrisponde pertanto alla diffusione del culto delle reliquie e si avvicina assai a quello degli *Annali*. È la sanzione ufficiale, a livello dei semplici credenti, della santità; in qualche modo corrisponde ad una «canonizzazione» o ne è una conseguenza. Questo spiega pure la monotonia delle antologie, che sembrano ripetersi senza pretese letterarie, ma che esprimono una realtà allora facilmente verificabile. [...]

La semplicità stilistica dei *libelli miraculorum* corrisponde ad una tecnica redazionale insegnata già fin dall'antichità classica: l'*abbreviatio*, in cui si ritrovano altri procedimenti, come la ripetizione e l'iterazione sinonimica, l'uso di participi e di ablativi assoluti. Questi brevi episodi presentano concretamente il passaggio da un linguaggio parlato ad un linguaggio scritto<sup>53</sup>.

Le fonti non ci hanno conservato racconti di miracoli, avvenuti durante l'antica *translatio* e all'*adventus* delle reliquie a Cremona nel 965. Probabilmente non esisteva un *dossier* agiografico di Imerio, oppure è stato radicalmente rivisto e completato al tempo del vescovo Oberto e nella seconda metà del sec. XII. Se ho ragione ad ipotizzare che il racconto della traslazione è del XII secolo come lo è questo *libellus* di miracoli del 1174, capiamo come mai in un breviario di origine cremonese del sec. XV le nove letture dei tre notturni della liturgia di sant'Imerio siano stralci di queste due composizioni e non di altre<sup>54</sup>.

### L'Ufficio rimato

Il dossier agiografico dell'antico patrono di Cremona e l'inventario delle fonti liturgiche locali tra XII e XIII secolo, che ci siamo prefissati di fare in questa ricerca, sarebbe incompleto se non considerassimo l'ufficiatura utilizzata nella festa del santo. Certo non abbiamo manoscritti dei secc. XII-XIII, ma i tre testimoni della metà del sec. XV trasmettono testi ben più antichi<sup>55</sup>.

L'analisi interna del testo ci porterà ad ipotizzare che siano anch'essi della seconda metà del sec. XII e siano una *vita metrica* di Imerio che completa il *dossier* agiografico che ne rinverdi e sostenne il culto al tempo di Oberto.

I due antifonari cremonesi ci trasmettono antifone, responsori dell'ufficio di Imerio, mentre il breviario conservato ad Oxford, ci trasmette anche letture agiografiche, inno, versetti e orazione. L'ufficiatura senza letture bibliche e agiografiche fu pubblicata nel secolo scorso dal Dreves<sup>56</sup>, che la ricopiò dal breviario di Oxford, e ultimamente ripubblicata dallo Zanoni, che la prese dai due antifonari della cattedrale<sup>57</sup>. Ripubblico l'Ufficio in appendice correggendo le lezioni del Dreves e dello Zanoni sulla lezione dei tre manoscritti<sup>58</sup>.

Siamo di fronte a una vera e propria *vita* in metrica del santo. Annota lo Zanoni analizzandone la struttura:

Collegando in successione logica tutto quel complesso di antifone e responsori, ne risulta una composizione poetica di vario metro, a distici, a strofe, a rima baciata o alternata, con unità di sviluppo del tema agiografico: ci troviamo di fronte ad una vera « Vita metrica » del Santo Patrono.

---

<sup>53</sup> GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 150-153 *passim*.

<sup>54</sup> OXFORD, Bodleian Library, *Breviario*, ms. Can. Lit. 165, sec. XV, f. 315r-318r. S. J. P. VAN DIJK, *Handbest of de Latin liturgical Mss. In the Bodleian Library, Oxford*, vol. 2, (inventario dattiloscritto) 1957, p. 306.

<sup>55</sup> Cremona, Archivio Storico Diocesano, *Antifonario*, Codex XI, sec. XV, ff. 151-163; IBIDEM, *Antifonario*, Codex VIII, a. 1480, ff. 167-187; OXFORD, Bodleian Library, *Breviario*, ms. Can. Lit. 165, sec. XV, f. 315r-318r.

<sup>56</sup> AH 24, n. 81; AH 19, n. 279.

<sup>57</sup> F. ZANONI, *Vita metrica dei SS. Imerio e Omobono secondo gli Uffici rimati della Cattedrale*, Cremona 1957 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona IX fasc.1); AH 19, n. 279 (inno) e AH 24, n. 81 (antifone e ai responsori).

<sup>58</sup> Vedi appendice pp. 350-365.



