

GENNARO LUONGO

AGIOGRAFIA IRPINA

Estratto da:

GIULIANO D'ECLANO
E
L'HIRPINIA CHRISTIANA

ATTI DEL CONVEGNO
4 - 6 giugno 2003

a cura di
ANTONIO V. NAZZARO

NAPOLI 2004

GENNARO LUONGO

AGIOGRAFIA IRPINA

1. *Agiografia e storia: un'avvertenza metodologica*

Il culto dei santi è un fenomeno di grande rilevanza che ha caratterizzato la storia della chiesa e della religiosità cristiana dall'età tardoantica e medievale all'età moderna, ma ha anche impregnato e impregna profondamente la nostra stessa mentalità e civiltà contemporanea: l'interesse o anche solo la curiosità attuale per la santità nei suoi molteplici aspetti riguardanti santi antichi e recenti o anche figure carismatiche viventi e loro manifestazioni (culto, miracoli, visioni, apparizioni) sono quotidianamente riscontrabili anche nei diversi mezzi di comunicazione sociale. D'altronde è ancor più vivamente avvertita oggi da parte della Chiesa cattolica l'esigenza del riconoscimento ufficiale della santità e mai come ai giorni nostri appare evidente la volontà della suprema gerarchia di proporre figure esemplari della perfezione cristiana: tra i suoi tanti primati Giovanni Paolo II può vantare quello dello straordinario numero di canonizzazioni e beatificazioni, che supera di gran lunga quello dei suoi predecessori.

Ma il fenomeno della santità da tempo è divenuto un interesse storiografico coltivato da studiosi non solo cattolici, ma di ogni formazione culturale: l'agiografia è divenuta «un crocevia disciplinare e un osservatorio tra i più significativi per la storia della religiosità, della cultura, della società»¹. La ricerca storica ha focalizzato da tempo il

¹ S. Boesch Gajano, *Premessa* a P. Golinelli (cur.), *Bibliografia agiografica italiana 1976-1999*, Roma, Viella, 2001, p. VIII. La BAI con le oltre tremilaseicento schede bibliografiche accuratamente registrate da Golinelli e dai suoi collaboratori è uno strumento indispensabile di consultazione per le ricerche di agiografia italiana.

Per l'ampia tematica della santità, del culto dei santi e dell'agiografia richiamerei le due introduzioni alle più recenti enciclopedie sui santi: F. Chiovaro, *Les saints dans l'histoire*

complesso intreccio di idee e forme della percezione e rappresentazione della santità; sono state studiate le “funzioni” attribuite nei secoli al santo – quale testimone esemplare, intercessore, patrono personale e collettivo, mediatore di salvezza – nell’esperienza religiosa individuale e collettiva² e sono stati considerati gli effetti che il culto produce sull’organizzazione della vita sociale e sull’assetto stesso delle città nelle varie epoche e nei vari contesti geografici. L’indagine non si limita quindi all’investigazione meticolosa delle identità storiche di personaggi e spazi sacri, ma si allarga a considerare la storia dell’*homo religiosus*, delle «gioie e speranze, tristezze e angosce» dell’esperienza umana nei secoli.

La rilevanza del fenomeno del culto dei santi in Irpinia è ben evidenziata dal numero dei santuari censiti da una recente ricerca³: la fitta rete che ammaglia tutta la regione testimonia con la ricchezza e varietà tipologica la grande religiosità del popolo irpino. Accanto a luoghi di culto di antica tradizione e rilevanza nazionale e internazionale, quale

du christianisme, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, I, Paris 1986, pp. 11-103; C. Leonardi, *Presentazione* a C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri (curr.), *Il Grande Libro dei Santi*. Dizionario enciclopedico, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, pp. V-X. Per una panoramica essenziale sugli studi agiografici cf. il fortunato volume miscelaneo curato da S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976, con l’*Introduzione*, pp. 5-48 e l’articolata bibliografia, pp. 261-300; C. Leonardi, *L’agiografia latina dal Tardantico all’Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia tra Tardo Antico e Alto Medioevo*. Atti Conv. C.N.R., II, Roma 1981, pp. 643-659; *Hagiographie, cultures et sociétés*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981; S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults*. Studies in religious Sociology, Folklore and History, Cambridge 1983, e l’essenziale bibliografia nel volumetto di S. Boesch Gajano, *La santità*, Bari, Laterza, 1999.

² P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago-London 1981; tr. it. *Il culto dei santi*, Torino 1983; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* («Bibliothèques des Ecoles Françaises d’Athènes et Rome» 241), Roma 1981, 1988²; tr. it. *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989; *Les fonctions des saints dans le monde occidental* («Collection de l’Ecole Française de Rome» 149), Rome 1991.

³ Una folta *équipe* di ricercatori ha realizzato il censimento in rete dei santuari cristiani italiani grazie al progetto di ricerca nazionale cofinanziato dal Ministero dell’Università e Ricerca Scientifica e da numerose Università italiane proponenti (Cofin 1998, 2001), in collaborazione con l’Ecole Française de Rome e l’Associazione Italiana per i Santuari: lo scrivente ha coordinato per l’Università “Federico II” la ricerca per la regione Campania. Frutto di un’altra iniziativa è il volume di U. Dovero (cur.), *I santuari della Campania*, Napoli, Massa editore, 2000, con una presentazione assai scarna delle cattedrali, santuari e chiese celebri delle varie diocesi campane.

quello mariano di Montevergine o quello mariano-santorale di Materdomini e S. Gerardo a Caposele, vi sono altri di ambito intraregionale o addirittura locale con un ristretto bacino di utenza e una frequentazione limitata assai spesso alla sola festa annuale; santuari attivi e con grande afflusso di pellegrini e santuari piccoli e abbandonati: «molti da piccole edicole che erano all'origine hanno acquistato in seguito risonanza straordinaria sempre crescente fino ai nostri giorni; altri invece, rinomati in un'epoca ben lontana non hanno resistito alla forza corrosiva del tempo»⁴. Dei circa trentacinque luoghi privilegiati di culto, uno è dedicato al SS. Salvatore⁵, venti circa sono dedicati alla Madonna sotto le più diverse denominazioni comuni e meno comuni, antiche o recenti; quattro a S. Michele Arcangelo⁶: nessuna meraviglia suscita ovviamente il culto micaelico in una regione confinante con la Puglia e via obbligata per il Gargano, con un importante centro altoirpino che ne porta il nome (S. Angelo dei Lombardi). Una decina di santuari sono dedicati ai santi: vi sono equamente rappresentati martiri (Ippolito e compagni ad Atripalda, Felicità a Rocca San Felice, Giovanni e Paolo a Torella dei Lombardi (Girifalco), vescovi antichi quali Nicola di Mira a Forino, Teodoro di Cirene a Quindici (provincia di Avellino, ma appartenente alla diocesi di Nola), Marciano a Taurasi, mentre dei santi medievali e moderni sono presenti S. Rocco, S. Guglielmo e S. Gerardo Maiella. Uno sguardo ai patronati dei vari centri o alle dedicazioni di chiese permette di allargare l'orizzonte santorale: gli apostoli Pietro e Paolo, Bartolomeo, i martiri Canio, Lorenzo, Antonino, i vescovi Paolino di Nola (Villamaina), Erberto (Conza), Amato (Nusco), Giovanni (Montemarano), l'eremita Ottone (Ariano Irpino), S. Domenico.

Un'ulteriore preziosa testimonianza materiale del culto dei santi è costituita dai corpi santi e dalla serie di reliquie, autentiche o rappresentative, oggetto fin dal Medioevo di scoperte e traslazioni, pio collezionismo e talora incetta o rapina, significando, come è noto, i *monumenta sanctorum* il pegno e la garanzia del patrocinio divino, arredo liturgico,

⁴ P. Di Fronzo, *I santuari dell'Alta Irpinia*. Estratto da «Economia Irpina» 1971, n.ri 1-6 (genn.-giu.), pp. 3-26, cit. a pp. 12-13: una rassegna molto succinta e parziale di intento divulgativo.

⁵ Il santuario sul monte prospiciente all'abitato di Montella (Av), in origine eretto in onore della SS. Trinità, fu dedicato al Salvatore nel XVI sec. Anche la chiesa dell'abbazia del Goletto (S. Angelo dei Lombardi) era dedicata al SS. Salvatore.

⁶ Contrada, Montoro Inferiore, Solofra, Sturno (Av).

ma anche motivo di prestigio di istituzioni religiose o politiche. Anche l'area irpina registra non poche invenzioni e traslazioni di corpi santi sia in epoca altomedievale che nei secoli XI-XII: senza citare i singoli casi di S. Mercurio a Eclano e poi a Benevento⁸, di S. Marciano da Frigento alla città sannita⁹, basti ricordare la chiesa di S. Maria di Montevergine, che si arricchì nel XII e XIII secolo di un gran numero di corpi santi, tra i quali anche quello di S. Gennaro. Le reliquie provenivano in gran parte dalla città di Benevento, dono, come sembra, di Guglielmo I nel 1156 a seguito del concordato stipulato nella città pontificia con Adriano IV¹⁰; si accrebbero poi nel 1182, in occasione della consacrazione della seconda chiesa¹¹, e infine nel 1266¹². Alla seconda metà del XII secolo, si collocano pure l'*inventio* e la *translatio* dei santi Modestino, Fiorentino e Flaviano dalla località Pretorio alla cattedrale di Avellino a opera del vescovo Guglielmo (1166-1206) nel 1167¹³. Il tesoro geloso di ogni co-

⁷ Cf. N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Lille 1975; A. Angenendt, *Heiligen und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, München 1994; E. Bozóky, A.-M. Helvétius (éd.), *Les reliques: objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 sept. 1997*, Turnhout, Brepols, 1999: vd. spec. S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs, ibid.*, pp. 255-269; L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo* («sacro/santo» 6), Roma, Viella, 2002.

⁸ BHL 5936: S. Borgia, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, I, Roma 1763, pp. 221-232; BHL 5937-5938: V. Giovardi, *Acta passionis et translationis sanctorum martyrum Mercurii et XII fratrum*, Romae 1730, pp. 55-65.

⁹ *Vita et translatio Beneventum* (BHL 5263b): la sola *Translatio* fu edita da A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecae Capituli ecclesiae cathedralis Beneventanae*, «An. Boll.» 51, 1933, p. 344.

¹⁰ Secondo una tradizione verginiana: cf. *Regesto delle pergamene dell'Abbazia di Montevergine* a cura di G. Mongelli, V (secc. XV-XVI), Roma 1958, n.ro 3970, p. 25.

¹¹ Il *Necrologium Verginianum*, insieme con la notizia della consacrazione del monastero di Montevergine, elenca le reliquie riposte in ogni altare, secondo la tarda testimonianza dello storico verginiano A. Mastrullo, *Monte Vergine sacro, del quale si descrive il sacro tempio e reale Monastero di Monte Vergine etc...*, Napoli 1663, p. 19: cf. *Codice Diplomatico Verginiano VI a c.* di M. Tropeano, Montevergine 1977, *Introduzione*, pp. XXIV-XXV.

¹² G. Mongelli, *Storia di Montevergine e della Congregazione verginiana*, I 2, Avellino 1965, p. 689.

¹³ La *Translatio ss. Modestini et soc.* (BHL 5982) fu redatta più tardi dal vescovo avellinese Ruggiero (1215-1242): *Acta Sanctorum Febr.* II (1658), pp. 764-765. Cf. F. Scandone, *Storia di Avellino*, II/ 1, *Abellinum feudale*. Avellino durante la dominazione dei Normanni (1077-1195), Napoli 1948, pp. 84-86 e vol. II, Parte II, *Abellinum feudale*. Avellino durante la dominazione sveva-angioina-aragonese, Napoli 1950, pp. 127-130.

munità, registrato e orgogliosamente ostentato nelle chiese e monasteri, anche in epoca moderna è stato oggetto di meticolosa catalogazione nei sinodi diocesani, come nelle visite pastorali, indice significativo della rilevanza del culto dei santi¹⁴.

Ma lo strumento principe della ricerca in materia *de sanctis* è dato dalla letteratura agiografica, il fortunato mezzo di comunicazione di passioni e vite dei santi: un osservatorio assai speciale, però, che vede la realtà storica attraverso l'ottica propria dell'edificazione e della promozione del culto e richiede quindi adeguati filtri interpretativi che solo la moderna scienza agiografica ha individuato. Non intendo ripetere in questa sede le avvertenze metodologiche sul come leggere le storie dei santi¹⁵. Anche riguardo all'agiografia irpina, i cui caratteri temi e procedimenti non si discostano dal resto della produzione santorale medievale, e campana in particolare, mi preme ribadire preliminarmente che la nostra disciplina s'interessa, sì, della storicità del santo, della "documentabilità fattuale"¹⁶, ma è attenta anche alle modalità di creazione del culto del santo e al suo sviluppo nella storia: più che preoccuparsi di dare la patente di storicità e santità, il critico considera la "legenda" agiografica, cioè la *historia sanctorum quae legenda est*, per la sua caratteristica peculiare di testo vivo e fluido, come messaggio e specchio dell'ambiente che l'ha creata, prodotto di determinate circostanze storiche, alle quali obbedisce. Sarebbe un grave errore farsi invischiare ancora nella vecchia

¹⁴ La cattedrale di Avellino vantava nel '700 reliquie di cinquanta santi: cf. F. De Franchi, *Avellino illustrato da' Santi e dai santuari*, Napoli, G. Raillard, 1709, pp. 547-558; N. Gambino, *La cattedrale di Avellino*, Cava de' Tirreni, Di Mauro 1985, p. 61. Una ricognizione sistematica delle reliquie custodite e vantate dalle chiese delle varie diocesi contribuirebbe non poco alla conoscenza della storia non solo religiosa della regione irpina, soprattutto nella visione storiografica recente, come è stato lucidamente affermato da S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs* cit., pp. 257-258: «Les reliques sont reconnues comme dignes d'intérêt pour l'historiographie, surtout médiévale, et sont devenues un instrument pour connaître la mentalité, la société, les institutions; elles vont apparaître comme l'un des indicateurs les plus intéressants pour l'histoire des sociétés».

