

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA MEDIEVALE

Ciclo XXIV

Settore Concorsuale di afferenza: M-STO/01 – STORIA MEDIEVALE

Settore Scientifico disciplinare: 11/A1- STORIA MEDIEVALE

TITOLO TESI

SANTI AFRICANI VENUTI DAL MARE NELL'AGIOGRAFIA CAMPANA
ALTOMEDIEVALE: LA *PASSIO S. PRISCI* E LA *VITA S. CASTRENSIS* TRA STORIA E
TRADIZIONE LETTERARIA

Presentata da: EMILIA ANNA GITTO

Coordinatore Dottorato

Relatore

PROF. MASSIMO MONTANARI

PROF.SSA FRANCESCA ROVERSI MONACO

Esame finale anno 2013

“...raccontano di un luogo eccentrico del Mediterraneo; di una penisola tra due mari, divenuta nel tempo terra di approdi e di santi: terra greca e bizantina, spagnola e borbonica, arcaica e moderna, luogo di vertigini e di inconfondibili sapori. Luogo di altri luoghi ‘assoluti’, impastati di archetipi. Dove il pane è grigio, come le pietre della roccia carsica. Le donne al sole sono ancora matassine di seta. Gli uomini, nelle sere, sono poeti e cantano”.

Vito Bruno, dal romanzo “Mare e mare”

Vorrei dedicare questa tesi a mio marito e ai miei bambini

Ai miei genitori

Ai miei fratelli e a mia sorella Anna

Ai cari zii Anna Maria e Arnaldo

Alle nonne e, in particolare, agli amati nonni che purtroppo non ci sono più
ma che porto sempre nel mio cuore....

Colgo l'occasione per esprimere la mia sincera gratitudine a Francesca
Roversi Monaco e Amalia Galdi, che, con i loro preziosi consigli, mi hanno
guidata in questo percorso, aiutandomi a raggiungere un obiettivo per me
così importante

INDICE

INTRODUZIONE.....p. 6

CAPITOLO PRIMO

LE AGIOGRAFIE DEI SANTI PRISCO E CASTRESE TRA STORIA POLITICA E TRADIZIONE LETTERARIA

1.1 La *Passio s. Prisci episcopi* e la *Vita s. Castrensis*.....p.13

1.2 I monaci benedettini a Capua tra IX e XI secolo.....p.30

1.3 Scriptoria monastici a Capua tra X e XI secolo.....p. 41

1.4 La *Passio s. Prisci* e la metropoli capuana.....p. 46

1.5 *Topoi* agiografici nella *Passio s. Prisci* e nella *Vita s. Castrensis*.....p. 55

CAPITOLO SECONDO

LA FIGURA DEL VESCOVO CARTAGINESE QUODVULTDEUS NELL'*HISTORIA PERSECUTIONIS AFRICANAE PROVINCIAE* DI VITTORE DI VITA

2.1 La storia di Quodvultdeus.....p. 79

2.2 Cenni sull'*Historia persecutionis africanae provinciae* di Vittore di Vita.....p. 82

2.3 L'esilio di Quodvultdeus nel racconto di Vittore.....p. 87

2.4 Alcune osservazioni sul paragrafo I, V, 15 dell'*Historia*: elementi di contraddizione e possibili modelli di riferimento.....p. 78

2.5 Alcune osservazioni sul viaggio per mare di Prisco e di Castrese.....p. 95

CAPITOLO TERZO

LA PRESENZA DEGLI ESULI AFRICANI IN CAMPANIA NEL V SECOLO

Premessa.....	p. 105
3.1 I contatti commerciali tra Africa e Campania nel V secolo.....	p. 106
3.2 Il clero campano e la Chiesa africana tra IV e V secolo: il ruolo di Paolino da Nola e di Giuliano di Aeclanum.....	p. 110
3.3 Gli esuli africani in Campania: la testimonianza delle fonti letterarie	p. 116
3.4 Influssi africani sull'agiografia e sul monachesimo napoletani...p.	118
3.5 Tracce africane nelle catacombe napoletane.....	p. 122
3.6 Alcune testimonianze epigrafiche.....	p. 128

CAPITOLO QUARTO

SANTI AFRICANI VENUTI DAL MARE: ALLE ORIGINI DI UN *TOPOS*

4.1 Il viaggio per mare nella tradizione agiografica: le ragioni di una scelta.....	p. 132
4.2 L'uomo e il mare nel mondo greco e romano.....	p. 135
4.3 In mano agli Dei è il destino dell'uomo.....	p. 138
4.4 Il tema del naufragio nella cultura classica.....	p. 139
4.5 Il mare nella rappresentazione biblica e nella letteratura patristica.....	p.142

4.6 I Santi venuti dal mare nell'agiografia campana altomedievale e i Saraceni.....	p.153
---	-------

APPENDICE

<i>Passio s. Prisci episcopi</i>	p. 186
<i>Passione di s. Prisco vescovo</i>	p. 189
<i>Vita s. Castrensis episcopi</i>	p. 193
<i>Vita di s. Castrese vescovo</i>	p. 203
IMMAGINI.....	p.214
BIBLIOGRAFIA.....	p. 224

INTRODUZIONE

Questa tesi si propone di riflettere su un motivo ricorrente nella produzione agiografia campana dei secoli IX-XI, quello del santo africano miracolosamente giunto dal mare.

L'idea di svolgere questa ricerca è nata in seguito alla lettura di un contributo dal titolo 'La nave dei santi', pubblicato da Antonio Vuolo nel 1999¹. Il Vuolo, nel valutare la diffusa presenza, nell'agiografia campana altomedievale, di figure di santi stranieri venuti dal mare, ha ritenuto che la particolare diffusione del *topos* tra il IX e l'XI secolo potesse essere ricondotta, oltre che al vasto impiego che il tema del viaggio per mare ha conosciuto nella tradizione letteraria classica e in quella medievale, anche a una motivazione di carattere storico, da rintracciare nelle incursioni saracene che proprio in quell'arco di tempo funestarono le coste tirreniche della nostra penisola². Tale ipotesi mi è sembrata interessante e ho pensato, quindi, di approfondire l'argomento dedicando ad esso uno studio specifico.

Data la discreta quantità di testi agiografici che raccontano storie di santi 'navigatori' prodotti in Campania nel periodo di tempo su cui si concentra la mia indagine, si è posta la necessità di circoscrivere la ricerca all'esame di due sole agiografie, la *Passio s. Prisci episcopi* e la *Vita s. Castrensis episcopi*, entrambe composte molto probabilmente a Capua in ambito benedettino tra il X e la metà del XII secolo. I protagonisti dei racconti sono rappresentati come vescovi africani approdati in Campania dopo aver attraversato prodigiosamente il mare su una nave semidistrutta.

La scelta è caduta su questi testi, tra i vari che avrebbero potuto essere oggetto di studio, perché essi, avendo come modello *l'Historia persecutionis Africanae provinciae*, opera composta da Vittore di Vita nel V secolo d. C., consentono di trattare argomenti riguardanti sia l'epoca tardoantica sia quella altomedievale, entrambi periodi a me congeniali e, al

¹ A. Vuolo, *La nave dei santi* in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 57-66

² *Ibidem*, pp. 63-66.

tempo stesso, permettono di riferirsi a temi e autori della letteratura classica e cristiana, ambiti che ben si collegano alla mia specifica formazione universitaria.

Nell'accingermi a esaminare la *Passio s. Prisci* e la *Vita s. Castrensis*, mi sono subito imbattuta in una prima, concreta difficoltà, derivante dal fatto che i due racconti campani sono stati in passato oggetto di poche e sommarie indagini: chi tra gli studiosi li ha esaminati l'ha fatto solo in maniera marginale, soffermandosi più sulle figure dei santi protagonisti che non sulle circostanze o le motivazioni che avrebbero potuto determinare la composizione di simili testi. A parte la monografia di Domenico Mallardo dedicata a s. Castrese³, ormai piuttosto datata, e i due contributi di Salvatore Provvisto su s. Prisco pubblicati nel 2005⁴, non esistono altri studi sistematici a riguardo.

Il motivo della scarsa attenzione riservata alle due agiografie è forse da ricercare nell'esiguità e nella poca consistenza dei dati ad esse riferibili. La stessa impossibilità di sapere con esattezza chi le abbia scritte e dove ciò sia avvenuto costringe i ricercatori a muoversi necessariamente nel campo minato delle supposizioni. Anche questo mio tentativo di analisi, pertanto, non potrà che risultare parziale e insufficiente. Del resto non ho mai pensato di giungere con questa ricerca a risposte univoche o risolutive, ben sapendo che un simile intento sarebbe stato destinato inevitabilmente a fallire. Quello che invece mi sono proposta di fare è cercare di analizzare i racconti agiografici relativi a Prisco e Castrese partendo da una prospettiva diversa, riflettendo su di essi senza l'ambizione di inseguire 'verità' irraggiungibili, ma con l'intento di cogliere le ragioni che potrebbero essere state alla base della loro composizione, ragioni che sono quasi sicuramente da ricondurre al contesto storico, politico, sociale e culturale in cui i due testi hanno visto la luce.

Nel portare avanti il mio lavoro ho cercato di tener presenti le riflessioni e le indicazioni metodologiche fornite in passato da studiosi come Claudio

³ D. Mallardo, *San Castrese vescovo e martire nella storia e nell'arte*, Napoli 1957.

⁴ F. Provvisto, *San Prisco I vescovo e martire di Capua*, in <<Annali del Museo campano di Capua>>, Caserta 2005, pp. 73-84; ID., *San Prisco II vescovo di Capua*, in *Ibidem*, pp. 85-92.

Leonardi, Sofia Boesch Gajano, Gennaro Luongo, Paolo Golinelli e lo stesso Vuolo, i quali, nell'ambito delle loro ricerche, hanno dedicato all'agiografia una grande attenzione⁵. Tale disciplina è divenuta da tempo un crocevia disciplinare e un osservatorio tra i più significativi per la storia della religiosità, della cultura, della società: essa, infatti, come ha osservato Gennaro Luongo, presta attenzione alla storicità del santo ma al tempo stesso si propone di studiare le dinamiche e le modalità di creazione del suo culto e il suo sviluppo nella storia⁶.

Tenendo conto di ciò, ho tentato di considerare la *Passio s. Prisci* e la *Vita s. Castrensis* per quello che sono, vale a dire specchio e messaggio dell'ambiente che le ha create, cercando di non dimenticare che le fonti agiografiche, come ha più volte chiarito Claudio Leonardi, anche se funzionali alla storiografia, vanno sempre valutate nella loro specificità⁷.

Partendo dai due racconti, ho provato, quindi, a portare avanti una ricerca interdisciplinare che prendesse in considerazione la documentazione liturgica, le fonti letterarie e storiche, le evidenze archeologiche ed epigrafiche e le testimonianze artistiche che potessero risultare utili a chiarire i punti di volta in volta affrontati nella ricerca.

Ho ritenuto opportuno dedicare particolare attenzione alla topica agiografica, ambito importante anche se ancora scarsamente studiato, in quanto, come scrive a riguardo Gennaro Luongo «la grande massa dei

⁵ Sugli studi agiografici in genere esiste un'ampia bibliografia cfr. almeno S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976; C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti del convegno internazionale. Roma, 25-28 maggio 1977, Roma 1980, pp. 435-476; P. Golinelli, *Agiografia e storia in studi recenti: appunti e note per una discussione*, in «Società e storia», 19 (1983), pp. 109-120; P. Golinelli, *L'agiografia tra storia e letteratura*, in *L'agiografia: un genere letterario tra geografia e storia*, Modena 1986, pp. 9-17; R. Grégoire, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1987; P. Golinelli, *Santi e santità nel mondo medievale*, in «Nuova secondaria», VIII/9 (15 maggio 1991), pp. 32-35; G. D. Gordini (a cura di), *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni*, Genova 1991; S. Boesch Gajano, *Santità, culti, agiografia*, Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996, Roma 1997; S. Boesch Gajano, *Agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*. Atti della XLV Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 1998, pp. 797-843; A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010; C. Leonardi, A. Degl'Innocenti, *Agiografie medievali*, Firenze 2011.

⁶G. Luongo, *Agiografia irpina*, in A.V. Nazzaro (a cura di) *Giuliano D'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del convegno 4-6 giugno 2003, Napoli 2004, pp. 365-400, pp. 369-370.

⁷ Cfr. in proposito i vari contributi di Claudio Leonardi raccolti in C. Leonardi, A. Degl'Innocenti, *Agiografie medievali* cit.

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 di valori di lunga durata, specchio della mentalità comune all'autore e al pubblico, nonché parte della storia culturale e sociale>>⁸.

Per quanto riguarda la struttura della tesi, essa si presenta suddivisa in quattro capitoli.

Il primo capitolo descrive il contenuto e le caratteristiche della *Passio s. Prisci* e della *Vita s. Castrensis*, accennando alla tradizione manoscritta dei testi e al dibattito sull'identità dei santi protagonisti, e cerca di delineare, per quanto possibile, data la scarsità dei dati a disposizione, il contesto storico-culturale di produzione delle due agiografie.

Trattandosi di testi composti con ogni probabilità da monaci benedettini a Capua tra X e XI secolo, ho ritenuto opportuno ricostruire le vicende che, in quell'arco di tempo, resero possibile la permanenza nel centro campano delle comunità di Montecassino e di S. Vincenzo al Volturno, riflettendo, inoltre, sull'influsso che la loro presenza potrebbe avere avuto sulla vita politica e culturale della città: proprio a un monaco appartenente alla cella cassinese di Capua, potrebbe forse, infatti, essere attribuita la redazione della *Passio s. Prisci*. In relazione a tale testo ho rilevato come esso finisca con l'acquisire una valenza non solo religiosa ma anche politica se messo in relazione con la quasi contemporanea istituzione della sede arcivescovile di Capua. Per quanto riguarda la *Vita s. Castrensis*, invece, la netta prevalenza dell'elemento fantasioso e soprannaturale che caratterizza il racconto, particolarmente vicino ai *topoi* della tradizione agiografica e popolare, farebbe supporre che la sua genesi sia stata scarsamente influenzata dalle contingenze storico-politiche.

Il secondo capitolo si concentra sulla fonte dei racconti campani, il paragrafo I,V,15 dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae*, nel quale Vittore di Vita racconta la storia di Quodvultdeus, vescovo cartaginese che

⁸ G. Luongo, *Agiografia Irpina* cit., p. 370 nota 18.

nel 439 sarebbe stato imbarcato per ordine di Genserico insieme al suo clero su una nave fatiscente, poi giunta miracolosamente in Campania.

Dopo aver delineato, sulla base degli studi attualmente esistenti sul personaggio, la figura di Quodvultdeus, ho brevemente illustrato il contenuto e le caratteristiche dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae* nel suo complesso. Ho poi esaminato la parte di testo in cui lo scrittore africano racconta la vicenda del vescovo cartaginese, cercando di tracciare un quadro generale del contesto storico in cui essa si sarebbe svolta e di rintracciare le possibili fonti utilizzate da Vittore per comporre questa sezione dell'*Historia*. Infine, allo scopo di mettere in evidenza eventuali analogie e differenze esistenti tra i testi, ho operato un confronto tra il racconto relativo a Quodvultdeus e i passi della *Passio s. Prisci* e della *Vita s. Castrensis* in cui si descrive il miracoloso viaggio per mare compiuto da Prisco e Castrese alla volta della Campania.

Nella prima parte del terzo capitolo ho provato a valutare l'influsso che alcuni fattori, nello specifico i contatti commerciali esistenti tra Africa e Campania tra IV e V secolo e i rapporti intercorsi in quello stesso periodo tra le Chiese delle due regioni, potrebbero aver avuto sulla scelta, da parte degli esuli cartaginesi, di cercare rifugio in Campania per sfuggire alla persecuzione vandalica. Mi sono soffermata in particolare sulle figure di Paolino da Nola e di Giuliano di Eclano poiché questi personaggi intrattennero entrambi, anche se in maniera diversa, intense relazioni con alcuni tra i più importanti esponenti del clero africano.

Nella seconda parte del capitolo ho invece preso in esame le testimonianze letterarie, le fonti agiografiche e i dati archeologici ed epigrafici che attesterebbero la presenza di Quodvultdeus e dei suoi compagni a Napoli nella seconda metà del V secolo.

Nel quarto capitolo ho affrontato in maniera più generale il tema della ricerca: da una parte, ho cercato di evidenziare, attraverso un rapido *excursus*, l'ampio utilizzo che il *tòpos* del periglioso viaggio per mare ha conosciuto nella letteratura classica, nella Bibbia e negli scritti dei Padri della Chiesa; dall'altra, mi sono proposta di indagare le contingenze storiche

che potrebbero aver contribuito al diffondersi, nella produzione agiografica campana dei secoli IX-XI, della figura del santo africano venuto dal mare.

Il ricorrere del tòpos andrebbe, secondo diversi studiosi, connesso alla realtà delle incursioni saracene che in quel periodo si abbattono sui litorali tirrenici della nostra penisola e, dunque, anche sulle coste campane.

Dopo aver riassunto le principali vicende che portarono i Saraceni ad affermare la loro presenza nell'Italia centro-meridionale, ho riflettuto sul contrasto esistente tra lo stereotipo negativo che le fonti agiografiche campane hanno trasmesso degli aggressori musulmani e le relazioni pacifiche che, almeno in alcune località, essi intrattennero, invece, con la gente del posto.

Interrogandomi sulle ragioni che potrebbero aver spinto gli autori della *Passio s. Prisci* e della *Vita s. Castrensis* e altri agiografi campani ad utilizzare, per la crezione delle loro storie, proprio il racconto di Vittore, ho poi brevemente fatto riferimento alla tradizione manoscritta e alla circolazione dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae* nell'Italia centro-meridionale in età medievale.

L'opera, come ho cercato di dimostrare, potrebbe aver influito anche sulla genesi di alcuni racconti relativi a santi giunti dal mare inerenti le coste e le isole della Toscana, composti sempre tra il IX e l'XI secolo. In questi testi, come nella coeva produzione campana, è talvolta possibile cogliere un riferimento alle incursioni saracene, che in quel periodo riguardarono anche le coste del medio e dell'alto Tirreno.

Per ampliare il tema e l'area dell'indagine, ho pensato di soffermarmi, nella parte conclusiva del capitolo, su alcune figure di santi venuti dal mare venerate in epoca medievale in Puglia: in relazione ad un certo numero di testi prodotti nella regione tra il IX e il XII secolo ho potuto notare che, come nella contemporanea produzione di area campana e toscana, anche nell'agiografia pugliese, così ricca di storie di santi navigatori venuti dall'Oriente, è possibile cogliere il riflesso, a seconda dei casi più o meno diretto, delle contingenze storiche e della contemporaneità del tempo,

rappresentata nel caso specifico dalle intense e profonde relazioni che, per tutto il Medioevo e oltre, la Puglia intrattenne con l'Impero bizantino.

In appendice ho trascritto i testi in latino della *Passio s. Prisci* e della *Vita s. Castrensis* e la relativa traduzione, che ho preferito effettuare *ad sensum* e non *ad litteram* per rendere più agevole la lettura e la comprensione dei racconti. Sempre in appendice ho inserito, inoltre, una raccolta di immagini relative alle principali testimonianze iconografiche a cui si fa riferimento nella tesi.

CAPITOLO PRIMO

LE AGIOGRAFIE DEI SANTI PRISCO E CASTRESE TRA STORIA POLITICA E TRADIZIONE LETTERARIA

1.1 La *Passio s. Prisci episcopi* e la *Vita s. Castrensis*

Nel 1881 nella Grotta dei Santi⁹, una piccola chiesa rupestre situata nel territorio dell'antica Cales, nei pressi di Caserta, fu rinvenuta una pittura raffigurante in posizione simmetrica, l'uno di fronte all'altro, due santi indicati rispettivamente con i nomi di Castrese e Prisco. Realizzata a spese di privati in un periodo compreso tra l'VIII e il X secolo e considerata opera della scuola benedettino-capuana¹⁰, l'immagine (FIG.1), risulta assai significativa, poiché rappresenta due personaggi che hanno curiosamente condiviso un analogo destino: essere a lungo considerati dalla tradizione popolare vescovi di origine africana vittime della persecuzione imperiale o di quella vandolica, pur essendo entrambi genuinamente campani.

Ad alimentare la credenza che Prisco e Castrese fossero africani sono stati soprattutto due testi, la *Passio s. Prisci episcopi* (BHL 6927) e la *Vita s. Castrensis episcopi*, entrambi composti con ogni probabilità in ambito capuano tra il X e il XII secolo¹¹. La fonte comune per gli anonimi autori di tali racconti è da identificare nell'*Historia persecutionis Africanae provinciae*, composta nel V secolo da Vittore di Vita per narrare l'invasione dell'Africa da parte dei Vandali e i soprusi da essi perpetrati ai danni di quanti, tra la popolazione locale e i membri del clero cattolico, rifiutarono di

⁹ Sulla Grotta dei Santi e sulle pitture in essa contenute cfr. G. Kalby, *Le pitture nelle grotte dei santi e delle formelle a Calvi*, in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del meridione*, Atti del convegno nazionale di studi promosso dalla società di storia patria di terra di lavoro, Roma 1967 Roma, 1967, pp. 337-342; S. Piazza, *La Grotta dei Santi a Calvi e le sue pitture*, in <<Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte>>, 57 (III s., XXV), 2002 (2003), p. 169-208; S. Piazza, *La Grotta dei Santi a Calvi e le sue pitture*, Roma 2003.

¹⁰ D. Mallardo, *San Castrese vescovo e martire nella storia e nell'arte*, Napoli 1957, pp. 75-78: gli affreschi presenti nella grotta sono accompagnati da una serie di iscrizioni votive che ricordano i nomi di varie coppie di coniugi. Sotto l'immagine dei santi Prisco e Castrese compare l'iscrizione EGO COTUNIO C HUXOR MEA FECIMUS.

¹¹ *Ibidem*, pp. 28-36.

convertirsi all'arianesimo¹². Un breve passo dell'opera è dedicato alla figura del vescovo di Cartagine, Quodvultdeus, che nel 439, per volontà del re vandalo Genserico, fu imbarcato insieme ai suoi fedeli su una nave forata e in pessime condizioni, la quale tuttavia raggiunse senza problemi le coste campane¹³. La storia di Quodvultdeus, come si vedrà nel prossimo capitolo, presenta evidenti analogie con le agiografie di Prisco e Castrese.

La *Passio s. Prisci episcopi*¹⁴ è stata trasmessa da due codici cassinesi dell'XI secolo, il 142 e il 147, rispettivamente al f. 287 e al fol. 455. Si può dividere in due parti: nella prima parte si narra di come Prisco, vescovo dell'Africa settentrionale al tempo di Valente e Valentiniano, finisse vittima della persecuzione anti cristiana per aver strenuamente difeso la dottrina cattolica contro l'arianesimo e per essersi fermamente opposto a un decreto imperiale che obbligava i religiosi ad arruolarsi nell'esercito¹⁵. Secondo la fonte, dopo essere stato rinchiuso in carcere e torturato, vista la sua ostinazione e quella dei suoi compagni, il vescovo fu costretto a imbarcarsi insieme ad altri membri del clero africano su una nave fatiscente abbandonata in balia delle onde e delle belve marine¹⁶.

Dopo aver attraversato in breve tempo e senza incontrare pericoli il mare, per volontà divina e contro ogni previsione l'imbarcazione giunse incolume sulle coste della Campania, dove Prisco e i suoi compagni, guidati da un angelo, raggiunsero ognuno una diversa città. Il testo menziona solo Capua, città di cui Prisco divenne vescovo¹⁷.

La seconda parte del testo mette in risalto l'attività pastorale di Prisco: a Capua il santo operò vari miracoli e convertì il popolo, che venerava ancora divinità pagane, fino al momento della sua cattura da parte sacerdoti di

¹² *Ibidem*, pp. 24-25. *L'Historia persecutionis Africanae Provinciae* è indicata come fonte delle agiografie campane anche da A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., p. 63; I. Aulisa, *Capua nel Martirologio Geronimiano*, in <<Vetera Christianorum>>, 41 (2004), pp. 225-258, p. 244; A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni. Immagini e pratiche del mare tra agiografia e storia dalle coste campane a quelle dell'Alto Tirreno (secoli VI-XI)*, in *Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, Verona 2008, pp. 53-102, p. 59.

¹³ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae provinciae*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, VII, Vienna 1881, p. 8.

¹⁴ Il testo è edito in *Bibliotheca Casinensis*, III, *Florilegium*, Montecassino 1877, pp. 373-374.

¹⁵ *Passio s. Prisci episcopi*, in *Bibliotheca Casinensis* cit., p. 373.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Diana, ostili alla sua predicazione¹⁸. I persecutori pagani, dopo aver tentato invano di costringere il vescovo a offrire sacrifici alla dea, lo assalirono con pugnali e bastoni, senza tuttavia riuscire a colpirlo: per volontà divina, infatti, le loro braccia perdevano vigore quando si avvicinavano al santo. In seguito all'assalto Prisco andò, comunque, incontro a un martirio incruento, nel senso che morì senza spargimento di sangue¹⁹.

La *Passio* si conclude ricordando un miracolo *post mortem* compiuto dal santo: una matrona, proveniente dalla *provincia Hispaniae*, fu guarita dalla malattia intestinale che da molti anni la affliggeva dopo essersi recata presso la tomba di Prisco, situata lungo la via Aquaria²⁰.

La *Passio s. Prisci* è una fonte complessa perché riporta vicende di difficile verificabilità all'interno di una cornice pseudo-storica²¹. Si è molto discusso riguardo la stessa figura del protagonista, la cui origine africana è stata confutata dalle recenti ricerche portate avanti da Felice Provvisto²².

Nel 2005 lo studioso ha pubblicato due differenti contributi intitolati rispettivamente *San Prisco I vescovo e martire di Capua*²³ e *San Prisco II vescovo di Capua*²⁴, in cui ha ampiamente trattato la questione relativa all'identità del santo. Come si può notare dal titolo degli articoli, Provvisto distingue nettamente la figura di un martire campano del I secolo, identificato come Prisco I, da quella del santo venuto dall'Africa protagonista della *Passio*, da lui denominato Prisco II.

La ragione di una simile distinzione è da ricercarsi nel fatto che, come già i Padri Bollandisti avevano supposto, la *Passio* racconterebbe in realtà

¹⁸ *Ibidem* p. 374. I miracoli compiuti da Prisco sono di una tipologia che potremmo definire classica e vengono ricordati in modo piuttosto generico; il santo, infatti, manifesta la sua azione prodigiosa *sanando infirmos, suscitando mortuos, illuminando caecos, daemones ab obsessis corporis effugando atque multitudinem populi ad fidem domini convertendo*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 32-35; D. Ambrasi, *Prisco di Capua*, in *Bibliotheca Sanctorum* (d'ora in poi *BS*), X, Roma 1968, coll.1114-1116; F. Provvisto, *San Prisco II* cit., pp. 85-92.

²² D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 33; F. Provvisto, *San Prisco II* cit. pp. 85-87; G. Otranto, *Persecuzione e martirio in Campania. Il contributo del Martirologio Geronimiano*, in <<Campania Sacra>> 37, 1-2, 2006, pp. 94-96.

²³ F. Provvisto, *San Prisco I* cit., pp. 73-84.

²⁴ ID., *San Prisco II* cit., pp. 85-92.

atti ed eventi riguardanti due santi diversi, attribuendoli però a un unico personaggio²⁵.

L'ipotesi che nel testo fossero confluite due differenti vite, la prima relativa a un Prisco vissuto nel V secolo, la seconda a un Prisco martire morto nel I secolo, fu avanzata anche dall'editore cassinese²⁶ e troverebbe riscontro nel fatto che già nella seconda metà del secolo XI il Breviario Capuano²⁷ riportava, in corrispondenza dell'1 settembre, ben nove letture, di cui alcune riguardavano S. Prisco I, altre S. Prisco II, altre ancora associavano i due santi omonimi addirittura ai XII Fratelli Martiri²⁸.

Nella seconda metà del XIX secolo, la *Passio s. Prisci* è stata oggetto di indagini da parte dello storico capuano Gabriele Iannelli, il quale ritenne che Prisco fosse stato uno dei primi discepoli di Cristo, primo vescovo e primo martire capuano. Per Iannelli, dunque, il protagonista della *Passio* era il personaggio poi individuato da Provvisto come Prisco I.

Sulla base di informazioni reperite senza fornire indicazioni documentarie e bibliografiche e ritenendo attendibili alcuni degli eventi narrati nel testo, Iannelli giunse alle seguenti conclusioni: Prisco apparteneva a una ricca e nobile famiglia di Gerusalemme. Inviato a Roma da S. Pietro, si sarebbe poi trasferito a Capua, dove sarebbe morto in vecchiaia il giorno 1 settembre del 66 a causa delle torture inflittele per volontà dei sacerdoti di Diana. Sarebbe stato sepolto fuori dalla città, sulla via Aquaria, in un profondo cunicolo, sul quale venne edificata la chiesa a lui dedicata²⁹.

²⁵ *Ibidem*, p. 86.

²⁶ D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 33.

²⁷ Sul Breviario capuano cfr. M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum*, Napoli 1630, pag. 446.

²⁸ D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 75. Secondo una *Passio* di epoca medievale, i Dodici Fratelli Martiri, che il Martirologio romano ricorda alla data dell'1 settembre, sarebbero nati ad Adrumeto, in Africa. Arrestati per ordine dell'imperatore Diocleziano per essersi rifiutati di offrire sacrifici agli dei, sarebbero stati imbarcati su una nave diretta in Italia, dove avrebbero ricevuto il martirio in varie località, per essere poi tutti sepolti a Benevento nel 760: cfr. in proposito A. Vuolo, *Agiografia beneventana, in Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del 1° Convegno (Auditorium del Museo del Sannio, 13-15 dicembre 1985), pp.199-238; p. 200 e pp. 207-210; A. Campione, D. Nuzzo, *La Daunia alle origini cristiane*, St. Spirito (BA) 1999, pp.64-65.

²⁹ G. Iannelli, *Serie cronologica dei vescovi dell'antica Capua, Sicopoli, Capua Nuova e Berolasi*, Caserta 1872; F. Provvisto, *San Prisco I* cit., p. 73.

Se buona parte di tali affermazioni sono, come si diceva, prive di riscontri nelle fonti coeve³⁰, sulla reale esistenza di S. Prisco I non ci sono dubbi³¹: la sua memoria è celebrata non solo dai cinque Calendari della Chiesa di Capua, redatti tra il X e il XV³², ma anche da testi liturgici più antichi e celebri, come i Sacramentari Gelasiano³³, Gregoriano³⁴ e Fuldense³⁵, i Martirologi di S. Girolamo³⁶, di Beda³⁷, di Adone³⁸, di Usuardo³⁹ e il Romano⁴⁰, e i Calendari di S. Willibrordo⁴¹, di Eugenio Vulgario⁴² e il

³⁰ Mallardo, *S. Castrese*, cit. p. 33. Per Mallardo gli unici elementi presenti nella *Passio* di s. Prisco che abbiano una qualche validità storica sono la *via quae ducit Beneventum*, la via Aquaria, presso la quale il santo prese dimora, e l'area sepolcrale dove sarebbe stato sepolto, della quale si sono avute ripetute conferme. La via Aquaria, attorno alla quale si sviluppò il villaggio di s. Prisco, suburbio dell'antica Capua, fu fatta costruire da Augusto per far giungere a Capua, mediante condotti sotterranei, l'acqua *Iulia* che sorgeva ai piedi del Taburno, nelle vicinanze di S. Agata dei Goti: cfr. in proposito C. Ferone, *Contributo alla topografia dell'Ager Campanus. I monumenti paleocristiani nella zona di S. Maria Capua Vetere*, in <<Civiltà Campana>>, Collana di studi storici, archeologici, folclorici, sociali, n. 3 (1980), pp.7-8; I. Di Resta, *Capua medievale*, Napoli 1983, pp. 22 ss. Che nella zona esistesse un antico cimitero è stato dimostrato dalle numerose iscrizioni che probabilmente ne decoravano i sepolcri, venute alla luce nel corso dei secoli, delle quali le più antiche sono riferibili alla seconda metà del IV secolo d.C.: cfr. G.B. De Rossi, *Agostino vescovo e la sua madre Felicita martiri sotto Decio e le loro memorie e monumenti in Capua*, <<Buletino di archeologia cristiana>>, Serie IV, 3 (1884/1885), pp. 110-111; A. De Franciscis, *Iscrizioni sepolcrali cristiane di S. Maria Capua Vetere*, in <<Rivista di archeologia cristiana>>, vol. 27 (1951), p. 201; G. Bovini, *Mosaici paleocristiani scomparsi di San Prisco*, in <<Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina>>, vol. 14 (1967), pp. 57-58.

³¹ I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., pp. 225-258; F. Provvisto, *San Prisco I* cit., p. 73.

³² Sui Calendari, utilizzati a partire dai primi secoli del Medioevo per ricordare le feste liturgiche da celebrare nel corso dell'anno cfr. F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle feste*, Milano 1983. Per i cinque calendari della Chiesa Capuana cfr. V. Brown, *A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost 'Kalendarium Tyntinianum' Rediscovered*, in <<Mediaeval Studies>>, 46, 1984, pp. 385-449.

³³ *Sacramentarium Gelasianum*, ed. a cura di L.C. Mohlberg, L. Heizenhöfer, P. Siffrin, Roma 1968, p. 157.

³⁴ *Sacramentarium Gregorianum Concordantia*, ed. a cura di M. Sodi, G. Baroffio, A. Tonio, Roma 2012.

³⁵ *Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. Theol. 231*, ed. a cura di G. Richter e A. Schönfelde, Fulda 1912.

³⁶ *Martyrologium Hieronymianum*, ed. a cura di F. P. Miller, A. F. Vandome, J. McBrewster, Alphascript Publishing, 2010.

³⁷ *Martyrologium Venerabilis Bedae Presbyteri (1564)*, Kessinger Publishing 2009.

³⁸ *Martyrologium Adonis, Archiepiscopi Viennensis AB Heriberto Rosweido, Societatis Jesu Theologo, Jampridem Ad Mss. Exemplaria Recensitum, Nunc Ope Codi*, Paperback 2012.

³⁹ *Martyrologium Usuardi monachi*, ed. a cura di P. Du Sollier, Antwerp 1714.

⁴⁰ *Martirologio Romano dato in luce per ordine di Gregorio XIII e riconosciuto con l'autorità di Urbano VIII e Clemente X, aumentato e corretto da Benedetto XIV*, Torino 1880, p. 201.

⁴¹ *Calendar of Saint Willibrord*, ed. A cura di H.W. Wilson, London 1915.

⁴² P. Meyvaert, *A Metrical Calendar by Eugenius Vulgaris*, <<Analecta Bollandiana>>, LXXXIV, 1966, pp. 349-77, p. 365.

Marmoreo Napoletano⁴³. I testi concordano nel considerarlo un martire del cristianesimo primitivo.

Michele Monaco, oltre a citare la notizia riportata nel Martirologio Romano⁴⁴, ritenne probabili la nobiltà di lignaggio, la razza giudaica, la cittadinanza gerosolimitana e la dignità episcopale di s. Prisco I⁴⁵, nonostante quest'ultima non fosse chiaramente attestata né dalle fonti documentarie né dall'iconografia: la pittura rinvenuta nella Grotta dei Santi, di cui si è fatto cenno, rappresenta il santo rivestito di tunica e clamide, con la croce e la corona gemmata nelle mani, attributi tipici del martire e non del vescovo (FIG. 2)⁴⁶.

Più incerta e oscura sembra invece essere la figura di Prisco II: ricordato nel Martirologio Romano⁴⁷, il santo non è menzionato nel Calendario Marmoreo Napoletano e neppure nei cinque Calendari capuani⁴⁸. Questo fatto, insieme alle notizie spesso confuse e contraddittorie presenti nei documenti che lo riguardano, ha indotto in passato Delehaye⁴⁹ e Lanzoni⁵⁰, e, più recentemente, lo stesso Provvisto a dubitare che Prisco II sia

⁴³ H. Delehaye, *Hagiographie Napolitaine*, in <<Analecta Bollandiana>>, 59, 1941, p. 33.

⁴⁴ M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum* cit., p. 63. Il Martirologio Romano recita testualmente *A Capua nella via Aquaria S. Prisco martire, che fu uno degli antichi discepoli di Cristo*, cfr. *Martirologio Romano* cit., p. 201.

⁴⁵ M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum* cit., pp.63-67. Il santo è annoverato tra i vescovi capuani da Ferdinando Ughelli, cfr. F. Ughelli, *Italia Sacra*, Tomo 6, Venezia 1720, coll. 302-303.

⁴⁶ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 81.83; F. Provvisto, *San Prisco I*, cit, p. 74; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit. p. 95. Eminent storici come il Baronio, il cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro e Roberto Bellarmino furono inclini ad ammettere l'episcopato di Prisco e la sua collocazione al primo posto nella lista dei vescovi di Capua; Mallardo non esclude che il santo possa essere stato un semplice soldato, funzionario o dignitario dell'impero vittima di una delle ultime persecuzioni. Otranto nota invece che l'unico vescovo capuano di nome Prisco visse all'epoca di Pelagio (556-561). La questione è più ampiamente trattata da I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., pp. 242-243.

⁴⁷ Il Martirologio Romano così si esprime: *a Capua San Prisco Vescovo, il quale fu uno di quei sacerdoti che, nella persecuzione dei Vandali, per la fede cattolica diversamente tormentati e posti su una vecchia nave, pervennero dall'Africa ai lidi della Campania, e sparsi in quei luoghi, e posti al governo di diverse chiese, propagarono mirabilmente la religione cristiana. Furono anche suoi compagni Castrese, il cui giorno natalizio si celebra l'11 febbraio, Tammaro, Rosio, Eraclio, Secondino, Adiutore, Marco, Augusto, Elpidio, Canione e Vindonio*, cfr. *Martirologio Romano* cit., p. 202.

⁴⁸ F. Provvisto, *San Prisco II* cit. p. 85.

⁴⁹ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 307.

⁵⁰ F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, Roma 1923, p. 135 e p. 243.

realmente esistito. Secondo lo studioso, infatti, il santo è da ritenersi semplicemente frutto dello sdoppiamento della figura di Prisco I⁵¹.

Il vescovo africano protagonista della *Passio*, sarebbe dunque un personaggio fittizio, ispirato alla figura di un omonimo martire locale (e non proveniente da Gerusalemme come avevano, invece, supposto Iannelli e Monaco) realmente esistito, le cui vicende, riprese e arricchite di nuovi particolari dall'autore del testo, sarebbero state attribuite a un santo immaginario, il vescovo africano Prisco II⁵².

L'origine campana di Prisco I è avvalorata da diversi fattori: commemorato il 1 settembre dal Martirologio Geronimiano⁵³ e da altre fonti liturgiche⁵⁴, il santo, come si è detto, fu deposto lungo la via Aquaria in un sepolcro attorno al quale nacque un cimitero cristiano. A lui fu dedicata la prima chiesa di Capua, sorta proprio sulla via Aquaria, ed è significativo che in uno dei mosaici ora perduti della Basilica di San Prisco⁵⁵ a Santa Maria Capua Vetere, datato al V secolo e coevo del Geronimiano, fosse proprio Prisco ad aprire la fila dei martiri indigeni⁵⁶.

⁵¹ F. Provvisto, *San Prisco II* cit., p. 85.

⁵² *Ibidem*, pp. 85-86.

⁵³ Il Martirologio Geronimiano è una fonte molto importante per la documentazione liturgica altomedievale: il nucleo originale fu composto intorno al 431-450 in Italia settentrionale. Con il tempo fu ampliato con altri elogi, definiti "aggiunte gallicane", redatti forse in Gallia e riguardanti santi del V e del VI secolo. E' un testo di difficile consultazione a causa dei numerosi errori e delle varianti in esso presenti: cfr. I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., pp. 255-256; P. Saviano, *Episcopato e vescovi di Atella* in *Rassegna storica dei comuni*, vol. XXX (2004), pp. 59-78.

⁵⁴ I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., p. 242.

⁵⁵ La basilica di S. Prisco, sorta nel sobborgo omonimo poco distante dalla città, fino alla metà del XVIII secolo conservava nell'abside della cupola dei mosaici che la critica tende a datare al V secolo e che sarebbero dunque coevi del Martirologio Geronimiano. Per i mosaici capuani cfr. G.B. De Rossi, *Agostino vescovo* cit., pp. 105-113; G. Bovini, *Mosaici paleocristiani* cit., pp. 45-47 e pp. 54-62; G. Fiaccadori, *Il cristianesimo. Dalle origini alle invasioni barbariche*, in G.B. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e Civiltà della Campania. Il Medioevo*, Napoli 1992, pp. 145-170, p. 145; G. Bova, *Per una storia della fondazione delle basiliche paleocristiane di Capua antica: SS. Apostoli, S. Maria Maggiore, S. Pietro in Corpo*, in <<Benedictina>> 47 (2000), pp. 221-232; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., pp. 91-94. Dei mosaici restano solo le descrizioni e i disegni di Michele Monaco e Francesco Granata che ebbero modo di vederli prima che, probabilmente nella seconda metà del XVIII secolo, fossero distrutti: cfr. M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum*, cit, p. 132; F. Granata, *Storia sacra della chiesa metropolitana di Capua*, vol. II, Napoli 1766, p. 66.

⁵⁶ I santi della fila sinistra (*Laurentius, Paulus, Cyprianus, Susius, Timoteus, Agne*), aperta da Pietro, sono tutti martiri romani a eccezione di Cipriano, la cui presenza, secondo Otranto, si giustificerebbe con la grande fama di cui godeva il vescovo africano, considerato il martire per eccellenza soprattutto in Occidente. Quelli della fila destra (*Lupulus, Sinotus, Rufus, Marcellus, Augustinus, Felicitas*), con in testa il martire Prisco,

Prisco sarebbe quindi martire capuano, mentre è da ritenere falsa la notizia contenuta nei Martirologi di Adone⁵⁷, Usuardo⁵⁸ e Noktero⁵⁹, secondo la quale egli sarebbe stato uno dei discepoli di Cristo⁶⁰; poco credito merita, inoltre, l'ipotesi, avanzata da alcuni studiosi, che il santo di Capua menzionato nel Martirologio Geronimiano possa identificarsi con un Prisco vescovo di Nocera, personaggio caratterizzato da una tradizione agiografica e culturale del tutto diversa⁶¹.

Tra i tanti dubbi suscitati dalla *Passio S. Prisci episcopi*, che Provvisto ipotizza essere stata composta da un monaco benedettino a Capua, su committenza dell'arcivescovo Atenolfo (981-990), verso la fine del X secolo⁶², c'è, però, un elemento certo: essa ha ispirato la leggenda creata in seguito dalla *Vita S. Castrensis*⁶³.

La *Vita S. Castrensis*, molto più lunga e romanzata rispetto alla *Passio* di S. Prisco, è contenuta nel codice 883 della Corsiniana (fol. 153-162, 162~163~), e nei codici H. 6 (fol. 175-183) e H. 7 (fol. 260-269~) della Vallicelliana⁶⁴. Per quanto riguarda l'epoca di composizione dei testi, si può solo affermare che i tre manoscritti risalgono a un periodo successivo al

sono invece tutti commemorati nel Martirologio Geronimiano sotto la rubrica topografica Capua e sono da ritenersi, secondo Immacolata Aulisa, autentici martiri capuani, cfr. I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., pp. 225-258; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., pp. 93-94.

⁵⁷ J. Dubois- G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Sex deux familles, ses trois recensiones. Texte et commentaire*, Paris 1984, p. 295.

⁵⁸ J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles 1965, p. 295.

⁵⁹ Il testo del Martirologio di Noktero è edito in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina* 131, 1146, Paris 1853.

⁶⁰ Si tratta di una falsa notizia che ritorna in una *Passio* tarda e priva di attendibilità conservata nella Biblioteca Capitolare di Benevento. Il testo identifica Prisco con il personaggio omonimo che mise a disposizione del Cristo una sala per l'ultima cena (*Mt*, 26, 17-19, *Mc* 14, 12-16; *Lc* 22,7-13) e che subito dopo si sarebbe recato con Pietro a Roma, dove sarebbe stato eletto primo vescovo di Capua: cfr. H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Capituli Ecclesiae Cathedralis Beneventanae*, in <<Analecta Bollandiana>> 51 (1933), p. 340, n. 27.

⁶¹ L'ipotesi che il Prisco capuano possa identificarsi con quello nocerino, ritenuta verosimile da Lanzoni e Delehaye, è stata invece respinta da Mallardo, Ambrasi e Otranto: cfr. D. Mallardo, *Il Calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947, pp. 72-73; Ambrasi, *Prisco*, in *BS*, X, Roma 1968, coll. 1118-1120; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., p. 96. La questione è ampiamente trattata da A. Iodice, *Le origini della chiesa di Capua*, in *Il contributo dell'archeodiocesi di Capua* cit., pp.113-127.

⁶² F. Provvisto, *San Prisco II* cit., p. 85.

⁶³ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 33-36.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 11-14.

secolo XVI⁶⁵. Il testo del Vallicelliano H 6, che come gli altri due codici non è possibile datare con esattezza, coincide esattamente con il Corsiniano di cui, secondo Mallardo, sarebbe una copia. In un secondo momento, non si sa precisamente quando, esso ha tuttavia subito alcune modifiche e l'eliminazione di alcuni brani, tra cui quello relativo ai marinai scampati dal naufragio e quello riguardante la guarigione di Adamanzio e di sua moglie a opera del santo⁶⁶.

Il Vallicelliano H 7 presenta un'interpolazione degna di nota, poiché da essa è scaturita una diffusa e duratura tradizione culturale che ha trasformato Prisco e Castrese in santi vittime non più della persecuzione imperiale, bensì di quella vandolica: nel margine del testo, in corrispondenza della riga *tyrannorum tempore erant in Lybiae partibus viri*, il copista inserì la frase *Persecutione Wandalica perdurante, erant in eo tempore in Lybiae partibus viri*⁶⁷. L'annotazione, assente nel Corsiniano e nel Vallicelliano H 6, che inquadrano entrambi la vicenda di Castrese e compagni nell'età di Valente e Valentiniano, è confluita sia nell'edizione del Monaco (BHL 1645)⁶⁸ che in quella degli *Acta Sanctorum*⁶⁹. Mallardo, pur nell'impossibilità di cogliere le cause che l'hanno ispirata, ritiene possibile assegnarla a Cesare Baronio⁷⁰. Questi, considerando improbabile che i cristiani potessero essere stati perseguitati da Valentiniano, imperatore cattolico, credette forse più opportuno ambientare le vicende di s. Castrese al tempo della persecuzione vandolica⁷¹. L'attribuzione della nota a Baronio o a un suo confratello sarebbe avvalorata dal fatto che, come osserva Antonio Vuolo, il codice

⁶⁵ Cfr. in proposito A. Vuolo, *La nave dei santi in Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 59-60, nota 10.

⁶⁶ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 11-14. Il primo episodio racconta di come s. Castrese abbia salvato la vita a dei marinai la cui nave era stata assalita dal demonio e rischiava, perciò, di affondare. Il secondo riferisce invece due miracoli di guarigione operati dal santo: l'uomo che in Africa aveva proposto di caricare Castrese e i suoi compagni su una nave in pessime condizioni per farli morire in mare era stato punito da Dio e condannato a camminare per sempre curvo, senza poter mai sollevare il viso da terra. Sua moglie era invece stata colpita da emorroidi. Adamanzio si reca allora in Campania e chiede perdono al santo, che restituisce la salute a lui e alla moglie lontana.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 14; A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., pp. 59-60 nota 10; F. Provvisto, *San Prisco II* cit., p. 87.

⁶⁸ M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum* cit., p. 4. Nel testo leggiamo la frase *In partibus Africae excitata persecutione Vuandalica*.

⁶⁹ *Acta Sanctorum* (d'ora in poi AASS.) Febr. II, 3^a ed., Paris 1864, pp. 523-529. Il testo degli AASS non è diverso, se non per formalità irrilevanti, da quello pubblicato da Monaco.

⁷⁰ D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 21.

⁷¹ *Ibidem*.

Vallicelliano H. 7 proviene dalla raccolta agiografica di Antonio Gallonio, contemporaneo del celebre cardinale e come lui membro della Congregazione oratoria⁷².

A mio parere, chiunque abbia inserito l'interpolazione nel testo potrebbe semplicemente aver voluto evidenziare, attraverso il riferimento diretto alla persecuzione vandalica, il nesso esistente tra la *Vita S. Castrensis* e l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita.

Analizzando il racconto relativo a S. Castrese risulta chiaro che l'autore, nel redigerlo, ha tenuto ben presente la *Passio s. Prisci*, la dipendenza dalla quale è evidente soprattutto nel prologo che, nello stile e nel contenuto, è sostanzialmente identico a quello del modello⁷³. Simile è anche il resoconto delle vicissitudini affrontate dai cristiani a Cartagine durante il regno di Valente e Valentiniano: la storia di Castrese ricorda sotto molti aspetti quella di Prisco e dei suoi compagni, che a sua volta riprende il racconto di Vittore di Vita. È un fatto rilevante, tra l'altro, che lo stesso Prisco sia citato tra i vescovi deportati insieme a Castrese⁷⁴.

Queste le tappe salienti della vicenda: la persecuzione inizia con l'ordine dato ai cristiani di arruolarsi e combattere insieme all'esercito imperiale, disposizione che essi rifiutano fermamente, senza cedere alle lusinghe e alle minacce del nemico e subendo per questo maltrattamenti e vessazioni sempre più dure⁷⁵. Dall'intera provincia africana sono trascinati in catene e imprigionati uomini di Chiesa e fedeli. I vescovi Rosio, Prisco, Tammaro e Castrese, in un primo momento gettati in carcere, vengono liberati dai persecutori, che tentano senza risultato di indurli a obbedire agli ordini imperiali⁷⁶.

Rinchiusi nuovamente in prigione, Castrese e i suoi compagni hanno una visione: un angelo preannuncia loro che il giorno successivo saranno buttati

⁷² A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., pp. 59-60 nota 10.

⁷³ D. Mallardo, *San Castrese*, p. 35-36. L'usanza di utilizzare estratti di vite di altri santi per redigere nuovi racconti è, comunque, una costante della produzione agiografica: cfr. in proposito H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1906, pp. 148 ss.

⁷⁴ Per le corrispondenze testuali tra la *Passio s. Prisci* e la *Vita s. Castrensis* si rimanda al paragrafo 1. 5 della tesi, pp. 55-78.

⁷⁵ AASS. Febr. II cit., pp. 523-524.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 524.

in mare ma che, con l'aiuto di Dio, giungeranno in breve tempo sani e salvi nei luoghi che poi evangelizzeranno⁷⁷.

In carcere Castrese compie un primo miracolo: mentre sta indossando la stola episcopale, uno dei persecutori, volendo torturare il vescovo, lo afferra per la veste e comincia a trascinarlo. Il Signore, tuttavia, punisce la tracotanza dell'uomo e fa sì che gli si inaridiscano le braccia. Disperato, allora, il carceriere si getta ai piedi di Castrese, supplicandolo di guarirlo. Il vescovo, allora, si commuove alle sue preghiere e gli restituisce la salute⁷⁸. Nel frattempo si avvera parte della predizione dell'angelo: i persecutori ariani cercano un modo per liberarsi definitivamente dei prigionieri cristiani; essendo indecisi sul da farsi, accettano il diabolico consiglio di un uomo di nome Aristodemo, il quale propone che si prenda una nave vecchia e sfasciata, senza vela e senza remi, putrefatta dallo sterco degli uccelli, e che vi si carichino le schiere dei cristiani. Castrese e altri tre vescovi (Rosio, Prisco e Tammaro), insieme a altri otto compagni di fede (Secondino, Eraclio, Benigno, Elpidio, Marco, Augusto, Canione e Vindonio), sono, dunque, destinati a morire in alto mare⁷⁹. La nave su cui vengono fatti salire, è trasportata al largo e affidata alle correnti marine ma, invece di affondare, il 10 maggio di un anno imprecisato approda in Campania, dove i dodici⁸⁰, guidati da un angelo, raggiungono la sede che Dio ha assegnato a ciascuno di loro⁸¹. Solo per Castrese il testo specifica che si stabilì a Suessa⁸².

A Suessa il santo viene ben accolto dal popolo e si stabilisce fuori città in una *cellula paupercola*. Qui guarisce l'uomo che in Africa aveva proposto di caricarlo con i suoi compagni sulla vecchia nave (la *Vita* chiama il personaggio prima Aristodemo poi Adamanzio), che era divenuto per castigo divino rattrappito e gobbo, e la moglie di lui, colpita da malattia

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 524-525.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 525-526.

⁸⁰ Il dodici è un numero che rimanda simbolicamente ai discepoli di Cristo e alla simbologia della nave della Chiesa, tematica di cui si parlerà nel paragrafo 4.5 della tesi, pp. 142-153.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 526.

⁸² *Ibidem*. La città è identificabile con l'odierna Sessa Aurunca o, come ritiene Mallardo, con Sinuessa (Mondragone): cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 30; A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., pp. 59-60, nota 10; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., p. 97.

emorroidale: Adamanzio, infatti, si reca in Campania per chiedere perdono al santo, il quale restituisce la salute sia lui sia alla moglie rimasta in Africa; Castrese inoltre resuscita le bestie di Adamanzio morte per aver mangiato il fieno del santo; fa sì che Adamanzio, tornato in Africa, ritrovi lì la vecchia nave su cui lo aveva fatto imbarcare insieme ai suoi compagni; libera un uomo dal demonio e salva dei marinai che rischiano di naufragare.⁸³

La *Vita* termina con la morte del santo, avvenuta dopo la celebrazione della Messa il giorno 11 febbraio di un anno imprecisato: Castrese, come preannunciato tre giorni prima a fedeli e confratelli, dopo la liturgia eucaristica, conclude la sua vicenda terrena adagiandosi da solo nel sepolcro⁸⁴.

<<La *Vita S. Castrensis*>>, scrive Mallardo, <<appartiene a un genere letterario che basta da solo a condannarla. Scorretta e contorta nella lingua e nella sintassi, è tirata su con uno stile vago e nebuloso: vorrebbe essere drammatica, ma riesce solo a essere prolissa e stucchevole. L'elemento prodigioso sovrabbonda senza necessità e con poca verosimiglianza>>⁸⁵.

Per quanto il giudizio espresso da Mallardo sia del tutto personale, non si può negare che alcune delle sue osservazioni, anche se espresse in maniera forse troppo radicale, risultino pertinenti, soprattutto rispetto alla dimensione formale e linguistica.

Nel tradurre il testo della *Vita S. Castrensis*, infatti, ho potuto constatare che, rispetto alla *Passio S. Prisci*, essa è più ampia e articolata e presenta una maggiore complessità: i costrutti sintattici sono talvolta esageratamente lunghi e, per così dire, tortuosi; le frequenti ripetizioni di singoli termini o di intere frasi rallentano la comprensione del testo e ne rendono difficoltosa la lettura, dando nel complesso la sensazione di avere davanti un'opera di qualità non molto elevata e facendo sorgere dei dubbi sul livello culturale e sulle effettive capacità letterarie dell'autore.

Alcune contraddizioni interne, come i due differenti nomi attribuiti all'uomo che suggerisce di caricare Castrese e i suoi compagni sulla nave

⁸³ AASS. Febr. II cit., pp. 526-527.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 528-529.

⁸⁵ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 23-24.

marcia, chiamato in un primo momento Aristodemo e successivamente Adamanzio, lascerebbero pensare che alcune parti del testo possano essere state rimaneggiate o aver subito modifiche e aggiunte.

Gli eventi miracolosi e soprannaturali presenti nel testo, che Mallardo giudica eccessivi e spesso non necessari, non costituiscono, a mio parere, un impedimento per lo svolgersi dell'azione e caratterizzano l'opera per quello che è, vale a dire un racconto agiografico.

Per quanto riguarda Castrese, la memoria del personaggio, nota Mallardo, compare in vari martirologi e calendari e ciò lascerebbe pensare che il santo possa essere realmente esistito e che fosse un martire di Volturmo⁸⁶. Ad avvolare l'origine campana del vescovo contribuirebbero diversi elementi: Giorgio Otranto ha fatto notare che nella *Vita s. Castrensis* gli unici dati storicamente attendibili sono i nomi dei vescovi che accompagnano Castrese, tutti mutuati dalla cronotassi di Puglia e Campania⁸⁷. Questa osservazione, unita al fatto che Castrese è commemorato nel Geronimiano all'11 febbraio sotto la rubrica topografica *in Volturmo* (Castel Volturmo)⁸⁸ ed è ricordato alla stessa data anche nel Calendario Marmoreo Napoletano⁸⁹, legherebbe il personaggio a un ambito geografico ben preciso: quello campano.

D'altra parte, il culto di Castrese ha conosciuto nel corso del Medioevo una grande diffusione proprio in Campania, dove esistevano diverse chiese a lui dedicate. La chiesa di S. Castrese a Marano è menzionata in due strumenti di compravendita, stipulati rispettivamente il 10 febbraio del 942 e il 28 novembre 959: nel primo è messo in vendita un pezzo di terra che ha come confine un fondo di proprietà della *ecclesia S. Castrisi*⁹⁰; nel

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 37-48. Sui martirologi e i calendari che commemorano il santo cfr. più avanti le note 104 e 105.

⁸⁷ G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., p. 97. Sulla questione cfr. anche F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi* cit., pp. 612-613; D. Mallardo, *San Castrese*, pp. 27-29; A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., p. 60.

⁸⁸ AASS, Nov. II/2, p. 87 (codice E).

⁸⁹ D. Mallardo, *il Calendario marmoreo* cit., p. 21 e p. 90.

⁹⁰ B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, Neapoli 1882-1891, t. II, parte I, p. 46, n. 46.

secondo viene venduto un pezzo di terra *domino Andree, presbitero custodi ecclesie S. Castrensis, de Maranu*⁹¹.

Al santo erano, inoltre, dedicate due chiese che si trovavano in territorio capuano, le quali sono ricordate l'una in un documento del 982⁹², l'altra in un atto di donazione del 1125⁹³. Il culto del santo era ben radicato soprattutto a Castel Volturno e Sessa, località da cui le sue reliquie sarebbero state traslate prima a Capua e poi, nel XII secolo, a Monreale in Sicilia⁹⁴.

Oltre alla pittura della Grotta dei santi, che rappresenterebbe la più antica immagine del santo (FIG. 3), ad avvalorare l'idea che Castrese possa essere stato un martire locale e forse anche vescovo di Volturno contribuirebbe anche l'ipotesi, avanzata alla fine del XIX secolo da G.B. De Rossi, che proprio in questa città si trovasse la sua tomba⁹⁵.

Per quanto riguarda il nome del santo, il *cognomen Castrensis* è attestato frequentemente nell'epigrafia romana ed è presente anche in Campania, dove compare due volte a Cuma, in un'iscrizione del 251 d. C, e svariate volte a Pompei, dove le iscrizioni parietarie lo presentano spesso sotto la forma *Castresis*⁹⁶.

⁹¹ *Ibidem*, p. 82, n. 108.

⁹² *Ibidem*, tomo II, parte II, p. 189.

⁹³ Per questo documento, inedito, cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit. p. 90.

⁹⁴ F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi* cit., p. 611; Castrense, in *Bibl. Sanct.*, III (1963), 945 (A. Balducci); D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 70; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., p. 97. In realtà Mallardo ritiene arbitraria l'affermazione del Lanzoni secondo la quale i resti del santo sarebbero stati trasferiti da Sessa a Capua e non crede neppure che Castrese sia morto a Sessa (cosa che in effetti la *Vita* non dice) o che sia stato vescovo di questa città. Sessa non si trova sul mare: la località marittima citata dall'autore della *Passio* potrebbe dunque essere *Volturnum* (Castelvolturno) oppure Sinuessa (Mondragone), che è vicinissima al mare. Sessa sarebbe solo una delle tante città campane in cui si è radicato il culto di s. Castrese, il cui centro di irraggiamento è da identificarsi in Capua: cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 28-31.

⁹⁵ Verso la fine del XIX secolo fu ritrovata a Volturno una transenna marmorea quadrata risalente al V-VI secolo che, secondo l'archeologo G.B. de Rossi, poteva essere identificata come la *fenestella confessionis* usata originariamente per chiudere il sepolcro del santo, che lui riteneva, comunque, erroneamente africano. Cfr. in proposito G. B. de Rossi, *Transenna marmorea trovata a Castel Volturno ora nel Museo di Capua* in *Bullettino di Archeologia cristiana*, serie III, 6 (1881), pp. 147-149. L'ipotesi è stata ritenuta non attendibile da Mallardo, cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 51-53.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 9: in epoca medievale, accanto a questa forma si ritrovano le varianti *Castrensius* e *Castrenssius*.

A scrivere la *Vita s. Castrensis*, secondo Mallardo, potrebbe essere stato un monaco benedettino e ciò potrebbe essere accaduto a Capua⁹⁷.

Sull'epoca di composizione permangono numerosi dubbi: Lanzoni osserva che il testo non compare nei *Passionari del Medioevo* appartenenti alla Campania né in quelli dei paesi limitrofi; d'altra parte, ammette che esso mostra una notevole somiglianza con una leggenda provenzale composta poco dopo il 1187, alla quale, secondo lui, avrebbe attinto l'autore del racconto campano.⁹⁸

La leggenda, intitolata *Vita di s. Marta ospite di Cristo* (BHL 5545), narra che i Giudei, dopo l'ascensione di Gesù, uccisero alcuni degli apostoli e abbandonarono in mare gli altri discepoli e molti credenti, dopo averli caricati su navi prive di remi e di armamenti. I cristiani, tuttavia, con l'aiuto del Signore giunsero miracolosamente nel porto di Marsiglia, da dove poi si sparsero nei vari pagi del territorio gallico⁹⁹.

La presenza di due scene tratte dalla *Vita s. Castrensis* nei mosaici del duomo di Monreale (FIG.4), già quasi tutti completati nel 1182¹⁰⁰, porterebbe, tuttavia, a pensare - diversamente da quanto supposto dal Lanzoni - che intorno alla metà del XII secolo il testo campano fosse già in circolazione.

L'esistenza di una *Passio S. Castrensis* in versi, che Mallardo attribuisce al X secolo¹⁰¹, costituirebbe, invece, il *terminus a quo* per la composizione della *Vita*.

Datare in maniera attendibile il componimento in versi su S. Castrese è quasi impossibile perché di esso non esiste alcuna copia. Pietro Diacono racconta che l'autore del poema, un monaco di Montecassino di nome

⁹⁷ D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 31.

⁹⁸ F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi* cit., p. 613 nota 4.

⁹⁹ Per il testo della *Vita di s. Marta* cfr. A.M. Bandinio, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, IV, 326, XCVII, 1764. Sulla leggenda cfr. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Paris 1907, pp. 340-345.

¹⁰⁰ Mallardo, *San Castrese* cit., p. 84. Le due scene presenti nel Duomo di Monreale rappresentano l'una la liberazione dell'ossesso da parte del santo, l'altra il salvataggio della nave che sta per naufragare.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 31.

Lorenzo, poi divenuto vescovo, scrisse anche un'agiografia dedicata a S. Mauro e una *Passio s. Wensezlai*¹⁰². Sia la *Vita beati Mauri* sia la *Storia di S. Wenceslao* sono oggi attribuite con certezza a Lorenzo vescovo di Amalfi¹⁰³, che le avrebbe composte dopo il 1020. Se si facesse risalire alla stessa epoca la stesura della *Passio S. Castrensis*, si potrebbe pensare che l'autore della *Vita S. Castrensis*, ritenuta da Mallardo posteriore all'opera in versi composta da Lorenzo, possa aver compilato il testo tra gli anni venti del secolo XI e la prima metà del XII secolo. Volendo ulteriormente circoscrivere l'epoca di composizione della *Vita*, si potrebbe forse pensare, ma è solo una mia ipotesi, ad un periodo compreso tra il 1020 e il 1050 circa: la qualifica di martire, che fino agli inizi del secolo XI accompagna il nome di Castrese in tutti i documenti in cui esso è presente¹⁰⁴, scompare definitivamente a partire dalla metà dell'XI, lasciando il posto agli epiteti di *episcopus et confessor*¹⁰⁵. Ciò potrebbe indicare che in quell'arco di tempo la *Vita s. Castrensis*, che raffigurava il vescovo non più come un martire campano ma come un esule africano poi divenuto santo, si era imposta sulla precedente tradizione.

A ciò bisogna far seguire un'altra riflessione: Pietro Diacono indica con il termine *Passio* il componimento in versi del monaco Lorenzo. Nel testo, di cui purtroppo non si conosce il contenuto, è quindi probabile che al santo fosse ancora associata l'immagine di una morte cruenta. Secondo la

¹⁰² Pietro Diacono, *De viris illustribus Cassinensibus*, introd., trad. e note di Giuseppe Sperduti, Cassino 1995, pp. 55-56; la notizia è ripresa da Gennaro Grossi in *La Scuola e la bibliografia di Monte Cassino. Saggio storico*, Napoli 1820, p. 62.

¹⁰³ Sul personaggio, che entrò a Montecassino nel 1021 e fu consacrato arcivescovo di Amalfi da papa Giovanni XIX nel luglio del 1029, cfr. F. Roversi Monaco, voce *Lorenzo di Amalfi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 66 (2006), pp. 52-54.

¹⁰⁴ La qualifica compare nel Gerominiano (cfr. H. Delehay, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, Bruxellis 1931, p. 87); nel calendario di s. Willibrordo (cfr. H.A. Wilson, *The Calendar* cit., pp. 21-22); in un martirologio Cassinese non anteriore alla fine del X secolo (cfr. M. Monaco, *Sanctuarium* cit., p. 18); nel calendario di un sacramentario di Echternach, il ms. lat. 9433 della Biblioteca Nazionale di Parigi, risalente agli inizi dell'XI secolo (cfr. L. Deslise, *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, Paris, 1886, pp. 235 ss.); in un martirologio del monastero benedettino di S. Giovanni a Capua, di cui non si conosce l'epoca (cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 45).

¹⁰⁵ Il santo è così definito nel Martirologio contenuto nel cod. VIII C.4 della Biblioteca Nazionale di Napoli, di provenienza cassinese e risalente al sec. XI (cfr. D. Mallardo, *San Castrese* cit., p. 45); nei Martirologi contenuti nei cod. Vat. lat. 4958 e Vat. lat. 5949 del sec. XI-XII provenienti da Santa Sofia di Benevento (cfr. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge*, Paris 1908, p. 691); nel Calendario di Napoli, il cosiddetto Tutiniano, redatto negli ultimi anni del XII secolo o all'inizio del XIII (cfr. A. S. Mazochius, *De Sanctor. Neapolitanae eccles. Episcoporum cultu*, Neapoli 1753, p. 312).

classificazione proposta da Delehaye, infatti, le *Passiones* si distinguono da altre tipologie di testi agiografici proprio per il riferimento al martirio del protagonista¹⁰⁶. Se la *Passio* in versi fosse davvero attribuibile a Lorenzo vescovo di Amalfi, che l'avrebbe composta intorno al 1020, la *Vita S. Castrensis* potrebbe essere stata scritta dopo questa data e prima della metà dell'XI secolo, epoca a partire dalla quale non si riscontra più accanto al nome del santo l'attributo di martire.

Anche se nella *Vita* di S. Castrese, a differenza di quanto accade nella *Passio S. Prisci*, il santo conclude serenamente la propria vicenda terrena, entrambi i racconti, stando alla classificazione del Delehaye, sono riconducibili alla categoria delle *Passions épiques e romantiques*¹⁰⁷. Caratterizzate dalla pressoché totale noncuranza nei confronti della cronologia, questo genere di composizioni, nelle quali trova ampio spazio la tecnica dell'*amplificatio* e i motivi topici sono ricorrenti, ebbe ampia diffusione nell'agiografia medievale a partire dalla fine del IV secolo¹⁰⁸. Spesso, come nel caso dei testi oggetto di questa ricerca, si trattava di narrazioni anonime, talvolta veri e propri prodotti seriali caratterizzati da una forte componente narrativa e dalla diffusa presenza di luoghi comuni. Le figure dei santi protagonisti, anch'esse piuttosto stereotipate, presentano tratti eroici che li avvicinano ai personaggi epici. La trama di questi

¹⁰⁶ H. Delehaye, *Le leggende* cit., pp. 135 ss.

