

GENNARO LUONGO

Santa Felicità e la dea Mefite

1. Premessa

Nel febbraio del 1995 si tenne a Squillace un interessante seminario sul culto dei santi,¹ una delle numerose tappe dell'ormai lungo percorso di studi che impegna tanti studiosi, legati nella rete di amicizia tenacemente quanto calorosamente tessuta da Sofia Boesch Gajano. In quel convegno, del quale ella tracciò, come suo costume, il bilancio e le prospettive,² Marc Van Uytfanghe tenne una relazione ampia ed esauriente sulla nascita e sviluppo del culto dei santi, un tema storiografico problematico, rilevandone la complessità e invitando a rifiutare «les panacées et les explications monocausales, car cette histoire est complexe, en synchronie comme en diachronie»: «La question n'est pas de savoir si le culte des saints, bel exemple de la conversion *mutuelle* du christianisme et de la culture antique (dans une ambiance d'*otherworldliness*), est un fait religieux (chrétien), anthropologique, psychologique ou sociologique, car il est tout cela à la fois; son essor résulte de l'*imbrication* de plusieurs facteurs et influences».³ Con la metafora delle tegole di un tetto, egli concludeva che lo sviluppo del culto dei santi risulta dalla stretta concatenazione di fatti, concetti e sentimenti religiosi.

All'inizio di quel saggio, Van Uytfanghe respingeva la vecchia interpretazione radicale e semplicistica della *Religionsgeschichtliche Schule*

1. AA.VV., *Il culto dei santi*, con contributi di P. Brown, M. Van Uytfanghe, G. Philippart, A. Rousselle, S. Boesch Gajano.

2. *Ibidem*, pp. 231-242.

3. Van Uytfanghe, *L'origine*, pp. 191-192.

che pretendeva di spiegare il culto dei santi come travestimento del politeismo antico – *Les saints successeurs des dieux*, secondo la formula fortunata di P. Saintyves⁴ –; ma rilevava i limiti della vecchia risposta cattolica, non priva di forti preoccupazioni apologetiche, la quale rimarcava la netta rottura e la pressoché totale originalità del fenomeno cristiano. Sulla scia degli studi recenti sviluppatasi in un clima meno ideologizzato, lo studioso belga indicava la necessità delle debite *nuances*, richiamando quella continuità di “funzioni” attribuite a dèi ed eroi come più tardi ai santi, e insistendo soprattutto su quelle «strutture di accoglienza»⁵ proprie della religiosità naturale dell’uomo tardantico. Soprattutto Van Uytfanghe sottolineava la necessità di distinguere la nascita e il primo sviluppo del culto dei santi dalla sua esplosione successiva nei secoli V-VI.⁶

A queste tematiche e problematiche pensavo quando non solo mi sono trovato di fronte alla tradizione agiografica e a *dossiers* complicati di santi quali Cosma e Damiano⁷ – nei quali il Deubner, come è noto, vedeva la metamorfosi cristiana di Castore e Polluce⁸ – ma anche quando nella recensione e illustrazione degli spazi sacri antichi e cristiani, oggetto del vasto progetto nazionale sui Santuari d’Italia, registravo e registro talora troppo immediati quanto semplicistici accostamenti tra divinità antiche e santi da parte di studiosi, che pretendendo, a ragione, di abbracciare la storia nella lunga durata, finiscono per accontentarsi di facili soluzioni, trascurando l’accertamento puntuale dei fatti storici. È ovviamente non solo suggestivo, ma anche storicamente corretto rilevare, per esempio, l’insistenza di santuari, specialmente mariani, in luoghi sacri antichi dedi-

4. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*. Sulla *Religionsgeschichtliche Schule* e le risposte cattoliche cfr. le succinte indicazioni di Van Uytfanghe, *L’hagiographie*.

5. Fontaine, *Le culte des saints*, pp. 19 ss.: l’ampia recensione di Fontaine aveva per oggetto l’importante quanto discusso volume di Brown, *The cult of the Saints*.

6. Van Uytfanghe, *L’origine*, pp. 150 ss.: «Il me semble, en effet, que le culte des saints a acquis la physionomie qui était la sienne disons au VI^e siècle, par une concaténation graduelle de faits, de concepts, de sentiments religieux en mutation, qui ont suivi une certaine logique et une dynamique internes – c’est-à-dire à l’intérieur du christianisme postbiblique –, qui ont pour ainsi dire mené leur vie propre, mais non sans interférer de manière durable avec des atavismes et des facteurs psychologiques et sociaux ou sociologiques. Au terme de cette évolution (et je prends à nouveau le VI^e siècle come repère), un système a été mis en place que les apôtres ou encore les contemporains de saint Polycarpe au II^e siècle n’auraient pas reconnu et n’auraient sans doute pas cautionné».

7. Cfr. Luongo, *Il dossier agiografico dei santi Cosma e Damiano*.

8. Deubner, *Cosmas und Damian*.

cati a divinità femminili; occorre però che lo storico vada oltre questa constatazione e accerti caso per caso le varie fasi di tale processo storico, vincendo, quando possibile, il silenzio delle fonti.

Valga ad esempio l'accostamento tra la dea Mefite e la Madonna di Pompei (titolo e devozione della seconda metà dell'Ottocento), che si legge in un peraltro pregevolissimo studio recente, a proposito di uno dei luoghi di culto dell'antica divinità osca e poi romana. Nell'Irpinia, nella media valle del Calore, immediatamente fuori delle mura della città di Aeclanum (vicino all'odierna Mirabella Eclano), sul lato N della strada per le Puglie, pressappoco coincidente con il tracciato della Via Appia, vennero alla luce nel 1930 i resti di un santuario extraurbano, databile almeno dalla fine del II sec. a.C., e una base di statua con iscrizione osca recante la dedica a Mefitis: «siviiú magiú mefit».⁹ «Non sarà casuale, ancora una volta – si rileva nel saggio recente – la presenza della chiesa della Madonna di Pompei proprio di fronte al luogo di questi ritrovamenti, fatto che sembra rispondere ad una situazione di continuità di culto tra fase pagana e cristiana, consueta per i luoghi di culto di Mefitis».¹⁰

2. Rocca San Felice

Scopo della presente comunicazione, frutto di un lavoro iniziato già da qualche anno sull'agiografia irpina,¹¹ è di illustrare le origini e lo sviluppo del culto di Santa Felicità nel piccolo santuario sito nella frazione agricola omonima, a qualche chilometro di distanza in direzione Nord dal paese di Rocca San Felice (Avellino). La piccola chiesa sorge su una spianata (770 s.l.m.) che si apre nel susseguirsi di rilievi e brevi altopiani della dorsale appenninica dell'Alta Irpinia; alle falde della collina sottostante sorge la Valle d'Ansanto (660 s.l.m.), luogo dell'antico culto della dea Mefite. I due siti distano in linea d'aria solo alcune centinaia di metri con un dislivello di circa cento: in alto la chiesa cristiana moderna, isolata tra poche abitazioni che formano un piccolo borgo di campagna tra campi coltivati; in basso il laghetto di acque sulfuree: il vallone chiuso a sinistra dalla collina, assai scoscesa nel tratto più basso e ricoperta di fitta boscaglia (Macchia di Me-

9. Cioè, «Sevia Magia Mefit(ei)». Cfr. Sgobbo, *Mirabella Eclano*.

10. Falasca, *Mefitis, divinità osca delle acque*, p. 33.

11. Luongo, *Agiografia irpina*, pp. 381 ss. **Non tornano le pagine**

fite), si apre più dolcemente sulla destra e in avanti; un canale di scolo si immette in un torrentello, che dopo alcuni chilometri si riversa nel Frèdane, affluente del Calore. La visibilità tra i due luoghi sacri è interclusa sia dal dislivello altimetrico che dalla folta vegetazione alle falde della collina, che alla sommità si apre all'ampio pianoro con la chiesa: sporadici saggi di scavo intorno al santuario cristiano hanno messo in luce resti di abitazioni e fattorie di epoca tardorepubblicana costituenti probabilmente un piccolo *pagus*. La chiesa di S. Felicità, documentata in epoca medievale, è stata più volte distrutta da eventi sismici e ricostruita, da ultimo anche dopo il terremoto del 23 novembre 1980. Per una singolare coincidenza proprio in quel giorno drammatico, *dies natalis* di Santa Felicità e festa cittadina, s'era svolta al mattino l'annuale processione solenne, che dal santuario rurale riporta la statua della santa alla chiesa arcipretale di Rocca San Felice, in senso inverso rispetto alla festa altrettanto solenne del 10 luglio, secondo una modalità non infrequente nei santuari extraurbani.