L'Ufficiatura di S. Imerio, come si presenta nei due Codici cremonesi, nella sua struttura risulta così ripartita. *Primi Vespri*: cinque antifone, responsorio, antifona del « Magnificat »; *Mattutino*: Invitatorio, e tre Notturmi, ognuno rispettivamente di tre antifone e tre responsori; *Laudi*: cinque antifone e antifona del « Benedictus »; *Secondi Vespri*: antifona del « Magnificat ». Le antifone constano di 4 versi ciascuna, ad eccezione dell'antifona al « Magnificat » dei Secondi Vespri che è invece di 8; i responsori variano da 6 a 9 versi ciascuno; ne risulta un poemetto polimetro di circa 200 versi.

La metrica di questa composizione lirica è fondata sull'assonanza. Le antifone dei Primi Vespri e dei tre Notturmi sono quartine a rima alternata: si tratta di settenari e di senari irregolari circa la posizione degli accenti tonici. L'invitatorio consta di una quartina di senari e quinari alternati. Le antifone delle Laudi sono anch'esse quartine a rima alternata di settenari sdruccioli o piani; l'antifona del « Benedictus » è una quartina di novenari così disposti: *a bb a*, mentre invece l'antifona del « Magnificat » ai Secondi Vespri, risulta di due quartine di senari o settenari a rima alternata.

I responsori variano nella loro struttura metrica. Il responsorio dei Primi Vespri e il 6° del Mattutino presentano versi novenari secondo lo schema: *aa bb cc*; i responsori 10 e 9 anch'essi di versi novenari seguono lo schema: *ab ab ab cc b*; il 2° responsorio del Mattutino è redatto a novenari così disposti: *ab ab cc*; i responsori 3° e 5° sono pur essi prevalentemente composti di novenari così distribuiti: *aab ccb ddb*. Il responsorio 4° che il Dreves pubblica come una sestina di novenari a rima baciata, pensiamo sia meglio risolto in due quartine: la prima composta di novenari a rima baciata, la seconda di quinari a rima alternata, con evidente richiamo alla metrica delle antifone. Il 7° responsorio consta di dieci ottonari a rima alternata, in cui è notevole l'esatta accentuazione, e l'8° responsorio, che è di undici versi senari presenta lo schema: *ab ab abb cd cd*.

Nelle antifone l'uso costante della quartina a rime alternate fa pensare ad una precisa e continua composizione poetica voluta dall'autore, di cui è evidente lo sforzo di piegare le voci latine al metro e alla rima. I responsori, in prevalenza di ottonari e novenari, non presentano quella regolarità di accenti, che si riscontra nelle antifone, non mancano tuttavia d'un certo virtuosismo ed anche di originalità, subordinata alle esigenze del testo<sup>59</sup>.

A questo complesso gioco di rime è affidata la narrazione della vita del santo, l'esaltazione della sua *virtus* taumaturgica, la gloria dei luoghi che ne hanno visto l'azione in vita (Amelia) e dopo la morte (Cremona). I caratteri della vita di Imerio sono riassunti nella tipologia del santo eremita e del santo vescovo: originario del *Brutium* (Calabria o comunque Italia centro-meridionale), educato alla cultura letteraria in giovinezza, si dà all'eremitismo su un'isola, dalla quale è strappato contro voglia perché eletto vescovo della città di Amelia (Umbria). Come vescovo si distingue per la predicazione eloquente, la vita esemplare, la carità verso i poveri. Venuto a conoscere per ispirazione divina il giorno della sua morte, si addormentò nel Signore. Infine vengono sviluppati i temi della traslazione a Cremona e dei miracoli ivi avvenuti per sua intercessione, e qui l'autore si ispira direttamente al racconto della traslazione<sup>60</sup>. Lo Zanoni attribuisce timidamente l'ufficiatura al vescovo Sicardo (1185-1215) e congetture sui primi quattro versi dell'ultimo responsorio:

Dum sacris membris sedule  
cremone preparatur  
mausoleum a presule,  
plebs tota congregatur.

Osserva giustamente che nel 1196 Sicardo depose le reliquie del martire Archelao e del vescovo Imerio in una nuova arca<sup>61</sup> e dedicò loro un nuovo altare. Ma è l'arca di Sicardo il *mausoleum* ricordato dal responsorio? Il testo continua infatti:

---

<sup>59</sup> ZANONI, *Vita metrica*, cit., pp. 11-12.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 12-15.