¹⁵ Mi permetto di rinviare alle pagine iniziali dei due miei recenti saggi: *Agiografia fondana*, in T. Piscitelli (cur.), *Fondi tra antichità e medioevo*, Fondi 2002, pp. 193-250; *Agiografia marsicana tra modello martiriale e modello ascetico*. Gli *Acta Simplicii, Constantii et Victoriani*, in G. Luongo (cur.), *La Terra dei Marsi: cristianesimo, cultura, istituzioni*, Roma, Viella, 2002, pp. 297-338.

¹⁶ L'espressione è di C. Leonardi, *Il problema storiografico dell'agiografia*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*. Atti del Convegno di studi (Catania 20-22 maggio 1986), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1988, p. 16.

diatriba tra i difensori strenui dell'interpretazione letterale delle leggende agiografiche e gli ipercritici razionalisti pronti a togliere i santi dalle loro nicchie, moderni *dénicheurs des saints*.

Occorre invece dire che soprattutto nello studio delle leggende agiografiche¹⁷, cioè di quei racconti caratterizzati da un assoluto schematismo letterario fatto di luoghi comuni e stereotipi funzionali alle finalità del racconto agiografico¹⁸, non la microindagine circoscritta al singolo testo, ma l'inquadramento in un contesto storico e letterario più ampio permette, grazie a «una sufficiente accumulazione erudita», giudizi critici fondati¹⁹.

L'analisi di questi testi andrà in tal caso adeguatamente supportata e integrata dalla documentazione liturgica, dalle evidenze archeologiche, dalle fonti diplomatiche: solo la ricerca comparata, infatti, e un'intelligente interdisciplinarietà riescono a integrare in una prospettiva storica unitaria la serie dei dati parziali di una tradizione assai spesso frammen-

¹⁷ Per l'interpretazione dei testi agiografici merita ancora attenta lettura l'opera complessiva del bollandista principe del Novecento H. Delehaye, al di là dell'elitaria impostazione ideologica: cf. *Les légendes hagiographiques* («Subsidia Hagiographica» 18), Bruxelles 1905, 1955⁴; tr. it., Firenze 1910; Id., *Les passions des martyrs et les genres littéraires* («Sub. Hag.» 13b), Bruxelles 1921, 1965²; Id., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* («Sub. Hag.» 21), Bruxelles 1934: le prime due lezioni *Les coordonnées hagiographiques* (pp. 7-17) e *Les récits* (pp. 18-41) sono tradotte in S. Boesch Gajano (cur.), *Agiografia altomedioevale*, cit., pp. 49-71.

¹⁸ I *topoi* non sono da sopravvalutare, interpretandoli come dati reali, né da tenere in dispregio come pura invenzione; neppure vanno considerati solo come oggetto di curiosità euristica e sterile registrazione di materiali fastidiosi e superflui, ma vanno recuperati alla loro originaria «funzione argomentativa» di strumenti di dimostrazione e prova. La grande massa dei *clichés* ideologici e formali, pure se non è utilizzabile per la ricostruzione della realtà storica dei santi, si rivela nella sua ampia schematizzazione e generalizzazione, veicolo di trasmissione dei valori di lunga durata, specchio della mentalità comune all'autore e al pubblico, nonché parte della storia culturale e sociale. Oltre alla classica opera di E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, tr. fr., Paris 1966, e i contributi specifici di M. Simonetti, *Qualche osservazione sui luoghi comuni negli atti dei martiri*, «Giorn. It. Filologia» 10, 1957, pp. 147-155 e M.L. Ricci, *Topica pagana e topica cristiana negli "Acta martyrum"*, «Atti e Memorie Accademia Toscana La Colombaria» 28, 1963-64, pp. 37-122. Cf. A.-J. Festugière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive*, «Wiener Studien» 14, 1959-60, pp. 123-152 e l'originale contributo di A. Garzya, *Topik und Tendenz in der byzantinischen Literatur*, «Anzeiger d. Akademie. d. Wissenschaften, Wien» 113, 1976, pp. 301-331, poi tradotto in *Il mandarino e il quotidiano*, Napoli, 1983, pp. 13-34.

¹⁹ Cf. C. Leonardi, *Agiografia*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (curr.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, I/2, *Il medioevo latino*, Roma 1994, pp. 421-462, p. 421.

taria, discontinua e comunque tarda. È questa, credo, l'avvertenza critica principale che si impone anche alla riconsiderazione della storiografia ecclesiastica irpina, talora supinamente acquiescente verso tradizioni legendarie, spesso impigliata nei lacci dell'apologetica e di sterili contese municipalistiche.

2. La storiografia irpina

Non posso qui ripercorrere la tradizione di studi irpina e avellinese in particolare, che se per un verso ha avuto il merito di conservare e trasmettere le antiche memorie, dall'altro ha dovuto spesso pagare lo scotto allo spirito del tempo, al campanilismo, alla difesa acritica di tradizioni agiografiche tarde o del postulato, indimostrato e indimostrabile, della fondazione petrina, con la conseguente cronotassi episcopale retrodatata fino all'inverisimile. Penso soprattutto all'*Avellino sacro*, opera inedita del conventuale fra Scipione Bellabona, contenente la preziosa trascrizione dei testi agiografici a lui noti²⁰, e soprattutto ai suoi *Raguagli della città d'Avellino*, un libro che al suo apparire nel 1642, suscitò, per talune affermazioni sulle origini di Atripalda e su Montevergine, polemiche e proteste di marca municipalistica e giurisdizionalistica, che ne provocarono la condanna al rogo per opera dell'arcivescovo napoletano per turbamento della quiete pubblica²¹. Gian Giacomo Giordano, abate generale di Montevergine, prima nell'edizione della *Vita sanctissimi Patris Guilielmi...* e poi nel 1649 nelle *Croniche di Monte Vergine*²², polemizzava aspramente col Bellabona, il

²⁰ S. Bellabona, *Avellino sacro, nel quale si descrive la Vita e martirio di S. Modestino Patriarca Antiocheno, vescovo di Avellino, Fiorentino prete e Flaviano diacono, protettori di detta città*. Il testo manoscritto si conserva nella Biblioteca Nazionale di Napoli (X D 22): cf. G. Zappella, *Bella Bona "rivendicato"*. Alla riscoperta delle origini della storiografia avellinese, «Rass. Stor. Irpina» 1-2, 1990, pp. 87-103. Sul Bellabona cf. V.I. Comparato, in *Diz. Biogr. d. Italiani* 7, 1965, pp. 584-585.

²¹ Una copia dei *Raguagli* editi a Napoli per i tipi di Camillo Cavallo, scampata al rogo venne in possesso di Scipione Capone e fu donata poi alla Biblioteca Provinciale di Avellino, ove si trova (R.C. 17).

²² G.G. Giordano, *Vita sanctissimi Patris Guilielmi Vercellensis abbatis...* in lucem edita opera et studio Rev. P.D. Io. Iac. Iordani, Mercogliano, Typis C. Cavalli, 1642: il volume comprendeva anche le Vite di S. Giovanni da Matera, di S. Amato di Nusco e di S. Donato di Ripacandida, rivendicati alla congregazione verginiana; Id., *Croniche di Monte*

quale ripubblicò successivamente i *Raguagli*, corretti e accresciuti nella parte documentaria²³.

L'opera del Bellabona, comunque, costituisce il primo accurato tentativo di storia di Avellino e della chiesa avellinese, ricca di informazioni, non sempre criticamente vagliate, e denota in definitiva una personalità culturale ragguardevole per i suoi tempi, anche se troppo vittima dell'amor patrio. La sua attività meritoria si iscrive in quella stagione fortunata della storiografia cattolica seicentesca, interessata alla sistematica illustrazione dell'origine e dello sviluppo della Chiesa e delle singole diocesi, nonché alla definizione del santorale. Il nesso stretto tra storia ecclesiastica e storia della santità è ripetutamente rimarcato dagli studiosi, per i quali fare storia della Chiesa è anche e soprattutto rivendicare e fare memoria entusiastica dei tanti eroici santi che con il loro sangue avevano accresciuto «onore e lustro» alle chiese locali. L'indagine, condotta in ambito «nazionale» e regionale, coniugava storia della chiesa e agiografia, ricerca di documenti, monumenti, epigrafi, che attestassero l'antichità delle istituzioni ecclesiastiche e autenticassero i culti locali. Ricorderei – certo a un livello ben inferiore rispetto alle iniziative di ampio respiro e spessore, come gli *Acta sanctorum* di Bolland e suoi continuatori (1643-...) o l'*Italia Sacra* dell'Ughelli – le opere di Filippo Ferrari²⁴ a carattere nazionale o per le regioni centromeridionali i nomi di Caracciolo, D'Engenio, Chioccarelli, Tutini per Napoli, di Michele Monaco per Capua, di Andrea Ferraro per Nola, di Ottavio Gaetani per la Sicilia, di Costantino Gaetani per Roma, di Ludovico Jacobilli per l'Umbria, di Silvano Razzi per la Toscana, etc...: studiosi di caratura diversa e dai risultati di ben diverso valore, i quali con grande erudizione, pur nella

Vergine nelle quali si tratta delle cose più notabili occorse in detto Monte, etc..., In Napoli, per Camillo Cavallo, 1649.

²³ Anche su questa seconda edizione dei *Raguagli* (Trani 1656, per Lorenzo Valerij) si accanì la «susceptibilità dei verginiani» che rispose con A. Mastrullo, *Monte Vergine sacro, del quale si descrive il Sagro Tempio, e Real Monasterio di Monte Vergine etc...*, In Napoli, per Luc'Antonio di Fusco 1663. Cf. G. Mongelli, *Bibliografia ragionata dei Monaci di Montevergine nei secoli XVI-XVIII*, «Civiltà Altirpina» 5, 1-2, 1980, pp. 9-34.

²⁴ *Catalogus sanctorum Italiae*, Mediolani 1613; *Catalogus generalis sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt*, Mediolani 1625: cf. S. Spanò Martinelli, *Il Catalogus sanctorum Italiae di Filippo Ferrari*, in S. Boesch Gajano, R. Michetti (a cura di), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, 2002, pp. 135-145.

forma di sostanziale riecheggiamento e rimaneggiamento, "illustrarono" le glorie religiose locali assai spesso acriticamente recepite.

L'appassionata attività agiografica di questi studiosi, Bellabona compreso, va anche messa in relazione in qualche modo con la normativa posttridentina sul culto dei santi, fissata dai decreti di Urbano VIII, che escludevano dal culto ufficiale personaggi sulla cui santità non si fosse pronunciata ufficialmente la Chiesa, eccettuati i casi di culti formatisi *per communem Ecclesiae consensum, vel immemorabili temporis scientia, ac tolerantia Sedis Apostolicae, vel ordinarii*: la normativa papale imponeva alle diocesi la necessità di dimostrare l'antichità (di almeno cento anni) di taluni culti locali e quindi di richiederne alla Congregazione dei Riti l'inclusione nei *casus excepti*²⁵ e la conseguente iscrizione nel Martirologio romano²⁶.

L'opera del Bellabona non è menzionata dalle prime brevi dissertazioni sui martiri atripaldesi e avellinesi degli *Acta Sanctorum*²⁷: l'Hen-schen, primo collaboratore del Bolland, non pubblicava gli *Acta ss. Modestini et sociorum*²⁸, giudicati *suspecta* per la forte identità con la *Passio S. Erasmi*, dando alle stampe solo tre inni e la *Translatio et miracula*, opera del vescovo avellinese Ruggiero (XIII sec.); per S. Ippolito il discepolo bollandiano si limitava a pubblicare²⁹, con poche note preliminari, gli *Acta martyrii* da copie eseguite su due esemplari verginiani recapitategli

²⁵ I due decreti della S. Inquisizione (13 marzo e 2 ottobre 1625), il breve *Caelestis Hierusalem cives* del 5 luglio 1634, che per i culti formati legittimamente stabiliva lo spazio di cento anni prima del 1634, e ulteriori schiarimenti furono pubblicati nel volumetto del 1642: *Urbani VIII Pont. O. M. Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum. Accedunt instructiones et declarationes quas Em. i et R. mi S. R. E. Cardinales praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt.*

²⁶ Una pista di ricerca interessante si apre per l'agiografia delle varie diocesi irpine, soprattutto per il santorale proprio: per il *Proprium de sanctis* avellinese ma per l'età contemporanea si veda S. Zollo, *Francesco Scandone ed il Proprium Missarum et Officiorum della diocesi di Avellino*, «Rass. Stor. Irpina» 7-10, 2, 1995, pp. 387-406. Cf. per un caso seicentesco riguardante l'agiografia marsicana G. Luongo, *Agiografia marsicana*, cit., p. 304.

²⁷ *AASS Febr.* II, 763-766.