Una tradizione unanimemente quanto acriticamente formulata da eruditi moderni¹² e supinamente accettata anche da studiosi recenti ha voluto porre in stretto rapporto la fine del culto mefitico e l'erezione della chiesa della santa martire e madre Felicità: «Agli inizi del IV secolo, 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».¹³

Rocca San Felice è uno dei più piccoli centri dell'Alta Irpinia, non lontano da S. Angelo dei Lombardi, alla cui diocesi appartiene: il suo caratteristico borgo antico è arroccato sotto il castello, le cui strutture più antiche possono farsi risalire al VII secolo, epoca dell'occupazione longobarda, esempio caratteristico della dinamica insediativa sviluppatasi nell'alto medioevo. L'imponente *donjon*, che ancor ora, dopo il restauro degli anni 1990-92, domina il castello, fu edificato non prima del X secolo, incorporando strutture difensive preesistenti,¹⁴ risalenti all'epoca della suddivisione del Ducato di Benevento nei due principati di Salerno e Benevento, per effetto della *Radelgisi et Sigimulfi principum divisio du-*

12. Santoli, *Roccae Sancti Felicis de Mephiti*, che si citerà dalla ristampa di N. Gambino nel suo *La Mefite nella Valle d'Ansanto*: cfr. spec. III, 13, p. 772. Cfr. anche Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, pp. 76 ss.

13. Rainini, *Il santuario di Mefite*, p. 94. **Quale dei due?**

14. Cfr. Rotili, *Rocca San Felice*.

catus Beneventani dell'849:¹⁵ a difesa del confine segnato dal fiume Frèdane furono appunto costruite dal principe di Salerno le fortezze di Monticchio dei Lombardi e di Guardia dei Lombardi e da quello di Benevento i castelli di S. Angelo a Pesco e di Rocca San Felice, che «fece parte del sistema di difesa dei confini orientali del ducato di Benevento contro le pressioni bizantine, proteggendo due importanti accessi alla capitale, quelli attraverso la valle del Frèdane e l'Appia».¹⁶ Le scarse evidenze archeologiche emerse nella contrada di S. Felicità attestano il primitivo insediamento a valle in epoca tardorepubblicana e tardantica, abbandonato in epoca altomedievale per motivi di sicurezza.

La prima attestazione dell'intitolazione del centro medievale a San Felice si ritrova in una *cartula donationis* a favore della chiesa di Santa Maria di Montevergine, del 1133, in cui si donano due appezzamenti di terra «in finibus et pertinentiis castelli Sancti Felicis».¹⁷ Di una chiesetta dedicata al martire San Cesario donata a San Guglielmo,¹⁸ cui si aggiunse dopo un piccolo monastero, sappiamo da documenti successivi che si trovava «in territorio Rocce Sancti Felicis».¹⁹ Nel *Catalogus baronum* il paese, indicato col solo nome del santo, è un piccolo feudo tassato di un solo milite.²⁰ Gli antichi statuti di Rocca San Felice del 1400 prevedono al primo articolo l'ammenda per chi osasse «biastemare Dio et la Vergine Maria et Santo Felice».²¹

15. Cfr. *Radelgisi et Siginulfi principum divisio*, a cura di F. Bluhme.

16. Rotili, *Città e territorio in Campania*, p. 52.

17. Tropeano, *Codice Diplomatico Verginiano* II, n. 200, pp. 413-415.

18. *Legenda de vita et obitu Gulielmi*, 5, 1, p. 155 (cfr. anche l'ed. a cura di D. Papebroch negli *Acta Sanctorum*, p. 120): «quidam Adam nomine auctoritate Frigentini episcopi quandam ecclesiam ad honorem Sancti Cesarii martiris dedicatam optulit».

19. *Cartula confirmationis* del vescovo di Frigento del 1170 in Tropeano, *Codice Diplomatico Verginiano* VI, n. 518, p. 68: «Nos Iaquantus divino nutu Frequentine sedis episcopus, [...] concedimus et confirmamus in predicto monasterio in perpetuum ecclesiam (ecclesias) I) Sancti Cesarii et Sancti Nicolai cum omnibus suis possessionibus sitas in territorio Rocce Sancti Felicis, quas nunc predictum monasterium possidere et tenere videtur». Il possesso verginiano è confermato dalla bolla di Celestino III del 4 nov. 1197: «in tenimento Rocchae Sancti Felicis ecclesiam Sancti Caesarii et ecclesiam Sancti Nicolai et homines et possessiones, quas ibidem habetis» (*Bullarum Amplissima collectio*, p. 62, cit. ap. Tropeano).

20. *Catalogus baronum*, 713, ed. a cura di Jamison, p. 127: «Rogerius de Castello veteri tenet de eodem Trogisio Torasium (Taurasi), quod est sicut dixit feudum iij militum, et sanctum Felicem, quod est feudum j militis [...]»; *Catalogus baronum, Commentario*, pp. 199-200. Cfr. Mongelli, *Presenza "minore" di Montevergine*, pp. 3-5.

21. Di Fronzo, *Gli antichi statuti di Rocca San Felice*, nr. 1, p. 10.

La citazione non è chiara: aggiungere dati completi e sciogliere l'abbreviazione "ap."

Una leggenda moderna, priva di ogni verisimiglianza, puntualmente riportata ed accettata dagli studiosi locali, amava riportare il patronato del santo (identificabile per la festa del 14 gennaio con il presbitero nolano Felice), all'attività evangelizzatrice di questo legata ad un suo temporaneo *secessus* nell'Alta Irpinia al tempo della persecuzione diocleziana:²² all'azione missionaria del «martyr sine sanguine» cantato da Paolino di Nola²³ la leggenda faceva risalire la scomparsa del politeismo e la fine del culto della Mefite nonché addirittura l'erezione di una chiesa dedicata a Santa Felicità e ai suoi sette figli.²⁴

Ma la diffusione della devozione al santo nolano nella regione è da attribuire sul piano storico piuttosto al sicuro tramite beneventano, a seguito della grande politica di accaparramento di reliquie dall'VIII al IX secolo perseguita da Arechi, Sicone e Sicardo, che arricchirono la città ducale, divenuta così «il centro del culto dei santi appartenenti all'Italia meridionali o in essa venerati».²⁵

Da Nola vennero, infatti, i corpi dei vescovi Massimo, Deodato e dello stesso Paolino, che più tardi sarebbe stato traslato poi a Roma da Ottone III:²⁶ è assai probabile che in tale lasso di tempo – e comunque non dopo la seconda metà del X secolo, quando la città vesuviana sembra essere rientrata definitivamente nell'orbita napoletana – da Nola sia venuta anche qualche reliquia di San Felice, che in epoca moderna è registrata ancora sotto l'altare maggiore della cattedrale beneventana.²⁷ Del resto non è da dimenticare che il vicino centro di Villamaina, lungo il corso del fiume Frèdane, non lontano da Rocca San Felice, gode del patronato di San Paolino di Nola.

22. Santoli, *Roccae Sancti Felicis de Mephiti*, III, 13, p. 772; Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, p. 73.

23. Richiamo soprattutto i carmi paoliniani 15 e 16 (IV e V natalizi), nei quali si narra del *secessus* sui monti del presbitero nolano, ma senza alcuna precisazione geografica: cfr. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo*.

24. Santoli, *Roccae Sancti Felicis de Mephiti*, III, 13, p. 772; Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, p. 76; Di Fronzo, *I santuari dell'Alta Irpinia*, p. 13.

25. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, p. 254

26. *Chronica monasterii Casinensis*, II, 24, p. 208.

27. Cfr. De Vipera, *Catalogus sanctorum*, p. 10: «Eius reliquiae in Beneventana Ecclesia sub altari maiore asservantur». Cfr. Luongo, *Alla ricerca del sacro*, p. 36.

3. *La Valle d'Ansanto e la dea Mefite*

Rocca San Felice è comunque importante innanzitutto per la vicina Valle d'Ansanto, il più importante e caratteristico centro antico di culto della dea Mefite, e in misura certamente minore per il santuario medievale extraurbano di Santa Felicita, tuttora attivo e frequentato dalle popolazioni vicine.

Il santuario pagano antico si trovava in una regione segnata dai fiumi Calore e Ofanto, non lontano dalla via Appia e dalla Sella di Conza (l'antica *Compsa*), importante via di passaggio tra la Campania interna, l'Apulia e la Lucania: la posizione geografica dà conto della sua importanza, come provano le numerose testimonianze letterarie – da Varrone, Cicerone e Virgilio (*Aen.* VII, 563-571) fino a Giuliano d'Eclano –, che ne fanno un *unicum* pressoché assoluto tra i numerosi santuari sacri alla dea Mefite. Del culto e della natura stessa della dea osca la tradizione classica e l'erudizione moderna ci offrono una rappresentazione strettissimamente legata alle caratteristiche geomorfologiche del sito: Mefite come dea ctonia, divinità delle emanazioni sulfuree puteolenti (mefitiche, appunto) e l'Ansanto come uno degli accessi agli inferi.