<sup>61</sup> L'arca marmorea esiste ancora, conservata anche dopo il restauro del 1600, sul secondo altare di sinistra entrando nella cripta della cattedrale. Risulta leggibilissima l'iscrizione sicardiana: QUATUOR EXEMPTIS ADNIS DE MILLE DUCENTIS / FABRICAT HANC ARCAM PRESUL SICHARDUS ET ARAM / QUI TRIDUO TANDEM PREFESTO SACRAT EANDEM / ANNO DOTATUS UNDENO PONTIFICATUS.

Stilantis gutta situle  
cecus illuminatur.  
V. Egris salus refunditur,  
argentum quod appenditur  
mire multiplicatur.

Lo Zanoni analizzando l'ufficiatura fa diverse e veramente macroscopiche confusioni:

La seconda parte dello stesso responsorio, ricorda i miracoli avvenuti alla tomba del santo e gli *ex voto* ivi appesi nel 1174, in occasione proprio dell'arca di Sicardo, perciò tutto il responsorio nono richiama l'opera e gli avvenimenti del tempo del vescovo Sicardo<sup>62</sup>.

Primo errore: nel 1174 il vescovo era ancora Offredo, Sicardo arriverà undici anni dopo. Secondo errore: Sicardo costruisce l'arca e dedica l'altare nel 1196, non nel 1174. Terzo errore: il responsorio nono non dipende dal *libellus* del 1174. I miracoli ricordati, il cieco guarito da una goccia d'acqua e la moltiplicazione dell'argento<sup>63</sup>, sono quelli menzionati dal racconto della traslazione e assegnati al tempo del vescovo Olderico (972-1004). Il primo che depose le reliquie del santo in una cripta (*mausoleum* non solo *arca*), offerta da un suo *cubicularius* guarito dal santo<sup>64</sup>.

Si potrebbe allora ipotizzare che l'ufficio metrico sia stato composto al tempo di Olderico (fine sec. X) se non fosse così dipendente dalla *Translatio sancti Hymerii*, che – come più sopra ho osservato – sospetto sia della metà del XII secolo. Se così fosse, anche l'ufficio che da essa dipende è del sec. XII e forse di poco precedente o contemporaneo al *libellus miraculorum* del 1174. Anzi, forse l'annotazione del canonico Giovanni non è poi così generica come sembrerebbe ad una prima lettura e l'*elegans officium* con cui si celebra il santo potrebbe proprio essere il nostro:

Honorabilis Clerus, una cum suo Pontifice Offredo dignissimo et venerabilibus eius Fratribus Canonicis, festum celebrat elegantis varietate officii; scilicet obsequiis, canticis dignis, hymnis et psalmodiae laudibus, eximiis processionibus, devotis orationibus<sup>65</sup>.

Stando alla BHL non ci sarebbero pervenute vite antiche di san'Imerio. I Bollandisti editano solo un prologo – lettera dedicatoria<sup>66</sup> di un non identificato abate Ambrogio *cunctis sanctae Cremonensis Ecclesiae Fratribus*. Il testo è aulico e non ci offre indizi né cronologici né del possibile contenuto di quella *vita Hymerii* che introduce. Ma come mai ci è stata conservata la lettera dedicatoria senza il testo? Chi sono i *Fratres* della Chiesa Cremonese ai quali è indirizzata la vita di Imerio? Sono i Canonici della Cattedrale, proprio quelli che in diverse fasi del sec. XII vedono confermati i loro diritti sulle oblazioni fatte al sepolcro e all'altare di Imerio<sup>67</sup>. E se la vita di Imerio composta dall'abate Ambrogio fosse una vita metrica e da cantarsi come ufficiatura nella festa del santo? Purtroppo è solo un sospetto, ma non una certezza. Inoltre il genere delle ufficiature metriche è ancora poco indagato<sup>68</sup>. Ma se così fosse, se l'ufficiatura stessa fosse la *vita*<sup>69</sup> del patrono, saremmo

---

<sup>62</sup> ZANONI, *Vita metrica*, cit., p. 15.

<sup>63</sup> Sono i due miracoli cantati anche dalle strofe dell'inno e che ulteriormente dimostrano la dipendenza di questa ufficiatura metrica dal racconto della traslazione (cfr. in appendice: *Ufficio rimato* nn. 8 e 54).

<sup>64</sup> *Translatio sancti Himerii*, nn. 4-6.

<sup>65</sup> Vedi in appendice: *Libellus miraculorum*, n. 5.

<sup>66</sup> AA. SS. *Iunii*, III, Antuerpiae 1701, p. 372.

<sup>67</sup> F. MENANT, *Da Liutprando a Sicardo: «la Chiesa in mano ai laici» e la restaurazione dell'autorità episcopale*, in CAPRIOLI – RIMOLDI – L. VACCARO (edd.), *La Diocesi di Cremona*, cit., pp. 53.