¹⁰⁷ F. Fonio, *Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio* in <<Cahiers d'études italiennes>> 6 (2007), pp. 127-181, p. 134. Delehaye, ricorda Filippo Fonio, classificò le *Passiones* in base al prevalere dell'elemento storico (*Passions historiques*), encomiastico (*panégyriques*), eroico o meraviglioso (*Passions épiques e romantiques*) cfr. H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966, p. 308. Per i motivi ricorrenti nelle *Passiones* e sulle caratteristiche del genere cfr. H. Delehaye, *Le leggende* cit., pp. 136-144.

¹⁰⁸ Sul genere della *Passio* e sulla figura del martire nell'agiografia medievale cfr. H. Delehaye, *Le leggende* cit.; Idem, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; H. Delehaye, *Les Passions* cit.; S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale* cit.; S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, III. *La ricezione del testo*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Roma 1990, pp. 217-243; P. A. Février, *Martyre et sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988, Rome 1991, pp. 51-89; D.J. Dubois, J.L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993; E. Giannarelli, *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*, in *Scrivere di santi - Atti del II Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* (Napoli, 22-25 ottobre 1991), a cura di G. Luongo, Roma 1998, pp. 49-67. M. Acconcia Longo, *Vite Passioni miracoli dei santi*, in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3.1 Le culture circostanti. La cultura bizantina*, Roma, 2004, pp. 183-227, p. 215.

racconti è incentrata sul contrasto tra il santo, che professa fino in fondo la sua fede, e l'autorità civile, che tenta in ogni modo di costringerlo ad abbandonare il proprio credo. Le vicende sono generalmente narrate dagli agiografi secondo uno schema ben preciso, così riassunto dal Delehay: <<*Généralités sur la persécution, introduction du héros, arrestation, interrogatoire, refus de sacrifier, tortures, renvoi en prison, vision céleste, nouvel interrogatoire, nouvelles tortures* [...]>>¹⁰⁹.

A ciò seguono solitamente altri avvenimenti e i miracoli compiuti dal *vir Dei* prima di andare incontro a una morte violenta: una successione di eventi che, a ben guardare, si ripete anche nella *Passio s. Prisci* e nella *Vita s. Castrensis*, con la differenza che in quest'ultima, come si è detto, è assente il martirio del protagonista.

1.2 I monaci benedettini a Capua tra IX e XI secolo

Posta al centro della *Campania Felix* e sede di un'importante circoscrizione amministrativa, Capua mantenne a partire dall'età imperiale fino alla dominazione bizantina un ruolo preminente nell'ambito del territorio circostante¹¹⁰. La storia della città, costituita in gastaldato dopo essere stata conquistata dai Longobardi nel 594, conobbe un momento di difficoltà e una netta cesura intorno alla metà del IX secolo, in seguito alle incursioni dei Saraceni assoldati da Siconolfo (839- 849) e Radelchi I (839-851), contendenti nella lotta per la divisione del principato di Benevento¹¹¹.

¹⁰⁹ H. Delehay, *Les Passions* cit., p. 308. Cfr. Anche H. Delehay, *Le leggende* cit., pp. 136-144.

¹¹⁰ N. Cilento, *Le condizioni della vita nella contea longobarda di Capua nella seconda metà del IX secolo*, in <<Rivista Storica Italiana>>, LXIII (1951), p. 438. Sull'organizzazione e le caratteristiche del territorio dell'antica e della nuova Capua tra l'età romana e quella barbarica cfr. I. Di Resta, *Il principato di Capua in Storia del Mezzogiorno. Il Medioevo*, vol. II, tomo II, a cura di G. Galasso e R. Romeo, Roma 1994, pp.149-153. Sulla storia capuana del IX e X secolo cfr. B. Vinsentin, *La nuova Capua Longobarda. Identità etnica e coscienza nel mezzogiorno altomedievale*, 2012. Sulla dominazione longobarda cfr. P. Delogu, *Longobardi e Bizantini in Storia d'Italia*, Torino, 1980, pp. 3-216; O. Capitani, *Storia dell'Italia medievale*, Bari 1986; S. Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Laterza 2012.

¹¹¹ G. Bertelli, G. Lepore, M. Trotta, A. Attolico, *Sulle tracce dei Longobardi in Puglia: alcune testimonianze*, in *I Longobardi del sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 343-

Capua Vetere, tanto illustre nell'antichità, fu abbandonata dalla popolazione, che nell'841 si rifugiò a Sicopoli, nei pressi del Volturno¹¹². Quando, all'incirca quindici anni dopo, anche questo sito andò distrutto a causa di un incendio, i cittadini a scesero a valle per fondare una nuova città.

In un'ansa del fiume Volturno, là dove un tempo sorgeva il borgo di *Casilinum*, cominciarono così a essere innalzate possenti mura difensive. Fu Landone I (843-861)¹¹³, figlio di Landolfo I (815-843), a portare a compimento l'opera: nell'856, per sua volontà, fu completata la costruzione della nuova città, che divenne il centro delle istituzioni civili e religiose¹¹⁴.

389, p. 344. Dopo la morte di Sicardo, avvenuta nell'839, si accentuarono i contrasti tra il suo successore Siconolfo, che costituì un proprio governo autonomo a Salerno, e Radelchi, che conservava invece il controllo di Benevento. I Saraceni, intanto, avevano invaso la Calabria nell'840 e, occupando prima Taranto e poi Bari, si erano progressivamente avvicinati al territorio longobardo. Radelchi assoldò allora il gruppo guidato da Khalfūn affinché muovesse contro Salerno. Siconolfo, a sua volta, si rivolse ad Apollafar, capo dei Musulmani di Taranto, perché devastasse le terre di Radelchi. Sui principati longobardi di Salerno e Benevento cfr. M. Schipa, *Storia del principato longobardo di Salerno*, in *La Longobardia meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno*, Roma 1968, pp. 87-278; P. Delogu, *Mito di una città meridionale. Salerno, secoli VIII-XI* (Napoli 1977); S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno, II, Il Medioevo*, Napoli, 1988, pp. 83-146 e P. Delogu, *Il principato di Salerno. La prima dinastia, Ibidem*, pp. 237-277.

¹¹² N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., p. 438; G. Galasso, *Le città campane nell'alto medioevo*, in <<Archivio storico per le province napoletane>>, 77 (1958), pp. 18-19; G. Bova, *La vita quotidiana a Capua al tempo delle crociate*, Napoli 2001, pp. 7-8; B. Visentin *Identità etniche e identità locali nel Mezzogiorno Medievale. La nuova Capua in <<Schede Medievali>>*, 48 (2010), pp. 1-7. Sulla costruzione di Sicopoli, richiesta al gastaldo di Capua Lanfolfo I dal principe di Benevento Sicone, cfr. S. Palmieri, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi, Benevento 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, pp. 43-101, pp. 85-86: l'importanza del centro era tale che nell'841, quando l'antica Capua fu devastata dai Saraceni, non solo esso divenne il capoluogo del gastaldato ma vi fu trasferita senza alcuna difficoltà anche la sede episcopale capuana. Giancarlo Bova precisa tuttavia che Capua Vetere non fu mai del tutto abbandonata ma continuò ad avere una sua vita religiosa e civile e, grazie alla presenza di molti stranieri e in particolare di una forte componente ebraica, divenne ben presto un centro attivo nei traffici internazionali dell'Europa medievale.

¹¹³ Sul personaggio cfr. L. A. Berto, voce, *Landone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 63 (2004), pp. 501-502: In un primo momento Landone si oppose al trasferimento, perché riteneva poco prudente abbandonare un sito facilmente difendibile come quello sul Triflisco per un luogo pianeggiante. Quando i suoi fratelli Landolfo e Landonolfo iniziarono comunque a costruire il nuovo centro, cambiò idea e fornì un contributo determinante alla costruzione della città.

¹¹⁴ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., p. 438; G. Galasso, *Le città campane* cit., pp. 18-19; I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., pp. 162-163; G. Bova, *La vita quotidiana* cit., pp. 7-8. Capua Vetere, ricorda Bova, mal tollerò il trasferimento della sede vescovile prima a Sicopoli e poi nel nuovo centro, tanto che ci fu nella Chiesa capuana uno scisma (879-882) in seguito al quale il papa Giovanni VIII, venuto a Capua nell'autunno 879, nominò Landenolfo vescovo della nuova Capua e Landolfo vescovo dell'antica Capua. Sullo scisma della Chiesa capuana cfr. N. Cilento, *Le origini della signoria capuana nella Longobardia minore*, Roma 1966, pp. 120-121.

Secondo Isabella Di Resta, la scelta di fondare la nuova Capua presso l'antico ponte Casilino, in un luogo sicuro, fertile e pianeggiante, trovava le sue ragioni in una strategia politica ben precisa, portata avanti da Landone e condivisa dai suoi fratelli, Landolfo II (862-879) e Landonolfo I (843-859)¹¹⁵, i quali si proponevano sostanzialmente di raggiungere i seguenti obiettivi: mettere a riparo la contea capuana dai tentativi di controllo dei signori di Benevento, riscattarla dalla dipendenza nei confronti di Salerno¹¹⁶ e consolidare i rapporti della città con la Chiesa di Roma¹¹⁷.

Dopo aver incontrato la debole resistenza del principe di Salerno Ademario (853-861), il quale alla fine desistette dall'azione punitiva intrapresa nei confronti di Capua, l'ambizioso quanto eversivo progetto ebbe successo e fu attuato senza grandi difficoltà¹¹⁸. A suo favore giocarono le difficili condizioni in cui all'epoca versava il principato di Benevento, colpito negli anni '40 del IX secolo da una profonda crisi generata dai contrasti sorti tra Radelchi e Siconolfo e conclusasi con la secessione di Salerno e la formazione di due distinti principati¹¹⁹.

Il conflitto fra Beneventani e Salernitani ebbe un ruolo determinante per la progressiva affermazione di Capua come centro autonomo di potere territoriale. Grazie alla politica portata avanti dai suoi signori, in particolare da Landone, Landolfo e Atenolfo (887-910), la città, a partire dalla seconda

¹¹⁵ Su questi personaggi cfr. L. A. Berto, voce, Landolfo, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 63 (2004), pp. 473-474; ID., voce Landonolfo, in *Ibidem*, pp. 508-509. Un riferimento generale alla storia della dinastia capuana è, invece, presente in N. Cilento, *La cronaca della dinastia di Capua*, in ID., *Italia meridionale longobarda*, Milano-Napoli 1971, pp. 279-346.

¹¹⁶ Capua, divenuta nell'VIII secolo gastaldato del ducato di Benevento, entrò a far parte del dominio di Salerno in seguito alla scissione, avvenuta con la *Divisio Ducatus* dell'849, del principato di Benevento in due parti, facenti capo rispettivamente a Benevento e a Salerno: cfr. in proposito N. Cilento, *Le origini* cit. pp. 93-96; ID., *Capua e Montecassino nel secolo IX*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984) a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987, pp. 347 ss.; I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., p. 161; H. Houben, *Potere politico e istituzioni monastiche nella "Langobardia minor"* (secoli VI-X), in *Langobardia e longobardi*, cit. pp.176-198, p.192.

¹¹⁷ I. Di Resta, *Capua medievale* cit., p. 48; S. Palmieri, *Duchi, principi e vescovi* cit., p. 87; I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., pp. 162-163. *Casilinum*, fa notare Stefano Palmieri (p. 87), era l'antico porto fluviale di Capua e la sua importanza era tale da evocare addirittura la memoria dell'antica Roma: la scelta di questo luogo da parte dei *Capuanites* corrispondeva dunque a motivi strategici ma anche simbolici.

¹¹⁸ N. Cilento, *Le origini* cit. pp. 97-103; I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., p. 162.

¹¹⁹ Sulla *Divisio Ducatus* di Ludovico II che scisse il principato di Benevento in due parti cfr. N. Cilento, *Le origini* cit. pp. 93-96; ID., *Capua e Montecassino* cit., pp. 347 ss.; I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., p. 161; H. Houben, *Potere politico* cit., pp.176-198, p.192.

metà del secolo IX, andò progressivamente sottraendosi al controllo di Benevento e di Salerno, divenendo sede della contea longobarda¹²⁰.

Non è qui possibile e nemmeno opportuno ripercorrere le complesse e intricatissime vicende che nei due secoli successivi portarono Capua a sostituirsi alla stessa Benevento come centro del principato longobardo prima (900-1058) e di quello normanno poi (1058-1134)¹²¹. Ciò che è invece interessante e più utile notare, ai fini della presente ricerca, è come, tra la fine del IX e la metà dell'XI secolo, la storia della città si intrecci con quella dei monasteri di Montecassino e di Castel Volturno, che si trovavano al confine fra il ducato beneventano e il *Patrimonium S. Petri*.

I rapporti tra le due comunità monastiche risalgono ai primi decenni del secolo VIII: il convento cassinese, saccheggiato e distrutto dai Longobardi tra il 581 e il 589, si trovava allora in stato di abbandono. A dare un contributo decisivo alla sua ricostruzione fu proprio il vicino cenobio di S. Vincenzo al Volturno, da poco eretto per volontà di tre nobili beneventani¹²². Come ha notato Federico Marazzi, a partire dallo scorcio del VII, ma più decisamente nell'VIII secolo, i duchi beneventani, non diversamente da quanto andava accadendo nelle altre regioni del *Regnum Langobardorum*, presero a investire parte delle proprie risorse nella creazione di nuove istituzioni monastiche o e nel rinnovamento di quelle già

¹²⁰ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., pp. 438-441.

¹²¹ Per la storia capuana dei secoli X-XII cfr. I. di Resta, *Il principato di Capua* cit., pp. 168-182.

¹²² Le vicende relative alla nascita e allo sviluppo del cenobio vulturnense sono in gran parte contenute all'interno della cronaca redatta dal monaco Giovanni nel XII secolo, conosciuta appunto come *Chronicon Vulturnense* (CV): cfr. *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni*, a c. di V. Federici, vol. 1-2-3, Roma 1925-1938. Sul monastero di S. Vincenzo cfr. P. Delogu, *I monaci e le origini di S. Vincenzo al Volturno* in *S. Vincenzo al Volturno. La nascita di una città monastica*, Norwich 1996, pp. 57-59. Per le varie fasi di vita del monastero di San Benedetto di Montecassino e la sua importante fioritura artistico-culturale si rimanda invece alla bibliografia suggerita da Barbara Vinsentin nel contributo *Dal basso Lazio medievale e oltre: le Celle Capuane di San Vincenzo al Volturno e di San Benedetto di Montecassino* in <<Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari>>, 22 (2008), p. 39 nota 4. Sui rapporti tra i due centri monastici cfr. P. Bertolini, *I duchi di Benevento e San Vincenzo al Volturno – Le origini*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, in Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - San Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1985, pp. 85-177, pp. 85-87; B. D'Onorio, *Montecassino e San Vincenzo al Volturno* in *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995, pp. 15-20, p. 15; C. D. Fonseca, *San Vincenzo al Volturno e la Longobardia meridionale* in *San Vincenzo al Volturno* cit., pp. 21-28, pp. 21-25.

esistenti¹²³. La fondazione di S. Vincenzo al Volturno, come pure l'accrescimento del suo patrimonio e di quello di Montecassino per mezzo di cospicue donazioni, rientravano appieno in una concezione del potere che conferiva alle comunità monastiche il ruolo di ideali interlocutori per i sovrani¹²⁴. Significativo in tal senso fu l'intervento del duca Gisulfo I (689-706) e quello dei suoi successori, in particolare Gisulfo II (743-751), Liutprando (751-758) e Arechi II (758-787), che operarono a favore dei due cenobi benedettini e contribuirono notevolmente a consolidarne il ruolo e la presenza nel territorio¹²⁵.

Per lungo tempo la storia di Montecassino e quella di S. Vincenzo al Volturno furono caratterizzate da una curiosa simmetria di eventi e situazioni: tenute in gran conto dal papato per la loro rilevanza, le abbazie rivestirono un ruolo centrale nella politica meridionale di Carlo Magno, che fece loro numerose concessioni¹²⁶.

Dalla seconda metà del IX secolo, la crisi politica dell'impero carolingio coinvolse anche i due monasteri. La spartizione dell'impero e i conflitti sorti all'interno della dinastia carolingia dopo la morte di Ludovico il Pio,

¹²³ F. Marazzi, *All'ombra di San Vincenzo: linee evolutive dell'insediamento nella valle del Volturno fra tardoantico e alto medioevo*, in *Il cammino di Carlo Magno. Ipotesi di un percorso europeo di ricerca tra archeologia e storia territoriale*, Napoli 2005, pp. 130-131: la pratica di concedere donazioni e benefici alle istituzioni ecclesiastiche, comune già ai membri della dinastia carolingia, fu un fenomeno vasto e generale che interessò diversi centri monastici di un certo rilievo soprattutto fra tardo VII e VIII secolo, quando re e duchi longobardi, ma anche esponenti di lignaggi di minor rilevanza, garantirono ad essi protezione e sostegno al fine di rafforzare la propria "visibilità terrena".

¹²⁴ *Ibidem*. Per il signore, ricorda Marazzi, fondare o sostenere un monastero poteva avere una serie di risvolti positivi sia dal punto di vista spirituale che materiale: se da una parte, infatti, comportava la presenza di una comunità di persone devote che avrebbero incessantemente pregato per lui, dall'altra avrebbe enfatizzato il suo potere politico, creando inoltre, attraverso la monacazione, l'opportunità di un impiego prestigioso per i membri della sua famiglia.

¹²⁵ I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., p. 159; F. Marazzi, A. Sennis, *Insediamento e struttura territoriale nella valle del Volturno tra VIII e XII secolo*, in I Congresso Nazionale di Archeologia medievale, (Pisa 1997), a cura di S. Gelichi, Firenze 2000, pp. 227-232. L'attenzione dei principi beneventani si concentrò anche su un altro cenobio, quello di Santa Sofia, che pur essendo una dipendenza cassinese era in grado di gestire con una certa autonomia la sua vita spirituale ed economica. Un tratto caratteristico del rapporto dei principi con tali enti religiosi consistette nel concepirli quasi fossero in realtà delle "casseforti", a cui affidare in gestione somme e proprietà e a cui attingere nelle circostanze di particolare gravità, come per esempio accadde alla metà del IX secolo durante la guerra contro i Salernitani.

¹²⁶ C. D. Fonseca, *San Vincenzo al Volturno e la Longobardia meridionale* in *San Vincenzo al Volturno* cit., pp. 21-25; F. Marazzi, *L'Abbazia di S. Vincenzo al Volturno e i rapporti con le sue proprietà fra VIII e X secolo* in *Longobardia e longobardi* cit., pp. 255-273, pp. 257 ss.

avvenuta nell'840, infatti, influirono negativamente sul già precario equilibrio politico del *Regnum Italiae*. Le cose peggiorarono dopo l'875, quando la morte senza eredi di Ludovico II diede il via a una lunga serie di lotte per la successione, che accrebbero il clima di generale incertezza e di instabilità e accentuarono la confusione amministrativa in cui già da tempo versavano le regioni centro-meridionali della penisola¹²⁷.

In simili condizioni per le comunità ecclesiastiche e per i cenobi in genere divenne difficile continuare a essere poli di aggregazione politico-territoriale. La situazione si fece particolarmente grave per le grandi abbazie come Montecassino e S. Vincenzo al Volturno: le cospicue ricchezze di cui erano dotate e la strategica posizione conferivano loro un carattere di vulnerabilità, esponendole sia all'azione dei potentati longobardi in lotta fra loro sia a quella delle forze islamiche, le cui aggressioni divennero nella seconda metà del IX secolo frequenti e violente¹²⁸.

Fu proprio in seguito agli attacchi saraceni, subiti rispettivamente nell'881 e nell'883, che il monastero vulturense e quello cassinese, come si dirà più avanti, entrarono nella sfera di influenza della dinastia capuana.

Nell'860 l'abbazia di S. Vincenzo al Volturno subì un primo tentativo di assedio da parte di una banda di musulmani guidata da Sawdan, terzo e ultimo emiro di Bari. Dopo aver saccheggiato il cenobio di S. Modesto di Benevento e aver aggredito le città di Telesse, Alife, Sepino, Boiano, Isernia, Venafro e Conza, i predoni profanarono il complesso vulturense, evitando tuttavia di distruggerlo: per aver salva la propria vita e quella dei numerosi fedeli che avevano cercato rifugio tra le mura dell'abbazia, i monaci accettarono di consegnare agli aggressori 3000 monete d'oro. Abbandonata la valle del Volturno, gli uomini di Sawdan si diressero poi a Montecassino, dove, come già era accaduto a S. Vincenzo, chiesero e ottennero dall'abate Bertario la somma di 3000 monete d'oro per desistere dal proposito di

¹²⁷ B. D'Onorio, *Montecassino e San Vincenzo cit.*, pp. 16-17. Per quanto riguarda la crisi dell'impero carolingio, tema fondamentale e dibattutissimo, cfr. per un inquadramento generale G. Tabacco, *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero alle prime formazioni di Stati regionali*, in *Storia d'Italia*, coordinata da R. Romano, C. Vivanti, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 3-274; O. Capitani, *Storia dell'Italia medievale cit.*, pp. 149-186.

¹²⁸ B. D'Onorio, *Montecassino e San Vincenzo cit.*, pp. 16-17; H. Houben, *Potere politico cit.*, p. 185.

¹²⁸ I. Di Resta, *Il principato di Capua cit.*, p. 159.

mettere a ferro e fuoco il monastero¹²⁹.

Per le comunità benedettine, che in quella circostanza si erano salvate grazie al pagamento di un cospicuo riscatto, si preparavano tuttavia tempi difficili: poco più di vent'anni dopo, infatti, i Saraceni sarebbero tornati a colpirle con maggiore violenza, causandone la completa distruzione.

Nell'881 una banda di arabi al servizio del duca-vescovo di Napoli Atanasio II (877-903) attaccò S. Vincenzo al Volturno, portando a compimento il brutale saccheggio¹³⁰. Il drammatico episodio è descritto nel terzo libro del *Chronicon Vulturnense* come un eccidio violentissimo, nel corso del quale ogni angolo del monastero fu dato alle fiamme e moltissimi frati furono barbaramente uccisi¹³¹. Dei pochi superstiti alcuni riuscirono a fuggire a Capua insieme all'abate Maione, altri vennero fatti prigionieri dagli assalitori. Dopo la sanguinosa razzia, che fruttò ai predoni un abbondante bottino, il cenobio cadde in stato di totale abbandono¹³².

Due anni dopo, i Saraceni provenienti dalla colonia sorta alle foci del Garigliano assalirono la comunità di Montecassino. L'attacco si svolse in due fasi: il 4 settembre dell'883 venne colpita e incendiata l'abbazia superiore; i monaci riuscirono però a salvarsi rifugiandosi nella chiesa di San Salvatore, che si trovava nella pianura sottostante, presso il centro abitato di Eulogimenopoli. Circondato da solide mura difensive, il monastero del Salvatore resistette fino al 22 ottobre, giorno in cui anch'esso

¹²⁹ R. Tucciarone, *I Saraceni nel Ducato di Gaeta e nell'Italia centro-meridionale*, Gaeta 1991, pp. 42-44.

¹³⁰ N. Cilento, *Capua e Montecassino nel secolo IX*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984) a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987, pp. 347-362, p. 356; R. Tucciarone, *I Saraceni nel Ducato di Gaeta* cit., pp. 68-69; R. Hodges, *Gli scavi archeologici a San Vincenzo al Volturno*, in *San Vincenzo al Volturno* cit., p. 29. Il monaco Giovanni nel CV (I, p. 364) racconta che il fatale saccheggio fu guidato dall'emiro Sawdan ma gran parte degli studiosi ritiene inattendibile la notizia, anche perché l'emirato di Bari era stato eliminato dall'871 da Ludovico II. In realtà quasi certamente si trattava di predoni arabi provenienti da Napoli e assoldati da Atanasio. Il vescovo, infatti, vedeva nella politica espansionistica del papa e nella presenza della flotta bizantina nel golfo di Gaeta una minaccia per la propria indipendenza. Per queste ragioni cercò un'alleanza con i musulmani di Sicilia e li fece stabilire alle falde del Vesuvio.

¹³¹ CV, I, pp. 363-368.

¹³² N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit. p. 444 nota 2; R. Hodges, *Gli scavi archeologici* cit., pp. 40-41; B. Visentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., pp. 39-40.

fu espugnato: Bertario e i coraggiosi monaci rimasti con lui per fronteggiare i nemici furono trucidati e la chiesa venne data alle fiamme¹³³. I frati sopravvissuti trovarono riparo a Teano, dove il nuovo abate Angelario diede inizio all'opera di riedificazione della comunità. La ricostruzione, tuttavia, durò poco e si interruppe tra l'886 e l'896, quando il rifugio di Teano fu distrutto da un incendio, costringendo i monaci cassinesi a trasferirsi a Capua¹³⁴.

Le due abbazie ebbero dunque sorte analoga, anche se Cassino dovette subire in più il martirio dell'abate Bertario, colpevole di aver preso parte attiva alla lotta contro i Saraceni. Comune, come si è detto, fu la scelta, da parte dei frati sopravvissuti alla devastazione dei due cenobi, di trasferirsi a Capua: evidentemente, in un momento in cui le regioni meridionali della penisola erano in preda al caos e al disordine politico, la città e i suoi signori apparivano come un punto di riferimento valido, in grado di offrire riparo e protezione¹³⁵. Tale capacità di tutela caratterizzava Capua ancora nella seconda metà del secolo successivo, se si considera che tra il 963 e il 981 anche la comunità monastica femminile di Santa Maria in Cingla, fondata intorno al 745 nei pressi di Alife dal duca Gisulfo II e poi entrata sotto la protezione protezione cassinese, vi si trasferì in seguito ai ripetuti attacchi dei Musulmani¹³⁶.

¹³³ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., pp. 442-444; N. Cilento, *Capua e Montecassino* cit., pp. 356-359; B. Visentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., pp. 39-40.

¹³⁴ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., p. 444; N. Cilento, *Capua e Montecassino* cit., p. 358; B. Visentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., pp. 43-44. La città di Teano, ricorda Barbara Vinsentin, ospitava una cella dipendente dal cenobio di Montecassino e i cassinesi mantenevano da tempo rapporti stretti con il gastaldato teanese e con la sua Chiesa.

¹³⁵ B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., p. 40: "La Capua del X secolo doveva presentarsi ben fortificata, con uno spazio urbano piuttosto esteso e in continua evoluzione edilizia, strategicamente munita e pronta a ricoprire quel ruolo principale per il quale era stata fondata [...]. La città cominciava ad esercitare una forza di attrazione centripeta, alla quale nessuno pareva potersi sottrarre e che permetteva di convogliare all'interno della città tutti gli interessi politici, religiosi, culturali, economici e sociali dell'intera *Langobardia minor*".

¹³⁶ I. Di Resta, *Il principato di Capua* cit., p. 159. Le abbazie di Montecassino e di San Vincenzo al Volturno furono le vittime più illustri degli attacchi musulmani, che colpirono ugualmente numerosi altri centri monastici, cfr. in proposito il contributo di A. Settia, *I monasteri italiani e le incursioni saracene e ungheresi* in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-XI)*, Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 9-13 settembre 2003), Cesena 2006, pp. 79-95. Per quanto riguarda il caso specifico del monastero di Santa Maria in Cingla cfr. invece F. Marazzi, A. Gobbi, *Un monumento altomedievale a rischio di scomparsa: il monastero di Santa Maria in Cingla*, in *Cultura Materiale postclassica - Sant'Angelo d'Alife e territorio*

Nella seconda metà del secolo IX, dunque, i benedettini di Montecassino e di S. Vincenzo al Volturno gravitavano sempre più nell'orbita della dinastia capuana, verso la quale in passato avevano già mostrato apertura e disponibilità gli abati cassinesi Bassaccio (837-856) e Bertario, e i vulturnensi Giacomo (844-853), Teuto (853-856) e Maione: furono questi personaggi a creare le premesse dell'accoglienza che Capua avrebbe successivamente riservato ai superstiti delle due comunità¹³⁷.

L'autore del *Chronicon Vulturnense* racconta che quando, dopo l'aggressione saracena, i monaci di S. Vincenzo al Volturno si trasferirono a Capua, l'intera cittadinanza fu mossa a pietà e manifestò l'intenzione di aiutarli. I principi Atenolfo e suo figlio Landolfo (910-943) donarono agli esuli una piccola porzione di terreno all'interno del perimetro murario della città, affinché essi potessero cominciare a riorganizzarsi e fondare una nuova sede¹³⁸. La condizione imprescindibile di tale opportunità, ricorda Barbara Vinsentin, consisteva nell'accettare la protezione della potente signoria capuana, nella cui orbita il venerabile Godelperto (902-920) e i vulturnensi furono costretti a entrare¹³⁹.

Analoga fu la politica attuata, qualche anno più tardi, nei confronti dei reduci cassinesi: la nascita, nel primo ventennio del X secolo, del monastero di San Benedetto a Capua fu resa possibile grazie all'azione dell'abate Giovanni (914-934), che apparteneva a una delle più nobili famiglie longobarde della città, legata alla dinastia di Atenolfo¹⁴⁰.

alifano, a cura di L. Di Cosmo, Piedimonte Matese 2002, pp. 5-18. Nel corso del X secolo Santa Maria in Cingla subì varie incursioni da parte dei saraceni, una delle quali, particolarmente grave, sarebbe avvenuta nel 943. Il monastero, comunque, era ancora attivo nel 963: due placiti teanesi di quell'anno fanno, infatti, riferimento ai suoi beni. Il trasferimento della comunità a Capua dovette avvenire in un periodo compreso tra quella data e il 981, quando in un documento si parla del cenobio come *desolatum*. A Capua le religiose di Cingla furono assorbite dall'abbazia di Santa Maria delle Monache.

¹³⁷ H. Houben, *Potere politico* cit., p. 195

¹³⁸ CV, II, pp. 6-8.

¹³⁹ B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., p. 56.

¹⁴⁰ Il monastero di San Benedetto a Capua fu costruito su un terreno che apparteneva ai monaci di San Vincenzo al Volturno i quali, grazie ad una permuta stipulata con i monaci cassinesi, cedettero il lotto in cambio di un altro fondo sito nella parte occidentale della città nei pressi di Porta Fluviale, dove edificarono un monastero intitolato a San Vincenzo. Cfr. I. Di Resta, *Capua medievale* cit., p. 56, e, soprattutto, L. Speciale, G. Torriero Nardone, *Sicut nunc cernitur satis pulcherrimam construxit: La basilica e gli affreschi desideriani di San Benedetto a Capua*, in <<Arte Medievale>>, IX, 2, 1995, p. 87.

Il compito di Giovanni, come scrive Barbara Vinsentin, fu sostanzialmente quello di rimettere la comunità cassinese sotto la tutela dei principi capuani, per i quali il controllo politico delle abbazie di S. Vincenzo al Volturno e di Montecassino era di fondamentale importanza¹⁴¹. La posizione assunta dai nuovi centri monastici all'interno della città appare in tal senso significativa: quello di San Benedetto sorse all'estremità nord-orientale, lungo la strada che portava all'altura del Tifata, nei pressi della Porta Sant'Angelo; quello di San Vincenzo fu collocato invece all'interno dell'area nord-occidentale della città, nel cuore dell'ansa fluviale. In questo modo il palazzo della *Curia principum* veniva a trovarsi compreso tra i due importanti poli monastici, che grazie al favore e alle concessioni dei sovrani capuani videro rapidamente crescere il loro patrimonio e la propria estensione¹⁴².

Tra il 914 e il 1038, la cella cassinese arrivò a contenere addirittura due chiostri, uno legato alla comunità maschile e intitolato a San Benedetto e a San Giovanni, l'altro appartenente forse a una comunità femminile dedicata a Santa Scolastica e Sant'Erasmo; la cella vulturnense conobbe, invece, il suo massimo splendore tra il 920 e il 936¹⁴³. Entrambi i centri acquisirono un peso significativo nella vita politica della città e i loro monaci svolsero per conto della dinastia locale anche importanti missioni diplomatiche¹⁴⁴.

La permanenza a Capua, per certi versi positiva, ebbe, tuttavia, anche alcune conseguenze negative: come si è già accennato, per ricevere sostegno e protezione gli esuli benedettini dovettero scendere a compromessi, accettando il controllo e i condizionamenti, spesso pesanti, di chi li aveva accolti e aiutati. La loro libertà di azione divenne limitata e così pure la possibilità di gestire autonomamente il proprio patrimonio. La moralità e la disciplina andarono declinando, mentre i costumi si mondanizzarono, soprattutto tra i frati della cella di S. Benedetto, che spesso ricoprirono ruoli

¹⁴¹ B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., p. 47.

¹⁴² *Ibidem*, p. 35.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴⁴ N. Cilento, *Le condizioni della vita*, p. 447; N. Cilento, *Capua e Montecassino* cit., p. 359. Si ricordano, ad esempio, la missione dell'abate vulturnese Maione e del diacono cassinese Daufurio, che nell'887 si recarono per conto di Atenolfo presso Stefano V; la successiva ambasceria di Maione presso Atanasio, duca-vescovo di Napoli, e più tardi quella dell'abate Giovanni, del preposito Guido e dei diaconi Sapelmario e Ragemfrit, che nell'aprile del 915 andarono a Costantinopoli per sollecitare aiuti contro i saraceni del Garigliano.

politici e istituzionali all'interno della città e sui quali, perciò, i *Capuanites* esercitarono una maggiore influenza¹⁴⁵.

I monaci vulturnensi godettero anch'essi di una discreta considerazione da parte della classe dirigente capuana: la notizia presente nel *Chronicon Vulturnense*, secondo la quale nel 916 essi avrebbero lasciato Capua per tornare sulle rive del Volturno a ricostruire l'antica sede distrutta, è solo in parte fondata¹⁴⁶. Se è vero, infatti, che, come si legge in un documento del 916¹⁴⁷, in quell'anno la chiesa di S. Vincenzo era effettivamente di nuovo presente alle sorgenti del Volturno, è però anche vero che i suoi abati continuarono a risiedere nella sede capuana e che i veri e propri lavori di restauro all'edificio cominciarono solo alla fine del secolo¹⁴⁸. La comunità vulturnense sembra, dunque, aver conservato almeno sino alla metà dell'XI secolo un forte legame con i poteri territoriali presenti nella *Langobardia Minor*¹⁴⁹.

Lo stesso può dirsi della comunità cassinese: quando, nel 943, essa fece finalmente ritorno a Montecassino, la cella capuana di S. Benedetto non fu del tutto abbandonata ma rimase in attività, subendo ancora per diversi anni l'intromissione dei principi longobardi nelle proprie questioni¹⁵⁰.

Anche quando gran parte dei monaci ebbe lasciato la città, dunque, le due abbazie continuarono a essere per la dinastia capuana un punto di riferimento e una risorsa importante, di cui essa si servì per bilanciare la forza disgregante delle nascenti aristocrazie locali¹⁵¹.

Un ruolo di primo piano in questo senso spettò ai membri della comunità cassinese, dalle cui fila provennero i primi presuli della metropoli capuana,

¹⁴⁵ N. Cilento, *Capua e Montecassino* cit. 349.

¹⁴⁶ F. Marazzi, A. Sennis, *Insedimento e struttura territoriale* cit., p. 231.

¹⁴⁷ CV 86, I, pp. 37-39

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 230

¹⁴⁹ *Ibidem*

¹⁵⁰ B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., p. 49.

¹⁵¹ F. Marazzi, A. Sennis, *Insedimento e struttura* cit., p. 231. In quest'ottica, secondo Sennis, vanno lette anche alcune concessioni dei principi capuani ai due centri monastici, come i celebri privilegi con cui nel 967 Pandolfo Capodiferro conferì loro il diritto di fondare castelli sulle terre di proprietà. Sul documento cfr. L. Fabiani, *La Terra di S. Benedetto*. Studio storico-giuridico sull'Abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII sec., vol. I, Montecassino, 1968, p. 56.

i quali si avvicendarono sulla cattedra arcivescovile a partire da Giovanni, fratello del principe Pandolfo Capodiferro (943-981).

Nel X secolo le vicende delle due abbazie appaiono ancora una volta segnate dal singolare parallelismo già evidenziato, che si protrasse fino al secolo successivo, quando, mentre Montecassino si preparava a vivere la sua più luminosa stagione con l'abate Desiderio, S. Vincenzo si avviò invece a un periodo di stagnazione e di decadenza¹⁵².

1.3 *Scriptoria* monastici a Capua tra X e XI secolo

I racconti agiografici relativi a San Prisco e a San Castrese sarebbero stati entrambi prodotti in ambito benedettino, ordine a cui appartenevano, accanto alle due celle maggiori di S. Benedetto e di S. Vincenzo, anche altre comunità minori attive a Capua nel X e nell'XI secolo¹⁵³.

L'esistenza di uno *Scriptorium*, però, è un dato sicuro solo per il complesso cassinese di S. Benedetto: in assenza di elementi concreti, infatti, è difficile sapere se anche altri tra i cenobi presenti in città fossero dotati di un luogo in cui i monaci potessero dedicarsi alla composizione e alla trascrizione dei testi.

Dopo la sua fondazione e la successiva inaugurazione della grande chiesa abbaziale, il chiostro capuano di S. Benedetto si era ingrandito notevolmente, acquisendo una struttura articolata. L'edificio si componeva di numerosi fabbricati e di botteghe, dove i frati svolgevano le varie attività necessarie alla vita della comunità, che in breve tempo arrivò a contare più di cinquanta membri. Oltre alle varie *officinae* destinate alla produzione di manufatti in ceramica e alla lavorazione dei metalli preziosi, delle pietre

¹⁵² B. D'Onorio, *Montecassino e San Vincenzo* cit., pp. 15-17; H. Houben, *Potere politico* cit., pp. 195-196. Sul declino di S. Vincenzo al Volturno a partire dal secolo XII cfr. G. Vitolo, *San Vincenzo al Volturno e i vescovi*, in *San Vincenzo al Volturno* cit., pp. 135-138.

¹⁵³ Tra queste Michele Monaco ricorda i monasteri maschili di S. Lorenzo, della SS. Trinità e di S. Angelo ad Formas (469) e quelli femminili di S. Maria delle Monache e S. Giovanni delle Monache: cfr. M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum* cit., pp. 469-480.

dure, delle stoffe pregiate, dei vetri decorati e degli smalti, il monastero possedeva una biblioteca e uno *Scriptorium* molto attivi¹⁵⁴.

A Montecassino l'attività scrittoria era iniziata già nel secolo VIII e si era intensificata ai tempi dell'abate Bertario¹⁵⁵. Dopo la distruzione dell'abbazia da parte dei Saraceni, i copisti cassinesi avevano continuato a lavorare sia durante l'esilio teanese sia a Capua, portando la produzione di manoscritti a un livello qualitativo molto alto: nello *Scriptorium* annesso alla Chiesa di S. Benedetto videro la luce opere notevoli come la *Chronica S. Benedicti Casinensis* e i rotoli dell'*Exultet*, e furono trascritti molti codici in scrittura beneventana, soprattutto per volontà dell'abate Giovanni, il quale, insieme ai suoi predecessori Leone (900-915) e Ragembrando (890-899) diede un contributo decisivo alla rinascita delle arti monastiche¹⁵⁶. A Capua inoltre, sempre in ambito cassinese, fiorì un'importante scuola di miniaturisti e la redazione di cronache conobbe un notevole impulso grazie a Erchemperto, preposito della cella di S. Benedetto¹⁵⁷.

Oltre all'operoso *Scriptorium* la Chiesa di S. Benedetto possedeva una nutrita biblioteca, di cui ai tempi dell'arcivescovo Adenulfo (981-990) si prendeva cura un canonico di nome Giovanni, *subdiaconus et primicerius atque bibliothecarius*, che svolgeva anche le mansioni di cancelliere¹⁵⁸. La presenza di un bibliotecario che custodisse i libri manoscritti della Chiesa, come nota Giancarlo Bova, con ogni probabilità era resa necessaria dal

¹⁵⁴ B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., p. 48.

¹⁵⁵ G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1985, p. 453. Sulla figura di Bertario cfr. A. Pratesi, voce, *Bertario* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Roma 1967, pp. 477-482.

¹⁵⁶ N. Cilento, *Le origini* cit., p. 165; ID., *Capua e Montecassino* cit., p. 360; H. Houben, *Potere politico* cit., p.196; G. Bova, *La vita quotidiana a Capua* cit., p. 105. Secondo Nicola Cilento, l'abate Giovanni potrebbe essere uno degli autori dei *Chronica S. Benedicti Casinensis* e della *Cronaca dei conti e dei Principi di Capua*. Per Giancarlo Bova anche quest'ultimo testo potrebbe essere stato redatto presso lo *Scriptorium* di S. Benedetto a Capua.

¹⁵⁷ N. Cilento, *Capua e Montecassino*, cit, p. 360; B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale* cit., pp. 48-49.

¹⁵⁸ G. Bova, *La vita quotidiana a Capua* cit., p. 94. La notizia è tratta da M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum* cit., p. 579.

grande valore del materiale ivi conservato, cioè codici, libri sacri, diplomi e lettere¹⁵⁹.

Lo *Scriptorium* di S. Benedetto rimase in attività fino all'epoca tardomedievale: a esso sarebbero riconducibili un *Breviarium* del XIII secolo e *l'Apparatus super clementinis* del sec XIV; la biblioteca monastica doveva essere ancora in funzione nel 1250, visto che proprio quell'anno, come attesta un documento, la vedova Iacelina lasciò in eredità alla chiesa di S. Benedetto in Capua una piccola somma di denaro, *pro reparandis et aptandis libris ecclesiae sancti Benedicti: de auro, uncie quartum* (circa 7 grammi e mezzo di oro)¹⁶⁰.

Se le informazioni riguardanti i manufatti prodotti nello *Scriptorium* di San Benedetto sono abbondanti, altrettanto non può dirsi di quelle relative alla cella capuana di S. Vincenzo al Volturno: non si ha infatti quasi nessuna notizia di testimonianze figurative riferibili ai monaci vulturnensi giunti a Capua nell'881, dopo la distruzione del loro cenobio.

L'antica sede della comunità, la grande Chiesa di S. Vincenzo sorta presso il fiume Volturno, era sicuramente dotata di un *Scriptorium*, funzionante già intorno agli anni Settanta dell'VIII secolo: l'abate Ambrogio Autperto (774-782?) asseriva infatti di avervi composto opere teologiche utilizzando la biblioteca dell'abbazia¹⁶¹.

Il patrimonio librario di S. Vincenzo al Volturno, dunque, era probabilmente cospicuo già in età carolingia e almeno in parte frutto dello *Scriptorium* locale. L'archeologia ha dato conferma della forte attenzione alla parola scritta che, agli inizi del IX secolo, caratterizzava la comunità vulturnense: sono state recuperate oltre 400 epigrafi di altissima qualità esecutiva e gli scavi hanno riportato alla luce anche oggetti di bronzo pertinenti a legature e rivestimenti di libri, come ganci, clips e angolari di coperture, oltre a veri e propri strumenti scrittori. È stato inoltre dimostrato

¹⁵⁹ G. Bova, *La vita quotidiana a Capua* cit., p. 94.

¹⁶⁰ I. Mazzoleni, *Le pergamene del monastero di San Gregorio Armeno di Napoli*, I, Napoli 1973, pp. 164-165.

¹⁶¹ F. Marazzi, *San Vincenzo al Volturno: la vita quotidiana di un monastero altomedievale vista attraverso i suoi reperti*, Napoli 2006, pp.71-72 Marazzi riporta la testimonianza di Pietro Diacono, secondo la quale più o meno nello stesso periodo il monastero era abitato da monaci colti oltre che santi.

che, sempre nella prima metà del secolo IX, presso il monastero furono macellati molti capi di bestiame ovino, forse per ricavarne la pergamena. Nello stesso periodo, infine, San Vincenzo al Volturno divenne anche uno dei centri di formazione del canone della scrittura beneventana¹⁶².

Sebbene non sia stato ancora identificato nessun edificio che potesse fungere da *Scriptorium* o da biblioteca o da archivio o da officina per la realizzazione di epigrafi, i reperti rinvenuti permettono di ipotizzare con ragionevole certezza che tali strutture fossero presenti e in attività all'interno del complesso monastico.

In ogni caso, la distruzione dell'abbazia determinò una grave dispersione del suo patrimonio e interruppe la produzione dei lapicidi.

La biblioteca fu ricostruita forse nel corso del X secolo; si rimise all'opera anche una piccola équipe di amanuensi, tra cui si distinse, nel XII secolo, il gruppo che affiancò il cronista Giovanni, autore del *Chronicon Vulturnense*¹⁶³.

E' difficile stabilire se tale ripresa possa essere avvenuta a Capua o nell'antica sede di S. Vincenzo al Volturno, dopo la sua ricostruzione. Francesco Luigi Gervasio ritiene che la presenza a Capua di una comunità importante come quella vulturnense debba aver influito sulla cultura artistica della città. Secondo lo studioso, al monastero capuano di S. Vincenzo era sicuramente annesso anche uno *Scriptorium*, ed è qui e non presso l'abbazia di S. Vincenzo alle sorgenti del Volturno, all'epoca ancora in rovina, che potrebbero essere stati prodotti testi anche importanti, soprattutto se si considera che gli abati vulturnensi continuarono a risiedere a Capua per tutto il X secolo e oltre¹⁶⁴.

¹⁶² *Ibidem*. Cfr. anche G. Orofino, *Considerazioni sulla produzione miniaturistica altomedievale a Montecassino attraverso alcuni manoscritti conservati nell'archivio della Badia*, in *Miscellanea Cassinese*, Monastica 111, Montecassino 1983, pp. 132-133; J. Mitchell, *Le arti a S. Vincenzo al Volturno nell'età degli abati Giosuè ed Epifanio* in *S. Vincenzo al Volturno* cit., pp. 55-84, pp. 59-63; F. De Rubeis, *La scrittura a S. Vincenzo al Volturno tra manoscritti ed epigrafi* in *S. Vincenzo al Volturno. Cultura, istituzioni, economia*, a cura di F. Marazzi, Montecassino 1996, pp. 21-40.

¹⁶³ F. Marazzi, *San Vincenzo al Volturno: la vita quotidiana* cit., pp. 71-72.

¹⁶⁴ F.L. Gervasio, *Nuove acquisizioni per la pittura rupestre medievale in Campania: gli affreschi della grotta di Castelcampagnano* in <<Kronos>> 12 (2009), pp. 16-17; Sulla permanenza degli abati vulturnensi a Capua cfr. F. Valente, *San Vincenzo al Volturno. Architettura ed arte* (Miscellanea Vulturnense I), Roma, 1996, p. 52. Stando agli studi di Franco Valente, gli abati Maione (872-901) Leone (944-957) Paolo II (957-981) Giovanni III (981 - 984) e Roffredo (984-998) risiedevano stabilmente a Capua, pur interessandosi della ricostruzione e della reintegrazione delle proprietà della distrutta abbazia di San

La questione, tuttavia, è complessa e problematica e, allo stato attuale, necessita di essere chiarita attraverso indagini più approfondite.

Se l'influenza dei monaci vulturnensi sull'arte e la cultura capuane del X secolo per ora può essere solo supposta, è invece lecito pensare che anche grazie alla comunità cassinese e alle scuole monastiche da essa istituite si verificò a Capua una più generale rinascita, che caratterizzò la vita cittadina anche nei due secoli successivi¹⁶⁵.

Verso la fine del X secolo i monaci benedettini di Capua e di Cassino entrarono in stretto contatto con la comunità cenobitica guidata da Nilo da Rossano. Costretto dalle incursioni saracene a lasciare il piccolo monastero fondato presso la città natia, Nilo¹⁶⁶, esponente di spicco del monachesimo italo-greco, trascorse un periodo di sei anni a Capua, dove era arrivato insieme ai suoi confratelli nel 975¹⁶⁷. Accolti con tutti gli onori dal principe Pandolfo Capodiferro, il monaco e i suoi compagni, famosi per la loro attività di studio e di preghiera e per il grande impegno posto nella produzione e nella trascrizione di codici in lingua greca, contribuirono ad arricchire il panorama culturale della città. L'abate di Montecassino Aligerno (†986) li invitò a prendere dimora a Valleluce, non lontano da Montecassino¹⁶⁸.

Sia a Capua sia nel rifugio di Valleluce la comunità, nota per la grande cultura dei monaci che ne facevano parte, continuò a dedicarsi allo studio e alla trascrizione di testi, costituendo anche uno *Scriptorium*. Gli elevati risultati da essa raggiunti nel campo letterario e filologico rappresentarono un esempio al quale gli stessi copisti cassinesi guardarono con interesse, traendone spesso ispirazione, ed ebbero un forte impatto sul monachesimo latino¹⁶⁹.

Vincenzo al Volturmo. Il *Chronicon vulturnense* del monaco Giovanni, inoltre, informa che anche nell'XI secolo alcuni abati vulturnensi risiedevano a Capua, come, ad esempio, Liutfredo, che proprio nel cenobio capuano di San Vincenzo fu sepolto.

¹⁶⁵ N. Cilento, *Capua e Montecassino* cit., p. 360.

¹⁶⁶ Sul personaggio sono presenti numerosi contributi nel volume *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano*, 28 settembre-1° ottobre 1986, Rossano-Grottaferrata 1989.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., p. 333; F. Russo, *Itinerario campano di monaci italo-greci*, in *Il contributo dell'archidiocesi* cit., pp. 211-218, pp. 211 ss.

¹⁶⁹ O. Rousseau, *Saint Nil de Rossano et le monachism latin* in <<Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata>>, 45 (1991), pp. 339-386; E. Follieri, *Il terzo voto di Nilo da Rossano*, in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria*

1.4 La *Passio s. Prisci* e la sua possibile connessione con l'istituzione della metropoli capuana

In base a quanto fin qui accennato, si potrebbe attribuire la redazione della *Passio s. Prisci* a un monaco della comunità vulturnense di S. Vincenzo, come si è detto ancora presente a Capua alla fine del X secolo, o attivo in uno degli altri cenobi benedettini minori presenti in città. Tuttavia, mi pare più fondato ricondurre la produzione del testo a un contesto benedettino cassinese, quindi o allo *Scriptorium* annesso al cenobio capuano di S. Benedetto o a un ambiente monastico a esso legato.

La mia ipotesi deriva da due considerazioni, l'una relativa alla provenienza cassinese dei codici che hanno trasmesso il racconto, l'altra relativa alla sua epoca di composizione. La *Passio S. Prisci*, secondo Felice Provvisto, sarebbe stata compilata verso la fine del secolo X probabilmente su committenza dell'arcivescovo Atenolfo (981-990)¹⁷⁰. Il testo, se l'ipotesi di Provvisto fosse attendibile, avrebbe dunque visto la luce qualche anno dopo la nascita della sede metropolitana di Capua, alla guida della quale, dopo la morte di Giovanni, fratello di Pandolfo Capodiferro, avvenuta nel 974, si susseguirono anche alcuni membri della comunità cassinese.

La fondazione della nuova metropoli fu un evento di notevole portata reso possibile, tra il 965 e il 966, dalla ferma determinazione di Pandolfo Capodiferro (943-981)¹⁷¹. Il principe longobardo, infatti, era riuscito in

di Sandro Leanza, Soveria Mannelli 2004, pp. 253-267; R. Tortorelli *Il monachesimo italo-greco e gli insediamenti rupestri (secc. X-XII) nell'area appulo-lucana. L'esperienza monastica greca e i rapporti con il monachesimo benedettino in Puglia e nell'Italia meridionale*, in <<Storia del Mondo>>, Periodico telematico di Storia e Scienze Umane (<http://www.storiadelmondo.com>) Numero 51 (2007).

¹⁷⁰ F. Provvisto, *San Prisco II* cit., p. 85.

¹⁷¹ Sulla fondazione dell'archidiocesi capuana cfr. N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile metropolitana di Capua nel suo significato politico e religioso*, in *Atti del Convegno nazionale di studi storici promosso dalla Società di Storia Patria di Terra di Lavoro* (26-31 ottobre 1966), Roma 1967, pp. 87-101; N. Cilento, *Italia meridionale longobarda*, Milano-Napoli 1971, pp. 184-207; A. Galdi, *Vescovi, santi e poteri politici nella Puglia settentrionale (secoli IX-XI)*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'alto medioevo*. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Savelletri di Fasano (BR), 3-6 novembre 2011, Spoleto 2012, pp. 341-343.

breve tempo ad affermare il suo primato sull'Italia meridionale, assumendo il controllo di uno stato molto vasto¹⁷².

Dopo aver consolidato il suo dominio e averne ampliato l'estensione, Pandolfo si adoperò per portare a compimento un'aspirazione che i suoi predecessori avevano perseguito a lungo ma invano: elevare la Chiesa capuana al rango di circoscrizione metropolitana ecclesiastica¹⁷³. In questo modo egli sperava da una parte di limitare l'azione papale nei suoi domini¹⁷⁴ dall'altra di porre un freno al fenomeno ormai dilagante della formazione di Centri di potere autonomi, che indebolivano il ruolo dell'autorità centrale¹⁷⁵. Approfittando delle favorevoli condizioni che si erano venute a creare nei suoi rapporti con Ottone I da una parte e con il pontefice Giovanni XIII dall'altra, il principe capuano ottenne che, nel giro di pochi anni, fossero istituite ben tre metropoli longobarde: a quella capuana seguirono, infatti, le sedi di Benevento e di Salerno¹⁷⁶. Pandolfo, consapevole del credito

¹⁷² N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile* cit., pp. 91-93.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 94-95. Secondo Nicola Cilento l'idea che l'istituzione delle metropoli comportasse automaticamente un indebolimento dei loro vincoli di dipendenza da Roma è alquanto discutibile: il pontefice conservava, infatti, alcune importanti prerogative che gli consentivano di far valere ancora il suo primato su di esse. Sulla questione cfr. anche G. Spinelli, *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi* cit., pp. 19-42, pp. 25-29.

¹⁷⁵ La storia della Longobardia minore fu segnata tra IX e X secolo da una lunga serie di conflitti interni: dopo la divisione della Longobardia minore nei due principati di Benevento e Salerno (849), i Saraceni fondarono emirati a Bari e Taranto e basi piratesche ad Agropoli e sul Garigliano. Alla fine del X sec. i Bizantini crearono in Puglia il tema di Longobardia. L'estrema frantumazione del quadro politico, complicata anche dalla persistente presenza dei Saraceni, rendeva impossibile l'affermazione di un unico potere forte e neppure Pandolfo riuscì a porre rimedio a tale situazione: cfr. in proposito O. Bertolini, *Longobardi e Bizantini nell'Italia meridionale. La politica dei principi longobardi fra Occidente e Oriente dai problemi della "rennovatio" dell'impero in Occidente con Carlomagno alla sua crisi con Carlo III "il grosso" (774-788)*, in *Benevento, Montevergine, Salerno, Amalfi*. Atti del III Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1959, pp. 103-124. S. Gasparri, *L'Italia meridionale contesa tra Bizantini, Longobardi, Franchi e Saraceni*, in *L'Italia dell'alto Medioevo*, Milano 1984 (Storia della società italiana V), pp. 169-197; J. Martin, *La Langobardia meridionale*, in *Langobardia*, a cura di P. Cammarosano e S. Gasparri, Udine 1992, pp. 405-423.

¹⁷⁶ N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile* cit., pp. 88-93; A. Galdi, *Vescovi, santi e poteri* cit., pp. 342-343. La metropoli di Benevento fu istituita nel 968; per la diocesi di Salerno, divenuta sede arcivescovile forse nel 983, non siamo in possesso della bolla di erezione: cfr. in proposito G. Spinelli, *Il papato* cit., pp. 39-40. Per la più generale questione dell'istituzione delle sedi metropolitiche nell'Italia meridionale longobarda cfr. N. Cilento, *Il problema dell'istituzione delle sedi metropolitiche nell'Italia meridionale in Campania*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi per il millenario dell'archidiocesi di Amalfi (Amalfi-Scala-Minori, 4-6 dicembre 1987), Amalfi 1996, (Atti del Centro di cultura e storia amalfitana, 3), pp. 14-24; C.D. Fonseca, *Gli assetti metropolitici del Mezzogiorno tra Bisanzio e Roma*, in *Nel IX centenario della*

acquisito per l'aiuto prestato al papa, fuggito da Roma in seguito a una congiura, ottenne che il controllo della nuova archidiocesi di Capua venisse affidato a suo fratello Giovanni¹⁷⁷. Un progetto, questo, in linea con la politica perseguita dai principi che l'avevano preceduto: in passato già altri esponenti della dinastia capuana erano stati vescovi della città, abbinando, com'era prassi comune a quel tempo, la giurisdizione ecclesiastica a quella civile¹⁷⁸. La piena compenetrazione fra il potere politico e quello religioso a Capua si era già verificata al tempo del vescovo Landolfo I, il quale tra l'863 e l'879 riuscì a concentrare nelle sue mani anche l'autorità civile grazie all'alleanza con Ludovico II, di cui sostenne le mire espansionistiche nel Meridione. Per ricompensarlo l'imperatore gli conferì il titolo di *Tertium in Regno suo*. Landolfo I cercò anche di trasformare la diocesi capuana in metropoli ma non riuscì nell'intento a causa dell'opposizione di papa Giovanni VIII¹⁷⁹.

Dopo l'istituzione delle sedi metropolitane di Capua, Benevento e Salerno, vari esponenti della dinastia longobarda furono a capo delle nuove archidiocesi o assunsero la direzione delle abbazie di Montecassino e di S. Vincenzo al Volturno. Fra X e XI secolo sulla cattedra capuana si alternarono membri della famiglia di Pandolfo, attenti ad aumentare il rilievo politico ed economico del casato; esponenti del monachesimo cassinese, più sensibili alle contemporanee istanze di riforma e promotori di una fervida attività pastorale, come Leone (974-978) e Gerberto (978-980), e personaggi caratterizzati da profonda spiritualità, come Atenolfo (1022-1059), altro esponente della dinastia, che fu però un uomo di vita austera, fautore anch'egli di un rinnovamento della Chiesa¹⁸⁰.

metropoli ecclesiastica di Pisa. Atti del convegno di studi (7-8 maggio 1992), Pisa 1995, pp. 27-44.

¹⁷⁷ Sulla figura di Giovanni XIII e sulle ragioni che lo spinsero a cercare la protezione di Pandolfo cfr. R. Pauler, *Enciclopedia dei Papi*, II, *Niccolò I, santo- Sisto IV*, Roma 2008, pp. 79-83.

¹⁷⁸ Sui vescovi capuani appartenenti alla dinastia longobarda cfr. N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile* cit., pp. 92-93.

¹⁷⁹ G. Spinelli: *Il papato* cit., pp.23-24.

¹⁸⁰ N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile* cit., pp. 93-94.

La fondazione dell'archidiocesi capuana fu dunque un fatto rilevante e dai molteplici risvolti politici. In rapporto a tale avvenimento un racconto agiografico all'apparenza poco pregnante come la *Passio s. Prisci* assume senso nuovo e uno spessore non trascurabile. Il recupero della storia di Prisco, fondatore della chiesa di Capua e primo vescovo della città, potrebbe, infatti, essere stato funzionale alla necessità di conferire valore e dignità alla nuova archidiocesi ed essere stato concepito per legittimarne l'istituzione.

La committenza del testo potrebbe, in tal senso, celare motivazioni al tempo stesso religiose e politiche: da un lato essa potrebbe aver rivestito la funzione di valorizzare il culto di un martire direttamente legato alla prima formazione della locale comunità cristiana, dall'altro, quella di esaltare, attraverso il racconto delle vicissitudini del santo, il prestigio e la fama dell'intera diocesi capuana, di recente elevata al rango di sede arcivescovile.

Le strategie agiografiche messe in atto dall'anonimo autore della *Passio* non sarebbero in tal senso molto diverse da quelle rintracciabili in numerose altre *Vitae*, *Passiones* e *Translationes* di epoca altomedievale.

Sulla base della testualità di analoga funzione e formazione è possibile ipotizzare le fasi attraverso le quali l'anonimo estensore articolò il suo lavoro: basandosi sulla vita di Prisco I, un martire locale del I secolo, e affiancandovi elementi tratti dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione agiografica, segnatamente dall'opera di Vittore di Vita, egli costruì un santo fittizio modellato sulla figura di Quodvultdeus.

La letteratura agiografica del secolo X è ricca di testi derivati da una logica compilatoria di questo genere, racconti che si ricollegano all'episcopato per ragioni di committenza e di fattura e i cui protagonisti presentano tratti simili a quelli di s. Prisco¹⁸¹. Si tratta, di solito, di storie di

¹⁸¹ Sulla figura del santo vescovo nella produzione agiografica altomedievale esistono numerosi studi, cfr. almeno A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965; A.M. Orselli, *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale* cit., pp. 85-104; A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate, l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum» 24 (1984) 235-264; R. Grégoire, *Manuale di agiologia* cit., pp. 263 ss.; F. Chiovaro, *Il culto dei santi nell'antichità*, in A. Vauchez, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I,

vescovi che alla vita anacoretica hanno preferito un'esistenza condotta nel mondo e in mezzo agli uomini; personaggi che hanno messo il proprio ruolo istituzionale al servizio dei più deboli e il cui impegno si è concretizzato nella difesa degli oppressi e nella cura dei bisogni materiali dei propri fedeli, oltre che nella strenua difesa dell'ortodossia e nell'incessante opera di predicazione della parola di Dio. A questi personaggi è per molti versi assimilabile la figura di Prisco, che, tuttavia, alle caratteristiche tipiche del santo vescovo associa anche quelle del *confessor*, perseguitato per la sua fede dalle autorità civili e perciò destinato a morire martire¹⁸². È interessante, in proposito, notare che sono proprio la predicazione del santo e l'impegno da lui manifestato nel convertire il popolo capuano a suscitare contro di lui l'odio dei sacerdoti di Diana e a determinare, di conseguenza, la sua morte.

La *Passio s. Prisci* è in realtà un testo misto, a metà tra l'agiografia martiriale e quella vescovile, perché narra la vita di un vescovo poi andato incontro a un martirio incruento.

La prima parte del racconto¹⁸³, che viene di seguito trascritta, presenta, come si vedrà, alcuni elementi che Delehaye ritiene caratteristici del genere della *Passiones*:¹⁸⁴

<p><i>Temporibus Valentiniani et Valenstis Augustorum, in partibus orientis, apollinaris laodicensis episcopus a fide catholica, pro cuius amore primo multa composuerat</i></p>	<p>Al tempo degli imperatori Valentiniano e Valente, in Oriente, il vescovo Apollinare di Laodicea, allontanandosi dalla fede cattolica per amore della quale aveva</p>
--	---

1991, pp. 49-55; P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991; A. Benvenuti, introduzione a H.C. Peyer, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998; *I santi patroni. Modelli di santità, culti e patronati in Occidente*, a cura di C. Leonardi, A. Degl'innocenti, Roma 1999.

¹⁸² Sulle caratteristiche della figura del *confessor*, cfr. H. Delehaye, *Le leggende cit.*, pp. 136-144.

¹⁸³ *Passio s. Prisci episcopi*, in *Bibliotheca Casinensis cit.*, p. 373.

¹⁸⁴ H. Delehaye, *Les Passions cit.*, p. 308. Cfr. anche H. Delehaye, *Le leggende cit.*, pp. 136-144.

opuscola, devians heresem condidit quae hactenus ex ipsius nomine nuncupatur. Eodem etiam tempore, Valens Augustus, a Leontio Arrianorum episcopo baptizatus, Christianis persecutionem magnam immisit. Hic quarto imperii sui anno talem dedit legem ut etiam monachi compulsi arma bellica tractantes saeculo isti magis quam deo militarent. Nolentes vero fustibus tormentis necarentur. Unde factum est ut ministri tam execrabilis iussionis ad haec implenda provincias circumirent. Qui venientes Africam in quendam civitatem, dum multos ibi sanctos contemnentes iussa principis terreni et in domini ihesu christi fide permanentes, diversi interimerent poenis et viderent se nihil proficere ut aliquos secundum mandata sibi data aut ad arma bellica tractanda aut ad fidem arrianam possent applicare, eiectis de carcere qui tenebantur in vinculis applicatoque uno ex eis qui dicebatur Priscus, ornato moribus patientia et episcopatus honore, dixerunt ei ministri missi ab Augusto: quare iussis principum non obeditis, ut arma tractetis bellica et effugiatis tormenta quae vobis praeparantur? Beatus Priscus respondit: Tormenta vestra non pertimescimus quoniam Deum habemus in caelis, ipsius principis arma induti sumus et per haec resistimus diabolo et principi vestro. Ministri Augusti dixerunt: consule tibi Prisce et armi suscipe et cum Augusto crede

precedentemente composto molte opere, diede origine all'eresia che ancora adesso da lui prende il nome. In quello stesso periodo, l'imperatore Valente, battezzato da Leonzio, vescovo degli ariani, intraprese una grande persecuzione contro i cristiani. Nel quarto anno del suo regno egli promulgò una legge secondo la quale anche i monaci dovevano prendere le armi e combattere insieme alle milizie imperiali, servendo questo mondo più che il loro Dio. Chi tra loro si fosse rifiutato di obbedire a questi ordini sarebbe stato torturato e ucciso.

Per soddisfare l'eschabile volontà del loro sovrano, i funzionari imperiali si recarono a controllare le varie province. Giunti in una città dell'Africa vi trovarono molti santi uomini che si rifiutavano di rispettare l'ordinanza di Valente e restavano, invece, saldi nella loro fede verso il Signore Gesù. I ministri imperiali, ne uccisero un gran numero, sottoponendoli a torture di vario genere, ma si resero conto che non avevano alcuna possibilità di convincere quegli uomini a prendere le armi o a convertirsi alla fede ariana. Allora, tirati fuori dal carcere i cristiani che avevano imprigionato, si rivolsero in particolare ad uno di loro, di nome di Prisco, che era vescovo e si distingueva per la sua notevole capacità di sopportazione, e gli dissero: Perché non obbedite agli ordini

ut et mortem evadas et amicus efficiaris Augusti.

Beatus Priscus respondit: Iam vobis dixi, arma habemus fidei concessa nobis a Deo, quem a puerii aetate colere docti sumus. Ipsi credimus, ipsi immolamus sacrificium laudis, ipsum diligimus, ipse nobis et si a vobis mortem susceperimus hanc transitoriam vitam nobis tribuet aeternam, quam repromisit deus diligentibus se possidendam.

Tunc videntes maligni ministri constantiam eius, consilio inuito ut suo placerent principi, iusserunt navem preparare vetustissimam, ut illic beatissimum Priscum episcopum cum aliis qui remanserant sanctis impositis, alto pelago pertusa navi marinis feris traderentur in pastum. Expletis vero iussionibus impiorum, gubernante Deo, qui sanctos suos non derelinquens in aeternum conservat atque diligenter custodit, concessa est eis in mari via et in fluctum semita atque firmissima, et ac si in novam fuissent superpositi naviculam, ita illesos et sibi psallentes perduxit eos dominus Ihesus Christus in litore campano. In qua provincia singuli angelo preeunte duce per diversa oppida concessi sunt custodes.

dei principi e non prendete le armi, evitando così di andare incontro agli ulteriori tormenti? Il beato Prisco rispose: Non abbiamo timore dei vostri tormenti poiché a proteggerci c'è Dio in cielo: noi abbiamo indossato le armi del Signore, per mezzo delle quali siamo capaci di resistere al diavolo e al vostro re. I funzionari imperiali allora dissero: Prisco, se non vuoi morire ti consigliamo di prendere le armi, di convertirti alla fede del nostro sovrano e di non opporli a lui. Il Beato Prisco rispose: Ve l'ho già detto, noi abbiamo le armi della fede concessaci dal nostro Dio, che abbiamo imparato a venerare sin da bambini. A lui crediamo, a lui offriamo sacrifici e lodi, lui solo amiamo, lui stesso, anche se andremo incontro per mano vostra a questa morte transitoria, ci donerà la vita eterna che ha promesso di concedere a quanti lo avessero amato.