Richiamo a tal riguardo la pagina virgiliana e il commento serviano. Nel VII libro dell'*Eneide* la Furia Alletto, su istigazione di Giunone semina la discordia tra Troiani e popolazioni italiche e dopo aver provocato le prime vittime della guerra, viene rispedita da Giunone agli inferi, attraverso il pestifero baratro irpino:

Est locus Italiae medio sub montibus altis,
nobilis et fama multis memoratus in oris,
Ampsanti valles: densis hunc frondibus atrum
Urguet utrimque latus nemoris medioque fragosus
Dat sonitum saxis et torto vertice torrens.
Hic specus horrendum et saevi spiracula Ditis
Monstrantur, ruptoque ingens Acheronte vorago
Pestiferas aperit fauces, quis condita Erynis,
Invisum numen, terras caelumque levabat.²⁸

28. Virgilio, *Aen.* VII, 563-571: «V'è nel mezzo d'Italia sotto le alte montagne un luogo celebre, noto per fama in molte contrade, la valle d'Ansanto: la circonda l'orlo opaco del bosco d'ambo i lati con i rami infoltiti; nel mezzo muggiando risuona fra sassi un torrente con vortici rapidi. Qui si addita l'orrenda spelonca e il passaggio per Dite incle-

Virgilio non nomina espressamente la dea, adoperando invece in un luogo precedente il teonimo (VII, v. 84: «*saevam exhalat opaca mephitim*», «nell'ombra opaca esala un odore pestilenziale») come semplice nome comune significante *terrae putor*, “fetore”, “cattivo odore che promana dalla terra”.

Il commentario serviano aggiunge un'importante accenno alla morfologia cultuale:

I cosmografi definiscono questa località l'ombelico d'Italia; si trova tra la Campania e l'Apulia, dove vivono gli Irpini, e contiene acque sulfuree, e perciò ancor più pesanti, perché è circondata dai boschi. Perciò lì c'è l'ingresso all'Ade, poiché l'aria pesante uccide quelli che vi si accostano, al punto che le vittime presso questo luogo non vengono immolate, ma vengono accostate all'acqua e muoiono per le esalazioni.²⁹

Al di là dei *colores* poetici, la descrizione del Mantovano e il commentario serviano non alterano assolutamente la realtà geografica, anche se gli alti monti appaiono alla vista invero ben lontani; peraltro bisogna considerare che l'alto grado di friabilità della collina, causa di frane e smottamenti nei secoli, e il disboscamento radicale sul fianco destro del laghetto, effettuato all'epoca murattiana,³⁰ hanno modificato non poco il panorama.³¹ Eppure la rappresentazione virgiliana è fortemente confermata dalla visita del luogo, che suscita ancora oggi forti emozioni per la numinosa presenza del sovrannaturale avvertita nell'assoluto silenzio, nell'ariapregna di zolfo, che si appiccica addosso, per il biancore della terra arida interrotto qua e là da chiazze gialle prodotte dalle emanazioni solforose che fuoriescono dalle numerose fenditure del terreno (gli *spiracula* virgiliani), per il gorgoglio dell'acqua fangosa ribollente nelle due grosse buche del laghetto, che formano dei vortici tortuosi. «Tutto intorno vi sono esalazioni gassose che fuoriescono con cupo sibilo e l'anidride carbonica e solforosa rende l'aria irrespirabile».³² Ancora oggi si osservano animali o uccelli morti e addirittura

mente; una voragine immensa attraverso la fenditura dell'Acheronte, apre le sue bocche pestifere: qui inabissata l'Erinni, nume odioso, liberava di sé la terra e il cielo».

29. Servio, *Ad Aen.*, VII, 563-571.

30. Daubeny, *Narrative of an excursion*, pp. 15 ss., citato da de Cazanove, *Le lieu de culte de Méfitis*, p. 160; Gambino, *La Mefite nella Valle d'Ansanto*, I, pp. 156 ss.

31. Sull'Ansanto cfr. la voce di Andreussi in *Enciclopedia Virgiliana*.

32. Taramelli, *Osservazioni stratigrafiche nella provincia di Avellino*, pp. 309 ss.: «attorno all'anfiteatro al cui fondo con una superficie di circa tremila metri quadrati ribolle per emissione di acido carbonico e di solfuro di idrogeno il fango della mofeta, si stende un campo deserto di macigni corrosi dai gas [...] e giù per la valle del torrente che

Servirebbe un riferimento più puntuale di pp. 309 ss. per la citazione (e le pagine estreme per la bibliografia)

tura si racconta della morte di persone o troppo incaute o desiderose forse di porre fine alla loro vita. Più a Nord fino a Villamaina ci sono laghetti e sorgenti di acque minerali, bagni termali (bagni di San Teodoro), minuziosamente descritti già dal Santoli (1783)³³ e dal Macchia nel 1838.³⁴

Le ricerche passate, dagli eruditi seicenteschi e settecenteschi fino ai primi saggi archeologici sistematici della seconda metà del secolo scorso hanno illustrato le caratteristiche naturali dell'Ansanto, la sua eccezionale conformazione geomorfologica e le singolari caratteristiche paravulcaniche, con la conseguente interpretazione della Mefite quale «dea odoris gravissimi, id est grave olentis»,³⁵ fissando definitivamente nell'Irpinia il luogo descritto dal poeta mantovano.

Cito doverosamente qui l'opera settecentesca specifica *De Mephiti* dell'arciprete di Rocca San Felice, Vincenzo M. Santoli, dotto letterato, ricercatore e collezionista di reperti, ma anche interessato alle scienze naturali: egli oltre a passare in rassegna tutte le fonti letterarie e a determinare l'ubicazione del sito descritto da Virgilio con la prova dei vari rinvenimenti archeologici *in situ*, non esitava a documentare gli effetti curativi delle acque sulfuree della Mefite, escogitando addirittura un preparato contro la scabbia che inviò per la sperimentazione al dr. Cotugno dell'Ospedale degli Incurabili di Napoli.³⁶

Va ricordato, a tal proposito, quanto sugli usi terapeutici delle acque scrive un altro arciprete recente di Rocca San Felice, Nicola Gambino, scomparso alcuni anni or sono, benemerito studioso delle memorie locali irpine e rieditore del *De Mephiti* santoliano: nei tempi passati si usava curare le pecore rognose con un bagno nell'acqua del lago; come pure si è sempre sperimentata l'efficacia di detta acqua nelle malattie soprattutto della pelle anche negli uomini.³⁷

Il Gambino si fece promotore e finanche organizzatore delle ricerche archeologiche della Mefite, collaborando attivamente con l'archeologo Onorato alla prima campagna di scavi all'Ansanto negli anni Cinquanta del secolo scorso; successivamente egli mantenne desto l'interesse sul si-

smaltisce il fango del bullicame tutto è rovina indescrivibile». Per l'analisi geologica e mineralogica cfr. Sinno, *I minerali della Valle d'Ansanto*.

33. Santoli, *Roccae Sancti Felicis de Mephiti*.

34. Macchia, *Sulla Valle d'Ansanto*, p. 27.

35. Servio, *ad Aen.*, VII, 81.

36. Gambino, *La Mefite nella Valle d'Ansanto*, I, p. 113.

37. *Ibidem*, pp. 112 ss.

to prima con una pubblicazione di carattere divulgativo dal titolo suggestivo *Da Mefite a Santa Felicita*, sulla quale ritornerò, poi con due volumi miscellanei approntati per la ristampa e la traduzione del *De Mephiti* del Santoli (1991).

Gli scavi degli anni '50 portarono all'importante scoperta nell'alveo di un tratto del «fragosus torrens» (il «vado mortale» delle fonti moderne) di un'imponente mole di materiali fittili, bronzei o lignei, scivolati giù per smottamento dalla stipe votiva posta poco più in alto sulle pendici della collina. Una seconda campagna di scavi degli anni '70-71 e lo studio sistematico dei reperti del deposito votivo hanno portato a una più approfondita conoscenza del culto della Mefite, dall'età tardo-arcaica (VI-V sec. a.C.) fino alle soglie della romanizzazione e hanno delineato il ruolo crescente del santuario naturale dell'Ansanto sul piano sociale, economico e politico fra le diverse popolazioni sannitiche della regione e gradualmente delle regioni circostanti.³⁸

Nella stessa campagna di scavo furono individuate sulle pendici nord-occidentali della collina di Santa Felicita prospicienti il lago e in linea rispetto al «vado mortale» delle strutture murarie risalenti dal I a.C. all'inizio del IV d.C., tra cui un camminamento pavimentato e un porticato che fecero pensare a costruzioni in qualche modo connesse a un eventuale vicino edificio di culto ancora da scoprire;³⁹ recentemente l'archeologo Rainini, accettando le stimolanti osservazioni di O. de Cazanove⁴⁰ sulle caratteristiche dell'Ansanto come un tipico «santuario naturale» non dissimile da altri luoghi sacri mefitici, uno di quei «loca dissacrata sine tecto», ha sottolineato l'assenza di emergenze monumentali all'interno dell'area sacra e il carattere accessorio delle strutture evidenziate.⁴¹ L'auspicabile ripresa delle indagini archeologiche dovrà risolvere il problema dell'esistenza e della posizione dell'*aedes* di Mefite e delle forme rituali della Valle d'Ansanto; parimenti una sistematica campagna di scavo sulla collina di S. Felicita potrà chiarire tipologia e cronologia dell'insediamento, il rapporto con la zona sacrale e, ancor più, accertare quando sia stato abbandonato e quando l'edificio cristiano sia stato eretto.

38. Rainini, *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto* (1985); Id., *Terrecotte votive*; Id., *Il santuario di Mefite nella Valle d'Ansanto* (1996).