<sup>68</sup> Lo studio più attento rimane: R. JONSSON, *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm – Göteborg – Uppsala 1968. R. Gregoire nel suo *Manuale di agiologia* quando parla delle fonti agiografiche liturgiche non considera tali gli uffici rimati e li ignora. Gli AH del Drevès rimangono un punto di riferimento, ma più a livello di raccolta antologica, che di studio di questo genere letterario-liturgico. Cfr. come esempio l'edizione (testo e musica) degli uffici dei santi Antonio abate, Bassiano di Lodi, Chiara, Ellaro e Taziano (recensione primitiva e monastica), Eu-

in presenza di un notevole impegno agiografico del clero della cattedrale: nella seconda metà del secolo XII il *patronus* della città viene celebrato da un completo apparato agiografico-liturgico: vita, traslazione, miracoli. Del resto tra IX e XI secolo:

Tanto nei testi composti in questo periodo, quanto nella rielaborazione di precedenti documenti agiografici si trova generalmente una *vita o passio*, una *translatio* e un *liber miraculorum*<sup>70</sup>.

Sotto il vescovo Offredo (1168-1185), e poi con Sicardo (1185-1215), si riorganizzano territorio, istituzioni e pastorale della diocesi<sup>71</sup>, intanto vicende sociali e politiche della città di Cremona portano alla riunificazione della città antica con la nuova e si consolida il Comune<sup>72</sup>; gradualmente regredisce l'influenza politica del Vescovo, si provvede la cattedrale di nuovi libri liturgici (martirologio, sacramentario del vescovo, due antifonari)<sup>73</sup> e si finisce di edificare la cattedrale: è in questo contesto che si rilancia il culto del patrono. Due realtà, *ecclesia maior* e *corpus* (quindi il santo stesso secondo la cultura medievale), simboleggiano e cementano l'unità della *civitas*: il luogo della sua riunione nell'aula «regia» e il suo *primo cittadino* d'adozione trafugato secoli prima:

La reale convinzione che la reliquia era il santo, che era una persona e non un oggetto, indubbiamente contribuiva a mitigare gli aspetti immorali più impudenti della trafugazione. Similmente all'usanza dei “rapimenti” rituali delle spose da parte dei futuri mariti, il furto delle reliquie era nello stesso tempo rapimento e seduzione; conquistato dall'ardore e dalla devozione del trafugatore, il santo acconsentiva a essere trascinato verso una nuova vita, all'interno di una nuova famiglia<sup>74</sup>.

---

femia - Dorotea - Tecla - Erasma, Geminiano: G. BAROFFIO – E. J. KIM, *Historiae sanctorum. Materiale da codici italiani*, Lamezia Terme 1999.

<sup>69</sup> Circa la denominazione di *historia* data agli uffici metrici e rimati vedi: JONSSON, *Historia*, cit., pp. 11-17. Forse è vero per Imerio quanto Jonsson afferma per l'ufficio metrico di san Folchino scritto prima del sec. XI: «La comparaison entre *vita* et *historia* fait apparaître que cette dernière suit d'assez près la *vita*» (*ibidem*, p. 28).

<sup>70</sup> GEARY, *Furta sacra* cit., cit., p. 15.

<sup>71</sup> F. MENANT, *Da Liutprando a Sicardo: «la Chiesa in mano ai laici» e la restaurazione dell'autorità episcopale*, in CAPRIOLI – RIMOLDI – L. VACCARO, *La Diocesi di Cremona*, cit., pp. 50-57.

<sup>72</sup> Cito soltanto alcuni eventi che abbracciano un secolo di storia locale: 1107 edificazione della cattedrale, 1167 il nuovo battistero, 1169 le nuove mura e nel 1187 le porte, nel 1206 il palazzo del Comune. Per gli eventi cittadini accennati: SPOTTI BERTINELLI – MANTOVANI, *Cremona*, cit., pp. 65-94.

<sup>73</sup> Il sacramentario del vescovo è quello testimoniato dai frammenti qui editi, il martirologio è quello del 1181, i due antifonari sono quelli approntati dal presbitero Alberto, amanuense del martirologio, e menzionati dal suo elogio funebre nell'Obituario della Cattedrale.

<sup>74</sup> GEARY, *Furta sacra*, cit., p. 141.