²⁸ *BHL* 5980-5981. Due versioni degli *Acta* erano state inviate dal gesuita di origine barese Antonio Beatillo, diligente corrispondente dal Regno di Napoli, al quale si devono molte trascrizioni di testi agiografici dell'Italia meridionale: B. Joassart, *L'accueil réservé aux "Acta Sanctorum" à Rome en 1643. En marge d'un anniversaire*, «An. Boll.» 111, 1993, p. 12, n. 31.

²⁹ *AASS Mai.* I, pp. 41-43.

dal capuano Silvestro Aiossa, nipote di Michele Monaco, e gli *Acta translationis* di epoca moderna³⁰.

L'opera del gesuita F. De Franchi, *Avellino illustrato da' Santi e da' santuari*, raccoglieva, pur se acriticamente, le memorie antiche e moderne della città: accumulando congetture su congetture col procedimento della verisimiglianza, l'erudito ribadiva il mito, già sostenuto dal Bellabona, della fondazione apostolica, contando, secondo una tradizione storiografica anche altrove riportata, ben due visite di S. Pietro ad Avellino³¹, nel 44 e nel 68, con l'ordinazione del protovescovo Sabino, la celebre figura di *sacerdos* a noi nota dall'iscrizione metrica dello *specus martyrum* di Atripalda³². Va detto, comunque, che il motivo della precoce evangelizzazione apostolica è uno di quei veri e propri *topoi* universali, che toccano nella storiografia medievale, come nell'erudizione ecclesiastica moderna, grandi e piccoli centri, preoccupati, per le svariate ragioni che ben conosciamo, di provare l'antichità e il prestigio delle singole diocesi.

Non va dimenticata la storiografia verginiana dei secoli XVI-XVIII per la quale rinvio ai rapidi cenni di Giovanni Mongelli³³: benemerita per la conservazione del grande patrimonio archivistico, peccò di partigianeria e spirito apologetico per la propria congregazione, impigliata in controversie di giurisdizione, che alimentarono nel passato un acceso contrasto con gli eruditi avellinesi.

Particolare attenzione per l'Ottocento meritano l'oratoriano Taglia-

³⁰ BHL 4054, 4055 d-e.

³¹ F. De Franchi, *Avellino illustrato* cit., p. 31, poneva il primo passaggio del principe degli apostoli verso il 44 in un giro d'Italia con destinazione finale Roma, che partendo da Crotona e Taranto passava per i principali centri pugliesi e per Avellino, ove Pietro avrebbe consacrato il presunto protovescovo Sabino; il secondo viaggio del 68 avrebbe portato l'apostolo dalla Sicilia alla Campania via mare, da Napoli a Resina, a Nola e quindi ad Avellino e Benevento.

³² Sull'epigramma sepolcrale di Sabino (CIL X 1194 = CLE 1424) vd. appresso. A una certa circospezione dell'Ughelli nel riferire della tradizione petrina (*nonnulli arbitrantur*) si oppongono le aggiunte del Coletto, che, troppo fidando sull'"autorità" del de Franchi, non esitava a fissare al I secolo il vescovo Sabino, battezzato e ordinato dal Principe degli apostoli e martirizzato *sub Traiano*, e ascrivere all'episcopato abellinese il martire Alessandro e finanche papa Ormisda: F. Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, tom. VIII. Editio aucta et emendata cura et studio N. Coleti, Venetiis 1717², c. 190.

³³ G. Mongelli, *Bibliografia ragionata dei monaci di Montevergine nei secoli XVI-XVIII*, «Civiltà Altirpina» 5, 1980, fasc. 1-2, pp. 9-24; fasc. 3-4, pp. 24-34.

latela per lo studio sulla catacomba datata ai secc. II-III e la basilica dell'Annunziata di Prata (sec. VII)³⁴ e soprattutto Gennaro Aspreno Galante per *Il Cemetero di S. Ipolisto* del 1893³⁵, significativo contributo nel periodo della nascente archeologia cristiana segnata dal suo archegeta Giovan Battista De Rossi, amico ed estimatore del canonico e accademico napoletano, il quale individuava nella cripta della Collegiata di S. Ippolisto ad Atripalda lo *specus martyrum* dell'iscrizione del diacono Romolo³⁶, riconoscendolo come un monumento insigne del cristianesimo avellinese antico. Le prime ricerche archeologiche allargavano gli orizzonti della conoscenza del territorio e confortavano la tesi dell'antichità della cristianizzazione e dell'organizzazione ecclesiastica, anche se i risultati sono stati utilizzati talvolta con troppa immediatezza e senza la necessaria avvertenza critica, per supportare indistintamente tutte le tarde leggende agiografiche dei martiri avellinesi.

Per la prima metà del Novecento non possono tralasciarsi i fugaci cenni di severa critica storico-agiografica del Lanzoni³⁷. Pur con qualche esitazione egli era propenso a dar credito alle testimonianze epigrafiche sullo *specus martyrum* di Atripalda; ma alla domanda «Chi erano questi martiri?» egli denunciava la leggendarietà del racconto di Ippolisto e la somiglianza con la *Passio S. Erasmi* e riprendeva la vecchia ipotesi di Michele Monaco³⁸, che aveva identificato nell'Ippolisto avellinese l'Ippolito dei mosaici della cupola di S. Prisco presso S. Maria Capua Vetere. Riguardo a S. Modestino Lanzoni, a fronte della receniorità della leggenda agiografica, propose la soluzione della identifica-

³⁴ G. Tagliatela, *Dell'antica basilica e della catacomba di Prata in Principato Ultra e di alcuni monumenti avellinesi*, «Archivio Storico delle Province Napoletane» 3/1, 1878, pp. 129-144. Sulla catacomba e sulla basilica successivamente annessa cf. E. Romano, *La basilica di Prata*, «Napoli Nobilissima», n.s. 9, 1920, pp. 165 ss.; F. Scandone, *Abellinum Romanum*, I 1 cit. a n. 44, pp. 85-90: vd. ora P. Peduto, *Le basiliche di Pratola e Prata*, in F. Barra, G. Colucci Pescatori, E. Cuozzo (a cura di), *Storia illustrata di Avellino e dell'Irpinia*, Pratola Serra, Sellino e Barra, 1996, pp. 209-224.

³⁵ G.A. Galante, *Il cemetero di S. Ipolisto martire*, «Atti dell'Accad. Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli» 16, 1893, pp. 189-222: il contributo è stato ristampato con un'Appendice bibliografica a cura di Ann.ta Berrino, Atripalda 1984.

³⁶ *CIL* X 1195, di cui si dirà in seguito.

³⁷ F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*. Dalle origini al principio del secolo VII (604), Faenza 1927, pp. 239-242.

³⁸ Michele Monaco, *Sanctuarium Capuanum*, Pars III, Napoli 1630, p. 570: *Hippolitus. Imago in musivo sancti Prisci. Credo esse presbyterum Antiochenum martyrem in Italia apud Abellinum*.

zione con il S. Modesto venerato a Benevento³⁹; altrettanto scettico era lo studioso faentino per la figura episcopale di S. Marciano di Frigento, che dubitativamente identificava con il Marco o Marciano, vescovo di Aeca, venerato e fatto proprio da tante altre località dell'Italia meridionale⁴⁰.

H. Delehayé, il principe del bollandismo novecentesco, passando criticamente in rassegna i vari centri di culto martiriale dell'Italia, a proposito dello *specus martyrum* atripaldese riconosceva che «L'existence d'un cimetière souterrain, avec des tombes de martyrs, à Abellinum (Atripalda) peut difficilement être contestée»⁴¹, anche se l'espressione dell'iscrizione del 357 (CIL X 1191: *sociatus cum sanctis*) «non basterebbe a provarlo»⁴²: anche lui era incline a identificare in Ippolisto o l'Ippolito romano o l'Ippolito del mosaico capuano⁴³.

È superfluo ricordare il debito dovuto alla sistematica indagine operata su Avellino e l'Irpinia da Francesco Scandone⁴⁴, la cui opera è particolarmente preziosa anche per il gran numero di testi e documenti riportati nelle appendici ai vari volumi: occorre però, senza voler diminuirgli i meriti, mettere in guardia in questa sede da una troppo supina acquiescenza dell'autore alle leggende agiografiche, imputabile all'eccesso di amor patrio più che a scarsa sorveglianza critica o a poca familiarità con il metodo agiografico. Certo, non si può giustificare la sua critica aspra al Lanzoni per il silenzio sulla catacomba di Prata o sulla presunta

³⁹ Lanzoni, *Diocesi*, cit., p. 242.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 265-266.

⁴¹ Delehayé, *Les origines du culte des martyrs* («Sub. Hag.» 20), Bruxelles 1933² pp. 302, 305-306.

⁴² Anche se altrove l'epigrafe è citata espressamente dal Delehayé a conferma del significato d'uso della sepoltura *ad sanctos* (corpi dei martiri sepolti) – cf. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* («Sub. Hag.» 17), Bruxelles 1927, p. 33 – il bollandista sottolinea che se il *locus sanctorum* o le formule *sociatus cum sanctis*, *sociatus martyribus* indicano di solito la vicinanza di reliquie, in taluni casi tali espressioni non sono da intendersi esclusivamente in tal senso, potendo significare semplicemente la compagnia dei santi nella pace eterna (*ibid.*, p. 35).

⁴³ Delehayé, *Origines*, p. 306.

⁴⁴ Oltre al volume sulla *Storia di Avellino dalle origini alla fine della dominazione longobarda*, Napoli 1904, di F. Scandone vanno ricordati i vari volumi della *Storia di Avellino*, I/1, *Abellinum Romanum*. Avellino preromana e romana, Avellino 1947; I/2, *Abellinum Longobardicum*, Napoli 1948; II/1, *Abellinum feudale*. Avellino durante la dominazione dei Normanni (1077-1195), Napoli 1948; II/2, *Avellino feudale*. Avellino durante la dominazione sveva-angioina-aragonese, Napoli 1950.

apostolicità della diocesi avellinese⁴⁵ e mal si comprende l'eccessivo credito prestato alle tarde leggende di Modestino o Ippolisto⁴⁶. Particolarmente gravi e indicativi sono gli interventi "accomodanti" dei testi editi, per sanare le "assurdità" o gli anacronismi del racconto. Laddove, per esempio, la libertà inventiva dell'agiografo – come avviene solitamente nelle tarde passioni "epiche" – faceva intervenire direttamente l'imperatore Diocleziano nella vicenda di Modestino ad Antiochia, per contrapporre all'eroe cristiano il prototipo del male (*Idque Diocletiano imperatori nuntiatum, ibi tunc moranti, sibi Modestinum praesentari praecepit*), l'editore non esita a correggere il testo in *[Diocletiani] procuratori*, addossando a un copista medievale «l'errore di trascrizione o l'erronea interpretazione d'una abbreviatura» e preoccupandosi di precisare che «Solamente c'è da notare che Diocleziano aveva abdicato sin dal 305: e perciò il suo nome si deve espungere in ogni caso»⁴⁷.

Successivamente negli anni 1955-56 lo Scandone fu incaricato, come è noto, dal vescovo Pedicini di predisporre una risposta alle obiezioni che l'allora Sacra Congregazione dei Riti aveva mosso in merito alla richiesta della diocesi avellinese di approvazione del *Proprium*⁴⁸: sui casi "spinosi" dei santi Prisco e Marciano lo Scandone confessava con modestia di non essersene mai occupato; per Ippolisto e Modestino, pur recependo le osservazioni severamente critiche degli esperti della Congregazione sulle lezioni del Breviario proposte⁴⁹, ripresentava in sostanza fedelmente le leggende tradite, incorrendo così nelle pesanti critiche della

⁴⁵ Scandone, *Abellinum Romanum* I 1, p. 84.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 90, a proposito della *Passio Hipolyti*, riconosce l'«abbondanza di ornamenti rettorici» e «un gusto, diciamo così, speciale, di drammatizzare i fatti narrati» dell'agiografo tardomedievale, ma non esita ad affermare: «Ma, da questo, a revocare in dubbio la trama fondamentale del suo racconto, ci corre, e di molto». Parimenti per la *Passio Modestini auctore Rogerio episc. Abellinensi*, *ibid.*, p. 104.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104, 168, n. 5. Ancor più violento è l'emendamento al testo a proposito del nome di uno dei *senatores* abellinesi *Anselmus*, "corretto" in *Anselinus*: «al nome *Anselmus* di origine germanica, inserito per cattiva lettura del testo, ho sostituito quello che ritengo proprio del tempo classico, male trascritto dall'amanuense più antico, forse longobardo».

⁴⁸ Cf. S. Zollo, *Francesco Scandone ed il Proprium Missarum et Officiorum* cit., pp. 387-406.

⁴⁹ *Relazione di F. Scandone sui rilievi della S. Congregazione dei Riti*, in appendice a S. Zollo, art. cit., p. 400 a proposito di S. Modestino: «La condanna della leggenda è dura, ma non ci trovo nulla a ridire. Anch'io, nel riportarla (v. *op. cit.*, p. 166), dovei proporre alcuni emendamenti e correzioni».

Congregazione: «in genere gli studiosi locali si trovano nell'assoluta incapacità di sacrificare pie leggende note ai lettori delle loro opere»⁵⁰.