Costatando la tenacia e la forza d'animo di Prisco, i malvagi funzionari imperiali, per soddisfare la volontà del proprio sovrano, diedero allora ordine di predisporre una barca vecchissima affinché vi fosse caricato il beatissimo vescovo Prisco insieme agli altri santi uomini che con lui erano sopravvissuti alle loro torture. La nave avrebbe dovuto essere forata, in modo che affondasse più rapidamente, e i cristiani avrebbero dovuto essere condotti in alto mare per

	<p>essere dati in pasto alle bestie marine. Tali empî ordini furono effettivamente eseguiti ma il Signore, che non abbandona i suoi santi e li protegge in eterno, concesse a Prisco e ai suoi compagni di attraversare il mare senza alcun pericolo, come se viaggiassero su una nave in buone condizioni.</p>
--	---

Gli eventi narrati dall'agiografo seguono la successione tipica dei racconti che Delehay collocata nella categoria agiografica delle *Passiones*: l'autore della *Passio s. Prisci*, infatti, prima accenna all'epoca in cui si sono svolti i fatti e ai motivi che hanno determinato la persecuzione anti cristiana; poi introduce brevemente la figura di Prisco; quindi dedica particolare attenzione all'interrogatorio subito dal santo dopo l'arresto, ponendo in evidenza l'ostinazione di Prisco nel rimanere fedele al proprio credo; infine, descrive la pena scelta dai persecutori per punire il santo e i suoi compagni, caricati insieme ad altri membri del clero africano su una nave fatiscente e abbandonati in mare.

In alcuni punti di seguito trascritti, la seconda parte della *Passio*¹⁸⁵ si sofferma, invece, sulla dimensione pastorale di Prisco, che si manifesta soprattutto dopo il suo arrivo a Capua:

<p><i>Beatus autem Priscus episcopus Capuae est donatus a domino ut populum, qui ibi adhuc Dianae vana sacrificia offerebat, liberaret et ad veram Dei cognitionem</i></p>	<p>Il beato Prisco fu eletto per volontà divina vescovo di Capua, affinché liberasse il popolo, che in quel luogo ancora era solito offrire inutili sacrifici a Diana, e lo</p>
--	---

¹⁸⁵ *Passio s. Prisci episcopi*, in *Bibliotheca Casinensis* cit., p. 374

<p><i>atque credulitatem perduceret. Qui ante civitatem, non longe a porta quae albana nuncupatur, in via quae ducit Beneventum, habitabat cum duobus ministris suis. Cui tantam Deus contulit gratiam ut cotidie infinita populi multitudo ad eius sanctam praedicationem concurrerent. Sed cum Deus per eum multa ibi ostenderet mirabilia, sanando infirmos, suscitando mortuos, illuminando caecos, daemones ab obsessis corporis effugando, atque multitudinem populi ad fidem domini convertisset [...]</i></p>	<p>conducesse all’unica fede autentica e degna di essere condivisa, quella in Cristo.</p> <p>A Capua Prisco prese dimora insieme a due compagni davanti alla città, non lontano dalla porta Albana, lungo la strada che conduce a Benevento. A lui il Signore conferì una tale grazia che ogni giorno un’immensa folla di persone accorreva per ascoltare le sue sante prediche. Dio per mezzo di lui operò in quel luogo numerosi miracoli, risanando gli ammalati, resuscitando i morti, dando la vista ai ciechi, scacciando i demoni dal corpo degli ossessi e convertendo moltissime persone.</p>
---	--

In questa sezione del racconto l’autore, secondo un procedimento piuttosto comune nelle agiografie episcopali, pone l’accento sull’intensa opera di predicazione e di conversione portata avanti da Prisco dopo essere divenuto vescovo di Capua, evidenziando tra l’altro la grande quantità di persone che quotidianamente si recano presso la dimora del santo per ascoltarne le prediche. La tipologia dei miracoli compiuti da Prisco consente, inoltre, al lettore di accostare idelamente la figura del santo a quella dello stesso Cristo.

Per certi aspetti la *Passio S. Prisci* si può collocare nell’alveo dell’abbondante produzione agiografica che, dal secolo VII e specialmente tra X e XI secolo, fu dedicata ai santi fondatori o rinnovatori della vita religiosa e politica delle comunità. Vescovi, soprattutto, ma anche martiri di cui chi al momento sedeva sul seggio episcopale si preoccupò di promuovere o definire il culto. Un fenomeno, quello dei racconti di fondazione, quasi mai privo di connotati politici e ideologici e da collegare al progressivo emergere dell’autorità vescovile tra le istituzioni cittadine

favorita attraverso concessioni e privilegi da parte del potere dominante, imperiale o regio¹⁸⁶.

Si spiega così il proliferare in ambito agiografico delle figure di vescovi patroni, capaci di incidere in maniera significativa sulla vita politica e civile della comunità senza però venir meno alle proprie funzioni tutorie e assistenziali: le loro biografie conobbero una diffusione geografica vasta ed eterogenea e appaiono profondamente legate alle dinamiche interne insite nelle singole comunità e al generale ampliamento del ruolo e dei poteri vescovili che caratterizzò il contesto europeo in epoca altomedievale¹⁸⁷.

1.5 Topoi agiografici nella *Passio s. Prisci* e nella *Vita s. Castrensis*.

Il presente paragrafo prenderà in esame alcuni *topoi* agiografici presenti nella *Passio s. Prisci* e nella *Vita s. Castrensis*, mettendo, inoltre, in evidenza, attraverso un confronto testuale, le eventuali analogie e differenze esistenti tra i racconti.

La scarsità dei riferimenti bibliografici riportati in questa parte della tesi dipende essenzialmente da due motivi: il primo è che le due agiografie campane, come si accennava nell'introduzione, non sono mai state oggetto di uno studio specifico e sistematico e, di conseguenza, la bibliografia esistente a riguardo è veramente modesta; il secondo è da ricercare, invece, nell'esiguo numero di ricerche fino ad ora effettuate sulla topica agiografica, ambito in realtà molto importante che, come ha più volte osservato Paolo

¹⁸⁶ D. Piazza, *I <<Corpora Sanctorum>>: il patronato del vescovo Imerio*, estratto da D. Piazza, *Dal sacramentario al Messale: frammenti liturgici cremonesi tra XII e XIII secolo*, Cremona 2006, pp. 284-306.

¹⁸⁷ Sul tema cfr. A. M. Orselli, *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia tra Tardo Antico e Alto Medioevo*. Atti del Convegno (Roma 12-16 Novembre 1979), Roma, 1981, pp. 771-784; A. M. Orselli, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985; J. C. Picard, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988; A. Benvenuti, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzioni dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne: chrétienté et islam: Actes du colloque organisé par le Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France, Nanterre, 21-23 Juin 1993*, a cura di André Vauchez, Roma 1995, pp. 99-118; P. Golinelli, *I santi vescovi tra tardo antico e alto Medioevo nell'Italia Annonaria*, in *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*. Atti del convegno di studi - Trento, 12-13 ottobre 2000, Trento 2001, pp. 195-208.

Golinelli, necessiterebbe di maggiore considerazione e di uno studio più approfondito¹⁸⁸.

Nonostante il rapporto di dipendenza che lega la *Vita s. Castrensis* alla *Passio s. Prisci*, l'agiografia di Castrese presenta caratteristiche sue peculiari che la distinguono dal modello. Per cogliere le affinità e le divergenze tra i due racconti, è utile operare un raffronto tra i testi, di cui, a cominciare dal prologo, verranno di seguito trascritte e comparate alcune sezioni¹⁸⁹:

***Passio s. Prisci*¹⁹⁰**

<p><i>Temporibus Valentiniani et Valentis Augustorum, in partibus orientis, apollinaris laodicensis episcopus a fide catholica, pro cuius amore primo multa composuerat opuscula, devians heresem condidit quae hactenus ex ipsius nomine nuncupatur.</i></p>	<p>Al tempo degli imperatori Valentiniano e Valente, in Oriente, il vescovo Apollinare di Laodicea, allontanandosi dalla fede cattolica per amore della quale aveva precedentemente composto molte opere, diede origine all'eresia che</p>
---	--

¹⁸⁸ Da tempo, come ha evidenziato Golinelli, si avverte la necessità di creare un indice dei tòpoi nelle narrazioni agiografiche e di portare avanti un'analisi complessiva degli stessi: cfr. in proposito *Il topos dell'incredulo punito nell'agiografia padana dei secoli IX-XII*, in *Florentissima proles ecclesiae. Miscellanea Hagiographica, Historica et Liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, a cura di D. Gobbi, Trento 1996, pp. 305-325, pp. 305-306; P. Golinelli, *Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio. Storia, correnti, temi, limiti e problemi*, in «Hagiographica», VI (1999), pp. 103-135, p. 135; P. Golinelli, *Tòpoi e motivi agiografici nelle Vitae dei santi fondatori di abbazie*, in *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Fangarezzi, P. Golinelli, A.M. Orselli, Roma 2006, pp. 181-202, pp. 181-183. Riguardo al dibattito sulla topica agiografica cfr. F. Lanzoni, *Genesi svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925; R. Agrain, *L'Hagiographie*, Paris 1953; A. Jolles, *Forme semplici: leggenda sacra e profana, mito, enigma, sentenza, caso, memorabile, fiaba, scherzo*, Milano 1980; B. De Gaiffier, *Les thèmes hagiographiques: est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation?* in <<Revue d'histoire ecclésiastique>> 77 (1982), pp. 78-81; R. Grégoire, *Manuale di agiologia* cit., pp. 205-216; D. von der Nahmer, *Le Vite dei santi*, Genova Marietti 1998; E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 2007. Per quanto riguarda gli studi condotti su singoli temi agiografici si rimanda alla bibliografia suggerita da Paolo Golinelli in *Tòpoi e motivi agiografici* cit., p. 182 nota 14.

¹⁸⁹ Nel confrontare il testo delle due agiografie, ho sottolineato nei brani di volta in volta riportati le frasi che presentano somiglianze strutturali o concettuali. Ho preferito rimandare il confronto tra i passi che descrivono il viaggio per mare compiuto da Prisco e da Castrese al paragrafo 2.5 della tesi pp.95-104.

¹⁹⁰ Il testo in latino della *Passio s. Prisci* è tratto da *Bibliotheca Casinensis* cit., pp. 373-374.

<p><i>Eodem etiam tempore, Valens Augustus, a Leontio Arrianorum episcopo baptizatus, Christianis persecutionem magnam immisit. Hic quarto imperii sui anno talem dedit legem <u>ut etiam monachi compulsi arma bellica tractantes saeculo isti magis quam deo militarent. Nolentes vero fustibus tormentis necarentur.</u></i></p>	<p>ancora adesso da lui prende il nome. In quello stesso periodo, l'imperatore Valente, battezzato da Leonzio, vescovo degli ariani, intraprese una grande persecuzione contro i cristiani. Nel quarto anno del suo regno egli promulgò una legge in base alla quale anche i monaci avrebbero dovuto prendere le armi e combattere insieme alle milizie imperiali, servendo questo mondo più che il loro Dio. Chi tra loro si fosse rifiutato di obbedire a questi ordini sarebbe stato torturato e ucciso.</p>
---	---

*Vita s. Castrensis*¹⁹¹

<p><i>Tyrannorum Valentiniani et Valentis tempore erant in Lybiae partibus viri¹⁹² poenitentes moribus, praefulgentesque nobilitatis decore, qui ut Christi praecepta devote perficerent, relictis temporalibus, cupiebant adipisci caelestia. Quibus invidens antiquus hostis, huiuscemodi versutias adversus eos</i></p>	<p>In Africa, nel periodo in cui era ancora in atto la persecuzione vandalica, vivevano uomini che conducevano un'esistenza fatta di sacrifici e di penitenza e che si distinguevano per la nobiltà dei loro costumi. Mettendo devotamente in pratica i precetti di Cristo, essi avevano abbandonato le cose di questo mondo e si</p>
---	---

¹⁹¹ Il testo in latino della *Vita s. Castrensis* è quello pubblicato negli *Acta Sanctorum* Febr. II cit., pp. 523-529.

¹⁹² Si preferisce trascrivere il testo così com'era nella versione originale, senza considerare la frase *Persecutione Wandalica perdurante, erant eo tempore in Africae partibus viri*, inserita in epoca successiva alla composizione del racconto. Sull'interpolazione cfr. il paragrafo 1. 1 della tesi, pp. 21-22.

conatus est, ut scilicet hoc in zelo excitaret animos tyrannorum, ut quoque Christianorum, alias Catholicorum, praeciperent arma bellica sumere et militiis secularibus interesse. Sed, postquam unanimiter ab omnibus Christicolis abnegatum est huiuscemodi obtemperare praeceptioni, ad alias insidias suorum exarsit diabolus satellitum corda, ut quos minis ac regalibus iussionibus inflectere non potuissent, caedibus eos diversis interimeret. Quod ubi in aures fidelium evenit, elegerunt potius mori in corpore quam caelestis Regis iussa contemnere. Infanda etenim Arianorum iussa, dum omnimodo evacuata a Christi fidelibus essent, nihilque proficeret, furorem terroremque his, a quibus iniuncta fuerant, inferunt; sed, postquam contemptos esse omnimodo conspexerunt, infandi Principes hoc modo conati sunt gloriosos agonothetas Christi a cultu Divinae legis evertere, ut prius blande ac decipienter promissis muneribus demulcerent animos fidelium ad regalia iussa, deinde vero, si quos sibi obsistere ac renuere conspexissent, diversis poenis ac cruciatibus eos interficerent. Hoc factum est, ut nefandum scelus utique divulgaretur. Cumque ad aures Christi fidelium pervenisset, quibus vivere Christus fuit et mori lucrum, unanimiter relinquentes omnia, cursum properabant, ac clamantes in praeceptores tam saevae

adoperavano per raggiungere quelle divine. L'antico nemico, il demonio, spinto dall'invidia che provava nei confronti di questi uomini cospirò contro di loro in modo tale da spingere i tiranni ad ordinare che anche i cattolici prendessero le armi e combattessero con le milizie imperiali. Quando, tuttavia, i seguaci di Cristo si rifiutarono all'unanimità di obbedire a un simile comando, il diavolo suscitò nei cuori dei suoi servitori l'ardente desiderio di mettere in atto nuove insidie contro di loro e di eliminare con supplizi di vario genere quelli che neppure le minacce e gli ordini imperiali erano riusciti a piegare.

Non appena i fedeli di Cristo vennero a conoscenza di ciò, decisero che avrebbero preferito morire piuttosto che contravvenire alla volontà di Dio, Re del cielo. Si rifiutarono, quindi, in ogni modo di obbedire ai precetti imperiali, la qual cosa generò un cieco furore in quanti cercavano invece di costringerli a rispettare la volontà dei tiranni. I crudeli sovrani, quando si resero conto che i cristiani non intendevano obbedire ai loro ordini, idearono un piano per allontanarli dalla fede in Dio: in un primo momento avrebbero cercato di adescarli con le lusinghe e con l'inganno, promettendo loro di ricompensarli se avessero rispettato i precetti imperiali; successivamente, se avessero ancora opposto resistenza, li

sectae cur talia Dei famulis iniungerent praecepta. Quod ubi ab iniquis et sceleratis ministris, crudelissimis tyrannis nuntiatum fuisset, hoc decreverunt, ut quoscumque huius sectae, vel viros ac mulieres, iuvenes vel pueros invenire potuissent, diversis flagris ac poenis interimerentur. Ad hanc nefandissimam adimplendam praeceptionem mirareris, quo ordine praecurrerent illa sancta agmina dum pueri praeirent senes, mulieres viros, ad certaminis coronam mixtim undique advenientes, non clam sed patulo tyrannorum iussa contemnentis. Sed, cum diu multumque caedes Catholicorum increvisset, hoc adinvenerunt sceleratissimi tyrannorum satellites, quotquot iunioris aetatis comperiri potuissent, flagris ac diversis poenarum generibus eos caederent, ut metu eorum etiam maiores natu corripere. Quod cum nihil proficere conspexissent, aliud excogitaverunt deceptionis genus: quo pacto mentes fidelium a tramite sanctae fidei decorporare valuissent simulantes quoscumque religiosos in gremio Sanctae Matris Ecclesiae viros invenissent, suis amicitias copulare utpote hi, qui simpliciores in Ecclesia essent, eos, qui praeesse ceteris videbantur, communicare eorum amicitias intelligerent et ipsi nihilominus praecipites eorum immanibus obtemperaret praeceptis. Hoc factum est

avrebbero fatti uccidere ricorrendo a supplizi e torture di vario tipo.

Quando ciò giunse alle orecchie del fedeli di Cristo, per i quali appunto Cristo rappresentava la vita mentre ogni altro bene materiale era paragonabile alla morte, tutti insieme, abbandonando ogni cosa, quelli accorsero in fretta, chiedendo a gran voce ai nemici per quale motivo volessero obbligare i servi di Dio a rispettare simili ordini. I ministri, allora, riferirono l'accaduto ai tiranni, i quali comandarono loro di eliminare tutti i cristiani che fossero riusciti a catturare, uomini e donne, giovani e bambini, dopo averli flagellati e torturati.

Era incredibile vedere come, per far sì che si compisse tale orrenda prescrizione, quelle sante schiere andassero incontro al martirio in maniera assolutamente ordinata, i bambini davanti agli anziani, le donne davanti agli uomini, mescolandosi da ogni parte, senza preoccuparsi di nascondere il loro disprezzo nei confronti dei sovrani.

La strage dei cristiani andò avanti per lungo tempo, intensificandosi, ma non portò alcun risultato. I tiranni, quindi, diedero ordine ai propri funzionari di uccidere, dopo averli torturati, tutti i giovani cristiani che fossero riusciti a trovare: pensavano, infatti, che ciò avrebbe reso più facile catturare e piegare all'obbedienza gli adulti, che di sicuro

usque ad quartum annum. Sed pius ille Sator, qui non dormitat, neque prorsus dormiet unquam, quod olim promiserat suo gregi, dicens: Noli timere pusillus grex, quoniam complacuit Patri vestro dare vobis regnum; ipse solerti ac vigilantibus studio et mentes Praepositorum et subiecti gregis sic solerter invigilare dignatus est; quod nec illos amicitias, nec istos falsa calliditate decipi quoquo pacto sivit sed ubi saevissimus tyrannus, qui iam credebat totius provinciae populum in sui dogmatis errore lapsum, sua spe se deceptum sensisset, in patulo, quos sibi amicos finxerat habere, coepit compellere iterum ut eorum nefandae sectae consentirent. Quod ubi semel eorum sanctis auribus intonuit omni cum annixu clamabant unanimiter, dicentes, malle se magis corporeis vinculis absolvi quam huic inopinatae rei consensum praebere. Sed infandi illi virus, quod se clam in corda simplicium infundere putarant, conspicientes nil pestis inferre, movent arma saevitiae suae manifeste, mixtim in his quos se decepisse rati erant et in his cum quibus falso amicitiam coniunxerant.

sarebbero accorsi in difesa di quelli. Quando si resero conto che anche questo non portava a niente, escogitarono un altro tipo di inganno, con il quale erano convinti di poter finalmente riuscire ad allontanare gli animi dei cristiani dalla fede in Dio: avrebbero finto amicizia e ossequio nei loro confronti, e soprattutto verso l'alto clero, affinché anche i fedeli più ingenui e di animo più semplice accettassero di servire l'imperatore. La cosa andò avanti per quattro anni. Ma quel padre misericordioso che non è inoperoso e mai lo sarà, poiché un tempo ha fatto una promessa al suo gregge pronunciando queste parole: Non aver timore, piccolo gregge, poiché il Padre tuo si compiace di darti il suo Regno; quel padre misericordioso, dicevo, con il suo costante e solerte amore, si degnò di vigilare sulle menti dei Pastori e su quelle dei semplici fedeli affinché non cadessero nel tranello di quella falsa amicizia. Quando il malvagissimo tiranno, che già credeva che il popolo di tutta la provincia fosse stato convinto con l'inganno a convertirsi all'arianesimo, si rese conto in realtà che questa sue speranze erano state deluse, cominciò di nuovo ad attaccare apertamente quelle stesse persone di cui si era precedentemente finto amico, accusandole di appartenere ad una setta nefanda. La qual cosa, quando giunse alle sante orecchie dei cristiani, questi tutti

	<p>insieme con grande pena proclamarono che avrebbero preferito morire piuttosto che prestare obbedienza a quell'uomo malvagio. I ministri del re, vedendo che il veleno che pensavano di aver introdotto di nascosto in quei semplici cuori non aveva in realtà sortito alcun effetto, mossero allora apertamente le armi della loro crudeltà contro i cristiani, nei confronti dei quali prima si erano mostrati falsamente amichevoli e che pensavano di aver raggirato.</p>
--	---

Sia il prologo della *Passio s. Prisci* sia quello della *Vita s. Castrensis* presentano la struttura che solitamente caratterizza le parti introduttive delle *Passiones*, nelle quali, come spiega Delehay, si fa prima riferimento all'epoca in cui sono accaduti gli eventi narrati e poi ai motivi che li hanno determinati¹⁹³. Le agiografie campane ambientano la storia di Prisco e quella di Castrese al tempo degli imperatori Valente e Valentiniano, per poi identificare la causa della persecuzione intrapresa dall'autorità civile contro i cristiani nel rifiuto, da parte di questi ultimi, di prendere le armi e di arruolarsi nell'esercito imperiale. Il prologo della *Vita s. Castrensis*, tuttavia, come si può notare, è più lungo e articolato rispetto a quello della *Passio s. Prisci*: mentre in quest'ultimo testo l'autore si limita a fornire al lettore qualche indicazione utile a collocare nel tempo la vicenda del santo e a spiegare brevemente le ragioni che hanno portato alla sua cattura da parte dei funzionari imperiali, l'agiografo di s. Castrese, ricorrendo alla tecnica dell'*amplificatio*, arricchisce la vicenda di nuovi e diversi elementi, inserendo nel testo anche frequenti ripetizioni di concetti e di frasi. Recuperando un motivo ampiamente diffuso nei racconti agiografici sui martiri delle origini cristiane, egli conferisce particolare rilievo al contrasto

¹⁹³ H. Delehay, *Le leggende cit.*, pp. 136-144.

tra la virtù e l'abnegazione che contraddistingue i seguaci di Cristo, rappresentati come una schiera immensa, in cui tutti, donne, uomini, anziani e bambini sono pronti a morire piuttosto che rispettare gli ordini imperiali, e la malvagità dei persecutori, la cui opera è invece ispirata dal demonio. Nella *Vita s. Castrensis*, a differenza di quanto accade nella *Passio s. Prisci*, vengono, inoltre, ampiamente descritte le stragi e le torture, le lusinghe e le false promesse a cui i ministri imperiali fanno invano ricorso per piegare i cristiani all'obbedienza.

Verranno ora presi in esame i passi relativi alla cattura e all'interrogatorio di Prisco e di Castrese da parte dei funzionari imperiali:

Passio s. Prisci

<p><u>Unde factum est ut ministri tam execrabilis iussionis ad haec implenda provincias circumirent. Qui venientes Africam in quendam civitatem, dum multos ibi sanctos contemnentes iussa principis terreni et in domini ihesu christi fide permanentes, diversi interimerent poenis et viderent se nihil proficere ut aliquos secundum mandata sibi data aut ad arma bellica tractanda aut ad fidem arrianam possent applicare, eiectis de carcere qui tenebantur in vinculis applicatoque uno ex eis qui dicebatur Priscus, ornato moribus patientia et episcopatus honore, dixerunt ei ministri missi ab Augusto: quare iussis principum non obeditis, ut arma tractetis bellica et effugiatis tormenta quae vobis praeparantur? Beatus Priscus respondit: Tormenta vestra non pertimescimus</u></p>	<p>Per soddisfare l'esecrabile volontà del loro sovrano, i funzionari imperiali si recarono a controllare le varie province. Giunti in una città dell'Africa vi trovarono molti santi uomini che si rifiutavano di rispettare l'ordinanza di Valente e restavano, invece, saldi nella loro fede verso il Signore Gesù. I ministri imperiali, ne uccisero un gran numero, sottoponendoli a torture di vario genere, ma si resero conto che non avevano alcuna possibilità di convincere quegli uomini a prendere le armi o a convertirsi alla fede ariana. Allora, tirati fuori dal carcere i cristiani che avevano imprigionato, si rivolsero in particolare ad uno di loro, di nome di Prisco, che era vescovo e si distingueva per la sua notevole capacità di sopportazione, e gli dissero: Perché non obbedite agli ordini dei principi e non prendete le armi, evitando così di</p>
--	--

<p><u>quoniam Deum habemus in caelis, ipsius principis arma induti sumus et per haec resistimus diabolo et principi vestro.</u></p> <p><i>Ministri Augusti dixerunt: consule tibi Prisce et arma suscipe et cum Augusto crede ut et mortem evadas et amicus efficiaris Augusti.</i></p> <p><u>Beatus Priscus respondit: Iam vobis dixi, arma habemus fidei concessa nobis a Deo, quem a puerii aetate colere docti sumus. Ipsi credimus, ipsi immolamus sacrificium laudis, ipsum diligimus, ipse nobis et si a vobis mortem susceperimus hanc transitoriam vitam nobis tribuet aeternam, quam repromisit deus diligentibus se possidendam.</u></p>	<p>andare incontro agli ulteriori tormenti? Il beato Prisco rispose: Non abbiamo timore dei vostri tormenti poiché a proteggerci c'è Dio in cielo: noi abbiamo indossato le armi del Signore, per mezzo delle quali siamo capaci di resistere al diavolo e al vostro re. I funzionari imperiali allora dissero: Prisco, se non vuoi morire ti consigliamo di prendere le armi, di convertirti alla fede del nostro sovrano e di non opporsi a lui. Il Beato Prisco rispose: Ve l'ho già detto, noi abbiamo le armi della fede concessaci dal nostro Dio, che abbiamo imparato a venerare sin da bambini. A lui crediamo, a lui offriamo sacrifici e lodi, lui solo amiamo, lui stesso, anche se andremo incontro per mano vostra a questa morte transitoria, ci donerà la vita eterna che ha promesso di concedere a quanti lo avessero amato.</p>
---	--

Vita s. Castrensis

<p><u>Unde factum est ut catervatim ex unaquaque provincia Sanctos Dei vincitos adduci praeciperent. Sed cum ingenti multitudine etiam et sancti viri moribus et vitae honestate praevalentes, etiamque summi sacerdotii honore praediti, intererant, qui gratantes cum commissis gregibus gradiebantur, putantes se cum martirii triumpho vitam consequi sempiternam. Ex quibus praecipue</u></p>	<p>Perciò fu dato ordine di imprigionare e di condurre da ogni provincia i santi di Dio. In quella grande folla c'erano, tra gli altri, uomini che si distinguevano particolarmente per la santità delle loro esistenze e per l'onestà dei loro costumi e alcuni onorevoli sommi sacerdoti, che, avanzando insieme ai propri fedeli riuniti, si rallegravano e pensavano di conseguire, con il trionfo del martirio, la vita eterna.</p>
--	--

*rutilabant meritis et moribus et sensus
decore Rossius, Priscus, Tammarus, ab
indole Sanctus enitens Castrensis. Sed ubi
sceleratus Tyrannus tam ingentem
multitudinem conspexit, saevissimis
ministris eos custodiendos tradidit, donec
tractaret quid de tam praeclaro coetu
perageret. Quos dum saevi, ac nefandissimi
satellites in arcta custodia retrusissent,
separatimque ab alterutro alterum
separassent, evenit ut sanctos athletas Dei,
praecipue sanctitatis ac austeritatis nitore
praeifulgentes, Priscum et Castrensem
clam ex ergastulo educerent, talibusque
eos colloquiis decipere conarentur: Cum
vos et decor et forma corporis et
generositatis nobilitas, necnon et Regis
amicitia et philosophiae decus ceteris
praeponat, cur nosmetipsos ad huiusce
ignaviae dedecus trahitis ut inter hos
deputemini quorum genus ac patriam
ignorari omnino certum est? Ad haec
constanter Sancti dixerunt: Quid iniqui
Satanae ministri nobis talia ausi estis
conferre, ut vestris saevissimis suasionibus
nostra corda conemini inflectere, quae
Divina gratia ita ad copiam Divinae
celsitudinis direxit, et ita potenter ab istius
seculi voluptatibus abstraxit, ut non solum
Dei filios, sed etiam fore Deos testetur per
Prophetam dicens: Ego dixi Dii estis et
filii Excelsi omnes; et alius item Vates:
Quam speciosi pedes evangelisantium
pacem.*

Tra questi emergevano particolarmente per i loro meriti, per i costumi e per il senso del decoro Rosio, Prisco, Tammaro e, soprattutto, Castrese. Quando lo scellerato tiranno vide quella grande folla di cristiani, diede ordine ai suoi crudeli ministri di tenerli prigionieri finché non avesse escogitato un piano per liberarsi definitivamente di loro. I funzionari, dopo aver separato i cristiani gli uni dagli altri, li rinchiusero in un'angusta prigione. Poi, dopo aver tirato fuori dal carcere Prisco e Castrese, gli atleti di Dio che eccellevano per la santità e per la loro nobile austerità, cercarono di raggillarli con questi discorsi: Voi due siete superiori agli altri in tutto, nell'onore, nell'aspetto, nella magnanimità, nella saggezza. Perché vi abbassate ad un livello tale da costringerci a considerarvi al pari di quelli di cui ignoriamo completamente l'origine e la patria? A queste parole i santi risposero con fermezza: Malvagi servi di Satana, perché osate dirci tali cose? Pensate forse di piegare con le vostre lusinghe i nostri cuori che la grazia divina ha elevato alla sua grandezza e distolto dalle Passioni di questo mondo? Noi, come ha detto il Profeta, siamo tutti figli dell'Eccelso e siamo noi stessi Dio. Allo stesso modo un altro Profeta ha detto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annunzio di bene.

--	--

In relazione alla trama della storia, si può affermare che gli episodi sopra riportati raccontano la vicenda della cattura e dell'interrogatorio dei santi sostanzialmente nello stesso modo, tant'è che i testi rivelano, in questa sezione, numerose affinità sia lessicali sia concettuali. Tuttavia anche qui il racconto della *Vita s. Castrensis* mostra, rispetto al modello, alcuni elementi di diversità e una maggiore ricchezza di particolari: nel testo, a differenza di quanto avviene nella *Passio s. Prisci*, tra i cristiani fatti prigionieri non è menzionato solo Castrese ma vengono ricordati anche altri vescovi catturati con lui, nello specifico Rosio, Tamaro e lo stesso Prisco; inoltre, mentre nell'agiografia di s. Prisco è solo il santo protagonista ad avere un confronto verbale con i carcerieri, nel racconto relativo a Castrese il vescovo viene interrogato insieme a Prisco e il dialogo si presenta più lungo e articolato. Il colloquio tra i santi protagonisti, che professano fino in fondo la propria fede, e gli aguzzini, che tentano, invece, di convincerli a rispettare la volontà del sovrano, rientra anch'esso in una topica agiografica piuttosto comune nel genere delle *Passiones*¹⁹⁴.

Dopo il racconto della cattura e dell'interrogatorio del santo, l'autore della *Vita s. Castrensis* inserisce un miracolo accaduto mentre il santo e i suoi compagni si trovano ancora in prigione: i carcerieri tentano di colpire i cristiani con pietre e bastoni ma non ci riescono perché Dio rende le loro braccia fiacche e deboli. Un evento soprannaturale simile è narrato anche nella *Passio Prisci*, dove, però, esso si verifica solo dopo l'arrivo del santo a Capua:

Passio s. Prisci

<i>Beatus autem Priscus episcopus Capuae est donatus a domino ut populum, qui ibi</i>	A Capua Prisco prese dimora insieme a due compagni davanti alla città, non
---	--

¹⁹⁴ H. Delehay, *Le leggende cit.*, pp.136-140.

adhuc Dianae vana sacrificia offerebat, liberaret et ad veram Dei cognitionem atque credulitatem perduceret. Qui ante civitatem, non longe a porta quae albana nuncupatur, in via quae ducit Beneventum, habitabat cum duobus ministris suis. Cui tantam Deus contulit gratiam ut cotidie infinita populi multitudo ad eius sanctam praedicationem concurrerent. Sed cum Deus per eum multa ibi ostenderet mirabilia, sanando infirmos, suscitando mortuos, illuminando caecos, daemones ab obsessis corporis effugando, atque multitudinem populi ad fidem domini convertisset, concitata est seditio non minima paganorum a sacerdotibus suis, qui questum magnum perdiderant non recipientes solita responsa daemonum.

Adierunt itaque proconsulem, clamantes per Priscum eversum esse populum, relicto templo Dianae, praedicantem eis nescio quam superstitiosam sectam. Tunc proconsul iussit sanctum Priscum teneri et a carnificibus ad sacrificandum Dianae compelli. Sed beatus Priscus repletus spiritu sancto, cum contemneret minas et seditiones eorum, dicebat eis: Quid stulte operamini? Cognoscite Deum vivum et verum, factorem caeli et terrae. Et psallebat Domino dicens: Fiat cor meum, Domine, quod tibi ab infantia devote servivit immaculatum in tuis

lontano dalla porta Albana, lungo la strada che conduce a Benevento. A lui il Signore conferì una tale grazia che ogni giorno un'immensa folla di persone accorreva per ascoltare le sue sante prediche. Dio per mezzo di lui operò in quel luogo numerosi miracoli, risanando gli ammalati, resuscitando i morti, dando la vista ai ciechi, scacciando i demoni dal corpo degli ossessi e convertendo moltissime persone.

I sacerdoti pagani, allora, presi dall'odio verso Prisco, fomentarono contro di lui una grande rivolta: essi, infatti, avevano perso un notevole guadagno non potendo più ricevere i consueti oracoli da parte dei demoni. Si recarono allora presso il proconsole dicendo a gran voce che il popolo aveva abbandonato il tempio di Diana e si era convertito per mezzo di Prisco, il quale andava predicando chissà quale superstiziosa dottrina.

Il proconsole allora ordinò che Prisco fosse catturato e costretto dai carnefici a offrire sacrifici a Diana. Il beato Prisco, allora, ripieno di spirito santo, senza temere le minacce e gli attacchi dei suoi persecutori, diceva loro: Perché agite stoltamente? Possiate conoscere il Dio vivo e vero, il creatore del cielo e della terra. E intonava salmi al Signore dicendo: O Signore, possa il mio cuore, che ti ha servito con devozione fin

<p><i>iustificationibus, ut non confundar et iube me pertingere ad tuam gratiam domine Deus. <u>Compellebant autem eum carnifices ad sacrificandum volentes eum cum pugionibus interficere et alii cum fustibus lignorum, quorum brachia adversus sanctum Dei defecerant.</u> Beatus autem Priscus astantibus eis extensis manibus ad coelum oravit dicens: Domine Ihesu Christe, gratias tibi ago quia me non fraudasti de numero sanctorum tuorum, sed ad desiderium meum me perducere dignatus est. Sit nomen tuum benedictum in saecula saeculorum et suscipe modo spiritum meum, Domine Deus meum. Cumque complexisset orationem statim emisit spiritum, gaudensque et laetus perrexit ad dominum. Inimici autem stupefacti et confuse reverse sunt, non praevalentes adversus sanctum Dei. Multi vero ex eis crediderunt in Dominum Ihesum Christum.</i></p>	<p>dall'infanzia, restare puro nei tuoi precetti, affinché io non cada in confusione. Aiutami a raggiungere la tua grazia, Signore Dio.</p> <p>Dopo aver cercato invano di obbligare il vescovo ad offrire sacrifici alla dea, i carnefici pagani tentarono di ucciderlo con pugnali e bastoni ma non ci riuscirono: le loro braccia, infatti, perdevano vigore quando si avvicinavano al santo. Prisco, allora, levate le mani al cielo, davanti a tutti pregò dicendo: Signore Gesù Cristo ti rendo grazie per avermi ritenuto degno della considerazione che riservi ai tuoi santi e per aver esaudito il mio desiderio. Sia benedetto il tuo nome nei secoli dei secoli: accogli il mio spirito, Signore Dio mio.</p>
--	---

Vita s. Castrensis

<p><i>Hoc audientes crudelissimi satellites agminatim pergentes, sanctos in unum congregari fecerunt locum, et alios virgis, alios alapis, alios cum lapidibus caedebant. Sed sancti Dei alacri mente in superni Regis amore permanentes, nec suspirium quidem emittere videbantur.</i></p>	<p>A questo comando i ministri radunarono i santi tutti in uno stesso luogo e cominciarono a colpirli con bastoni, schiaffi e pietre. I santi di Dio subirono il violento assalto senza muoversi, sembrava quasi che non respirassero neppure. Ostinati e gioiosi, rimasero</p>
---	---

<p><i>Cumque brachia caedentium omnino deficerent, et Sancti mente ac corpore stabiles permanerent, stupefacti separaverunt se ab invicem, mussitantes in semetipsis, quo genere mortis Sanctos Dei perderent. Nec multo post in uno congregati agmine, coeperunt alterutrum inter se suas cogitationes edicere. Sed, cum nihil ex his, quae loquebantur, eis congruum videretur unusquisque remeavit ad propria, altero die reverturi ad perficiendum scelus Sanctos vero Dei in ima carceris retrudi fecerunt.</i></p>	<p>saldi nel loro amore verso Dio. Ad un certo punto le braccia dei persecutori che li colpivano cominciarono a perdere forza, mentre i santi mantenevano intatto tutto il loro vigore, nella mente e nel corpo. I persecutori, meravigliati da ciò che stava accadendo, formarono allora dei piccoli gruppi e cominciarono a discutere tra loro a bassa voce del modo in cui potessero eliminare i cristiani. Poi si riunirono per comunicarsi reciprocamente i propri piani. Poiché, però, non riuscivano a trovare un accordo, decisero di tornare a casa e di rimandare la decisione al giorno successivo. Prima di andarsene, rinchiusero in carcere i santi di Dio.</p>
--	---

Nel racconto della *Passio s. Prisci*, Prisco, giunto a Capua e divenuto vescovo della città, si distingue nell'opera di predicazione e nella conversione del popolo capuano, ancora dedito al culto di divinità pagane, e compie diversi miracoli. Ciò suscita nei suoi confronti la violenta reazione dei sacerdoti di Diana i quali, per ordine del proconsole, lo catturano e tentano di costringerlo a sacrificare in nome della dea. Dinanzi al rifiuto del vescovo, i persecutori pagani si scagliano contro di lui, cercando di colpirlo con pugnali e bastoni. Per volontà divina, però, le loro braccia si indeboliscono e non riescono a percuotere il santo, il quale, comunque, muore ugualmente dopo aver reso grazie al Signore. I carnefici sono stupiti e confusi: in virtù del prodigioso evento molti di loro, scrive l'agiografo, si convertono e credono in Dio.

Nella *Vita s. Castrensis* un fatto analogo avviene, come si è detto, mentre Castrese si trova ancora in Africa: nel racconto, diversamente da quanto si legge nella storia di s. Prisco, sono i funzionari imperiali che hanno

imprigionato i cristiani e non i sacerdoti pagani a tentare invano di colpire il santo e i suoi compagni. Al prodigioso avvenimento l'agiografo fa seguire altri due eventi soprannaturali, di cui non si fa menzione nella *Passio s. Prisci*: l'apparizione dell'angelo, il quale preannuncia a Castrese e agli altri cristiani rinchiusi in carcere con lui che i persecutori tenteranno di farli morire annegati ma che il Signore li salverà, e la punizione divina del carceriere che tenta di trascinare il santo. Quest'ultimo episodio, che viene di seguito trascritto, è particolarmente significativo in quanto rappresenta, a mio parere, una possibile variante del *topos* dell'incredulo punito, tema ampiamente attestato nella tradizione agiografica¹⁹⁵.

Vita s. Catrensis

<p><i>Altera vero die infanda caterva iniquorum cum pugionibus et virgis super Sanctos irruentes putabant eos suo terrore inflectere. Sed Sancti Dei fidenter expectantes promissionem Angelicam pro nihilo minas eorum ducebant. Tunc S. Castrensis circuminduit se stola sua: quod ut vidit ex circumstantibus ministris unus qui ceteris erat audacior, coepit illum trahere per eam ac si per vilem funem. Quem divina pietas illico percussit, ut non solum manus, qua stolam sancti viri apprehenderat, verum etiam utraque brachia ei arescerent. Qui mox, corruens ad pedes sanctissimi Castrensis, eiulando coepit clamare et dicere: miserere, miserere sancte Sacerdos Dei, miserere mei, et erue me ab hac, quae mihi meis</i></p>	<p>Il giorno seguente i persecutori si scagliarono nuovamente con pugnali e bastoni contro i cristiani, pensando in questo modo di spaventarli e di convincerli ad obbedire al sovrano. I santi, però, attendendo con fiducia che si compisse la promessa dell'Angelo, non diedero alcun peso alle minacce di quelli. Mentre Castrese si rivestiva della sua stola di vescovo, uno dei carcerieri, che era più audace degli altri, afferrò il vescovo per la veste e cominciò a trascinarlo, come se la stoffa della stola fosse una rozza fune. La divina pietà lo punì immediatamente: non solo la mano con la quale aveva afferrato la stola del santo ma entrambe le braccia gli si inaridirono. Quello subito si gettò ai piedi del santissimo Castrese e, gridando e</p>
--	--

¹⁹⁵ Sul motivo cfr. P. Golinelli, *Il topos dell'incredulo* cit., pp. 305-325.

<p><i>pro delictis evenit, ariditate. Ad hanc vocem S. Castrensis misericordia motus, conversus ad Confrates et Coëpiscopos, ita eos alloquutus est: Fratres mei et Domini, memores esse debemus dicti Domini et Salvatoris nostri, dicentis: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Unde, Fratres, omnes unanimiter rogemus Dominum quo haec retrograda brachia et has aridas manus sua pietate ad pristinam sanitatem reintegrare dignetur. Eadem hora oraverunt singuli sigillatim in corde suo et quasi ex uno ore omnes pariter responderunt: Amen. Ad hanc vocem ille angarizator iterum exclamat: Pontifex Dei miserere mei. Cumque iussu Dei famuli a terra sese erigeret, confestim brachia manusque eius pristinae sanitati sunt reddita. Quo viso, ministri impii quidam, nescio, quo spiritu pleni, magnis cum vocibus coeperunt magnificare Deum, cuius nomine S. Castrensis oratio tam citò infirmum pristinae sanitati restituit.</i></p>	<p>piangendo, diceva: Pietà, pietà, Sacerdote di Dio, abbi pietà di me e liberami da questo male che mi ha colpito a causa dei miei peccati. Mosso a comPassione da queste parole s. Castrese si rivolse ai confratelli e agli altri vescovi e così parlò: miei Fratelli e Signori, dobbiamo ricordare le parole del Signore e Salvatore nostro, il quale ci ha raccomandato di pregare anche per i nostri persecutori e calunniatori. Perciò, Fratelli, preghiamo tutti insieme il Signore affinché con la sua misericordia si degni di restituire la salute a queste braccia anchilosate e a queste mani inaridite. Nello stesso momento ognuno di loro pregò Dio nel proprio cuore e tutti insieme risposero Amen. A queste parole l'uomo che era stato punito dal Signore di nuovo esclamò: Pontefice di Dio, abbi pietà di me. Poi, mentre per ordine del servo di Dio si stava rialzando da terra, le sue braccia e le sue mani guarirono improvvisamente. Visto ciò, alcuni empì ministri, ripieni di non so quale spirito, cominciarono a magnificare Dio, in nome del quale la preghiera di s. Castrese aveva così rapidamente restituito la salute all'infermo.</p>
---	---

Come si legge nel racconto, uno dei carcerieri, disprezzando Castrese e volendo fargli del male, afferra la stola vescovile di cui il santo si sta rivestendo e comincia a tirarla come se fosse una rozza corda. Tale atto di tracotanza è immediatamente punito da Dio, il quale fa sì che le mani e le braccia dell'uomo che ha osato tirare la veste di Castrese si rattappiscano. Il

persecutore, allora, si getta ai piedi del vescovo e chiede perdono per i suoi peccati, supplicandolo di restituirgli la salute. Castrese, mosso a compassione dalle preghiere dell'uomo, lo guarisce. In seguito a tale miracoloso evento, scrive l'agiografo, *ministri impii quidam [...] magnis cum vocibus coeperunt magnificare Deum*.

La situazione presentata dall'agiografo sembrerebbe riprendere il *topos* dell'incredulo punito, motivo che Paolo Golinelli, in uno studio relativo ad alcune agiografie di area padana incentrate sul tema, ha così descritto: «La struttura di questo *topos* è estremamente semplice: dinanzi ad un uomo ritenuto santo, ad un evento reputato dai più miracoloso, ad una celebrazione liturgica in onore di un santo a cui tutti accorrono, c'è una persona che si comporta in modo difforme: non accetta, cioè, di riconoscere la soprannaturalità che tutti gli altri vedono, non crede a ciò a cui gli altri credono, e quindi si comporta o ignorando l'evento o dileggiando chi vi crede o ostacolando chi vuole compiere gli atti di culto relativi ad esso. A questo punto interviene il santo con un miracolo punitivo, che ha la duplice funzione di colpire l'incredulità e riaffermare la sua potenza. Alla punizione può seguire il pentimento dell'incredulo, il perdono, la guarigione, quindi un nuovo miracolo, che ristabilisce l'equilibrio iniziale rotto dall'atto sacrilego»¹⁹⁶.

Stando a questa definizione, il passo della *Vita s. Castrensis* sopra riportato parrebbe effettivamente configurarsi come una vicenda di incredulità punita anche se, per certi versi, esso sembra discostarsi dal *topos*: si potrebbe obiettare, infatti, che a spingere il carceriere a stratonare Castrese siano fondamentalmente la rabbia e il disprezzo che egli prova per il vescovo. Tuttavia tali sentimenti celano la noncuranza, il sospetto e la diffidenza che l'uomo nutre nei confronti dei cristiani in genere, portatori di una fede che lui non condivide e alla quale pertanto si oppone: è, dunque, la miscredenza che lo porta ad attaccare il santo. Per tale motivo e per il modo in cui gli eventi vengono presentati dall'agiografo, l'episodio può essere, secondo me, accostato al *topos* dell'incredulo punito, motivo al quale potrebbe forse

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 309-310

ricondersi, per le stesse ragioni sopra riferite, anche il seguente fatto soprannaturale che ha luogo quando Castrese si trova ormai in Campania:

Vita s. Castrensis

<p><i>Ex quo enim praetumens spiritu superbiae vir saevus ac crudelis, Adamas nomine, qui nefando ore dederat consilium, ut Sancti clauderentur in vetusto navigio, quo mergerentur in profundum, continuo oppressus ac contractus ex tunc semper extitit, uti gibbosus, ac terra semper concernens: illius atque coniunx, Beatrix nomine, gravi praegravata extitit continuo morbo, quem hemorroidem vocant phisicy. Quas infirmitates tamdiu permessi sunt quamdiu, Angelo monente, Adamas transmarinis in finibus Campano in littore Castrensem invenit benignum Antistitem, cuius accepta benedictione ab humo sanus erigitur, eius et absens coniunx pariter incolumis efficitur. Sed qui eum cum suis deduxerant vehiculis acervum foeni Patris cum iumentis devorant, quae statim corruerunt mortua. At ut se miserandos Patri plocamarunt, veniamque sibi concedi petiverunt, die sequenti propriis cum straminibus invenerunt iumenta laeta in pascuis. Hoc revertente viro, etiam navis, quae ad dedecus Sanctorum marinis in fluctibus iactata fuerat, auxiliante Deo, in littore, ex quo eiecta fuerat, reperta est.</i></p>	<p>L'uomo crudele e superbo, di nome Adamanzio, che aveva fatto l'empia proposta di chiudere i Santi in una vecchia nave malandata e di farli annegare in alto mare, da quando il suo piano era stato attuato era diventato gobbo e curvo ed era costretto a guardare sempre per terra, mentre sua moglie Beatrice era gravemente tormentata da una malattia emorroidale che non la lasciava mai. I due patirono a lungo quei mali finchè, su consiglio di un Angelo, Adamanzio si recò in Campania e fece visita al benevolo vescovo Catrese, ricevuta la cui benedizione subito guarì e poté sollevarsi terra. Contemporaneamente anche sua moglie, che era rimasta in Africa, fu guarita. Tuttavia le cavalle che lo avevano condotto da Castrese, dopo aver mangiato un mucchio di fieno appartenente al santo, morirono. Adamanzio e quelli che lo avevano accompagnato chiesero allora a san Catrese di aver pietà di loro e gli domandarono perdono: il giorno seguente ritrovarono le cavalle piene di vita che pascolavano tranquille nei prati. Ritornato in patria Adamanzio scoprì che la stessa nave, che era stata adoperata per il deplorabile piano di far annegare Castrese e gli altri santi, era tornata con l'aiuto di</p>
--	--

Qui la figura dell'incredulo punito ha un nome e si identifica con Adamanzio. L'uomo, che in Africa aveva suggerito ai funzionari imperiali di caricare Castrese e i suoi compagni su una nave malandata per farli annegare, per la sua malvagità è stato doppiamente punito dal Signore che lo ha reso gobbo e ha fatto sì che sua moglie Beatrice fosse colpita da una malattia emorroidale. Su suggerimento di un angelo, Adamanzio decide allora di partire dall'Africa e di recarsi in Campania per far visita a Castrese e chiedergli perdono. Giunto presso la dimora del santo, egli è protagonista di ben quattro miracoli. Mosso a pietà dalle sue preghiere, Castrese non solo guarisce lui e sua moglie lontana ma compie anche altri due prodigi: fa risuscitare le bestie di Adamanzio, morte per aver mangiato il suo fieno, e fa in modo che l'uomo, tornato in Africa, ritrovi lì la nave malmessa che aveva condotto il vescovo e gli altri cristiani in Campania.

Gli eventi, come si può notare, sono riferiti dall'agiografo con una modalità simile a quella utilizzata per raccontare l'episodio del carceriere che tenta di trascinare Castrese. Anche la storia di Adamanzio sembrerebbe, dunque, configurarsi come un caso di incredulità punita, tema che, come Paolo Golinelli ha avuto modo di rilevare grazie allo studio condotto sui testi di area padana, nella tradizione agiografica conosce numerose varianti: a seconda dei casi possono mutare la persona dell'incredulo, l'oggetto dell'incredulità, la forma in cui essa si manifesta, la punizione che ne consegue e la conclusione della vicenda¹⁹⁷. La struttura 'proppiana' del *topos*, ha notato invece lo studioso, rimane sempre la stessa e si basa essenzialmente sulla rottura dell'equilibrio iniziale, a cui segue, grazie all'intervento del santo/eroe, la ricomposizione dello stesso¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*. Sull'uso della metodologia introdotta dal Propp per le fiabe di magia nell'analisi delle fonti agiografiche cfr. P. Golinelli, *Struttura narrativa e fruizione popolare nella leggenda di sant'Alessio*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 21-22 (1982), pp. 107-124; R. Grégoire, *Manuale di agiologia* cit., p. 306.

La *Vita s. Castrensis* attribuisce a Castrese altri tre episodi miracolosi che rientrano anch'essi in una diffusa topica agiografica: il santo libera un uomo posseduto dal demonio; salva la vita a dei marinai la cui nave è stata assalita proprio dal demonio che lui ha scacciato dal corpo dell'uomo; preannuncia ai confratelli la sua dipartita, che avviene effettivamente di lì a tre giorni, quando, celebrata la santa messa, egli muore dopo essersi adagiato da solo nel suo sepolcro¹⁹⁹. Tra questi eventi soprannaturali assume particolare rilievo quello relativo all'*exitus* del santo, la cui descrizione, come si vedrà, presenta diversi elementi topici e offre interessanti spunti di riflessione. Ecco come l'agiografo narra la morte di Castrese e gli avvenimenti che la precedono:

Vita s. Castrensis

<p>Cum se sanctissimus Pater ab ergastulo carnis solvendum cognosceret, convocans diversos Fratres, dixit: Tempus est, ut pius Rex nobis conferat hoc, quod Psalmographus cecinit, ut cum gaudio excipiamus fructus quos cum moerore seminavimus. His prolatis verbis, coepit eos commonere de spe futurae beatitudini, et ut caritatem inter se mutuam detinerent, sine qua nemo digne potest Deo placere. Cumque quidam ex circumstantibus, Benignus nomine et opere, eum humili cum devotione rogaret, ut ei manifestius ediceret, quid sermo in se prolixior contineret, respondit: Ab ergastulo carnis egressus, hanc haereditariam pacem praedicare studui: sed tu ipse ad hoc te praepara, quia non multum post meum discessum eris comes mei itineris.</p> <p>Hoc expleto sermone, osculum pacis</p>	<p>Quando il santissimo padre si rese conto di essere ormai vicino alla morte, convocò diversi confratelli e disse: E' tempo, come il pio Re ha destinato e come il salmista ha cantato, che con gioia raccogliamo il frutto di ciò che abbiamo con fatica seminato. Pronunciate queste parole, cominciò ad esortarli alla speranza della futura beatitudine e ad usare gli uni con gli altri quella carità senza la quale non si può piacere a Dio. E, poiché uno dei presenti, chiamato Benigno, gli domandava con umile devozione di spiegargli più chiaramente cosa intendesse dire con le sue benevole parole, Castrese rispose: Sto morendo e ho deciso di predicare la pace che ho ricevuto in eredità. Ma tu stesso preparati, poiché non molto dopo la mia morte mi seguirai in questo viaggio.</p> <p>Ciò detto, scambiò con tutti i presenti il</p>
--	--

<p>omnibus circumstantibus contulit, annuntians eis: quia per tres dies haereditatis perenne gaudium a Christo esset percepturus. Hinc concrepuit pariter vox et gemitus cunctorum. Aiebant enim: Cur non Clemens Deus orbatae condoles plebi? At cur non simul cum Pastore orbatus grex ad percipienda perpetuae vitae praemia, te miserante, perducitur? Cumque cum magno strepitu eorum vox vicina quaeque compleret, mitissimus Pater Castrensis ita eos alloquutus est: Nolite, filii mei, ad hoc mentes vestras tristando deducere, ut vos viduatos post meum discessum ab aeterno Domino credatis. Ego enim securus de Dei misericordia, hoc vobis solatium spondeo; quia numquam absens ero spiritu ab huius loci defensione, ita ut, quemadmodum vivens in corpore studui vos a diversis erroribus tollere, sic quoque ipso meo Domino annuente ab omnibus adversitatibus vos spiritu tueri sagatam. His et aliis alloquutionibus per tres dies, quibus, supervixit, sanctam Dei plebem alloquutus est: ita enim se laetum ac iucundum in conspectus omnium exhibuit, ac si epulaturus ad convivium profecturus esset.</p> <p>Sed cum iam dies tertius illuxisset, convocatis omnibus laetus et gaudens divina mysteria celebravit. In qua oblatione dum secrete inchoaret principia, divinitus tanto lumine eius facies ac corpus</p>	<p>bacio della pace, poiché entro tre giorni sarebbe stato accolto da Cristo nel suo perenne gaudio. A questo punto risuonarono gemiti e voci, tutti dicevano: Perché o Signore ti mostri inclemente e non provi compassione per il tuo popolo privato di un simile padre? Perché, o Dio misericordioso, insieme al pastore non conduci anche il suo gregge abbandonato a ricevere il dono della vita eterna? E mentre con grande frastuono la loro voce riempiva tutti i luoghi circostanti, il mitissimo padre Castrese disse loro: Figli miei non dovete rattristare in questo modo le vostre anime, non dovete credere che dopo la mia morte sarete lasciati vedovi dal Signore. Io, infatti, sono certo della misericordia di Dio e vi prometto solennemente che il mio spirito resterà qui a difendere questo luogo. Come da vivo mi sono adoperato per guidarvi sulla retta via, allo stesso modo continuerò a proteggervi da ogni avversità anche in spirito, se Dio lo vorrà. Con questi e altri discorsi Castrese parlò al santo popolo di Dio nei tre giorni successivi, finché rimase in vita, mostrandosi a tutti lieto e felice, come se stesse per recarsi ad un banchetto.</p> <p>Allo spuntare del terzo giorno, Castrese, convocati tutti, lieto e gioioso, prese a celebrare i sacri misteri. Durante il sacrificio eucaristico per volere del cielo il suo volto e il suo corpo furono illuminati</p>
---	---

<p>inradiatum est, ut nullus esset ex circumstantibus, vel etiam e multitudine, qui in ecclesia convenerant, qui eum perspicue conspiciere valeret. Qui splendor non recessit, donec astantibus cunctis post expletam Missam sese in sepulchro ipse collocavit, atque sanctum Deo reddidit Spiritum. Audivimus etiam relatu quorumdam Sacerdotum, qui digni huic revelationi interfuisse creduntur, quod quasi ignis ab altari progrediens inter ipsa sacrificia ad caelum usque tetendit. Cumque eum omnis multitudo ut dormientem inspiceret, beatae memoriae Orosius Presbyter, sub eius capite leniter manum submitit, existimans eum adhuc vivere; sed, cum eum iam examinem respexisset, gravi cum moerore astantibus eius sacrum exitum denuntiavit.</p>	<p>da una tale luce che nessuno tra quelli che gli stavano intorno e neppure tra la folla che si era radunata in chiesa riusciva a distinguere chiaramente la sua figura. Quello splendore non cessò finché, alla presenza di tutti, dopo aver concluso la Messa, lui stesso andò ad adagiarsi nel sepolcro e rese l'anima a Dio. Da alcuni sacerdoti, degni di ogni credito, è stato riferito che durante la celebrazione del sacrificio eucaristico il corpo del santo si levò dall'altare come fosse un fuoco e arrivò fino al cielo. Mentre tutta la folla guardava Castrese come se dormisse, il beato presbitero Orosio mise dolcemente una mano sotto il suo capo, pensando che fosse ancora vivo. Ma, quando si accorse che ormai era morto, annunciò con grande dolore a tutti i presenti il glorioso trapasso di Castrese.</p>
---	--

Prima di commentare brevemente il passo va detto che Paolo Golinelli, portando avanti una ricerca sul ricorrere di alcuni temi agiografici nelle *Vitae* dei santi fondatori di abbazie, ha potuto constatare che in questi testi, come in molte altre agiografie di età altomedievale, gli autori sono soliti descrivere in maniera simile la morte dei santi protagonisti e gli eventi che la precedono²⁰⁰: i *virii Dei*, ha osservato in proposito Golinelli, spesso

²⁰⁰ Nelle agiografie altomedievali, ha notato, tra l'altro, Golinelli, il racconto della morte del santo occupa solitamente uno spazio notevolissimo, arrivando a coprire in media un quarto dell'intero testo: cfr. P. Golinelli, *Tòpoi e motivi agiografici* cit., p. 196. Sulle scene di morte nell'agiografia altomedievale cfr. P. Boglioni, *La scène de la mort dans les premières hagiographies latines* in *Le sentiment de la mort au Moyen-Âge*, a cura di C. Sutto, Montréal 1979, pp. 185-210; P. Henriët, "*Silentium usque ad mortem servaret*": *La scène de la mort chez les ermites italiens du XIe siècle*, in <<Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age>>, vol. 105 (1993), pp. 265-298. Sulla morte nella tradizione cristiana e monastica cfr. J. Leclercq, *La mort d'après la tradition monastique au Moyen-*

conoscono in anticipo il giorno in cui avverrà il loro trapasso e lo comunicano a confratelli o discepoli, ai quali talvolta rivolgono anche un ultimo discorso che si configura come una sorta di testamento spirituale; inoltre, gli istanti immediatamente precedenti la morte dei santi sono quasi sempre segnati dal verificarsi di qualche fatto soprannaturale, che può variare a seconda dei casi²⁰¹.

La *Vita s. Castrensis* non è l'agiografia di un abate ma per il modo in cui essa narra gli ultimi giorni di vita del santo appare in qualche modo vicina ai testi esaminati da Golinelli. Castrese, come si legge nel racconto, sa in anticipo quando avverrà per lui l'estremo passaggio; egli, inoltre, dopo aver chiamato a sé i confratelli, fa loro un ultimo discorso, raccomandando a tutti di amarsi reciprocamente e di essere umili; poi predice la morte del monaco Benigno e cerca di consolare i presenti, disperati per la sua prossima dipartita. Tre giorni dopo, mentre sta celebrando la Messa, al momento del sacrificio eucaristico il suo corpo viene avvolto da una luce talmente forte che nessuno dei presenti riesce a comprendere cosa stia accadendo. Contemporaneamente una grande fiamma si leva dall'altare e giunge fino al cielo. Dopo questo evento miracoloso, il santo si adagia nel sepolcro e muore.

Come si può notare, le affinità tra il testo campano e le agiografie di abati studiate da Golinelli sono, almeno per ciò che concerne la morte dei santi protagonisti, evidenti e numerose.

Tornando al confronto tra la *Passio s. Prisci* e la *Vita s. Castrensis* è possibile, infine, osservare che mentre i miracoli compiuti da Prisco (il

Âge, in *Sens de la mort* (Studia missionalia 31) 1982, pp. 71-77; P.-A. Février, *La mort chrétienne* in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto 1987, pp. 881-942.

²⁰¹ P. Golinelli, *Tòpoi e motivi agiografici* cit., pp. 196-197. Tra le figure di abati che preannunciano ai discepoli la propria morte Golinelli ricorda quella di S. Benedetto, cfr. A. de Vogüé (a cura di), *Gregorius Magnus, Dialogi*, II, XXXVII, 1, Paris 1980, p. 209, e di Romualdo di Ravenna, cfr. G. Tabacco (ed. a cura di), *Petrus Damiani, Vita beati Romualdi*, LXII, Roma 1957, p. 111. Tra i santi morti durante la celebrazione del sacrificio eucaristico Golinelli ricorda invece l'abate Spes, la cui anima nel momento del trapasso abbandona il corpo sotto forma di colomba, cfr. A. de Vogüé (a cura di), *Gregorius Magnus, Dialogi*, IV, XI, Paris 1980, pp. 347-349. La consuetudine, da parte dei santi, di rivolgere un ultimo discorso ai propri fedeli si ricorreggerebbe, secondo Boglioni, si ricolleggerebbe alla tradizione degli ultima verba presente nella biografia classica: cfr. Boglioni, *La scène de la mort*, cit. pp. 190-191.

quale, scrive l'agiografo, restituisce la salute agli infermi, resuscita i morti, dona la vista ai ciechi e allontana i demoni dai corpi degli ossessi) risultano costruiti sul modello evangelico secondo il criterio, anch'esso molto adottato in ambito agiografico, della 'cristomimesi'²⁰², quelli di Castrese, a parte l'episodio della liberazione dell'ossesso, appaiono per la maggior parte legati a particolari situazioni della vita del vescovo o connessi alla specificità della sua natura di santo giunto prodigiosamente dal mare.

Nell'agiografia di Castrese i tratti 'eroici' del protagonista sono fortemente accentuati rispetto al modello e il racconto si presenta sotto molti aspetti vicino alla tradizione popolare. Ciò porterebbe a ritenere che la redazione del testo più che essere stata influenzata da particolari motivazioni storiche o politiche possa essere stata determinata da specifiche esigenze devozionali, legate forse alla necessità, sorta per motivi a noi sconosciuti nel periodo di composizione del racconto, di valorizzare il culto del santo protagonista.

²⁰² Sul concetto di cristomimesi cfr. P. Golinelli, *Il topos dell'incredulo* cit., p. 307.

CAPITOLO SECONDO

LA FIGURA DEL VESCOVO CARTAGINESE QUODVULTDEUS NELL'*HISTORIA PERSECUTIONIS AFRICANAE PROVINCIAE* DI VITTORE DI VITA

2.1 La storia di Quodvultdeus

La leggenda dei santi Castrese e Prisco ha probabilmente avuto inizio nella prima metà del V secolo nell'Africa proconsolare: in quel tempo e in quei luoghi, infatti, Quodvultdeus, le cui vicende hanno funto da modello per gli autori delle agiografie campane, visse le dure conseguenze dell'invasione vandalica²⁰³.

Come è noto nel 429 Genserico e i suoi uomini sbarcarono dalla Spagna in territorio africano, dove il governo dell'impero era ormai inefficace, indebolito dai durissimi contrasti con i donatisti E dalle incursioni delle popolazioni maure provenienti dall'interno²⁰⁴. Dopo aver conquistato quello stesso anno la capitale della Mauretania Iol Caesarea e l'anno successivo Hippo Regius, nel 439 i Vandali assediaron Cartagine, rompendo così l'accordo stipulato tre anni prima con Roma; in breve tempo

²⁰³D. Mallardo, San Castrese cit., pp. 24-25; A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., p. 63; I. Aulisa, *Capua nel Martirologio* cit., p. 244; A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni*, cit., p. 59.

²⁰⁴A. H. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Ashgate Publishing 2004, pp. 91 ss.; C. Neri, *La fuga di fronte al pericolo: opportunità politica o esempio morale (Possidio, Vita Augustini, 30)?*, in *l'Africa Romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano*. Atti del XVI convegno di studio. Rabat, 15-19 dicembre 2004, Roma 2006, pp. 959-976, pp. 973-975. B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford University Press 2006, pp. 189-194.

occuparono anche i territori a ovest della Tripolitania e successivamente la stessa Tripolitania²⁰⁵.

Se l'opinione degli studiosi diverge circa gli effetti devastanti che l'inarrestabile avanzata vandala avrebbe avuto per la vita politica, economica e sociale delle città nordafricane²⁰⁶, è fuor di dubbio che il terreno religioso fu quello in cui lo scontro tra vandali ariani e africani cattolici si manifestò in modo particolarmente acceso e ben più violento rispetto a quanto accaduto in altre zone dell'impero²⁰⁷. Fu proprio intorno al contrasto di fede, come ha notato Manlio Simonetti, che di fatto si polarizzò in modo determinante l'ostilità fra invasori e invasi, al punto che cattolicità divenne sinonimo di romanità²⁰⁸.

Quanti tra i cattolici rifiutarono di farsi ariani furono esiliati o messi a morte²⁰⁹: tra loro c'era anche il vescovo di Cartagine Quodvultdeus. Le informazioni su questo personaggio non sono molte. Gli studiosi gli

²⁰⁵ A. Nazzaro, *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX: scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*. Atti delle VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999, a cura di M. Rotili, Napoli 2001, pp. 33-51, pp. 33-35; T. W. Potter, *Le città romane dell'Africa Settentrionale nel periodo Vandalico*, in *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero visigoti, Vandali, ostrogoti*, Atti del convegno a cura di P. Delogu, Soveria Mannelli 2001, pp.119-150,119-120.

²⁰⁶ A. Platanica, *La cristianità africana fra Arrianus furor e subreptiones Acephalorum*, in *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero* cit., pp. 181-242, 181-182; T. W. Potter, *Le città romane* cit., p. 129. Antonio Platanica pone l'accento sulle distruzioni operate dai Vandali descritte da Possidio nei capitoli finali della *Vita Augustini* e riferite anche da Onorato di Tiabe, Capreolo e Quodvultdeus. Timothy W. Potter ritiene tuttavia che i Vandali non siano stati selvaggi distruttori della civiltà romana, come solitamente vengono considerati, ma che il loro arrivo nell'Africa settentrionale nel 429 abbia coinciso con un periodo di sostanziali trasformazioni delle città romane, la cui fine fu determinata piuttosto dal crescente potere dei berberi, dal disastroso intervento dei bizantini e più in generale dal complesso delle vicende che investirono il Mediterraneo. Secondo Potter, i dominatori Vandali non fecero che inserirsi su un tessuto in cambiamento nel quale il panorama urbano presentava già i segni marcati, e per molti aspetti irreversibili, della crisi dei sistemi politici, indeboliti soprattutto dal crescente potere del clero.

²⁰⁷ M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, a cura di G.M. Vian, Roma 2006, p. 31.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ S. Lancel (ed. a cura di), Victor de Vita, *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, Paris 2002, pp. 41-42; M. Amodio, *La componente africana nella civiltà napoletana tardo-antica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie in 8° - Volume VI*, Roma 2005, p. 38 nota 34: la politica anti-cattolica fu portata avanti con particolare rigore da Unerico (477-484), figlio di Genserico; dopo un periodo di maggiore tolleranza che coincise con il regno di Guntamondo (486-494), le persecuzioni ripresero con il re Trasamondo (496-523). Sui tempi e i modi dell'attività persecutoria portata avanti dai Vandali cfr. C. Bourgeois, *Les Vandales, le Vandalisme et l'Afrique*, in <<Antiquités africaines>>, XVI 1980, pp. 213-228 e A. Isola, *I cristiani dell'Africa Vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990, pp. 25-68.

attribuiscono un forte impegno a difesa dell'ortodossia cattolica, giustificato dalla necessità di contrastare il progressivo diffondersi dell'arianesimo ma anche di evitare che, nel disordine spirituale e disciplinare seguito all'invasione vandala, potessero risollevarsi il capo altre forme di eresia come il manicheismo, il donatismo e il pelagianesimo, contro le quali la Chiesa africana aveva già in passato dovuto confrontarsi. Le omelie che avrebbe composto, in effetti, rivelano l'immagine di un predicatore che esorta strenuamente i fedeli a resistere all'inganno eretico²¹⁰.