## Tipologia di un culto cittadino: il monaco, il vescovo, il patrono

### *Il monaco eremita*

Ho già osservato più sopra, come la tipologia del santo martire perduri anche in area cremone-  
nese, visto che le prime reliquie che sono testimoniate traslate a Cremona sono quelle del martire  
Archelao verso l'885. L'erede del martire è il monaco<sup>75</sup>. Scrive Cassiano di Marsiglia ai primi del  
sec. V: «La pazienza e l'energia con le quali essi perseverano nella professione che hanno abbrac-  
ciato fanno dei cenobiti dei martiri viventi» (*Conferenze*, XVIII,7,7). Stando alla vita metrica di  
Imerio, questi si diede alla vita eremitica e monastica:

Mundum a contagio / mundi se servavit  
et celi collegio / sese coaptavit<sup>76</sup>.

R. Beatus vir ymerius, / serviret ut liberius  
deo maiori vita, / maris in quadam insula  
per annorum curricula / vixit anachorita.  
V. Ubi cordis in gaudio / angelico tripudio  
perfruebatur ita<sup>77</sup>.

Come si può arguire da questa antifona e da questo responsorio il tema centrale è la solitudi-  
ne e la fuga dal mondo. Ma:

i monaci che noi conosciamo non sono affatto i rappresentanti della base cristiana: essi sono  
l'espressione di una piccola élite. Gerolamo, Rufino, Cassiano, Sulpicio Severo, Paolino di Nola,  
Cassiodoro, sono tutti intellettuali. Eusebio da Vercelli, Ilario di Poitiers, Onorato di Lérins, Agostino  
di Ippona, Cesario di Arles sono vescovi e intellettuali. In Occidente sono i vescovi che si fanno  
promotori di una vita monastica che non sembra aver suscitato lo stesso entusiasmo popolare come in  
Oriente. I nuovi santi dell'Occidente furono i vescovi<sup>78</sup>.

Comprendiamo allora la presenza del *cliché* agiografico della preparazione intellettuale del monaco  
nella vita di Imerio, preparazione che sebbene abbandonata per meditare le Scritture, costituirà una  
preparazione intellettuale preziosa per il suo successivo servizio episcopale<sup>79</sup>:

R. Ab etatis prime curriculis / literarum imbutus studiis  
dat se sacris totum oraculis, / voluptatis liber a vicis.  
V. Mundi pompas vitans attentius, / homo dei, santus ymerius.<sup>80</sup>

---

<sup>75</sup> CHIOVARO, *Il culto dei santi nell'antichità*, in VAUCHEZ, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I, cit., pp. 45-46;  
GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 248.

<sup>76</sup> *Ufficio rimato*, n. 4.

<sup>77</sup> *Ufficio rimato*, n. 22.

<sup>78</sup> CHIOVARO, *Il culto dei santi nell'antichità*, in VAUCHEZ, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I, cit., p. 49.

<sup>79</sup> «Tipologia di un monachesimo medievale colto è l'agiografia del northumbro Beda il Venerabile († 735). Figura  
tipologica di monaco del secolo VII/VIII dedito all'osservanza claustrale, allo studio... Il suo nome *baeda* significa  
preghiera: egli è l'orante» (GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 258-259). Sulla stessa falsariga simbolica gli  
agiografi di Imerio pongono l'accento sul significato del suo nome, leggendovi una prefigurazione di vita monastica e  
servizio episcopale integerrimi: «Imerius rem nomini / quod purus explanatur / iungens antistes domini / pure conversa-  
batur. (*Ufficio rimato*, n. 25); «Ille vero purus diligite servientes, cuius nomen purum dicimus recolentes. Si enim se-  
cundum etymologiam nominis respicimus, «Ymeron» Hebraice et Aelolice, «Purus» latine interpretabimur. Vere Do-  
mino fuit purus, quia puritiam cordis est assecutus» (*Translatio sancti Hymerii*, n. 7).

<sup>80</sup> *Ufficio rimato*, n. 24.

In predicandi gratia / vir sanctus eminebat  
quem virtus et scientia / perfectum exhibebat<sup>81</sup>.

### *Il monaco – vescovo*

Quasi contemporaneamente all'evoluzione della tipologia della santità dal martire al monaco, con la fine del secolo V:

e tanto più ci si inoltra nel successivo, le testimonianze letterarie e in misura sempre più larga quelle agiografiche ci documentano il sorgere di un nuovo indirizzo culturale: per cui, accanto ai rapporti più conosciuti fra alcuni martiri e le loro città, altri se ne vengono ponendo in luce fra le città e i loro vescovi<sup>82</sup>.