Nella seconda metà del Novecento occorrerebbe menzionare i nomi di vari studiosi che anche nelle situazioni difficili e drammatiche del dopo-terremoto dell' '80, hanno rivisitato con maggiore o minore originalità la tradizione storica e agiografica irpina, spesso nelle pagine della «Rassegna Storica Irpina» o della «Civiltà altirpina». Per l'attività continua, infaticabile quanto umile e nascosta di ricerca, merita, a pochi anni dalla scomparsa, un doveroso ricordo don Nicola Gambino, che ben rappresenta la schiera dei vari studiosi benemeriti della cultura irpina. Vero nume tutelare recente delle memorie sacre irpine, egli su tante località, monumenti, epigrafi e testi ha attirato l'attenzione e tanto ha contribuito alla ripresa di ricerche archeologiche e storiche della regione: promotore e collaboratore, anche sul campo, di scavi alle Valle d'Ansanto⁵¹, attento lettore delle numerose iscrizioni raccolte, fu anche studioso non sprovvisto di saldo impianto metodologico anche nel campo della storia ecclesiastica e dell'agiografia⁵². Più che citare i numerosi contributi specifici, che saranno richiamati successivamente, del Gambino vorrei ripetere una pagina del volume su *La cattedrale di Avellino* del 1985: al di là del tono e del giudizio morale di vecchio stampo riguardo agli agiografi antichi, il Gambino, nel fissare il momento fondante dell'agiografia irpina nel periodo normanno, ne fornisce anche motivazioni e chiave di lettura, che mi sembrano cogliere nel segno:

Nel periodo normanno la crescita culturale, favorita anche dal moltiplicarsi delle fondazioni monastiche, portò ad una presa di coscienza della propria storia passata e ad una sua rivalutazione. A questa esigenza va collegata l'assunzione di nuove devozioni e di nuovi protettori disseppelliti

⁵⁰ Risposta della S. Congregazione dei Riti del 25 maggio 1956, presso S. Zollo, art. cit., p. 393.

⁵¹ Il nome di D. Gambino rimane strettamente legato agli scavi della Valle d'Ansanto e del santuario della Mefite: cf. N. Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, Lioni 1965² e soprattutto N. Gambino (a cura di), *La Mefite nella Valle d'Ansanto di Vincenzo Maria Santoli*, voll. 2, Rocca San Felice 1991: richiamo qui l'intensa collaborazione prestata all'archeologo G.O. Onorato negli scavi degli anni '50 e il sodalizio umano e culturale instauratosi tra l'arciprete di Rocca San Felice e l'infelice archeologo (vol. II, pp. 577-620).

⁵² Cf. N. Gambino, *Aeclanum cristiana*. Studi in onore di Don Pasquale Di Fronzo per il 25° di sacerdozio, Lioni 1982 (Supplemento del periodico «Civiltà Altirpina» 7, 1-2, 1982), spec. pp. 128 ss.

nel proprio passato. Così avvenne con S. Modestino per Avellino, con S. Prisco per Mirabella. Naturalmente una tale affannosa ricerca non fu immune da errori e da falsi storici, che si cercò di avallare con racconti pieni di fatti straordinari e soprannaturali presso le generazioni successive.

Noi oggi rimaniamo abbastanza perplessi di fronte a tali narrazioni, che finirono come lettura (*legenda* da leggere) durante le celebrazioni liturgiche e come fonte di predicazione popolare. La nostra perplessità non suona affatto profanazione, ma è stimolo continuo alla ricerca storica. Se questa è al momento ancora latitante, lo è perché noi non abbiamo esplorato convenientemente con l'acume critico necessario tutte le sue vie (archeologia classica e medievale, archivistica e toponomastica, studio delle vie e dei commerci, storia del monachesimo bizantino e latino, etc.⁵³).

3. Archeologia e agiografia

Il ricordo del Gambino ci induce anche a richiamare le recenti fortunate esplorazioni archeologiche dei vari siti irpini tardoantichi e medievali, che interessano anche l'ambito agiografico: Atripalda, Eclano, Rocca S. Felice e la Valle d'Ansanto, Frigento. Rimandando agli altri specifici interventi del Convegno, in questa sede richiamo in particolare le ricerche condotte dopo gli anni '80 nel rione di Capo La Torre di Atripalda, il nucleo dell'*Abellinum* paleocristiano, le quali oltre ai felici risultati sul piano delle evidenze archeologiche, sembrano apportare qualche puntello supplementare al fondamento storico dell'agiografia irpina.

Era ben nota da tempo la cripta della collegiata di S. Ippolisto, che ancora oggi rappresenta il fulcro del tessuto urbano di Atripalda, corrispondente, nell'antico assetto topografico antico, a una delle aree extra-urbane dell'antico *Abellinum*: al di là delle numerose e radicali trasformazioni architettoniche intervenute nel corso dei secoli, essa reca le tracce di un edificio sepolcrale ipogeo, identificato da sempre con lo *specus martyrum*. Orbene, le indagini archeologiche successive al sisma del 1980, confermando i numerosi ritrovamenti registrati già in passato nel cuore della cittadina e le ricerche ottocentesche, hanno evidenziato le tracce di una vasta necropoli prima pagana, quindi cristiana di età impe-

⁵³ N. Gambino, *Rifacimento e restauri della costruzione normanna*, in *La Cattedrale di Avellino*, a cura di N.G., Cava de' Tirreni 1985, p. 61.

riale tra la riva destra del Sabato e le pendici occidentali di Monte Castello lungo la via per Eclano. Proprio a una cinquantina di metri dalla chiesa madre di S. Ippolisto, in quella che era la vasta area cimiteriale, è stato individuato un grandioso edificio a pianta basilicale datato alla prima metà del IV secolo, di una tipologia che richiama assai da vicino le chiese cimiteriali dello stesso periodo di Roma, Porto, Venosa o Cimitile. Oltre alla monumentalità il dato più rilevante è costituito dallo straordinario numero di sepolture, che lastricavano il pavimento della chiesa, con una lunga serie di iscrizioni funerarie, talune datate, che vanno dalla metà del IV secolo e soprattutto dalla metà del V (442) fino alla metà del VI (558). Il *corpus* epigrafico dal tipico formulario cristiano per l'alto numero rappresenta ormai una testimonianza straordinaria e tangibile della diffusione del cristianesimo e dell'organizzazione ecclesiastica e sociale di *Abellinum* paleocristiano⁵⁴.

Ma l'analogia tipologica del complesso abellinese venuto alla luce con le basiliche cimiteriali prima ricordate ripropone il problema interpretativo del vicino *specus martyrum* e rilancia la conseguente questione agiografica dei martiri avellinesi, perché «l'edificazione di una basilica cimiteriale è quasi sempre il punto di arrivo di un intenso processo storico-culturale che ha i suoi presupposti nel fenomeno di culto»⁵⁵: una così alta concentrazione di tombe nella stessa area è la tipica espressione del fenomeno ben noto della *depositio ad sanctos*: ma l'esistenza di tomba/e di martire/i è riferito dalla tradizione piuttosto allo *specus martyrum* corrispondente alla cripta di S. Ippolisto. Certo, allo stato attuale delle ricerche rimane indefinibile l'esatta fisionomia e cronologia dell'ambiente originario della cripta di S. Ippolisto e soprattutto sfugge la relazione storica con la vicina basilica; ma si deve riconoscere l'omogeneità e l'unità del contesto cimiteriale paleocristiano di Capo La Torre-S. Ippolisto. La Fariello ha ipotizzato uno spostamento del primario luogo di culto martiriale, con il trasferimento delle reliquie «in una zona

⁵⁴ M. Fariello Sarno, *Il complesso paleocristiano di S. Ippolisto Capo La Torre*. Nuove scoperte e prospettive di ricerca, «Rassegna Storica Irpina» 2, 3-4, 1990, pp. 11 ss.; Ead., *Abellinum paleocristiana*, in *Storia illustrata di Avellino* cit., I, pp. 161-175; G. Camodeca, *Istituzioni e società*, *ibid.*, pp. 177-190; N. Ciavolino, *Scavi e scoperte di archeologia cristiana in Campania dal 1983 al 1993*, in E. Russo (a cura di), *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia*. Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia cristiana, Roma 2003, pp. 615-669, spec. pp. 618-623.

⁵⁵ M. Fariello, *Abellinum paleocristiana*, p. 165.

poco discosta» per motivi non facilmente definibili⁵⁶: il che comporterebbe, aggiungo, l'ipotesi ulteriore di una traslazione di corpi santi, sia pure di poche decine di metri dall'antica basilica all'ipogeo dello *specus martyrum*.

Alla luce di queste evidenze archeologiche, comunque, un significato più chiaro potremmo forse assegnare all'iscrizione atripaldese, già nota dall'Ottocento, del *neofitus* Nonio Mamercio del 18 luglio del 357, oggetto di non univoca interpretazione finora. L'espressione *cum sanctis sociatus est*⁵⁷ oltre che formula di augurio o certezza che il defunto viva con i *sancti*, cioè i cristiani defunti nel Signore intesi in senso collettivo, potrebbe indicare la rassicurante vicinanza al sepolcro di uno o più martiri, anche se non ne viene esplicitato il nome⁵⁸. Ammettere la storicità di un *locus sanctorum* è ovviamente altra cosa, sul piano di una rigorosa metodologia, dall'accettazione acritica della tarda leggenda identificativa di questi martiri!

Infine, se gli scavi condotti alla Valle d'Ansanto e sulle pendici della collina di S. Felicita prospiciente il laghetto, nel comune di Rocca San Felice, hanno fatto registrare buoni risultati sul culto e sul santuario della dea Mefite⁵⁹, è auspicabile che ulteriori ricerche più mirate affrontino il problema dell'origine del culto di S. Felicita e del suo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 173: «Allo stato attuale è quindi possibile affermare, sceverando il campo da vecchie ipotesi e congetture, che lo *Specus martyrum* ha origine in un momento successivo a quello della edificazione della basilica. Non è da escludere anzi l'ipotesi che tale monumento ipogeo sia sorto quando ormai il grande edificio di culto era stato abbandonato a causa forse di quegli stessi eventi di ordine politico sociale – innescatisi in molte città romane in conseguenza del disastro delle invasioni barbariche – che avevano comportato il profondo degrado e poi la definitiva decadenza dell'insediamento urbano sulla collina della Civita».

C'è da aggiungere che l'antica basilica ebbe una ripresa in epoca altomedievale con un edificio culturale a doppia abside costruito sui resti e che comunque il sito ebbe una continuità insediativa anche successivamente. A quest'area doveva appartenere quella chiesa di S. Maria «ad archi» confinante con le chiese di S. Giovanni e S. Ippolito, come si legge in un atto di donazione del 1098 conservato nell'Archivio di Cava dei Tirreni: *in ecclesia...s. dei genitricis marie... edificata... ubi ad ipsi arki dicitur propinquo eodem castello, non longe ab ecclesia s. iohannis et s. Ippolisti* (presso Scandone, *Abellinum feudale*, II 1, p. 102).

⁵⁷ *CIL* X 1191.

⁵⁸ Cf. H. Delehay, *Sanctus*, pp. 32-33.

⁵⁹ Sulla campagna di scavi condotta dalla Soprintendenza Archeologica di Salerno, Avellino e Benevento agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso vd. I. Rainini, A. Bottini, S. Isnenghi Colazzo, *Valle d'Ansanto, Rocca S. Felice (Avellino). Il deposito votivo*

santuario eretto non lontano dall'area sacra pagana, più a Sud, sulla spianata dell'omonima collina: al di là della tradizione popolare e di facili suggestioni anche dotte sulla continuità/discontinuità culturale da Mefite a Santa Felicità, per riprendere il titolo di un saggio divulgativo del Gambino⁶⁰, va adeguatamente documentata, purtroppo nella scarsità delle testimonianze, l'introduzione del culto della santa romana, che effettivamente nella lunga durata finì per soppiantare la dea pagana. Se è vero che le risultanze archeologiche del culto pagano si interrompono al IV secolo, ciò non autorizza di per sé a retrodatare già alla prima fase della cristianizzazione e addirittura all'epoca a ridosso della pace costantiniana l'erezione del santuario cristiano⁶¹: sul suggestivo argomento, che ripropone la tematica dei santi *successeurs des dieux*, così cara agli studiosi della *Religionsgeschichtliche Schule* ottocentesca ritornerò presto in altra sede.

del santuario di Mefite, «Notizie degli Scavi di Antichità» 1976, pp. 359-524; I. Rainini, *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto*, Roma 1985.

⁶⁰ N. Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, II ed. riveduta ed ampliata, Lioni, Tipografia Iripina, 1965. Vd. anche N. Gambino (a cura di), *La Mefite nella Valle d'Ansanto*, II, pp. 572-576 e P. Di Fronzo, *I santuari dell'Alta Irpinia* cit., p. 13, per il quale «il santuario di S. Felicità martire e i suoi sette figli... ebbe origine dalla predicazione di S. Felice prete di Nola, che per sfuggire alla persecuzione di Diocleziano venne nei pressi del lago d'Ansanto e con la sua evangelizzazione distrusse il culto pagano della dea Mefite, ponendo al suo posto quello dei sette figli martiri di S. Felicità, la cui festività (10 luglio) avrebbe sostituito quella di Mefite, divinità italica molto venerata nell'antichità».