Nato a Cartagine tra il 380 e il 390²¹¹, la sua figura è oggi quasi unanimemente identificata con quella dell'omonimo diacono che fu corrispondente di Agostino, al quale inviò i *Gesta episcopalia* e indirizzò due lettere per chiedergli di scrivere il *De haeresibus*²¹². Eletto dopo Capreolus primate di Cartagine²¹³, Quodvultdeus, convinto difensore della fede cattolica, fu esiliato nel 439 per aver espresso nelle sue omelie una profonda indignazione nei confronti degli invasori Vandali²¹⁴. Giunto quello stesso anno sulle coste della Campania, si diresse a Napoli, dove proseguì la sua lotta all'eresia, mettendo il vescovo della città Nostriano in guardia contro il pelagiano Floro²¹⁵. In Campania l'esule africano avrebbe

²¹⁰ Sulla figura del vescovo africano cfr. A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa Vandalica a Napoli* cit., pp. 33-51; A. Platanica, *La cristianità africana* cit., pp. 186 ss. e p. 190; D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage: the apocalyptic theology of a Roman African in exile*, Sidney 2003, pp. 147 ss.; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., pp. 49-52; A.V. Nazzaro, v. *Quodvultdeus*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, III: P-Z, dir. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, coll. 4449-4453.

²¹¹ Egli afferma di trovarsi a Cartagine al tempo della consacrazione del tempio di *Caelestis* come Chiesa nella Pasqua del 399 (secondo la cronologia tradizionale) o del 408 e si definisce *adulescens* in quell'epoca: cfr. A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus, un vescovo dell'Africa Vandalica* cit., p. 35.

²¹² *Ibidem*, pp. 36-37. Cfr. anche R. Braun (trad. a cura di), *Quodvultdeus, Livre des promesses et des predictions de Dieu*, Paris 1964, p. 91; M. Simonetti, *Romani e barbari* cit., p. 49; C. Neri, *La fuga di fronte al pericolo* cit., pp. 961-962. Sull'attività letteraria di Quodvultdeus cfr. più avanti la nota 216.

²¹³ A.V. Nazzaro, *Quodvultdeus, un vescovo dell'Africa Vandalica* cit., p. 35: Quodvultdeus sarebbe diventato vescovo di Cartagine tra il 432 e il 439.

²¹⁴ VICT. VIT. I, V, 15. Si è proposto di datare l'arrivo degli esuli cristiani a Napoli nel 440, cfr. in proposito M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 18 nota 49.

²¹⁵ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit., p. 8. Cfr. A. V. Nazzaro, *Quodvultdeus, un vescovo dell'Africa Vandalica*, cit. p. 38: Nazzaro ricorda che l'esilio napoletano di Quodvultdeus è menzionato verso la metà dell'XI secolo da Pier Damiani nel *De abdicatione episcopatis* 10 (PL 145, 440). Secondo tale testimonianza insieme a Quodvultdeus sarebbe stato costretto alla fuga anche il beato Gaudioso, vescovo di Abitine, che durante la devastazione Vandalica dell'Africa si rifugiò appunto a Napoli dove fondò un monastero.

composto il *Liber promissionum et praedictorum Dei*²¹⁶, per poi morire, probabilmente a Napoli, nel 453 o nel 454²¹⁷. La morte, come suggerisce Maria Amodio, deve essere avvenuta prima del 25 ottobre del 454, data dell'elezione, verificatasi dopo un lungo intervallo di tempo, del suo successore Deogratias. La tradizione dei calendari napoletani, che va dal IX al XV secolo, indica costantemente come giorno della deposizione il 19 febbraio; il calendario cartaginese, databile alla prima metà del VI secolo, riporta invece l'8 gennaio, mentre alcuni martirologi fanno riferimento a date differenti (quello di Floro di Lione riporta il giorno 1 dicembre; quello di Adone il 28 novembre). La tradizione napoletana è comunque da considerarsi la più autorevole, perché fondata sulla visione diretta della tomba del vescovo, identificata con una sepoltura presente nel cimitero di S. Gennaro che doveva riportare l'epitaffio con la data precisa della *depositio*²¹⁸.

2.2 Cenni sull'*Historia persecutionis africanae provinciae* di Vittore di Vita

Prima di esaminare la testimonianza di Vittore di Vita circa l'esilio di Quodvultdeus e dei suoi compagni e il loro approdo a Napoli, è opportuno fornire qualche informazione sull'opera in cui essa è contenuta. Si tratterà di un breve riferimento, poiché in questa sede è essenziale non tanto indagare in modo approfondito l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* nel suo complesso quanto estrapolarne gli elementi utili all'esame del passo relativo a Quodvultdeus.

²¹⁶ R. Braun (trad. a cura di), *Quodvultdeus, Livre des promesses* cit., p. 91: l'autore del *Liber promissionum et praedictorum Dei*, è un membro del clero cartaginese, si trova a Cartagine nel 434, risiede in Campania verso il 443 e si presenta come un esule nel momento in cui scrive. L'attribuzione di questo scritto a Quodvultdeus, come nota Manlio Simonetti, per quanto molto fortunata, non è esente da qualche rilievo. Nessuna fonte antica, infatti, ascrive al vescovo africano una qualche attività letteraria e pertanto sia i sermoni, di cui viene ritenuto l'autore, sia il *Liber promissionum* potrebbero essere stati composti da qualche altro *clericus* esiliato con lui o rifugiatosi in Campania per sfuggire alla persecuzione vandalica, cfr. a tal proposito M. Simonetti, *Romani e barbari* cit., p. 49.

²¹⁷ A. V. Nazzaro, *Quodvultdeus, un vescovo dell'Africa Vandolica* cit., p. 38. Cfr. anche M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 35.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

All'opera, composta forse a Cartagine nel 484, era attribuito nel manoscritto più antico il titolo di *Historia persecutionis africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regis Vandalorum*²¹⁹; l'autore era invece indicato come *sanctus Victor episcopus patriae Vitensis*²²⁰. Sconosciuto ai biografi e alle fonti storiche antiche, Vittore era probabilmente originario di Vita²²¹. L'ipotesi più accreditata è che egli fosse un membro del clero cartaginese attivo al tempo di Unerico e che solo dopo la morte di quest'ultimo abbia ricoperto il seggio episcopale di una sede non meglio identificata, che potrebbe anche essere Vita²²². Dati interni all'opera lasciano intendere che nel 429, anno in cui i Vandali sbarcarono in Africa, Vittore non fosse ancora nato o lo fosse da poco, mentre sulla sua morte non vi sono notizie certe²²³.

Gli editori moderni hanno diviso l'*Historia* in tre libri: il primo riassume in 51 paragrafi gli anni compresi tra il 429 e il 477 e ricostruisce gli avvenimenti principali del regno di Genserico, concentrandosi in particolare sulle vessazioni e i soprusi operati dal sovrano barbaro e dai suoi soldati ai danni del clero e della popolazione locale; il secondo e il terzo, dedicati e alla persecuzione anticattolica promossa da Unerico, sono divisi rispettivamente in 55 e 70 paragrafi e raccontano l'uno gli eventi accaduti

²¹⁹ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit., p. 8; S. Costanza, *Vittore di Vita e la Historia persecutionis Africanae provinciae*, in <<Vetera Christianorum>>, vol. 17 (1980), pp. 229-268, pp. 230-231. Secondo Salvatore Costanza la seconda parte del titolo non risalirebbe all'originale ma sarebbe stata aggiunta in un momento successivo per meglio specificare il tempo in cui si svolsero gli avvenimenti narrati.

²²⁰ S. Costanza (ed. a cura di) *Vittore di Vita, Storia della persecuzione Vandolica in Africa*, Roma 1981, pp. 8-9; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., p. 229; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 53.

²²¹ La *Notitia provinciarum et civitatum Africae*, una lista dei vescovi africani intervenuti al concilio cartaginese del 484, cita anche un *Victor Vitensis*. L'identificazione di questo vescovo con l'autore dell'*Historia*, in passato sostenuta da vari studiosi, è attualmente ritenuta poco probabile. È difficile, infatti, credere che Vittore possa essere stato vescovo di Vita durante il regno di Unerico, dato che in quegli anni, stando a quanto lui stesso racconta, faceva parte del clero di Cartagine, città dove rimase fino alla persecuzione del 484. Sulla questione cfr. S. Costanza (ed. a cura di), *Vittore di Vita, Storia della persecuzione Vandolica* cit., pp. 9-11; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 231-239; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 53.

²²² Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., p. 11 e p. 20; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 234-235; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 53.

²²³ S. Costanza (ed. a cura di), *Vittore di Vita, Storia della persecuzione* cit., p. 12; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 238-239. Secondo Salvatore Costanza non è da escludere l'ipotesi, avanzata dallo Chifflet e condivisa dal Liron, secondo la quale Vittore potrebbe essere identificato in quel primate della Bizacena che nel 507 ordinò Fulgenzio di Ruspe e successivamente venne esiliato da Trasamundo in Sardegna, dove sarebbe morto verso il 510 o il 512.

dal gennaio del 477 al febbraio del 484, l'altro quelli avvenuti dal febbraio del 484 all'estate di quello stesso anno²²⁴. Al secondo libro dell'*Historia* la tradizione manoscritta fa seguire il *Liber fidei catholicae*, scritto probabilmente da Eugenio, discepolo di Diadoco di Fotice²²⁵, giunto per volontà dell'imperatore Zenone a coprire la cattedra di Cartagine rimasta vacante. Il testo fu presentato da quattro vescovi delegati ad esporre la dottrina cattolica, in occasione della confronto tra l'episcopato ariano e quello cattolico indetto da Unerico nel febbraio dell'484. Non è possibile stabilire se il *Liber Fidei Catholicae* sia stato aggiunto al secondo capitolo dell'*Historia* dallo stesso Vittore o da altri, mentre si ipotizza che il breve riferimento alla morte di Unerico posto a conclusione dell'opera sia stato inserito in un secondo tempo, per recuperare il motivo topico della punizione divina che coglie il persecutore²²⁶.

I tre libri sono preceduti da un prologo²²⁷, una sorta di epistola dedicatoria rivolta a un autorevole destinatario che alcuni studiosi hanno identificato proprio nel vescovo di Cartagine Eugenio²²⁸.

Questi, secondo Salvatore Costanza, avrebbe chiesto a Vittore di scrivere un rapporto dettagliato sull'invasione vandalica e sui suoi nefasti effetti per la provincia d'Africa, al fine di spingere Bisanzio a intervenire tempestivamente per porre fine alla dominazione barbara²²⁹. Lo sfondo politico dell'*Historia*, quindi, sarebbe quello dei rapporti tra il regno dei Vandali e l'impero d'Oriente, che già due volte, nel 460 e nel 489, aveva

²²⁴ D. Shanzer, *Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis*, in *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004, pp. 272-273; S. Costanza (ed. a cura di), Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., p. 17; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 251-252. Al secondo libro dell'*Historia* la tradizione manoscritta fa seguire il *Liber fidei catholicae*, scritto probabilmente da Eugenio con la collaborazione di altri vescovi.

²²⁵ H. Jedin (a cura di), *Storia della Chiesa, III. La Chiesa tra Oriente e Occidente*, Milano 1992, pp.221-222. Sulla figura di Diadoco, vescovo di Fotice, nell'Epiro, alla metà del V secolo, cfr. la voce *Diadoco di Foticea* in *Enciclopedia Cattolica*, Roma IV, 1950, coll. 591-595.

²²⁶ S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., p. 245; S. M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 53.

²²⁷ Il prologo è stato esaminato in maniera approfondita da D. Romano nel contributo *Osservazioni sul prologo alla Historia di Vittore Vitense* in *Letteratura e Storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, pp. 155-172.

²²⁸ S. Costanza (ed. a cura di), Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., pp. 14-15; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 249-250. L'ipotesi non è ritenuta credibile da Danuta Shanzer, cfr. in proposito le sue osservazioni in *Intentions and Audiences*, cit, pp. 275-278.

²²⁹ S. Costanza (ed. a cura di), Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., p. 15; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 246-251.

tentato invano di intervenire in Africa²³⁰. Nonostante il fallimento di queste spedizioni, dopo la morte di Genserico si era aperta per i Vandali una fase discendente della quale, secondo Vittore, bisognava approfittare; per questo motivo, a conclusione del racconto, egli invoca l'aiuto di Dio e il soccorso delle forze romane per la liberazione del clero e della popolazione africani²³¹.

L'*Historia* è un testo complesso e risulta arduo capire a quale genere letterario l'opera possa essere ascritta²³². Composta forse sul modello di uno scritto monografico che Eusebio di Cesarea aveva dedicato ai martiri della Palestina e che Vittore probabilmente conosceva nella traduzione fatta da Rufino²³³, essa si configura come un coacervo di *acta martyrum* e *Passiones* che sembrerebbe più naturale accostare alla letteratura agiografica che non a quella storiografica, sia per l'abbondanza di dialoghi e discorsi presenti nel testo sia per il frequente ricorso alla descrizione cruenta delle torture e dei supplizi perpetrati dai barbari invasori²³⁴.

La prospettiva della narrazione, oltre a risentire di questa impostazione, appare deformata dalla rigida distinzione che lo scrittore opera tra ariani e cattolici, i quali sono meccanicamente contrapposti gli uni agli altri e rappresentati come due blocchi antitetici, divisi religiosamente ed etnicamente, senza alcuna possibilità di dialogo, di convivenza e

²³⁰ Per la storia dell'impero bizantino si rimanda a P. Lemerle, *Storia di Bisanzio*, Lecce 2004; W. Treadgold, *Storia di Bisanzio*, Bologna 2005; G. Ravegnani, *Introduzione alla storia bizantina*, Bologna 2006, accanto al volume tuttora fondamentale di G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Milano 2011.

²³¹ Vittore di Vita, *Storia della persecuzione cit.*, p. 15; S. Costanza, *Vittore di Vita cit.*, pp. 246-251; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, p. 219.

²³² Sulla questione cfr. S. Costanza (ed. a cura di), Vittore di Vita, *Storia della persecuzione cit.*, p. 18; S. Costanza, *Vittore di Vita cit.*, pp. 256-257.

²³³ D. Shanzer, *Intentions and Audiences*, cit, p. 278; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia cit.* p. 217. Dalla traduzione rufiniana Vittore era a conoscenza almeno del fatto che Eusebio aveva intenzione di dedicare uno scritto ai martiri della Palestina. L'opera, nella redazione più breve e quasi sicuramente originaria, fu annessa come appendice all'VIII o X libro della *Storia Ecclesiastica*, mentre circolò autonoma nella versione più lunga. Il racconto di Eusebio riguardava la storia di una persecuzione, quella diocleziana; si svolgeva in un ambito geografico ben preciso e limitato, la Palestina; si fondava sulla visione autoptica dell'autore: per Vittore si trattava probabilmente di un ottimo modello da tener presente nella stesura del suo testo.

²³⁴ S. Costanza, *Vittore di Vita cit.*, pp. 256-257; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia cit.*, p. 215. Su questo aspetto cfr. anche D. Shanzer, *Intentions and Audiences*, cit, pp. 280-290.

comunicazione²³⁵. La realtà, come osserva Zecchini, era certamente meno drammatica e più variegata²³⁶.

Salvatore Costanza, applicando all'opera di Vittore schemi critici anacronistici, ha negativamente valutato la parzialità di Vittore, la sua propensione a leggere gli avvenimenti in chiave teologica e ad alterare, pur se inconsapevolmente, i fatti per renderli maggiormente corrispondenti ai modelli classici e soprattutto biblici, come pure l'incapacità dell'autore di inserire quel particolare momento della storia africana in una prospettiva più ampia o di interpretarlo alla luce della più generale situazione in cui versava l'Impero²³⁷. In realtà lo scrittore africano non avrebbe potuto avere la capacità critica a cui allude Salvatore Costanza e il suo racconto, come qualsiasi altra fonte, non avrebbe potuto che risultare 'di parte'²³⁸. L'abbondanza di elementi fantasiosi, il gusto per l'esagerazione, la visione distorta o faziosa dei fatti e l'interpretazione deformata degli stessi non sono, infatti, tratti distintivi solo dell'*Historia* ma caratteristiche comuni alla storiografia di ogni epoca e rientrano in una ben precisa strategia narrativa: Vittore, come scrive Roncoroni, non si può isolare da una civiltà letteraria cui sembra appartenere di diritto e si inserisce pienamente in una tradizione di umanesimo cristiano che nel V secolo può vantare radici già molto profonde, risalendo fino a Ilario e a Lattanzio²³⁹.

²³⁵ S. Costanza, *Uandali-Arriani e Romani-Catholici nella Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita. Una controversia per l'uso del latino nel concilio cartaginese del 484*, in *Oikumene, Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, pp. 223-241; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia* cit., p. 218. La netta contrapposizione tra persecutori e perseguitati è evidente anche nella terminologia adoperata da Vittore, dove si riscontra una perfetta identità tra i termini "Vandalo (barbaro)/Ariano" da un lato e i termini "Romano/Cattolico" dall'altro.

²³⁶ G. Zecchini, *Ricerche di storiografia* cit., p. 218: <<C'erano>>, scrive Zecchini, <<Vandali convertiti al cattolicesimo, africani non cattolici, africani ex cattolici convertitisi all'arianesimo per comprensibile arrendevolezza nei confronti dei nuovi signori, africani rimasti cattolici ma anche in buoni rapporti personali con gli ambienti di corte e quindi in grado di svolgere almeno in teoria una funzione mediatrice>>.

²³⁷ S. Costanza, *Considerazioni storiografiche nell'Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita*, in <<Bollettino di Studi latini>>, VI, 1976, pp. 30-36; S. Costanza (ed. a cura di), *Vittore di Vita, Storia della persecuzione* cit., pp. 18-22; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 257-267.

²³⁸ Per ciò che riguarda, in generale la lettura e l'interpretazione delle fonti e il problema della loro parzialità cfr. M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Parigi 1949; F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Bari 1969; J. Topolski, *Metodologia della ricerca storica*, Varsavia 1973.

²³⁹ A. Roncoroni, *Vittore Vitense, Historia persecutionis Africanae provinciae* III, 55-60, in <<Siculorum Gymnasium>>, N. S., XXIX, 1976, pp. 387-395.

Al di là dei suoi eventuali ‘limiti’, all’*Historia* va, comunque, riconosciuto un indiscusso valore storico sia perché essa rappresenta l’unica fonte di molti degli avvenimenti narrati sia perché offre agli studiosi moderni importanti informazioni, che spesso hanno trovato conferma anche nei rilevamenti archeologici²⁴⁰.

2.3 L’esilio di Quodvultdeus nel racconto di Vittore

Il V capitolo del I libro dell’*Historia*, al paragrafo 15, ricostruisce ciò che accadde a Quodvultdeus, al clero cartaginese e a numerosi ricchi cittadini dopo la presa di Cartagine da parte dei Vandali. Nell’esaminare il passo è utile ricordare che quando i Vandali sbarcarono in Africa Vittore non era ancora nato o era solo un bambino. Ad avvalorare questa ipotesi è soprattutto il fatto che nell’*Historia* gli eventi accaduti durante il regno di Genserico sono riferiti in modo assai generico e rapido: in un solo libro è riassunto un periodo di circa trent’anni. Al contrario, gli anni che vanno dal 477 al 484 e che riguardano la persecuzione di Unerico sono trattati con dovizia di particolari, tanto che il racconto occupa lo spazio di ben due libri²⁴¹. Inoltre, mentre per il primo libro Vittore utilizza per lo più testi di autori precedenti, per comporre la parte rimanente dell’opera, nella quale fa spesso riferimento Anche a fonti orali²⁴² e cita alcuni documenti ufficiali²⁴³, fornendone anche copia, sembra essersi basato soprattutto sulla sua personale esperienza²⁴⁴.

Secondo il suo racconto, nel 439 il vescovo di Cartagine Quodvultdeus sarebbe stato caricato insieme ad altri membri del clero cattolico su navi

²⁴⁰ S. Costanza, *Vittore di Vita* cit. pp. 257-260.

²⁴¹ Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., pp. 11-12; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 54.

²⁴² Sulla dimensione orale delle fonti storiche cfr. B. Guenée. *Storia e cultura storica dell’Occidente medievale*, Bologna 1991, pp. 93-105.

²⁴³ Si tratta di tre editti di Unerico (quello del 18 giugno 480 o 481, per autorizzare l’elezione di un vescovo cattolico, II, 3-4; quello del 20 maggio 483, per convocare la conferenza tra vescovi ariani e cattolici, II, 39; quello del 25 febbraio 484, per ordinare la prosecuzione della persecuzione contro i cattolici, II, 3-14); di una lettera di Eugenio al re, dopo l’editto del 20 maggio 483 (II, 41-42); e del *Liber fidei catholicae*, presentato dai cattolici al concilio del 1° Febbraio 484 (II, 56-101).

²⁴⁴ Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., pp. 11-12; M. Simonetti, *Romani e Barbari* cit., p. 54.

malmesse, poi abbandonate alla corrente. Secondo l'ipotesi di Salvatore Costanza, lo scrittore africano, adulto al tempo di Unerico, potrebbe anche essere stato testimone diretto di quei fatti ma li ricostruì utilizzando prevalentemente altre fonti²⁴⁵.

Di seguito viene trascritto il passo I, V, 15 dell'Historia, che verrà poi esaminato:

***Historia persecutionis africanae provinciae I, V, 15*²⁴⁶:**

<p><i>Tunc vero memoratae urbis episcopum id est Carthagini, deo et hominibus manifestum, nomine Quodvultdeus, et maximam turbam clericorum navibus fractis inpositam nudos atque expoliatos expelli praecepit. Quos dominus miseratione bonitatis suae prospera navigatione Neapolim Campaniae perducere dignatus est civitatem. Senatorum atque honoratorum multitudinem primo exilio crudeli contrivit, postea transmarina in parte proiecit».</i></p>	<p>Allora (Genserico) ordinò persino che il vescovo della summenzionata città, cioè di Cartagine, noto a Dio e agli uomini, che aveva il nome di Quodvultdeus, e una grandissima turba di ecclesiastici, imbarcati su navi sfasciate, nudi e spogliati, fossero cacciati via. Ma il Signore, nella misericordia della sua bontà, si degnò di farli pervenire con prospera navigazione a Napoli, città della Campania. Una gran moltitudine di senatori e di onorevoli logorò prima con un crudele esilio, poi li relegò nel territorio transmarino.</p>
---	---

Nel racconto di Vittore Genserico dà l'ordine di imbarcare su navi fatiscenti Quodvultdeus e il suo clero. Il riferimento alle pessime condizioni delle imbarcazioni e l'allusione al gran numero di persone che *nudos atque expoliatos* i Vandali vi fanno salire lasciano intuire che, nell'opinione

²⁴⁵ S. Costanza (a cura di) Vittore di Vita, *Storia della persecuzione* cit., p. 12; S. Costanza, *Vittore di Vita* cit., pp. 238-239.

²⁴⁶ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit, p. 8.

dell'autore, l'obiettivo del sovrano barbaro non fosse semplicemente quello di allontanare gli avversari bensì di eliminarli: nei piani di Genserico il presule cartaginese e i suoi compagni sono destinati a morire in mare quando le barche, caricate oltre ogni misura e già in partenza sul punto di rovinare, affonderanno. Ciò tuttavia non accade grazie alla misericordia divina che concede ai profughi di aver salva la vita e di giungere, con una navigazione definita *prospera* ma che potrebbe facilmente dirsi miracolosa, a Napoli. In un secondo tempo, si legge nel testo, Genserico allontana da Cartagine anche numerosi senatori e ricchi cittadini che gli oppongono resistenza.

Il racconto è in linea di massima credibile in quanto, come si vedrà nel capitolo terzo, l'arrivo degli esuli cartaginesi a Napoli è attestato da altre fonti letterarie oltre che da ritrovamenti archeologici ed epigrafici. Anche la descrizione che in questo passo e in generale nella sua opera Vittore fa delle pratiche persecutorie messe in atto dai Vandali ai danni del clero cattolico e della popolazione africana sembrerebbe corrispondere al vero.

La storia del dominio vandalico è stata tramandata quasi esclusivamente da fonti cattoliche, la cui parzialità rimanda naturalmente una versione dei fatti distorta, rispetto alla quale si può cercare, incrociando i dati, di individuare qualche costante²⁴⁷.

Le fonti concordano nell'attribuire a Genserico un atteggiamento feroce e intransigente nei confronti dei cattolici: con l'intento di rendere l'arianesimo religione di stato, egli li perseguì sistematicamente, depredando le loro ricche chiese e i monasteri, che fungevano da roccaforti del dominio romano, e aggredendo brutalmente quanti rifiutavano di convertirsi alla fede da lui propugnata²⁴⁸. Durante il suo regno furono confiscati i beni del clero, al quale fu lasciata solo la possibilità di scegliere tra la schiavitù e l'esilio, un esilio che il più delle volte non si configurò come un semplice allontanamento: moltissimi cattolici subirono, infatti, vere e proprie

²⁴⁷ W. Pohl, *The Vandals: Fragment of a Narrative*, in *Vandals, Romans and Berbers* cit., pp. 31-48.

²⁴⁸ A. Schwarcz, *The Settlement of the Vandals in North Africa*, in *Vandals, Romans and Berbers* cit., pp. 49-58, pp. 53-54.

proscrizioni e deportazioni di massa²⁴⁹. Serge Lancel identifica proprio in Quodvultdeus la prima vittima di proscrizione²⁵⁰. Dopo di lui, la stessa sorte toccò ad altri vescovi, tra cui Possidio di Calama, che era stato il biografo di Agostino, Pampiniano di Vita e Mansueto di Urusita²⁵¹. Anche molti laici, aristocratici e notabili cartaginesi che non accettarono le condizioni imposte da Genserico, furono esiliati e privati dei loro beni, mentre i dignitari di corte romani che rifiutarono di convertirsi andarono incontro, a seconda dei casi, alla confisca del patrimonio, all'allontanamento forzato, alla tortura o all'esecuzione capitale²⁵².

Con l'avvento al potere di Unerico la situazione non migliorò. Adottando un *modus operandi* simile a quello del suo predecessore, il nuovo sovrano, dopo una prima fase di tolleranza, sottopose i cattolici a violenze di vario genere e proseguì con le confische ai danni delle chiese, punendo anche con l'esilio chi si mostrava deciso a difendere la propria fede contro l'arianesimo²⁵³. Vittore (II, 8, 26) riferisce che, per volontà del re vandalo, nel 483 ben 4966 fra vescovi, preti e diaconi vennero deportati tra i Mauritani, dove morirono in miseria²⁵⁴; inoltre, nel *Liber Fidei Catholicae* (cap. 15 e seg.) si legge che, dopo il fallimento del drammatico colloquio tra ariani e cattolici avvenuto nel febbraio del 484, dei 466 vescovi cattolici presenti 46 furono relegati in Corsica, 302 nella stessa Africa²⁵⁵.

Tali considerazioni lasciano pochi dubbi circa il destino cui Quodvultdeus e i suoi fedeli andarono incontro: il clero di Cartagine dovette lasciare la città a causa dei Vandali. Si trattò di un allontanamento forzato o di una fuga volontaria? È difficile stabilirlo con certezza. La tesi di Vittore, non si sa quanto viziata dalle convinzioni dell'autore e dalla valenza politica

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 54-55. Sul ricorso all'*exilium*, alla *relegatio* e alla *deportatio* nel mondo romano cfr. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1870, pp. 515-516; per la *proscriptio* si vedano invece le pp. 963-964.

²⁵⁰ S. Lancel (ed. a cura di), Victor de Vita, *Histoire* cit., p. 42 e M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit., I, 51, p. 22.

²⁵¹ Lancel (ed. a cura di), Victor de Vita, *Histoire* cit., p. 42.

²⁵² A. Schwarcz, *The Settlement* cit., pp. 55-56.

²⁵³ *Ibidem*, p. 290.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit., III, 20, p. 32 e p. 81. Con l'editto del 20 maggio 483 Unerico stabilì che il giorno 1 febbraio dell'anno successivo si tenesse nella capitale un confronto tra vescovi cattolici e ariani. L'incontro ci fu ma gli ariani mandarono all'aria il dibattito, attribuendone il fallimento all'ostinazione con cui i cattolici avevano difeso le proprie tesi.

antivandalica dell'opera, si fonda sull'attribuzione a Genserico dell'intera responsabilità dei fatti. Tuttavia, non si può escludere che le cose siano andate diversamente e che, dinanzi alle minacce sempre più incalzanti dei barbari, Quodvultdeus e con lui altri cattolici cartaginesi, abbiano preferito cercare riparo in luoghi più sicuri, dirigendosi deliberatamente a Napoli, anche in virtù dei buoni rapporti che esistevano tra la Chiesa africana e quella campana.

2.4 Alcune osservazioni sul paragrafo I, V, 15 dell'*Historia*: elementi di contraddizione e possibili modelli di riferimento

Se pare plausibile che in seguito all'arrivo dei Vandali un gruppo di cattolici guidati dal vescovo Quodvultdeus abbia abbandonato via mare Cartagine, non è credibile che possa averlo fatto utilizzando navi semidistrutte: gli esuli africani non avrebbero potuto raggiungere le coste campane se davvero avessero viaggiato su bastimenti cadenti. La frase *Quos dominus miseratione bonitatis suae prospera nauigatione Neapolim Campaniae perducere dignatus est ciuitatem*, che attribuisce alla bontà divina il felice approdo delle navi in Campania, è stata mutuata dalla letteratura agiografica. Vittore la inserisce nel testo con l'intento di far risaltare, secondo un procedimento rintracciabile anche in altre parti dell'opera, la crudeltà estrema dei Vandali e l'orrore dei supplizi a cui furono sottoposti i cattolici africani.

L'espressione *navis fractis*, utilizzata da Vittore per conferire alla vicenda del vescovo cartaginese un carattere di provvidenzialità, è significativa poiché rinvia a una precisa tradizione letteraria, che evidentemente l'autore conosceva bene e che utilizzò in modo consapevole²⁵⁶. In particolare, essa richiama alla memoria il capitolo I, 66 del *De Vita Caesarum* di Svetonio, a

²⁵⁶ Espressioni analoghe sono rintracciabili in diversi testi della letteratura latina, tra cui l'*Andria* di Terenzio (Atto V, 201): cfr. G. Zanetto (trad. a cura di), Publio Terenzio Afro, *Andria, Eunuco*, Milano 2000, p. 154 e il *De bello gallico di Cesare* (IV, 29): M. Buttinoni (trad. a cura di) Cesare, *De bello gallico*, libro IV, Roma 1988, pp. 76-77.

cui con ogni probabilità lo scrittore africano fece ricorso per comporre la sezione dell'*Historia* dedicata a Quodvultdeus. L'analisi del passo dello storico romano, di seguito trascritto, permette, infatti, di mostrare alcuni possibili elementi di affinità tra i due testi:

<p><i>Itaque cum expectatione adventus Iubae terribilis esset, convocatis ad contionem militibus: 'scitote,' inquit, 'paucissimis his diebus regem adfuturum cum decem legionibus, equitum triginta, levis armaturae centum milibus, elephantis trecentis. Proinde desinant quidam quaerere ultra aut opinari mihi que, qui compertum habeo, credant; aut quidem vetustissima nave impositos quocumque vento in quascumque terras iubebo avehi.</i></p>	<p>Così, quando si accorse che stavano aspettando Giuba in preda allo spavento, (Cesare) radunò tutti i soldati e disse: Sappiate che nel breve giro di soli tre giorni arriverà il re con dieci legioni, trentamila cavalieri centomila soldati armati alla leggera e trecento elefanti. Di conseguenza alcuni la smettano di volerne sapere di più o di fare congetture e credano a me che sono ben informato; in caso contrario li farò imbarcare sulla più vecchia delle mie navi ed essi andranno, in balia del vento, verso le terre che potranno raggiungere²⁵⁷.</p>
---	--

Protagonista del racconto di Svetonio è Cesare, il quale sta parlando ai suoi uomini, terrorizzati dall'arrivo di Iuba, re di Numidia²⁵⁸. Anziché rassicurarli, il comandante romano mente e, esasperando la gravità della situazione, annuncia loro che i nemici stanno per arrivare con un esercito numeroso e potente: chiunque tra i soldati continuerà a nutrire dubbi a riguardo verrà imbarcato su una nave vecchissima, lasciata in balia delle onde.

²⁵⁷ La traduzione è tratta da Caio Tranquillo Svetonio, *Vita dei Cesari*, trad. a cura di E. Nosedà, Milano 2004, pp. 38-39.

²⁵⁸ Iuba o Giuba I, figlio di Iempsale II e re di Numidia era ostile a Cesare e nel 49 a. C. ne sbaragliò l'esercito sul Bagrada, alleandosi successivamente con i pompeiani. Sul personaggio cfr. N. Berti, *La guerra di Cesare contro Pompeo. Commento storico a Cassio Dione*, libro XLI-XLII, Milano 1988, pp. 98 ss.

Confrontando il testo con quello di Vittore risalta il parallelismo tra la *vetustissima nave*, su cui Cesare minaccia di imbarcare i soldati che non crederanno alle sue parole, e le *navis fractis*, su cui Genserico ordina di caricare i cattolici da espellere; chiara è anche la simmetria tra i participi *impositos* e *impositam* utilizzati dai due autori.

In entrambi i racconti compaiono sia il motivo topico del pericoloso viaggio per mare sia quello della nave rotta.

È possibile rintracciare il tema della perigliosa navigazione anche nel capitolo VIII, 8 del *De Vita Caesarum*, dove lo stesso Svetonio ricorda come, tra le misure punitive adottate da Tito nei confronti dei delatori²⁵⁹, vi fosse anche l'usanza di relegarli nelle isole più selvagge:

<p><i>Inter adversa temporum et delatores mandatoresque erant ex licentia veteri. Hos assidue in Foro flagellis ac fustibus caeso ac novissime traductos per amphitheatri arenam partim subici ac venire imperavit, partim inasperrimas insularum avehi.</i></p>	<p>Tra i mali del tempo vi erano anche i delatori e i fautori di delazioni, incoraggiati da un'inveterata tolleranza. Dopo averli fatti fustigare incessantemente nella pubblica piazza e, alla fine, costretti a sfilare nell'arena dell'anfiteatro, ordinò che alcuni fossero esposti e messi in vendita, altri fossero trasportati nelle isole più selvagge²⁶⁰.</p>
--	---

È impossibile sapere se Vittore fosse o meno a conoscenza anche di questa parte dell'opera svetoniana e se ne abbia tenuto conto; il suo contenuto, comunque, è importante e appare in qualche modo legato alla testimonianza di un altro autore, Plinio il Giovane, che nel capitolo 34 del *Panegirico di Traiano*, dando conferma del fatto che tra le pene adottate dagli imperatori per punire i delatori ci fosse anche la pratica di abbandonarli in mare, scrive:

²⁵⁹ Nel mondo romano *delator* era detto colui che segnalava al fisco, dietro ricompensa, situazioni che potevano riguardare l'erario (beni vacanti, beni "caduchi" in seguito a successioni testamentarie, e simili) e chi denunciava i reati pubblici. Per approfondimenti su questa figura cfr. Plinio il Giovane, *Carteggio con Traiano; Panegirico a Traiano*, vol. II, commento di L. Lenaz, Milano 1994, p. 1000, nota n. 34.

²⁶⁰ La traduzione è tratta da Caio Tranquillo Svetonio, *Vita dei Cesari* cit., p. 362.

*Congesti sunt in navigia raptim
conquisita, ac tempestatibus dediti:
abirent fugerentque vastas delationibus
terras: ac si quem fluctus et procellae
scopulis reservassent, hic nuda saxa et
inospitale litus incoheret: ageret duram
et anziam vitam relictaque post tergum
totius humani generis securitate
moereret.*

Furono accatastati in navi requisite frettolosamente e abbandonate in balia della tempesta, perché se ne andassero e fuggissero le terre devastate dalla loro perversità; e se mai i flutti e le tempeste avessero gettato qualcuno agli scogli, abitasse pur costui i nudi sassi e l'inospite lido, menasse una vita dura e angosciosa e, lasciando dietro la tranquillità di tutti gli uomini, restasse in preda alla propria ansia²⁶¹.

L'immagine, fortemente evocativa, della traversata che si svolge in condizioni difficili e il riferimento ai *navigia raptim acquisita* su cui vengono imbarcati i delatori, farebbero pensare che il racconto di Plinio possa essere stato tra i modelli utilizzati da Vittore per la storia di Quodvultdeus. Confrontando i due testi è, infatti, possibile cogliere una certa somiglianza tra la condizione dei delatori, mandati via da Traiano dopo essere stati ammassati in navi recuperate in tutta fretta e abbandonati al mare in tempesta, e quella dei cattolici, caricati su imbarcazioni semidistrutte per ordine di Genserico. Il verbo latino *congero* (da cui deriva il participio *congesti* usato da Plinio) ha il senso di “raccolgere in gran numero”, “ammucchiare” e richiama alla mente la *maximam turbam clericorum* che accompagna Quodvultdeus. L'avverbio *raptim* fa pensare a un'operazione condotta velocemente e sommariamente, allo scopo di rendere il più disagiata possibile la navigazione dei condannati: ne deriva una sensazione di precarietà che si ritrova anche nelle parole di Vittore, il quale ricorda come i cattolici vengano imbarcati addirittura nudi e privi di ogni bene. Entrambi i testi lasciano, inoltre, trapelare la possibilità del naufragio e della morte in mare, rese ancora più prevedibili dalle cattive condizioni del viaggio.

²⁶¹ La traduzione è tratta da Plinio il Giovane, *Carteggio con Traiano* cit., p. 1003.

Le somiglianze, come si può notare, sono concettuali più che lessicali, non saltano agli occhi e vanno cercate; tuttavia, se fosse possibile verificare la circolazione del Panegirico di Traiano in Africa nel corso dell'alto medioevo non sarebbe del tutto inverosimile affermare che Vittore, nello scrivere di Quodvultdeus, possa aver avuto davanti o almeno nella memoria anche l'opera di Plinio,

2.5 Alcune osservazioni sul viaggio per mare dei santi Prisco e Castrese.

Avendo preso in esame il racconto di Vittore circa l'esilio di Quodvultdeus può essere interessante, a questo punto, fare un breve riferimento ai passi in cui gli autori della *Passio s. Prisci* e della *Vita s. Castrensis* riferiscono la miracolosa traversata del tratto di mare che separa l'Africa dalla Campania compiuta dai santi protagonisti dei due racconti, a cominciare dal testo della *Passio s. Prisci*, di seguito trascritto:

*Passio s. Prisci*²⁶²

<p><i>Tunc videntes maligni ministri constantiam eius, consilio inito ut suo placerent principi, iusserunt navem preparare vetustissimam, ut illic beatissimum priscum episcopum cum aliis qui remanserant sanctis impositis, alto pelago pertusa navi marinis feris traderentur in pastum. Expletis vero iussionibus impiorum; gubernante deo qui sanctos suos non derelinquens in aeternum conservat atque diligenter custodit,</i></p>	<p>Costatando la tenacia e la forza d'animo di Prisco, i malvagi funzionari imperiali, per soddisfare la volontà del proprio sovrano, diedero allora ordine di predisporre una barca vecchissima affinché vi fosse caricato il beatissimo vescovo Prisco insieme agli altri santi uomini che con lui erano sopravvissuti alle loro torture. Dopo avere forato la nave, in modo che affondasse più rapidamente, e i cristiani avrebbero dovuto essere condotti in alto</p>
---	---

²⁶² Il testo in latino della *Passio s. Prisci* è tratto da *Bibliotheca Casinensis* cit., pp. 373-374.

<p><i>concessa est eis in mari via; et in fluctum semita atque firmissima, et ac si in novam fuissent superpositi naviculam, ita illesos et sibi psallentes perduxit eos dominus ihesus christus in litore campano</i></p>	<p>mare per essere dati in pasto alle bestie marine. Tali empî ordini furono effettivamente eseguiti ma il Signore, che non abbandona i suoi santi e li protegge in eterno, concesse a Prisco e ai suoi compagni di attraversare il mare senza alcun pericolo, come se viaggiassero su una nave in buone condizioni.</p>
--	--

In questa sezione della *Passio* è facile ravvisare l'influsso di Vittore: la successione degli eventi e il modo in cui essi vengono presentati rievocano chiaramente la storia di Quodvultdeus. Come il vescovo cartaginese, infatti, anche Prisco, dopo essere stato caricato con gli altri cristiani che sono con lui su una vecchia nave, riesce a salvarsi e a giungere sulle coste campane grazie alla protezione divina. Tuttavia, a differenza di quanto si legge nel racconto di Vittore, dove è lo stesso sovrano vandalo, Genserico, a ordinare di espellere i cattolici caricandoli su navi semidistrutte, nel testo campano sono i funzionari imperiali a decidere di disperdere in mare i prigionieri, utilizzando un'unica imbarcazione, definita *vetustissima*. La scelta di questo termine e l'uso del participio *impositis* rivelano, tra l'altro, da parte dell'agiografo una dipendenza diretta dal già citato capitolo I, 66 del *De Vita Caesarum* di Svetonio, che a sua volta ha funto da modello per Vittore.

L'intenzione dei persecutori di far affondare la barca, in modo che i naufraghi siano preda delle bestie marine, implicita nel racconto dell'autore africano, si manifesta nella *Passio s. Prisci* con assoluta chiarezza, tant'è che la nave viene forata prima di essere portata al largo.

Rispetto al racconto di Vittore, inoltre, l'agiografia di Prisco conferisce maggiore risalto all'intervento divino, il cui ruolo viene enfatizzato e ampiamente messo in evidenza: nonostante la nave sia bucata e traballante, il Signore Gesù, racconta l'agiografo campano, permette ai suoi fedeli di

attraversare senza problemi il mare e di arrivare sani e salvi in Campania, come se in *novam fuissent superpositi naviculam*.²⁶³

Sebbene la *Passio s. Prisci* presenti alcuni elementi di differenza rispetto al modello, l'influsso che *l'Historia* ha avuto sul testo è innegabile e si può ravvisare non solo nella descrizione del viaggio per mare compiuto da Prisco ma in generale in tutto il racconto della vicenda esistenziale di Prisco, la quale appare caratterizzata da una serie di vicissitudini assai simili ai soprusi che, stando a quanto riferito da Vittore nella sua opera, i Vandali avrebbero compiuto ai danni dei cattolici.

Di seguito viene, invece trascritto l'episodio del viaggio per mare narrato dalla *Vita s. Castrensis*:

Vita s. Castrensis²⁶⁴

<i>Tunc unus, in quem corporaliter habitare Satanam creditum est, nomine Aristodemus, huiusmodi voces contra sactos Dei coepit emittere. Hos si ignis cremaverit, pulvis, qui ex eis remanserit, iterum maculat; sin vero extinxerit, cruor eorum, in quocumque rure ceciderit, inficiet. Nunc ego acquiescite consiliis meis et huius sectae hos, qui tantum existent auctores, ut etiam regis animum ad iracundiam provocent, ita fubditus perdere studeamus, ut nec vestigium eorum in terra inveniatur. Sint in pastum marinis belluis, et tumulus eorum imputetur profundum abyssi. Feratur vetustissima navis, quae non solum aliquam navigantibus utilitatem non</i>	Allora un tale di nome Aristodemo, nel cui corpo si crede che abitasse Satana, cominciò a inveire contro i santi di Dio dicendo: Se li bruciamo, la polvere che resterà dei loro corpi continuerà a macchiarci, se li ammazziamo, il loro sangue contaminerà il suolo su cui cadrà. Ascoltate dunque il mio consiglio: Dobbiamo cercare di distruggere completamente i membri di questa setta, che esiste solo per muovere all'ira l'animo del nostro sovrano, in modo che di loro non resti traccia sulla terra. Siano dunque dati in pasto alle belve marine e l'abisso del mare diventi la loro tomba. Venga condotta qui una nave vecchissima, che non solo sia ormai del tutto priva di utilità
---	--

²⁶³ *Passio s. Prisci* in *Bibliotheca Casinensis* cit., p. 373.

²⁶⁴ Il testo in latino della *Vita s. Castrensis* è quello pubblicato negli *Acta Sanctorum* Febr. II cit., pp. 523-529.

habeat, verum etiam, nec exiguam partem, ex quo compactae detinentur tabulae, bitumen retineat: in qua nec aliqua pars solaminis inveniatur, abiectis tropis et antennis, omni solatio viduata clavorum, vix per pauciora spatia aequoris ambulantes a pelagi absorbeantur faucibus.

Talibus alloquiis ut est affatus saevae catervae multitudinem ille iniquus pestifer, passim hinc illincque confestim segregati coperunt discurrere, atque cum erectis brachiis vetustarum navium coeperunt lora concutere: ne quid in eorum viribus Sancti haberent valuissent solatii. Cumque multarum abiēcissent navium copiam, indicio visa est una vetustior, quae per multorum annorum curricula solummodo ab avium stercorebus putrefacta marcuerat. Hanc unanimiter complexantes cum laeto animo ad oras maris perducere festinant, perclamantes: haec navis Christicolae transportabit ad alias oras. Cumque eam in aequore proiecissent, simulantes se nomina Sanctorum segregatim cum honore digno vocare, ita exorsi sunt: Ingrediatur prius huc reverenda canicie et sanctitate praeditus Rossius, post hunc foecundae sobolis proles Secundinus. Tertius qui iura Christi in populis audacter consparsit Heraclius, iuxta cum fas est ut Benitus et Priscus resideant, Elpidius necnon lateris ultimam sedeat partem. Ad intra dehinc alterius

ma anche del tutto sconnessa e sfasciata, priva di vele e di armamenti, che possa a stento percorrere un breve tratto di mare per poi scomparire nelle profondità dell'abisso.

Dopo che quell'uomo diabolico e malvagio ebbe detto queste parole, i suoi crudeli compagni cominciarono a correre di qua e di là alla ricerca delle navi più vecchie: nessuna sembrava essere adatta allo scopo, finché ne fu individuata una che per molti anni era rimasta ferma a marcire putrefatta dallo sterco degli uccelli. Quegli uomini malvagi, allora, afferrandola tutti insieme, con animo lieto si affrettano a portarla sulla spiaggia, gridando: Questa nave trasporterà i seguaci di Cristo verso altri lidi. Gettarono la barca in mare e, fingendo di pronunciare uno per uno i nomi dei Santi con degno onore, così dicevano: Salga per primo Rosio, ornato di veneranda canizie e santità, dopo di questo il rampollo della nobile stirpe Secondino. Terzo sia Eraclio, che con coraggio ha diffuso tra la gente la dottrina di Cristo. Dopo di lui siedano Benito e Prisco, Elpidio si accomodi in fondo; dall'altro lato prendano posto Marco e Agostino, Canione e Vindonio. Castrese, il vissillifero maestro, prenda il comando di poppa, Tammaro quello di prua.

Mentre stavano portando a termine il terribile piano, improvvisamente sopraggiunse una folla immensa di

<p><i>partis detineat locum Marcus et Augustinus, Canion et Vindonius pariter cum eis recumbent. Signifer praeceptor Castrensis puppis possideat arcem, Tammarum fas est proram gubernare benigne.</i></p> <p><i>Talia dum saevi disponunt ministri, repente supervenit innumera multitudo Christicolarum, permixti viri ac mulieres, seu adolescents et parvoli, omnes partier clamantes: miseremini, miseremini concives, et, ne vestrae manus polluantur nostro sanguine, finite nos sequi vestigia sanctorum Patrum. Hanc acclamationem indigne ferentes, et in derisionem vertentes, coeperunt festinanter cogere eos ascendere navim, atque deridentes dicere: Dignum est, ut simul cum his, quos imitati estis, efficiamini in pastum marinis belluis.</i></p> <p><i>Multitudinem vero Sanctorum Sanctarumque idcirco minime preasumpsimus nominatim nominare, quia nullus sub caelo invenitur qui dicere audeat se cognovisse nomina singulorum, nisi solo ille qui aequaliter per suae magnitudinis gloriam semper ubique est et cui omnia praesentia sunt. Haec vero quae nostris sensibus pietas perennis Dei per sanctorum Patrum dicta tradidit, idcirco annotare studuimus ut, dum aliquis fidelium alicuius Sancti solemnitatem celebrat, pariter de cunctorum triumpho laetetur: quo ab aeterno Rege immortalitatis praemia his omnibus</i></p>	<p>cristiani, composta da uomini e donne, adolescenti e bambini, che tutti insieme gridavano: Abbiate misericordia di noi lasciateci seguire le orme dei santi Padri, affinché le vostre mani non si macchino del nostro sangue. I ministri del re, mal sopportando questa richiesta, cominciarono a deriderli e a farli salire in tutta fretta sulla nave. Prendendoli in giro dicevano: E' giusto che finiate in pasto alle belve marine insieme a coloro che volete imitate. [Non è possibile elencare uno per uno i nomi di tutti gli uomini e le donne che vollero seguire i Santi: solo Dio, che per la grandezza della sua gloria è sempre presente in ogni luogo e vede ogni cosa, li conosce. Annotando ciò che il Signore nella sua eterna pietà ha trasmesso alla mia conoscenza, ho voluto, però, almeno ricordare la loro profonda devozione di quelli che, lasciando i beni di questo mondo e rinnegando se stessi, vollero seguire le tracce del Redentore. Quando i fedeli celebreranno la solennità dei Santi caricati sulla nave, potranno così ricordarsi anche di tutti i cristiani che chiesero di subire la stessa sorte. Racconterò anche come l'immenso Re, il Signore Nostro Gesù Cristo, si sia degnato di spingere quelle crudeli e ridicole schiere di uomini malvagi a lodare il suo nome]. I persecutori, vedendo che tutti insieme uomini e donne, adolescenti e bambini si precipitavano in massa sulla vecchia nave,</p>
---	---

intercedentibus adipisci digne valeat. Hi enim sunt qui reliquentes praedia et divitias, semetipsosque abnegantes, secuti sunt Redemptoris vestigia. Sed commodum duximus, ut praecurrente stylo breviter annotemus, qualiter immensus Rex Noster Christus saeva ridiculaque nefandorum Tyrannorum ad laudem sui nominis convertere dignatus est. Cumque saeva concio militum unanimiter viros ac mulieres, adolescentes et parvulos, agminatim conspicerent navim velle conscendere, metuentes ne vetusta navis in littore mergeretur, statuerunt, ut hi demum, qui se eorum consortio copulare voluissent, usque ad eos navigio firmioris ratis deducerentur.

At omnipotens Deus, cui est in mari via et semitae in aquis multis, mutato ordine, eorum versutiam in Sanctorum gloriam mutavit mirabiliter. Nam, cum multitudo navium vix usque ad pelagum Sanctorum deduxissent exercitum, permixtimque in vetustam navem certarent eiicere, ut pariter interitus Catholicorum veniret, demerso vetusto navigio; tunc virtus superni Regis hoc suae praebuit virtutis indicium, qui Sanctos Dei devinctos ad pelagum usque deduxerant, nequaquam suarum navium mutarent remigia, donec ipsi cum suis viderent luminibus, qualiter Christus Deus noster suis in mari praeberet vias et in aquis semitas. Sicque gaudentes et exultantes atque Christo Regi

temendo che questa non riuscisse a reggerne il peso e affondasse prima del previsto, decisero di farli salire su imbarcazioni più sicure e di condurli con quelle alla nave semidistrutta su cui si trovavano i vescovi.

Ma il Signore onnipotente, che ha una strada nel mare e sentieri in molte acque, mutò l'ordine delle cose e miracolosamente fece sì che la malignità dei persecutori divenisse motivo di gloria per i suoi santi. Le navi riuscirono a stento a condurre al largo quell'esercito di cristiani, che alla rinfusa facevano a gara per salire sulla vecchia nave, rischiando di farla affondare e di morire tutti. Dio, però, fece in modo che coloro che avevano imprigionato i suoi santi e li avevano abbandonati in mare, non potessero tornare indietro prima di aver visto con i propri occhi in che modo Cristo Signore nostro avrebbe concesso ai suoi di attraversare senza pericolo le acque. E così rallegrandosi ed esultando e rendendo grazie al Signore (Castrese e i suoi compagni) giunsero sulle coste della Campania il 10 di maggio. Quando, ormai sulla spiaggia, i cristiani calcarono con i propri piedi la placida sabbia del mare, san Castrese si accorse che, grazie all'aiuto di Dio, la nave che li aveva trasportati fin lì era ancora in buone condizioni. Allora fece in modo che questa tornasse indietro, nel luogo da dove era partita: la nave si rimise

<p><i>grates referentes, pervenerunt in Campano littore cum mensis Maius dies decem compleret a Kalendis. Hic cum placidas arenas maris propriis calcarent pedibus, Pater Sanctus Castrensis e vetusto navigio, Christo Deo iuvante, confracta solidat, ad locum ex quo est proiectus redire satagit: quod, aura leni flante, per vastum aequor iter arripuit qualiterque transmeavit, sequens sermo edocet.</i></p>	<p>miracolosamente in cammino attraverso il vasto mare, spinta da un dolce vento.</p>
--	---

Nella *Vita s. Castrensis*, come si può notare, la vicenda del viaggio per mare compiuto dal protagonista presenta maggiore ampiezza e complessità rispetto all'episodio narrato dalla *Passio s. Prisci*, occupando grande spazio nell'economia complessiva del racconto. Nell'agiografia di Castrese, la descrizione degli eventi appare molto più particolareggiata e l'autore tende a esasperare tutti gli elementi della narrazione: accentuando la gravità dei fatti e insistendo sugli aspetti più negativi della vicenda, egli, ad esempio, pone l'accento sulla malvagità di Aristodemo, il quale, volendo eliminare completamente i cristiani, propone di farli annegare; inoltre sono messe in evidenza le pessime condizioni della nave scelta per mandare a morire Castrese e i compagni, la quale, come viene specificato nel testo, è rimasta per anni ferma a marcire sotto lo sterco degli uccelli. Il riferimento alla schiera immensa di cristiani che chiede di essere imbarcata insieme ai vescovi per andare incontro al martirio sembra, inoltre, trasformare la vicenda narrata in una vera e propria epopea della cristianità.

Dal punto di vista filologico mi sembra significativo il fatto che, diversamente da quanto accade nella *Passio s. Prisci*, dove sono più persone a suggerire di caricare il santo e i suoi compagni su una nave malmessa, nel caso di Castrese il diabolico piano sia attribuito ad un unico personaggio, di nome Aristotemo. Questo fatto mi ha portato a pensare che l'autore della *Vita s. Castrensis* potesse conoscere, e quindi aver utilizzato, il passo degli

Annales di Tacito (*Annales*, 14, 3) in cui Aniceto offre a Nerone, incerto se uccidere la madre col veleno, con la spada o con qualche altro mezzo violento, l'idea ingegnosa della costruzione di una nave, una parte della quale, in alto mare, si sarebbe aperta a comando ed avrebbe fatto cadere in acqua Agrippina colta di sorpresa. Si trascrive, di seguito, l'episodio narrato da Tacito:

Annales, 14, 3²⁶⁵

<p><i>Igitur Nero vitare secretos eius congressus, abscedentem in hortos aut Tusculanum vel Antiatem in agrum laudare, quod otium capesseret. Postremo, ubicumque haberetur, praegravem ratus interficere constituit, hactenus consultans, veneno an ferro vel qua alia vi. Placuitque primo venenum. Sed inter epulas principis si daretur, referri ad casum non poterat tali iam Britannici exitio; et ministros temptare arduum videbatur mulieris usu scelerum adversus insidias intentae; atque ipsa praesumendo remedia munierat corpus. Ferrum et caedes quonam modo occultaretur, nemo reperiebat; et ne quis illi tanto facinori delectus iussa sperneret metuebat. Obtulit ingenium Anicetus libertus, classi apud Misenum praefectus et pueritiae</i></p>	<p>Nerone dunque cominciò ad evitare di incontrarsi da solo con la madre e, quando lei si recava nei propri giardini o nelle ville di Tuscolo o di Anzio, esprimeva approvazione per quella ricerca di svago. Ma alla fine, considerando che la madre, ovunque fosse, era per lui un peso gravoso, decise di ucciderla; l'unico problema era se col veleno o col ferro o con altra violenza. In un primo tempo decise per il veleno. Ma, se propinato alla mensa del principe, sarebbe poi stato impossibile parlare di un caso, col precedente di Britannico; e sembrava ardua impresa corrompere i servi di una donna vigile contro le insidie, proprio per la sua familiarità col delitto; tanto più che Agrippina si era immunizzata, con preventiva assunzione di antidoti. Inimmaginabile, poi, nascondere un</p>
--	---

²⁶⁵ Il testo latino è tratto da C. Giussani (trad. a cura di), Cornelio Tacito, *Gli Annali*, Milano 1942, pp. 549-560.

<p><i>Neronis educator ac mutuis odiis Agrippinae invisus. Ergo navem posse componi docet, cuius pars ipso in mari per artem soluta effunderet ignaram: nihil tam capax fortuitorum quam mare; et si naufragio intercepta sit, quem adeo iniquum, ut sceleri adsignet, quod venti et fluctus deliquerint? Additurum principem defunctae templum et aras et cetera ostentandae pietati.</i></p>	<p>delitto di spada; e temeva che la persona incaricata di un gesto così grave, si rifiutasse. Gli suggerì un'abile soluzione il liberto Aniceto, comandante della flotta di stanza al capo Miseno, già incaricato di educare Nerone fanciullo, odioso ad Agrippina e da lui ricambiata. Illustra dunque al principe la possibilità di costruire una nave, parte della quale, azionata da un congegno, potesse sganciarsi, una volta in mare, e far così precipitare in acqua, di sorpresa, la madre: nulla è imprevedibile come il mare, e se Agrippina fosse perita in un naufragio - diceva - chi sarebbe stato tanto fazioso da imputare a delitto un increscioso incidente dovuto ai venti e alle onde? Il principe avrebbe poi innalzato alla madre morta un tempio, altari e mostrato altri segni della sua pietà filiale.</p>
--	---

Le analogie concettuali presenti tra il racconto di Tacito²⁶⁶ e l'episodio del viaggio per mare descritto nella *Vita s. Castrensis* porterebbero a non escludere che l'autore campano possa avere utilizzato per il suo racconto il

²⁶⁶ La testimonianza di Tacito sarebbe confermata da Svetonio e da Dione Cassio. Svetonio (*Nero*, 34) riferisce che l'imperatore, dopo aver tentato di uccidere Agrippina col veleno per ben tre volte, fece predisporre nella stanza da letto della madre un soffitto congegnato in maniera tale che, azionato un meccanismo, le crollasse addosso mentre dormiva. Fallito anche quest'ultimo tentativo, Nerone ordinò di allestire una nave che si potesse sfasciare in modo che la madre morisse per naufragio o per il crollo della *camara*. Dione Cassio (62,12,2) racconta, invece, che Nerone, incitato da Seneca, decise di sopprimere Agrippina ma non potendola fare col veleno, a causa della grande diffidenza della madre, avendo visto in teatro una nave che si apriva a comando, egli e Seneca ordinarono di costruirne una simile: cfr. C. Ferone, Suet. Nero 34 e *la nave di Agrippina*, «RhM» 147 (2004), pp. 80-87.

capitolo 14, 3 degli *Annales*, ipotesi che potrebbe essere, comunque, confermata solo verificando l'eventuale diffusione dell'opera dello storico romano nel *milieu* culturale di Vittore.

CAPITOLO TERZO

LA PRESENZA DEGLI ESULI AFRICANI IN CAMPANIA NEL V SECOLO

Premessa

Questo capitolo si propone di valutare le fonti e i reperti che attesterebbero l'arrivo di Quodvultdeus e di altri esuli cartaginesi a Napoli nella seconda metà del V secolo e l'influsso che la loro presenza potrebbe avuto sulla tradizione agiografica e culturale della città. L'esiguità delle notizie pervenute a riguardo e il fatto che i dati disponibili siano stati fino ad ora solo in parte oggetto di ricerche sistematiche e approfondite ostacola la comprensione dell'entità che, nel V secolo, potrebbe avere assunto il fenomeno dell'immigrazione, nella città campana, di personalità in fuga dall'Africa settentrionale dopo l'invasione vandalica della regione.

In ogni caso diversi elementi, che saranno di seguito esaminati, sembrerebbero confermare il racconto di Vittore di Vita circa l'arrivo di Quodvultdeus e dei suoi compagni a Napoli intorno all'anno 439.

Per indagare sugli ultimi anni di vita del vescovo cartaginese è opportuno leggere la sua vicenda biografica alla luce della fitta trama di relazioni, di natura religiosa, economica e culturale, che, come si vedrà, già dal IV secolo intercorrevano tra Africa e Campania.

In particolare, nel valutare l'eventuale influsso africano sull'arte e sull'architettura napoletane del V secolo, si cercherà di tenere conto di quanto l'approccio critico al tema si sia modificato negli ultimi anni: la tendenza, spesso in passato manifestata dagli studiosi, ad esasperare la presenza di un riflesso africano nella produzione artistica medievale della città campana, si è, infatti, ridimensionata in seguito alle ricerche più recenti²⁶⁷. L'esame sistematico condotto su alcune delle testimonianze pittoriche e musive rinvenute nelle catacombe di San Gennaro e in quelle di

²⁶⁷ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 5.

San Gaudioso a Napoli e sull'architettura ecclesiastica cittadina del IV e del V secolo, ad esempio, ha consentito di modificare in modo significativo le prospettive di indagine, restituendo di Napoli l'immagine di una città caratterizzata in quei secoli da un panorama artistico vivace, nel quale l'influenza africana è sì presente e ben attestata ma si accompagna e si mescola a suggestioni culturali di diversa provenienza²⁶⁸.

3.1 I contatti commerciali tra Africa e Campania nel V secolo

I contatti fra la Campania e l'Africa attestati tra V e VI secolo rappresentano un aspetto di quella 'vocazione mediterranea' che in epoca antica e medievale contraddistinse il Mezzogiorno e l'Italia meridionale in genere e soprattutto le regioni tirreniche²⁶⁹.

Per quanto riguarda la Campania, recenti indagini archeologiche hanno dimostrato come, insieme alla Puglia, alla Basilicata e ad alcune zone della Calabria, essa fosse parte di una 'catena regionale' che conservò per tutto il IV e fino agli inizi del V secolo un forte dinamismo economico e un ruolo attivo, sia nell'approvvigionamento dei centri direzionali (primo fra tutti Roma) sia negli scambi commerciali con l'area balcanica, con l'Africa settentrionale e con il Mediterraneo orientale e occidentale²⁷⁰.

Nel caso specifico delle città campane, per tutto il IV e fino agli inizi del V secolo, centri come Capua, Puteoli, Napoli e Benevento serbarono intatto il loro carattere urbano e continuarono a partecipare ai traffici che si

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 6-7 e p. 166.

²⁶⁹ Il mar Tirreno, come il Mediterraneo in genere, per la sua facile navigabilità si è rivelato una via di comunicazione particolarmente adatta a favorire la circolazione di merci, popoli e culture: diversi contributi in proposito sono pubblicati nel volume *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale, geografia storica ed economia*. Atti del XIV Convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000) a cura di C. Vismara, Roma 2002. Per il tema specifico degli scambi commerciali nel Mediterraneo occidentale i rinvia, invece a L. Paroli, C. Citter, C. Pellecuer, J.M.Péne, *Commerci nel Mediterraneo Occidentale nell'alto medioevo*, in *Early Medieval Towns in West Mediterranean*, Convegno 22-24 settembre 1994, a cura di G. P. Brogiolo, Mantova 1996, pp. 121-142.

²⁷⁰ G. Volpe, C. Annese, G. Disantarosa, D. Leone, *Ceramiche e circolazione delle merci in Apulia fra tardoantico e altomedioevo*, in S. Gelichi, C. Negrelli (a cura di) *La circolazione delle ceramiche nell'Adriatico tra Tarda antichità e Altomedioevo*, III Incontro di studio CER.AM.IS. (Venezia 24-25 giugno 2004), Mantova 2007, pp. 331-374, p. 364.

svolgevano in area mediterranea²⁷¹. In seguito, alcune di queste città subirono una battuta d'arresto, legata alla più generale crisi economica che nel corso del V e del VI secolo colpì i mercati occidentali²⁷².

Per ciò che concerne gli scali campani, il porto di Pozzuoli, che dal I al III secolo d. C. aveva primeggiato ed era stato sede di attività mercantili intensissime, perse progressivamente il suo primato a favore di Napoli, a causa dell'instabilità geologica dovuta ai continui fenomeni di bradisismo e per le invasioni di Vandali e Goti, che amplificavano la diffusa condizione di insicurezza²⁷³. Nel corso del V e del VI secolo, dunque, il predominio spettò allo scalo napoletano, che continuò a essere frequentato e a scambiare merci con varie regioni, tra cui la Tunisia e la Tripolitania²⁷⁴.

I reperti archeologici rinvenuti nei contesti neapolitani di Carminiello ai Mannesi e di Pollena Trocchia sembrerebbero indicare che in quell'area, tra IV e V secolo, i prodotti di provenienza africana andarono progressivamente sostituendosi alle produzioni adriatiche del periodo tardorepubblicano e imperiale e a quelle della Betica, della Lusitania e della Gallia²⁷⁵.

In particolare, come ha evidenziato Soricelli, nel sito di Carminiello ai Mannesi la percentuale di anfore di provenienza africana risalenti al V secolo è doppia rispetto a quella delle anfore riferibili alla fine del secolo precedente e costituisce, come nei coevi contesti archeologici di Ostia/Roma, circa il 50% delle importazioni totali²⁷⁶.

La significativa quantità di ceramiche da mensa, anfore e lucerne in sigillata africana ritrovate sia nel contesto di Carminiello ai Mannesi sia in quello di Pollena Trocchia e riconducibili al V secolo farebbe pensare che, in quel periodo, insieme a questo genere di manufatti, dall'Africa

²⁷¹ E. Savino, *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Bari 2005, pp. 68-69: secondo Eliodoro Savino, ciò fu anche dovuto al fatto che l'aristocrazia senatoria di Roma, legata da interessi politici ed economici alla provincia, e più modestamente i ceti municipali continuarono a donare denaro alle città campane e a promuovere opere pubbliche nella regione.

²⁷² M. Tangheroni, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma-Bari 1996, pp. 3-5.

²⁷³ *Ibidem*, pp. 15-16; cfr. anche E. Savino, *Campania tardoantica* cit., pp. 68-69 e pp. 218-220.

²⁷⁴ C.S. Martucci, G. Boemio, G. Trojsi, G.F. De Simone, *Pollena Trocchia (NA), località Masseria De Carolis. L'analisi dei reperti per la ricostruzione del contesto economico e sociale della villa romana*, in <<Amoenitas>> II (2012), pp. 87-117, p. 96.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 93-96. Sul contesto di Carminiello ai Mannesi cfr. P. Arthur (a cura di), *Il complesso archeologico di Carminiello ai Mannesi: Napoli (scavi, 1983-1984)*, Galatina 1994.

²⁷⁶ G. Soricelli, *"Terra Sigillata" della prima, media e tarda età imperiale*, in P. Arthur (a cura di), *Il Complesso Archeologico* cit., pp. 109-171, pp. 147-148.

giungessero in area napoletana anche alcuni beni alimentari, tra cui principalmente olio e grano, prodotti per i quali la Campania non era forse più in grado di garantire l'autosufficienza²⁷⁷. A Napoli la necessità di questi prodotti potrebbe essersi intensificata proprio in seguito all'arrivo degli esuli africani e al nuovo afflusso di gente in città²⁷⁸

Nei contesti neapolitani le ceramiche comuni di provenienza africana sono presenti in percentuale nettamente inferiore rispetto alle ceramiche da mensa in sigillata africana²⁷⁹. Quest'ultime, oltre che a Napoli, compaiono in quantità considerevole oltre che negli altri siti litoranei della Campania, dove l'affluenza di prodotti di importazione africana risulta essere ancora alta tra V e VI secolo, e anche in aree più interne della provincia²⁸⁰.

Il numero di anfore in sigillata africana relative al V secolo rinvenute a Capua, ad esempio, risulta di poco inferiore a quello dei reperti simili recuperati nel coevo contesto di Carminiello ai Mannesi. Si tratta di un interessante elemento di riflessione, poiché consente di valutare l'incidenza che i prodotti africani potrebbero aver avuto anche nel mercato di città dell'entroterra che, come Capua, erano ben collegate tramite la viabilità principale ai maggiori centri di approvvigionamento e smistamento²⁸¹. A partire dalla metà del V secolo alcuni di questi siti affiancarono, alla non

²⁷⁷ P. Arthur, *Naples from Roman Town to City-State: an archaeological perspective*, London 2002, pp.122-133 e pp. 250-251 ; E. Savino, *Campania tardoantica* cit., pp. 93 ss.; 68-69 C.S. Martucci, G. Boemio, G. Trojsi, G.F. De Simone, *Pollena Trocchia* cit., pp. 93-96. Sull'ipotesi che i Vandali esportassero in Campania derrate alimentari in cambio di denaro cfr. C. Wickham, *Early medieval archaeology in Italy: the last twenty years* in <<Archeologia Medievale>>, 26 (1999), pp. 7-20, p. 9.