Infatti, dal VI – VII secolo che in occidente inizia quel lungo processo che farà emergere il vescovo tra le istituzioni cittadine. Lo stesso potere imperiale o regio favorirà con concessioni e privilegi il ruolo del vescovo oltre le competenze strettamente religiose. Ma il ruolo di patronato del vescovo ha un'altra giustificazione, intrinseca allo stesso ufficio di cui è rivestito. Egli è per definizione padre e pastore del suo gregge, per il quale la funzione tutoria e assistenziale è un dovere precipuo, impostogli dal precetto della carità. Il suo medesimo ufficio lo abilita ad essere *artifex ad intercessionem* in favore del suo popolo davanti a qualsiasi potere pubblico o privato<sup>83</sup>. Assistiamo, perciò, a cominciare dall'alto medioevo al proliferare del patrocinio del santo protovescovo sulla sua città<sup>84</sup>:

Alla fine del mondo antico il vescovo si presenta come il difensore e il *patronus* della *plebs Dei* (popolo di Dio). I fedeli sono contemporaneamente i *clientes* (protetti) del martire e del vescovo... Il patronato invisibile del martire, non senza conseguenze in terra, e il patronato visibile del vescovo, non senza conseguenze in cielo, tendono a confondersi<sup>85</sup>.

Nel caso dell'agiografia e del culto di Imerio, culto prestato alle reliquie di un vescovo adottato dai cremonesi come proprio, occorre sottolineare anche come sia una figura di monaco – vescovo. Ancora dopo secoli perdura il prototipo agiografico della *Vita Martini* di Sulpicio Severo, nella quale si esalta il *vir Dei* che è anche *vir vere apostolicus*. Leggendo l'ufficio rimato osserviamo il perdurare di un particolare ramo della spiritualità monastica tardoantica e medievale, la spiritualità monastica dell'azione pastorale<sup>86</sup>:

Quamquam tractus gesserit / presulatus curam  
numquam tamen deserit / mentem deo puram<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ufficio rimato*, n. 27.

<sup>82</sup> A. M. ORSELLI, *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, p. 85.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

<sup>84</sup> Interessante descrizione dell'evolversi delle ragioni di un culto a un protovescovo, dall'età paleocristiana al XII secolo, dal culto al padre della fede al culto istituzionale al santo patrono della *civitas*, è lo studio sul culto di Siro di Pavia: A. M. ORSELLI, *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il «campione» pavese*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 32 (1978) 1-69.

<sup>85</sup> CHIOVARO, *Il culto dei santi nell'antichità*, in VAUCHEZ, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I, cit., p. 49.

<sup>86</sup> CHIOVARO, *Il culto dei santi nell'antichità*, in VAUCHEZ, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I, cit., p. 52-53; GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 263; cfr. A. MONACI CASTAGNO, *Il vescovo, l'abate, l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum» 24 (1984) 235-264.

<sup>87</sup> *Ufficio rimato*, n. 3.

R. Utebatur agresti pabulo / vir futurus pastor in populo,  
crucifixus presenti seculo / cohereret ut cristo sedulo.  
V. Celesti curie iungi promeruit,  
qui carnis glorie florem exhorruit<sup>88</sup>.

R. Ingressus urbem meliam / suo pastore viduam,  
dum precibus instatur, / plebe per Dei graciam.  
[\*] Dignus ad sacram infulam / vir sanctus revelatur.  
V. Sic in domo dominica / cunctis ut sit lucifica  
lucerna sublimatur<sup>89</sup>.

Poiché il vescovo è essenzialmente percepito come mediatore, e quindi *patronus* presso i potenti e presso Dio, parte integrante del suo servizio pastorale verso i suoi «protetti» è la carità, perciò il vescovo agiografico è anche *pater pauperum, defensor viduarum et orphanorum*<sup>90</sup>:

Quidquid habere potuit / humane facultatis  
pauperibus distribuit, / amator paupertatis<sup>91</sup>.

Condolebat pater / pressis pauperie  
sicut pia mater / nati miserie<sup>92</sup>.

In genere tutte le *vitae* dei santi vescovi illustrano una vita densa di impegni pastorali e di partecipazione alla realtà sociale. Gli accenni alla conversione intellettuale dei monaci futuri vescovi indicano l'itinerario di una «conversione» segnata da precise scelte culturali ed esistenziali, da una lenta maturazione conclusasi con l'imbocco della via evangelica. In questo senso si narra di Imerio:

R. Ab etatis prime curriculis / literarum imbutus studiis  
dat se sacris totum oraculis, / voluptatis liber a viciis.  
V. Mundi pompas vitans attentius, / homo dei, sanctus ymerius<sup>93</sup>.