⁶¹ Cf. I. Rainini, *Il santuario di Mefite* cit., p. 94: «Agli inizi del IV secolo, infatti, il culto pagano di Mefite viene ufficialmente soppiantato da quello di santa Felicità col trasferimento del santuario più a sud, sulla spianata dell'omonima collina, dove rimane fino al IX secolo». Cf. ora anche il bel saggio di G. Falasca, *Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)*, «Eutropia» n.s. II 2, 2002, pp. 7-81, spec. 24-25, con un interessante parallelismo proposto dalla studiosa col culto di Mefite, della Vergine e di S. Felicità nel santuario di Canneto (Frosinone): «Nel IV secolo d.C. nel sito della collina sovrastante il laghetto si impianta il culto cristiano di Santa Felicità, invocata dalle donne per avere una prole numerosa. Tale culto continua palesemente quello di Mefitis: la scelta di una collocazione così impervia non sarebbe altrimenti giustificata. Ne è prova tra l'altro il fatto che nel vicino (!, corsivo mio) santuario di Canneto, nel comune di Settefrati (Fr), dove ritroviamo il culto di Mefitis, è attestato, oltre al culto della Madonna, anche quello di Santa Felicità, che una tradizione vuole madre di sette fratelli, stabilitisi a Canneto, fatto che ha evidentemente dato il nome al Comune di Settefrati e che adombra forse anche il percorso svolto dal culto pagano».

4. *L'agiografia irpina*

La presente relazione non esaurisce assolutamente il tema propostomi, costituendo piuttosto un *prospectus operis*, una proposizione di intento e di impegno, nonché una prima tappa di un lavoro *in progress* più ampio, che mi auguro di portare avanti nel prossimo futuro: d'altra parte non basterebbe un intero convegno a trattare temi, luoghi, personaggi che rientrano nel titolo generale annunciato. L'Irpinia non comincia né finisce ad Avellino, includendo tanti altri centri maggiori e minori, chiese e monasteri con tradizioni culturali, che hanno per oggetto santi antichi e medievali, ma anche moderni e contemporanei. D'altro canto la nascita dei culti e la promozione di devozioni e agiografie non è senza stretta relazione con la nascita e sviluppo delle diverse circoscrizioni diocesane campane, anch'esse in connessione con la riorganizzazione dei territori un tempo bizantini, poi longobardi e normanni: il che comporta la necessità di studiare il santorale proprio delle singole diocesi quale è andato fissandosi nel contesto dei processi di formazione e trasformazione delle singole circoscrizioni ecclesiastiche, come dimostrano i *dossiers* martiriali avellinesi o le agiografie vescovili dei secoli XI-XIII⁶².

Lo studio del culto dei santi di età antica (martiri e vescovi) manifesta già la problematicità delle origini e dei tramiti storici. Accanto a santi di presunta origine orientale, il cui culto è nato e circoscritto alla regione, non mancano santi orientali, quali il martire militare Mercurio venerato a Eclano e poi a Benevento; Teodoro, martire e vescovo di Cirene, titolare del santuario di Quindici nella bassa Irpinia, il cui culto sarebbe stato importato dai monaci basiliani nell'VIII secolo⁶³; il martire Antonino di Apamea, cui è dedicata la cattedrale della diocesi di S. Angelo dei Lombardi, un santo siriano, ascritto però alla Gallia dalle tarde leggende latine⁶⁴; santi romani quali Felicita e i sette figli, o campani, quale S. Felice Nolano o anche lo stesso Paolino, per il culto dei quali non è difficile dimostrare una provenienza beneventana.

⁶² La tematica è ora trattata con ampiezza di veduta storica e severa metodologia critica da A. Galdi, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. XI-XII)* (Dipartimento di Latinità e Medioevo - Università degli Studi di Salerno), Salerno, Laveglia Editore, 2004.

⁶³ Ricco di notizie, seppure di taglio divulgativo il volume di D. Amelia, *Santuario di S. Teodoro. Chiese delle frazioni, chiese minori di Quindici*, Domicella (Av), Tipografia Ferrara, 2001.

⁶⁴ Cf. Cf. *Bibl. Sanct.* 2, 79-81 con bibliografia (M. Salsano).

Se è vero che la maggior parte dei culti è rappresentata da una santità prevalentemente martiriale, spiccano però anche figure di vescovi che ressero diocesi di nuova formazione nei secoli XI-XII, come Amato di Nusco, Giovanni di Montemarano o Marciano di Frigento, che sarebbe vissuto nel V secolo, ma il cui culto e leggenda si sviluppano proprio quando viene ricostituita la diocesi in sostituzione di Quintodecimo⁶⁵.

Ma l'Irpinia registra anche altri santi e modelli di santità, in particolare quello ascetico-eremitico di Guglielmo da Vercelli o Giovanni da Tufara, fondatori poi di comunità monastiche, o esempi di santità laicale e finanche matrimoniale *sui generis* come Elzeario e Delfina, venerati ad Ariano Irpino⁶⁶. Se la santità penitente meridionale trova ancora nell'epoca dei lumi un degno rappresentante in san Gerardo Majella, vissuto, morto e grandemente venerato a Materdomini, non mancano esempi eroici di vita laicale: vorrei ricordare la figura del notaio di Lioni Vincenzo Ronca (1740-1824), servo di Dio, il cui processo ordinario diocesano concluso nel 1933, è stato ora ripreso dalla diocesi di S. Angelo dei Lombardi⁶⁷.

In queste pagine mi limiterò a illustrare alcuni caratteri e motivi generali dei testi agiografici irpini, che nella loro omogeneità si lasciano agevolmente ricondurre a modelli abbastanza propri dell'area campana, intendendo dimostrare che i nostri spesso bistrattati agiografi vanno inquadrati in quel contesto culturale dal quale derivano mestiere, mentalità e gusto. Il primo dato che accomuna il culto dei santi antichi venerati in modo speciale in Irpinia (Ippolisto, Sabino, Romolo, Modestino, Fiorentino e Flaviano, Marciano, Prisco e altri) è la quasi assoluta assenza dei loro nomi e anche dei toponimi irpini nei calendari e martirologi tardoantichi e altomedievali universali, con qualche felice eccezione. Il *Martirologio Ieronimiano* registra, infatti, al 26 agosto S. Mercurio sotto la città di Eclano: toponimo e agionomo vengono espressamente citati nei tre codici principali⁶⁸:

⁶⁵ Rinvio per le Vite e il contesto storico-istituzionale al volume di A. Galdi, *Santi, territori... cit.*, pp. 95-182.

⁶⁶ Cf. *Bibl. Sanct.* 4, 540-541 (G. Bataille); 1155-1157 (A. Balducci); A. Vauchez, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989, *passim*; D. Minelli, *Storia d'amore e di vita. Vite occitane di S. Elzeario e della b. Delfina*, Ariano Irpino 2002.

⁶⁷ Cf. S. Garofalo, *Vita del servo di Dio notar Vincenzo Ronca*, Lioni 1963; *Bibl. Sanct.*, Prima Appendice (1987), 1162-1163.

⁶⁸ *Martyrologium Hieronymianum* edd. I.B. De Rossi, L. Duchesne (*Acta Sanctorum Novembris* II 1), Bruxellis 1894, p. [111] - [112]; H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in*

Epternacensis: *et in eclano mercuri*
 Wissemburgensis: *apolia civit nl scorum heclano mercuri martyris*
 Bernensis (25 ag.): *et Apolia civit hecclano Mercurii martyris.*

L'importanza del latercolo non sfuggì al Delehaye, il quale in un primo tempo, proprio in forza della menzione della città eclanese, risalente alla redazione più antica del *Girolamiano*, suppose l'esistenza di due santi omonimi, l'uno celebre martire militare della Cappadocia, le cui reliquie secondo la leggenda beneventana sarebbero state portate dall'esercito di Costante ad Eclano (663) e poi da qui traslate da Arechi a Benevento (768), l'altro invece un oscuro martire indigeno, confuso poi dalla leggenda successiva con il più famoso santo bizantino⁶⁹. Successivamente nel monumentale commentario al *Mart. Hier.* il bollandista, sia pure con una certa perplessità, ritenne possibile la tesi dell'unicità del santo orientale, la cui traslazione in Italia sarebbe avvenuta però *priscis temporibus* all'epoca delle tante traslazioni del IV-V secolo⁷⁰.

L'altra menzione, più oscura e tarda, relativa a S. Marina per Abella, si legge nel martirologio del cod. Ottobon. Vat. Lat. 38 della prima metà del IX secolo, nel latercolo del 18 giugno: *in Abella s. Marinae*⁷¹: la notizia del *breviarium* redatto sotto Gregorio IV e in uso nel monastero *quod est in monte petroso* (Montescaglioso nella diocesi di Acerenza?) ha rilevanza se comparata con l'iscrizione di *Comitiolus archipresbyter ecclesie beate Marine martyris* di Avella (sec. VI)⁷².

La gravità dell'assenza della maggioranza dei santi irpini nei martirologi antichi, – ma il rammarico vale anche per santi di altre regioni –

Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin (*Acta Sanctorum Nouembris* II 2), Bruxellis 1931, p. 467-468.

⁶⁹ H. Delehaye, *La Translatio S. Mercurii Beneventum*, in *Mélanges Godefroid Kurth*, I, Liège 1908, pp. 17-24; Id., *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, pp. 91-101, 234-258.

⁷⁰ H. Delehaye, *Comment. perp. in Mart. Hieron.*, p. 468. A questa seconda ipotesi aderisce N. Gambino, *Aeclanum cristiana*, pp. 63 s.

⁷¹ I codici potiori del *Mart. Hieron.* menzionano s. Marina sotto il toponimo di Alessandria (Eptern.: *alax civi marinae*; Wissemb.: *in alexandria nat sci mariae*; Bern.: *in alexandria natale sci marini*): cf. *Mart. Hier.* (1894), p. [79]; *Comm. perp. in Mart. Hier.*, pp. 324 s.; cf. anche J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard* («Sub. Hag.» 40), Bruxelles 1965, pp. 249 s.: *Alexandriae, passio sanctae Marinae virginis*.

⁷² *CIL* X, p. I, n. 1229, p. 141. La chiesa di S. Marina è attestata ad Avella dal medioevo fino all'età moderna: cf. C. Ebanista, *Testimonianze di culto cristiano ad Avella tra tarda antichità e medioevo*, in questo volume.

ben comprende chi conosce l'importanza delle coordinate agiografiche, cioè le indicazioni del *dies natalis* e della tomba del santo come punto di riferimento e di verifica delle leggende agiografiche secondo la classica metodologia bollandista⁷³. Tale silenzio ha indotto gli studiosi a ipotizzare che i santi in questione (Ippolito o Ippolisto, Marciano, Modestino, Prisco) fossero da identificare con quei santi omonimi (o quasi), il cui culto è attestato in altre località della Campania⁷⁴. Parimenti povera è la documentazione storica, mentre solo a partire dall'VIII secolo e soprattutto dal X-XI secolo abbiamo testimonianza di chiese dedicate a santi antichi nelle fonti diplomatiche.

Spiccano con piena evidenza invece le due iscrizioni sepolcrali di Sabino e Romolo nello *specus martyrum* di Atripalda⁷⁵, che già il Mommsen e il De Rossi attribuirono al VI secolo, attestanti in maniera certa le figure storiche del vescovo Sabino e del diacono Romolo. Sono due testi di forte impegno letterario, che a una minuziosa analisi intertestuale rivelano una buona familiarità con il genere letterario specifico e con la letteratura classica e cristiana, come già evidenziato in parte da Galante, Diehl e infine da Gambino⁷⁶. Il primo carme di otto distici elegiaci contenente l'elogio del *sacerdos*, cioè vescovo, Sabino presenta più che una scheda prosopografica, il ritratto ideale del vescovo, pienamente coincidente però con il modello tardoantico del pastore religiosissimo, protettore della città (*auxilium civibus*), soccorritore dei poveri (*solacia sèmp(er) egenis / prestabas*), pio, onesto amministratore del bene comune e sollecito curatore degli edifici ecclesiali: il testo costituirà la base di una assai tarda vita scritta dal vescovo Ruggiero nel XIII secolo.

Il secondo componimento (CIL X 1195), meno impegnato sul piano metrico, è costruito con fortissimo debito nei confronti del *titulus sepulchri* di Paola e dei capitoli finali del celebre *Epitafio in memoria di*

⁷³ H. Delehaye, *Cinq leçons*, p. 37; tr. it. in *Agiografia altomedioevale*, p. 69.

⁷⁴ Cf. specialmente F. Lanzoni, *Diocesi, passim*. Non affronto qui la questione del nome e dell'identità di Ippolisto/Ippolito; ma non si può non rilevare l'attestazione nella onomastica dell'antico *Abellinum* di Ippolisto come *cognomen* in un'iscrizione rinvenuta nella piazza di Atripalda: CIL X 1167: *Pompeia Publii filia, Caio Furio Ippolisto aedili* (Scandone, *Abellinum Romanum*, I 1, p. 144)

⁷⁵ CIL X 1194 (S. Sabino) = ILCV 1011 = CLE 1424 Bücheler-Riese-Lommatzsch, pp. 678 s.; CIL X 1195 (S. Romolo) = ILCV 1235 = CLE 788 Büch., p. 375.

⁷⁶ Cf. N. Gambino, *Lo "specus martyrum" di Atripalda e l'episcopato di S. Sabino*, «Civiltà Altirpina» 8, 1983, fasc. 5-6, pp. 3-10; II parte, *ibid.*, 9, 1984, fasc. 1-3, pp. 3-12.