39. Rainini, *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto* (1985), pp. 117-120.

40. De Cazanove, *Le lieu de culte de Méfitis*.

41. Rainini, *Mephitis aedes o locus consaepus*, pp. 137-143.

La dea Mefite dunque è stata rappresentata dalle fonti romane e dai moderni, certamente in conseguenza della fenomenologia particolare del centro ansantino, come la dea delle esalazioni fetide, da invocare in funzione apotropaica *ad minus nocendum*, una sorta di ipostasi divina del fenomeno fisico paravulcanico; di qui fu breve il passo verso una assimilazione alle divinità del mondo sotterraneo, di pari passo alla rappresentazione dell'Ansanto come una delle porte degli inferi. Una tale interpretazione portò finanche alla perdita dell'originaria valenza onomastica, sicché il teonimo trapassò per metonimia a semplice nome comune sinonimo di "fetore" (Persio, Giuliano d'Eclano, Servio).⁴²

4. *L'altra faccia della Mefite? Gli altri santuari antichi*

Solo in epoca recente fortunate scoperte archeologiche di altri santuari antichi sacri alla dea Mefite, con ricco corredo epigrafico e abbondante e vario materiale votivo, hanno messo in luce il contrasto o la non piena coerenza tra la rappresentazione della dea emergente da questi documenti e quella della Mefite ansantina, proponendo la grave questione dell'identità originaria della dea osca e della riduttiva *interpretatio* romana a seguito dell'introduzione nel pantheon dell'Urbe.

Non è mia intenzione né sarebbe di mia competenza definire in questa sede la natura e funzione della dea presso le popolazioni italiche pre-romane o seguire il percorso di diffusione ed evoluzione del suo culto, attestato dal VII sec. a.C. al II d.C. in almeno una decina di santuari, che vanno dal Basso Lazio alla Lucania, per non parlare della pianura padana (Cremona e *Pompeia Laus* = Lodi). Felici studi recenti di archeologia, di linguistica e di storia delle religioni hanno provato a ricostruire il vero volto dell'antica divinità italica, riconoscendo la complessità della figura divina, non riducibile a un'unica dimensione. Degni di particolare menzione anche ai nostri fini sono i siti di Rossano di Vaglio e Canneto, scoperti nell'ultimo cinquantennio.

Nella località Macchia di Rossano a 2 km circa a NE di Serra di Vaglio in provincia di Potenza, in una conca ricca di acque fu scoperto nel 1969 un

42. Per l'analisi dei brani di Claudiano, Giuliano d'Eclano e Mario Mercatore, che riutilizzano i passi virgiliani della Mefite e della valle d'Ansanto, cfr. ora Nazzaro, *Giuliano e la Valle d'Ansanto*.

santuario extraurbano dedicato a Mefite:⁴³ esso era in collegamento con una sorgente di acqua pura poco più a monte per mezzo di un canale sotterraneo. I resti di una struttura architettonica monumentale, il gran numero di iscrizioni,⁴⁴ la massa di oggetti votivi e monete fanno del sito il centro più rilevante e documentato del culto della dea, attivo tra la metà del IV secolo a.C. e la prima metà del I d.C. Moltissimi sono gli ex-voto legati al mondo dell'agricoltura e della pastorizia, modellini di animali o di frutta; statuine di donne in tutti gli stadi d'età, affiancate da animali o con bambini in braccia; ma anche armi in miniatura o a grandezza naturale. Le iscrizioni osche presentano la Mefite sotto l'epiclesi di *Caporoinna*, assimilabile alla *Iuno Caprotina* romana, dea legata alla capra, protettrice di animali e della fertilità femminile; l'epiclesi *Aravina* la fa identificare con la dea della feracità dei campi coltivati (*arva*), mentre l'appellativo *Utiana/Outiana* le conferisce un connotato sociale di protettrice di una specifica popolazione. È evidente quindi che la Mefite di Rossano, che non aveva relazione alcuna con acque sulfuree o esalazioni gassose, presenta una figura divina assai sfaccettata. Orbene, l'unica iscrizione ritrovata nella Valle di Ansanto – purtroppo andata perduta, ma testimoniata da fotografia –,⁴⁵ reca la dedica proprio alla Mefite *Aravina*: «*lūvkis vel / mefitei [...] / aravinai [...]*», cioè «Lucio Vel[...] a Mefite Aravina», cioè lo stesso epiteto presente in due iscrizioni di Rossano del Vaglio, chiaro segno di una *koiné* religiosa molto estesa.

Nelle vicinanze della sorgente poco più in alto del santuario antico sorse intorno all'XI secolo una chiesa dedicata alla Madonna (Madonna di Rossano): la statua rappresentante la Vergine in trono ha un pomo nella mano sinistra e con la destra stringe a sé il Bambino in piedi sulla sua gamba destra. La tradizione vuole che la statua della Madonna sia stata trovata intagliata in un tronco di quercia nei dintorni.

43. Adamesteanu, Lejeune, *Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio*; Adamesteanu, *La Basilicata antica*, pp. 200 ss.; Adamesteanu, Dilthey, *Macchia di Rossano: il santuario della Mefite*; cfr. ora anche Nava, Cracolici, *Il santuario lucano di Rossano di Vaglio*.

44. Dei vari contributi di M. Lejeune dagli anni Sessanta in poi sulle epigrafi rossanesi, si veda in particolare l'edizione del *corpus* in Lejeune, *Méfitis déesse osque*; Id., *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes*. Cfr. anche Poccetti, *Nuovi documenti italici*, pp. 118-131.

45. Un semplice accenno in Onorato, *La ricerca archeologica in Irpinia*, p. 33. Sulla scoperta e la successiva perdita dell'embrice cfr. Antonini, *Dedica osca a Mefite Aravina*; Rainini, *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto* (1985), p. 118; Gambino, *La Mefite nella Valle d'Ansanto*, pp. 584-586.

<p>Controllare. C'è una quadra che non chiude. Quadre in tondo o in corsivo?</p>
--

Nel Parco Nazionale d'Abruzzo, alle sorgenti del Melfa nella Valle di Canneto, località Capodacqua (m. 1021 s.l.m.), nel Comune di Settefrati (Frosinone), sono venuti alla luce nel 1958 abbondante materiale votivo e reperti architettonici databili dal IV secolo a. C., che hanno fatto pensare ad un luogo di culto mefitico:⁴⁶ lo proverebbe un'iscrizione con dedica alla dea di due liberti affrancati, già precedentemente nota e rinvenuta nel circondario.⁴⁷ La valle, a confine tra Lazio, Abruzzi e Molise, è una zona di transito e costituisce ancora ora centro di incontro delle popolazioni circostanti. Anche in questo sito sorse nell'alto medioevo la chiesa dedicata alla Vergine (Madonna di Canneto), un santuario mariano molto frequentato dai devoti delle regioni vicine, ben documentato dal tardo medioevo fino ai nostri giorni.⁴⁸ Stretto era il legame culturale con l'acqua della sorgente ritenuta miracolosa, al punto che i fedeli fino all'epoca moderna erano soliti bagnarsi nell'acqua e attraversare a piedi scalzi il ruscello per lucrare le indulgenze.⁴⁹

La storiografia locale, sulla base delle fonti documentarie attestanti numerosi possedimenti del monastero di San Vincenzo al Volturno nella Val di Comino e lungo il fiume Melfa,⁵⁰ ha voluto attribuire la fondazione di questa chiesa all'istituzione voltornense;⁵¹ certa è comunque l'appartenenza successiva ai benedettini cassinesi dal secolo X fino al 1447, anno in cui il monastero entrò nella giurisdizione del vescovo di Sora.⁵² È importante, comunque, per quel che diremo successivamente, aggiungere che il paese ciociaro di Settefrati, nel cui territorio insiste il santuario, deriva il suo nome dal culto dei sette fratelli martiri romani del 10 luglio,⁵³

46. Rizzello, *I santuari della media valle del Liri*, pp. 126-133; Falasca, *Mefitis*, pp. 38 ss.; Antonelli, *Settefrati*, pp. 15 ss.

47. *Corpus Inscriptionum latinarum*, X, 5048.

48. Antonelli, *Il santuario di Canneto*.

49. Nel 1767 il vescovo di Sora Tommaso Tagliatela condannò tale pratica, considerata contraria alla pubblica decenza.

50. *Chronicon Vulturense*, I, doc. 30, pp. 243 ss.; doc. 70 (11 giugno 866), pp. 325 ss.

51. Marsella, *Storia della Madonna di Canneto*; Antonelli, *Il santuario di Canneto*.

52. A. Sennis, scheda inedita su *Madonna del Canneto*, nel database *Santuari italiani*. Il *monasterium sancte Marie in Canneto in finibus Thermulensis*, il cui possesso a Montecassino è confermato da Enrico II, sembra doversi riferire alla località omonima sul fiume Trigno nel Molise: cfr. *Chronica Monasterii Casinensis*, p. 251.

53. Il nome di Settefrati compare per la prima volta nella *Chronica monasterii Casinensis* (II 13, p. 192), a proposito della concessione che l'abate cassinese Mansone (986-996) fa al conte dei Marsi Rainaldo II della chiesa di S. Paolo «que sita est in territorio

associati dalla leggenda agiografica alla presunta madre Felicità, titolare di una chiesa e una cappella, che quindi godeva di culto particolare: è la stessa santa che troviamo a Rocca san Felice.