²⁷⁸ P. Arthur, *Naples* cit., pp.122-133. A Napoli le ceramiche e le anfore africane sono più numerose di quelle di provenienza orientale e costituiscono addirittura il 50% dei reperti ritrovati. Dall'Oriente e dall'Italia meridionale giungevano soprattutto le anfore vinarie, anche se in misura minore rispetto ai materiali nordafricani. In età ostrogota quando, pur persistendo una maggioranza di contenitori africani, crebbero sensibilmente quelli provenienti dall'Oriente.

²⁷⁹ V. Carsana, *Ceramica da cucina tardoantica e altomedievale*, in P. Arthur (a cura di), *Il complesso archeologico* cit., pp. 251-258, p. 257.

²⁸⁰ La sigillata africana è presente, ancora agli inizi del VI secolo, nella Campania costiera, comprese le isole, a Capua, e, più a nord, a Sperlonga, Ostia e Porto: cfr. in proposito S. Tortorella, *La sigillata africana in Italia nel VIe nel VII secolo d. C.: Problemi di cronologia e distribuzione*, in L. Sagù (a cura di), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del convegno in onore di John W. Hayes Roma, 11-13 maggio 1995*, Firenze 1998, pp. 41-69, p. 53.

²⁸¹ E. Savino, *Campania tardoantica* cit., p. 92 e p. 97 nota 147

irrilevante presenza di prodotti di importazione africana, una produzione locale che imitava modelli in terra sigillata chiara nord africana²⁸².

Le testimonianze archeologiche sembrerebbero dimostrare che nel V secolo Napoli, pur nelle difficoltà in cui la Campania venne a trovarsi a causa dalle incursioni di Visigoti, Vandali e Mauri, riuscì ad assumere un peso rilevante nella difesa del territorio circostante e a garantire la sopravvivenza delle attività urbane. Intorno al 440 d. C., per volere di Valentiniano III, la città venne cinta da nuove mura, divenendo forse un polo di attrazione sia per la popolazione in fuga dai villaggi limitrofi sia per chi, come Quodvultdeus, fosse alla ricerca di un luogo in sicuro in cui riparare²⁸³. In virtù della favorevole posizione geografica e per l'importanza del suo porto, inoltre, Napoli, come si è detto, continuò a partecipare pienamente ai traffici commerciali che si svolgevano nel Mediterraneo, restando aperta, come dimostrerebbe la presenza in città degli esuli cartaginesi, al contatto e al confronto con altre componenti etniche²⁸⁴.

È probabile che a mantenere in vita i rapporti economici tra Campania e Africa abbiano in qualche modo contribuito anche gli stretti legami esistenti, nella tarda antichità, tra le élites civili attive nelle due regioni: non è da sottovalutare, ad esempio, il fatto che non di rado i membri della classe dirigente campana, rappresentata in primo luogo dall'aristocrazia senatoria, avessero interessi forti e consolidati sulla sponda opposta del Mediterraneo, trattandosi in qualche caso di famiglie provenienti da quelle stesse zone o che lì avevano avuto modo di ricoprire molteplici incarichi²⁸⁵. In proposito Marco Niccolai menziona tre membri dell'aristocratica *gens* dei *Ceionii*, famiglia che, pur essendo originaria probabilmente dell'Etruria, ebbe rapporti molto stretti con le province africane: *Ceionius Rufius Volusianus*, appartenente al ramo dei *Ceionii Iuliani*, che fu *proconsul* in Africa tra il

²⁸² S. Fontana, *Le "imitazioni" della sigillata africana e le ceramiche da mensa italiche tardo-antiche*, in L.

Sagui (a cura di), *Ceramica in Italia* cit., pp. 83-100, pp. 91-92.

P. Arthur, C. De Mitri, E. Lapadula, *Nuovi appunti sulla circolazione della ceramica nella Puglia meridionale tra tarda antichità ed alto medioevo*, in S. Gelichi, C. Negrelli (a cura di), *La circolazione delle ceramiche nell'Adriatico* cit., pp. 331-351.

²⁸³ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 18-19.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 9.

²⁸⁵ M. Niccolai, *Élites e società civili ed ecclesiastiche nella Napoli tardoantica. Da Diocleziano alla caduta della Pars Occidentis*, Tesi di Dottorato, Università degli studi di Napoli "Federico II". Dottorato in Storia, XXII ciclo, p. 138.

326-333; *Caecina Decius Albinus iunior*, che prima di essere nominato proconsole della Campania, incarico che svolse tra il 397-398, era stato *consularis Numidia*; *Valerius Publicola*, marito di una Ceionia Albina, *clarissimus* con proprietà anche in Africa, il quale ebbe il titolo di patrono municipale a Benevento²⁸⁶. Oltre a questi personaggi, Marco Niccolai cita un senatore romano di nome *Quintus Aurelius Symmachus* signo *Eusebius*, la cui famiglia aveva vari possedimenti distribuiti nel “triangolo mediterraneo”, tra Italia meridionale, Sicilia e la costa africana²⁸⁷.

Il riferimento di Vittore di Vita ai *senatores plurimi*²⁸⁸ che insieme ai membri del clero cartaginese sarebbero giunti a Napoli sembrerebbe del resto confermare l'esistenza di contatti significativi tra le classi dirigenti campane e quelle africane, unite spesso da una familiarità che, soprattutto a partire dal IV secolo, coinvolse non solo la componente laica della società ma anche le élites ecclesiastiche, i cui membri provenivano di frequente proprio dagli antichi ceti dirigenti romani²⁸⁹. Esempari in tal senso, per quanto riguarda l'ambito campano, le figure di Paolino di Nola e Giuliano di Eclano, che intrattennero rapporti frequenti (anche se non sempre distesi nel caso di Giuliano) con importanti esponenti del clero africano e sulle quali pertanto vale la pena di soffermare brevemente la nostra attenzione.

3.2 Le relazioni del clero campano con la Chiesa africana tra IV e V secolo: il ruolo di Paolino da Nola e di Giuliano di Aeclanum

Sulla base di quanto già accennato, è possibile ipotizzare che l'arrivo degli esuli cartaginesi in Campania nella seconda metà del V secolo, fenomeno che, come si è detto, è difficile quantificare sulla base dei dati a disposizione, sia stato agevolato dai frequenti contatti che, già a partire dal IV secolo, intercorrevano tra il clero locale e quello africano. Paolino di Nola e Giuliano di Aeclanum sono due personaggi che testimoniano

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 44-47.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 58.

²⁸⁸ VICT. VIT. I, V, 15.

²⁸⁹ Sui rapporti tra ceti dirigenti romani e le gerarchie ecclesiastiche sia campane che africane, cfr. V. A. Sirago, *Incontro di Agostino con Melania e Piniano*, in *L'Umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Congresso Internazionale (Bari 28-30 ottobre 1986), Bari 1988, pp. 629-648.

entrambi l'esistenza, tra la Chiesa d'Africa e quella campana, di rapporti intensi e costanti, destinati a proseguire con una certa assiduità almeno nei due secoli successivi.

Paolino era nato a Burdigala (Bordeaux) nel 353 o 354 da una ricca famiglia senatoria²⁹⁰. Dopo aver ricevuto la carica di governatore della Campania nel 380, fissò la sua dimora a Cimitile, nei pressi di Nola, dove si trovava il sepolcro di s. Felice (BHL 2870-71)²⁹¹. Per rendere più agevole l'accesso alla tomba del santo, Paolino fece ripulire e lastricare la via che collegava Nola a Cimitile. Inoltre progettò la costruzione di un grande ospizio per accogliere i pellegrini e i poveri del circondario²⁹². Nel 381, concluso il suo mandato, si trasferì a Roma, conservando tuttavia un profondo legame con Nola, dove tornò definitivamente nel 395, stabilendosi presso il sepolcro di S. Felice²⁹³.

Già allora la sua fama doveva essere ben nota: quando Paolino appena giunto a Nola si ammalò gravemente, la notizia si diffuse con rapidità in tutta l'Italia meridionale, raggiungendo anche le sponde africane del Mediterraneo²⁹⁴. Il clero e i pastori, i confratelli monaci e i laici, come racconta lui stesso in una lettera (Ep. V, 14) scritta verso la fine del 395 all'amico Sulpicio Severo, si affrettarono con premura a fargli visita e furono numerose le manifestazioni di simpatia e di affetto tributategli in quella tragica circostanza non solo dalle Chiese d'Italia ma anche da quelle d'Africa, che inviarono in Campania alcuni rappresentanti²⁹⁵.

²⁹⁰ cfr. G. Santaniello, *San Paolino di Nola - Una vita per Cristo*, Roma 1994, pp. 12-13.

²⁹¹ Oscuro martire di origine siriana sopravvissuto alla persecuzione di Valeriano e deposto nella seconda metà del terzo secolo sul limitare di una necropoli a cui fu poi dato il nome di Cimitile. Cfr. G. Fiaccadori, *Il cristianesimo* cit., p. 159; F. Bologna, *Momenti della cultura figurativa nella Campania Medievale* in *Storia e Civiltà della Campania* cit., pp.171-275, p. 171. Il santuario di S. Felice sorgeva nel sobborgo di Cimitile in un territorio di proprietà della famiglia di Paolino: cfr. G. Santaniello, *San Paolino* cit., pp. 12-13.

²⁹² G. Santaniello, *San Paolino di Nola* cit., p. 14.

²⁹³ G. Fiaccadori, *Il cristianesimo* cit., p. 159; G. Santaniello, *San Paolino* cit., p. 16.

²⁹⁴ A. D'Amato, *S. Agostino e il vescovo Pelagiano Giuliano* in *Annuario del R. Liceo-Ginnasio Pietro Colletta di Avellino per l'anno scolastico 1928-1929*, Avellino 1930, p. 57; R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum*, S. Angelo dei Lombardi 1987, pp.17-18; G. Santaniello, *San Paolino* cit., p. 48.

²⁹⁵ T. Piscitelli Carpino (a cura di) *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino*, Napoli 1989 p. 38. Nell'epistola V Paolino fa riferimento in modo esplicito al clero africano e scrive: *Afri quoque ad nos episcopi revisendos prima estate miserunt.*

Paolino, peraltro, aveva stretti contatti con i maggiori rappresentanti del clero africano e molto probabilmente fu a Cartagine tra il 408 e il 409²⁹⁶. Un'eco di questo legame si può rilevare anche nella leggenda della sua deportazione in Africa in seguito agli attacchi vandalici, che interessarono però la Campania solo dopo la sua morte: Gregorio Magno nei suoi *Dialogi* (1, 3) ²⁹⁷ racconta, infatti, che il vescovo di Nola si offrì prigioniero volontario dei Vandali, in sostituzione di un giovane, figlio di una vedova, catturato e portato dagli invasori in Africa; qui egli sarebbe vissuto schiavo, facendo da giardiniere alla corte del re barbaro, finché, riconosciuto dal vescovo, non fu liberato con gli altri prigionieri della sua città.

A Nola Paolino, divenuto vescovo della città nel 410, si preoccupò di edificare un ampio monastero nei pressi del sepolcro di san Felice ²⁹⁸, trasformando la tomba del santo in un importante centro di attrazione per tutta la cristianità²⁹⁹.

La rete di amicizie coltivata dal vescovo di Nola era molto vasta, come dimostra la sua corrispondenza che rivela contatti con l'Aquitania, l'Italia settentrionale, l'Oriente e l'Africa³⁰⁰.

Tra i suoi amici, accanto a Sulpicio Severo, si trovano alcuni dei più noti personaggi del tempo, come Girolamo, Rufino di Aquileia, Ambrogio e in particolare Agostino, con il quale Paolino scambiò lettere di notevole spessore teologico e dottrinale.³⁰¹ Il legame tra i due vescovi fu profondo e

²⁹⁶ S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma 1987, p. 14; F. Bologna, *Momenti cit.*, p. 176; Bertaux, come nota Ferdinando Bologna, fa risaltare “*les évêques africains avec qui Paulin entretenait des rapports constants*”.

²⁹⁷ U. Moricca (a cura di), *Gregorii Magni Dialogi*, libri IV, Roma 1924, pp. 25-26.

²⁹⁸ Le norme fondamentali che avrebbero dovuto costituire la “Regola” della sua nuova comunità, per quanto non definitive né riprodotte per iscritto, riproducevano in parte quelle adottate da numerose comunità ascetiche del monachesimo occidentale: Vittricio a Rouen, Martino a Tours, Sulpicio Severo a Pruculianum, Ambrogio a Milano, Eusebio a Vercelli, Girolamo a Roma ed Agostino in Africa furono i modelli a cui Paolino si ispirò. Cfr. G. Santaniello, *San Paolino cit.*, pp. 50-51; C. Ebanista, *Dinamiche insediative nel territorio di Cimitile tra tarda antichità e Medioevo in Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana, École Française de Rome, 9 marzo 2000, a cura di H. Brandeburg e L. Ermini Pani, Città del Vaticano 2003, pp.43-86, p. 48.

²⁹⁹ A. Ruggiero, *San Paolino Maestro di fede e di vita*, Napoli/Roma 1994, p. 39; G. Santaniello, *San Paolino cit.*, p. 98.

³⁰⁰ S. Prete, *Motivi ascetici cit.*, p. 14; F. Bologna, *Momenti cit.*, p. 172; A. Ruggiero, *San Paolino cit.* p. 39.

³⁰¹ S. Prete, *Motivi cit.*, p. 152: ci rimangono quattro lettere di Paolino e otto di Agostino, ma allo scambio epistolare mancano ventisei lettere, andate perdute.

duraturo: <<*Vade in Campaniam, disce Paolinum*>>, diceva Agostino a Licenzio (*Epist.* 26, 5)³⁰², lasciando chiaramente intuire la grande stima per l'amico lontano che era riuscito a trasformare l'oscura tomba del patrono Felice in un luminoso faro per la cristianità, un luogo dove avvenivano miracoli³⁰³.

Diversi anni più tardi furono proprio il vescovo di Ippona e Alipio di Tagaste, un altro membro della Chiesa africana, a scrivergli per metterlo in guardia contro la minaccia pelagiana³⁰⁴.

Non solo le alte gerarchie ecclesiastiche ma anche i fedeli africani conoscevano la fama del vescovo di Nola, ne rispettavano l'autorità e ne ammiravano il rigore: nel 421 lui stesso riferisce ad Agostino della singolare richiesta ricevuta da Flora, una ricca vedova della città di Ippona, il cui figlio Cinegio, in viaggio in Italia, era morto in Campania mentre faceva ritorno in Africa. La pia donna, affranta dal dolore, desiderava che il suo diletto figlio potesse essere sepolto a Cimitile, presso la tomba di S. Felice³⁰⁵. Paolino aveva acconsentito di buon grado alla richiesta, tuttavia, dal momento che la devota nobildonna apparteneva alla diocesi di Ippona, aveva ritenuto opportuno informare anche Agostino della vicenda e domandargli un giudizio sulla decisione presa³⁰⁶. Il Dottore della Chiesa rispose alla richiesta dell'amico con un breve trattato dal titolo *De cura pro mortuis gerenda*, nel quale esponeva il suo pensiero riguardo l'effettiva

³⁰²G. Rinaldi, L. Carrozzì (trad. a cura di), S. Aurelio Agostino, *Lettere scelte*, Torino 1939, p. 180: Licenzio, figlio di Romaniano, ricco cittadino di Tagaste, fu inviato da Agostino a Nola affinché, seguendo l'esempio di Paolino, intraprendesse la strada della perfezione evangelica: cfr. G. Santaniello, *I successori del Vescovo Paolino di Nola* (sec. V e VI), in <<Teologia e Vita>>, 7 (2005), pp. 18-51, pp. 22-23.

³⁰³A. Ruggiero, *Carme 21: Nola crocevia dello spirito*, in *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* Nola 20-21 marzo 1982, Roma 1983, pp. 183-212, pp. 186-187: nell'epistola 78, scritta tra il 401 e il 408, il vescovo africano racconta anche di aver inviato presso la tomba di S. Felice due membri del suo clero, il monaco Spes e il prete Bonifacio, affinché per intercessione del santo potessero risolvere una complicata controversia sorta tra loro.

³⁰⁴G. Fiaccadori, *Il cristianesimo cit.*, p. 159; G. Santaniello, *San Paolino cit.*, p. 94. Era opinione comune che Paolino avesse dato appoggio ai pelagiani: Pelagio, che vantava da tempo rapporti di calorosa amicizia con Paolino, gli aveva scritto tra il 405 e il 406 una lunga lettera nella quale si soffermava tra l'altro sulla natura dell'uomo e sulla natura della grazia di Dio; di questo scritto il monaco britannico si servì dodici anni dopo come prova dell'adesione del vescovo di Nola alle sue tesi, al fine di difendere la sua presunta ortodossia davanti a papa Innocenzo I.

³⁰⁵*Ibidem*, p.107.

³⁰⁶*Ibidem*.

utilità di seppellire i morti presso i sepolcri dei martiri³⁰⁷. La composizione dell'opera, nata specificamente per soddisfare la richiesta dell'amico, testimonia ancora una volta l'esistenza di un legame profondo che, superata la tormenta dell'eresia pelagiana, andò rafforzandosi negli anni per interrompersi solo con la morte di Agostino, avvenuta il 28 agosto del 430 e seguita, a distanza di un anno soltanto, da quella dello stesso Paolino³⁰⁸.

Se il vescovo di Nola aveva rappresentato indubbiamente un elemento di contatto tra il clero campano e quello africano, diverse e meno distese furono le relazioni tra le alte gerarchie ecclesiastiche d'Africa e Giuliano di Aeclanum, che appoggiò le tesi pelagiane e fu per questo al centro di un'accesa controversia ideologica³⁰⁹.

La difesa dell'ortodossia in nome del primato romano fu un elemento comune sia all'Africa sia all'Italia, dove eresie come quella pelagiana ebbero rapida diffusione grazie ai contatti facili e frequenti con la costa nord-africana³¹⁰. La questione pelagiana, che il clero africano aveva cercato di arginare anche per mezzo di un riavvicinamento alla Chiesa di Roma, nel V secolo coinvolse anche la Campania. Qui le tesi di Pelagio trovarono un deciso fautore in Giuliano, il quale, nonostante l'amicizia che legava la sua famiglia ad Agostino, divenne ben presto il principale antagonista del vescovo africano.

Le notizie biografiche che si possiedono sul personaggio sono frammentarie, incerte e spesso contraddittorie. Nato probabilmente ad Aeclanum, nel territorio degli Irpini a sud-est di Benevento, tra il 380 e il 390, Giuliano era figlio del vescovo di Capua, Memore, e di Giuliana, donna di nobili natali³¹¹. Lo stesso Paolino dovette conoscere bene la sua

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 106 e p. 108. Per il testo dell'opera di Agostino cfr. A. Bussoni (trad. a cura di), S. Aurelio Agostino, *Le onoranze funebri / De cura pro mortuis gerenda*, Parma 1994.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 109.

³⁰⁹ Cfr. in proposito il contributo di Manlio Simonetti, *Giuliano di Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana* cit., pp. 23-33.

³¹⁰ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 41. Sulla diffusione del pelagianesimo in Campania cfr. G. Otranto, *Da Giuliano di Eclano ad Eugippio: la Campania tra eresia ed ortodossia*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia* cit., pp. 35-53, pp. 36-41.

³¹¹ A. D'Amato, *S. Agostino* cit., pp. 55-56; R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum*, cit., pp. 10-11 e p. 15. Agostino conferma in più passi la paternità di Memore, che era suo intimo amico e con il quale intratteneva rapporti epistolari: cfr. *Contra Julianum*, I,4, 12; *Le Lettere* (Epistulae), *Nuova Biblioteca Agostiniana*, vol. XXI/1, Roma 1969, Epistola 101, pp. 940 ss.

famiglia: Memore, quasi certamente, era tra i vescovi campani che nel 395, quando egli era ammalato, si recarono a fargli visita³¹². Giuliano, che all'epoca non doveva avere più di dodici anni, potrebbe aver accompagnato il padre e conosciuto in quell'occasione Paolino. Di certo la sua familiarità con il vescovo di Nola, che in seguito compose per lui un epitalamio, il Carme XXV, fu grande³¹³. Scarse sono pure le notizie relative alla formazione del giovane: i base ad alcuni dati indirettamente forniti da Agostino nel *Contra Julianum*³¹⁴ e nel *Contra Julianum Opus Imperfectum*³¹⁵, due trattati scritti appunto in occasione dello scontro con Giuliano, essa dovette consistere in una ricca e varia educazione letteraria e filosofica, e in una notevole cultura teologica³¹⁶.

Giuliano trascorse anche un periodo a Cartagine dove, secondo Marandino, potrebbe essere avvenuto l'incontro con Pelagio e, forse, con lo stesso Agostino, il quale ammirò sempre l'*excellentissimum acumen* e la *mirabilem intelligentiam* del giovane campano³¹⁷. I rapporti tra i due intellettuali si incrinarono tuttavia qualche anno più tardi a causa dell'avvicinarsi di Giuliano alle posizioni pelagiane e della sua rottura con la Chiesa di Roma e con il clero africano, avvenuta dopo la morte di Innocenzo I, il papa che, tra la fine del 416 e gli inizi del 417, lo aveva consacrato vescovo di Aeclanum³¹⁸.

Gli studiosi divergono circa i motivi che avrebbero spinto Giuliano ad assumere una posizione tanto radicale da costargli successivamente l'esilio: in qualche misura potrebbero aver influito le letture dei primi testi pelagiani

³¹² R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum* cit., p.18; G. Fiaccadori, *Il cristianesimo* cit., p. 159.

³¹³ R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum* cit., p.18.

³¹⁴ Per il testo dell'opera cfr. J. P. Migne (ed. a cura di), *Patrologia Latina* 44, 461, Paris 1841.

³¹⁵ Per il testo dell'opera cfr. J. P. Migne (ed. a cura di), *Patrologia Latina* 45, 1049, Paris 1841.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 31. Sulla formazione di Giuliano cfr. anche M. Zelzer, *Giuliano e la tradizione classica*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia* cit., pp. 225-234.

³¹⁷ R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum* cit., p. 36 e p. 60: prima che Alarico giungesse sotto le mura di Roma, una folla di profughi partì dalla capitale per rifugiarsi sulle isole, in Africa, in Oriente. Fra questi c'era anche Pelagio, che giunse a Cartagine dove poteva contare su un discreto seguito ma dove già fervevano le prime contestazioni alle sue idee. Qui egli si trattenne almeno fino al 411, anno in cui in quella città si svolse il primo processo antipelagiano che si concluse con la condanna del vescovo Celestio.

³¹⁸ P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 172-214 e 223-244; R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum* cit., p. 42 e p. 53. Sulle vicende che portarono alla condanna delle teorie pelagiane cfr. G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo – L'antichità*, Roma-Bari 2006, p. 336.

o i rapporti epistolari e gli incontri personali con gli esponenti del movimento, ma di tutto ciò le fonti non fanno cenno e queste ragioni non sarebbero stati comunque sufficienti a determinare una così profonda e convinta adesione alle idee di Pelagio e dei suoi seguaci. Si devono allora presupporre altre e diverse cause. Probabilmente, suggerisce Romualdo Marandino, Giuliano più che difendere la dottrina di Pelagio, intendeva semplicemente rivendicare la libertà del confronto nell'ambito della Chiesa di Roma, in opposizione alla strategia coercitiva messa in atto dall'episcopato africano³¹⁹.

Qualunque sia il vero motivo della sua adesione al pelagianesimo, è certo che questa fu vissuta con estrema apprensione da Agostino, il quale cercò più volte di persuadere l'amico campano a tornare sulla retta via³²⁰. Tra i due si sviluppò una vera e propria disputa ideologica, costellata di scritti dall'una e dall'altra parte, che però non portò a nessun risultato: rimasto fermo nelle sue posizioni, Giuliano, il cui pensiero ci è noto in massima parte proprio grazie al suo rivale, scontò l'esilio fino alla morte, avvenuta in Oriente o forse in Sicilia intorno al 455, per poi subire un impietoso processo di condanna e di oblio che ha determinato l'irrimediabile perdita delle sue opere.

3.3 Gli esuli africani in Campania: la testimonianza delle fonti letterarie

Le relazioni che, come si è visto, già esistevano tra il clero africano e quello campano si fecero più intense con l'arrivo a Napoli del gruppo di esuli guidati da Quodvultdeus³²¹. Era il 439, anno in cui i Vandali

³¹⁹ R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum* cit., p. 7 e p. 57.

³²⁰ *Ibidem*, p. 7 e pp. 62-63 e G. Otranto, *Da Giuliano di Eclano ad Eugippio* cit., p. 45: Giorgio Otranto ricorda che la produzione di Giuliano suscitò la reazione non solo di Agostino ma anche di altri scrittori che operavano in Campania, tra cui lo stesso Quodvultdeus, Mario Mercatore ed Eugippio.

³²¹ La scelta della città da parte degli esuli africani sarebbe stata, secondo Maria Amodio, una diretta conseguenza delle strette relazioni intercorrenti tra la Chiesa campana e quella africana: cfr. M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri a Napoli in età tardo-antica*, in *L'Africa romana*. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, Marocco, 15-19 dicembre 2004), a cura di A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara, Roma 2006, vol. II, 1101-1120. p.

conquistarono Cartagine, spingendo all'esilio non solo numerosi vescovi ma anche, come racconta la *Vita Fulgentii*³²², molti senatori, che furono costretti ad abbandonare ogni avere e a partire alla volta dell'Italia; la notizia è confermata da Vittore di Vita nell'*Historia persecutionis Africanae Provinciae*, il quale ricorda l'autore le vessazioni subite non solo da membri del clero ma anche da illustri cittadini, spogliati di ogni bene o costretti a fuggire per non cadere nelle mani dei Vandali³²³.

Napoli viene menzionata come luogo di rifugio del vescovo Quodvultdeus e dei suoi compagni da Vittore di Vita³²⁴ e cinque secoli più tardi da Pietro Suddiacono, che nel *Libellus miraculorum S. Agnelli* include tra gli altri esuli africani anche Gaudioso, vescovo di Abitine, fondatore di un monastero di cui, alla fine del IV secolo, fu eletto abate S. Agnello³²⁵.

La presenza di esuli provenienti dall'Africa settentrionale a Napoli è indirettamente provata dall'esistenza di un opuscolo dal titolo *Opus contra Varimadum*³²⁶, o *Declaratio quorumque locorum de Trinitate contra Varimadum Arianae sectae diaconum*, che rappresenta una sorta di guida per i cattolici africani contro la dottrina ariana³²⁷. L'autore, probabilmente uno degli esuli giunti con Quodvultdeus, afferma di averlo composto mentre si trovava in Campania al tempo del dominio vandalico³²⁸.

1102. Sull'argomento cfr. anche D. Ambrasi, *Il cristianesimo e la chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, 1, Napoli 1967, pp. 625-759 e pp. 696-707; D. Ambrasi, *I rapporti tra l'Africa proconsolare e la Campania riflessi nel santorale napoletano*, in G. Luongo (a cura di), *Munera Parva*. Studi in onore di Boris Ulianich, I, Napoli 1999, pp. 325-338.

³²² G.G. Lapeyre (ed. a cura di), *Vita Fulgentii*, I, p. 11, Paris, 1929. Su questo testo cfr. F. Lai, *L'Africa di Fulgenzio: città, territorio e popolamento*, in *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*. Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie (7), Ortacesus-Cagliari, pp. 427-452. Come osserva Francesca Lai (pp. 457 ss.), la *Vita Fulgentii* non si limita a descrivere la biografia del personaggio ma costituisce anche un valido strumento per individuare alcuni importanti aspetti della storia sociale ed economica del territorio africano nell'ultima fase dell'occupazione vandala.

³²³ *VICT. VII.*, I, II; I, IV.

³²⁴ *VICT. VII.*, I, V, 15.

³²⁵ A. Vuolo, Una testimonianza agiografica napoletana: il *Libellus miraculorum S. Agnelli* (sec. X), Napoli 1987, p. 151, rr. 7-13. Su Gaudioso cfr. D. Ambrasi, *Gaudioso, vescovo di Abitine*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, 1965, col. 66-67.

³²⁶ Il testo è edito in B. Schwank, D. De Bruyne, J. Fraipont (a cura di), *Florilegia biblica africana*, saec. V (*Corpus Christianorum. Series Latina* 90), Turnholt, 1961.

³²⁷ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 34.

³²⁸ *Ibidem*

Un altro testo significativo è il *Liber promissionum et praedictionum Dei*³²⁹. L'opera, che, come si è visto, è probabilmente attribuibile proprio a Quodvultdeus, risalirebbe alla metà del V secolo. L'autore, stando alle sue stesse affermazioni, si trovava in Campania quando il pelagiano Floro fu espulso dalla regione per l'intervento del vescovo di Napoli Nostriano³³⁰.

Il contenuto di questi scritti associa gli africani alla lotta alle eresie che imperversavano sia in Africa sia in Campania. Ciò non è in contraddizione con quanto è noto di Quodvultdeus, dato che le notizie precedenti l'episodio dell'esilio ricordano essenzialmente il suo attivismo contro le dottrine eretiche e i suoi legami con Agostino.

Più controversa appare, invece, la figura di Gaudioso: non si sa di preciso quando il vescovo sia arrivato a Napoli; anche se fonti più tarde lo associano a Quodvultdeus nella prima fase dell'esilio, non è da escludere che possa essere stato vittima di una seconda fase delle persecuzioni, proseguite con i successori di Genserico e protrattesi fino ai primi decenni del VI secolo³³¹. Gaudioso potrebbe essere stato vescovo tra il 484 e il 525³³². Nonostante le difficoltà che permangono nel delinearne la biografia, dati storici e archeologici attesterebbero la sua presenza a Napoli, dove, secondo quanto affermato da Pietro Suddiacono nel *Libellus miraculorum S. Agnelli* avrebbe fondato una comunità monastica³³³. Stando alle fonti letterarie e alla tradizione erudita, il monastero, di cui non sono rimaste tracce, sorgeva sulla collina di S. Aniello a Caponapoli, probabilmente nello stesso luogo dove più tardi, nella seconda metà dell'VIII secolo il vescovo Stefano II istituì un cenobio femminile intitolato a *Sancti Gaudiosi confessoris*³³⁴.

Morto a Napoli, Gaudioso fu sepolto nelle catacombe che da lui presero il nome, in un arcolosio dove si conservano l'epitaffio in mosaico e frammenti

³²⁹ R. Braun (trad. a cura di), *Quodvultdeus, Livre des promesses* cit.

³³⁰ *Nostrianus* resse l'episcopato napoletano alla metà del V secolo, durante il pontificato di Leone I. Fu lui ad accogliere il clero africano giunto a Napoli. Sul personaggio cfr. G. Waitz, *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, in MGH, SS. RR. LL. et IT. saec. VI-IX, Hannoverae 1878, pp. 406 ss.

³³¹ M. Amodio, *La componente africana* cit. p. 39

³³² *Ibidem*, nota 45. Il suo nome non compare in un catalogo di vescovi africani risalente al 484 e ciò fa supporre che sia stato designato successivamente a questa data; non si ha notizia di un vescovo di Abitine prima del 525, quando è menzionato Reparatus Abitinensis.

³³³ A. Vuolo, Una testimonianza agiografica napoletana: il *Libellus miraculorum* cit., p. 151, rr. 7-13

³³⁴ G. Fiaccadori, *Il cristianesimo* cit., p. 152.

del suo ritratto. L'iscrizione (FIG. 5), nella quale si legge chiaramente il nome del vescovo, riporta che Gaudioso fu deposto nel cimitero il 27 ottobre ma non fa riferimento al console o ai consoli in carica a quel tempo, ciò che avrebbe consentito di datare con precisione la sua morte e, forse, il suo approdo a Napoli. Gli elementi interni all'iscrizione rimandano comunque a un periodo compreso tra il V e il VI secolo³³⁵.

Le fonti letterarie non hanno tramandato i nomi di altri africani esuli a Napoli, ma è possibile ipotizzare che l'arrivo della *maxima turba clericorum*³³⁶ di cui parla Vittore di Vita ebbe un impatto notevole sulla comunità cristiana napoletana.

3.4 Influssi africani sull'agiografia e sul monachesimo napoletani

L'immigrazione di personalità africane alla fine del V secolo intensificò i rapporti fra la Chiesa di Napoli e l'Africa cristiana dal punto di vista sia culturale sia cultuale, favorendo in Campania il diffondersi della devozione per alcuni santi africani³³⁷. Fenomeni simili interessarono tra V e VI secolo anche altre aree, come la Spagna, la Corsica e in particolare la Sardegna³³⁸. Per quanto concerne la componente agiografica, numerosi sono i punti di contatto tra il calendario cartaginese, in cui compaiono importanti tracce di culti campani, e il calendario marmoreo napoletano, risalente al IX secolo, dove sono menzionati vari santi africani. Tra questi, alla data del 17 luglio, compare san Sperato, primo dei martiri scillitani, al quale era dedicata a Napoli una chiesa. Attestato in varie provincie d'Occidente e d'Oriente, il

³³⁵ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 38.

³³⁶ M. Ptschening (ed. a cura di), *Victor Vitensis, Historia* cit., p. 8.

³³⁷ G. Fiaccadori, *Il cristianesimo* cit., p. 164; D. Ambrasi, *I rapporti* cit., p. 326; M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri* cit., p. 1102.

³³⁸ *Ibidem*. Cfr. anche M. Amodio, *La componente africana* cit. pp. 47-48: in particolare per quanto riguarda la Sardegna la diffusione dell'ideale monastico, l'incremento del culto per santi e martiri africani, a cui furono dedicate chiese, gli scambi dottrinali lasciano pensare che i legami dell'isola con l'Africa fossero antichi e profondi. Agli inizi del IV secolo la Sardegna prese parte al Concilio di Arles relativo a questioni riguardanti la chiesa africana; successivamente, nel 484, cinque vescovi sardi furono presenti al Concilio di Cartagine. Durante la dominazione vandalica nell'isola furono mandati in esilio numerosi vescovi africani, che, come avvenne in Campania, furono accolti con onore dalle chiese locali. Il prestigio acquisito da questi personaggi è testimoniato anche per la Sede romana che onorò degnamente le vittime della persecuzione vandalica.

culto di S. Sperato potrebbe essersi diffuso a Napoli proprio in seguito all'arrivo degli esuli cartaginesi³³⁹. Una testimonianza indiretta della devozione per il martire è forse rintracciabile nelle catacombe di S. Gennaro, dove, sotto un affresco datato al V secolo, compare l'iscrizione *Spera[tus]*; l'immagine non riproduce il santo africano ma un defunto che portava questo nome, tuttavia è significativa poiché permette di ipotizzare la diffusione in Campania, come in Sardegna, tra V e VI secolo, di nomi appartenenti a martiri africani³⁴⁰.

Già attestato a Napoli tra il 415 e il 420, anche un altro culto, quello di S. Stefano, che era particolarmente diffuso in alcune zone dell'Africa Proconsolare e della Numidia, conobbe un incremento con l'arrivo degli esuli africani. A documentarlo sono varie fonti letterarie, attestazioni epigrafiche e alcune testimonianze presenti nelle catacombe napoletane³⁴¹. A una seconda fase dell'esodo, avvenuta agli inizi del VI secolo, potrebbe essere invece collegata l'introduzione del culto di Emiliano medico, perseguitato sotto Unerico³⁴².

Tra i santi africani menzionati nel calendario marmoreo napoletano compaiono, inoltre, Saturnino, Cipriano, Restituta, il vescovo Felice e lo stesso s. Agostino³⁴³, mentre fra i santi campani particolarmente venerati in Africa si ricordano Gennaro, Sosso e Felice, martiri la cui presenza nel calendario cartaginese potrebbe essere stata in parte determinata dalla devozione nutrita da Paolino di Nola nei loro confronti³⁴⁴.

Per quanto non sia stato provato da un punto di vista archeologico e storico, si può supporre che gli esuli in fuga dalla persecuzione vandalica abbiano portato con sé reliquie di santi africani. Si tratta di un'ipotesi plausibile, se si considera che all'epoca il fenomeno della traslazione delle

³³⁹ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 43. Sul culto di Sperato e degli altri martiri scillitani cfr. D. Ambrasi, *I rapporti* cit., pp. 327-329.

³⁴⁰ D. Ambrasi, *I rapporti* cit., p. 328; M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 43. Per quanto riguarda la Sardegna l'argomento è trattato in maniera approfondita nel contributo di L. Pani Ermini, *La Sardegna e l'Africa nel periodo vandalico* in *L'Africa Romana*. Atti del II Convegno di studio (Sassari, 14-16 dicembre 1984), a cura di A. Mastino, Sassari 1985, pp. 105-122.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 44.

³⁴² *Ibidem*, p. 45. Cfr. anche D. Ambrasi, *Il cristianesimo* cit., p. 707.

³⁴³ Per tutti questi personaggi cfr. D. Ambrasi, *I rapporti* cit., pp. 329-336.

³⁴⁴ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 44.

reliquie era assai frequente e aveva una profonda e significativa valenza³⁴⁵. È probabile, inoltre che dall'Africa arrivassero codici importanti, come quello contenente la *Vita di S. Agostino* di Possidio³⁴⁶. È inoltre possibile ipotizzare che l'arrivo degli africani abbia favorito il sorgere di nuove comunità monastiche, la più antica delle quali sarebbe stata proprio quella fondata dal vescovo Gaudioso.

Alla fine del VI secolo, ai tempi di Gregorio Magno, Napoli aveva già quattordici monasteri e, tra VI e VII secolo, la città era seconda solo a Roma per numero di centri monastici³⁴⁷. La proliferazione di queste fondazioni potrebbe essere stata in parte sollecitata dalla presenza di africani e dalla diffusione dell'opera di Agostino³⁴⁸.

Tra i monasteri napoletani va ricordata in particolare la comunità nata nel *Castrum Lucullanum*³⁴⁹ in seguito alla deposizione delle spoglie di Severino, santo morto nel Norico nel 482, comunità che agli inizi del VI secolo divenne un vero e proprio centro di irradiazione culturale per tutto l'Occidente soprattutto per merito del quarto abate, l'africano Eugipio, che la dotò di un attivissimo *Scriptorium*³⁵⁰.

³⁴⁵ La traslazione delle reliquie aveva nel Medioevo un valore non solo religioso, ma anche economico e sociale <<cui non era estraneo>>, afferma Fonseca, <<un interesse di portata morale costituito da una sorta di preminenza di un determinato luogo nei confronti di altri>>, cfr. C.D. Fonseca, *Le feste liturgiche*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle undicesime giornate normanno-sveve 1993, a cura di G. Musca e V. Sivo, Bari 1995, pp. 231-251, p. 248. Sui viaggi delle reliquie nel medioevo cfr. anche i contributi di Luigi Canetti: *Pignora salutis. Le reliquie dei santi tra sotierologia e scambio simbolico nei secoli IV-VII*, in <<Quaderni del Medii ævi Sodalitium>>, III (2000), pp. 143-172 e *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*, a cura di K. Stantchev e S. Parenti, Grottaferrata 2007 (*Analekta Kruptoferrhs*, 5), pp. 131-151. Spunti interessanti presenta inoltre il testo, sempre di Luigi Canetti, dal titolo *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002.

³⁴⁶ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 46.

³⁴⁷ D. Ambrasi, *Papa Gregorio Magno a Napoli*, in <<Campania Sacra>>, XXI 1990, pp. 30-36.

³⁴⁸ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 46: il *De ordine monasterii*, la seconda delle tre regole che vanno sotto il nome di Agostino, potrebbe essere stata composta in Italia meridionale da monaci africani provenienti dall'ambiente del vescovo di Ippona.

³⁴⁹ Sull'ubicazione del *Castrum Lucullanum* cfr. J. Beloch, *Campania. Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli 1989, p. 98-100; e più recentemente V. Jolivet, *Xerses Togatus: Lucullus en Campanie*, in <<MEFRA>> 99 (1987), pp. 891-897; P. Arthur, *Naples cit.*, pp. 69-71; E. Savino, *Campania tardoantica* cit., p. 226, n. 415.

³⁵⁰ V. Von Falkenhausen, *La Campania tra Goti e Bizantini*, in *Storia e Civiltà della Campania* cit., p. 9 e p. 14. Sulla biblioteca del monastero di Eugipio cfr. D. Ambrasi, *Il cristianesimo* cit., pp. 717-723 e 625-759.

Discepolo di S. Severino, di cui redasse la *Vita* (511), Eugippio compose una *Regola mixta*³⁵¹, unendo brani estratti da varie Regole, e raccolse una serie di scritti di Agostino in un'opera dal titolo *Excerpta ex Operibus S. Augustini*³⁵². Morto nel 533, l'abate del *Lucullanum* fu noto per i suoi contatti con importanti personalità del tempo, tra cui il cronografo scita Dionisio Esiguo, il diacono romano Pascasio, il diacono Ferrando da Cartagine, la monaca Proba, figlia del senatore Simmaco e parente di Cassiodoro, e soprattutto il vescovo africano Fulgenzio di Ruspe, per il quale avrebbe fatto copiare alcuni codici del suo *Scriptorium*, passati quindi in Africa tramite i monaci dello stesso Fulgenzio³⁵³.

3.5 Tracce africane nelle catacombe napoletane

Per valutare l'impatto che la componente africana ebbe sulla società napoletana si può far riferimento anche alle testimonianze artistiche e archeologiche presenti in città.

Le catacombe napoletane, in particolare quelle di S. Gennaro e S. Gaudioso, già notevolmente sviluppate nel corso del IV secolo, costituiscono un interessante punto di partenza per un'analisi sistematica dei confronti³⁵⁴. Anche in questo caso è opportuno non “forzare la mano” alla ricerca di influssi attribuibili a una presenza africana in città, senza tuttavia escluderne in maniera definitiva l'esistenza.

³⁵¹ Il testo è stato di recente identificato con una regola anonima trasmessa nel *Cod. Paris. Lat.* 12634: cfr. V. Von Falkenhausen, *La Campania* cit., p. 9. Sulla figura di Eugippo cfr. anche la voce *Eugippio*, a cura di V. Pavan, in *Dizionario Patristico di antichità cristiane*, I, col. 12785.

³⁵² M. Amodio, *la componente africana* cit., p. 46.

³⁵³ Esule a Cagliari tra il 507 e il 515, quest'ultimo fondò in Sardegna un monastero con annesso *Scriptorium* e, attento lettore di Agostino, s'impegnò per la sopravvivenza e la diffusione dell'opera del vescovo di Ippona. Cfr. V. Von Falkenhausen, *La Campania* cit., p. 9.

³⁵⁴ Sulle catacombe napoletane in generale e in particolare su quelle di S. Gennaro e di S. Gaudioso cfr. M. Amodio, C. Ebanista, *Aree funerarie e luoghi di culto in rupe: le cavità artificiali campane tra tarda antichità e medioevo*, in *Atti VI convegno Nazionale di Speleologia in Cavità Artificiali*, Napoli, 30 maggio- 2 giugno 2008 <<Opera ipogea>>, 1, 2 (2008), pp. 117-144.

Nel cimitero di S. Gennaro si concentrano diverse tracce che parrebbero ricondurre all'arte africana. Tra i ritratti riferibili a personaggi di origine africana spicca quello di Quodvultdeus (FIG. 6 e FIG. 7), ritrovato nella Cripta dei Vescovi³⁵⁵. L'immagine in mosaico, caratterizzata da un forte realismo dei tratti, rappresenta un personaggio di cui sono messi in risalto la carnagione scura, i grandi occhi neri, il lungo naso largo alle narici, le labbra pronunciate. Secondo alcuni studiosi, tratti somatici tanto marcati lascerebbero chiaramente intuire l'etnia del personaggio, la sua origine africana. Al contempo il volto allungato e scarno, le rughe che segnano profondamente la fronte, il naso e la bocca contratta e dagli angoli abbassati, richiamerebbero alla mente i tormenti subiti dal vescovo durante la sua difficile vicenda esistenziale³⁵⁶.

Il ritratto potrebbe essere opera di artisti locali, che si sarebbero ispirati all'arte musiva africana per richiamare l'origine del personaggio. Si può ipotizzare, come ha osservato Maria Amodio, che gli esuli africani esiliati con il vescovo cartaginese a Napoli abbiano voluto rivestire un ruolo nella decorazione del suo sepolcro, i cui mosaici presentano un livello di fattura e una qualità dei materiali decisamente superiori rispetto agli altri presenti nella Cripta³⁵⁷.

In ogni caso, prima di attribuire all'opera una sicura derivazione africana bisogna riflettere su alcuni elementi: la cornice gemmata che circonda l'immagine del presule, ad esempio, ricorda sì quelle di alcuni mosaici africani ma può aver tratto ispirazione anche da elementi decorativi simili presenti nella basilica di S. Maria Maggiore a Roma, di poco antecedente³⁵⁸. Cornici di questo genere, oltre a caratterizzare alcuni mosaici visibili nelle catacombe di S. Gaudioso e nella cappella di S. Matrona a S. Prisco, presso

³⁵⁵ Per approfondimenti sulla Cripta dei Vescovi cfr. U. Fasola, *Le tombe privilegiate dei vescovi e dei duchi di Napoli nelle catacombe di S. Gennaro*, in Y. Duval, J. Ch. Picard (ed.), *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident*, Créteil 16-18 marzo 1984, Paris 1986, pp. 205-212; U. Fasola, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma 1993; M. Amodio, C. Ebanista, *Aree funerarie e luoghi di culto in rupe* cit. pp. 133 ss.

³⁵⁶ U. Fasola, *Le tombe privilegiate dei vescovi* cit., pp. 205-212; M. Amodio, C. Ebanista, *Aree funerarie e luoghi di culto in rupe* cit. pp. 133 ss.; M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 59 e pp. 79 ss.

³⁵⁷ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 86.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 87.

Santa Maria Capua Vetere, si ritrovano anche fuori dalla Campania, in varie località³⁵⁹.

Sebbene i confronti più convincenti riportino all’Africa e a Roma, è difficile ricostruire puntualmente il percorso e la circolazione delle decorazioni geometriche a causa della loro vasta diffusione nello spazio e nel tempo. Lo stesso si può affermare per altri elementi del ritratto, la cui provenienza è difficile da stabilire proprio in virtù del ruolo di intermediario naturale svolto tra Oriente e Occidente dalla costa campana, che è stata un punto d’incontro per diverse culture e al tempo stesso un luogo di rielaborazione autonoma³⁶⁰.

Oltre a Quodvultdeus, nel cimitero di S. Gennaro sono state individuate le raffigurazioni di altri tre personaggi di probabile origine africana: *Proculus*, *Alexander* e la Beata Marta, sepolti nel livello superiore del cimitero, il primo nel cubicolo A 23 e gli altri due nel cubicolo A 47³⁶¹.

L’affresco di Proculus (FIG. 8), databile alla seconda metà del V secolo, denoterebbe, come quello attribuito al vescovo cartaginese, l’origine straniera del defunto, la cui pelle scura risalta ancora di più sul fondo chiaro della lunetta dell’arcolosio; il volto presenta l’ovale allungato e tratti marcati³⁶². Alcune caratteristiche, come i grandi occhi, la frontalità e la fissità dello sguardo di Procolo, sembrano ispirarsi, secondo Bonacasa Carra, ai ritratti funerari egiziani del IV secolo³⁶³. Riguardo al personaggio, noto solo attraverso il ritratto, non si possiedono altre notizie. Il nome, nota Maria Amodio, oltre a essere ben attestato in Italia era molto diffuso in Africa; in ambito cristiano è documentato (al femminile) in un’epigrafe proveniente da Cartagine e, tra la fine del IV e gli inizi del V, è utilizzato di frequente per alcuni vescovi³⁶⁴.

Un elemento del ritratto su cui si è particolarmente concentrata l’attenzione degli studiosi è costituito dai due lunghi candelabri che

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 88.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ Su questi affreschi cfr. in particolare N. Ciavolino, *Nuovi affreschi nelle catacombe di San Gennaro*, in <<Campania Sacra>>, XX 1989, pp. 188, 195-197.

³⁶² M. Amodio, *La componente africana* cit., pp. 60-61.

³⁶³ R. Bonacasa Carra, *Echi dei ritratti di mummie nella pittura funeraria paleocristiana*, in *L’Egitto in Italia dall’Antichità al Medioevo*. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano (Roma CNR- Pompei, 3-19 novembre 1995), a cura di R. Bonacasa Carra, M.C. Moro, E. C. Portale, A. Tullo, Roma 1998, pp. 681-692.

³⁶⁴ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 61.

compaiono ai lati del personaggio. Tradizionalmente ricondotto a un'influenza africana, il motivo dei ceri accesi raffigurati accanto al defunto ha in realtà radici molto antiche e compare già in ambito pagano, dove le rappresentazioni funerarie sono spesso caratterizzate dalla presenza di candelabri e torce, che ricordano l'usanza di svolgere i funerali di notte e di accendere lucerne presso le sepolture come omaggio ai defunti. Alla luce, secondo alcuni studiosi, si attribuiva anche una funzione apotropaica, volta a scacciare gli spiriti maligni che dimoravano appunto nell'oscurità³⁶⁵.

In contesti cristiani rappresentare il defunto tra i ceri allude all'uso di accendere candelieri nelle cerimonie funebri e, simbolicamente, al Paradiso; è un modo per rendere onore al defunto stesso e indica la fede che illumina la via verso il cielo. Questo genere di raffigurazioni è ampiamente attestato in età tardo-antica in Africa, da dove si diffuse negli altri centri del Mediterraneo, dalla Campania a Roma, all'area altoadriatica fino a raggiungere l'Illiria e la Pannonia³⁶⁶. A Napoli l'iconografia del defunto tra i ceri potrebbe essere stata introdotta direttamente dagli africani e aver trovato accoglienza, poiché ben si sposava con l'accentuata tendenza realistica propria dell'arte funeraria napoletana³⁶⁷. Il motivo, presente in vari affreschi sia nelle catacombe di S. Gennaro sia in quelle di S. Gaudioso, è documentato anche a Cimitile, tra il V e il VI secolo, su un sarcofago, e alla fine del V secolo a Nola, su una fronte d'altare in marmo³⁶⁸.

Il ritratto di Procolo potrebbe dunque rinviare a un'iconografia molto diffusa in Africa, dove spesso, soprattutto nei mosaici che decorano le coperture tombali, ricorre la figura dell'orante tra due ceri accesi, ma una derivazione africana dello stesso può essere solo supposta e non asserita con certezza³⁶⁹.

³⁶⁵ Sul motivo iconografico del defunto rappresentato tra ceri accesi cfr. principalmente M. Amodio, *La componente africana* cit., pp. 70-74 ma anche M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri* cit., p. 1107; M. R. Esposito, s.v. *candelabro*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, pp. 141-143; U. M. Fasola, *Le raffigurazioni dei defunti e le scene bibliche negli affreschi delle catacombe di San Gennaro*, in *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, I, Brescia 1982, pp. 763-766.

³⁶⁶ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 72.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 73.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 64-65. Considerazioni analoghe valgono per il ritratto di Bessulla, una defunta rappresentata come orante tra due candelabri su una lastra incisa della metà del V secolo, proveniente dal cimitero di Ciriaca a Roma. Anche per questa raffigurazione è stata

Gli altri due defunti di probabile origine africana, Alexander e Marta, sono raffigurati a mezzo busto come oranti, l'uno di fronte all'altra.

La caratterizzazione etnica della donna (FIG. 9 e FIG. 10), che ha carnagione scura e tratti marcati, è molto forte. Anche in questo caso la pittura funeraria egizia costituisce un elemento di confronto da non sottovalutare. L'immagine di Marta presenta, infatti, caratteristiche simili a quelle di alcune tempere su legno provenienti da er-Rubayat, datate al IV secolo. Anche se gli esemplari egiziani si distinguono per una qualità pittorica più elevata e raffinata, si riscontrano alcune somiglianze nei lineamenti del viso³⁷⁰.

Se le caratteristiche somatiche della donna sepolta a Napoli rendono plausibile una sua provenienza africana, diverso è il caso di Alexander, il cui ritratto (FIG. 11) non rivela elementi che consentano di giungere in modo semplice e diretto ad analoghe conclusioni. L'immagine presenta la pelle chiara, labbra di colore rosso acceso, grandi occhi rotondi e spalancati; il naso non è pronunciato³⁷¹.

La raffigurazione ricorda un ritratto maschile presente su una tempera su legno proveniente da er-Rubayat, datata al primo quarto del IV secolo. Le due figure sono simili per il rilievo dato agli occhi e per i tratti del volto, che tuttavia nell'esemplare di er-Rubayat sono meno accentuati³⁷².

L'origine africana di Alexander, per quanto non possa essere affermata solo sulla base del suo ritratto, non si può nemmeno escludere. Anche se non tipicamente africano, il nome compare con molta frequenza sia in Africa sia in Italia; inoltre, un elemento indicativo potrebbe essere l'accostamento del defunto a Marta, caratterizzata come africana, e la posizione del cubicolo

evidenziata la connessione con l'Africa: cfr. G. B. De Rossi, *Capsella argentea africana*, in <<Buletino di Archeologia cristiana>>, s. IV, V, Roma 1887, pp.118-189. Il ritratto di Marta, ricorda inoltre Maria Amodio, è stato talvolta associato a quello di un'altra defunta ritenuta africana sepolta a Sulcis, oggi S. Antioco, presso Cagliari e ricordata da un affresco databile alla prima metà del IV secolo. Il colore scuro dell'incarnato e i lineamenti forti della donna fanno venire in mente l'immagine di Marta, mentre altri elementi rendono il ritratto di Sulcis più somigliante a quello di Proculus

³⁷⁰ M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 64.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 65.

³⁷² *Ibidem*, p. 66.

nel piano superiore della catacomba di S. Gennaro, nel settore nord-ovest dove si concentrano gli altri indizi della presenza africana³⁷³.

Oltre ai ritratti di questi personaggi, assai rilevante al fine di valutare l'impatto culturale e artistico africano risulta la presenza all'interno delle catacombe napoletane di coperture tombali decorate a mosaico. I mosaici funerari sono diffusissimi in Africa, soprattutto nel periodo compreso tra il IV e il VI secolo, e in tutto il bacino del Mediterraneo, in particolare in Spagna, in Sardegna, e appunto a Napoli, dove ne sono stati rinvenuti 14 molto frammentari, databili tra la seconda metà del V e il VI secolo, provenienti dal cimitero di S. Gennaro e, in un solo caso, da quello di S. Gaudioso³⁷⁴. Tuttavia, anche per quanto riguarda il mosaico funerario va chiarito che questo genere di produzione artistica, seppure a lungo considerato una tipologia esclusivamente africana, è attestata in tutto il bacino del Mediterraneo, in Occidente e in Oriente e non necessariamente è riconducibile a un'influenza africana. Certo, in Africa ne sono stati rinvenuti numerosi esemplari e ciò lascia pensare che la regione possa effettivamente aver avuto un ruolo significativo nella nascita e nella diffusione di tale genere artistico, ma si tratta di una questione molto discussa³⁷⁵.

Una dipendenza stilistica e tecnica dalla produzione africana è stata individuata in Spagna e si spiegherebbe con le relazioni costanti ed intense tra questa regione e l'Africa. Nel cimitero di S. Fruttuoso a Tarragona e in altre necropoli spagnole sono attestate tipologie sepolcrali e impianti per il *refrigerium* con *mensae* che ricordano soluzioni analoghe adottate nella necropoli di Tipasa³⁷⁶.

Analoghe considerazioni possono essere svolte per la Sardegna, dove sia nelle zone costiere sia in qualche centro dell'interno sono stati ritrovati mosaici funerari simili a quelli africani. La Sardegna, come la Spagna e la Campania, fu tra le mete privilegiate per gli esuli delle persecuzioni vandaliche. La presenza nell'isola di un personaggio come Fulgenzio di Ruspe, fondatore di vari monasteri a Cagliari, e l'afflusso di vescovi africani esuli che svolsero un'intensa attività culturale, sembrano avvalorare l'ipotesi

³⁷³ *Ibidem*, p. 67.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 107. Cfr. anche M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri a Napoli* cit., pp. 1105-1107.

³⁷⁵ M. Amodio, *La componente africana* cit., pp. 106-140.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 128.

che il numero e l'alto livello qualitativo dei mosaici funerari diffusi in Sardegna abbiano una qualche connessione proprio con la presenza africana³⁷⁷.

Per quanto riguarda gli esempi napoletani, individuare in essi sicure caratteristiche africane non è facile a causa della loro frammentarietà. Tuttavia, anche se non si deve accettare meccanicamente l'idea della dipendenza da modelli africani, non bisogna neanche rifiutarla a priori, poiché alcuni elementi consentono di affermare la connessione tra l'arrivo degli africani e la diffusione del mosaico funerario a Napoli³⁷⁸, città che in epoca tardoantica fu punto di incontro per influssi artistici e culturali di varia provenienza, che riportano all'Egitto, alla Tripolitania, alla Sardegna ma anche a Roma, nell'ambito di una linea figurativa comune ai vari paesi del bacino del Mediterraneo³⁷⁹. Per tutto il medioevo e durante la prima età moderna, del resto, il sud della penisola non fu affatto una zona marginale e chiusa nella sua arretratezza, bensì un'area di frontiera che ha rivestito, insieme alla Sicilia, un importante ruolo di mediazione e nella quale si sono incontrate, fuse e trasformate molteplici tendenze artistiche e culturali³⁸⁰.

3.6 Alcune testimonianze epigrafiche

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 129.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 155; cfr. anche M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri* cit., p. 1113-1114. Maria Amodio ha evidenziato come gran parte dei frammenti di coperture mosaiccate siano stati ritrovati soprattutto nell'area della galleria A 41, cosa che potrebbe far pensare ad un'area scelta dagli africani per le sepolture. Questa tesi è avvalorata dal confronto con alcuni mosaici pavimentali a decorazione geometrica rinvenuti nell'*insula* del Duomo di Napoli. Risalenti al V secolo, essi rivelano rimandi costanti all'arte musiva africana e fanno pensare ad un rapporto stretto, anche se non esclusivo, tra la città campana e l'Africa, che tuttavia sembra aver contribuito alla diffusione del mosaico geometrico policromo anche in altre zone dell'Occidente, come l'Italia costiera, soprattutto alto-adriatica, la Spagna e la Sicilia.

³⁷⁹ M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri* cit., p. 1113-1114. Maria Amodio fa notare come nella città partenopea, a seconda del momento storico, abbiano prevalso determinate tendenze artistiche piuttosto che altre e ricorda come l'influenza africana, predominante nel corso del V secolo, fu sostituita nel secolo successivo da quella orientale, frutto della mutata realtà storica e della progressiva riunificazione del Mediterraneo sotto il dominio bizantino operata da Giustiniano.

³⁸⁰ A. Ambrosio, *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età Moderna*, in <<Quaderni medievali >> 46 (1998), pp. 233 – 241; G. Petralia, *Santi e mercanti nel Mediterraneo latino medievale: note diacroniche in Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo* volume I - Studi in onore di Mario Del Treppo, a cura di Gabriella Rossetti e Giovanni Vitolo, Liguori, Napoli 2000, pp. 89-111; M. Amodio, *La componente africana* cit., pp. 43-50 e 69-166.

Nel corso del V e del VI secolo si diffusero in tutto il bacino del Mediterraneo nomi di varia provenienza che con il tempo persero la loro originaria connotazione etnica. Nel caso di Napoli stabilire se un nome di origine africana possa indicare l'effettiva provenienza di una persona dall'Africa risulta ancora più difficile, non solo perché si tratta di una città portuale, frequentata e abitata nel corso dei secoli da diverse componenti etniche, ma soprattutto per la scarsità della documentazione epigrafica.

L'allusione all'origine africana del personaggio, quasi sempre presente nelle iscrizioni ritrovate a Roma o ad Aquileia, compare solo molto raramente in quelle rinvenute a Napoli, dove l'unico caso documentato si riduce a un'epigrafe del V secolo attribuibile a un ebreo africano ritrovata nel cimitero giudaico di Corso Malta³⁸¹. L'uomo, omonimo del vescovo di Abitine, è identificato come *Gaudiosus senior civis Mauritaniae*. Il nome rientra in quelli di origine africana per il suffisso in *-osus*, ricorrente in Numidia e Mauritania e attestato anche a Cartagine. In Campania ne esistono esempi in alcune epigrafi databili tra la seconda metà del V e i primi decenni del VI, una proveniente da Fontanarosa (nel territorio di Conza) e l'altra da Cimitile³⁸². Tracce di ebrei africani sono state ritrovate anche a Roma, dove nella catacomba di Villa Torlonia è attestato un Massimo proveniente da Thabraca, nella Proconsolare, e forse in Sardegna, dove si è suggerita un'origine africana per la defunta Gaudiosa attestata a Porto Torres³⁸³.

Le iscrizioni del cimitero di Corso Malta non consentono di valutare quanti fossero i giudei africani a Napoli né di stabilire come e quando si sarebbero insediati in città; ancora più difficile è comprendere se avessero o meno contatti con i cristiani africani giunti a Napoli in seguito alle persecuzioni vandaliche insieme a Quodvultdeus, il quale nelle sue opere attacca più volte i giudei.

È complicato anche capire come mai il mauretano Gaudioso si trovasse nella città campana; in quel periodo il mercato napoletano era dominato dai prodotti africani, e forse Gaudioso era dedito a attività commerciali, occupazione prevalente delle comunità giudaiche in Africa, sia che fossero

³⁸¹ *Ibidem*, p. 54; *EAD.*, *Note sulla presenza di stranieri* cit., p. 1118-1119.

³⁸² *EAD.*, *La componente africana* cit., p. 54.

³⁸³ *Ibidem*, p. 55.

insediate nelle zone portuali ricche di traffici, sia che operassero in zone più interne, agricole, che destinavano agli scambi i loro prodotti³⁸⁴. La Mauretania, in particolare, si presentava come una regione piuttosto prospera, dove era attestata una forte presenza giudaica³⁸⁵.

Se l'epigrafe di Gaudiosus non lascia dubbi circa la provenienza dell'uomo, più controversa è l'origine africana di altri due personaggi i cui nomi sono stati pure rinvenuti su lastre di pietra nel cimitero di Corso Malta. Si tratta di un uomo, Beniamin Kesareus, e di una donna, Erena. Per quanto riguarda Beniamin, si sa con certezza che egli giunse a Napoli da Cesarea. Ma questa città è la Cesarea palestinese o l'omonima località che si trovava in Mauretania? Le opinioni degli studiosi sull'argomento divergono ed è pertanto difficile stabilire se si tratti di un ebreo africano oppure no³⁸⁶. Lo stesso vale per Erena, il cui nome appare ampiamente attestato fra le iscrizioni giudaiche in Cirenaica, cosa che però non basta a provare con certezza l'origine africana della defunta³⁸⁷.

Oltre a quelle di Corso Malta, un'altra epigrafe napoletana ha attirato l'attenzione degli studiosi: si tratta di un'iscrizione presente nella chiesa di Santa Restituta e dedicata al *Sanctus Abbas Habetdeus*, probabilmente attribuibile a un membro del clero africano in esilio morto nel 468. La composizione teoforica del nome, che è ampiamente attestato in Africa, e il fatto che esso mostri nei casi documentati in Italia una connotazione africana più forte rispetto, ad esempio, anche a quella insita nel nome di Gaudiosus, gioca a favore di questa ipotesi³⁸⁸. Tale testimonianza epigrafica

³⁸⁴ Sull'effettiva presenza di ebrei nell'area di Napoli, Pozzuoli e Nola cfr. E. Serrao, *Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli*, in <<Puteoli. Studi di Storia antica>>, XII-XIII, 1988-1989, pp. 116-117; E. Miranda, *Iscrizioni giudaiche nel napoletano*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. Atti del Convegno di studi (Napoli, 9-11 ottobre 2000), a cura di L. Cirillo- G. Rinaldi, Napoli 2004, pp.189-192. La Serrao ricorda che l'unica fonte del V secolo che attesti la presenza di giudei in area napoletana è l'epistola 38 di Urano, la quale fa riferimento agli ebrei che seguono il feretro di Paolino da Nola e che successivamente partecipano come neophyti ai funerali di Giovanni I, vescovo di Napoli.

³⁸⁵ C. Gebbia, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana antica e tardoantica*, in *L'Africa romana III*, 1986, pp. 101-112; E. Solin, *Gli ebrei d'Africa: una nota*, in *L'Africa Romana*. Atti dell'VIII convegno di studio (Cagliari 14-16 dicembre 1990), a cura di A. Mastino, Sassari 1991, pp. 615-623.

³⁸⁶ E. Serrao, *Nuove iscrizioni* cit., pp. 105-106; E. Miranda, *Iscrizioni giudaiche nel napoletano*, cit., p. 203.

³⁸⁷ E. Serrao, *Nuove iscrizioni* cit., pp. 109-111.

³⁸⁸ Sul nome cfr. I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963, pp. 101-103 e p. 116; M. Amodio, *La componente africana* cit., p. 56.

acquista, quindi, particolare valore, poiché avvalorerebbe la tesi dell'arrivo di esuli africani a Napoli negli anni delle persecuzioni vandaliche.

CAPITOLO QUARTO

SANTI AFRICANI VENUTI DAL MARE: ALLE ORIGINI DI UN *TOPOS*

4. 1 Il viaggio per mare nella tradizione agiografica: le ragioni di una scelta.

Il mare, con la sua immensità, i suoi percorsi infiniti e tortuosi, ha sempre ispirato la fantasia dei narratori e non è un caso che gli stessi agiografi, che ai romanzieri devono molto³⁸⁹, abbiano più volte fatto ricorso a questo affascinante elemento della natura come tramite attraverso cui far viaggiare uomini, culti e reliquie, tanto da disegnare una sorta di geografia marina sacra³⁹⁰.

Il nesso tra i santi e il mare non è casuale se si pensa che il cristianesimo delle origini ebbe per bacino di diffusione proprio quel Mediterraneo che, con le sue acque, come ricorda Simone Guarracino, non è che una storia blu e fluida dell'umanità³⁹¹; quel Mediterraneo che era stato crocevia e culla delle maggiori civiltà, mediatore pressoché unico e insuperabile di contatti materiali e intellettuali, e che per gli antichi aveva rappresentato l'incognito e l'irrazionale insito nella vicenda umana con una potenza immaginativa quasi inesauribile³⁹². In questo mare il cristianesimo si impose, adattando a sé alcuni aspetti delle culture preesistenti che in esso avevano trovato diffusione e mettendo i propri santi al posto degli eroi semi-dei della tradizione classica³⁹³.

³⁸⁹ Per quanto riguarda le connessioni dell'agiografia con il romanzo e con altri generi letterari cfr. G. Orsola, *San Longino nella tradizione greca e latina di età tardoantica. Analisi, commento delle fonti e contesto agiografico*, 2008, pp. 50-51.

³⁹⁰ *Dio, il Mare e gli Uomini* cit., p. 4.

³⁹¹ S. Guarracino, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Milano 2007, p. 94.

³⁹² M. Panetta, *I santi del mare*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di Alberto Manodori, Roma 1992, p. 545.

³⁹³ *Ibidem*; cfr. anche S. Guarracino, *Mediterraneo* cit., p. 85.

Non c'è da meravigliarsi, quindi, se nei testi agiografici, proprio come nel romanzo antico tra gli eventi che possono intervenire a complicare la vicenda narrata compaia assai di frequente un avventuroso viaggio per mare circostanza che rappresenta per i protagonisti una seria minaccia ma anche un'occasione per permettere alla loro *virtus* di manifestarsi pienamente. Sono storie che presentano tratti comuni e un epilogo ovviamente positivo: mentre ormai tutto sembra volgere al peggio e la barca cede o è sul punto di sfasciarsi, lasciando il proprio carico umano in balia di un fatale naufragio, la misericordia divina e la presenza del santo riportano l'ordine e la calma, garantendo a chi si trova in pericolo una miracolosa salvezza. Talvolta a viaggiare per mare sono le reliquie dei santi e anche in questi casi la trama è, più o meno, sempre la stessa: una nave senza governo approda misteriosamente nel luogo predestinato grazie al potere salvifico delle sacre spoglie che essa trasporta³⁹⁴.