Paola di Girolamo, da cui riprende (mal)adattandoli, quasi con tecnica centonaria, i primi due versi e intere espressioni in prosa:

CLE 788

*Respicis angustum precisa rupe sepulcrum:
hospitium Romuli levite est celestia regna tenentis*

Hier., ep. 108, 33, 3:

*Despicis angustum praecisa rupe sepulchrum?
hospitium Paulae est caelestia regna tenentis*⁷⁷.

L'epigrafe celebra la fedeltà del diacono Romolo nel servizio al vescovo Sabino, la fede che lo associa a Cristo, l'amore per il suo vescovo, il rimpianto per la sua morte (*quibus ille precibus, quibus lamentis ante specum martyrum, ne privaretur magistri contubernio*)⁷⁸. Le espressioni finali esprimono la sicurezza della gloria celeste raggiunta dal santo diacono e ne attestano il ruolo di intercessione: *fidis* (i.e. *fides*) *eius Christo eum sociat, praesens facilius quod postulat impetravit*⁷⁹. A me l'iscrizione atripaldese richiama per certi aspetti il quasi coevo carme sepolcrale di papa Simmaco nella Rotonda di S. Andrea al Vaticano⁸⁰ per S. Sosso, il diacono misenate *martyrio coniunctus* col suo vescovo, che la leggendaria *Passio Ianuarii* farà "compagno" di San Gennaro. È da sottolineare che l'espressione del carme per Romolo *specus martyrum*, che designerà per sempre il luogo paleocristiano atripaldese, è una ripresa e adattamento del girolamiano *specus domini*, o *spelunca Salvatoris* (Hier. *epist.* 108, 27, 3; 29, 1) indicante la grotta della natività di Betlemme; ma nulla il testo

⁷⁷ *Epit. S. Paulae* ed. J.W. Smit, in «Vite dei Santi» IV, a cura di C. Mohrmann, p. 234. Il *titulus* ieronimiano ebbe un suo *Fortleben*: cf. l'iscrizione funeraria dell'abate Onorio (CLE 789, p. 377 Büch.): *In nomine domini hic tumulus Honorii abba(tis) / respicis angustum precisa rupe sepulcrum, / hospitium beatissimi Honorii abbatis celestia regna tenentis in secula seculorum. Amen.*

⁷⁸ Si confronti l'ipotesto girolamiano, *ep.* 108, 27, 3, p. 226 Smit: *Quibus illa* (cioè Eustochio, figlia di Paola) *precibus, quibus lamentis et gemitu inter iacentem matrem et specum Domini discurrere, ne privaretur tanto contubernio.*

⁷⁹ Le espressioni riprendono, con adattamento alla terza persona, il testo ieronimiano, nel quale il monaco di Betlemme invoca l'intercessione di Paola: Hier. *epist.* 108, 33, 1: *Vale, Paula, et cultoris tui ultimam senectutem orationibus iuva. Fides et opera tua Christo te sociant, praesens facilius, quod postulas, impetrabis.*

⁸⁰ ICUR II, nr. 4110 Silvagni.

epigrafico atripaldese dice della corona di *martyres*, dei quali poi parlerà la leggenda di Ippolisto e compagni e la storiografia moderna⁸¹.

L'assenza di fonti storiche di rilievo del santorale irpino è mal surrogata da una letteratura agiografica assai tarda e per giunta scarsamente documentata dalla tradizione manoscritta, per lo più di provenienza beneventana. Le ragioni di tale scarsità e forte receniorità possono essere addebitate alla situazione di precarietà e instabilità nella quale versò il territorio irpino, come molte città romane, in conseguenza del disastro delle invasioni barbariche e della guerra greco-gotica. Per Avellino, la ricerca archeologica attesta «il profondo degrado e poi la definitiva decadenza dell'insediamento urbano sulla collina della Civita» (Fariello), cui seguì lo spostamento dell'abitato in posizione più arroccata in località Terra, finché a partire dalla metà del X secolo, con la contea longobarda nel 963 rinascerà la diocesi, suffraganea della metropoli di Benevento (969), destinata progressivamente a crescere nei secoli XI-XIII. Altrettanto si può dire di altri centri, come Eclano, che dopo l'erezione a diocesi tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, dal VII secolo subì un lento processo di decadenza dovuto a svariate cause e non solo alla presunta distruzione a opera delle truppe di Costante II, fino alla sostituzione con Quintodecimo, che comparirà come diocesi suffraganea beneventana nel 969 e dal 1061 con la diocesi di Frigento.

Il silenzio agiografico nei secoli di mezzo si accompagna del resto al silenzio delle fonti sulla cronotassi episcopale delle diocesi, alcune probabilmente addirittura scomparse. La ripresa sul piano istituzionale, religioso e culturale già a partire dal X secolo e soprattutto dall'XI e XII secolo sotto i Normanni, è accompagnata da una intensa attività agiografica. Amalia Galdi, nel suo bel volume, frutto del dottorato in Agiografia, ha ricostruito la trama della riorganizzazione diocesana in Campania tra XI e XII secolo, che portò al ripristino di vecchie sedi e all'erezione di nuove⁸². Per comprensibile volontà di riappropriazione delle proprie origini o accrescimento di prestigio alle istituzioni ecclesiastiche e civili, a questo processo di risistemazione si accompagnò la promozione di culti e devozioni che riguardarono figure di vescovi fondatori di diocesi o monaci fondatori di nuove comunità monastiche; ma la maggior parte dei culti campani attestati in questo periodo riguardarono, come si è detto, l'antico santorale martiriale.

⁸¹ Scandone, *Abellinum Romanum* I 1, pp. 99-102, 154-165.

⁸² Galdi, *Santi, territori*, cap. II Riorganizzazione diocesana e culti vescovili, pp. 95 ss.

La strategia mirava chiaramente al rafforzamento dell'identità religiosa e civile delle comunità attorno a figure carismatiche sentite come proprie.

Se questa "risistemazione" è comprensibile nei casi delle nuove diocesi (Nusco, Frigento), diveniva in certo qual modo necessaria nel caso di Avellino, poiché la *civitas* longobarda e poi normanna si era spostata dall'antico insediamento romano, perdendo così il rapporto diretto con i *loca sanctorum* antichi (*specus martyrum*) appartenenti ormai ad Atripalda: ciò spiega, credo, la scrittura e riscrittura delle passioni di Ippolito e Modestino e la stessa operazione dell'*inventio* e traslazione di Modestino, che diveniva in tal modo con l'Assunta il santo tutelare della cattedrale e della città.

In conseguenza registriamo proprio in questo periodo da un lato iniziative atte a promuovere tale rinascita con strumenti già collaudati in epoca precedente, cioè scoperte/invenzioni di corpi santi e traslazioni di reliquie, importanti anche per dotare le nuove costruzioni ecclesiastiche dei *sacra pignora*; dall'altro, relazioni su questi eventi pubblici e la scrittura di passioni e vite⁸³. Non c'è bisogno di richiamare il significato ecclesiale e socio-politico delle *inventiones* e *translationes* dei secoli IV-V, tra le quali mi pare opportuno ricordare quella del martire Gennaro dei primi decenni del V sec., voluta dal vescovo napoletano Giovanni I dall'agro Marciano alla catacomba suburbana di Napoli, traslazione che dotava una città senza martiri del patrocinio sicuro di un testimone glorioso di Cristo. Ben diversa importanza e senso avrebbe avuto l'altra traslazione/rapina dello stesso santo da Napoli a Benevento nell'831 a opera di Sicone o Sicardo, nel momento della grande espansione del ducato longobardo meridionale. Rilevante esempio della stretta connessione tra politica e culto delle reliquie, ricerca del patrocinio e prestigio delle istituzioni civili e religiose, Benevento accumulò un tesoro straordinario di *corpora sanctorum* a partire dall'VIII secolo con Arechi⁸⁴, fino al IX con Sicone e Sicardo, specialmente sotto l'episcopato di Orso, divenendo «il centro del culto dei santi appartenenti all'Italia meridionale o in essa venerati»⁸⁵.

⁸³ Vd. ora A. Galdi, *Santi, territori*, cap. III Poteri politici e religiosi nelle traslazioni di reliquie, pp. 183 ss.

⁸⁴ Cf. *Chron. monast. Casin.* 1, 9 ed. H. Hoffmann (*MGH, Scriptores.* 34), pp. 37 s.: vd. G. Luongo, *Alla ricerca del sacro*. Le traslazioni dei santi in età altomedievale, in A. Ruggiero (a cura di), *Il ritorno di Paolino* («Strenae Nolanae» 3), Napoli-Roma, LER, 1990, pp. 33 ss.

⁸⁵ Lanzoni, *Diocesi*, p. 254.

Il fenomeno delle *inventiones* di corpi santi interessa nei secc. XI-XII Avellino, come Frigento, ma si riscontra anche in altri contesti in Campania o regioni confinanti, che presentano le analoghe caratteristiche di momento di fondazione di una nuova chiesa e di lancio di nuovi culti: mi permetto di citare il caso dei martiri di Celano Simplicio, Costanzo e Vittoriano, «scoperti» e traslati nel 1059 dal vescovo dei Marsi Pandolfo⁸⁶, o l'*inventio* e la ricognizione del corpo di S. Magno nella cripta del duomo di Anagni nella seconda metà dell'XI secolo al tempo del vescovo Pietro di Anagni con la serie di miracoli connessa⁸⁷.

5. Alcuni motivi comuni dell'agiografia irpina

La povertà della tradizione manoscritta dell'agiografia irpina, la cui antichità non risale oltre l'XI secolo, non permette purtroppo di stabilire l'esatta natura dei nostri testi agiografici, se cioè si tratti di riscritture di redazioni più antiche non pervenuteci o invece di creazioni *ex novo* per nuovi culti da promuovere. Per taluni santi locali la scarsità di documentazione manoscritta si spiega ovviamente anche per la circolazione limitata ai confini del territorio di pertinenza; ma anche per culti di più ampia diffusione si verifica la penuria di testimoni manoscritti, fenomeno del resto non specifico dell'area campana. Fanno eccezione in qualche modo i *dossiers* di Modestino e Ippolisto, per i quali, come dirò più avanti, abbiamo più recensioni, dovute anche ad autori di qualità come Giovanni da Gaeta, monaco cassinese discepolo di Alberico, futuro papa Gelasio II⁸⁸, testi nei quali la riscrittura finale di Ruggiero, vescovo avellinese della prima metà del XIII secolo, obbedisce a strategie ben precise, messe bene in rilievo dalla Galdi: «il programma agiografico-culturale di Ruggiero [...] sistematicamente riorganizzava il santorale avellinese, promuovendo o rinnovando antichi culti con la produzione agiografica e forse all'interno di una più generale riforma liturgica»⁸⁹.

⁸⁶ Cf. G. Luongo, *Agiografia marsicana*, cit., pp. 297-338.

⁸⁷ Le reliquie del santo erano state traslate da Fondi a Veroli e da qui ad Anagni tra IX e X secolo: *AASS Aug.* IV (1739), pp. 708 ss.; *V. Petri ep. Anagn.* 6-10: *AASS Aug.* I (1733), pp. 234 s. Cf. G. Luongo, *Agiografia fondana*, cit.

⁸⁸ Cf. O. Engels, *Papst Gelasius II. (Johannes von Gaeta) als Hagiograph*, «*Quelle und Forschungen*» 35, 1955, pp. 1-27; Id., *Die hagiographischen Texte Papst Gelasius' II. in der Überlieferung des Eustachius-, Erasmus- und Hypolituslegende*, «*Histor. Jahrbuch*» 76, 1957, pp. 118-133.

⁸⁹ A. Galdi, *Santi, territori*, cit., p. 220.

Ha sorpreso gli studiosi il carattere leggendario e la stereotipia di questi nuovi testi, per lo più bollati come racconti di nessuna attendibilità storica. Qui non discuto affatto il loro valore documentario; a me preme rilevare invece alcune peculiari caratteristiche che, nel confronto con altri testi, rimarcano una comunanza di temi, *topoi*, procedimenti mentali e letterari illuminanti sulle intenzioni e sul gusto degli agiografi: l'allargamento di orizzonte fa superare la tentazione di giudizi critici, addirittura morali, sugli autori, e consente invece di parlare di una certa qual caratterizzazione regionale dell'agiografia campana.

Innanzitutto la preponderanza del modello di santità martiriale, da un lato, rivendicava la nobiltà delle origini di chiese bagnate dal sangue dei martiri, dall'altro, ribadiva l'eccellenza valoriale del patrocinio del santo martire.

Un motivo assai caro ai nostri agiografi è la provenienza orientale del santo. Non so se questo vada ascritto a un loro scrupolo storico, perché consapevoli che i loro santi non fossero autoctoni, o se recepissero acriticamente tradizioni precedenti o fossero influenzati da modelli letterari precisi: certamente si debbono intravedere oltre l'esotismo precise istanze di ordine ecclesiastico, prevalenti su quelle motivazioni teologiche, che avevano supportato antichi modelli agiografici. Il motivo dell'origine orientale è, infatti, piuttosto antico e divenuto poi un *topos* letterario: già Paolino di Nola dava al suo santo patrono Felice nativo di Nola un'ascendenza siriana (*hac igitur genitore Syro generatus in urbe*)⁹⁰: se si ricorda che la Siria richiama la *Syria Palaestina*, denominazione della Giudea da Adriano in poi, per Paolino l'origine siriana significa l'innesto del santo sull'albero genealogico del popolo di Dio, per cui Felice diviene il condotto attraverso il quale la linfa della fede e l'acqua della salvezza passano ai rami estremi dell'albero⁹¹.