I contributi più recenti sulla Mefite, ai quali rinvio anche per la bibliografia precedente, hanno posto l'accento sulle caratteristiche generali dei siti antichi, soprattutto del santuario lucano: tipologia degli spazi sacri naturali; ruolo fondamentale dell'acqua, unico fattore sempre presente nel culto di Mefite, qualsiasi sia la sua natura; varietà dei materiali votivi rinvenuti. La loro analisi ha consentito di tracciare un'identità più articolata di una divinità non legata solo alle manifestazioni naturali negative e nocive, come nella Valle d'Ansanto, ma anche di una dea benigna delle acque, protettrice dei campi e delle greggi, benevola e tutelare del gruppo etnico-politico, divinità iniziatica femminile e protettrice della fertilità. A Giovanna Falasca si deve la rassegna sistematica di tutti i siti mefitici e l'interpretazione di Mefitis quale divinità «poliedrica e multiforme», dea della mediazione.⁵⁴ Olivier de Cazanove,⁵⁵ riesaminando la tradizione letteraria, sottolinea in special modo la peculiarità del sito quale «luogo sacro naturale», le cui particolari caratteristiche geomorfologiche (considerate dagli antichi come veri e propri *mirabilia*) hanno provocato in epoca romana un processo di risemantizzazione della dea e dei luoghi.⁵⁶

L'ultimo studio ampio a me noto di Flavia Calisti⁵⁷ rileva in primo luogo la distorsione involontaria della natura della dea operata da alcuni studiosi sulla scorta delle sole fonti letterarie, che fissavano solo singoli “segmenti” della lunga sequenza della nascita e sviluppo del culto e della rappresentazione della deità. Proprio il sito naturale di Rossano di Vaglio,

Cominensi in pertinentia Septem fratrum». Nella stessa *Chronica* (IV 66, p. 528), all'inizio del racconto sulla visione di Alberico, nativo di Settefrati, si precisa: «In Comino namque in castro quod in honore sanctorum Septem fratrum constructum est [...]».

54. Falasca, *Mefitis*: «Divinità poliedrica e multiforme: dea infera, regale, protettrice dei campi e delle greggi, divinità iniziatica femminile, nutrice, nume politico tutelare. È il suo essere assimilata all'acqua che spiega e conferma la molteplicità di funzioni assolute dalla dea, perché la sua personificazione di un elemento vitale, fluido, mutevole ed in perenne trasformazione da uno stato all'altro, le attribuisce le funzioni di fattore di unione di mondi diversi e, di conseguenza, di protezione dei momenti di passaggio tra questi, in sostanza individua il suo carattere di mediazione, palesemente dichiarato, come è stato ampiamente spiegato, anche nel nome» (p. 55).

55. De Cazanove, *Les lieux de culte italiqnes*; Id., *Le lieu de culte de Mefitis*.

56. De Cazanove, *Le lieu de culte de Mefitis*, p. 159.

57. Calisti, *Mefitis dea italica*.

con le testimonianze epigrafiche e gli *ex voto*, rimanda a una figura divina assai più sfaccettata: la giovane studiosa rileva «la caleidoscopica molteplicità di aspetti divini», che nel corso del tempo si sono specializzati nei singoli contesti sociali e culturali. Mefite «potrebbe essere interpretata come il risultato dell'elaborazione osca della figura divina» della Grande Madre della religiosità preistorica, protettrice delle funzioni materne e proiezione dei bisogni e aspirazioni umane.⁵⁸ Con la romanizzazione si ebbe la riduzione di molti suoi aspetti positivi, assorbiti all'interno delle caratterizzazioni della corrispondente divinità romana (Giunone) e la conservazione degli aspetti legati al territorio irpino. In una visione comparativistica di storia delle religioni, ma su un piano assolutamente generale e tralasciando del tutto il problema del tempo di fondazione dei santuari cristiani, la Calisti insiste sulla continuità tra culto pagano e culto cristiano, nel quale la Vergine Maria diventa «la massima sintesi delle funzioni precedentemente ricoperte dalla Grande Madre» e i luoghi di culto dell'antica dea divengono santuari cristiani.⁵⁹

La “deansantizzazione”, mi si passi il brutto neologismo, vale a dire la ricerca del volto originario della dea non influenzata dall'*interpretatio* romana dell'Ansanto, ha trovato sostegno anche nella rivisitazione dell'etimologia del teonimo: a fronte della vecchia ipotesi della derivazione dalla radice indoeuropea **medhu-* che esprime l'idea dell'inebriamento (cfr. gr. **mšqu, meqÚw**), chiaramente legata al fenomeno delle esalazioni sulfuree, gli studiosi recenti, sulla base della radice ie. **medhyo*, osco *mefiú*, gr. **mšsoj**, lat. *medius*, intendono la dea come “colei che sta in mezzo”, quindi “colei che intercede”: già del resto Prisciano⁶⁰ collegava il nome al termine greco **mes...tij**. Mefite è allora colei che sta in mezzo, anche in rapporto a una dimensione comunitaria assunta dal santuario a essa dedicato – si pensi a Rossano di Vaglio, ma anche all'Ansanto –, visto anche come luogo che svolge funzioni di mediazione e di raccordo sul piano sociale, economico e politico fra le diverse popolazioni della regione.

58. *Ibidem*, pp. 246 ss.

59. *Ibidem*, p. 249: «Infine, con il sopraggiungere della cristianizzazione, le zone in cui si era perpetuato lo sbiadito ricordo dell'originario ruolo della dea quale divinità tutelare della salute muliebre (tramite l'ausilio delle qualità curative di acque lattiginose o fornite di un calore termico anomalo), divennero altrettanti luoghi di venerazione della Vergine o di santi».

60. Prisciano, *Inst. gramm.*, VII, p. 328 K.: «Mephitis quoque, quod proprium est a Graeco **mes...tij**, ut quibusdam videtur, mutatione s in f translatum...».

Il carattere greco non è stato importato correttamente. Riscrivere a mano

Una Mefite dai tratti positivi e gentili, meno ctonia e più cereria, a dispetto della rappresentazioni letterarie antiche della dea dell'Ansanto, che rimane in assoluto, comunque, il sito più antico, più importante e pressoché unico dedicato a tale divinità. A mio parere, il problema dell'identità o delle identità di Mefite non si risolve focalizzando ora tutta l'attenzione solo su Rossano: si correrebbe stavolta il rischio di non tenere in debito conto le specificità della divinità e del culto ansantino.

4. Santa Felicita a Rocca San Felice

Ma tornando all'oggetto specifico della mia ricerca, dopo il lungo *excursus* sulla Mefite, ripeto che non basta solo constatare la suggestiva coincidenza nella lunga durata dei santuari pagani e cristiani e specificatamente di quelli mariani sorti nelle località di antichi culti mefitici; occorre anche definire l'esatta cronologia della fondazione degli edifici cristiani. Nel caso specifico poi di Rocca san Felice occorre spiegare sul piano storico, al di là delle facili ipotesi tradizionali, la novità meno comune riguardante non l'introduzione del culto della Madonna, ma di una santa e di una santa non locale, ma importata.

Felicita, infatti, è la santa martire romana⁶¹ sepolta nel cimitero di Massimo sulla via Salaria Nuova, ricordata al 23 novembre dal *Martyrologio Ieronimiano*,⁶² dai sacramentari Leoniano (*natale sanctorum Clementis et Felicitatis*), Gelasiano (*in natali sanctae Felicitatis*), Gregoriano (*item eodem die natale sanctae Felicitatis*) e dagli *Itineraria*.⁶³ Al Delehaye si deve la valutazione critica della breve tradizione agiografica costituita da una breve *Passio*⁶⁴ datata dai critici tra fine IV e inizio V secolo, e da una tarda amplificazione di ambiente beneventano.⁶⁵ Il principe dei bollandisti da par suo ha rilevato l'artificiosità e la leggendarietà del

61. Cfr. *Acta Sanctorum, Iulii III*, pp. 5-28 (J. Pinius); *Bibliotheca Sanctorum*, V, pp. o coll. 605-608 (F. Caraffa), 608-611 (C. Celletti); Amore, *I martiri di Roma*, pp. 43-51.

62. *Martyrologium Hieronymianum*, p. 146; Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, pp. 615 ss. Altra commemorazione della santa è al 10 luglio insieme ai sette "figli" attribuite dalla leggenda.

63. Ometto di riportare i riferimenti bibliografici delle singole fonti, fedelmente riportate in Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*.

64. *Bibliotheca hagiographica latina*, 2853.