In predicandi gratia / vir sanctus eminebat,  
quem virtus et scientia / perfectum exhibebat<sup>94</sup>.

### *La città e il vescovo patrono: quale significato tra XII e XIII secolo?*

Tutto il *dossier* agiografico, formulario della messa compreso, esalta però la funzione che fa da collante a tutte le altre: Imerio è *pater* e protettore di Cremona. Il formulario della messa medievale esalta il suo ruolo intercessorio e i responsori del mattutino esaltano il rapporto tra Cremona e il suo santo vescovo patrono:

---

<sup>88</sup> *Ufficio rimato*, n. 30.

<sup>89</sup> *Ufficio rimato*, n. 32.

<sup>90</sup> GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 263.

<sup>91</sup> *Ufficio rimato*, n. 26.

<sup>92</sup> *Ufficio rimato*, n. 36.

<sup>93</sup> *Ufficio rimato*, n. 22.

<sup>94</sup> *Ufficio rimato*, n. 27.

R. Superno docta lumine / cremona dirigatur,  
cordis absque velamine / cristo confiteatur,  
per quem tanto munimine / protecta roboratur.  
V. Almi patris ymerii / confessoris egregii / dum honore ditatur<sup>95</sup>.

R. O rem digna quam fecisti / sacris ymerii laudibus  
dum cremone tribuisti / te protectorem civibus.  
Nobis ergo presul cristi / tuis succurre precibus.  
V. Tu qui mundum claruisti / doctrinis et virtutibus  
adsis choro isti / totis clamanti viribus<sup>96</sup>.

R. Felix brucia / que natum genuit  
plus tamen melia / que patrem habuit.  
Ad hec per omnia / cremona floruit / que sanctum tenuit.  
V. Imerii celice / cristo nos socia  
per quem magnifice / splendet ecclesia<sup>97</sup>.

È ormai certo che il culto dei santi vescovi è stato importante nella formazione della coscienza cittadina nelle città italiane altomedievali. Il legame tra vescovo e città si è ulteriormente rinsaldato tra IX e X secolo, l'epoca della traslazione a Cremona delle reliquie di Archelao prima e di Imerio poi:

La crisi dell'impero, le lotte per la corona del Regno Italico e, successivamente, le incursioni ungariche e saracene portarono i vescovi di diverse città dell'Italia settentrionale ad ottenere dai sovrani la concessione dell'esercizio di funzioni pubbliche, spesso attraverso il diritto di circondare il centro cittadino di mura: è l'epoca dell'incastellamento dei centri urbani, ma è anche – significativamente – l'epoca di un rilancio dei culti per i santi vescovi patroni... e si crea così un perfetto parallelismo tra il santo patrono e il vescovo, che rafforza in questo modo il suo potere in una città che nel patrono e nel vescovado trova il suo più forte fattore ideologico di identificazione<sup>98</sup>.

Questa situazione è rafforzata, come ho già osservato, dalla politica di Ottone I. L'inizio del culto di Imerio a Cremona è dovuto a questo clima sociale ed ecclesiale, iniziato con la traslazione fatta da un vescovo legato alla corte (Liutprando) e incrementato dal suo successore (Oberto) che fece di quelle reliquie il centro della cattedrale, edificando una cripta che le custodisse.

Abbiamo, però, osservato che verso il terzo quarto del XII secolo si dà nuovo impulso al culto del santo patrono, corredandolo di un *corpus hagiographicum* di tutto rispetto, secondo i consolidati generi letterari dell'agiografia tra V e XII secolo. Come mai un santo vescovo, un culto promosso dal potere episcopale e dal clero della cattedrale (allora erigenda) viene così fortemente incrementato, mentre il Comune si sta avviando verso la maturità della sua esperienza? È proprio in questo processo di formazione dei comuni, spesso appoggiato dai vescovi, che

il santo patrono rimane il punto di incontro ideale di una città, e la sua funzione ideologica, più che esplicitamente politica, è quella di unificare intorno a sé le diverse e nuove componenti della vita cittadina, che trovano nel culto per il santo patrono un equilibrio fra di loro<sup>99</sup>.

Abbiamo già rilevato come il sec. XII sia anche per Cremona, come per altre città, un periodo di riassetto urbanistico della città e delle istituzioni che la reggono, un periodo critico tra *impe-*

---

<sup>95</sup> *Ufficio rimato* n. 20.

<sup>96</sup> *Ufficio rimato* n. 41.

<sup>97</sup> *Ufficio rimato* n. 43.

<sup>98</sup> P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996<sup>2</sup>, pp. 71-72.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 74.