Nella tradizione agiografica il motivo della nazionalità siriana si precisa ulteriormente, caricandosi di ulteriore fascino e simbolismo, con la scelta di Antiochia come città natale del santo: in tal caso è evidente la forza evocativa della città dell'Oronte, una delle chiese principali delle origini, sede della prima cattedra di Pietro! Il motivo topico si ritrova applicato a tanti santi, come Apollinare di Ravenna, *natione Antiochenus*, Marciano di Siracusa, discepolo antiocheno di Pietro, etc... In Campania

⁹⁰ Paulin. Nol. *car.* 15, 72 (CSEL 30, p. 54; «Strenae Nolanae 6, p. 240).

⁹¹ Cf. G. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo*. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola («Parva Hagiographica» 3), Napoli 1992, pp. 52-55.

il *topos* godette di particolare fortuna: Erasmo di Formia, un santo dalle certe coordinate agiografiche e dal culto ben radicato nella regione, documentato dal *Mart. Girolamiano (in Campania Herasmi)*⁹², diventa nelle varie recensioni latine e greche della *Passio* nativo di Antiochia di Siria⁹³. Ebbene sul modello erasmiano anche i martiri irpini Ippolisto e Modestino saranno detti nativi della capitale siriana.

La funzionalità del motivo topico dell'origine antiochena è evidente nell'insistenza con la quale viene ribadita nelle agiografie di Ippolisto e Modestino: *Hypolistus sacerdos ex Antiochia, divino nutu Avellinum Samnitorum urbem venit* è l'incipit della breve redazione antica della *Passio Hypolisti*⁹⁴. Il lunghissimo rimaneggiamento retorico che ne fece Giovanni da Gaeta (papa Gelasio II)⁹⁵ incentra tutta la vicenda del santo predicatore su Avellino e Benevento, sfiorando appena il tema dell'origine antiochena (*ex finibus, inquit, huc Antiochie adventavi*)⁹⁶. La riscrittura di Ruggiero⁹⁷, innovando in maniera notevole con l'ampliamento dell'inizio, fa nascere il santo ad Avellino da padre antiocheno e madre avellinese entrambi pagani, lo fa studiare però nella città sull'Oronte, ascrivendolo al clero del grande vescovo Babila: richiamato a 24 anni ad Avellino, Ippolisto ritorna poi ad Antiochia *disseminandi causa Christi evangelium*, per poi ritornare definitivamente nella città irpina⁹⁸. Appare evidente l'intento da parte del vescovo-agiografo di nobilitare da un lato i natali della chiesa avellinese e dall'altro di affermare campanilisticamente la "avellinità" del santo, le cui reliquie si veneravano nell'antica Avellino divenuta Atripalda.

Al patrono avellinese Modestino la tradizione, sul modello della leggenda di Erasmo, non solo assegna la nascita ad Antiochia, ma lo fa vescovo di quella città. Anche in questo caso la riscrittura ruggieriana⁹⁹ amplifica a dismisura la parte iniziale, ricostruendo, a modo suo, s'intende, la carriera ecclesiastica del santo ad Antiochia: chierico e prete

⁹² *Mart. Hier.* (1894), p. [71]; Delehaye, *Comm. perp. in Mart. Hier.*, pp. 296 s.

⁹³ Su S. Erasmo e la sua leggenda agiografica, tipico prodotto letterario della serie delle «passioni epiche» tarde, mi permetto rinviare alla mia voce ne *Il grande libro dei Santi* a cura di C. Leonardi, G. Zarri, A. Riccardi, I, Cinisello Balsamo 1998, pp. 612-616.

⁹⁴ *BHL* 4054; *AASS Maii* I (1680), pp. 42.

⁹⁵ *BHL* 4055f; O. Engels, *Papst Gelasius II*, cit., pp. 28-44.

⁹⁶ Iohann. Caiet., *Pass. S. Ypolisti* 39, p. 31.

⁹⁷ *BHL* 4055; F. Scandone, *Abellinum Romanum* I 1, pp. 154-165.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁹⁹ *BHL* 5981d; Scandone, *Abellinum Romanum* I 1, pp. 166-181.

sotto un presunto vescovo Doroteo, Modestino alla sua morte gloriosa viene proclamato pastore della città nonostante tutte le resistenze opposte; inaspritasi la persecuzione diocleziana si ritira per sette anni sul monte Libano e al suo posto subentra il vescovo Tiranno¹⁰⁰.

Il motivo dell'origine straniera dei santi campani ebbe vasta fortuna e variazioni: anche un altro martire campano, Castrese, che il *Martirologio Ieronimiano* commemora a Volturno l'11 febbraio (*Eptern.: et in Vulturno Castrensis in Campania*)¹⁰¹, nell'agiografia altomedievale diventa un vescovo africano espulso con altri undici colleghi, abbandonato su navi sfasciate e infine approdato in Campania¹⁰²: la leggenda dei dodici ebbe larga diffusione nella nostra regione e i centri campani e apuli se li disputarono nell'epoca medievale. Il gusto di tale *topos* portò gli agiografi medievali all'ingenuo travestimento letterario di santi martiri o vescovi campani ben documentati d'altronde dai calendari e martirologi¹⁰³.

Di origini greche è detto S. Marciano di Frigento (*Frequentum*), diocesi attestata per la prima volta nel 1061: il santo, il cui culto è proposto da una *Vita* dell'XI-XII secolo, è rappresentato nella prima parte secondo il modello di santità eremitico-taumaturgico; trasferitosi poi per divina ispirazione per mare in Italia *in finibus Samnii iuxta civitatem nomine Frequenti*, ordinato poi vescovo da papa Leone I con un Lorenzo di Canosa, svolge a Frigento la sua azione pastorale e taumaturgica¹⁰⁴.

Il viaggio per mare sotto la protezione dell'angelo è un altro motivo caro a questa letteratura medievale campana: l'ho riscontrato nella

¹⁰⁰ Doroteo, assente ovviamente nella cronotassi episcopale di Antiochia, era in realtà il presbitero antiocheno dotto conoscitore delle Scritture, che Diocleziano avrebbe incaricato dell'amministrazione della fabbrica di porpora a Tiro; il vescovo Tiranno realmente subentrò al predecessore Cirillo deportato nel 303 in Pannonia e ivi morto nel 306 (cf. *Eus. Hist. Eccl.* 7, 32-2-4).

¹⁰¹ *Mart. Hier.* (1894), p. [19]; Delehaye, *Comm. perp. in Mart. Hier.*, p. 87.

¹⁰² *AASS Febr.* II (1658), pp. 523-537 (G. Henschen): cf. D. Mallardo, *S. Castrese vescovo e martire nella storia e nell'arte*, Napoli 1957.

¹⁰³ Recentemente A. Vuolo ha studiato il motivo agiografico del trasporto per nave dei santi: cf. A. Vuolo, *La nave dei santi*, in G. Vitolo (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale* («Europa Mediterranea» 14), Napoli 1999, pp. 57-66.

¹⁰⁴ Per la *Vita* (BHL 5264) cf. *AASS Iul.* III (1723), pp. 653-658. La *Vita*, almeno per la prima parte può richiamare l'agiografia coeva di Nicola Pellegrino, anch'egli nativo della Grecia e morto nel 1094 a Trani, città di cui diverrà il patrono: vd. O. Limone, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica medievale*, Galatina 1988, pp. 135-149.

trattazione dell'agiografia di Fondi¹⁰⁵; lo troviamo nella *Passio Erasmi*, nella *Passio Mauri*, nei nostri testi relativi a Ippolisto, Modestino, Marciano.

Infine soprattutto i testi avellinesi relativi a Ippolisto e Modestino rimarcano di continuo l'assistenza dell'angelo di Dio nelle peripezie del santo, con continue apparizioni e interventi prodigiosi: i testi ancora una volta rimandano alla *Passio Mercurii*, alla *Passio Erasmi*, alla *Vita Magni*, ove l'*Angelus Dei* o *Angelus Domini*, spesso esplicitamente identificato nell'arcangelo Michele, accompagna, conforta, guida l'uomo di Dio.

6. Edificare imitando: la letteratura martiriale avellinese

Queste poche note sparse fanno capire come gli agiografi tardomedievali, dovendo rappresentare santi che non avevano avuto la fortuna di trovare uno scrittore antico, o per i quali, comunque, essi non disponevano di scritture precedenti, non avessero remora alcuna a servirsi di *topoi*, *clichés*, stereotipi, che costituivano il *commune martyrum* per così dire, o il *commune pontificum*, poiché la finalità dei loro scritti non era quello di «fare storia» quanto quello di schizzare, edificando, l'ideale del santo, delineando il tipo più che l'individuo¹⁰⁶.

Il caso estremo, ma non eccezionale, di questa letteratura seriale può essere rappresentato addirittura dall'applicazione disinvolta di un racconto di un santo a un altro: riusando l'efficace metafora del Delehaye, la leggenda agiografica è il vestito preso a prestito e messo addosso all'uno o all'altro santo¹⁰⁷. In agiografia c'è tutta una gamma di prestiti e riprese, che vanno dall'adattamento di qualche passaggio di una *pièce* all'altra, al plagio integrale, nel quale l'autore copia la Vita di un santo, sostituendo semplicemente il nome del protagonista o dei

¹⁰⁵ Vd. G. Luongo, *Agiografia fondana*, cit.

¹⁰⁶ È metodologicamente istruttivo quanto diceva J.-L. Derouet, *Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques*, «Rev. d'Histoire de l'Eglise en France» 62, 1976, pp. 153-162, spec. p. 154: «Che questa successione di luoghi comuni abbia potuto un giorno significare qualcosa per qualcuno, ecco ciò che giustamente stupisce oggi molti storici. È un fatto evidente però, il solo capace di spiegare l'abbondanza di questa produzione letteraria: bisogna pur considerare l'agiografia come un messaggio, di cui noi abbiamo perduto il senso, ma che svolgeva una funzione di comunicazione essenziale nella società che l'ha prodotta e apprezzata» (trad. mia).

¹⁰⁷ H. Delehaye, *Cinq leçons*, p. 28; trad. it. in *Agiografia altomedioevale*, cit., p. 62.

luoghi: nel caso estremo potremmo parlare anche di vero e proprio *doublet*¹⁰⁸.

A questa categoria potremmo assegnare il piccolo *dossier* agiografico di S. Modestino, vescovo e martire, rappresentato da due narrazioni (BHL 5980-5981) di fonte verginiana, che non furono pubblicate da Henschen negli *Acta Sanctorum* perché *eadem passim contineantur eisdem-que paene verbis quae in Actis S. Erasmi martyris leguntur*¹⁰⁹. Trascurando in questa sede di approfondire il testo e la provenienza delle due redazioni inviate dal Beattillo ai Bollandisti¹¹⁰, ricordiamo che il vescovo Ruggiero, nella sua attività di sistemazione del santorale avellinese, redasse anche una passione assai più elaborata, aggiungendovi il racconto della traslazione delle reliquie dalla località del Pretorio alla cattedrale attribuita al suo predecessore Guglielmo (1167)¹¹¹. Un'altra redazione della *Passio Modestini*, già segnalata dal Poncelet in un codice napoletano dell'XI secolo¹¹², e rimasta finora inedita, ci permette di operare un interessante confronto a tre con il testo di Ruggiero, che certamente è un rifacimento di redazioni precedenti, e la redazione verginiana edita dallo Scandone¹¹³.

Ebbene, il testimone napoletano, di certo il più antico dei codici noti, rappresenta un vero e proprio doppione della *Passio Erasmi*: la collazione da me effettuata con il testo erasmiano edito negli *Acta Sanctorum*¹¹⁴ evidenzia non solo l'identica trama narrativa con la puntuale successione di interrogatori, descrizione dei vari tormenti, ingredienti tipici delle passioni artificiali, ma attesta anche la pressoché totale identità dei due testi, fatta eccezione dei nomi propri di persone e luoghi e di piccole variazioni nell'ordine della frase:

¹⁰⁸ Cf. B. De Gaiffier, *Les "doublets" en hagiographie latine*, «An. Boll.» 96, 1978, pp. 261-269: tra i numerosi casi di "doppioni" il bollandista non cita però la *Passio Modestini*, di cui ci occupiamo.

¹⁰⁹ *AASS Februar.* II, p. 763a.

¹¹⁰ Cf. A. Galdi, *Santi, territori*, pp. 222 s.

¹¹¹ *Passio Modestini auctore Rogerio* (BHL 5981 d) sopra citata. e *Acta translationis auctore Rogerio episcopo Abellinensi* (BHL 5982-5983), *AASS Februar.* II, 764-766.

¹¹² Cod. Neapol. Lat. VIII. B. 3 della Biblioteca Nazionale di Napoli (N): cf. A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Neapolitanarum*, «An. Boll.» 30, 1911, p. 157.

¹¹³ F. Scandone, *Abellinum Romanum* I 1, pp. 166-179 (colonna di destra): il testo è edito dal vol. LXXIV dell'Archivio di Montevergine, ff. 248-251.

¹¹⁴ BHL 2578.

Diamo qualche esempio:

Passio Erasmi 1 (p. 213b)

Facta est persecutio Christianorum a Diocletiano imperatore, ut si quis inventus fuisset, qui non sacrificaret diis, multis interiret suppliciis. Hoc audiens B. Erasmus eremum petiit annis septem, ubi multa mirabilia fecit, in monte qui dicitur Libanus, die ac nocte dominum deprecans, nam et esca ei per corvum veniebat. Multas enim virtutes per eum Dominus faciebat, ita ut Angeli cum eo loquerentur. Diversae etiam ferae veniebant in cellam eius et prosternebant se ad vestigia eius.