Anche quando siano stati composti in tempi e in luoghi tra loro molto distanti, questi racconti presentano, pur nelle numerose varianti, elementi di somiglianza mutuati dal modello biblico, dalle letterature classiche e dalla primitiva tradizione cristiana. Si tratta di motivi topici, utilizzati per ragioni letterarie, ma che acquistano un senso e un valore diversi se considerati alla luce del rapporto così variegato e ricco di sfumature che è sempre esistito tra l'uomo e il mare. Un legame che nell'antichità fu particolarissimo e sul quale, senza alcuna pretesa di esaustività, si concentrerà la mia attenzione nelle pagine successive.

Viaggi per mare, tempeste e naufragi sono motivi ricorrenti, che tornano ripetutamente nella letteratura greca e che, a partire dall'*Odissea* di Omero, vengono riutilizzati senza tregua per le loro intrinseche potenzialità narrative non solo nel romanzo³⁹⁵, ma nella tragedia, che si rifaceva ai racconti dei *nostoi*, nella commedia nuova, nell'elegia, addirittura nell'epigramma funerario³⁹⁶. Sono temi diffusi nella letteratura latina, dove

³⁹⁴ M. Panetta, *Viaggi delle reliquie*, in *La preghiera del marinaio* cit., p. 395.

³⁹⁵ *Ibidem*, nota 57: Vannini ricorda che una o più tempeste sono narrate nel romanzo di Nino, in Caritone, Luciano, Apuleio, Senofonte Efesio, Achille Tazio, Eliodoro, nella *Historia Apollonii* e in un frammento attribuito ad Antonio Diogene.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 17. Per il tema del naufragio nell'epigramma funerario cfr. S. Struffolino, *La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca* in A. Inglese (ed.), *Epigrammata*.

vengono ripresi e sviluppati nella tragedia³⁹⁷, nella commedia³⁹⁸, nella poesia epica di Ennio³⁹⁹, di Varrone⁴⁰⁰ e in quella di Virgilio⁴⁰¹; sono inoltre ampiamente attestati nel genere romanzesco, che ci ha lasciato in proposito delle rappresentazioni memorabili⁴⁰², e nella letteratura cristiana delle origini, nella quale assunsero un senso metaforico strettamente connesso ai valori della nuova fede.

In particolare nel genere del romanzo sia greco sia latino ricorrere al motivo topico del viaggio per mare poteva avere da una parte lo scopo di avvincere il lettore, dall'altra quello di far procedere il racconto. In effetti, tale espediente letterario era molto usato poiché gli autori trovavano utile inserire nei loro racconti vicende ambientate in uno spazio come quello marino dove, come spiega Giulio Vannini, l'atmosfera dei possibili

Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini, Atti del Convegno di Roma (1-2 ottobre 2009), pp. 345-376.

³⁹⁷ Secondo Vannini, la più importante tempesta arcaica giunta fino a noi è conservata in alcuni versi di Pacuvio (*trag.* 408 ss.), nei quali si passa dalla festosa atmosfera dei naviganti nell'atto di partire allo scatenarsi di una furiosa bufera. I versi sono forse riconducibili al *Teucer*, che doveva rifarsi all'omonima tragedia di Sofocle: cfr. G. Vannini, *Petronii Arbitri Satyricon* cit., p. 275. Anche il poeta Accio ha mostrato una forte predilezione per la descrizione delle forze grandiose e ostili della natura, specialmente quelle del mare in tempesta, rappresentate in numerosi frammenti (*Atreus*, vv. 183-185; *Clitemnestra*, v. 238; *Eurysaces*, vv. 327-333; *Medea*, vv. 381-392 e vv. 401-402; *Myrmidones*, vv. 463-464; *Phinidae*, vv. 573-577): cfr. Lucio Accio, *Frammenti dalle tragedie e dalle preteste*, introduzione testo latino e traduzione a cura di Anna Resta Barrile, Bologna 1987.

³⁹⁸ In alcuni testi, come la *Rudens* di Plauto e l'*Andria* di Terenzio, i temi della tempesta e del naufragio giocano un ruolo essenziale per lo svolgimento della trama.

³⁹⁹ In Ennio si conserva la prima attestazione latina del *topos* della ridda dei venti (*Ann.* 432 ss.), cfr. G. Vannini, *Petronii Arbitri Satyricon* cit., p. 275.

⁴⁰⁰ In un frammento dell'*Ephemeris* (21) riguardante i segni che annunciano la tempesta si nota l'influenza esercitata su Varrone dal poeta greco Arato, autore dei *Fenomeni*; a sua volta, l'esempio di Varrone sarà seguito da Virgilio nelle *Georgiche* (I, 373-392).

⁴⁰¹ Il naufragio di Enea nel I libro dell'*Eneide*, modellato su quello di Ulisse narrato da Omero nel V libro dell'*Odissea*, utilizza il naufragio dell'eroe protagonista come espediente per far proseguire la vicenda. Per Vannini questo passo dell'*Eneide* rappresenta la sintesi e l'ideale punto di arrivo della tradizione precedente e divenne a sua volta un archetipo, che si riverberò su tutte le successive trattazioni del tema. A questa tradizione poetica si rifanno Ovidio (*Met.* 11, 478 e *Fast.* 3, 583 ss.); Livio (21, 58, 3 ss. e 40, 58, 3 ss.); Curzio Rufo (4, 3, 16 ss.) In epoca imperiale, il repertorio *de tempestate*, grazie anche alla precoce diffusione di Virgilio nelle scuole, era diventato tradizionale, e le descrizioni fittizie di una tempesta erano oggetto di esercizio retorico: cfr. G. Vannini, *Petronii Arbitri Satyricon* cit., p. 275.

⁴⁰² Si pensi alla sequenza narrativa del viaggio per mare affrontato dai protagonisti del *Satyricon* di Petronio, i quali si imbattono in una "*poetica tempesta*" in piena regola. L'argomento è approfondito da Giulio Vannini in *Petronii Arbitri Satyricon* cit., pp. 16-18. Sul tema della *poetica tempesta* cfr. anche G.B. Conte, *The Hidden Author: An Interpretation of Petronius' Satyricon*. Sather Classical Lectures, Volume 60. Berkeley, Los Angeles and London 1996, pp. 55 ss.

accidenti era più densa e dove, improvvisamente e inaspettatamente, poteva accadere di tutto⁴⁰³.

<<*Nihil tam capax fortuitorum quam mare*>>, scriveva lo storico Tacito negli *Annales* (14,3, 3)⁴⁰⁴ e prima di lui lo avevano intuito i Greci, che non a caso infarcirono i propri romanzi di imprevisti legati a navigazioni difficili, burrasche e naufragi, eventi in seguito ai quali alcuni personaggi scomparivano, altri si salvavano miracolosamente e si inoltravano in nuove terre, il racconto poteva continuare⁴⁰⁵.

Includere nella trama un'avventura di mare costituiva una risorsa eccellente per frustrare gli obiettivi dei protagonisti e complicare le loro peripezie⁴⁰⁶. La peregrinazione poteva iniziare per vari motivi: per portare avanti la ricerca dell'amore perduto, per sottrarsi a un pericolo con la fuga, o in conseguenza di un rapimento; i personaggi di solito incontravano sulla strada numerosi ostacoli e il loro cammino era turbato da imprevisti che causavano un brusco cambio di destinazione, cosicché alla meta iniziale se ne sostituiva quasi sempre una nuova e fortuita, dove avevano inizio altre avventure⁴⁰⁷.

Sarebbe però riduttivo attribuire l'insistenza con cui gli autori classici e, successivamente quelli cristiani ricorrono al *leitmotiv* del viaggio per mare esclusivamente a ragioni di natura letteraria: la scelta del tema, infatti, sottende motivazioni più profonde, connesse a quel sentimento ambiguo di amore-timore e attrazione-repulsione che solo il mare sa suscitare.

Scrive Grytzko Mascioni ne *Lo specchio greco*: <<È il mare l'immagine che ci domina, se pensiamo alla Grecia: ma il mare è tutto, principio e fine della vita e dell'immaginazione, abitazione di ogni sgomento e speranza>>⁴⁰⁸. E' vero, il mare era proprio questo, e lo era per l'uomo greco come per l'uomo romano e lo era pure per l'uomo del cristianesimo

⁴⁰³ G. Vannini (ed.), *Petronii Arbitri Satyricon* 100-115, Berlin - New York 2010, p. 17.

⁴⁰⁴ C. Giussani (trad. a cura di), Cornelio Tacito, *Gli Annali*, Milano 1942, pp. 549-560.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ G. Mascioni, *Lo specchio greco: alle fonti del pensare europeo*, Milano 1990, p. 32

primitivo: lo era per l'uomo antico in generale, al quale, ricorda Hugo Rahner, veniva naturale paragonare la propria esistenza alle acque marine, a volte calme, a volte tumultuose, o dipingere le disgrazie della vita, le tempeste delle passioni, l'avverso destino con immagini offerte dal quotidiano spettacolo del mare⁴⁰⁹. Per quanto egli amasse il suo mare, su cui vedeva le navi a vela volteggiare come "petali"⁴¹⁰, non poteva non averne timore e la fascinazione che egli nutriva per quelle acque apparentemente infinite si accompagnò in ogni tempo e in ogni dove a un senso di soggezione nei confronti di un elemento naturale che il mito pagano aveva popolato di divinità ora benevole ora crudeli e che poteva facilmente e inaspettatamente divenire *saevum, infidum, amarum*⁴¹¹.

4. 2 L'uomo e il mare nel mondo greco e romano

Il mare, questo mobile elemento, tramite mentale di immagini eterne di vita o di morte, i Greci lo indicavano con i nomi familiari e amici di θάλασσα o πέλαγος, ma lo chiamavano anche πόντος, termine che, secondo il grande linguista Benveniste, si ricollegava al vedico *pànthah*, il cui senso era quello di andare per territori sconosciuti e ostili senza una calcolabile via da seguire⁴¹². Ed è proprio l'assenza di ogni possibile calcolo, di qualsiasi probabile previsione, a rendere le avventure marine dell'epos omerico così angosciose: nell'*Odissea*, nota Predrag Matvejević, per indicare i mari che Ulisse attraversa non viene usato nessun nome particolare: tutto è mare⁴¹³. Un mare ostile e temuto, un mare combattuto e superato, con il quale

⁴⁰⁹ H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo 1995, p. 459

⁴¹⁰ *De Rerum Natura*, 5, 1142: E. Paratore, U. Pizzani (trad. a cura di), *Lucreti De rerum natura*, Roma 1960, p. 455.

⁴¹¹ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., pp. 459 ss.

⁴¹² G. Mascioni, *Lo specchio greco: prefazione a molti viaggi*, Torino 1980, p. 4. Sul termine cfr. anche D. Marcotte, *Peripli nell'antichità: la sintassi greca del mare*, in *La letteratura del mare*. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma-Salerno 2006, pp. 37-51, p. 37.

⁴¹³ P. Matvejević, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, Milano 1998, p. 13.

l'uomo ha un rapporto difficile, fatto di diffidenza e ostilità⁴¹⁴. Un mare che l'eroe omerico naviga solo per necessità⁴¹⁵, mirando alla terra, e che è fatto oggetto di un'intensa opera di drammatizzazione, finendo col rappresentare simbolicamente i pericoli a cui è esposta l'esistenza stessa degli esseri mortali: una metafora destinata alla più grande fortuna letteraria⁴¹⁶.

La natura imprevedibile del mare all'uomo antico faceva paura, come rivela in modo icastico un frammento di Archiloco, il 105 West⁴¹⁷:

Glauco guarda: a fondo ormai è sconvolto dai flutti

il mare, intorno alle rocce di Giri sta ritta una nuvola scura,

indizio di tempesta; giunge da dove non è atteso il terrore.

Pochi ed essenziali versi, che tuttavia meritano attenzione, in particolare perché a chiuderli è il termine φόβος, parola-chiave che, pur traducibile in molti modi - paura, turbamento, sgomento, angoscia, terrore, in sostanza indica il generale sentimento di ansia e l'insicurezza dell'uomo riguardo a ciò che non può prevedere né controllare ma solo subire: un senso di inadeguatezza che si ritrova, successivamente, nella poesia italica e romana⁴¹⁸.

Il rapporto dei Romani con il mare non fu mai positivo: <<I Romani>>, scrive Luca Canali, <<non amavano il mare. Essi, in origine contadini e pastori, continuarono per secoli a guardare con diffidenza e ostilità quelle

⁴¹⁴ E. Pianezzola, *Adriatico e altri mari. Un'immagine simbolo per la Graia Camena di Orazio*, in *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente vol. 15 - Greci in Adriatico. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 21-24 ottobre 1999)*, a cura di L. Braccisi - M. Luni, 2002, pp. 11-22, p. 13.

⁴¹⁵ *Ibidem*: Pianezzola ritiene significativo in questo senso il fatto che nella descrizione dello scudo di Achille (*Iliade*, XVIII, vv. 671-843) non compaia alcun riferimento alla pesca e alla navigazione.

⁴¹⁶ *Ibidem* Per le rappresentazioni del mare nell'epica classica e medievale cfr. G. Ferroni, *Il mare nell'epica, l'epica del mare*, in *La letteratura del mare cit.*, pp. 113-137, pp. 113-115.

⁴¹⁷ Archiloco Fr. 105 West in M. Vetta (a cura di), *Symposium, antologia dai lirici greci*, Napoli 1999, p. 31.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 16 e p. 17.

acque mutevoli e sconfinata [...]. Non v'è testo letterario che lasci intravedere amore per il mare>>⁴¹⁹.

Nella poesia come nella prosa, la letteratura latina lascia così riemergere quella primitiva considerazione del mare che portò autori come Orazio, Tibullo, Propertio, Seneca e molti altri a guardare con diffidenza, e talvolta con condanna, chi sfidava le onde navigando. Perché, nell'impari lotta tra il mare e l'uomo, senz'altro quest'ultimo avrebbe avuto la peggio: è Livio Andronico il primo a ricordarcelo, quando, nel frammento più lungo della sua traduzione del poema odisseo, scrive:

Perché nulla riesce a fiaccare la natura umana

più del mare in burrasca: anche colui che ha grande forza

*presto lo annienteranno i flutti che non danno scampo*⁴²⁰.

Questa inferiorità indiscussa dell'uomo rispetto all'insuperabile forza marina riemerge con prepotenza nella lirica oraziana, dove l'immagine del mare torna con assiduità e racchiude una connotazione funesta che il poeta esprime attraverso l'uso di un lessico ben preciso, attinente alla sfera del cupo, del fosco, della negatività: il mare è *turbidum* (1,3, 19)⁴²¹ *tumultuosum* (3,1, 26)⁴²², *raucus* (2,14, 14)⁴²³, *inquietus* (3,3, 5)⁴²⁴; esso "spezza le navi" (1,16, 10)⁴²⁵ e "insaziabile le inghiotte, uccidendo i marinai" (1,28, 18)⁴²⁶; *atra* è la nube che mette in pericolo il navigante (2,16, 12)⁴²⁷; *horrida* sono gli *aequora* (3, 24, 40 ss.)⁴²⁸. Vecchi concetti che Orazio rinnova, recuperandoli dalla tradizione poetica greca, in particolare da Archiloco, Alceo, Semonide, nello stesso modo in cui

⁴¹⁹ L. Canali, *L'essenza dei Latini*, Milano 2000, pp. 28-29.

⁴²⁰ E. Flores (trad. a cura di), *Liui Andronici Odusi*, Napoli 2011, p. 16.

⁴²¹ P. Novelli (trad. a cura di), Q. Orazio Flacco, *I carmi*, Roma 1911, p. 14.

⁴²² *Ibidem*, p. 65.

⁴²³ *Ibidem*, p. 59.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 90.

riprende e rielabora in modo originale il motivo del viaggio per mare come metafora dei pericoli che mettono a repentaglio l'esistenza umana⁴²⁹.

Tuttavia nessuno è riuscito a rendere così chiara e tangibile la paura del mare in tempesta come Ovidio nell'ultima elegia del I libro dei *Tristia* (I, 11)⁴³⁰, laddove descrive il terribile fortunale che durante il viaggio di esilio verso le terre dei Traci, aveva colpito la piccola imbarcazione sulla quale stava navigando⁴³¹.

L'elegia⁴³² è significativa perché, oltre a comunicare con assoluta concretezza il terrore del poeta in balia della bufera (Ovidio dice perfino di avere il suo scritto bagnato dalle ondate⁴³³), lascia emergere due altri aspetti che meritano una riflessione: da una parte la convinzione che solo con l'aiuto della divinità sia possibile ottenere una felice navigazione, idea poi divenuta centrale anche nei racconti agiografici di miracolosi viaggi marini;

⁴²⁹E. Pianezzola, *Adriatico e altri mari* cit., p. 14. Tema, quest'ultimo, la cui forza evocativa non mancò di esercitare il suo influsso anche in ambito filosofico: il pensiero va a Platone, che nel *Fedone* fa pronunciare a Simmia l'espressione *diapleûsai tòn bíon*, frase che, come nota Pianezzola, Manara Valgimigli ha abilmente tradotto: *come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita*; o a Seneca, che nella *Consolazione a Polibio* (9, 6) sviluppa con grande efficacia il concetto allegorico dell'esistenza come perigliosa navigazione (cfr. M. Ceccarini (trad. a cura di), L. Anneo Seneca, *Consolazione a Polibio*, Roma 1973, pp. 42-43; o ancora a Lucrezio, che nel *De Rerum Natura* 5, 222-226 ss. paragona il neonato a un navigante sbattuto a riva dalle onde burrascose: il bambino riempie l'aria di lamentosi vagiti, <<com'è giusto che sia>>, commenta Lucrezio, <<per uno che dovrà nella vita attraversare tanti mali>>: E. Paratore, U. Pizzani (trad. a cura di), *Lucreti De rerum natura* cit., p.400.

⁴³⁰N. Gardini (trad. a cura di), Ovidio, *Tristia*, Milano 1995, pp. 41-43.

⁴³¹In realtà il viaggio verso Tomi è contrassegnato da una serie di tempeste che ci vengono descritte dal poeta, che ne è stato anche il protagonista, in tre elegie del I libro dei *Tristia* (2; 4; 11). Sulle motivazioni che possano avere indotto Ovidio ad inserire nella poesia dell'esilio la tematica della tempesta cfr. P. Fedeli, *L'elegia triste di Ovidio come poesia di conquista*, in *Fecunda licentia. Tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco*, a cura di R. Gazich, Milano 2003, pp. 4 ss. Fedeli evidenzia anche gli stretti legami di Ovidio con la poesia di Propertio (in particolare 1,17; 2, 26; 3, 7) e con la tradizione elegiaca in generale, che ben conosceva la rappresentazione del naufragio o della navigazione metaforica in un mare in tempesta.

⁴³²Un interessante commento al testo è proposto da A. Luisi e N. Berrino in *Culpa Silenda. Le elegie dell'error ovidiano*, St. Spirito (BA) 2002, pp. 143 ss.

⁴³³Su questo punto del racconto ovidiano e sulla sua veridicità Andrea Cucchiarelli si è interrogato nel contributo *La nave e L'esilio (allegorie dell'ultimo Ovidio)*, in *MD 38* (1997), pp. 215-224, soffermandosi particolarmente sull'imitazione del passo da parte di Petronio. Nel *Satyricon*, infatti, Eumolpo, mentre si trova su una nave in balia della tempesta, si sente chiamato a ripetere la gestualità di Ovidio e, sprezzante del pericolo imminente, compone furiosamente un *carmen*. Per quanto riguarda i rapporti del *Satyricon* con il modello ovidiano cfr. anche M. Labate, *Il cadavere di Lica. Modelli letterari e stanza narrativa nel Satyricon di Petronio*, in <<Taccuini>> 8, 1998, pp.83-89.

dall'altra il timore di perdere la vita in mare, tema che si ricollega a quello, dominante nella tradizione classica e caro anche alla letteratura cristiana, del *naufragium*.

4. 3 In mano agli Dei è il destino dell'uomo...

Nel pensiero antico era profondamente radicata l'idea che la responsabilità delle tragedie marine non fosse da attribuire alle navi, al carico eccessivo o all'imperizia dei marinai, bensì agli Dei: certo, occorre che l'uomo fosse in grado di navigare, sapesse costruire a regola d'arte una barca e potesse condurla sulla rotta; doveva conoscere il corso del sole e delle stelle per orientarsi, rimanere calmo anche nella tempesta ed essere capace di agire con prontezza nei momenti di difficoltà⁴³⁴. Eppure in caso di pericolo tutto ciò non sarebbe stato sufficiente a salvargli la vita, perché la sua sorte, in fin dei conti, era in mano agli Dei: erano loro, infatti, a decidere delle vicende umane, sulla terra come sul mare, e dalla loro volontà dipendeva lo svolgersi favorevole degli eventi o il determinarsi di drammi altrimenti incomprensibili⁴³⁵. Una preoccupazione, quella di ingraziarsi i numi, che a partire dall'*Odissea* di Omero percorre come un filo conduttore la tradizione classica. La si ritrova, per citare solo un esempio tra i tanti che potrebbero essere ricordati, nella solenne preghiera che, nel *Propempticon*⁴³⁶, Stazio rivolge agli Dei affinché rendano sicuro e tranquillo il viaggio per mare dell'amico Celere.

Il desiderio di protezione celeste, che Stazio esprime così bene nel suo componimento e che richiama alla mente l'ansioso bisogno di aiuto e soccorso dei protagonisti delle avventurose storie marine nella letteratura cristiana antica e medievale, trae origine dal timore diffuso nella società antica dei naufragi e della terribile morte a essi collegata.

⁴³⁴ A. Simi, *Sui sentieri pescosi. I viaggi per mare nell'Odissea*, Roma 1999, p. 57

⁴³⁵ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., p. 408.

⁴³⁶ Per il testo del *Propempticon* cfr. *Le Opere di Publio Papinio Stazio*, Antonelli Editore, Venezia 1840, coll. 1599-1608.

4. 4 Il tema del naufragio nella cultura classica

Nel mondo greco e romano l'idea di perdere la vita in una disgrazia marina era considerata un vero incubo, tanto da costituire un argomento ricorrente nelle lettere di coloro che scrivevano ai propri cari dopo aver affrontato un viaggio per mare. Esso trovava espressione anche negli *ex voto* offerti alle divinità per proteggersi dai rischi legati alla navigazione⁴³⁷. Stefano Struffolino, prendendo in esame alcuni testi metrici su pietra relativi alla tematica della morte in mare riferibili ad un periodo compreso tra l'età arcaica e quella ellenistica, ha notato che in gran parte delle testimonianze epigrafiche il timore del naufragio era così forte che la sola circostanza di aver attraversato il mare senza conseguenze poteva diventare motivo di vanto o di gratitudine verso gli Dei⁴³⁸. La paura per questo genere di morte nasceva da considerazioni profonde, radicate nelle credenze religiose e nelle convinzioni relative alle sorte dei defunti e al mondo ultraterreno⁴³⁹. Nella mentalità dell'uomo greco, se una persona annegava, infatti, il più delle volte non era possibile recuperarne il corpo e dare una degna sepoltura: questo, per usare le parole di Hugo Rahner, era raccapricciante, poiché l'assenza di un sepolcro danneggiava inevitabilmente anche la componente mnemonica⁴⁴⁰. In simili circostanze si riteneva che l'anima del defunto potesse andare incontro a un duplice destino: perire insieme alla materia (si

⁴³⁷ I. Di Stefano Manzella, *Avidum mare nautis. Un naufragio nel porto di Odessus ed altre iscrizioni*, in <<Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité>>, vol. 111 n. 1 (1999), p. 97 e pp. 99-100. Di Stefano Manzella prende in esame in particolare due *ex voto* collegati al tema del naufragio: il primo testo proviene da Domburg, località della *Germania inferior*; si tratta di una dedica <<ob merces conservatas>> che rivela un interesse di tipo economico e materiale: Silvanus infatti rende grazie alla dea Nehallenia, una <<Grande Madre>> celtica dai poteri illimitati talora associata a Neptunus ed Hercules, per non aver perduto il carico. Nell'altro *ex voto*, anch'esso ritrovato in Germania, Divixtus ringrazia invece i Casses (divinità celtiche) per averlo salvato dal pericolo e avergli concesso di riabbracciare i propri cari.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁴³⁹ S. Struffolino, *La poetica del naufragio* cit., pp. 345-346.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 346; I. Di Stefano Manzella, *Avidum mare nautis* cit., p. 102; H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., p. 740. Come spiega Ivan Di Stefano Manzella, il pensiero di non avere una tomba, anche modesta, da lasciare alla cura di qualcuno fu per i Greci un'ossessione, tanto da spingerli, quando non era possibile recuperare il corpo di una persona, a costruire dei cenotafi, ossia delle tombe vuote che assunsero spesso il valore di monumenti commemorativi. Struffolino ricorda come in un passo della *Vita di Tuciddide* di Marcellino (*Vit. Thuc.* 31) sia attestato l'uso, almeno per quanto riguarda l'Attica, di porre come segnacolo sui cenotafi di coloro che avevano perso la vita in mare lontano dalla patria un ἵκπιον, cioè un'asse di legno che sulle navi serviva per la costruzione del ponte, a perenne ricordo di ciò che era avvenuto. Anche due passi dell'*Odissea* (XI, 77 e XII, 15) menzionano la pratica di piantare sul tumulo un elemento della nave.

pensava infatti che il soffocamento dovuto all'acqua le impedisse di uscire dal corpo nel momento ultimo) o essere condannata a vagare in eterno sulla superficie delle acque e sulla terra, tormentando i vivi⁴⁴¹. In entrambi i casi si trattava di una sorte orrenda e sventurata.

A causa di simili implicazioni, dunque, perdere la vita in mare era considerato anomalo e innaturale, una “malamorte” che, per l'inaspettata violenza con cui avveniva, poteva essere paragonata alla morte in un incendio, al suicidio, alla folgorazione⁴⁴². Ciò aiuta a comprendere meglio i motivi per i quali la preoccupazione di finire i propri giorni in questo modo, così diffusa nella letteratura classica, sia stata spesso accompagnata da un senso di profondo sconforto.

A ben pensare, osserva Struffolino, l'inquietudine dell'eroe omerico battuto dalle onde non è diversa da quella che Esiodo rivela negli *Erga* (687 e 691), quando perentoriamente afferma: “È terribile morire tra le onde”⁴⁴³; né da quella presente in alcuni epigrammi dell'*Anthologia Graeca*, dove il cadavere dell'annegato è descritto mentre nuota nudo e freddo tra le onde o diventa pasto per gli empì pesci, raggiunge espressioni di crudo realismo⁴⁴⁴. Persino nella delicata poesia della memoria degli epigrammi funerari il turbamento provocato da questa morte spaventosa, la più triste che la collera divina possa riservare all'uomo, conserva quasi sempre un sapore fortemente icastico e violento⁴⁴⁵.

Tuttavia, la possibilità di andare incontro a un simile disastro non era del tutto indipendente dalla volontà umana: per il filosofo greco Nemesio, ad esempio, il naufragio non era che una delle conseguenze logicamente calcolate dalla libera determinazione di affidarsi a una nave⁴⁴⁶. Pertanto chi, dopo un naufragio superato fortunatamente, si fosse arrischiato ancora una

⁴⁴¹ S. Struffolino, *La poetica del naufragio* cit., p. 346.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 345.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 348.

⁴⁴⁴ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., p. 740. Per il tema della morte in mare nell'*Anthologia Graeca* (in particolare nei componimenti 7, 273-276; 294; 506°) cfr. M. Campetella, *Gli epigrammi per i morti in mare dell'Antologia Greca: il realismo, l'etica, la moira*, in <<AFLM>> 28, 1995, pp. 47-86.

⁴⁴⁵ S. Struffolino, *La poetica del naufragio* cit., p. 368.

⁴⁴⁶ Nemesius, *De Natura Hominis*, 38: cfr. M. Morani (trad. a cura di), Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, Salerno 1982, pp. 115-116.

volta a salire su un “legno che viaggia per mare”⁴⁴⁷ avrebbe dovuto ascrivere un nuovo affondamento soltanto alla propria audacia, poiché egli tentava i celesti: <<Chi va due volte per mare, dia la colpa alla sua temerarietà>>, recita, infatti, come ricorda Hugo Rahner, un epigramma dell’*Anthologia Graeca*⁴⁴⁸.

Come nel mondo greco anche in quello romano il naufragio faceva parte degli avvenimenti quotidiani: esso rappresentava un’evenienza più che probabile per chi prendeva la via del mare.

Per l’uomo antico il mare era come un contenitore, un’enorme ‘scatola’ in movimento che poteva restituire di tutto. Dopo un naufragio non era infrequente trovare sulla riva rifiuti e oggetti di ogni sorta, magari anche di valore, scampati al disastro, o imbattersi in parti della nave affondata o addirittura in cadaveri⁴⁴⁹. A questo proposito è interessante notare come, anche il rottame di una nave naufragata, la cosiddetta *tabula post naufragium*, abbia assunto nel mondo classico un importante valore metaforico e conosciuto una vera e propria storia letteraria, iniziata con i viaggi marini dell’*Odissea* e la saga degli Argonauti, dove non a caso la salvezza degli eroi avviene spesso grazie a una tavola di legno sopravvissuta alla nave⁴⁵⁰. Nessun simbolo poteva essere più appropriato per rappresentare l’esistenza dell’uomo ondeggiante tra la vita e la morte di questo misero pezzo di legno, che stava tra il mare cattivo e il navigante come ultima speranza di salvezza⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., p. 407: per gli antichi il fatto che l’uomo fosse in grado di attraversare il mare cattivo con un legno leggero era già di per sé un miracolo. L’idea della nave come semplice pezzo di legno compare negli *Amores* di Ovidio (11,11, 26) e in Giovenale (*Satirae*, 12, 57-59); essa sarebbe alla base dell’espressione proverbiale secondo cui il navigatore sarebbe separato dalla morte soltanto dallo spessore della nave, da quattro dita.

⁴⁴⁸ *Anthologia Graeca* 7, 264.

⁴⁴⁹ Il mare, dice Strabone, sputa tutto sulla terra: sugheri, cadaveri umani e tavole di nave (*Geogr.* 1).

⁴⁵⁰ H. Rahner, *I Simboli della Chiesa* cit., p. 771: il legno salvatore in Omero può essere un pezzo degli assiti con cui Ulisse costruisce la sua zattera (V, 323), un tavolone su cui il naufrago si getta come su un cavallo (V, 370), o ancora un pezzo delle pareti della nave (XII, 420 ss.) o della carena (XIX, 278). Nelle *Argonautiche* (2, 1120 ss.) i quattro figli di Phrisso riescono a sopravvivere alla tempesta marina grazie ad un vigoroso pezzo di trave. Ai tempi dei Romani, come mostra un epigramma di Marziale (7, 19), veniva ancora venerata una tavola dell’antica e leggendaria nave Argo.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 770. Hugo Rahner tratta ampiamente il tema, citando numerosissime fonti: cfr. H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., pp. 770-803.

Come quello del *naufragium*, anche questo tema avrà molta fortuna nella successiva letteratura cristiana e in particolare nei Padri della Chiesa: nei loro scritti la perdita della vita in mare si identificherà metaforicamente con il naufragio della fede e dell'anima umana; mentre, a partire da Tertulliano, la *tabula post naufragium* sarà tra i motivi che daranno origine ad un tòpos ampiamente attestato nella letteratura patristica, quello della nave della Chiesa, grazie alla quale soltanto, sostenuti dal legno, ossia dalla croce di Cristo, gli uomini potranno superare le tempeste della vita e raggiungere il porto sicuro della salvezza⁴⁵².

4. 5 Il mare nella rappresentazione biblica e nella letteratura patristica

Nelle Sacre Scritture sono molti i passi in cui si fa riferimento all'acqua nei suoi multiformi aspetti (mari, fiumi, laghi, sorgenti, ma anche pioggia, neve, rugiada e così via). Al mare, però, viene dedicata un'attenzione tutta particolare.

Le forme e i significati che la pagina biblica attribuisce a questa imprescindibile componente della natura sono vari e molteplici, ma lasciano trapelare il senso di una costante ambiguità e di una duplice valenza, insite nell'essenza stessa di un elemento capace di essere a un tempo buono e cattivo, salvifico e terrificante⁴⁵³.

Nell'antichità pagana e giudaica l'acqua era dimora e veicolo delle potenze demoniache: non a caso gli Ebrei erano soliti indicare gli abissi marini con il termine *tehôm* (*Genesi* 1,2) che evoca il nome di Tiamat, divinità negativa dei racconti cosmologici mesopotamici⁴⁵⁴. Nello stesso tempo, però, essa era sede e fenomeno correlato alle epifanie della divinità: nell'Antico Testamento, accanto all'immagine del mare infido e temibile per le sue tempeste, compare, infatti, anche quella del mare dolce e amabile per le sue bonacce, per la sua serena e distensiva tranquillità. Un duplice carattere che trova efficace espressione nelle pagine dell'*Apocalisse*, dove

⁴⁵² *Ibidem*, pp.780-803.

⁴⁵³ R. Penna, *L'acqua nella Bibbia: dalla minaccia alla fecondità*, in *Sorella acqua. L'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, Quattordicesimo Quaderno Sacrense (Sacra di S. Michele), a cura di G. Casiraghi, Stresa 2005, 41-57.

⁴⁵⁴ L. Fanin, *Premessa. Dio e l'uomo a confronto col mare nella pagina biblica*, in *Dio, il mare e gli uomini* cit., p. 9.

sono contrapposti in due passi vicini il mare ostile e pericoloso conosciuto dall'uomo e il pacifico mare di cristallo su cui, nel regno di Dio, sorge il trono dell'Agnello (*Apocalisse* 21,1 22,1)⁴⁵⁵.

L'ambivalenza dell'acqua, principio di vita e insieme di morte, è evidente anche in due celeberrimi episodi veterotestamentari: il racconto del diluvio universale, dal quale Dio preserva solo l'Arca di Noè (*Genesi* 7)⁴⁵⁶, e quello del miracoloso attraversamento del Mar Rosso da parte degli Ebrei in fuga (*Esodo* 14)⁴⁵⁷, passo in cui la doppia natura del mare, salvezza per Israele e castigo per chi lo insegue, si mostra in tutta la sua evidenza⁴⁵⁸.

In generale, quindi, nella Bibbia l'acqua è segno sensibile e sacro dell'azione divina: il Signore controlla le acque sia a fini benefici sia punitivi (*Salmo* 64, 8; *Salmo* 88, 10-11⁴⁵⁹); la violenza del mare può mettere a cimento i giusti (*Salmo* 106, 23-30⁴⁶⁰); l'acqua può esser strumento della vendetta divina contro i ribelli (*Genesi* 6, 17; 7, 11-12, 17-24⁴⁶¹; *Sapienza* 5, 22-23⁴⁶²), contro i nemici del popolo di Dio (*Giudici* 5, 4, 21⁴⁶³; *Isaia* 30, 28; 59, 19⁴⁶⁴; *Geremia* 51, 55 e 64⁴⁶⁵); i flutti marini possono rappresentare l'abisso infernale dove risiedono le oscure forze del male, tra cui la bestia mostruosa dalle sette teste (*Apocalisse* 13, 1-10⁴⁶⁶), o essere metafora ordinaria dei pericoli mortali dai quali Dio, se invocato, ci può salvare (*Salmi* 17, 5 e 17⁴⁶⁷; 68, 2-3, 15-16⁴⁶⁸; 123, 4-5⁴⁶⁹; 143, 7⁴⁷⁰; *Giobbe* 22, 11⁴⁷¹; *Lamentazioni* 3, 54⁴⁷²). Ma il mare in tempesta può anche

⁴⁵⁵ M. Guarducci, *Il mare e l'acqua nel cristianesimo primitivo*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di A. Manodori, Roma 1992, pp. 153-160, p. 158. Per il passo dell'Apocalisse cfr. F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia: traduzione dai testi originali*, Roma 1969, pp. 1386-1387.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, pp. 35-36.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 703.

⁴⁵⁸ C. Militello, *La nave e il mare, tema teologico*, in *La preghiera del marinaio* cit., pp. 319-334, p. 319.

⁴⁵⁹ F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia* cit., p. 679 e p. 693.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁶¹ *Ibidem*, pp. 34-35 e pp. 35-36.

⁴⁶² *Ibidem*, pp. 768-769.

⁴⁶³ *Ibidem*, pp. 279-280.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, pp. 847-848 e pp. 870-871.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. 931-932.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. 1377-1378.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 658.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 681.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, pp. 713-714.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 720.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 638.

essere una prova inviata da Dio stesso (*Salmi* 41, 8⁴⁷³; 87, 18⁴⁷⁴). A questo proposito funge da modello l'esempio di Giona (*Giona* 1, 4-15⁴⁷⁵) il quale disubbidisce al Signore causandone l'ira, che si manifesta in una bufera marina.

Nell'Antico Testamento non stupisce, dunque, che l'uomo abbia timore del mare, della sua immensità e della sua forza, una potenza terribile, difficile da dominare; egli, tuttavia, sa che il mare, simbolo del male, non sommergerà mai la terra, simbolo dell'umanità, perché Dio, come si legge nel *Libro di Giobbe* (Giobbe, 26, 5-14⁴⁷⁶), ha posto precisi confini alle acque e non permette che esse possano tracimare: il Signore ha bloccato l'infuriare del mare, imprigionando «l'arroganza delle onde». La spiaggia sulla quale queste sono costrette ad arrestarsi diventa, così, la linea di frontiera oltre cui non può spingersi l'assalto del caos acquatico.

L'immagine, metafora della vittoria divina sul male e sul peccato, ha avuto fortuna e, infatti, se ne ritrova l'eco, almeno a livello concettuale, in numerose agiografie marine, le quali recuperano la concezione scritturistica dell'abisso come luogo di perdizione e accolgono implicitamente l'idea che il naufragare simboleggi la perdita della fede, così come il perire in mare la morte dell'anima. In questi racconti, nota Eugenio Fanin, proprio come nella Bibbia, l'immagine del mare cattivo va incontro a un'evoluzione in qualche modo positiva e finisce con l'identificarsi con IL male piegato a non nuocere dalla *virtus* del santo, dietro la quale si cela la volontà divina⁴⁷⁷.

Le storie di santi navigatori recuperano e rielaborano, dunque, tutta una serie di moduli espressivi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, nel quale abbondano gli episodi epifanici che si svolgono sul mare, luogo che continua a suscitare spavento e apprensione negli uomini ma che, al tempo stesso, consente alla potenza divina di manifestarsi.

Va specificato, comunque, che alcuni tra gli eventi più significativi narrati nei Sinottici si svolgono non sul mare vero e proprio ma sul lago di

⁴⁷² *Ibidem*, p. 939.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 670.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 693.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 1045.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 639.

⁴⁷⁷ L. Fanin, *Premessa. Dio e l'uomo* cit., p. 4.

Tiberiade, un mare chiuso, che con la sua abbondanza di pesce costituiva la ricchezza maggiore della Galilea e che, come scrive Margherita Guarducci, <<del mare aperto conosceva le tempeste e le bonacce>>⁴⁷⁸.

Su questa grande distesa d'acqua, che gli Ebrei chiamavano mare, ha inizio la missione salvifica del Cristo: è lì che il Messia recluta tra i pescatori i suoi primi discepoli (*Marco* 1, 16-20⁴⁷⁹; *Matteo* 4,18⁴⁸⁰) e comincia a predicare la parola di Dio (*Matteo*, 13,1⁴⁸¹; *Marco* 4,1⁴⁸²); lì avvengono alcuni tra i suoi più noti miracoli, come quello della tempesta sedata (*Matteo*, 8, 23-27⁴⁸³; *Marco* 4, 35-41⁴⁸⁴; *Luca* 8, 22-25⁴⁸⁵) e della pesca miracolosa (*Giovanni*, 21, 1-12⁴⁸⁶); lì Gesù cammina sulle acque, segnando, così, la sua supremazia sul creato e sul nulla (*Marco*, 6, 47-50⁴⁸⁷). Ed è sempre negli abissi profondi del mare di Galilea che fa precipitare i porci in cui hanno preso dimora gli spiriti immondi scacciati da due indemoniati⁴⁸⁸.

Tra le vicende ambientate presso le acque del lago acquista particolare rilievo quella della tempesta sedata, circostanza in cui il Cristo rivela di possedere la capacità di dominare le forze ostili della natura e di placare le bufere, una prerogativa che la pagina vetero-testamentaria conferiva solo al Creatore. Questo passo evangelico presenta numerose affinità con la storia di Giona (*Giona*, 1, 4-6⁴⁸⁹), ma echeggia anche alcuni salvataggi miracolosi celebrati e cantati nei salmi. Esso, ricorda Edoardo Ferrarini, ha avuto notevole produttività in ambito agiografico, prestandosi nelle fonti ad una

⁴⁷⁸ M. Guarducci, *Il mare e l'acqua* cit., p. 154. Sul senso teologico del lago di Tiberiade cfr. C. Randazzo, *Il lago di Tiberiase, il fiume Giordano e le montagne nella tradizione neotestamentaria e loro significato teologico*, Roma 2013.

⁴⁷⁹ F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia* cit., p. 679 e p. 1119.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 1085.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 1095.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 1122.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 1090.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 1123.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 1153.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 1202.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 1125.

⁴⁸⁸ M. Guarducci, *Il mare e l'acqua* cit., pp. 154-155.

⁴⁸⁹ F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia* cit., p. 679 e p. 1045.

serie infinita di variazioni volte a rivisitare la pagina biblica, incarnandola in un nuovo contesto e attualizzandone il messaggio⁴⁹⁰.

Per citare solo due tra i numerosi testi che hanno rielaborato, spesso in maniera esemplare, l'episodio evangelico si può far riferimento alla *Vita Germani episcopi Autissiodorensis* di Costanzo di Lione, dove, al capitolo 13 viene descritta la tempesta che colse i vescovi Germano e Lupo durante la navigazione dalla Gallia alla Britannia, e ai *Dialogi* di Sulpicio Severo, nei quali la tempesta affrontata dal protagonista San Martino richiama, inoltre, alla mente quella scatenata da Dio contro la nave che trasportava il profeta Giona⁴⁹¹.

Negli Atti degli Apostoli il mare conserva ancora un ruolo importante: esso è il tramite che rende possibile la diffusione della nuova dottrina da una sponda all'altra del Mediterraneo; è il luogo da attraversare, superando una serie di ostacoli che rinsaldano la fede; spesso è anche il motore dell'azione, l'elemento che genera nuove storie e avventure, avvolgendole in un'atmosfera romanzesca ma anche realistica, dato che proprio lungo le rotte del Mediterraneo si mossero, nel I secolo, Pietro, Paolo e i primi seguaci di Gesù per propagare l'insegnamento del maestro⁴⁹².

Il mare ha un ruolo particolare soprattutto nell'apostolato paolino, rivelandosi parte integrante e fondamentale della vicenda personale di Paolo, protagonista di ben tre naufragi e di un giorno e una notte trascorsi in balia delle onde. Delle avventure marine dell'apostolo forse la più nota è quella della tempesta che, lungo le coste meridionali dell'isola di Creta, coglie la nave su cui egli sta viaggiando. (*Atti*, 27, 9-44⁴⁹³). Nel buio della notte, quando tutto sembra perduto, un Angelo di Dio compare e annuncia la salvezza a Paolo, il quale non ha smarrito la sua fede e perciò ha salva la

⁴⁹⁰ E. Ferrarini, *Pesche miracolose, tempeste sedate ed altri miracoli sul mare nella prima agiografia latina*, in *Dio, il mare e gli uomini* cit., pp. 27- 41, p. 35

⁴⁹¹ *Ibidem*, pp. 34 ss.

⁴⁹² E. Di Rocco, *Apostoli e pellegrini attraverso il mare*, in *La letteratura del mare* cit., pp. 51-59. Sul tema del viaggio negli Atti degli Apostoli cfr. R. Penna, *Il tema del «viaggio» negli Atti e nella letteratura dell'ambiente*, in *Gli Atti degli Apostoli: storiografia e biografia*. Atti dell'VIII Convegno di studi neotestamentari (Torreglia, 8-11 settembre 1999), a cura di A. Pitta, 2001, pp. 143-170.

⁴⁹³ F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia* cit., p. 679 e pp. 1238-1239.

vita: un racconto che, insieme a molti altri episodi trasmessi dagli Atti degli Apostoli e dai Vangeli apocrifi, i quali dedicano ampio spazio al tema del viaggio per mare e dei suoi pericoli e a quello del naufragio, ha ispirato diverse agiografie medievali, lasciando una forte impronta soprattutto in alcune delle *Vite* raccolte nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze⁴⁹⁴.

Nel cristianesimo primitivo, come ha mostrato Hugo Rahner, il simbolismo del mare era molto presente e, in realtà, si ricollegava strettamente alla cultura greca e latina. Alcuni simboli già esistenti presso i pagani vennero, infatti, assunti dai cristiani e da essi trasfigurati alla luce della nuova fede⁴⁹⁵. Tra questi emerge significativamente l'immagine della barca destinata a trasportare le anime al di là di una misteriosa distesa di acqua. I cristiani mutuarono dal paganesimo tale allegoria, serbando intatta nella loro dottrina l'idea che per attraversare il mare insidioso, simbolo del male nei suoi molteplici aspetti, i fedeli avessero bisogno di un'imbarcazione. Tale nave, nella rappresentazione cristiana, finì per identificarsi con la Chiesa Salvatrice che non sfugge all'infuriare dei flutti e che, tuttavia, è sicura e inaffondabile, poiché Cristo, Signore del mare e del cielo, ne è protettore e nocchiero, secondo una metafora che trova riscontro e giustificazione sia nell'Antico Testamento sia nel Vangelo, dove proprio la nave, all'inizio semplice barca di pescatori, rappresenta il nucleo iniziale della missione apostolica⁴⁹⁶.

La simbologia della nave diviene, dunque, una costante dell'iconografia cristiana, che l'ha utilizzata per indicare alternativamente la Chiesa oppure la vita spirituale dell'uomo stesso⁴⁹⁷. Tale raffigurazione ha lasciato il segno persino nell'architettura religiosa: il tempio cristiano, secondo le *Constitutiones apostolorum*, doveva essere lungo, con forma di vascello, orientato verso Oriente. La basilica doveva articolarsi in una o più navate, del tutto simili, per tipologia, alle strutture lignee della nave. Il profondo nesso tra l'architettura ecclesiastica e l'archetipo della nave è evidente anche

⁴⁹⁴ *Ibidem*, pp. 60-74.

⁴⁹⁵ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit., pp. 395-966.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, cfr. anche M. Fagiolo, *Dalla barca di Pietro alla Chiesa come nave*, in *La preghiera del marinaio* cit., pp. 267-279, p. 267; C. Militello, *La nave e il mare* cit., pp. 320 ss.

⁴⁹⁷ C. Cerchiai, *Iconografia e semiologia dei simboli nel contesto marinaro del primitivo cristianesimo*, in *La preghiera del marinaio* cit., pp. 243-258, p. 243.

a livello linguistico, nella terminologia usata per indicare alcuni degli elementi costitutivi della chiesa: si parla, infatti, di volte “a vela”, “a schifo”(dal nome degli scafi di barche a fondo piatto) e “a carena”; e di pontili, di campanili e facciate “a vela”⁴⁹⁸.

Un dato che colpisce e su cui bisogna riflettere è, inoltre, la forte presenza del contesto marino e della simbologia nautica all'interno delle catacombe cristiane, dove negli affreschi e nelle incisioni presenti sulle pareti o sui sarcofagi tornano ripetutamente, oltre alla nave, numerosi altri motivi legati al mare: il faro, la storia di Giona, l'arca di Noè, l'ancora, il tridente, il pesce, il delfino e il Buon pastore-pescatore. Si tratta di temi iconografici che meritano attenzione, poiché anche attraverso di essi i cristiani trovarono il modo di esprimere la propria fede⁴⁹⁹.

Tra le immagini poste a decorazione delle aree sepolcrali cristiane spicca ancora una volta quella della nave, la quale aveva un significato ben preciso e una forte valenza spirituale, essendo legata all'idea che la vita dei naviganti, in tutto simile a una fragile navicella, avesse solcato il mare in tempesta, denso di insidie e di pericoli, che erano però del tutto spirituali⁵⁰⁰.

Un altro simbolo interessante era il faro, a cui i pagani attribuivano la funzione di illuminare il cammino attraverso il mare ultraterreno avvolto dall'oscurità: per i cristiani esso finì con l'identificarsi con Gesù stesso, luce divina che guida alla salvezza⁵⁰¹.

Il pesce era un simbolo prettamente cristiano: l'immagine ebbe successo per via del famoso acrostico formato a partire dalla parola greca ἰχθύς

⁴⁹⁸ M. Fagiolo, *Dalla barca di Pietro* cit., p. 267.

⁴⁹⁹ C. Cerchiai, *Iconografia e semiologia* cit. p. 243. La bibliografia sul tema è molto vasta, cfr. almeno L. De Bruyne, *Iconografia cristiana antica* in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1948-1954, vol. VI, coll. 1546-1551; G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1984; G. Ravasi, *Bibbia e arte*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988; J. Janssens, *L'arte e l'archeologia cristiane come fonti teologiche*, in *Atti del XIII Congressus Internationalis Archeologie christianae*. Split-Porec, 25/9- 1/10 1994, Città del Vaticano 1998, pp. 415-422; F. Bisconti, *Letteratura patristica e iconografia paleocristiana*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 367-412; F. Bisconti (a cura di) *Temi di iconografia paleocristiana*, Roma 2000. M. Chelli, *Manuale dei simboli nell'arte. L'era paleocristiana e bizantina*, Roma 2008.

⁵⁰⁰ *Ibidem*

⁵⁰¹ *Ibidem*.

(Iēsous *CH*ristos, *T*Heou *Y*ios, *S*ōter)⁵⁰². Con questo termine, scriverà successivamente Agostino, <<si raffigura Cristo perché ebbe il potere di rimanere vivo, cioè senza peccato, nell'abisso della nostra mortalità, simile al profondo delle acque>>⁵⁰³.

Al paganesimo sono invece da ricondurre la figura dell'ancora, che nel cristianesimo primitivo divenne un sicuro strumento di salvezza, e quella del tridente, la cui relazione iconografica con la croce doveva apparire piuttosto immediata⁵⁰⁴.

Con tutte le accezioni di cui lo caricava il mondo antico, il mare compare di frequente negli scritti dei Padri della Chiesa, dove, ancora una volta, viene rappresentato come una realtà dalle *oppositae qualitates: elementum innocens*, in quanto creatura di Dio, ma anche luogo infido e cattivo, simbolo del mondo peccatore, instabile e *amarum* come la vita e le cose umane⁵⁰⁵.

Nell'esegesi patristica il mare, metafora dei travagli spirituali che affliggono l'esistenza dell'uomo, diviene anche il mare del mondo, l'abisso tempestoso che tuttavia non è spregevole attraversare con la nave della Chiesa, fatta non di un legno qualsiasi ma del legno della croce, salda e sicura anche nella bufera, perché è lo Spirito Santo a guidarla. Quella, ricorda Ambrogio, è la barca su cui salire se si vuole raggiungere la salvezza; (*De spiritu sancto* I, 109-110)⁵⁰⁶ essa, infatti, resisterà a ogni burrasca. L'anima, infatti, è tempio di Dio e, come la Chiesa, è assalita dalle onde ma non ne viene sommersa (*De Abraham*, II, 3, 11)⁵⁰⁷. Il concetto è recuperato da Giovanni Crisostomo, che scrive: <<Si innalzino pure le onde: non potranno affondare la navicella di Gesù>> (*Omelie, Prima dell'Esilio* 1)⁵⁰⁸.

⁵⁰² G.H. Braudry, *I simboli del battesimo. Alle fonti della salvezza*, Milano 2007, pp. 19 ss.

⁵⁰³ Agostino, *La città di Dio*, XVIII, 23.

⁵⁰⁴ M. Guarducci, *Il mare e l'acqua* cit., p. 15.

⁵⁰⁵ A. Nazzaro, *Il mare* cit., p. 96.

⁵⁰⁶ *Ambrosii episcopi mediolanensis, De spiritu sancto, ad Gratianum Augustum*, Liber Primus, Roma 1906, pp. 49-50.

⁵⁰⁷ F. Gori (trad. a cura di), Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche II/II, Abramo*, Milano – Roma 1984, p. 145.

⁵⁰⁸ *PG* 52, 427-430

La letteratura cristiana antica conosce bene gli elementi che costituiscono la nave e ha un'idea chiara delle persone che si occupano di farla funzionare: negli scritti dei Padri della Chiesa non è raro imbattersi in termini come prua e poppa, gomema, vela, ancora, timone, albero o antenna, oppure come pilota, timoniere, rematori, ciurma⁵⁰⁹. Diversi testi del III secolo attribuiscono alle componenti materiali e umane della nave una forte valenza simbolica giungendo a rappresentare i diversi ordini necessari all'unità della Chiesa, una nave di cui Dio è il proprietario, Cristo è il pilota, il vescovo è vedetta, i presbiteri sono i marinai e i diaconi i capi rematori, secondo una simbologia adottata per la prima volta da Ippolito Romano (*De antichristo* 59, 1-2)⁵¹⁰ e destinata ad avere grande fortuna⁵¹¹.

In Tertulliano, invece, la barca travolta dai flutti rappresenta la Chiesa in mezzo allo scatenarsi delle persecuzioni e delle tentazioni; al tempo stesso, proprio come l'episodio evangelico della tempesta sedata, il Signore sembra dormire, ignaro del pericolo che incombe sui fedeli, ma poi, grazie alle preghiere dei suoi santi, egli si desta e riporta l'ordine nel mondo, donando la pace ai suoi (*De Baptismo* XII, 8)⁵¹².

L'assimilazione della Chiesa alla nave dà luogo a una metafora strettamente legata a quella dell'*anthenna crucis*, figura anch'essa molto cara alla letteratura patristica. L'immagine dell'albero maestro a cui è attaccato il pennone, che crea così una grande croce in legno, è la forma più antica del simbolismo salvifico della nave. Già presente in Giustino nel II secolo (*Apologia* 1, 55, 3 e 4)⁵¹³, l'identificazione dell'albero maestro con l'albero della croce ricorre con una certa frequenza nei Padri della Chiesa⁵¹⁴. Se ne ritrova più volte l'eco in Ambrogio, il quale, recuperando il mito pagano di Ulisse stretto all'albero della nave, pone un'ideale connessione tra la figura dell'eroe e quella del Cristo che, legato all'*anthenna crucis*,

⁵⁰⁹ C. Militello, *La nave e il mare* cit., pp. 328-329.

⁵¹⁰ E. Norelli (a cura di), Ippolito, *De antichristo*, Firenze 1987, pp. 139-140. Sulla figura di Ippolito romano, (170-235), teologo e scrittore cristiano e primo antipapa della storia della Chiesa, cfr. J. Ries, *Opera omnia* 1. *I cristiani e le religioni*, Milano 2006, pp. 108-111.

⁵¹¹ J. Ries, *Opera omnia* 4/1. *Simbolo, Le costanti del sacro*, Milano 2008, pp. 23-24.

⁵¹² J. Ries, *Opera omnia* 4/1 cit., pp. 23-24. Per il passo di Tertulliano cfr. B. Luiselli (ed.), *Q. Septimii Florentis Tertulliani De Baptismo*, Torino 1968, pp. 23-24.

⁵¹³ M. Marcovich (ed.), *Iustinii Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin-New York 1994, pp. 110-111.

⁵¹⁴ H. Rahner, *Simboli della Chiesa* cit. pp. 430 ss.

conduce l'umanità alla salvezza⁵¹⁵. Sempre in Ambrogio l'episodio omerico è anche metafora del percorso di liberazione compiuto dall'uomo, che lega il proprio spirito all'albero della croce per fuggire le lusinghe del piacere e che, però, a differenza di Ulisse, non si tappa le orecchie ma le tiene ben aperte per ascoltare la parola del Signore⁵¹⁶.

Al centro della riflessione patristica è anche il tema del naufragio, che rappresenta per il cristiano un evento di notevole gravità: perdere la vita in mare equivale, infatti, a perdere la propria anima. È un concetto che riconduce allo smarrimento, da parte dell'uomo, della primitiva condizione di grazia, e che rievoca il primo 'naufragio' della storia, quello di Adamo ed Eva, che hanno ceduto alle lusinghe del demonio tentatore⁵¹⁷. Di qui la necessità di raggiungere il porto di Cristo, unico luogo in cui, afferma Epifanio, è possibile trovare sicurezza e protezione⁵¹⁸.

Nei testi degli autori cristiani non mancano le immagini positive del mare: emblematiche, perché riassumono un po' tutte 'virtù' che la letteratura patristica ha attribuito all'immensa distesa delle acque creata da Dio, sono in tal senso le pagine in cui Ambrogio elenca i molti pregi del mare: esso possiede un'insostituibile funzione naturale e sostiene la terra con il suo succo vitale; è fondamentale mezzo di comunicazione e al tempo stesso barriera naturale contro le invasioni; è luogo di evasione, di incontri

⁵¹⁵ *Ibidem*. L'associazione Chiesa-nave è un *topos* che torna con assiduità negli scrittori cristiani: lo si ritrova, per citare solo alcuni dei numerosissimi passi che potrebbero essere portati ad esempio, nell'*Epistola* 23, 29 di Paolino di Nola a Sulpicio Severo e nei commenti a Matteo 14, 23-23 di Agostino (*Sermo* LXXV) e di Pietro Crisologo (*Sermo* 20 e 21). L'immagine del mare tempestoso che si accanisce sul fragile legno della Chiesa compare inoltre nella lettera alla diaconessa Olimpiade (*Ad Olym*. Ep. I, 1-2) e nell'*Epistola* 125 al vescovo Ciriaco di Giovanni Crisostomo, a indicare allegoricamente la persecuzione abbattutasi sulla giovane comunità cristiana o i contrasti sorti tra le Chiese. Altrove, come in Basilio il Grande, la tempesta marina diviene invece simbolo dell'eresia e dell'errore.

⁵¹⁶ *Ibidem*; cfr. anche C. Militello, *La nave e il mare* cit., pp. 324-326; A. Nazzaro, *Il mare* cit., p. 99. In generale sul tema del mare in Ambrogio cfr. A. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua in Ambrogio di Milano*, Napoli, 1977. Sul recupero della mitologia classica nella letteratura patristica cfr. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1990.

⁵¹⁷ C. Militello, *La nave e il mare*, p. 325.

⁵¹⁸ Epifanio, *L'ancora della fede*, Città Nuova ed., Roma 1977, P. 35

e di ritrovi; è rifugio dal pericolo, asilo e palestra delle virtù cristiane (*Exameron* 3, 5 22-23)⁵¹⁹.

Nel *De helia et ieiunio* (19, 70-72)⁵²⁰, Ambrogio ‘assolve’, inoltre, il mare dall’accusa di essere responsabile di sciagure e pericoli: esso è stato creato per accrescere la bellezza del creato, non per essere navigato. Le disgrazie che avvengono durante la navigazione sono da imputarsi solo all’avidità di ricchezza che caratterizza i mercanti⁵²¹.

Tale condanna del commercio marino, comune anche ad Agostino⁵²², non è considerare radicale: sulla sua formazione hanno pesato, infatti, da una parte la tradizione poetica classica, che riteneva la navigazione pericolosa ed empia perché nata dall’insensato orgoglio dell’uomo e della sua irreligiosa audacia⁵²³, dall’altra l’Antico Testamento, che nel Libro della Sapienza condanna l’atteggiamento di chi, appressandosi a navigare, invoca un idolo ligneo <<ben più fragile del legno della nave che lo porta>> (*Sapienza*, 14-17)⁵²⁴

Alla topica ellenistica, che all’origine dei pericoli di mare pone l’avidità di guadagno, i Padri della Chiesa, recuperando il testo biblico, hanno, dunque, associato la convinzione che empio non sia il mezzo o il luogo, cioè la nave o il mare, ma l’uso errato che se ne fa⁵²⁵.

Tra le rappresentazioni positive del mare che la Patristica ci ha lasciato si distingue, per la sua capacità evocativa, quella di Agostino, il quale, nelle *Confessiones* (VIII, 5), raffigurando il rapporto fra Dio e le sue creature, paragona tali creature a una spugna inzuppata in ogni sua particella di quel mare immenso, simbolo dell’infinito divino⁵²⁶.

⁵¹⁹ A. Nazzaro, *Il mare* cit., pp. 101-103. Per il passo dell’*Exameron* cfr. L. Asioli (trad. a cura di) Sant’Ambrogio, *L’Exameron*, Milano 1930, pp. 74-75.

⁵²⁰ F. Gori (trad. a cura di), Sant’Ambrogio, *Opere esegetiche VI, Elia e il digiuno – Naboth - Tobia*, Milano-Roma 1995, p. 111.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 102.

⁵²² M. Ciccuto, *Retorica dei mari medievali*, in *La letteratura del mare* cit., pp. 513-523, pp. 519-521.

⁵²³ M. P. Hodnett, *The sea in Roman Poetry* in *Class. Journ.*, XV, 1919, pp. 67-82.

⁵²⁴ F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia* cit., p. 679 e p. 775.

⁵²⁵ C. Militello, *La nave e il mare*, cit, p. 323.

⁵²⁶ Sulla concezione del mare in Agostino cfr. H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in AA VV. *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. II, pp. 691-701; M.

È una metafora che esprime molto bene la forza del principio divino, che compenetra le creature in ogni luogo, come l'acqua che imbeve una spugna fino a coinvolgerla completamente.

4.6 I santi venuti dal mare nell'agiografia campana altomedievale e i Saraceni

Nella Campania medievale le azioni miracolose legate al mare descritte dalle fonti agiografiche non sono così abbondanti come ci si aspetterebbe in un contesto tanto caratterizzato dalla componente marina. Le storie di santi navigatori che circolarono nella regione tra IX e X secolo sono relativamente poche, soprattutto se confrontate con l'ampia diffusione che il tema ha conosciuto in altre aree. Questa limitata presenza del mare nell'immaginario di chi con quell'elemento naturale viveva costantemente a contatto è indubbiamente un dato che colpisce e su cui bisogna riflettere⁵²⁷. Ciononostante, non si può affermare che nell'agiografia campana altomedievale le figure di santi venuti dal mare siano completamente assenti⁵²⁸: si pensi agli stessi Prisco e Castrese, a s. Costanzo⁵²⁹, miracolosamente giunto a Capri, o ai santi Patrizia⁵³⁰ ed Erasmo⁵³¹, approdati rispettivamente a Napoli e a Formia. Nei racconti relativi a tali personaggi il tema del viaggio fortunoso per mare conosce molte varianti, ma rimane costante l'idea che sia Dio ad accompagnare la nave dei santi nel suo peregrinare.

In alcuni testi agiografici a toccare la terraferma dopo un'avventurosa traversata sono i corpi senza vita dei protagonisti: è la Provvidenza a

Scollo, *L'immagine del mare nel De beata vita di Agostino*, in *La preghiera del marinaio* cit., pp. 358-360.

⁵²⁷ La questione è ampiamente trattata nel contributo di Amalia Galdi e di Eugenio Susi *Santi, navi e Saraceni. Immagini e pratiche del mare tra agiografia e storia dalle coste campane a quelle dell'Alto Tirreno (secoli VI-XI)*, in *Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, 2008, pp. 53-58.

⁵²⁸ *Ibidem*, pp. 60-62.

⁵²⁹ G. D. Gordini, *Costanzo di Capri*, in *BS*, IV, Roma 1964, coll. 265-266.

⁵³⁰ D. Ambrasi, *Patrizia di Costantinopoli (?)* in *BS*, X, Roma 1968, coll. 392-394.

⁵³¹ A. Balducci, *Erasmo vescovo di Formia*, in *BS*, IV, Roma 1964, coll. 1288-1290.

consentire, ad esempio, che l'imbarcazione con le reliquie di S. Fortunata⁵³², proveniente da Cesarea, si diriga verso Patria, mentre quella che trasporta da Nicomedia il corpo di S. Giuliana⁵³³ giunga a Pozzuoli, o a permettere che l'arca contenente le spoglie di S. Trofimen⁵³⁴ navighi dalla Sicilia fino a Minori, mentre quella sulla quale a Cartagine S. Restituta, poi morta in mare, era stata costretta a salire⁵³⁵, approdi felicemente a Ischia.

Tra IX e XI secolo, dunque, in Campania si composero *Vitae* e *Passiones* di santi che, vivi o morti, attraversavano prodigiosamente il mare. Il più delle volte, secondo una tendenza rintracciabile in altre zone dell'Italia centro-meridionale, i protagonisti di queste storie erano martiri vissuti nei primi secoli del cristianesimo o stranieri venuti da lontano, dall'Oriente oppure dall'Africa⁵³⁶. In particolare, il Lanzoni ebbe modo di constatare come quasi tutti i santi antichi, poco noti, del litorale tosco-romano-campano e delle isole del Tirreno fossero pervenuti in Italia dall'Africa, dopo essere stati in vario modo vittime della persecuzione vandalica, cosa che lo portò a definire la predilezione degli agiografi verso simili figure addirittura ossessiva⁵³⁷.

A chi si cimentava in questo genere di racconti dovette sembrare naturale e opportuno ispirarsi a una figura come quella di Quodvultdeus per creare i propri personaggi. Molto probabilmente, quindi, un'opera come l'*Historia persecutionis Africanae provinciae*, che, come si è visto, influì in maniera determinante sulla composizione delle agiografie di Prisco e Castrese, rappresentò un punto di riferimento importante anche per numerosi altri testi in cui il motivo del viaggio del mare, rivisitato proprio alla luce del racconto di Vittore, diede poi vita a un nuovo *topos*, quello della nave forata o semidistrutta che trasporta il santo o le sue reliquie e

⁵³² J. M. Sauget, *Fortunata, santa martire venerata a Patria*, in *BS*, V, Roma 1965, coll. 975-976.

⁵³³ J. M. Sauget, *Giuliana santa martire di Nicomedia*, in *BS*, VI, Roma 1965, coll. 1176-1177.

⁵³⁴ G. D. Gordini, *Trofima*, in *BS*, XII, Roma 1969, col. 665.

⁵³⁵ D. Ambrasi, *Restituta di Teniza (?)*, in *BS*, XI, 1968, coll. 130-135

⁵³⁶ G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., p. 115 e pp. 117-119. A tal proposito Giorgio Otranto afferma la necessità di sottoporre ad un processo di "deafricanizzazione" e "debizantinizzazione" diversi culti sia campani che italici.

⁵³⁷ F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, I, Faenza 1927, p. 562 e pp. 559-561. Sulle figure di santi venuti dal mare nell'agiografia del Medio e dell'Alto Tirreno cfr. A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 69-83.

che, anche se lasciata in balia delle onde, raggiunge miracolosamente la terraferma⁵³⁸.

Sulla falsariga di Quodvultdeus, in Campania come altrove, diversi martiri autoctoni acquisirono, insieme all'origine africana, una nuova identità e subirono un processo di trasfigurazione analogo a quello a cui, molto probabilmente, andarono incontro gli stessi Prisco e Castrese o gli altri personaggi che la *Vita s. Castrensis* annovera tra i compagni di viaggio di quest'ultimo: Canione⁵³⁹, Elpidio⁵⁴⁰, Tammaro⁵⁴¹ e Augusto⁵⁴² sarebbero, infatti, martiri di origine campana, mentre gli altri membri del gruppo sono tutti riconducibili ad altri centri dell'Italia meridionale⁵⁴³.

Tuttavia, se è vero che, per un certo numero di testi agiografici altomedievali, la storia di Quodvultdeus ha rappresentato un'essenziale fonte d'ispirazione, viene da chiedersi come mai, considerato il modesto rilievo che la vicenda di quest'ultimo riveste nell'economia complessiva dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae*, alcuni autori si siano soffermati proprio su tale personaggio, scegliendolo come prototipo per i protagonisti dei propri racconti, divenuti così viaggiatori e africani.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁵³⁹ Per quanto riguarda Canione, il *MG* ne segna al 25 Maggio la sepoltura nella città di Atella: *Atellae in Campania Canionis*. Con poche variazioni la notizia ritorna in *Martirologi* successivi, come quelli del IX-X secolo di Richenau e di Vienna. Canione è quindi santo di origine atellana, vissuto nei primi secoli del cristianesimo, cfr. A. Vuolo, *Tradizione letteraria e sviluppo culturale. Il dossier agiografico di Canione di Atella (secc X-XV)*, Napoli 1995; E. Dolbeau, *Le dossier de saint Cainon d'Atella. À propos d'un livre récent*, in <<Analecta Bollandiana>> 114 (1996), pp.99-124; G. Cioffari, *San Canio tra storia e leggenda in La cattedrale di Acerenza. Mille anni di storia*, Venosa 1999, p. 330; G. Otranto, *Persecuzione e martirio* cit., pp.104-106; cfr. P. Saviano, *Episcopato e vescovi di Atella* cit., pp. 283-285.