*rium e sacerdotium* per lo scontro tra i Papi e il Barbarossa († 1190) o per l'amicizia con lui come nel caso di Cremona:

Direi che tra gli anni quaranta del XII secolo e i primi due decenni del secolo successivo non ci fu città che non ebbe al suo interno qualche avvenimento che coinvolse i suoi culti, trasformando quelli antichi, scoprendone di nuovi, aggiungendone o togliendone qualcuno. Era sì la conseguenza dell'ampliamento delle mura o dell'edificazione di nuove chiese, ma era anche la necessità di ridefinire un elemento essenziale – o fino ad allora essenziale – dell'essere stesso della città, e di trovare, eventualmente, nuovi modelli di santità. Se fino ad allora aveva retto tranquillamente il trionfo città-vescovo-santo patrono, ora la città non era più quel piccolo agglomerato di prima, il ruolo del vescovo stava rapidamente mutando, man mano che le nuove autorità si appropriavano di quelle che erano state fino ad allora le sue prerogative, giungendo fino alla riscossione della decima, anche il santo patrono o, almeno il modo di intenderlo, era soggetto a mutare... La lotta tra i sostenitori di Alessandro III e quelli di Vittore IV e dei suoi successori, Pasquale III e Callisto III, unitamente alla diversa collocazione politica, contro o a favore dell'imperatore Federico I, influenzò il culto dei santi, ma più in negativo che in positivo, nel senso che finì per limitarne o ridurne la credibilità... La Chiesa urbana continuava a proporre nuovi o antichi culti episcopali, ma questi non erano più in grado di assurgere al ruolo di patroni cittadini, semmai compatroni... Nuovi e inediti modelli di santità venivano invece da altri ambienti cittadini: quelli delle arti, dei mestieri, degli enti di carità. Si affacciò allora il modello del santo laico, non più un nobile o un cavaliere, ma un uomo comune, di estrazione modesta, che si segnalava soprattutto per le opere di carità... Santi cittadini, legati ai ceti artigianali ed alla piccola borghesia urbana, impegnati concretamente a migliorare le condizioni di vita di chi soffriva nella città, soprattutto con opere di carità, ma nemmeno essi in grado di imporsi come simbolo unificante della città nel suo insieme <sup>100</sup>.

Questa analisi del Golinelli mi sembra adatta a concludere la nostra indagine sulle fonti liturgiche e agiografiche cremonesi tra il terzo quarto del sec. XII e il primo quarto del XIII. Analizzando santorale dei frammenti di sacramentario e di evangelistario e le testimonianze successive, soprattutto il martirologio abbreviato degli Agostiniani, vediamo che anche in Cremona si registra l'ingresso di culti recenti e anche nuovi come ispirazione. Mentre intorno al 1174 si rilancia il culto e il patronato dell'antico santo vescovo, solo venticinque anni dopo il vescovo Sicardo chiederà a Innocenzo III la canonizzazione di Omobono, un mercante, un *homo novus*, che si avvierà a sostituire Imerio come patrono principale e gradualmente si imporranno nuovi santi<sup>101</sup> e parallelamente al mutare delle situazioni sociali, culturali, politiche ed ecclesiali, cambierà anche la tipologia dei libri liturgici, che entreranno nella loro seconda stagione tra Innocenzo III e il concilio di Trento.

La nostra indagine si ferma qui. Altrove ho studiato questa nuova stagione della Chiesa cremonese e del culto in essa di antichi e nuovi santi. Questa ricerca, rispetto alle precedenti<sup>102</sup>, ha voluto estendersi più indietro nel tempo di circa sei decenni, per verificare come storia delle fonti liturgiche e agiografiche si sposi con la storia di un territorio e di una Chiesa locale.

---

<sup>100</sup> Ivi, pp. 79, 82, 86-87 *passim*.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 87-88. In proposito vedi la monumentale e ormai classica opera: A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981 [trad. italiana, non completa: *La santità nel medioevo*, Bologna 1989].

<sup>102</sup> PIAZZI, *Lo sviluppo del santorale*, vol. I, cit., pp. 248-265; ID., *Omobono di Cremona. Biografie dal XIII al XVI secolo*, Cremona 1991; ID., *I tempi del vescovo Sicardo e di sant'Omobono*, CAPRIOLI – RIMOLDI – L. VACCARO, *La Diocesi di Cremona*, cit., pp. 77-90. Vedi anche: *Sant'Omobono nel suo tempo. Conversazioni storiche*, Cremona 1999; A. VAUCHEZ, *Omobono di Cremona († 1197), laico e santo. Profilo storico*, Cremona 2001.