Passio Erasmi 2 (p. 214)

Cumque introduceretur, sedente imperatore pro tribunali, interrogavit eum dicens: "Quid vis esse, aut de quo genere es?" Tunc beatus Erasmus dixit: "Christianus sum et Christum confiteor".

Erat autem beatus Erasmus non solum spiritu, sed et corpore pulcher, vultu etiam angelico: oculi eius sicut radii solis, loquela eius sine ulla offensione. Respondebat securus, non trepidabat. Ad quem ait imperator: "Adquiesce et sacrificata diis meis, ut non male moriaris".

Passio Modestini (N, f. 321^vb-322a)*In Antiochia civitate*

facta est persecutio Christianorum a Diocletiano imperatore, ut si quis inventus fuisset non sacrificare diis, multis suppliciis interiret. Hoc audiens beatus Modestinus petiit sibi habitare in heremo annis septem, ubi multa mirabilia fecit in monte, qui dicitur Libanus; die ac nocte Dominum deprecabatur et esca de caelo per columbam veniebat ei. Multas virtutes Dominus per eum ostendebat. Angeli cum eo loquebantur et diversae ferae veniebant ad cellam eius et prosternebant se ad vestigia eius.

Passio Modestini (N, f. 322a-b)

Cumque introduceretur, sedens imperator pro tribunali, interrogavit eum dicens: "Quis et tu ... et quo genere es?". Tunc beatus Modestinus dixit: "Christianus sum et Christi servus et ipsum confiteor".

Erat autem beatus Modestinus non solum verbo, sed spiritu et corpore pulcherrimus, vultu autem angelicus, oculi eius sicut radii solis, loquela illius sine ulla offensione et securus respondebat. Imperator dixit: "Acquiesce et sacrificata diis, ut non male moriaris".

Un raffronto meticoloso rileverebbe facilmente le variazioni che pure ci sono e sono di natura per lo più stilistica: a volte gioca il gusto dell'amplificazione o dell'iperbole, altre volte l'esigenza di brevità; non di rado si riscontra un errore di lettura e di trascrizione¹¹⁵ Ometto in questa sede l'analisi intertestuale e mi soffermo solo su alcuni punti. La colomba che nutriva Modestino nella vita anacoretica, una variazione rispetto al corvo del racconto di S. Erasmo ispirato alla Bibbia (il profeta Elia nutrito dal corvo, 3 Reg. 17, 5) è un particolare narrativo che diventerà distintivo anche iconografico del santo avellinese nella redazione

¹¹⁵ *P. Erasmi* 11 (p. 216a): *Tunc beatus Erasmus dixit: "Ego miror inverecundiam frontis tuae, quia non erubescis". ~ P. Modestini* (N, f. 325a): *Beatus Modestinus dixit: "Et ego miror verecundiam frontis tuae, quia non erubescit".*

di Ruggiero, secondo il cui racconto egli sarà sepolto con una colomba argentea sul petto, che nell'*inventio* del 1167 rivelerà l'identità del santo.

La parte finale della *Passio Modestini* è più concisa di quella del santo formiano. Nel tormento finale della caldaia di olio, pece, resina bollente, mentre Erasmo esce illeso, l'acqua fuoriuscita *ustulavit* l'imperatore, che, invocato l'aiuto del santo, trova sollievo al dolore¹¹⁶; nell'identica scena Modestino non interviene a favore dell'imperatore¹¹⁷.

L'itinerario dei due martiri è identico, tranne ovviamente la destinazione finale: eccolo indicato schematicamente:

Erasmus: Antiochia - Monte Libano - Antiochia - *Sidugridum* (altri codd.: *Lucridum*) - *civitas Sirmitana* - *Curratium* - Formia (Campania)

Modestino: Antiochia - Libano - Antiochia - *Lucridum* - *civitas Syrmitana* - *in Campania, ubi ad Praetorium vocatur*.

Il finale della *P. Modestini* è più conciso della *P. Erasmi*: viene omesso ogni accenno a tappe intermedie e al viaggio per mare e il santo viene fatto arrivare direttamente nella località Pretorio, ove par di capire – ma il testo, se non è lacunoso, è di una concisione non priva di oscurità – che muoia di morte naturale come Erasmo¹¹⁸:

Passio Erasmi 13 (p. 216):
Cumque orasset, apparuit ei iuvenis similis filio Dei, vocans illum et dixit ei: "Erasme, surge, ego sum Michael angelus, missus ad te, ut ducam te in Campaniam provinciam, in civitatem quae vocatur Formia, ad docendum populum". Et apprehendens eum eiecit illum de civitate Sirmitana: veniensque Curratium, naviculam a Domino paratam invenit et transmigravit eum in provinciam Campaniam.

Passio Modestini (N, f. 325a):
Et cum orasset, apparuit ei iuvenis et dixit: "Modestine, ego sum Michael archangelus missus a Domino, ut te deducam in Campaniae provinciam". Tunc apprehendit eum et deducit de civitate Syrmitana, venit ad oscula quae praeparavit Dominus et transmutavit in ecclesia sancta ubi ad Praetorium dicitur. Quia Deus eripuit eum de manibus inimicorum suorum et ibi requiescit. Ubi praestante

¹¹⁶ *P. Erasmi* 12 (p. 216a): *Qui clamavit: "Ardeo, homo Dei, ora pro me". Tunc beatus Erasmus dixit: "Vae tibi, lupe rapax et filius gehennae ignis... scio quia cor tuum obduratum est, sed propter populum istum circumstantem erit tibi bene". Et quievit illi dolori; multi autem in illa hora crediderunt.*

¹¹⁷ *P. Modestini*, (N, f. 325a): *Exclamavit autem: "Ardeo, o domine, ora pro me". Beatus Modestinus dixit: "Ubi est ignis quem mihi praeparasti? scio quia obduratum est cor tuum". Et de populo qui adstabat multi crediderunt.*

¹¹⁸ La chiusa della *Passio* secondo il cod. napoletano non è sostanzialmente diversa da quella della redazione del codice verginiano (Scandone, *Abellinum Romanum*, I 1, p. 179, colonna di destra.)

Alia vero die turbatus est imperator, quod eum non invenisset, dicens: "Quia Deus eripuit eum". Servus autem Dei martyr Domini venit et sedit in civitate Formiana; et septem diebus per divinam gratiam requiescebat. [segue il lungo racconto della visione celeste] et inclinavit caput suum et dixit: "Domine, suscipe animam servi tui", et completa oratione reddidit spiritum.

domino Iesu Christo meritorum suorum beneficia innumerabilia non desinit usque in hodiernum diem praestare.

La riscrittura ruggeriana attenua la pedissequa ripresa che N aveva fatto della *Passio Erasmi*, pur mantenendo l'*ordo* del racconto; ma è assai interessante per gli elementi nuovi che introduce sia all'inizio che alla fine. Nuova, come si è detto, è la biografia iniziale di Modestino: nascita ad Avellino, educazione ad Antiochia, carriera ecclesiastica. L'agiografo amplifica quanto era appena accennato nelle redazioni precedenti sul ruolo episcopale del santo, ripetendo il *topos* della riluttanza all'accettazione della carica per umiltà: un espediente, che aggiungeva maggiore lustro e visibilità al santo e conseguentemente ad Avellino. Ma è nella parte finale che l'agiografo fa risaltare l'azione episcopale del santo nella città di Avellino. Dopo l'arrivo al Pretorio e la sosta di sette giorni, Modestino con Florentino e Flaviano entra in Avellino, scaccia il demone dalla statua di Giove, tiene un lungo discorso in cui espone tutta la teologia trinitaria, converte quattromila uomini, distrugge i templi. Infine, dopo aver retto *per aliquod tempus* il popolo abellinese, *a Deo monitus*, si ritira con i compagni al *Praetorium Mercuriani*, ove circonfusi di splendore e con una colomba che volteggia sulle loro teste, *animas efflarunt*.

L'agiografia modestiniana si colloca, dunque, in base alle redazioni oggi a noi note, tra l'XI e il XIII secolo: appare evidente che la redazione contenuta nel cod. napoletano (del sec. XI) è certamente precedente alla traslazione del santo ad Avellino, attribuita da Ruggiero al predecessore Guglielmo, il cui nome figurava sull'architrave della porta del duomo (iscrizione del 1167). Fin dalla metà dell'XI secolo è attestata una *ecclesia S. Modestini* in località Urbiniano, che verrà in seguito chiamato casale di Mercogliano: due atti di vendita si riferiscono ad appezzamenti *in loco Urbiniano propinquo ecclesia Sancti Modestini*¹¹⁹.

¹¹⁹ P.M. Tropeano, *Codice Diplomatico Verginiano I*, Montevergine 1977, doc. 57

Lo sviluppo del culto e dell'agiografia del santo dalla chiesetta del Pretorio alla cattedrale di Avellino avviene nel XII secolo ancora una volta attraverso il mezzo dell'*inventio* fortuita/miracolosa e poi della *translatio*, destinata a dare lustro al nuovo edificio e alla città.

Chi fosse poi nella realtà storica s. Modestino, per i cui santi meriti la città godeva e sentiva di godere dei doni celesti, come recitava uno dei tre inni a lui dedicati¹²⁰, un *martyr inventus non aliunde notus*, né mai presente al pari di Erasmo, quale vescovo antiocheno, nella cronotassi della città siriana, resta un mistero agiografico. Il sagace Lanzoni, in uno dei tentativi arditi di erudizione e accorta metodologia, proponeva di identificare Modestino nel diacono beneventano Modesto¹²¹. Se è vero che il monastero beneventano di S. Modesto alla fine del sec. X vantava il dominio feudale su alcune famiglie in quel luogo tra Mercogliano e Avellino, ove dall'XI secolo è attestata la chiesa di S. Modestino, potrebbe essere stata portata là una piccola sacra reliquia del santo beneventano¹²², che col passare del tempo avrebbe subito un processo di trasfigurazione, cosa affatto infrequente nell'agiografia medievale. Mi permetto di richiamare ancora una volta la leggenda dei santi Simplicio, Costanzo e Vittoriano e della "scoperta" dei loro corpi fatta dal vescovo Pandolfo nel 1059 a Celano, alla cui base vi sarebbero state traslazioni di reliquie. «Favolosa e di fresca data» fu giudicata la *Passio Simplicii* dal Lanzoni, il quale vide nel terzetto tre distinti santi, le cui reliquie sarebbero state importate in Marsica: «la detta Passione avrebbe creato santi marsici quelli di cui i Marsi veneravano semplicemente delle reliquie»¹²³.

(settembre 1052), pp. 217-220. Altra carta di vendita, CDV II, n.ro 184, pp. 352 ss.: *in loco ubi Urbiniano dicitur propinquo hecclesia Sancti Modestini*. Una carta di donazione, CDV III, n.ro 217, pp. 65-66 (genn. 1135): *in loco ubi Pretorio dicitur propinquo hecclesia Sancti Modestini*. Altra carta di donazione, CDV III, n.ro 249 (1139): *in loco ubi [Urbiniano] dicitur propinquo hecclesia Sancti Modestini et non longe ab ecclesia Sancte Margarite*. In ultimo CDV III, doc. 288, un giudicato sul possesso di due castagneti *in lloco ubi Urbiniano dicitur et in lloco ubi Pretorio dicitur propinquo hecclesia sancti Modestini*.

¹²⁰ AASS Februar. II, p. 764a: II 9-14: *In quo loco reliquiae illius sacratissimae / requieverunt tempora feliciter per plurima. / In Abellinum postea translatae sunt, ubi iacent: / quarum florent illustria in dies beneficia. Caelestiaque munera grato condamus animo, / ut huius sancti meritis, donis fruamur caelicitis.*

¹²¹ Lanzoni, *Diocesi*, cit., p. 242.

¹²² Cf. CDV, doc. n.ro 777 e commento di Tropeano, CDV I, pp. 218-220.

¹²³ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, p. 363 s.

È del tutto legittimo, anzi doveroso, considerare la leggenda agiografica una schematizzazione e una trasfigurazione letteraria di vicende lontane. Sarebbe troppo semplicistico pensare, nel caso dell'*inventio* e *translatio* dei santi Modestino e compagni, a un ritrovamento fortuito o fortunato di resti umani ritenuti santi, o ancor più, ad una deliberata falsificazione architettata da un abile "impresario" ecclesiastico: anche se, come notava Sofia Boesch Gajano, in epoca medievale il ritrovamento di reliquie da *inventio* diviene talora "invenzione" nel senso moderno del termine¹²⁴.

Abbiamo illustrato alcuni aspetti e problematiche dell'agiografia irpina, sia pure in un primo abbozzo. A fronte della povertà e recensorietà delle fonti abbiamo visto quanto la ricerca interdisciplinare, specialmente quella archeologica, ben combinata con l'agiografia critica, possa contribuire a illuminare per l'epoca tardoantica e medievale la storia religiosa, sociale e politica della regione, nella quale il culto dei santi è stato una componente di non scarsa rilevanza e i *loca sancta* sono stati talora il nucleo intorno al quale si sono formati e sviluppati i centri urbani, o comunque e sempre il cuore degli uomini e delle comunità, che ivi hanno riposto le loro ansie e speranze.

¹²⁴ S. Boesch Gajano, *La santità*, cit., p. 22.