⁵⁴⁰ Elpidio fu probabilmente vescovo di Atella tra la fine del IV e gli inizi del V secolo. Un documento, la *Vita s. Elpidii*, lo celebra al 24 maggio: cfr. *Elpidius* in W. Smith and H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, vol. II, London 1880. p. 101; P. Saviano, *Episcopato e vescovi di Atella* cit., pp. 286-287.

⁵⁴¹ La figura di Tammaro ha contorni piuttosto confusi ma, secondo Vuolo, risulta sicura la diffusione del suo culto nell'onomastica e nella toponomastica campana tra l'XI e il XII secolo. cfr. A. Vuolo, *San Tammaro un enigma tra leggenda e culto in San Tammaro, vescovo di Benevento, patrono di Grumo Nevano, Villa Literno e dell'omonima località presso Capua. Il culto, l'iconografia. Catalogo della mostra fotografica*, a cura di F. Pezzella, Grumo Nevano 2002, pp. 3-10.

⁵⁴² Augusto molto probabilmente è da identificare con *Augustinus* martire di Capua, morto nel 250 d. C. durante la persecuzione di Decio. Il personaggio è ricordato nel *Chronicon Paschale* del 395 e dal *MG* ed è raffigurato nei perduti mosaici della chiesa di S. Prisco insieme alla madre Felicità: G. Guadagno, *Caserta, Calatia e Sant'Augusto* in <<Quaderni della Biblioteca del Seminario di Caserta>>, Caserta 1995, pp. 25-45.

⁵⁴³ D. Mallardo, *San Castrese* cit., pp. 26-28 e pp. 38-48; A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., p. 60.

Indubbiamente molte *Vitae* e *Passiones* di santi navigatori, prodotte in età altomedievale non solo in Campania ma anche in altre regioni che si affacciano sul Tirreno, come per esempio la Sardegna, le coste e le isole del Lazio e della Toscana, sono in parte debitrice della tradizione popolare marinara, nella quale i casi di santi arrivati su una barca, o in un sarcofago di pietra, o in una botte o in una cassa di ferro sono davvero numerosi⁵⁴⁴: niente di più comune nell'agiografia popolare, notava, infatti, Delehay, dell'arrivo miracoloso di un santo, della sua immagine o del suo corpo su una nave abbandonata⁵⁴⁵. Un tema, questo, nelle cui frequenti rielaborazioni, come suggeriscono sia Antonio Vuolo sia Eugenio Susi, hanno certamente avuto un ruolo moduli narrativi e descrittivi preesistenti, mutuati dalla tradizione classica, dal modello biblico e dalla letteratura patristica⁵⁴⁶, oltre che dalla precedente produzione agiografica.

Nei contesti culturali segnati in modo sostanziale dalla presenza del mare, come si è detto nei paragrafi precedenti, il fatto di porre il mare sotto la protezione di un santo mitigava in modo profondo il timore legato all'incapacità umana di controllare la potenza marina. Tale esigenza di difesa, piuttosto comune nelle località costiere, può aver determinato alcuni degli elementi che si ritrovano nell'agiografia campana medievale⁵⁴⁷.

Tuttavia, in Campania come in altre regioni del medio e alto Tirreno, al frequente ricorso al tema della santità venuta dal mare e alla consistente presenza di martiri di provenienza africana è stata attribuita anche un'altra, ben precisa, funzione apotropaica: quella di esorcizzare il timore derivato dalle incursioni saracene, che proprio nel periodo in cui maggiormente circolarono *Vitae* e *Passiones* di santi navigatori, cioè nel IX e nel X secolo, funestarono le coste tirreniche della penisola. Ciò spiegherebbe anche il fatto che, a partire dal secolo XI, in concomitanza con l'affermarsi di nuove strutture politico-istituzionali e con il venir meno del pericolo saraceno, la

⁵⁴⁴ G. Ranisio, *Il santo venuto dal mare* cit., pp. 85-90.

⁵⁴⁵ H. Delehay, *Le leggende* cit, p. 44.

⁵⁴⁶ A. Vuolo, *La nave dei santi*, p. 63; A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 74-75.

⁵⁴⁷ L'argomento è trattato in modo approfondito in G. Ranisio, *Il santo venuto dal mare*, in <<La ricerca folklorica: contributi allo studio della cultura delle classi popolari>>, n. 21 (1990), pp. 85-90.

produzione agiografica abbia registrato la progressiva scomparsa di tali figure, sostituite da altre tipologie di personaggi⁵⁴⁸.

Si tratta di un'ipotesi suggestiva e potenzialmente valida, che dunque vale la pena di approfondire.

La questione non è oziosa e presenta molteplici sfaccettature, per comprendere le quali è opportuno innanzitutto delineare a grandi linee le modalità secondo le quali si affermò la presenza saracena lungo le coste italiane.

Agli inizi del IX secolo l'Italia centro-meridionale presentava una forte frammentazione politica: composta da territori privi di uniformità a livello amministrativo, estremamente variegata da un punto di vista etnico-sociale e perciò segnata da contrasti interni, l'area era particolarmente vulnerabile alle aggressioni esterne⁵⁴⁹. Approfittando di tali circostanze, gruppi di predoni musulmani cominciarono a esercitare sulle zone costiere una crescente pressione. Non si trattava in realtà di un'aggressione pianificata a opera di un gruppo ben definito ma di bande disomogenee e con provenienza diversa, spesso in lotta tra loro per ragioni politiche e religiose: Berberi di Libia, Ismaeliti di Creta, Agareni di Spagna, Saraceni che si muovevano dalla Sicilia, etnie differenti ma tutte accomunate da un identico desiderio di espansione territoriale e arricchimento⁵⁵⁰.

Tra l'VIII e il IX secolo sulla costa nordafricana, su quella spagnola e nelle isole Baleari si erano andati costituendo vari emirati arabi⁵⁵¹. A partire dall'827 furono gli emiri aghlabidi di Kairuan, nell'odierna Tunisia, a dare inizio alla conquista della Sicilia, poi ultimata nel 902, e alla conseguente espansione saracena nel Mediterraneo e nel Mezzogiorno peninsulare⁵⁵².

⁵⁴⁸ A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., pp. 63-66; A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 59-61. A partire dal secolo XII, ricorda Antonio Vuolo, alla figura del santo che viene dal mare si sostituì quella del santo *viator*.

⁵⁴⁹ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., pp. 442-444.

⁵⁵⁰ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., pp. 442-444; Id., *I Saraceni nell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, in <<Archivio storico per le Province Napoletane>>, N.S. , XXXVIII (1958), pp. 110-111; Id., *Capua e Montecassino* cit. p. 348.

⁵⁵¹ Per un inquadramento generale della costituzione dell'impero musulmano, in particolare dal VII all' XI secolo, cfr. A. Ducellier e F. Micheau, *L'Islam nel Medioevo*, Bologna 2004.

⁵⁵² Sulla dominazione saracena in Sicilia cfr. M. A. Crociata, *Sicilia nella Storia: la Sicilia e i Siciliani dalla dominazione saracena alla fine della lotta separatista (827-1950)*, tomo

La parabola delle aggressioni arabe ai danni dell'Italia centro-meridionale fu ascendente e progressiva e in alcuni casi fu favorita dagli stessi signori locali, i quali contribuirono a incentivare la presenza dei predoni musulmani nei propri territori e nelle regioni limitrofe assoldandoli come mercenari nelle lotte intestine che agitavano i loro domini⁵⁵³. Ciò accadde, ad esempio, in Campania, dove il primo a chiedere aiuto ai Saraceni fu il console di Napoli Andrea: subito dopo la sua elezione, avvenuta nell'832, egli si rifiutò di continuare a pagare i pesanti tributi imposti alla città dal principe di Benevento Sicardo, il quale, di conseguenza, cinse d'assedio Napoli⁵⁵⁴. Nell'835 Andrea, dopo essersi rivolto inutilmente a Ludovico il Pio, chiamò in suo soccorso gli Arabi guidati da Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh, che quattro anni prima avevano occupato Palermo⁵⁵⁵. Il console, in realtà, non agiva solo in difesa di Napoli ma pure nell'interesse di Amalfi, Gaeta e Sorrento, anch'esse minacciate dal signore di Benevento⁵⁵⁶. In seguito all'appello di Andrea, i Saraceni accorsero in Campania dalla Sicilia e, dopo aver devastato i territori del principato beneventano, costrinsero Sicardo a

I, Palermo 2011, pp. 23-39. Per un riferimento più generale alla storia della presenza musulmana in Sicilia cfr. A. Vanoli, *La Sicilia musulmana*, Bologna, Il Mulino, 2012. Sulla presenza dei Saraceni nell'Italia meridionale peninsulare esiste una vasta bibliografia, cfr. almeno M. Panetta, *I Saraceni in Italia*, Milano 1973, pp. 61-95; S. Palmieri, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, in <<Archivio storico per le province napoletane>>, 99 (1981), pp. 31-104; N. Cilento, *Il rischio islamico*, in *Una grande abbazia altomedievale* cit., pp. 5-14; P. Segl, *I Saraceni nella politica meridionale degli imperatori germanici nei sec. X e XI*, in Id., pp. 27-56. Per le incursioni saracene nell'area tirrenica centro-settentrionale cfr. invece S. Del Lungo, *Bahr 'as Shām: la presenza musulmana nel Tirreno centrale e settentrionale nell'alto medioevo*, Oxford 2000. Per l'area campana cfr. il volume *Presenza araba e islamica in Campania*. Atti del convegno (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989), Napoli 1992, pp. 301-314.

⁵⁵³ N. Cilento, *Le incursioni saracene nell'Italia meridionale*, in Id., *Italia meridionale longobarda* cit., pp. 142-145.

⁵⁵⁴ G. Musca, *L'emirato di Bari (847-871)*, Bari 1992, pp. 15-16. Nell'830, il console Stefano III, predecessore di Andrea, per tenere a freno le mire espansionistiche che Sicone, padre di Sicardo, nutriva nei confronti di Napoli aveva dovuto accettare di versare al principe beneventano onerosi tributi. Nell'831 dovette addirittura cedergli il corpo del protettore della città, san Gennaro: cfr. in proposito M. Schipa, *Il Mezzogiorno d'Italia anteriormente alla monarchia*, Bari 1923, p. 48; L. Salvatorelli, *L'Italia medievale dalle invasioni barbariche agli inizi del secolo XI*, Bari 1938, p. 468.

⁵⁵⁵ G. Musca, *L'emirato* cit., pp. 15-16: quando il console Andrea fece appello agli Arabi di Sicilia, osserva Giosuè Musca, gruppi di mercanti e avventurieri saraceni risiedevano già da qualche anno sulle coste campane, dove si erano trasferiti in seguito alle lotte intestine sorte in Sicilia tra le varie fazioni musulmane presenti nell'isola. In Campania essi avevano instaurato relazioni cordiali con la popolazione locale e in qualche caso, per necessità o convenienza, si erano anche convertiti al cristianesimo. Gli Arabi guidati da Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh, dunque, probabilmente conoscevano bene Napoli, sia per i rapporti commerciali che intrattenevano con la città sia per i legami che forse avevano mantenuto con i saraceni emigrati in Campania, che in quell'occasione potrebbero aver fatto da intermediari tra Napoletani e futuri soccorritori.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 16.

ritirarsi, firmando successivamente con Napoli un trattato di amicizia e commercio⁵⁵⁷. In cambio dell'aiuto ricevuto i napoletani in seguito soccorsero a loro volta i Saraceni durante l'assedio di Messina dell'843⁵⁵⁸.

Nell'840 gruppi di Saraceni di varia provenienza intervennero ancora una volta in Campania come mercenari al soldo di Siconolfo, signore di Salerno, e di Radelchi, principe di Benevento⁵⁵⁹. In quella circostanza, la lotta intestina sorta tra i due signori per la divisione del principato di Benevento diede l'opportunità ai predoni arabi di saccheggiare e devastare diverse località campane, tra cui la stessa città di Capua Vetere, che in seguito a quell'evento, nell'841 fu abbandonata dai suoi abitanti⁵⁶⁰.

Le azioni saracene in Campania furono importanti per la politica di espansione di lì a poco intrapresa dalle bande di avventurieri arabi: questi, proprio in virtù del servizio prestato ai signori campani, ebbero l'opportunità non solo di compiere facili razzie ma anche di estendere il proprio dominio in altre regioni dell'Italia centro-meridionale, come la Puglia e il Lazio⁵⁶¹.

Nell'838, probabilmente su suggerimento degli stessi Napoletani, i quali forse volevano creare nuove difficoltà a Sicardo e spostare l'attenzione del principe beneventano verso altri territori del suo dominio⁵⁶², una grande flotta saracena proveniente dalla Sicilia occupò Brindisi⁵⁶³. La conquista della città diede inizio all'espansione musulmana in Puglia: nell'840 fu presa Taranto, che per una quarantina d'anni (840-880) fu sede di un

⁵⁵⁷ *Ibidem*. Per quanto riguarda i trattati che Napoli, Gaeta e Amalfi, per non precludersi le vie del mare e continuare a commerciare, furono costrette a stipulare con i Saraceni e la conseguente reazione del papato, che tentò con scomuniche e interdetti di porre un freno alle "empie" alleanze delle città campane con i musulmani, cfr. N. Cilento, *Le incursioni saracene nell'Italia meridionale*, in Id., *Italia meridionale longobarda* cit., pp.142-145.

⁵⁵⁸ G. Musca, *L'emirato* cit., p. 17.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pp. 23 ss.; G. Bertelli, G. Lepore, M. Trotta, A. Attolico, *Sulle tracce dei Longobardi in Puglia* cit., p. 344. All'argomento si è già fatto cenno nel primo capitolo della tesi, cfr. le pp.30-31.

⁵⁶⁰ Cfr. il primo capitolo della tesi, p. 31.

⁵⁶¹ Le principali vicende dell'espansione saracena in Puglia, dal primo assalto a Brindisi fino alla conquista di Bari, sono riassunte da G. Musca, *L'emirato* cit., pp. 23-32.

⁵⁶² L'ipotesi è stata in passato sostenuta dallo Schipa e dall'Amari: cfr. M. Schipa, *Il Mezzogiorno d'Italia* cit., p. 51; M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II ed. a cura di C. A. Nallino, vol. I, Catania 1933, p. 492

⁵⁶³ G. Musca, *L'emirato* cit., pp. 18-22. Musca ricorda che neppure Venezia, che nell'841 inviò sessanta navi in soccorso dei tarantini, riuscì a liberare la città pugliese.

emirato arabo⁵⁶⁴; più o meno contemporanea ai fatti di Taranto fu l'occupazione di Bari che, attaccata una prima volta tra l'840 e l'841, divenne anch'essa un emirato e rimase sotto il controllo dei Saraceni fino all'871⁵⁶⁵.

Oltre a questi avvenimenti, un altro episodio contribuì a dimostrare la pericolosità degli aggressori saraceni: il sacco di Roma dell'846. Nell'agosto di quell'anno una schiera di pirati musulmani guidati da Abu Ma'sar, dopo aver attaccato e saccheggiato *Centumcellae*, Civitavecchia, Porto e Ostia, assaltarono Roma e devastarono le basiliche di S. Pietro e di S. Paolo. Tale profanazione, al pari di quelle in seguito compiute ai danni delle abbazie di S. Vincenzo al Volturno (881) di Montecassino (883) e di Farfa (897), lasciò un segno molto forte nelle cronache del tempo⁵⁶⁶.

In poco più di dieci anni, dunque, come scrive Giosuè Musca, i Musulmani provenienti dalla Sicilia, dall'Africa, dalla Spagna e da Creta, si trasformarono da corsari in veri e propri padroni del Mezzogiorno, da mercenari al servizio dell'uno e dell'altro dei contendenti in conquistatori coscienti della propria forza⁵⁶⁷.

La percezione che di quei popoli stranieri e portatori di un credo diverso ebbero gli agiografi e i cronisti del tempo fu abbastanza uniforme e universalmente negativa: nei luoghi interessati dalle incursioni si diffuse lo stereotipo del *nefandissimus Saracenus*, rappresentato come predone, seguace del paganesimo o ariano, sacrilego profanatore di uomini e cose, nemico infido e strumento dell'ira divina⁵⁶⁸. Una tradizione che, come ha osserva Stefano Palmieri, ha pesato negativamente sulla moderna letteratura

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 22 ss. Sull'emirato di Bari cfr. particolarmente le pp. 33-61 del testo

⁵⁶⁶ N. Cilento, *Le condizioni della vita* cit., p. 442-444. Id., *I Saraceni* cit., pp. 111-112; Id., *Capua e Montecassino* cit., pp. 354-356.

⁵⁶⁷ G. Musca, *L'emirato* cit., p. 31.

⁵⁶⁸ S. Palmieri, *Un esempio di mobilità etnica altomedievale: i Saraceni in Campania, in Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* cit., pp. 597-627, pp. 597-598; A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 66-67.

storiografica, limitando fortemente gli studi sui Saraceni nel Mezzogiorno peninsulare ⁵⁶⁹.

Tuttavia, la cattiva fama attribuita ai Saraceni, per quanto verosimile e giustificata, non può essere considerata il solo aspetto rilevante di una vicenda che, se guardata da un'ottica differente e più ampia, appare ben più variegata e complessa. I razziatori musulmani, come fa notare Stefano Palmieri, non erano speciali: per un Sorrentino o un Amalfitano essi erano stranieri al pari di altri e non c'era differenza tra il Saraceno profanatore di luoghi sacri e il Longobardo ladro di reliquie, così come per i Salernitani la violenza dei saccheggi operati dagli Arabi poteva facilmente confondersi con quella dei Beneventani e dei Franchi. Si trattava, sempre e comunque, di gruppi eteroetnici, percepiti dagli abitanti del posto come altro da sé e che non a caso le fonti, ricorrendo a una comune terminologia, presentano come contraddistinti dagli stessi riprovevoli attributi: *nequitia, sevicia, ferocia* ⁵⁷⁰.

I Saraceni, dunque, non erano il nemico per eccellenza ma solo uno dei tanti pericoli che nel Medioevo l'Italia centro-meridionale si trovò a fronteggiare. La loro presenza nel Mezzogiorno peninsulare non va considerata come un fenomeno isolato e a sé stante, ma come un aspetto della più generale mobilità etnica che in epoca antica e medievale caratterizzò quelle regioni, in alcune delle quali, tra il IX e l'XI secolo, gli stessi Musulmani riuscirono a insediarsi ⁵⁷¹.

Come ha opportunamente notato Amalia Galdi, l'immagine negativa convenzionalmente associata nelle fonti agiografiche campane alle varie etnie provenienti dall'Africa, dalla Sicilia o dalla Spagna, risulta, talvolta,

⁵⁶⁹ S. Palmieri, *Un esempio di mobilità* cit., pp. 598-599, p. 599 nota 1. Per Gabrieli, ricorda Stefano Palmieri la storia dei Saraceni nel Mezzogiorno d'Italia è <<tutta una monotona sequela di stragi e distruzioni, di saccheggi, di incendi, di violenze e perfidia>> cfr. F. Gabrieli, *La cultura araba e la scuola medica salernitana* in F. Gabrieli, *Arabeschi e studi islamici*, Napoli 1973, p. 137. L'idea è condivisa da Rizzitano, cfr. in proposito U. Rizzitano, *Gli Arabi in Italia*, in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965, pp. 93-114.

⁵⁷⁰ S. Palmieri, *Mobilità etnica* cit., pp. 65-67. Id., *Un esempio di mobilità etnica* cit., pp. 603-606.

⁵⁷¹ *Ibidem*, pp. 607-608.

contrastare con la realtà delle relazioni che, almeno in alcune località, esse intrattennero con la gente del posto⁵⁷².

Tra le città campane furono soprattutto Salerno e Napoli, da sempre caratterizzate da una forte ricettività etnica, a offrire a queste comunità un'accoglienza più stabile⁵⁷³. Oltre alle testimonianze dell'Anonimo di Salerno⁵⁷⁴, vari sono, secondo Stefano Palmieri, gli elementi che lascerebbero pensare a un vero e proprio insediamento musulmano in area salernitana, a cominciare dalla diffusa presenza nel *Codex Diplomaticus Cavensis*, a partire dal IX secolo, di firmatari e confinanti indicati con il nome o il soprannome di *Sarracinus*⁵⁷⁵, termine che compare successivamente come patronimico anche in documenti del secolo XI⁵⁷⁶. Che in città si convivesse abitualmente con i Saraceni sembra essere dimostrato pure da un precetto di Guaimario I risalente all'899, si fa menzione di un uomo di nome Lupo che, come si legge nel testo, *cum Sarranenīs ambulavit et pactuotes fuit*⁵⁷⁷.

Nel X secolo sono da intendersi come indicative di rapporti positivi sia l'accoglienza riservata dal signore di Salerno Siconolfo ad Apòllafar, capo dei Saraceni di Taranto, sia l'ospitalità offerta ad un ambasciatore saraceno dal vescovo della città⁵⁷⁸. Ed è sempre la cortesia a caratterizzare il casuale incontro, avvenuto nel foro cittadino, tra il principe Guaifiero e il saraceno Arrane: la naturalezza con cui l'anonimo cronista descrive l'episodio mostra quanto fosse comune e per nulla sorprendente, a quel tempo, che personaggi come Arrane si aggirassero per le vie di Salerno⁵⁷⁹.

⁵⁷² A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 66.

⁵⁷³ *Ibidem*, pp. 66-67.

⁵⁷⁴ S. Palmieri, *Mobilità etnica*, cit

⁵⁷⁵ *Codex Diplomaticus Cavensis (CDC)*, edd. M. Morcaldi, M. Schiani, S. De Stefano, VI, Napoli-Milano 1874, I, 5, p. 6; 8, p. 9; 20, p. 21; 24, p. 27; 129, p. 165.

⁵⁷⁶ *CDC*, V, 751, p. 71; VI, 952, p. 103.

⁵⁷⁷ *Chronicon Salernitanum*, ed. U. Westerbergh, *Studia Latina Stockholmensia*, III, Stockholm 1956, 81, p. 81.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, 99, pp. 99-100.

⁵⁷⁹ S. Palmieri, *Un esempio di mobilità etnica* cit., pp. 607-609.

A Salerno, i Musulmani, che una fonte del 1048 rivela ancora presenti in città come coltivatori di terra, lasciarono il segno anche sul piano culturale, architettonico e urbanistico⁵⁸⁰.

Come Salerno, nel X e nell'XI secolo anche Napoli intrattenne con il mondo islamico rapporti commerciali e politici molto intensi, tanto da suscitare la dura reazione del pontefice, Giovanni VIII, il quale si adoperò in vario modo ma senza risultati per porre rimedio a questa situazione⁵⁸¹. Grazie alla sua politica filo-saracena, la città non subì particolari danni da parte dei predoni musulmani che a Napoli e a Salerno, come ricorderà nel XIII secolo lo scrittore arabo Ibn Idari, erano soliti richiedere solo tributi in denaro e stoffe preziose⁵⁸². Che i Saraceni possano aver trovato una certa sedentarietà anche in territorio napoletano può dedursi da vari indizi, come l'impiego, in ambito rurale, di coloni musulmani da parte dei proprietari del posto; il ricorrere, in documenti ascrivibili al X e all'XI secolo, di personaggi indicati con il nome di *Sarracinus* o così soprannominati; il consistente numero di stele funerarie a caratteri cufici recuperate nell'area⁵⁸³.

L'atteggiamento di apertura e la sostanziale omogeneità di vedute che contraddistinsero Salerno e Napoli nei loro rapporti con i Saraceni rappresentarono, comunque, un'eccezione. Tra gli altri centri campani di un certo rilievo, Capua e Benevento, che maggiormente avevano dovuto sopportare il peso militare delle incursioni, furono poco propense ad accogliere stabilmente la componente musulmana⁵⁸⁴; per quanto riguarda Gaeta e Amalfi va, invece, ricordato che le loro intense relazioni con il mondo islamico corsero costantemente su un doppio binario: accanto alla realtà degli scambi commerciali, i due centri conobbero, infatti, anche quella, drammatica, delle scorrerie e delle devastazioni. Nel territorio dei due ducati bizantini i Saraceni non riuscirono a stanziarsi in maniera definitiva, anche per la ferma resistenza opposta dalle aristocrazie locali, che

⁵⁸⁰ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 67.

⁵⁸¹ Sulla figura di Giovanni VIII cfr. P. Balan, *Il papato di Giovanni VIII*, Roma 1880, pp. 3-45.

⁵⁸² Palmieri, *Un esempio di mobilità etnica* cit., p. 625.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 624.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, pp. 615-616. Sui Saraceni in quest'area cfr. anche N. Cilento, *Le origini* cit., pp. 90 ss.

gestivano i traffici e i beni immobili e si mostrarono piuttosto refrattarie a introdurre stabilmente gli stranieri in città⁵⁸⁵.

Il contatto che, tra IX e XI secolo, le città campane stabilirono con gli invasori arabi finì quindi con l'assumere svariate forme e si profilò per la maggior parte di esse come una sorta di scontro-incontro, segnato dal continuo intrecciarsi di due distinti piani: da una parte quello dell'assalto militare, dall'altro quello delle relazioni commerciali e dell'insediamento demico⁵⁸⁶. Tale importante ambivalenza non ha, però, trovato spazio nella locale produzione agiografica che, come si è detto, rimase invece ferma allo stereotipo del Saraceno empio e nemico.

Ciò risulta, ad esempio, evidente dall'esame di alcuni testi redatti in area napoletana, nei quali gli aggressori musulmani riescono a essere allontanati solo grazie all'intervento prodigioso del santo o per intercessione divina: in due agiografie del X secolo, opera rispettivamente di Adalberto diacono⁵⁸⁷ e di Pietro diacono⁵⁸⁸, si legge che a scacciare i Saraceni che assediavano l'isola di Ischia furono i religiosi del monastero in cui si custodiva il corpo di san Martino, eremita del monte Massico, apparso ai monaci per guidarli contro i nemici⁵⁸⁹.

Nei *Sermones de virtute e de transito*⁵⁹⁰, risalenti al XII secolo e pervenuti nella redazione del benedettino frà Martino di Sorrento dell'abbazia napoletana dei santi Severino e Sossio, sono invece Costanzo e Severino ad allontanare con una violenta tempesta le navi saracene che minacciavano Capri⁵⁹¹.

In un altro testo agiografico, composto non prima della metà del IX secolo e ambientato a Napoli, un presbitero, divenuto per volontà divina invisibile, riesce a mettere in fuga i Saraceni che hanno circondato la Chiesa di

⁵⁸⁵ S. Palmieri, *Un esempio di mobilità etnica* cit., pp. 620- 621.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pp. 625-627.

⁵⁸⁷ BHL 5601b, ed. U. Moreto, *Un opuscolo del diacono Adelbert sur S. Martin de Montecassino*, in <<Analecta Bollandiana>> 25 (1906), pp. 243-257, pp. 253-255.

⁵⁸⁸ BHL 5604, in AA.SS., *Octobris*, X, coll. 835b-838.

⁵⁸⁹ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 61-62.

⁵⁹⁰ BHL 1936d-e: pubblicati in L. Fatica, *S. Costanzo di Capri. Patriarca di Costantinopoli?* In <<Campania Sacra>>, 23 (1992), pp. 192-200. Su questi testi cfr. A. Galdi, *L'isola e il suo santo. Il culto medievale di san Costanzo a Capri*, in <<Conoscere Capri. Studi e materiali per la storia di Capri, 4 (2006), pp. 43-65.

⁵⁹¹ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 62.

sant'Efebo dove lui sta celebrando la Messa, percuotendoli con un bastone⁵⁹²; mentre in un racconto composto nel X secolo e relativo a s. Agrippino, l'agiografo, forse Pietro suddiacono, narra che, durante l'episcopato di Atanasio III (906-956) Napoli si sarebbe salvata dall'assedio di una schiera di Agareni provenienti dall'Africa solo grazie al miracoloso intervento dei suoi protettori, i santi Gennaro e Agrippino, i quali fecero affondare la più grande delle navi nemiche⁵⁹³.

Anche alcuni spostamenti di reliquie verificatisi nel IX e nel X secolo sembrerebbero poter essere messi in relazione con il pericolo saraceno: la traslazione, avvenuta a Salerno alla metà del IX secolo, delle spoglie di Fortunato, Caio e Ante, presunti martiri di Diocleziano, da una chiesa loro intitolata fuori le mura cittadine e lungo il fiume Irno a una intramuraria dedicata a San Giovanni, sarebbe stata determinata proprio dalla necessità di porre le sacre reliquie al riparo dalle scorrerie musulmane⁵⁹⁴. Per lo stesso motivo nel X secolo, come narra Giovanni Diacono, sarebbero stati trasferiti a Napoli i resti di San Severino e del diacono Sossio, rispettivamente dal *Lucullanum* e da Miseno⁵⁹⁵.

Come ha opportunamente osservato Amalia Galdi, la negativa considerazione che le fonti agiografiche medievali prodotte in Campania hanno riservato in genere ai Saraceni, per quanto in parte riconducibile alla realtà delle incursioni musulmane, potrebbe essere derivata anche da altri fattori, tra cui l'abitudine degli agiografi di ricorrere a contesti in cui il negativo avesse modo di trovare amplificazione, dando così alla potenza salvifica del *vir Dei* l'opportunità di manifestarsi⁵⁹⁶.

⁵⁹² A. Vuolo, I 'Libelli miraculorum' tra religiosità e politica. Napoli, secc. IX-XI, Napoli 1990, p. 19.

⁵⁹³ Pietro Suddiacono, *L'opera agiografica*, ed. a cura di E. D'Angelo, Firenze 2002, pp. L-LI.

⁵⁹⁴ *Chronicon Salernitanum* cit., p. 18; cfr. A. Galdi, *Un'altra questione di agiografia salernitana. I santi martiri Fortunato, Caio ed Ante*, in <<Rassegna storica salernitana>>, 11, 1 (1994), pp. 7-37.

⁵⁹⁵ BHL 7658 e 4135, ed. in Capasso, *Monumenta*, I, Napoli 1881, pp. 291-300 e 300-307. Su Giovanni Diacono cfr. L.A. Berto, voce, *Giovanni Diacono*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Catanzaro 2001, pp. 7-8.

⁵⁹⁶ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 67.

Agli autori di racconti agiografici fondati sulla dicotomia Santo/Saraceni poteva forse sembrare opportuno ambientare parte delle vicende narrate in uno scenario come quello marino, che diventava metaforicamente teatro di una lotta ben più ampia, quella della cristianità contro gli infedeli⁵⁹⁷. È altresì possibile che le difficoltà del momento storico e la diffusa insicurezza dei mari dovuta alla presenza dei Saraceni contribuissero a rendere in qualche modo ancora più straordinari i racconti in cui si narrava di santi, reliquie e talvolta di oggetti che, per intercessione divina, viaggiavano senza problemi da un lato all'altro del Tirreno⁵⁹⁸.

Nella consuetudine di rappresentare i Musulmani come il nemico per eccellenza potrebbero, infine, aver giocato un ruolo anche la stessa provenienza ecclesiastica o monastica di gran parte dei testi e il riposto desiderio, da parte dei loro autori, di fornire una qualche forma di supporto ideologico alla più generale politica antisaracena perseguita dai pontefici⁵⁹⁹.

In ogni caso, se, come ha osservato Amalia Galdi <<rimane indubbio che, in un'ottica agiografica, il mare salga prepotentemente alla ribalta con la venuta musulmana>>⁶⁰⁰, bisogna, però, chiarire che nel caso della *Passio s. Prisci*, della *Vita s. Castrensis* e di altri testi che hanno avuto come modello *l'Historia persecutionis Africanae provinciae* è possibile cogliere tale nesso solo in maniera indiretta. In relazione a questi racconti, nei quali è assente qualsiasi riferimento ai Saraceni anche perché i protagonisti sono in genere martiri vittime delle prime persecuzioni cristiane, sembra piuttosto acquisire valore quanto affermato dal Petralia, e cioè che le scorrerie arabe in Italia restituirono concretezza di significato alle *fabulae* sui Vandali, facendo risultare il mondo islamico <<del tutto equivalente>> all'Africa vandalica⁶⁰¹. Osservazione, questa, che darebbe ragione almeno in parte anche della particolare fortuna di cui godette tra IX e XII secolo il racconto di Vittore.

⁵⁹⁷ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 67. Sui testi agiografici campani incentrati sul tema cfr. particolarmente le pp. 61-66 del contributo.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, pp. 59-60. Significativa in proposito, come ricorda Amalia Galdi, è la storia della capsula lignea contenente il denaro che un mercante doveva a un ricco napoletano, miracolosamente giunta a destinazione per intercessione del vescovo Efebo.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁰¹ G. Petralia, *Santi e mercanti* cit., p. 95.

Si potrebbe ipotizzare che nelle pratiche narrative dell'agiografia si sia verificata una sorta di reazione a catena: le violenze perpetrate dai Musulmani potrebbero aver richiamato alla mente quelle compiute dai Vandali in Africa quattro secoli prima, determinando, tra IX e X secolo, il recupero e una maggiore circolazione dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae*. L'equivalenza tra gli eventi narrati in quest'opera e le nuove circostanze storiche potrebbero aver spinto gli agiografi, alcuni dei quali avevano forse vissuto in prima persona il dramma degli attacchi saraceni, a recuperare il racconto di Vittore e ad utilizzarlo, dopo averlo opportunamente modificato e adattato alle diverse esigenze narrative, per costruire le proprie storie.

Si tratta di un'ipotesi che troverebbe riscontro nel fatto che le principali testimonianze manoscritte dell'*Historia* risalirebbero proprio a un periodo compreso tra il IX e il XII secolo⁶⁰².

Va detto, comunque, che, in mancanza di prove effettive e di una precisa tradizione manoscritta, la presenza dell'opera di Vittore in Italia nel periodo immediatamente successivo all'arrivo degli esuli cartaginesi a Napoli non può essere affermata con certezza ma solo supposta. In ogni caso una sua eventuale circolazione in quegli anni andrebbe messa in relazione con la più generale diffusione, verificatasi nell'Europa occidentale tra la metà del V e la fine del VII secolo, di testi di provenienza nord africana⁶⁰³. In quell'arco di tempo numerose opere africane furono trasferite verso monasteri e biblioteche situati principalmente in Italia, Spagna e Gallia. Tale fenomeno si intensificò in seguito all'invasione vandala e al conseguente esodo dei cattolici africani. Si trattava di scritti del genere più vario: lettere personali, agiografie, calendari, trattati teologici, sermoni, atti conciliari, poesia secolare, libri di grammatica e persino guide bibliografiche, che circolavano lungo le strade del commercio e del pellegrinaggio, nelle comunità accademiche e religiose o nei centri dell'amministrazione imperiale, papale ed ecclesiastica⁶⁰⁴.

⁶⁰² A. Vuolo, *La nave dei santi* cit., p. 63.

⁶⁰³ S. Graham, *The Transmission of North African Texts*, in *Medieval Manuscripts, their makers and users*. A Special Issue of *Viator* in Honor of Richard and Mary Rouse, 2001, pp. 151-167.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 152-153.

La vicinanza geografica, i forti legami culturali esistenti tra l’Africa e l’Italia e le intense relazioni tra le Chiese delle due regioni, fecero sì che, specialmente nel V e nel VI secolo, molti manoscritti africani giungessero nella nostra penisola⁶⁰⁵. Roma e Napoli furono i principali punti di approdo per questi testi⁶⁰⁶, tra i quali forse c’era anche l’*Historia persecutionis Africanae provinciae*, opera il cui contenuto poteva risultare ancora drammaticamente attuale, soprattutto in area campana. Ciò che è certo è che il testo prese a circolare con una certa intensità nel IX secolo⁶⁰⁷, periodo in cui, in seguito all’arrivo degli invasori arabi, l’equivalenza Saraceni/Vandali potrebbe essere sembrata naturale. Forse, ma è un’ipotesi che non può essere dimostrata, l’*Historia* si conservava in qualche biblioteca monastica dell’Italia centro-meridionale, da dove poi si diffuse anche in Campania.

L’opera di Vittore potrebbe aver influito anche sulla compilazione di alcuni testi agiografici riguardanti le isole e le coste della Toscana: in particolare le storie di personaggi come Giulia, Regolo, Cerbonio, Senzias e Mamiliano sembrano avere qualche elemento in comune con la vicenda di Quodvultdeus.

S. Giulia, una cristiana cartaginese divenuta schiava in seguito alla presa della città da parte dei Vandali, fu martirizzata a Capo Corso durante il trasferimento verso la Gallia⁶⁰⁸. Secondo una *Passio* (BHL 4516-4517) le cui più antiche recensioni risalirebbero al VII secolo il suo corpo fu posto in un’imbarcazione che, partita dalla Corsica, giunse al largo della Capraia, dove i monaci dell’isola raccolsero i resti della santa per poi tumularle presso la Gorgona⁶⁰⁹. Secondo gli studiosi si sarebbe verificato uno scambio tra la persona e le reliquie: Giulia avrebbe in realtà subito il martirio a Cartagine, città dalla quale le sue spoglie sarebbero state trasferite dai profughi della persecuzione

⁶⁰⁵ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁶⁰⁶ *Ibidem*

⁶⁰⁷ A. Vuolo, *La nave dei santi*, p. 63, nota 26.

⁶⁰⁸ M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>>. *Cristianizzazione, culti e reliquie a Pisa (secoli III-XIII)* in Dio, il mare, gli uomini cit., pp. 154-184, p. 165

⁶⁰⁹ *Ibidem*. Per la *Passio* di s. Giulia cfr. AA. SS. *Maii*, V, pp. 168-169. Nella prima redazione del testo, che Eugenio Susi ritiene possa essere stato composto a Pisa poco dopo la metà del secolo VIII, sono i monaci della Gorgona a prelevare le reliquie della santa in Corsica. Con grande sorpresa dei monaci della Capraia, essi, navigando prodigiosamente controvento, avrebbero poi fatto ritorno alla Gorgona, recando con sé il corpo di Giulia: cfr. A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 76.

vandalica in Corsica, per essere in seguito traslate alla Gorgona⁶¹⁰. In ogni caso è dalla Corsica che il culto della santa sarebbe pervenuto, attraverso la Gorgona, sul litorale toscano⁶¹¹.

Non è possibile sapere se il racconto di Vittore abbia in qualche modo ispirato gli autori della *Passio s. Iuliae*, da identificare forse negli stessi monaci della Capraia e della Gorgona⁶¹². Se così fosse, sarebbe lecito supporre che nel VII secolo l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* fosse circolante nelle isole dell'arcipelago toscano o comunque nota agli agiografi di s. Giulia, cosa che, in ogni caso, non desterebbe meraviglia: le isole tirreniche nell'alto Medioevo svolsero un ruolo fondamentale nella costruzione del cosiddetto 'Mediterraneo dei santi' e sin dai primi secoli della cristianizzazione furono legate all'Africa settentrionale da vincoli molto forti⁶¹³.

A differenza di Giulia, le cui reliquie sarebbero giunte alla Gorgona da Cartagine e che, dunque, era probabilmente africana, i protagonisti della *Passio* di s. Regolo (BHL 7102-7105a), redatta tra il VII e il IX secolo⁶¹⁴, e della *Vita* di s. Cerbonio, un testo da essa dipendente ma compilato in epoca successiva, pur essendo rappresentati come vescovi africani pervenuti sulle coste della Toscana a causa della persecuzione vandalica, sarebbero in realtà due santi locali⁶¹⁵: Cerbonio fu vescovo di Populonia nella seconda metà del

⁶¹⁰ M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>> cit., p. 165. Nel 763, ricorda la Ceccarelli Lemut, le reliquie di s. Giulia furono trasferite a Brescia, nella chiesa di San Salvatore, eretta dal re Desiderio e dalla consorte Ansa e consacrata dal papa Paolo I: cfr. in proposito E. Camisani, *Santa Giulia* in BS, VI, Roma 1965, coll. 1164-1167, coll. 1165-1166.

⁶¹¹ M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>> cit., p. 165: alla santa erano intitolate la Chiesa di Livorno, nota dall'891, e la pieve di Caprona, attestata dal 1096 ma sicuramente più antica.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁶¹⁴ Maria Luisa Ceccarelli Lemut ritiene che il testo sia ascrivibile al sec. VII mentre Eugenio Susi lo fa risalire alla metà del IX: cfr. A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 76 e M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>> cit., p. 165. Per la datazione della *Passio* cfr. E. Susi, *Africani, Cefalofori e <<Saraceni>>*. *I cicli agiografici popolonesi dall'alto Medioevo al XII secolo*, in *Da Massa Marittima. I 1500 anni di una diocesi*, a cura di A. Benvenuti. Atti del Convegno di studio (Massa Marittima, 16-17 maggio 2003), Firenze 2005, pp. 23-65, pp. 23-47.

⁶¹⁵ M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>> cit., p. 165. Per questi testi e in particolare per la *Passio* di s. Regolo cfr. M. Simonetti, *Note sulla tradizione agiografica di S. Regolo di Populonia*, in *Il paleocristiano nella Tuscia*. Atti del Convegno (Viterbo, 16-17 giugno 1979), Viterbo 1981, pp. 107-130, che alle pp. 119-130 pubblica la *Passio* di s. Regolo. Si veda inoltre il testo della *Passio* pubblicato in AA. SS. *Semptembris*, I, coll. 229-331 (BHL 1702). Per la *Vita* di s. Cerbonio cfr. *Vita s. Cerbonii Populoniensis* in F. Ughelli, *Italia sacra*, III, Roma 1647, pp. 703-709.

VI secolo e probabilmente apparteneva al clero della città⁶¹⁶; Regolo era invece titolare di una chiesa, attestata dalla metà dell'VIII secolo, a Gualdo, una località nei pressi di Massa Marittima⁶¹⁷.

Nel caso di Regolo e Cerbonio la falsa origine africana attribuita ai due santi dagli agiografi sembrerebbe favorire l'ideale accostamento di tali figure a quelle di Prisco e di Castrese. Tuttavia, come ha osservato Eugenio Susi, rispetto alle coeve narrazioni riguardanti il litorale campano, i racconti agiografici altomedievali inerenti le coste e le isole del Medio e dell'Alto Tirreno presentano alcune differenze, soprattutto per ciò che concerne la percezione del mare, che in questi testi è in genere rappresentato come un ambiente limite, foriero di improvvisi e terrificanti pericoli⁶¹⁸.

Non a caso, proprio nelle acque marine spesso i santi si imbattono in creature mostruose che dimorano lungo la costa, come il drago che Mamiliano affronta e uccide nell'isola di Montecristo⁶¹⁹. È interessante notare che a questo santo, venerato in epoca medievale in area pisana, la tradizione agiografica ha assegnato un percorso inverso rispetto a quello compiuto da Regolo e Cerbonio: Mamiliano, come si legge nella *Vita s. Sentii* (BHL 7581) composta forse sul finire del X secolo⁶²⁰, dopo essere stato deportato dai Vandali dalla costa tirrenica in Africa, sarebbe in seguito fuggito dalla regione, approdando prima a Cagliari e poi nell'isola di Montecristo, dove gli fu intitolato il locale monastero, divenuto poi centro di irradiazione del suo culto⁶²¹.

⁶¹⁶ G. Garzella, *Cronotassi dei vescovi di Populonia – Massa Marittima dalle origini all'inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale* 1, pp. 1-21, pp. 2-3.

⁶¹⁷ *Codice Diplomatico Longobardo*, a cura di L. Schiapparelli, Roma 1929-1933 (Fonti per la storia d'Italia 62, 63), I, n. 84, pp. 248-250.

⁶¹⁸ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 70-71.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 71. La Vita di Mamiliano è contenuta nella *Vita s. Sentii*: per l'episodio relativi all'uccisione del drago da parte di Mamiliano cfr. *Vita s. Sentii* in *AA.SS. Maii*, VI, coll. 71-73, col. 72.

⁶²⁰ Su questo testo e sulla sua datazione cfr. E. Susi, *San Mamiliano eremita nelle fonti agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale* (Atti delle giornate di studio (Siena 11-12 giugno 1999), a cura di A. Gianni, Siena 2000, pp. 11-28; Id., *Osservazioni preliminari sul dossier agiografico dei santi Senzias e Mamiliano*, in <<Sanctorum>>, 1 (2004), pp. 79-87.

⁶²¹ E. Susi, *San Mamiliano eremita* cit., pp. 11-28. Sulle chiese dedicate al santo in area pisana cfr. M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<Mirabilia Domini in pelago>> cit., p. 166.

Tra i santi navigatori sauroctoni, uccisori cioè di draghi e serpenti, la tradizione agiografica annovera anche Senzias e Venerio⁶²², entrambi costretti ad affrontare un immane mostro marino, che fanno scomparire nelle profondità degli abissi⁶²³. Nelle *Vite* di questi santi, come pure in quella di Mamiliano, compare anche il tòpos della tempesta sedata⁶²⁴. Il motivo, di derivazione evangelica e in parte riconducibile alla metafora della *navis Ecclesiae*, è presente anche nella *Passio* di s. Regolo e in altri racconti riguardanti santi stranieri giunti dal mare sulle coste toscane⁶²⁵: gli illustri antecedenti a cui, almeno per ciò che riguarda la rappresentazione del santo che placa la bufera, gli autori di tali compilazioni potrebbero aver guardato sono *La Vita sancti Germani episcopi Autissiodorensis* di Costanzo di Lione e l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* del venerabile Beda, testi in cui l'episodio evangelico della tempesta sedata ha conosciuto un vasto impiego e un rielaborazione esemplare⁶²⁶.

⁶²² Venerio, le cui vicende biografiche si svolsero tra VI e VII secolo nella zona di Porto Venere, nacque alla Palmario e morì sull'isola del Tino: cfr. *Vita s. Venerii*, in AA. SS. *Septembris* VI, Antverpiae 1753, coll. 115-120. Sulla figura di Venerio cfr. P. Simonelli, *Venerio, eremita*, in BS, XII, coll. 1007-1009; P. Golinelli, *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia* (secoli IX-XII), Modena 1980, pp. 85-94; G. Pistarino, *San Venerio: un problema agiografico*, in *S. Venerio del Tino: vita religiosa e civile tra isola e terraferma in età medievale*. Atti del Convegno (Lerici-La Spezia-Portovenere, 18-20 settembre 1982), La Spezia- Sarzana 1986, pp. 47-75. Nella *Vita s. Venerii*, di poco successiva alla metà dell'XI secolo, il santo compie numerose azioni miracolose legate al mare, assumendo i tratti che, a partire dal tardo Medioevo, saranno tipici dei santi patroni dei naviganti: cfr. A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 82-83.

⁶²³ *Ibidem*, p. 71. Il prototipo narrativo di simili storie, osserva Eugenio Susi, è da rintracciare nella *Vita Ilarionis* composta da san Gerolamo alla fine del IV secolo, testo nel quale il santo protagonista si confronta ed elimina, appunto, un grande drago: cfr. *Vita Hilarionis* in *Vita Martino, Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, a cura di C. Morhmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bestiaensen e J.W. Smith, Milano 1975, p. 130. Per l'episodio relativo a Senzias cfr. *Vita s. Sentii* cit., col. 73; per quello relativo a Venerio cfr. cfr. *Vita s. Venerii* cit. 116 a. Per un approfondimento sui santi sauroctoni cfr. P. Giardelli, *Tradizioni popolari in Liguria*, in Dino Puncuh (a cura di), *Storia della cultura ligure*, II, Genova 2004, in particolare le pp. 335-339; cfr. anche il contributo, relativo però all'agiografia di area umbra, di Mario Sensi, *Santi sauroctoni venuti dal mare*, in *I Santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 181-207. Il tema è trattato in modo più generale in F. Mattioli Carcano, *Santi Sauroctoni, con particolare riferimento a Giorgio e Giulio*, in AA. VV., *Da San Giulio a San Giorgio. Draghi e Basilischi dalle Alpi alla Cina*, Atti del Convegno di Casale Corte Cerro (26 aprile 2003), Pettenasco (NO) 2003, pp. 11-17.

⁶²⁴ *Vita s. Sentii* cit., col. 72; *Vita s. Venerii* cit., col. 117

⁶²⁵ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., pp. 73-74.

⁶²⁶ *Ibidem*. Per il testo di Costanzo di Lione cfr. R. Borius (ed.), Constance de Lyon, *Vie de saint German d'Auxerre*, Paris 1965; per il testo di Beda cfr. Bède le vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. Introduction et notes par A. Crépin, texte critique par M.

Come nella contemporanea produzione agiografica campana, così anche in alcuni racconti riferibili alle isole e alle coste della Toscana, composti tra IX e XI secolo, è possibile cogliere un riflesso, anche se il più delle volte indiretto, delle incursioni saracene.

Nella *Vita s. Sentii*, ad esempio, i Saraceni non sono mai menzionati, ma il percorso compiuto da Senzias e Mamiliano, i quali fuggono prodigiosamente dall’Africa, approdando prima a Cagliari e successivamente a Montecristo, si svolge lungo le rotte che sin dall’antichità collegavano l’Africa settentrionale alla Sardegna e all’arcipelago toscano, che sono in realtà le stesse attraverso le quali, a partire dal IX secolo, i predoni arabi mossero i loro assalti contro i litorali tirrenici dell’Italia peninsulare⁶²⁷.

Il solo racconto in cui, come ha notato Susi, i Saraceni sono espressamente menzionati e descritti come aggressori è la *Continuatio* della *Vita Walfredi*, stilata da un monaco del cenobio di San Pietro di Monteverdi in val di Cornia agli inizi del IX secolo⁶²⁸. Nel testo viene, infatti, narrato l’attacco mosso nell’ 809 contro Populonia dalla *nefandissima gens Maurorum*⁶²⁹.

Per lungo tempo l’episodio riportato dall’autore della *Continuatio* rappresenterà l’unico riferimento esplicito alle incursioni musulmane lungo le coste della Toscana: nelle compilazioni successive⁶³⁰, fino alla seconda metà dell’XI secolo, i Saraceni non saranno più apertamente citati dagli agiografi che, spinti forse alla cautela dalla necessità di non ‘irritare’ gli aggressori, preferirono accennare ad essi in modo indiretto e per mezzo di vaghe e velate allusioni⁶³¹: <<nell’evidente rimozione dei riferimenti ai

Lapidge, traduction par P. Monat, Paris 2005 I (Sources Chrétiennes, 489), I, XVII, 1-2, pp. 170-174.

⁶²⁷ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 75.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 79 e p. 96 nota 148: la *Vita Walfredi*, osserva Susi, venne con buona probabilità compilata verso la fine dell’VIII secolo, mentre la *Continuatio* è riconducibile ai primi decenni del IX.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 79. Secondo il racconto dell’agiografo, ricorda Susi, nell’809 ben 670 Saraceni sbarcarono a Populonia, distruggendo il porto e l’intera città. In quell’occasione il cenobio di San Pietro di Monteverdi, pur trovandosi in un luogo non molto distante dal porto, si salvò grazie al miracoloso intervento di san Walfredo.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁶³¹ *Ibidem*.

Saraceni>>, ha scritto in proposito Eugenio Susi, <<potrebbe ravvisarsi anche la diplomatica necessità di esprimersi attraverso delle sia pur trasparenti metafore, onde evitare ogni possibile risentimento da parte di eventuali insediamenti di Mauri o Agareni, da immaginarsi disseminati lungo le coste tirreniche, o ubicati in quei centri urbani nei quali Liutprando di Cremona e Sigeberto di Gembloux lamentavano la compresenza di *Romani e Saraceni*>>⁶³².

Sulla base di tali osservazioni, anche in un testo come la *Vita Sentii* sarebbe possibile cogliere un'implicita allusione alla presenza saracena: la sconfitta del drago da parte di Mamiliano, ad esempio, potrebbe allegoricamente voler indicare il ristabilirsi di una presenza cristiana nell'isola di Montecristo, forse in precedenza occupata da Saraceni; mentre l'attività di evangelizzazione svolta da Senzias nel territorio di Blera potrebbe riferirsi in realtà all'opera di conversione forse portata avanti nei confronti dei Musulmani proprio dalle realtà monastiche nel cui ambito maturò, verso la fine del X secolo, la stesura del racconto agiografico relativo ai due santi⁶³³.

Solo nell'XI secolo, quando ormai la presenza dei Saraceni nelle località costiere della Toscana si era notevolmente ridotta, questi tornarono ad essere espressamente menzionati come aggressori, e non è un caso che ciò sia avvenuto in un testo come la *Vita Venerii*⁶³⁴, composta diversi anni dopo l'occupazione di Luni da parte dei Saraceni di Mugahid, i quali nel 1015

⁶³² *Ibidem*. Nella raccolta di *Miracula* attribuiti ai santi Bonifacio e Alessio, osserva in proposito Susi, l'agiografo prima riferisce che alcuni mercanti sono stati catturati da non meglio specificati pirati, poi aggiunge che, *loris inhumaniter (...) adstricti*, sono stati trasferiti in *Hispaniam*. Dopo tale precisazione, che rende possibile identificare i suddetti pirati in un gruppo di Mauri, l'autore, tuttavia, forse per mitigare quanto precedentemente affermato, descrive l'*Hispaniam* come *provinciam olim Romanorum iugo dominatam, nunc (...) nepotibus recalcitrantem*, evitando così ogni esplicito richiamo alla presenza musulmana nella penisola iberica: *Miracula sanctorum Bonifacii et Alexii*, in AA. SS. Iulii, IV, Antverpiae 1725, coll. 258-262. Il testo fu probabilmente stilato a Roma nell'XI secolo.

⁶³³ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 85.

⁶³⁴ *Vita s. Venerii* cit., p. 118. L'agiografo riferisce che la presenza delle spoglie del santo, al tempo in cui esse erano venerate al Tino, avrebbe impedito ai Saraceni di incendiare e depredare la chiesa e la dimora dei custodi.

furono prima respinti da una controffensiva cristiana e poi definitivamente sconfitti in Corsica da una flotta di galee pisane e genovesi ⁶³⁵.

Il riflesso, diretto o indiretto, delle contingenze storiche e l'allusione, a seconda dei casi più o meno esplicita, alla quotidianità del tempo, che è possibile cogliere in alcune storie di santi navigatori redatte tra il IX e l'XI secolo, non caratterizza solo la produzione agiografica campana o toscana ma anche quella di altre regioni costiere italiane. Tra queste merita un cenno almeno la Puglia, sin dall'antichità terra di approdo per culti di provenienza diversa⁶³⁶ e nodo centrale nella geografia del sacro delineata dal sistema di vie d'acqua e di terra che nel Medioevo attraversava il Mediterraneo e l'Europa⁶³⁷.

In epoca medievale la regione, con i suoi porti, le sue strade e i suoi luoghi santi, fu caratterizzata da una naturale ricettività e si aprì soprattutto allo scambio e al confronto con l'Oriente. Nel IX secolo la Puglia e tutto il Salento passarono sotto il completo dominio di Bisanzio, mentre Otranto e Gallipoli erano già bizantine dal tempo della guerra greco-gotica condotta nel VI secolo da Giustiniano per la riconquista dell'Italia⁶³⁸. La forte connessione tra la storia della regione e le vicende dell'impero bizantino ha lasciato un segno profondo nella produzione agiografica pugliese di quei secoli, nella quale abbondano le storie di santi, reliquie e culti di provenienza orientale, che trovarono nel mare il principale mezzo di diffusione.

⁶³⁵ A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni* cit., p. 85. Sulle scorrerie saracene a Luni cfr. I. Vay, *Le scorrerie saracene a Luni nel quadro della presenza musulmana nel Mediterraneo centro-occidentale tra IX e XI secolo*, in <<Quaderni del Centro Studi Lunensi>>, n.s., 3 (1997), pp. 47-84.

⁶³⁶ R. Cassano, *Insieme agli dei giunsero in Puglia, dal mare, merci ed idee*, in *I santi venuti dal mare*, pp. 325-342.

⁶³⁷ M. Bacci, *Immagini lungo le rotte del mare: alcune riflessioni a margine della mostra barese su san Nicola*, in *I santi venuti dal mare*, cit., pp. 111-130, p. 114.

⁶³⁸ Un riferimento generale alla dominazione bizantina in Puglia è presente in A. Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*. Società e cultura, Bari 1976; V. Von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978; G. Ravegnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004.

Tra i santi orientali giunti dal mare ancora oggi più celebrati e noti non solo in Puglia ma anche nel mondo ortodosso⁶³⁹ compare s. Nicola, le cui reliquie sarebbero state trasferite da Myra a Bari nel secolo XI.

La leggenda relativa al santo è tuttora in corso di definizione, poiché la gestazione della sua biografia è stata lunga e complessa: una *Vita* di s. Nicola esisteva probabilmente sin dal secolo V, anche se le fonti pervenute a riguardo non sono più antiche del VI. Le varie redazioni del testo conobbero, comunque, diverse contaminazioni e solo intorno al X secolo si giunse a una stesura definitiva del testo⁶⁴⁰.

Secondo la più comune tradizione agiografica, Nicola, nato a Patara della Licia verso la fine del III secolo, sin da giovane si consacrò a Dio, conducendo una vita di astinenza, di povertà e di preghiera⁶⁴¹. Eletto vescovo di Myra, fu imprigionato nel 305 nel corso della persecuzione promossa dagli imperatori Diocleziano e Massimino⁶⁴². In seguito liberato, si impegnò strenuamente nella conversione dei pagani e nella lotta contro le eresie⁶⁴³.

Dopo la morte del santo, le sue spoglie furono deposte a Myra in un sepolcro che divenne ben presto meta di pellegrinaggio. Fu soprattutto grazie ai marinai che frequentavano la sua tomba che il culto di s. Nicola fu portato fuori dalla Licia, incontrando una rapida e vasta diffusione nell'ambiente mediterraneo e oltre⁶⁴⁴.

⁶³⁹ M. Bacci, *Immagini lungo le rotte del mare: alcune riflessioni a margine della mostra barese su san Nicola*, in *I santi venuti dal mare*, cit., p. 111. Il culto di s. Nicola, ricorda Michele Bacci, a partire dai primi secoli del Medioevo si è diffuso in numerose località, tra cui Myra, Bari, Roma, Costantinopoli e Kiev, radicandosi anche in contesti inconsueti come l'Olanda calvinista o alcune comunità islamiche dell'Albania.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ Per una sintesi delle principali notizie biografiche riguardanti il santo cfr. N. Del Re-M. Celletti, *Nicola, vescovo di Mira, santo*, in *BS*, 1961-2000, vol. III, Roma 1967, coll. 923-948. cfr. M. Bacci, *Immagini lungo le rotte* cit., pp. 113-114.

⁶⁴² N. Del Re-M. Celletti, *Nicola, vescovo di Mira* cit., coll. 923 ss.

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ M. Bacci, *Immagini lungo le rotte* cit. p. 114. Gli scavi recentemente condotti dalla prof.ssa Yildiz Ötügen presso la tomba di s. Nicola sembrano rivelare la presenza, già nel V secolo, di un culto connesso con l'uso di un liquido oleoso: cfr. Y. Ötügen, *La Basilica di s. Nicola a Myra*, in *San Nicola. Splendori d'Oriente e d'Occidente*, Catalogo della Mostra (Bari, Castello Svevo, 7 dicembre 2006-6 maggio 2007), a cura di M. Bacci, Milano 2006, pp. 47-60, pp. 47-48.

Nel 1087, quando Myra cadde sotto la sovranità dei Saraceni, i crociati italo-normanni trasportarono le reliquie di s. Nicola a Bari, dove esse furono collocate nel santuario che ancora oggi le custodisce⁶⁴⁵. Tale luogo, come ha osservato Maria Stella Calò Mariani, proprio in virtù della presenza delle spoglie del santo, divenne nel Medioevo punto d'incontro delle vie di terra e di acqua che congiungevano Gerusalemme e Santiago di Compostella, mete estreme nei grandi itinerari del pellegrinaggio medievale⁶⁴⁶.

S. Nicola sia in vita sia dopo la morte avrebbe compiuto diversi miracoli, molti dei quali legati al mare, dai cui pericoli avrebbe protetto navi e passeggeri guadagnandosi la fama di patrono dei marinai.

L'associazione della figura di Nicola con il mare, secondo Michele Bacci, da una parte rappresenterebbe un'eredità del ruolo di protettore dei naviganti acquisito dal santo fin dai secoli più remoti nel mondo bizantino, dall'altro simboleggerebbe l'intimo rapporto che da sempre lega la città di Bari all'ambiente marino⁶⁴⁷. La figura del santo, in ogni caso, denota il profondo legame che, come si è detto, in epoca medievale si instaurò tra la Puglia e l'Oriente.

Nella Puglia medievale un altro culto, quello di sant'Irene, venerata a Lecce, s'inserisce nelle vicende che alla fine dell'XI secolo ancora legavano la storia d'Oriente a quella d'Occidente e richiama il rapporto profondo che all'epoca esisteva tra il mondo bizantino e la città salentina, dove la comunità ellenofona conservò anche nei secoli successivi una presenza insediativa e un ruolo culturale non trascurabile⁶⁴⁸.

Dopo lo scisma tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente, avvenuto nel 1094⁶⁴⁹, Bisanzio appare, infatti, lontana ma nello stesso tempo molto vicina: come scrive Mario Spredicato «è il mare che concorre a tenere

⁶⁴⁵ M. Bacci, *Immagini lungo le rotte* cit., p. 111.

⁶⁴⁶ M.S. Calò Mariani, *Il culto dei santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 291-324.

⁶⁴⁷ M. Bacci, *Immagini lungo le rotte* cit., p. 111.

⁶⁴⁸ M. Spredicato, *Il mare che unisce, Il mare che divide. Il protettorato di Sant'Irene a Lecce tra Medioevo ed Età Moderna*, in *I Santi venuti dal mare* cit., pp. 241-254, p. 242.

⁶⁴⁹ Sull'evento, che determinò la divisione della Chiesa Cattolica Occidentale dalla Chiesa Ortodossa Orientale cfr. J. Meyendorff, *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Qiqajon 2005.

uniti questi due mondi, a garantire il dialogo e il contagio di due civiltà che, sebbene separate e antagoniste, vantano una comune radice religiosa>>⁶⁵⁰.

Forse sin da un'epoca molto antica, se si considera l'influenza che la cultura bizantina già a partire dai primi secoli del Medioevo ha avuto su regioni come la Puglia e la Calabria, la venerazione per Irene, martire nata nel I secolo a Tessalonica e lì suppliziata e fatta decapitare dal governatore della regione in seguito al suo rifiuto di rinnegare la fede cristiana, dall'Oriente attraversò il mare e raggiunse Lecce,⁶⁵¹ da dove si diffuse nell'Italia meridionale.

È probabile che il culto della santa si sia affermato in particolar modo nella città pugliese grazie ai rapporti che essa intratteneva con Tessalonica o per effetto della progressiva penetrazione, nel centro salentino, della cultura bizantina, che finì per imporre i santi 'propri' a scapito di quelli autoctoni⁶⁵².

In epoca medioevale, come ha osservato in proposito Mario Spredicato, Lecce svolse un ruolo di mediazione culturale di non poco rilievo: la città, infatti, non si configurò come un semplice punto di passaggio nei traffici marittimi e terrestri che collegavano la Puglia con Bisanzio e, successivamente, con la Terrasanta, ma fu un luogo dove la cultura bizantina trovò un terreno particolarmente fertile per radicarsi⁶⁵³. Forse anche per questo motivo tra Lecce e la martire di Tessalonica si creò un rapporto identificativo così forte e speciale che la città non rinnegò il protettorato di Irene neppure quando, nel XIII e XIV secolo, i modelli di

⁶⁵⁰ M. Spredicato, *Il mare che unisce* cit., p. 242.

⁶⁵¹ *Ibidem*: sulla tradizione agiografica relativa alla santa cfr. in particolare la nota 14 a p. 251. In generale, in relazione al tema dei santi orientali venerati in Italia, cfr. il volume *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente* (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio-14 novembre 1998) a cura di S. Gentile, Roma 1998, e il più recente contributo di A. Acconcia Longo, *Vite Passioni miracoli* cit., pp. 183-227.

⁶⁵² M. Spredicato, *Il mare che unisce* cit., p. 244 e p. 252, nota 18. Sulla presenza bizantina nel Salento cfr. P. Corsi, *Lecce e il suo territorio in età bizantina*, in *Storia di Lecce*, I, *Dai Bizantini agli Aragonesi*, a cura di B. Vetere, Roma-Bari 1993, pp. 25-53. Sui rapporti tra Bisanzio e la Puglia cfr., come riferimento generale, i contributi pubblicati nel volume *Ai Confini dell'impero. Bisanzio e la Puglia dal VI all'XI secolo*, Bari 2003. Per le varie ipotesi sull'origine e l'epoca di diffusione del culto di Sant'Irene a Lecce cfr. F. Tarantini, *Il culto di Sant'Irene a Lecce*, in <<Studi salentini>>, 1990, pp. 147-154; M. Fagiolo, V. Cazzato, *Lecce*, Roma - Bari 1994, pp. 26-30 e p. 196, nota 40.

⁶⁵³ M. Spredicato, *Il mare che unisce* cit., p. 244.

santità orientale persero la loro attrattiva e furono sostituiti dai nuovi santi occidentali⁶⁵⁴.

La lunga sopravvivenza, nella località pugliese, della venerazione verso questa martire dei primi secoli cristiani, figura di frontiera, in bilico per tutto il Medioevo tra Oriente e Occidente,⁶⁵⁵ sembra confermare la tesi, avanzata dal Vitolo, del Mezzogiorno come area conservativa, fedele ai santi antichi e caratterizzata, ancora alla fine del Medioevo, da un rapporto profondo con il mondo orientale⁶⁵⁶.

La persistenza del patronato di Irene non significò, comunque, per Lecce la definitiva chiusura al nuovo⁶⁵⁷ ma contribuì, come scrive Mario Spredicato, «a fare della città (e di riflesso anche del Salento) per tutto il Medioevo una terra dialogante e del mare che separa le due sponde uno spazio di incontro e di pace. Come appunto il nome della stessa santa concorre simbolicamente a richiamare»⁶⁵⁸.

In epoca medievale è attestato, sempre in area salentina, anche un altro culto di provenienza orientale, quello di Barbara, “parthenomartire di Bitinia”.

Ricostruire la tradizione agiografica relativa alla santa risulta complesso: della sua *Vita* esistono, infatti, numerose redazioni, sia in greco che in latino, quasi tutte discordanti sulla città di nascita della fanciulla,

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 245. Il connubio di Lecce con la martire di Tessalonica andò avanti a lungo, almeno fino alla metà del XVII secolo: Spredicato ricorda come, in occasione della costruzione nel 1482 di una chiesa dedicata a Irene per lo scampato pericolo della peste del 1466, il più autorevole cronista leccese del tempo, Antonello Coniger, avesse addirittura attribuito alla santa un'origine indigena. Per il testo di Coniger cfr. A. Coniger, *Le cronache*, Brindisi 1700. Sulla diffusione di nuovi modelli di santità tra XIII e XIV secolo cfr. A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma - Bari 1993, pp. 455-483; G. Vitolo, *Il Mezzogiorno come area di frontiera*, in *Pellegrinaggi e itinerari* cit., pp.11-20.

⁶⁵⁵ M. Spredicato, *Il mare che unisce* cit., p. 242.

⁶⁵⁶ G. Vitolo, *Santità, culti e strutture socio-politiche*, in *Pellegrinaggi e itinerari* cit., pp. 23-38, p. 27. L'ottima tenuta dei santi antichi nelle regioni dell'Italia centro-meridionali sarebbe, secondo Vitolo, da attribuire da una parte all'influsso del monachesimo benedettino, dall'altra alla tardiva e poco incisiva presenza degli Ordini mendicanti in quei territori.

⁶⁵⁷ M. Spredicato, *Il mare che unisce* cit., p. 246. La città, osserva Spredicato, come molti altre località dell'Italia centro meridionale, scelse di aprirsi lentamente e all'insegna della continuità a un futuro che 'sapesse di antico.'

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

identificata, a seconda dei casi, in Antiochia di Siria, Nicomedia di Bitinia o in una località denominata Heliopolis che si trovava in Pafaglonia, antica regione dell'Asia Minore, come pure sull'epoca e il luogo in cui sarebbe avvenuto il suo martirio, che viene fatto risalire ad un periodo compreso tra III e IV secolo⁶⁵⁹.