65. *Bibliotheca hagiographica latina*, 2854, 2855. Cfr. Delehaye, *Étude sur le légendier romain*, pp. 116-121.

racconto, che pur non presentando i soliti stereotipi e le lungaggini delle passioni tarde, tradisce a prima lettura l'operazione dell'agiografo che volle costruire l'esatto *pendant* della storia dei fratelli Maccabei e della loro madre, imparentando in una unica famiglia il gruppo dei martiri che la *Depositio martyrum* romana commemorava al 10 luglio: nel calendario filocaliano i sette nomi erano distribuiti secondo i quattro diversi cimiteri, ove erano stati deposti, tre sulla via Salaria Nuova e il quarto sull'Appia:

Felicis et Philippi in Priscillae
 et in Iordanorum Martialis Vitalis Alexandri
 et in Maximi Silani, hunc Silanum martirem Novati furati sunt
 et in Praetextati Ianuari.⁶⁶

Secondo la leggenda agiografica la madre e i sette figli, imprigionati sotto l'imperatore Antonino, sarebbero stati processati prima singolarmente, poi rinvii a diversi giudici divisi in quattro gruppi per l'esecuzione; da ultima sarebbe stata giustiziata Felicita. L'espedito di distribuire i martiri in quattro gruppi e di farli processare da quattro giudici diversi serve evidentemente all'agiografo per rispettare, si fa per dire, la distinzione dei quattro cimiteri indicati dalla *Depositio*, che egli si guarda bene però dal citare. Commette certo un errore, quando alla fine annota brevemente che anche la madre viene decapitata, laddove noi sappiamo che il suo *dies natalis* cade ben quattro mesi più tardi (23 nov.): ma in questo l'agiografo agisce con molta *souplesse* tacendo giorno e data.

Ometto di ripetere le considerazioni di Delehaye, che vedeva in tale leggenda «il tipo dei racconti artificiali, il cui fondo storico si limita ai nomi dei martiri»,⁶⁷ per ricordare soltanto la fortuna che ebbe tale leggenda, ben nota già a Pietro Crisologo⁶⁸ e a Gregorio Magno,⁶⁹ che tenne un'omelia su *Matt.* 12, 46-50 «Tua madre e i tuoi fratelli sono fuori e ti cercano») nella basilica della martire. Tralascio in questa sede di parlare del breve epigramma incluso nel *corpus* damasiano,⁷⁰ oggetto di una dura polemica tra il Ferrua e l'Amore.⁷¹

66. Cfr. *Depositio martyrum*, in *Chronica minora*, p. 71; H. Leclercq, *Kalendaria*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VIII, 1, coll. 635-636. Di tutto rilievo è però l'assenza di Felicita nella *Depositio*.

67. Delehaye, *Étude sur le légendier romain*, p. 119.

68. Pietro Crisologo, *sermo* 134 (*Patrologia Latina*, 52, 564; *Sermoni*, 3, p. 62).

69. Gregorio Magno, *hom.*, 3 (*Patrologia Latina*, 76, 1086-1089).

70. Damaso, *epigram.*, 72, pp. 250 ss.; cfr. anche *epigram.*, 72/1, pp. 251-253.

71. Amore, *I martiri di Roma*, pp. 43-51.

Il culto di *Felicitas cultrix Romanarum*, protettrice delle matrone romane, come attesta l'iscrizione nell'oratorio scoperto nel 1812 presso le Terme di Traiano, ha avuto un'ampia diffusione dall'Alto Medioevo in poi, come provano le numerose chiese e le reliquie rivendicate da tanti centri europei. Reliquie forse della santa e dei presunti figli probabilmente sotto il pontificato di Pasquale I (817-824) furono concesse alla cattedrale di Alife, donde furono traslate a Benevento dal vescovo Orso su richiesta del principe Sicardo nell'839, all'epoca delle numerose traslazioni già ricordate. Una chiesa dedicata ai Sette fratelli presso il fiume Sabato è attestata nel 1133 da Falcone Beneventano;⁷² la città vanta anche in epoca moderna nel suo tesoro sacro reliquie del santo gruppo: Benevento, comunque, fu il tramite di diffusione del culto nel Principato.

La seconda *Passio (Bibliotheca hagiographica latina, 2854-2855)*, infatti, è un rifacimento molto tardo dell'antica *passio*, di evidente ambiente beneventano: una esagerata amplificazione, qua e là infiorettata da cadenze metriche e riprese virgiliane, piena di discorsi diretti nei quali Felicità esorta ciascun figlio alla fermezza della testimonianza. Gli ultimi paragrafi spostano inopinatamente la scena ad Alife: dopo il martirio della madre, avvenuto il giorno seguente alla uccisione dell'ultimo fratello, gli otto corpi rimasti insepolti, ma prodigiosamente risparmiati dagli uccelli rapaci, vengono piamente raccolti da una «*Christianorum phalanx*», che «*honorifice humaverunt, haud procul a moenibus urbis, quam veteres vocaverunt Alifas*». Dopo aver topicamente ricordato gli innumerevoli prodigi verificatisi sui loro sepolcri, il redattore fa trasferire i corpi a Benevento per mano del vescovo Orso,⁷³ adducendo a pretesto lo stato di abbandono nel quale versava il luogo dove erano stati sepolti i santi e il conseguente scadimento del culto. Alife è una antica cittadina campana lungo la valle del Volturno ai piedi del versante meridionale del Matese, sede di un gastaldato e poi contea longobarda dipendente da Benevento: nel IX e X secolo fu sottoposta, come altri centri bassolaziali e campani a continue incursioni dei Saraceni.

Ma anche una documentazione più solida spiega la fortuna del culto della santa nel ducato beneventano. Bisogna ricordare un documento del *Chronicon Vulturnense*⁷⁴ del novembre 795, in cui David II, vescovo di

72. Falcone di Benevento, *Chronicon Beneventanum*, p. 12.

73. *Acta apocrypha*, 28-30, in *Acta Sanctorum, Julii III*, p. 18b. Critico sulla traslazione, annoverata tra i tanti «bizzarri trasporti», fu Franchi de' Cavalieri, *Le reliquie dei martiri Sciliani*, p. 45.

74. *Chronicon Vulturnense*, I, doc. 33, pp. 248 ss.

Benevento, dona al monastero femminile di S. Maria in Logosano una vecchia chiesa dirupata dedicata a S. Felicità in Montemarano,⁷⁵ con terra annessa, perché la restauri e vi costruisca una cella:

David, servus servorum dei, episcopus sancte Beneventane et Sipontine ecclesie, anno episcopatus nostri, Deo favente, quarto decimo, largimur in monasterio beate Marie, sito Loco Sano, ubi Auflada religiosa abbatissa regimen tenere videtur, ecclesiam sancte Felicitatis, longa iam vetustate corruptam, loco in Monte Mariano, cum parvula terra quae circum ipsam ecclesiam est.

Lo stato fatiscente della chiesa («iam vetustate corruptam») ci rinvia ad un'epoca certamente più lontana. Il monastero di S. Maria in Logosano era stato donato a S. Vincenzo al Volturno da Gisulfo I, ottavo duca di Benevento (689-706), con la conferma di Stefano II del luglio 754.⁷⁶ Non mi sembra azzardato ipotizzare una particolare promozione del culto della santa nella congregazione vulturnese, alla quale apparteneva anche una chiesa abruzzese di «Sancta Felicità in Lauria, ubi dicitur ad Turrim», possesso confermato nel giugno del 968 da Ottone I.⁷⁷ Occorre anche ricordare a tal proposito i possedimenti del monastero di san Vincenzo nella Val Comino e zone circostanti. La chiesa dedicata ai Sette fratelli nel *castrum* che dai santi prese il nome⁷⁸ fu certamente anche un tramite del culto di Santa Felicità: in epoca moderna (XVII sec.) sull'altare maggiore campeggiava l'immagine, assai venerata, della madre e dei sette figli.⁷⁹ Successivamente nella seconda metà del XVII secolo la vecchia chiesa ormai pericolante fu sostituita da un'altra costruita fuori le mura e dedicata proprio a Santa Felicità.⁸⁰ Una cappellina-edicola moderna dedicata alla santa è anche a Pietrafitta, frazione agricola del Comune di Settefrati: ai suoi piedi

75. Logosano (oggi Luogosano, piccolo comune avellinese a circa 400 metri s.l.m.) è situato nella media valle del Calore, alle pendici di un colle alla destra del fiume, a valle della confluenza di questo con il torrente Fredane, che abbiamo già incontrato in precedenza: siamo a non grande distanza da Rocca San Felice; Montemarano è situato più in alto, a una ventina di km da Luogosano.

76. *Chronicon Vulturnesense*, I, doc. 9, p. 135: «monasterium quoque Sancte Marie in Loco Sano»; doc. 17, p. 167: «et monasterium Sancte Dei Genitricis Marie, que vocatur Loco Sano».

77. *Chronicon Vulturnesense*, II, doc. 117, p. 139, 5.

78. Cfr. *supra*, n. 53.

79. Visita pastorale del vescovo Tamburrelli (1638-1650), ff. 26-26v citato da Antonelli, *Settefrati*, pp. 84 ss.

80. Documentazione presso Antonelli, *Settefrati*, p. 90.

c'è una piccola fonte, alle cui acque gli abitanti attribuivano già dal XVI secolo qualità terapeutiche e miracolose («Acqua santa»)⁸¹

In Campania il culto per la santa è documentato inoltre dal Calendario Marmoreo Napoletano, che segna però la festa non al 10 luglio, riservato ai santi Giasone e Mauro, ma, significativamente, al 1 agosto insieme con i Sette Maccabei, se è esatta l'emendazione del testo del latercolo che ha: «Pas. Macchab. et sce Eeli»: la congettura *Feli<citatis>* del Sabbadini, primo editore settecentesco,⁸² fu accolta come plausibile dal Delehaye.⁸³

I calendari capuani tardomedievali I, III e IV celebrano espressamente la santa al 10 luglio, mentre il II cita solo i Sette fratelli.⁸⁴ Una reliquia di S. Felicita (la testa) sarebbe custodita a Cava, dono di Urbano II all'abate Pietro (1079-1122), in occasione della dedizione della chiesa del monastero cavese nel 1092: i monaci di Cava fecero comunque realizzare nel 1485 un busto d'argento raffigurante S. Felicita.⁸⁵

Quanto brevemente ho detto può facilmente spiegare la penetrazione del culto della santa nell'Alta Irpinia e a Rocca San Felice, anche se la documentazione certa è assai tarda. L'articolo 38 degli Statuti antichi dell'Università di Rocca del XV secolo (1440) proibiva il passaggio del bestiame «de accogliettina» (cioè raccogliuccio, tenuto a pascolo da pastori per un periodo limitato) nelle terre delimitate da varie precise indicazioni topografiche, fra le quali «la strata per desotta alla padula de Santa Felicitate».⁸⁶

Insistendo sulla vicinanza della chiesa di santa Felicita e del sito sacro alla dea osca e facendo correre la fantasia a briglie sciolte, gli studiosi locali hanno voluto porre la festa della dea Mefite nei mesi estivi e addirittura al 10 luglio, desumendo tale data dalla festività liturgica dei Sette fratelli martiri romani:

Rimane da stabilire in quale tempo dell'anno si facevano questi sacrifici in onore di questa Caronea. Io propenderei per l'estate e nel mese di luglio [...] Ho pensato che

81. Antonelli, *Settefrati*, p. 6.

82. Sabbadini d'Anfora, *Il vetusto calendario napoletano*.

83. Delehaye, *Hagiographie napolitaine*, p. 30. Concorda Mallardo, *Il calendario marmoreo napoletano*, p. 154.

84. Monaco, *Sanctuarium Capuanum*: I calendario, p. 316: «Festivitas sanctae Felicitationis et filiorum [...]»; II calendario, p. 408: «S.M. VII Fratrum [...]»; III calendario, p. 416: «S. Felicitationis et filiorum eius»; IV calendario, p. 429: «S. Felicitationis et filiorum eius».

85. Devo la notizia alla dr. A. Galdi, che ringrazio.

86. Di Fronzo, *Gli antichi statuti*, pp. 13 ss.

ciò potesse arguirsi non troppo avventatamente dalla festa del 9 e 10 luglio che si celebra annualmente nel medesimo luogo in onore dei Sette fratelli martiri, figli di Santa Felicita, alla quale è dedicata la chiesetta posta nella località. In tale occasione come ad una grande fiera accorre la moltitudine da ogni parte del regno e si trattiene presso la santa chiesa per tutta la notte all'addiaccio dai primi vesperi del 9 fino al mezzogiorno del 10 luglio.⁸⁷

Per l'erudito settecentesco, come per gli studiosi successivi è un assioma la continuità nella discontinuità del culto:

Tale festa che i nostri antenati hanno sempre celebrato, credo che abbia avuto inizio con la loro conversione al cristianesimo per opera di San Felice, prete nolano e inclito protettore del mio paese. La tradizione vuole che i nostri antenati abbandonassero l'insano culto di Mefite e forse distruggessero anche il suo tempio, costruendo sulla collina una chiesa in onore dei Sette fratelli martiri e della Santa Felicita. Continuarono quindi a riunirsi negli stesso giorni 9 e 10 luglio, ma non più per onorare Mefite, bensì per onorare i santi martiri. Del resto la storia mostra che pure altrove gli antichi cristiani si sono comportati in questo modo.⁸⁸

Su tali tenaci convinzioni si sono attestati anche studiosi recenti,⁸⁹ come abbiamo visto in precedenza. In realtà, è chiaramente da scartare l'ipotesi di una chiesa edificata subito dopo Costantino in onore dei Sette fratelli o di S. Felicita. Manca però, come si diceva, una seria indagine archeologica dell'area circostante e si auspica una campagna di scavo mirante a stabilire la durata e l'estensione dell'insediamento tardoantico e altomedievale.

La chiesa è stata varie volte distrutta e ricostruita nei secoli, anche a seguito dei numerosi fenomeni tellurici. Le memorie epigrafiche parlano di un rifacimento quasi completo alla fine del Seicento. Il portale fu inserito nella facciata nel 1779 ad opera dell'arciprete Vincenzo Santoli, come tuttora si legge nell'iscrizione dell'architrave. Il santuario, rifatto ancora nel 1926 e dopo il terremoto del 23 novembre 1980, conserva una tela del 1573 raffigurante il martirio della santa tra i figli uccisi; sotto la tela è stata scoperta una tavola di epoca precedente raffigurante la stessa scena. Particolare oggetto di devozione sono i due busti della santa: l'uno

87. Santoli, *Roccae Sancti Felicis de Mephiti*, I, 13; trad. di Gambino, *La Mefite nella Valle d'Ansanto*, I, p. 420.

88. *Ibidem*. Gli fa eco il Gambino: «Con la cristianizzazione della popolazione si ebbe l'abbandono del tempio e del culto. Però siccome è difficile distruggere delle consuetudini secolari, in genere la Chiesa sostituì l'oggetto del culto e i gesti più significativamente pagani. Così una festa cristiana sostituì una festa pagana» (*La Mefite nella Valle d'Ansanto*, I, p. 420).

89. *Ibidem*, I, pp. 591-596.

è posto in alto sull'altare maggiore; l'altro più antico viene portato in processione due volte l'anno, il 10 luglio dalla chiesa del paese giù al santuario, il 23 novembre nel cammino inverso. La piccola contrada si anima in tali circostanze per l'accorrere dei devoti, specialmente nella festa estiva, assai frequentata anche dai numerosi emigranti.

5. *Verso una conclusione*

È suggestivo il ruolo che è stato assegnato dalla tradizione a Santa Felicità, il cui modello di santità già nella leggenda tardoantica va oltre la figura dello strenuo martire-*miles Christi*, per assumere la funzione del pedagogo della fede e dell'agonoteta della testimonianza al femminile, nella rappresentazione di una nuova e più alta maternità spirituale. Se nella *passio* antica l'intervento della santa davanti al prefetto Publio è assai conciso, nell'amplificazione del lungo successivo racconto ella tiene lunghi discorsi teologici contro il politeismo e calde pargolazioni nei confronti dei figli. Più concisa è l'omelia gregoriana, che rimarca la forza d'animo della donna con il motivo comune della *mulier virilis* – espresso felicemente con la formula «in femineo corpore virile pectus» –; il coraggio della fede, che nella preoccupazione per la sorte eterna dei figli supera l'amore carnale: «filiorum corda in amore supernae patriae praedicando roboravit, et parturivit spiritu quos carne pepererat mundo [...] sed erat vis amoris interior quae dolorem vinceret carnis».⁹⁰

Nell'evoluzione del culto la santa, che nel corso dell'Alto Medioevo ha avuto il sopravvento sul gruppo martiriale maschile, ha assunto, proprio per la sua maternità, la funzione di protezione delle donne e in particolare della fecondità femminile.

Nel caso irpino, al di là della questione storica aperta della cronologia della penetrazione del nuovo culto in un territorio precedentemente segnato da un caratteristico culto marcatamente ctonio, non può non colpire il modello di una santa maternità non mariana, investita di una funzione di patronato femminile.

Santa Felicità una Mefite risemantizzata nel senso suo primigenio di mediazione e intercessione?

90. Gregorio Magno, *hom.* 3 (*Patrologia Latina*, 76, 1087).

OPERE CITATE

- AA.VV., *Il culto dei santi*, in «Cassiodorus», 2 (1996), pp. 121-242
Acta sanctorum, Iulii III, Antverpiae 1723
 Adamasteanu D., *La Basilicata antica. Storia e monumenti*, Cava dei Tirreni 1977
 Adamasteanu D., Dilthey H., *Macchia di Rossano: il santuario della Mefite. Rapporto preliminare*, Galatina 1992
 Adamesteanu D., Lejeune M., *Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», s. VIII, XVI (1971-1972), pp. 39-82
 Amore A., *I martiri di Roma*, Roma 1975
 Andreussi M., voce *Ansanto*, in *Enciclopedia Virgiliana I*, Roma 1984 (rist.1996), pp. 186-188
 Antonelli D., *Il santuario di Canneto: dalle origini ai giorni nostri*, Frosinone 1969
 Antonelli D., *Settefrati nel Medioevo di Val Comino*, Castelliri 1994
 Antonini R., *Dedica osca a Mefite Aravina dalla valle di Ansanto*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Archeologia», 3 (1981), pp. 55-60
Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles 1898-1901; rist. 1992 (Subsidia Hagiographica, 6)
Bibliotheca Sanctorum, I-XII, Roma 1961-1969
 Brown P., *The cult of the Saints*, Chicago 1981; tr. it. *Il culto dei santi*, Torino 1983
 Calisti F., *Mefitis dea italica "regina" e la sua "degenerazione" in ambiente romano*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 70/2 (2004), pp. 237-284
Catalogus baronum, I, a cura di E. Jamison, Roma 1972 (Fonti per la storia d'Italia, 101)
Catalogus baronum. Commentario, a cura di E. Cuzzo, Roma 1984 (Fonti per la storia d'Italia, 101bis)
Chronica minora saec. IV.V.VI.VII (I), a cura di T. Mommsen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Auctores Antiquissimi*, IX, Berolini 1892
Chronica monasterii Casinensis, a cura di H. Hoffmann, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in folio)*, 34, München 1980
Chronicon Vulturense del monaco Giovanni (sec. XII-XIII), a cura di V. Federici, 3 voll., Roma 1925-1938 (Fonti per la storia d'Italia, 58-60)
Corpus Inscriptionum latinarum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussiae editum, Berolini 1863 ss.
 Damasi *epigrammata recensuit et adnotavit A. Ferrua*, Roma 1942
 Daubeny C., *Narrative of an excursion to the lake Amsanctus and to Mount Vultur in Apulia in 1834*, Oxford 1835
 de Cazanove O., *Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles: des sources documentaires hétérogènes*, in *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, pp. 145-177
 de Cazanove O., *Les lieux de culte italiens*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, École Française de Rome, 2000, pp. 30-41
 Delehaye H., *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin*, in *Acta Sanctorum, Novembris II*, 2, Bruxellis 1931, **pp. 00-00**
 Delehaye H., *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936 (Subsidia Hagiographica 23)
 Delehaye H., *Hagiographie napolitaine*, I, in «Analecta Bollandiana», 57 (1939), pp. 5-64

- Deubner L., *Cosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907
- De Vipera M., *Catalogus sanctorum quos Ecclesia Beneventana duplici ac semiduplici celebrat ritu...*, Neapoli 1635
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, a cura di F. Cabrol, o.s.b. e H. Leclercq, o.s.b., Paris 1907-1953
- Di Fronzo P., *Gli antichi statuti di Rocca San Felice*, in «Civiltà Altirpina» 1/1 (1976), pp. 7-17
- Di Fronzo P., *I santuari dell'Alta Irpinia*, in «Economia Irpinia», 1-6 (1971), pp. 3-26
- Enciclopedia Virgiliana*, 6 voll., Roma 1984-1991
- Falasca G., *Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)*, in «Eutropia», II/2 (2002), pp. 7-55
- Falcone di Benevento, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, a cura di E. D'Angelo, Sismel, Firenze 1998
- Fontaine J., *Le culte des saints et ses implications sociologique. Réflexions sur un récent livre de Peter Brown*, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 17-41
- Franchi de' Cavalieri P., *Le reliquie dei martiri Scilitani*, in *Scritti agiografici*, II, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi 222), pp. 37-48
- Gambino N., *Da Mefite a Santa Felicità*, 2^a ed., Tip. Irpinia, Lioni 1965
- Gambino N., *La Mefite nella Valle d'Ansanto di Vincenzo Maria Santoli. Rilettura dopo duecento anni 1783-1983*, 2 voll., Rocca San Felice 1991
- Gregorio Magno, *homiliarum in evangelia libri duo*, in *Patrologia Latina* [v.], 76, coll. **1086-1089 (sono le coll. Estreme???)**
- Lanzoni F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (an. 604)*, Faenza 1927
- Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremite* ed. G. Mongelli, in «Samnium» 34/3-4 (1961), pp. 144-172; ed. a cura di D. Papebroch in *Acta Sanctorum, Iunii V*, **luogo** 1709, pp. 112-139
- Lejeune M., *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la Neuve 1990
- Lejeune M., *Méfitis déesse osque*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1986, pp. 202-213
- Luongo G., *Agiografia irpina*, in *Giuliano d'Eclano e l'Irpinia Christiana*, a cura di A.V. Nazzaro, Napoli 2004, pp. 365-340
- Luongo G., *Alla ricerca del sacro. Le traslazioni dei santi in epoca altomedioevale*, in *Il ritorno di Paolino*, a cura di A. Ruggiero, Marigliano 1990 (Strenae Nolanae 3)
- Luongo G., *Il dossier agiografico dei santi Cosma e Damiano*, in *Sant'Eufemia d'Aspromonte*, Atti del Convegno di studi per il bicentenario dell'autonomia, Sant'Eufemia d'Aspromonte, 14-16 dicembre 1990, a cura di S. Leanza, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 33-89
- Luongo G., *Lo specchio dell'agiografo. I carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli 1992 (Parva Hagiographica)
- Macchia P., *Sulla Valle d'Ansanto e sulle acque termo-minerali di Villamaina*, Napoli 1838
- Mallardo D., *Il calendario marmoreo napoletano*, Roma 1947
- Marsella C., *Storia della Madonna di Canneto*, Sora 1928

- Martyrologium Hieronymianum*, a cura di I.B. de Rossi e L. Duchesne, in *Acta Sanctorum, Novembris* II, 1, Bruxellis 1894, pp. 00-00
- Monaco M., *Sanctuarium Capuanum*, Neapoli 1630
- Mongelli G., *Presenza "minore" di Montevergine in Alta Irpinia*, in «Civiltà Altirpina» 3/5 (1978), pp. 3-7
- Nava M.L., Cracolici V., *Il santuario lucano di Rossano di Vaglio*, in *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e Greci*, Atti delle giornate di studio, Matera, 28-29 giugno 2002, a cura di M.L. Nava e M. Osanna, Bari 2005, pp. 103-113
- Nazzaro A. V., *Giuliano e la Valle d'Ansanto*, in *Giuliano d'Eclano e l'Irpinia Christiana*, a cura di A.V. Nazzaro, Napoli 2004, pp. 235-246
- Onorato G.O., *La ricerca archeologica in Irpinia*, Avellino 1960
- Patrologia Latina*, a cura di J. P. Migne, Parisiis 1841-1865
- Pietro Crisologo, *Sermoni*, ed. bilingue a cura di G. Banterle [et al.], 3 voll., Roma-Milano 1996-1997 (Scrittori dell'Area Santambrosiana, 1-3)
- Pocetti P., *Nuovi documenti italici*, Pisa 1979
- Radelgisi et Siginulfi principum divisio ducatus Beneventani*, a cura di Fr. Bluhme, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges (in folio)*, IV, Hannoverae 1868, pp. 221-225
- Rainini I., *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto*, Roma 1985
- Rainini I., *Il santuario di Mefite nella Valle d'Ansanto*, in *Storia illustrata di Avellino e dell'Irpinia*, I, a cura di G. Colucci Pescatori, E. Cuozzo e F. Barra, Avellino 1996, pp. 81-96
- Rainini I., *Terrecotte votive della collezione Zigarelli nel Museo Provinciale di Avellino*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», n.s., 10 (1986-1987), pp. 187-229
- Rainini I., *Mephitis aedes o locus consaeptus. Alcune osservazioni sul santuario della dea Mefite nella Valle d'Ansanto*, in *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité* [v.], pp. 137-143
- Rizzello M., *I santuari della media valle del Liri, IV-I sec. a.C. Depositi votivi e rinvenimenti*, Sora 1980
- Rotili M., *Città e territorio in Campania*, in *Le città campane fra tarda antichità e alto medioevo*, a cura di G. Vitolo, Salerno 2005 (Centro Interuniversitario per la storia delle città campane nel medioevo, 2), pp. 29-55
- Rotili M., *Rocca San Felice: ricerche archeologiche 1990-1992*, in «Rendiconti dell'Accademia di Architettura Letteratura e Belle Arti di Napoli», n.s., LXIII (1991-92), pp. 231-384
- Sabbatini d'Anfora L., *Il vetusto calendario napoletano nuovamente scoperto*, Napoli 1744-1768
- Saintyves P., *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907, 1930²
- Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, Actes de la table ronde, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001, sous la direction d'O. de Cazanove e de J. Scheid, Napoli 2003
- Santoli V.M., *Roccae Sancti Felicis de Mephiti et vallibus Anxanti libri tres*, Neapoli 1783; rist. in Gambino, *La Mefite nella Valle d'Ansanto di Vincenzo Maria Santoli* [v.], II, pp. 00-00

- Sgobbo I., *Mirabella Eclano*, in «Notizie degli Scavi di Antichità», 1930, pp. 400-411
- Sinno R., *I minerali della Valle d'Ansanto. Memorie geomineralogiche sull'Italia centro-meridionale*, in «Atti dell'Accademia di Scienze fisiche e matematiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli», s. III, 7 (1969), pp. 219-258
- Taramelli T., *Osservazioni stratigrafiche nella provincia di Avellino*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche», 19 (1886), pp. **00-00**
- Tropeano P.M., *Codice Diplomatico Verginiano II (1102-1132)*, Montevergine 1978; VI (1169-1176), Montevergine 1982
- Van Uytfanghe M., *L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif?*, in «Analecta Bollandiana», 111 (1993), pp. 135-188
- Van Uytfanghe M., *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert*, in «Cassiodorus», 2 (1996), pp. 143-196