Secondo la versione più antica e diffusa della *Vita*, Barbara sarebbe stata prima rinchiusa in una torre e poi decapitata dal padre Dioscuro il quale, essendo dedito al culto degli idoli pagani, aveva tentato invano di convincerla ad abbandonare la fede cristiana. Subito dopo aver ucciso la figlia, Dioscuro sarebbe stato colpito a morte da un fulmine disceso dal cielo per punirlo della sua cattiveria⁶⁶⁰.

Il culto della giovane martire si diffuse in Oriente già a partire dal IV secolo⁶⁶¹, mentre in Occidente è attestato dal VI-VII, epoca a cui risale la prima testimonianza figurativa ad esso relativa, rappresentata da un affresco conservato nella chiesa S. Maria Antiqua a Roma⁶⁶².

La devozione verso la santa si radicò in Italia solo dopo il trasferimento delle sue reliquie da Costantinopoli a Venezia, avvenuto nel 1003⁶⁶³. Il rapporto di dipendenza politica che per quasi 200 anni, dal IX all'XI secolo, legò la Puglia e la Terra d'Otranto all'Impero bizantino, legittimò il precoce radicamento del culto di Santa Barbara in Italia meridionale e nell'area salentina in particolare⁶⁶⁴.

⁶⁵⁹ E. Elba, *Culto e iconografia di Santa Barbara in Italia meridionale (XI-XV secolo)*, in *I Santi venuti dal mare* cit., pp. 415-446, p. 415. Sulle fonti agiografiche, la diffusione del culto e le testimonianze storico-artistiche legate a Santa Barbara cfr. A. Frutaz, *S. Barbara martire*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. II, 1949, coll. 801-803; G.D. Gordini – R. Aprile, *Barbara*, in *BS*, II, Roma 1962, pp. 760-768; G. Kaftal, *Iconography of the saints in Central on South Italian Schools of Painting*, Firenze 1965, coll. 149-152. Sulla figura di santa Barbara in generale cfr. A. Grano, *Santa Barbara. Il mito, la leggenda, la storia, la Passione, la morte*, Napoli 2000.

⁶⁶⁰ E. Elba, *Culto e iconografia di Santa Barbara* cit., p. 415. Il dettaglio del 'fuoco celeste', osserva Emanuela Elba, ha fatto sì che da subito alla santa fosse conferito il ruolo di protettrice contro i fulmini e contro i pericoli legati al fuoco.

⁶⁶¹ L. Réau, *Barbe*, in *Iconographie de l'art chretien*, Paris 1955-1959, III, pp. 169-176, p. 169: risultano intitolati alla santa nel IV secolo un monastero ad Edessa, in Siria, e nel VII secolo una Chiesa al Cairo.

⁶⁶² ⁶⁶² E. Elba, *Culto e iconografia di Santa Barbara* cit., p. 415.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 416.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 417.

A partire dal XIII secolo la venerazione per la martire fanciulla si affermò progressivamente in tutta Europa, dove la sua storia, metafora della vittoria della fede e della virtù cristiana sulla morte, incontrò il favore del mondo cortese e cavalleresco⁶⁶⁵.

Un aspetto interessante dell'agiografia pugliese è rappresentato dalla tradizione petrina che in epoca altomedievale contraddistinse varie città costiere della regione. Il fenomeno va messo in relazione con la tendenza, manifestatasi in ambito cristiano già a partire dal IV secolo, a ricondurre all'apostolo Pietro o a qualche suo discepolo la fondazione delle più importanti chiese occidentali⁶⁶⁶. Sulla scia di questa tradizione, dal secolo VII in poi anche gli agiografi cominciarono ad attribuire all'apostolo l'origine di numerose comunità, il cui protovescovo sarebbe appunto stato inviato da Pietro⁶⁶⁷. Nei loro racconti il mare aveva in genere un ruolo importante poiché, rendendo possibile l'approdo di Pietro o dei suoi discepoli nei vari luoghi, svolgeva una funzione essenziale.

Far risalire a Pietro l'istituzione della locale comunità cristiana, come ha osservato Cosimo D'Angela, poteva essere per le Chiese un modo per rivendicare maggiori diritti o per dimostrare più forti legami con Roma⁶⁶⁸. Per ciò che concerne l'agiografia pugliese, si può accennare, in questa sede purtroppo solo brevemente, al diffondersi della tradizione petrina nelle città di Brindisi e Taranto.

La fondazione della prima comunità cristiana di Brindisi è narrata nella più antica redazione della *Vita Leucii*, composta tra VIII e IX secolo. L'autore del testo, ignorando, forse volutamente, il racconto di Paolo Diacono, il quale nel *De ordine episcoporum mettensium* riferisce che

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 416-417. Emanuela Elba ricorda in proposito che in una versione della *Vita*, tramandata in un codice dell'Archivio Capitolare di Rieti datato al XIV secolo, la martire è rappresentata come una nobile eroina, che non teme il pericolo e resiste strenuamente ai soprusi del padre. Il testo probabilmente influì sulla creazione di una nuova iconografia della santa, rappresentata come una fiera damigella, paladina del mondo cortese, simbolicamente rappresentato da una torre.

⁶⁶⁶ C. D'Angela, *La tradizione petrina nelle città costiere della Puglia medievale*, in *I Santi venuti dal mare* cit., pp. 231-240, p. 231. Per le testimonianze iconografiche relative alla tradizione petrina in Puglia e in altre località cfr., nello stesso volume, le pp. 293-304 del contributo di M.S. Calò Mariani, *Il culto dei santi*, cit.

⁶⁶⁷ C. D'Angela, *La tradizione petrina* cit., p. 231.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

Pietro, una volta giunto a Roma, aveva inviato a Brindisi il suo discepolo Leucio⁶⁶⁹, fa arrivare Leucio e i suoi compagni da Alessandria⁶⁷⁰. La *Vita*, dunque, fa derivare la missione evangelizzatrice dall'area orientale, mentre Paolo Diacono la rivendica all'area occidentale e quindi a Roma. Entrambe le posizioni, ha osservato Cosimo D'Angelo, sono una spia della situazione politico-religiosa di Brindisi, città che, come altri centri pugliesi, nel periodo in cui la *Vita Leucii* veniva composta, era politicamente soggetta a Costantinopoli ma religiosamente legata a Roma⁶⁷¹.

Analoghe considerazioni possono farsi per Taranto, dove è possibile trovare un primo riferimento alla tradizione petrina nell'*Historia Sancti Petri qualiter cum Sancto Marco Tarentum venerunt*. Nell'opera, composta tra IX e X secolo e pubblicata per la prima volta nel 1555, si narra, infatti, che l'apostolo giunse a Taranto mentre navigava insieme a San Marco alla volta di Roma⁶⁷². Allo sbarco di Pietro in città si fa nuovamente cenno, nel XII secolo, nell'*Historia inventionis* del corpo di San Cataldo. In questo testo l'autore, insistendo sulle origini occidentali della sede di Taranto⁶⁷³, definisce l'apostolo *magister et caput futurae ecclesiae romanae*. Ciò denoterebbe, secondo Cosimo D'Angela, che al tempo in cui l'opera fu redatta i rapporti tra i Bizantini, ancora presenti nella Taranto conquistata dai Normanni, e i latini non erano del tutto sereni⁶⁷⁴. Il racconto, osserva inoltre Cosimo D'Angela, potrebbe aver risentito anche della tensione venutasi a creare nei rapporti tra la cristianità orientale e quella occidentale in seguito allo scisma del 1094⁶⁷⁵.

I racconti agiografici relativi all'istituzione petrina delle sedi di Brindisi e Taranto, come numerosi altri testi redatti in Puglia tra il IX e il XII secolo,

⁶⁶⁹ Paulus Diaconus, *De ordine episcoporum mettensium* in MGH, *Scriptores*, II, p. 261. Sulla testimonianza di Paolo Diacono cfr. C. D'Angela, *Le origini della Chiesa di Taranto*, in *La Chiesa di Taranto*, vol. I, *Dalle origini all'avvento dei Normanni*, Galatina 1977, pp. 29-40, pp. 29 ss.

⁶⁷⁰ *Vita Leucii* in AA. SS., Ian. I, coll. 672-677, col. 674.

⁶⁷¹ C. D'Angela, *La tradizione petrina* cit., pp. 231-240, p. 232

⁶⁷² *Ibidem*, p. 234. Il testo fu pubblicato in appendice all'*Officium Beati Cataldi Archiepiscopi Tarentini*, Roma 1555.

⁶⁷³ C. D'Angela, *La tradizione petrina* cit., pp. 234-235.

⁶⁷⁴ *Ibidem*. Cfr. anche C. D'Angela, *Le origini della Chiesa di Taranto* cit., p. 37. Su tali eventi cfr. V. von Falkenhausen, *Taranto in epoca bizantina*, in <<Studi medievali>> ser. III, 9/1 (1968), pp. 133-166.

⁶⁷⁵ C. D'Angela, *La tradizione petrina* cit., p. 235.

sono, dunque, anch'essi specchio delle condizioni storiche del tempo, delle quali è possibile cogliere un riflesso anche nelle compilazioni riguardanti alcune figure di pellegrini venuti dall'Oriente, come per esempio quella di s. Nicola che, nato a Stiria nella Grecia meridionale, morì a Trani verso la fine del secolo X sulla soglia della cattedrale dedicata alla Vergine, divenendo in seguito patrono della città⁶⁷⁶, o dei santi Guglielmo e Pellegrino, giunti da Antiochia in Puglia nel XII secolo e morti a Foggia a causa della fatica e degli stenti del viaggio⁶⁷⁷.

La devozione verso questi personaggi, i quali per la loro importanza meriterebbero uno studio specifico e approfondito, s'inserisce nella fioritura di culti patronali che, nei secoli centrali del Medioevo, investì tutto l'Occidente, rivelando al tempo stesso, come ha scritto Maria Stella Calò Mariani, «una realtà dinamica, aperta all'esterno, dove ad agevolare i rapporti con l'Oriente erano le vie dei pellegrini e la costellazione di *domus* degli ordini religioso-cavallereschi, insediati non solo nelle città portuali ma anche in centri dell'entroterra»⁶⁷⁸.

Tali figure, come pure quelle di Barsanofio, eremita palestinese vissuto nel VI secolo e proclamato patrono della città di Orio, o di Teodoro da Eucatia, venerato a Brindisi, o dei santi cavalieri Giorgio, Teodoro e Demetrio, anch'essi di provenienza orientale, alle quali non è possibile in questa sede riservare l'attenzione che meriterebbero, contribuiscono a rafforzare l'immagine della Puglia come proficua civiltà di frontiera e punto di incontro privilegiato nelle relazioni fra Europa e Mediterraneo, tra Oriente e Occidente⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ M.S. Calò Mariani, *Il culto dei santi*, cit., p. 291. Sulla figura di Nicola Pellegrino cfr. C. Tridente, *Un santo pellegrino in Puglia: San Nicola di Trani*, in *Il Cammino di Gerusalemme*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999) a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2002, pp. 363-372.

⁶⁷⁷ M.S. Calò Mariani, *Foggia e l'arte della Capitanata dai Normanni agli Angioini*, in *Foggia medievale*, a cura di M.S. Calò Mariani, Foggia 1996, pp. 72-155, p. 75.

⁶⁷⁸ M.S. Calò Mariani, *Il culto dei santi*, cit., p. 292.

⁶⁷⁹ Per queste e altre figure di santi si rinvia ai contributi raccolti in *I Santi venuti dal mare*, cit.

APPENDICE

PASSIO S. PRISCI EPISCOPI

Temporibus Valentiniani et Valenstis Augustorum, in partibus orientis, apollinaris laodicensis episcopus a fide catholica, pro cuius amore primo multa composuerat opuscula, devians heresem condidit quae hactenus ex ipsius nomine nuncupatur. Eodem etiam tempore, Valens Augustus, a Leontio Arrianorum episcopo baptizatus, Christianis persecutionem magnam immisit. Hic quarto imperii sui anno talem dedit legem ut etiam monachi compulsi arma bellica tractantes saeculo isti magis quam deo militarent. Nolentes vero fustibus tormentis necarentur. Unde factum est ut ministri tam execrabilis iussionis ad haec implenda provincias circumirent. Qui venientes Africam in quandam civitatem, dum multos ibi sanctos contemnentes iussa principis terreni et in domini ihesu christi fide permanentes, diversi interimerent poenis et viderent se nihil proficere ut aliquos secundum mandata sibi data aut ad arma bellica tractanda aut ad fidem arrianam possent applicare, eiectis de carcere qui tenebantur in vinculis applicatoque uno ex eis qui dicebatur Priscus, ornato moribus patientia et episcopatus honore, dixerunt ei ministri missi ab Augusto: quare iussis principum non obeditis, ut arma tractetis bellica et effugiatis tormenta quae vobis praeparantur? Beatus Priscus respondit: Tormenta vestra non pertimescimus quoniam Deum habemus in caelis, ipsius principis arma induti sumus et per haec resistimus diabolo et principi vestro. Ministri Augusti dixerunt: consule tibi Prisce et armi suscipe et cum Augusto crede ut et mortem evadas et amicus efficiaris Augusti.

Beatus Priscus respondit: Iam vobis dixi, arma habemus fidei concessa nobis a Deo, quem a puerii aetate colere docti sumus. Ipsi credimus, ipsi immolamus sacrificium laudis, ipsum diligimus, ipse nobis et si a vobis mortem susceperimus hanc transitoriam vitam nobis tribuet aeternam, quam repromisit deus diligentibus se possidendam.

Tunc videntes maligni ministri constantiam eius, consilio inito ut suo placerent principi, iusserunt navem preparare vetustissimam, ut illic beatissimum Priscum episcopum cum aliis qui remanserant sanctis

impositis, alto pelago pertusa navi marinis feris traderentur in pastum. Expletis vero iussionibus impiorum, gubernante Deo, qui sanctos suos non derelinquens in aeternum conservat atque diligenter custodit, concessa est eis in mari via et in fluctum semita atque firmissima, et ac si in novam fuissent superpositi naviculam, ita illesos et sibi psallentes perduxit eos dominus Ihesus Christus in litore campano. In qua provincia singuli angelo preeunte duce per diversa oppida concessi sunt custodes.

Beatus autem Priscus episcopus Capuae est donatus a domino ut populum, qui ibi adhuc Dianae vana sacrificia offerebat, liberaret et ad veram Dei cognitionem atque credulitatem perduceret. Qui ante civitatem, non longe a porta quae albana nuncupatur, in via quae ducit Beneventum, habitabat cum duobus ministris suis. Cui tantam Deus contulit gratiam ut cotidie infinita populi multitudo ad eius sanctam praedicationem concurrerent. Sed cum Deus per eum multa ibi ostenderet mirabilia, sanando infirmos, suscitando mortuos, illuminando caecos, daemones ab obsessis corporis effugando, atque multitudinem populi ad fidem domini convertisset, concitata est seditio non minima paganorum a sacerdotibus suis, qui questum magnum perdiderant non recipientes solita responsa daemonum.

Adierunt itaque proconsulem, clamantes per Priscum eversum esse populum, relicto templo Dianae, praedicantem eis nescio quam superstitiosam sectam. Tunc proconsul iussit sanctum Priscum teneri et a carnificibus ad sacrificandum Dianae compelli. Sed beatus Priscus repletus spiritu sancto, cum contemneret minas et seditiones eorum, dicebat eis: Quid stulte operamini? Cognoscite Deum vivum et verum, factorem caeli et terrae. Et psallebat Domino dicens: Fiat cor meum, Domine, quod tibi ab infantia devote servivit immaculatum in tuis iustificationibus, ut non confundar et iube me pertingere ad tuam gratiam domine Deus. Compellebant autem eum carnifices ad sacrificandum volentes eum cum pugionibus interficere et alii cum fustibus lignorum, quorum brachia adversus sanctum Dei defecerant. Beatus autem Priscus astantibus eis extensis manibus ad coelum oravit dicens: Domine Ihesu Christe, gratias tibi ago quia me non fraudasti de numero sanctorum tuorum, sed ad desiderium meum me perducere dignatus est. Sit nomen tuum benedictum in saecula

saeculorum et suscipe modo spiritum meum, Domine Deus meum. Cumque complesset orationem statim emisit spiritum, gaudensque et laetus perrexit ad dominum.

Inimici autem stupefacti et confuse reverse sunt, non praevalentes adversus sanctum Dei. Multi vero ex eis crediderunt in Dominum Ihesum Christum. Post aliquantum vero temporis quando Christi ecclesiae patuerunt quaedam matron in provincial Hispaniae ventris fluxum iam per annos aliquot patiebatur et a medicis curare non poterat. Huic ergo in revelationem venit angelica visio dicens: Si vis ab infirmitate tua liberari, vade in Campaniae civitatem Capuae. Ante portam eiusdem civitatis, in viam quae ducit Beneventum, illic in monumento invenies corpus Prisci hominis Dei qui ibi pro Christi passus est. Hunc tu mox cum honore sepelieris ubi tibi demonstratum fuerit statim recipies corporis tui sanitatem.

Quae veniens Capuam et diligenter requires ubi ei dictum fuerat repperit corpori beati Prisci, quo posito in vehiculo pergebat expectans ostentionem loci sicut ei fuerat revelatum. Cum venisset autem ad locum ubi nunc requiescat animalia quae tantum vas portabant iussu divino steterunt, ubi illud conditum aremantibus sepelivit fabricans ei cubiculum. Quae mox ut fideliter sibi iussa complevit; infirmitatis suae sanitatem recepit et omnium petitionum suarum effectum promeruit.

Intercedente beato Prisco, cuius die natalis celebrator die kalendarum septembrium. Ad laudem Domini nostril Ihesu Christi cui est honor et Gloria in saecula saeculorum. Amen

PASSIONE DI S. PRISCO VESCOVO

Al tempo degli imperatori Valentiniano e Valente, in Oriente, il vescovo Apollinare di Laodicea, allontanandosi dalla fede cattolica per amore della quale aveva precedentemente composto molte opere, diede origine all'eresia che ancora adesso da lui prende il nome. In quello stesso periodo, l'imperatore Valente, battezzato da Leonzio, vescovo degli ariani, intraprese una grande persecuzione contro i cristiani. Nel quarto anno del suo regno egli promulgò una legge in base alla quale anche i monaci avrebbero dovuto prendere le armi e combattere insieme alle milizie imperiali, servendo questo mondo più che il loro Dio. Chi tra loro si fosse rifiutato di obbedire a questi ordini sarebbe stato torturato e ucciso.

Per soddisfare l'eschribile volontà del loro sovrano, i funzionari imperiali si recarono a controllare le varie province. Giunti in una città dell'Africa vi trovarono molti santi uomini che si rifiutavano di rispettare l'ordinanza di Valente e restavano, invece, saldi nella loro fede verso il Signore Gesù. I ministri imperiali, ne uccisero un gran numero, sottoponendoli a torture di vario genere, ma si resero conto che non avevano alcuna possibilità di convincere quegli uomini a prendere le armi o a convertirsi alla fede ariana. Allora, tirati fuori dal carcere i cristiani che avevano imprigionato, si rivolsero in particolare ad uno di loro, di nome di Prisco, che era vescovo e si distingueva per la sua notevole capacità di sopportazione, e gli dissero: Perché non obbedite agli ordini dei principi e non prendete le armi, evitando così di andare incontro agli ulteriori tormenti? Il beato Prisco rispose: Non abbiamo timore dei vostri tormenti poiché a proteggerci c'è Dio in cielo: noi abbiamo indossato le armi del Signore, per mezzo delle quali siamo capaci di resistere al diavolo e al vostro re. I funzionari imperiali allora dissero: Prisco, se non vuoi morire ti consigliamo di prendere le armi, di convertirti alla fede del nostro sovrano e di non opporsi a lui. Il Beato Prisco rispose: Ve l'ho già detto, noi abbiamo le armi della fede concessaci dal nostro Dio, che abbiamo imparato a venerare sin da bambini. A lui crediamo, a lui offriamo sacrifici e lodi, lui solo amiamo, lui stesso, anche se andremo

incontro per mano vostra a questa morte transitoria, ci donerà la vita eterna che ha promesso di concedere a quanti lo avessero amato.

Costatando la tenacia e la forza d'animo di Prisco, i malvagi funzionari imperiali, per soddisfare la volontà del proprio sovrano, diedero allora ordine di predisporre una barca vecchissima affinché vi fosse caricato il beatissimo vescovo Prisco insieme agli altri santi uomini che con lui erano sopravvissuti alle loro torture. La nave sarebbe stata forata, in modo che affondasse più rapidamente, e i cristiani avrebbero dovuto essere condotti in alto mare per essere dati in pasto alle bestie marine. Tali empì ordini furono effettivamente eseguiti ma il Signore, che non abbandona i suoi santi e li protegge in eterno, concesse a Prisco e ai suoi compagni di attraversare il mare senza alcun pericolo, come se viaggiassero su una nave in buone condizioni.

Il signore Gesu Cristo li condusse così, sani e salvi, mentre intonavano salmi, in Campania. Qui guidati da un angelo raggiunsero ognuno una diversa città, di cui divennero protettori.

Il beato Prisco fu eletto per volontà divina vescovo di Capua, affinché liberasse il popolo, che in quel luogo era solito offrire ancora inutili sacrifici a Diana, e lo conducesse all'unica fede autentica e degna di essere condivisa, quella in Cristo.

A Capua Prisco prese dimora insieme a due compagni davanti alla città, non lontano dalla porta Albana, lungo la strada che conduce a Benevento. A lui il Signore conferì una tale grazia che ogni giorno un'immensa folla di persone accorreva per ascoltare le sue sante prediche. Dio per mezzo di lui operò in quel luogo numerosi miracoli, risanando gli ammalati, resuscitando i morti, dando la vista ai ciechi, scacciando i demoni dal corpo degli ossessi e convertendo moltissime persone.

I sacerdoti pagani, allora, presi dall'odio verso Prisco, fomentarono contro di lui una grande rivolta: essi, infatti, avevano perso un notevole guadagno non potendo più ricevere i consueti oracoli da parte dei demoni. Si recarono allora presso il proconsole dicendo a gran voce che il popolo aveva

abbandonato il tempio di Diana e si era convertito per mezzo di Prisco, il quale andava predicando chissà quale superstiziosa dottrina.

Il proconsole allora ordinò che Prisco fosse catturato e costretto dai carnefici a offrire sacrifici a Diana. Il beato Prisco, allora, ripieno di spirito santo, senza temere le minacce e gli attacchi dei suoi persecutori, diceva loro: Perché agite stoltamente? Possiate conoscere il Dio vivo e vero, il creatore del cielo e della terra. E intonava salmi al Signore dicendo: O Signore, possa il mio cuore, che ti ha servito con devozione fin dall'infanzia, restare puro nei tuoi precetti, affinché io non cada in confusione. Aiutami a raggiungere la tua grazia, Signore Dio.

Dopo aver cercato invano di obbligare il vescovo ad offrire sacrifici alla dea, i carnefici pagani tentarono di ucciderlo con pugnali e bastoni ma non ci riuscirono: le loro braccia, infatti, perdevano vigore quando si avvicinavano al santo. Prisco, allora, levate le mani al cielo, davanti a tutti pregò dicendo: Signore Gesù Cristo ti rendo grazie per avermi ritenuto degno della considerazione che riservi ai tuoi santi e per aver esaudito il mio desiderio. Sia benedetto il tuo nome nei secoli dei secoli: accogli il mio spirito, Signore Dio mio.

Subito dopo aver pronunciato questa preghiera morì, raggiungendo serenamente il Signore. I nemici allora stupefatti e confusi ritornarono sui propri passi. Molti di loro in verità si convertirono e credettero in Gesù Cristo.

Dopo qualche tempo, una matrona che viveva in Spagna e che ormai da anni era afflitta da una malattia intestinale a cui i medici non riuscivano a trovare rimedio, ricevette la visione di un angelo il quale le disse: Se vuoi guarire dalla tua malattia devi recarti a Capua, in Campania. In una tomba che si trova davanti alla porta della città, lungo la via che conduce a Benevento, troverai il corpo dell'uomo di Dio Prisco, che in quel luogo ha conosciuto il martirio per Cristo. Non appena lo seppellirai nel luogo che ti verrà mostrato subito guarirai. Quella allora si recò a Capua e, cercando con cura il luogo che le era stato indicato, trovò il corpo del beato Prisco. Dopo averlo caricato su un carretto, s'incamminò aspettando che si avverasse la

predizione dell'angelo e le venne indicato il luogo dove avrebbe dovuto seppellire il santo. Quando giunse nel punto dove attualmente egli riposa gli animali che trasportavano quel carico tanto prezioso si fermarono per ordine divino: lì la donna seppellì il corpo di Prisco, dopo averlo cosperso di spezie, e costruì per esso un cubicolo. Non appena ebbe compiuto con fede ciò che le era stato ordinato, guarì dalla sua malattia e tutte le sue preghiere furono esaudite. Per intercessione del beato Prisco la cui morte si celebra il primo settembre. A lode del Signore nostro Gesù Cristo a cui è onore e gloria nei secoli dei secoli.

Amen

VITA S. CASTRENSIS EPISCOPI

Persecutione Wandalica perdurante, erant eo tempore in Africae partibus viri poenitentes moribus, praefulgentesque nobilitatis decore, qui ut Christi praecepta devote perficerent, relictis temporalibus, cupiebant adipisci caelestia. Quibus invidens antiquus hostis, huiusmodi versutias adversus eos conatus est, ut scilicet hoc in zelo excitaret animos tyrannorum, ut quoque Christianorum, alias Catholicorum, praeciperent arma bellica sumere et militiis secularibus interesse. Sed, postquam unanimiter ab omnibus Christicolis abnegatum est huiusmodi obtemperare praeceptioni, ad alias insidias suorum exarsit diabolus satellitum corda, ut quos minis ac regalibus iussionibus inflectere non potuissent, caedibus eos diversis interimeret. Quo dubi in aures fidelium evenit, elegerunt potius mori in corpore quam caelestis Regis iussa contemnere. Infanda etenim Arianorum iussa, dum omnimodo evacuata a Christi fidelibus essent, nihilque proficeret, furorem terroremque his, a quibus iniuncta fuerant, inferunt; sed, postquam contemptos esse omnimodo conspexerunt, infandi Principes hoc modo conati sunt gloriosos agonothetas Christi a cultu Divinae legis evertere, ut prius blande ac decipienter promissis muneribus demulcerent animos fidelium ad regalia iussa, deinde vero, si quos sibi obsistere ac renuere conspexissent, diversis poenis ac cruciatibus eos interficerent. Hoc factum est, ut nefandum scelus utique divulgaretur. Cumque ad aures Christi fidelium pervenisset, quibus vivere Christus fuit et mori lucrum, unanimiter relinquentes omnia, cursum properabant, ac clamantes in praeceptores tam saevae sectae cur talia Dei famulis iniungerent praecepta. Quod ubi ab iniquis et sceleratis ministris, crudelissimis tyrannis nuntiatum fuisset, hoc decreverunt, ut quoscumque huius sectae, vel viros ac mulieres, iuvenes vel pueros invenire potuissent, diversis flagris ac poenis interimerentur. Ad hanc nefandissimam adimplendam praeceptionem mirareris, quo ordine praecurrerent illa sancta agmina dum pueri praeirent senes, mulieres viros, ad certaminis coronam mixtim undique advenientes, non clam sed patulo tyrannorum iussa contemnentes.

Sed, cum diu multumque caedes Catholicorum increvisset, hoc adinvenerunt sceleratissimi tyrannorum satellites, quotquot iunioris aetatis

comperiri potuissent, flagris ac diversis poenarum generibus eos caederent, ut metu eorum etiam maiores natu corripentur. Quod cum nihil proficere conspexissent, aliud excogitaverunt deceptionis genus: quo pacto mentes fidelium a tramite sanctae fidei decorporare valuissent simulantes quoscumque religiosos in gremio Sanctae Matris Ecclesiae viros invenissent, suis amicitii copulare utpote hi, qui simpliciores in Ecclesia essent, eos, qui praeesse ceteris videbantur, communicare eorum amicitiiis intelligerent et ipsi nihilominus praecipites eorum immanibus obtemperaret praecipitis. Hoc factum est usque ad quartum annum. Sed pius ille Sator, qui non dormitat, neque prorsus dormiet unquam, quod olim promiserat suo gregi, dicens: Noli timere pusillus grex, quoniam complacuit Patri vestro dare vobis regnum; ipse solerti ac vigilantissimo studio et mentes Praepositorum et subiecti gregis sic solerter invigilare dignatus est; quod nec illos amicitiiis, nec istos falsa calliditate decipi quoquo pacto sivit sed ubi saevissimus tyrannus, qui iam credebat totius provinciae populum in sui dogmatis errore lapsum, sua spe se deceptum sensisset, in patulo, quos sibi amicos finxerat habere, coepit compellere iterum ut eorum nefandae sectae consentirent. Quod ubi semel eorum sanctis auribus intonuit omni cum annixu clamabant unanimiter, dicentes, malle se magis corporeis vinculis absolvi quam huic inopinatae rei consensum praebere. Sed infandi illi virus, quod se clam in corda simplicium infundere putarant, conspicientes nil pestis inferre, movent arma saevitiae suae manifeste, mixtim in his quos se decepsisse rati erant et in his cum quibus falso amicitiam coniunxerant.

Unde factum est ut catervatim ex unaquaque provincia Sanctos Dei vinctos adduci praeciperent. Sed cum ingenti multitudine etiam et sancti viri moribus et vitae honestate prae-fulgentes, etiamque summi sacerdotii honore praediti, intererant, qui gratantes cum commissis gregibus gradiebantur, putantes se cum martirii triumpho vitam consequi sempiternam. Ex quibus praecipue rutilabant meritis et moribus et sensus decore Rossius, Priscus, Tammarus, ab indole Sanctus enitens Castrensis. Sed ubi sceleratus Tyrannus tam ingentem multitudinem conspexit, saevissimis ministris eos custodiendos tradidit, donec tractaret quid de tam praeclaro coetu perageret. Quos dum saevi, ac nefandissimi satellites in arcta custodia retrusissent, separatimque ab alterutro alterum separassent, evenit ut sanctos athletas Dei,

praecipue sanctitatis ac austeritatis nitore praeferentes, Priscum et Castrensem clam ex ergastulo educerent, talibusque eos colloquiis decipere conarentur: Cum vos et decor et forma corporis et generositatis nobilitas, necnon et Regis amicitia et philosophiae decus ceteris praeponat, cur nosmetipsos ad huiusce ignaviae dedecus trahitis ut inter hos deputemini quorum genus ac patriam ignorari omnino certum est? Ad haec constanter Sancti dixerunt: Quid iniqui Satanae ministri nobis talia ausi estis conferre, ut vestris saevissimis suasionibus nostra corda conemini inflectere, quae Divina gratia ita ad copiam Divinae celsitudinis direxit, et ita potenter ab istius seculi voluptatibus abstraxit, ut non solum Dei filios, sed etiam fore Deos testetur per Prophetam dicens: Ego dixi Dij estis et filij Excelsi omnes; et alius item Vates: Quam speciosi pedes evangelisantium pacem. Tunc isti nimio furore accensi, cursim regalia tecta subeunt, clamantes: Piissime ac humanissime Rex, ecce virus quod infundebatur clam per singulorum corda, ne tuis quispiam piis obediret praeceptis, nunc in patulo per superbos ac contemptores Regni tui infunditur: in tantumque eorum exarsit protervia, ut etiam te ipsum saevum ac crudelem nominent Tyrannum.

Quod audiens scelestus Rex, movet caesariem concusso capite et per se suique regni magnitudinem terque quaterque iurat hos non sinere viros absque vindictae poena abire. Tunc torvis luminibus ad suos intendens satellites, ait: Ite propere et quidquid parricidis inferendum fore dignum creditis, his sceleratis dupliciter inferte, ut per vos dedecus nostrae celsitudinis auferatur. Hoc audientes crudelissimi satellites agminatim pergentes, Sanctos in unum congregari fecerunt locum, et alios virgis, alios alapis, alios cum lapidibus caedebant. Sed Sancti Dei alacri mente in superni Regis amore permanentes, nec suspirium quidem emittere videbantur. Cumque brachia caedentium omnino deficerent, et Sancti mente ac corpore stabiles permanerent, stupefacti separaverunt se ab invicem, mussitantes in semetipsis, quo genere mortis Sanctos Dei perderent. Nec multo post in uno congregati agmine, coeperunt alterutrum inter se suas cogitationes edicere. Sed, cum nihil ex his, quae loquebantur, eis congruum videretur unusquisque remeavit ad propria, altero die reverturi ad perficiendum scelus Sanctos vero Dei in ima carceris retrudi fecerunt.

Eadem vero nocte apparuit illis Angelus Domini et splendor mirabilis circumfulsit omnes qui erant in cubiculo carceris dixitque illis: Ecce Dominus noster Iesus Christus misit me ad vos, ut meis alloquiis corroborentur corda et corpora vestra, et antequam vos saevissimi persecutores in vasti aequoris profundu demergere tentent, omnes sciatis, quia Rex aeternus unicuique vestrum preparatum habet locum in quo et vos ipsi in Christo quiescatis et multitudinen in illis partibus commorantium populorum ab omni errore absolvatis. Ad haec Sancti unanimiter dixerunt: sit laus in altissimis Deo, suamque in nobis superna pietas adimpleat voluntatem. Hoc tantum nobis conferar divina maiestas, ut quos ab uno solo pro nominis sui gloria transferre dignatur, infra unius patriae terminos sua pietate concedat, ut nostra corpora sepeliantur. Quibus Angelus placido ore respondit: pro certo scrire vos volo quia quidquid postulabitis fecundum vestrum votum adimplebitur. Quo dicto Angelus ab eorum oculis abscessit, lux vero per totam noctem exuberavit in carcere et Sancti per totam noctem hymnis et laudibus exultaverunt.

Altera vero die infanda caterva iniquorum cum pugionibus et virgis super Sanctos irruentes putabant eos suo terrore inflectere. Sed Sancti Dei fidenter expectantes promissionem Angelicam pro nihilo minas eorum ducebant. Tunc S. Castrensis circuminduit se stola sua: quod ut vidit ex circumstantibus ministris unus qui ceteris erat audacior, coepit illum trahere per eam ac si per vilem funem. Quem divina pietas illico percussit, ut non solum manus, qua stolam sancti viri apprehenderat, verum etiam utraque brachia ei arescerent. Qui mox, corruens ad pedes sanctissimi Castrensis, eiulando coepit clamare et dicere: miserere, miserere sancte Sacerdos Dei, miserere mei, et erue me ab hac, quae mihi meis pro delictis evenit, ariditate. Ad hanc vocem S. Castrensis misericordia motus, conversus ad Confrates et Coëpiscopos, ita eos alloquutus est: Fratres mei et Domini, memores esse debemus dicti Domini et Salvatoris nostri, dicentis: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Unde, Fratres, omnes unanimiter rogemus Dominum quo haec retrograda brachia et has aridas manus sua pietate ad pristinam sanitatem reintegrare dignetur. Eadem hora oraverunt singuli sigillatim in corde suo et quasi ex uno ore omnes pariter responderunt: Amen. Ad hanc vocem ille angarizator iterum exclamat:

Pontifex Dei miserere mei. Cumque iussu Dei famuli a terra sese erigeret, confestim brachia manusque eius pristinae sanitati sunt reddita. Quo viso, ministri impii quidam, nescio, quo spiritu pleni, magnis cum vocibus coeperunt magnificare Deum, cuius nomine S. Castrensis oratio tam citò infirmum pristinae sanitati restituit.

Sed cum a supervenientibus Christianis redarguerentur ex peractis in Sanctos Dei sceleribus, iterum rediviva eorum vesania in iram exarsit coeperuntque compellere Sanctos Dei, ut regalibus obedirent praeceptis. Sed quia superna clementia vigili cura custodiebat Sanctos suos, multo coeperunt deridere amplius vesaniam eorum. Tunc unus, in quem corporaliter habitare Satanam creditum est, nomine Aristodemus, huiuscemodi voces contra sactos Dei coepit emittere. Hos si ignis cremaverit, pulvis, qui ex eis remanserit, iterum maculat; sin vero extinxerit, cruor eorum, in quocumque rure ceciderit, inficiet. Nunc ego acquiescite consiliis meis et huius sectae hos, qui tantum existent auctores, ut etiam regis animum ad iracundiam provocent, ita fubditus perdere studeamus, ut nec vestigium eorum in terra inveniatur. Sint in pastum marinis belluis, et tumulus eorum imputetur profundum abyssi. Feratur vetustissima navis, quae non solum aliquam navigantibus utilitatem non habeat, verum etiam, nec exiguam partem, ex quo compactae detinentur tabulae, bitumen retineat: in qua nec aliqua pars solaminis inveniatur, abiectis tropis et antennis, omni solatio viduata clavorum, vix per pauciora spatia aequoris ambulantes a pelagi absorbeantur faucibus.

Talibus alloquiis ut est affatus saevae catervae multitudinem ille iniquus pestifer, passim hinc illincque confestim segregati coperunt discurrere, atque cum erectis brachiis vetustarum navium coeperunt lora concutere: ne quid in eorum viribus Sancti haberent valuissent solatii. Cumque multarum abiecissent navium copiam, indicio visa est una vetustior, quae per multorum annorum curricula solummodo ab avium stercoribus putrefacta marcuerat. Hanc unanimiter complexantes cum laeto animo ad oras maris perducere festinant, perclamantes: haec navis Christicolos transportabit ad alias oras. Cumque eam in aequore proiecissent, simulantes se nomina Sanctorum segregatim cum honore digno vocare, ita exorsi sunt: Ingrediatur

prius huc reverenda canicie et sanctitate praeditus Rossius, post hunc foecundae sobolis proles Secundinus. Tertius qui iura Christi in populis audacter consparsit Heraclius, iuxta cum fas est ut Benitus et Priscus resideant, Elpidius necnon lateris ultimam sedeat partem. Ad intra dehinc alterius partis detineat locum Marcus et Augustinus, Canion et Vindonius pariter cum eis recumbent. Signifer praeceptor Castrensis puppis possideat arcem, Tammarum fas est proram gubernare benigne.

Talia dum saevi disponunt ministri, repente supervenit innumera multitudo Christicolarum, permixti viri ac mulieres, seu adolescents et parvoli, omnes partier clamantes: miseremini, miseremini concives, et, ne vestrae manus polluantur nostro sanguine, finite nos sequi vestigia sanctorum Patrum. Hanc acclamationem indigne ferentes, et in derisionem vertentes, coeperunt festinanter cogere eos ascendere navim, atque deridentes dicere: Dignum est, ut simul cum his, quos imitati estis, efficiamini in pastum marinis belluis. Multitudinem vero Sanctorum Sanctarumque idcirco minime preasumpsimus nominatim nominare, quia nullus sub caelo invenitur qui dicere audeat se cognovisse nomina singulorum, nisi solo ille qui aequaliter per suae magnitudinis gloriam semper ubique est et cui omnia praesentia sunt. Haec vero quae nostris sensibus pietas perennis Dei per sanctorum Patrum dicta tradidit, idcirco annotare studuimus ut, dum aliquis fidelium alicuius Sancti solemnitatem celebrat, pariter de cunctorum triumpho laetetur: quo ab aeterno Rege immortalitatis praemia his omnibus intercedentibus adipisci digne valeat. Hi enim sunt qui reliquentes praedia et divitias, semetipsosque abnegantes, secuti sunt Redemptoris vestigia. Sed commodum duximus, ut praecurrente stylo breviter annotemus, qualiter immensus Rex Noster Christus saeva ridiculaque nefandorum Tyrannorum ad laudem sui nominis convertere dignatus est. Cumque saeva concio militum unanimiter viros ac mulieres, adolescents et parvulos, agminatim conspicerent navim velle conscendere, metuentes ne vetusta navis in littore mergeretur, statuerunt, ut hi demum, qui se eorum consortio copulare voluissent, usque ad eos navigio firmioris ratis deducerentur.

At omnipotens Deus, cui est in mari via et semitae in aquis multis, mutato ordine, eorum versutiam in Sanctorum gloriam mutavit mirabiliter. Nam,

cum multitudo navium vix usque ad pelagum Sanctorum deduxissent exercitum, permixtimque in vetustam navem certarent eiicere, ut pariter interitus Catholicorum veniret, demerso vetusto navigio; tunc virtus superni Regis hoc suae praebuit virtutis indicium, qui Sanctos Dei devinctos ad pelagum usque deduxerant, nequaquam suarum navium mutarent remigia, donec ipsi cum suis viderent luminibus, qualiter Christus Deus noster suis in mari praeberet vias et in aquis semitas. Sicque gaudentes et exultantes atque Christo Regi grates referentes, pervenerunt in Campano littore cum mensis Maius dies decem completeret a Kalendis. Hic cum placidas arenas maris propriis calcarent pedibus, Pater Sanctus Castrensis e vetusto navigio, Christo Deo iuvante, confracta solidat, ad locum ex quo est proiectus redire satigit: quod, aura leni flante, per vastum aequor iter arripuit qualiterque transmeavit, sequens sermo edocet.

Ex inde Angelo ducente perrexerunt ad loca propria, quae illis Christus sancivit pro salute credentium. Tunc Pater Castrensis moenia Suessanae urbis adiit, quem, ut loci percontati sunt incolae, unde genus duxisset, vel quo illuc pervenisset temere; ille, pius ut erat, Pater cuncta refert clementius, qualiter saeva Regum iura contempsisset cum sociis, qualiaque Christus Deus eis impartisset suae pietatis munera. Quod cum populus audisset eius ab ore placido, unanimiter extollunt voces ad sidera, Christo Deo grates referentes regnanti per secula, qui pro salute plebis suae eduxit ab orbis finibus Antistitem benignum, ac Patrem eximium, suae quidem vitae ut cunctos esset, ac doctor alterius. Sic fertur pia mente sprevisse laudes et contempsisse praemia, quo nec copias rerum, nec fastus perpiceret, sed pro magno sibi foret, breve habitaculum si in suburbanis eiusdem urbis ei donaretur a Domino. Quo dubi omni annisu adimplevit gaudens populus, cultor Trinitatis, magis cellulae pauperculae anxie est amplexus hospitium quam terrenas divitias ac favores populi.

Sed Deus, qui nec urbem super montem, nec lumen sub modio permittit condi, funditus ab illis finibus, a quibus proiecti fuerant, eius nomen praedicari digne constituit. Ex quo enim praetumens spiritu superbiae vir saevus ac crudelis, Adamas nomine, qui nefando ore dederat consilium, ut Sancti clauderentur in vetusto navigio, quo mergerentur in profundum,

continuo oppressus ac contractus ex tunc semper extitit, uti gibbosus, ac terra semper concernens: illius atque coniunx, Beatrix nomine, gravi praegravata extitit continuo morbo, quem hemorrhoidem vocant phisicy. Quas infirmitates tamdiu permessi sunt quamdiu, angelo monente, Adamas transmarinis in finibus Campano in littore Castrensem invenit benignum Antistitem, cuius accepta benedictione ab humo sanus erigitur, eius et absens coniunx pariter incolumis efficitur. Sed qui eum cum suis deduxerant vehiculis acervum foeni Patris cum iumentis devorant, quae statim corruerunt mortua. At ut se miserandos Patri plocamarunt, veniamque sibi concedi petiverunt, die sequenti propriis cum straminibus invenerunt iumenta laeta in pascuis. Hoc revertente viro, etiam navis, quae ad dedecus Sanctorum marinis in fluctibus iactata fuerat, auxiliante Deo, in littore, ex quo eiecta fuerat, reperta est.

Non multo post ex eisdem finibus, in quibus Castrensis habitabat, quemdam malignus hostis arripuit hominem, qui dum ex praecepto viri Dei compelleretur, ut exiret, protinus exclamavit: Praeceptis tuis contraire nequeo: sed iube quo eam. Et Sanctus: non sit tibi aditus, nisi in profundum abyssi. Tunc tremendubus daemon compulsus exiit. Sed dum profundum maris expeteret, ecce navis ferens diversa commercia veniebat: quam daemon conabatur evertere. Tunc nautae voces simul dederunt ad Dominum, statimque B. Castrensis visus est increpare daemone et dicere: Miser et crudelissime, quantum fas tibi est, ut in Dei servos talia peragas? Et daemon: Iussu tuo profundum expetivi abyssi. Et contra Sanctus: Non sic, sed inferioris inferni tibi aditus tributus est. Tunc misero cum clamore miserabilis proclamare coepit daemon: Ecce nec conspectum mei valeo adire Principis, nec proprios socios conspicere, quia undique me miserabilem reddis. Atque his cum clamoribus obscura petit ima profundum. Divino siquidem nutu festine navis littus attigit: atque ut B. Castrensis cognoverunt vultum perspicuum, sponte devoverunt, quo statuto tempore dona eius defferent ecclesiae. Quorum exemplo omnis nauta ad id littus perveniens, pio cum amore gratanter eorum promissa implere desiderat.

Sed, ne in longum sermo deductus fastidium generet audientibus, omittamus ea, quae eo vivente gesta sunt miracula: quae his, qui humanis

utuntur sensibus, cognita esse quis dubitet. Nunc vero eius praeclarum transitum brevi sermone percurramus. Cum se sanctissimus Pater ab ergastulo carnis solvendum cognosceret, convocans diversos Fratres, dixit: Tempus est, ut pius Rex nobis conferat hoc, quod Psalmographus cecinit, ut cum gaudio excipiamus fructus quos cum moerore seminavimus. His prolatis verbis, coepit eos commonere de spe futurae beatitudini, et ut caritatem inter se mutuam detinerent, sine qua nemo digne potest Deo placere. Cumque quidam ex circumstantibus, Benignus nomine et opere, eum humili cum devotione rogaret, ut ei manifestius ediceret, quid sermo in se prolixior contineret, respondit: Ab ergastulo carnis egressus, hanc haereditariam pacem praedicare studui: sed tu ipse ad hoc te praepara, quia non multum post meum discessum eris comes mei itineris.

Hoc expleto sermone, osculum pacis omnibus circumstantibus contulit, annuntians eis: quia per tres dies haereditatis perenne gaudium a Christo esset percepturus. Hinc concrepuit pariter vox et gemitus cunctorum. Aiebant enim: Cur non Clemens Deus orbatae condoles plebi? At cur non simul cum Pastore orbatus grex ad percipienda perpetuae vitae praemia, te miserante, perducitur? Cumque cum magno strepitu eorum vox vicina quaeque completeret, mitissimus Pater Castrensis ita eos alloquutus est: Nolite, filii mei, ad hoc mentes vestras tristando deducere, ut vos viduatos post meum discessum ab aeterno Domino credatis. Ego enim securus de Dei misericordia, hoc vobis solatium spondeo; quia numquam absens ero spiritu ab huius loci defensione, ita ut, quemadmodum vivens in corpore studui vos a diversis erroribus tollere, sic quoque ipso meo Domino annuente ab omnibus adversitatibus vos spiritu tueri sagatam. His et aliis alloquutionibus per tres dies, quibus, supervixit, sanctam Dei plebem alloquutus est: ita enim se laetum ac iucundum in conspectus omnium exhibuit, ac si epulaturus ad convivium profecturus esset.

Sed cum iam dies tertius illuxisset, convocatis omnibus laetus et gaudens divina mysteria celebravit. In qua oblatione dum secrete inchoaret principia, divinitus tanto lumine eius facies ac corpus inradiatum est, ut nullus esset ex circumstantibus, vel etiam e multitudine, qui in ecclesia convenerant, qui eum perspicue conspicere valeret. Qui splendor non recessit, donec

astantibus cunctis post expletam Missam sese in sepulchro ipse collocavit, atque sanctum Deo reddit Spiritum. Audivimus etiam relatu quorundam Sacerdotum, qui digni huic revelationi interfuisse creduntur, quod quasi ignis ab altari progrediens inter ipsa sacrificia ad caelum usque tetendit. Cumque eum omnis multitudo ut dormientem inspiceret, beatae memoriae Orosius Presbyter, sub eius capite leniter manum submisit, existimans eum adhuc vivere; sed, cum eum iam examinem respexisset, gravi cum moerore astantibus eius sacrum exitum denuntiavit.

Tunc moeror et dolor omnium mentes concussit, quod tam iucundanter ab hoc seculo egressus esset, ut nullus ex circumstantibus eius obitum percipere potuisset. Coeperunt singuli cum magnis vocibus ac cum cordis gemitu lacrymas fundere, dicentes: Quis unquam tam praeclarum visurus est Antistitera? Quis unquam valuerit nos miserrimos a morsibus antiqui hostis eripere? Hic enim piis locutionibus, et superbos mitigavit, et confortavit humiles. Heu misserrima plebs a tanto viduata Antistite! Condoleat caelum, tellus et ipsa ploret! Talia dum omnis coetus acclamaret fidelium, necnon orphani et viduae, deflerent pij Patris exitum, repente supervenerunt vicinarum urbium Sacerdotes et populi tam graviter flentes, ac si de natorum funere, et ut ita dicam, hic luctus praecessit omnes moerores et gemitus. Quod Divina actum pietate non dubito, ut comprobaret omnipotens Dominus, qualiter suos electos hoc in seculo remunerat. Hic enim piissimus Pater pro amore individuae Trinitatis et pro amore Catholicae fidei a propriis finibus expulsus nihil curavit, ac cum rebus proprias renuntiavit voluntates. Unde non dubium est, quod Divina maiestas ad laudem sui nominis undique turbas fidelium aggregare dignata est in exitu sui famuli.

Et dum omnis multitudo in eius exequiis pernoctat, sequenti die cum omni diligentia clausurunt eius venerabile sepulchrum. Migravit autem beatissimus Castrensis ex hoc seculo, undecimo die Februarij, plenus virtutibus bonorum operum et consertus.

Amen.

VITA DI S. CASTRESE VESCOVO

4. In Africa, nel periodo in cui era ancora in atto la persecuzione vandalica, vivevano uomini che conducevano un'esistenza fatta di sacrifici e di penitenza e che si distinguevano per la nobiltà dei loro costumi. Mettendo devotamente in pratica i precetti di Cristo, essi avevano abbandonato le cose di questo mondo e si adoperavano per raggiungere quelle divine. L'antico nemico, il demonio, spinto dall'invidia che provava nei confronti di questi uomini cospirò contro di loro in modo tale da spingere i tiranni ad ordinare che anche i cattolici prendessero le armi e combattessero con le milizie imperiali. Quando, tuttavia, i seguaci di Cristo si rifiutarono all'unanimità di obbedire a un simile comando, il diavolo suscitò nei cuori dei suoi servitori l'ardente desiderio di mettere in atto nuove insidie contro di loro e di eliminare con supplizi di vario genere quelli che neppure le minacce e gli ordini imperiali erano riusciti a piegare.

Non appena i fedeli di Cristo vennero a conoscenza di ciò, decisero che avrebbero preferito morire piuttosto che contravvenire alla volontà di Dio, Re del cielo. Si rifiutarono, quindi, in ogni modo di obbedire ai precetti imperiali, la qual cosa generò un cieco furore in quanti cercavano invece di costringerli a rispettare la volontà dei tiranni. I crudeli sovrani, quando si resero conto che i cristiani non intendevano obbedire ai loro ordini, idearono un piano per allontanarli dalla fede in Dio: in un primo momento avrebbero cercato di adescarli con le lusinghe e con l'inganno, promettendo loro di ricompensarli se avessero rispettato i precetti imperiali; successivamente, se avessero ancora opposto resistenza, li avrebbero fatti uccidere ricorrendo a supplizi e torture di vario tipo.

Quando ciò giunse alle orecchie dei fedeli di Cristo, per i quali appunto Cristo rappresentava la vita mentre ogni altro bene materiale era paragonabile alla morte, tutti insieme, abbandonando ogni cosa, quelli accorsero in fretta, chiedendo a gran voce ai nemici per quale motivo volessero obbligare i servi di Dio a rispettare simili ordini. I ministri, allora, riferirono l'accaduto ai tiranni, i quali comandarono loro di eliminare tutti i

cristiani che fossero riusciti a catturare, uomini e donne, giovani e bambini, dopo averli flagellati e torturati.

Era incredibile vedere come, per far sì che si compisse tale orrenda prescrizione, quelle sante schiere andassero incontro al martirio in maniera assolutamente ordinata, i bambini davanti agli anziani, le donne davanti agli uomini, mescolandosi da ogni parte, senza preoccuparsi di nascondere il loro disprezzo nei confronti dei sovrani.

5. La strage dei cristiani andò avanti per lungo tempo, intensificandosi, ma non portò alcun risultato. I tiranni, quindi, diedero ordine ai propri funzionari di uccidere, dopo averli torturati, tutti i giovani cristiani che fossero riusciti a trovare: pensavano, infatti, che ciò avrebbe reso più facile catturare e piegare all'obbedienza gli adulti, che di sicuro sarebbero accorsi in difesa di quelli. Quando si resero conto che anche questo non portava a niente, escogitarono un altro tipo di inganno, con il quale erano convinti di poter finalmente riuscire ad allontanare gli animi dei cristiani dalla fede in Dio: avrebbero finto amicizia e ossequio nei loro confronti, e soprattutto verso l'alto clero, affinché anche i fedeli più ingenui e di animo più semplice accettassero di servire l'imperatore. La cosa andò avanti per quattro anni. Ma quel padre misericordioso che non è inoperoso e mai lo sarà, poiché un tempo ha fatto una promessa al suo gregge pronunciando queste parole: Non aver timore, piccolo gregge, poiché il Padre tuo si compiace di darti il suo Regno; quel padre misericordioso, dicevo, con il suo costante e solerte amore, si degnò di vigilare sulle menti dei Pastori e su quelle dei semplici fedeli affinché non cadessero nel tranello di quella falsa amicizia. Quando il malvagissimo tiranno, che già credeva che il popolo di tutta la provincia fosse stato convinto con l'inganno a convertirsi all'arianesimo, si rese conto in realtà che questa sue speranze erano state deluse, cominciò di nuovo ad attaccare apertamente quelle stesse persone di cui si era precedentemente finto amico, accusandole di appartenere ad una setta nefanda. La qual cosa, quando giunse alle sante orecchie dei cristiani, questi tutti insieme con grande pena proclamarono che avrebbero preferito morire piuttosto che prestare obbedienza a quell'uomo malvagio. I ministri del re, vedendo che il veleno che pensavano di aver introdotto di nascosto in quei semplici cuori non aveva in realtà sortito alcun effetto, mossero allora apertamente le armi

della loro crudeltà contro i cristiani, nei confronti dei quali prima si erano mostrati falsamente amichevoli e che pensavano di aver raggirato.

6. Perciò fu dato ordine di imprigionare e di condurre da ogni provincia i santi di Dio. In quella grande folla c'erano, tra gli altri, uomini che si distinguevano particolarmente per la santità delle loro esistenze e per l'onestà dei loro costumi e alcuni onorevoli sommi sacerdoti, che, avanzando insieme ai propri fedeli riuniti, si rallegravano e pensavano di conseguire, con il trionfo del martirio, la vita eterna. Tra questi emergevano particolarmente per i loro meriti, per i costumi e per il senso del decoro Rosio, Prisco, Tammaro e, soprattutto, Castrese. Quando lo scellerato tiranno vide quella grande folla di cristiani, diede ordine ai suoi crudeli ministri di tenerli prigionieri finché non avesse escogitato un piano per liberarsi definitivamente di loro. I funzionari, dopo aver separato i cristiani gli uni dagli altri, li rinchiusero in un'angusta prigione. Poi, dopo aver tirato fuori dal carcere Prisco e Castrese, gli atleti di Dio che eccellevano per la santità e per la loro nobile austerità, cercarono di raggillarli con questi discorsi: Voi due siete superiori agli altri in tutto, nell'onore, nell'aspetto, nella magnanimità, nella saggezza. Perché vi abbassate ad un livello tale da costringerci a considerarvi al pari di quelli di cui ignoriamo completamente l'origine e la patria? A queste parole i santi risposero con fermezza: Malvagi servi di Satana, perché osate dirci tali cose? Pensate forse di piegare con le vostre lusinghe i nostri cuori che la grazia divina ha elevato alla sua grandezza e distolto dalle passioni di questo mondo? Noi, come ha detto il Profeta, siamo tutti figli dell'Eccelso e siamo noi stessi Dio. Allo stesso modo un altro Profeta ha detto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annunzio di bene.

A tali parole i carcerieri si adirarono ancora di più e corsero dal re, gridando: Pio e umanissimo re, abbiamo cercato con l'inganno di convincere i cattolici a obbedire ai tuoi precetti, ma ora questi superbi disprezzano apertamente il tuo regno: la loro sfrontatezza è tale che osano definire anche te, proprio te, un tiranno malvagio e crudele .

4. Udito ciò, il re scosse il capo coperto da una lunga e folta chioma e giurò ripetutamente, per se stesso e per la grandezza del suo regno, che mai avrebbe permesso che i cristiani restassero impuniti. Guardando i ministri

con i suoi torvi occhi, disse: andate in fretta e punite tutti gli scellerati che secondo voi sono colpevoli di tradimento, vendicando così il disonore che ci hanno arrecato. A questo comando i ministri radunarono i santi tutti in uno stesso luogo e cominciarono a colpirli con bastoni, schiaffi e pietre. I santi di Dio subirono il violento assalto senza muoversi, sembrava quasi che non respirassero neppure. Ostinati e gioiosi, rimasero saldi nel loro amore verso Dio. Ad un certo punto le braccia dei persecutori che li colpivano cominciarono a perdere forza, mentre i santi mantenevano intatto tutto il loro vigore, nella mente e nel corpo. I persecutori, meravigliati da ciò che stava accadendo, formarono allora dei piccoli gruppi e cominciarono a discutere tra loro a bassa voce del modo in cui potessero eliminare i cristiani. Poi si riunirono per comunicarsi reciprocamente i propri piani. Poiché, però, non riuscivano a trovare un accordo, decisero di tornare a casa e di rimandare la decisione al giorno successivo. Prima di andarsene, rinchiusero in carcere i santi di Dio.

5. Quella stessa notte nella cella apparve un Angelo del Signore e un meraviglioso splendore avvolse tutti quelli che vi si trovavano.

L'Angelo disse ai cristiani: Mi ha inviato a voi nostro Signore Gesù Cristo affinché rafforzi i vostri cuori e i vostri corpi. Sappiate, infatti, che i vostri crudelissimi persecutori tenteranno di farvi annegare nelle profondità del vasto mare, ma il Re eterno ha destinato per ognuno di voi un luogo in cui troverete riposo in Cristo e dove andrete a convertire gli abitanti del posto, liberandoli da ogni falsa credenza. A queste parole i santi tutti insieme risposero: Sia lode all'altissimo e misericordioso Signore. Possa compiersi la sua volontà. Dio ci conceda questo soltanto: che i nostri corpi possano trovare sepoltura nei luoghi in cui egli vorrà inviare ognuno di noi. L'Angelo allora dolcemente rispose: sappiate per certo che qualunque cosa chiedate, il vostro fecondo desiderio sarà esaudito. Detto ciò scomparve ma la luce che lo accompagnava restò ad illuminare la prigione per tutta la notte che i Santi trascorsero esultando e cantando inni e salmi in onore del Signore.

6. Il giorno seguente i persecutori si scagliarono nuovamente con pugnali e bastoni contro i cristiani, pensando in questo modo di spaventarli e di

convincerli ad obbedire al sovrano. I santi, però, attendendo con fiducia che si compisse la promessa dell'Angelo, non diedero alcun peso alle minacce di quelli. Mentre Castrese si rivestiva della sua stola di vescovo, uno dei carcerieri, che era più audace degli altri, afferrò il vescovo per la veste e cominciò a trascinarlo, come se la stoffa della stola fosse una rozza fune. La divina pietà lo punì immediatamente: non solo la mano con la quale aveva afferrato la stola del santo ma entrambe le braccia gli si inaridirono. Quello subito si gettò ai piedi del santissimo Castrese e, gridando e piangendo, diceva: Pietà, pietà, Sacerdote di Dio, abbi pietà di me e liberami da questo male che mi ha colpito a causa dei miei peccati. Mosso a compassione da queste parole S. Castrese si rivolse ai confratelli e agli altri vescovi e così parlò: miei Fratelli e Signori, dobbiamo ricordare le parole del Signore e Salvatore nostro, il quale ci ha raccomandato di pregare anche per i nostri persecutori e calunniatori. Perciò, Fratelli, preghiamo tutti insieme il Signore affinché con la sua misericordia si degni di restituire la salute a queste braccia anchilosate e a queste mani inaridite. Nello stesso momento ognuno di loro pregò Dio nel proprio cuore e tutti insieme risposero Amen. A queste parole l'uomo che era stato punito dal Signore di nuovo esclamò: Pontefice di Dio, abbi pietà di me. Poi, mentre per ordine del servo di Dio si stava rialzando da terra, le sue braccia e le sue mani guarirono improvvisamente. Visto ciò, alcuni empì ministri, ripieni di non so quale spirito, cominciarono a magnificare Dio, in nome del quale la preghiera di S. Castrese aveva così rapidamente restituito la salute all'infermo.

7. La persecuzione contro i cristiani, però, non si arrestò, e divenne anzi più violenta. I ministri imperiali volevano piegare a tutti i costi i prigionieri all'obbedienza ma ciò non era possibile in quanto Dio, nella sua clemenza, li proteggeva e vigilava amorevolmente su di loro. Allora un tale di nome Aristodemo, nel cui corpo si crede che abitasse Satana, cominciò a inveire contro i santi di Dio dicendo: Se li bruciamo, la polvere che resterà dei loro corpi continuerà a macchiarci, se li ammazziamo, il loro sangue contaminerà il suolo su cui cadrà. Ascoltate dunque il mio consiglio: Dobbiamo cercare di distruggere completamente i membri di questa setta, che esiste solo per muovere all'ira l'animo del nostro sovrano, in modo che di loro non resti traccia sulla terra. Siano dunque dati in pasto alle belve

marine e l'abisso del mare diventi la loro tomba. Venga condotta qui una nave vecchissima, che non solo sia ormai del tutto priva di utilità ma anche del tutto sconnessa e sfasciata, priva di vele e di armamenti, che possa a stento percorrere un breve tratto di mare per poi scomparire nelle profondità dell'abisso.

8. Dopo che quell'uomo diabolico e malvagio ebbe detto queste parole, i suoi crudeli compagni cominciarono a correre di qua e di là alla ricerca delle navi più vecchie: nessuna sembrava essere adatta allo scopo, finché ne fu individuata una che per molti anni era rimasta ferma a marcire putrefatta dallo sterco degli uccelli. Quegli uomini malvagi, allora, afferrandola tutti insieme, con animo lieto si affrettano a portarla sulla spiaggia, gridando: Questa nave trasporterà i seguaci di Cristo verso altri lidi. Gettarono la barca in mare e, fingendo di pronunciare uno per uno i nomi dei Santi con degno onore, così dicevano: Salga per primo Rosio, ornato di veneranda canizie e santità, dopo di questo il rampollo della nobile stirpe Secondino. Terzo sia Eraclio, che con coraggio ha diffuso tra la gente la dottrina di Cristo. Dopo di lui siedano Benito e Prisco, Elpidio si accomodi in fondo; dall'altro lato prendano posto Marco e Agostino, Canione e Vindonio. Castrese, il vissillifero maestro, prenda il comando di poppa, Tamaro quello di prua.

9. Mentre stavano portando a termine il terribile piano, improvvisamente sopraggiunse una folla immensa di cristiani, composta da uomini e donne, adolescenti e bambini, che tutti insieme gridavano: Abbiate misericordia di noi lasciateci seguire le orme dei santi Padri, affinché le vostre mani non si macchino del nostro sangue. I ministri del re, mal sopportando questa richiesta, cominciarono a deriderli e a farli salire in tutta fretta sulla nave. Prendendoli in giro dicevano: E' giusto che finiate in pasto alle belve marine insieme a coloro che volete imitate. [Non è possibile elencare uno per uno i nomi di tutti gli uomini e le donne che vollero seguire i Santi: solo Dio, che per la grandezza della sua gloria è sempre presente in ogni luogo e vede ogni cosa, li conosce. Annotando ciò che il Signore nella sua eterna pietà ha trasmesso alla mia conoscenza, ho voluto, però, almeno ricordare la loro profonda devozione di quelli che, lasciando i beni di questo mondo e rinnegando se stessi, vollero seguire le tracce del Redentore. Quando i fedeli

celebreranno la solennità dei Santi caricati sulla nave, potranno così ricordarsi anche di tutti i cristiani che chiesero di subire la stessa sorte. Racconterò anche come l'immenso Re, il Signore Nostro Gesù Cristo, si sia degnato di spingere quelle crudeli e ridicole schiere di uomini malvagi a lodare il suo nome]. I persecutori, vedendo che tutti insieme uomini e donne, adolescenti e bambini si precipitavano in massa sulla vecchia nave, temendo che questa non riuscisse a reggerne il peso e affondasse prima del previsto, decisero di farli salire su imbarcazioni più sicure e di condurli con quelle alla nave semidistrutta su cui si trovavano i vescovi.

Ma il Signore onnipotente, che ha una strada nel mare e sentieri in molte acque, mutò l'ordine delle cose e miracolosamente fece sì che la malignità dei persecutori divenisse motivo di gloria per i suoi santi. Le navi riuscirono a stento a condurre al largo quell'esercito di cristiani, che alla rinfusa facevano a gara per salire sulla vecchia nave, rischiando di farla affondare e di morire tutti. Dio, però, fece in modo che coloro che avevano imprigionato i suoi santi e li avevano abbandonati in mare, non potessero tornare indietro prima di aver visto con i propri occhi in che modo Cristo Signore nostro avrebbe concesso ai suoi di attraversare senza pericolo le acque. E così rallegrandosi ed esultando e rendendo grazie al Signore (Castrese e i suoi compagni) giunsero sulle coste della Campania il 10 di maggio. Quando, ormai sulla spiaggia, i cristiani calcarono con i propri piedi la placida sabbia del mare, san Castrese si accorse che, grazie all'aiuto di Dio, la nave che li aveva trasportati fin lì era ancora in buone condizioni. Allora fece in modo che questa tornasse indietro, nel luogo da dove era partita: la nave si rimise miracolosamente in cammino attraverso il vasto mare, spinta da un dolce vento.

11. Dal punto in cui erano sbarcati i Santi, guidati da un Angelo, si mossero per raggiungere i luoghi che Dio aveva destinato ad ognuno di loro e dove avrebbero operato per la salvezza dei credenti. S. Castrese si avviò verso la città di Sinuessa. Quando gli abitanti del posto gli chiesero da dove venisse e in che modo fosse giunto lì, quel Padre clemente raccontò loro le sue vicissitudini: come insieme ai suoi compagni si fosse rifiutato di obbedire alle crudeli leggi del sovrano, e quali doni il Signore misericordioso avesse

loro concesso. Non appena il popolo ebbe udito il suo racconto levò al cielo alte grida, rendendo grazie a Dio, che regna nei secoli, per aver condotto lì dai confini del mondo, per la loro salvezza, quel vescovo benevolo, quell'esimio Padre. Si racconta che con anima pia egli rifiutò lodi e doni, poiché non desiderava possedere ricchezze o beni materiali: umile com'era si accontentò di chiedere che Dio gli donasse un piccolo rifugio fuori dalle mura della città. Il popolo adoratore della Santissima Trinità, fu felicissimo di soddisfare la richiesta del santo, che preferiva una povera celletta alle ricchezze terrene e ai favori della gente popolo.

12. Ma Dio, il quale non permette che nulla resti nascosto, fece sì che il rifugio di Castrese divenisse noto a tutti e che il suo nome fosse celebrato anche nei luoghi da cui era stato bandito. Perciò fece sì che accadesse un fatto miracoloso: l'uomo crudele e superbo, di nome Adamanzio, che aveva fatto l'empia proposta di chiudere i Santi in una vecchia nave malandata e di farli annegare in alto mare, da quando il suo piano era stato attuato era diventato gobbo e curvo ed era costretto a guardare sempre per terra, mentre sua moglie Beatrice era gravemente tormentata da una malattia emorroidale che non la lasciava mai. I due patirono a lungo quei mali finché, su consiglio di un Angelo, Adamanzio si recò in Campania e fece visita al benevolo vescovo Castrese, ricevuta la cui benedizione subito guarì e poté sollevarsi terra. Contemporaneamente anche sua moglie, che era rimasta in Africa, fu guarita. Tuttavia le cavalle che lo avevano condotto da Castrese, dopo aver mangiato un mucchio di fieno appartenente al santo, morirono. Adamanzio e quelli che lo avevano accompagnato chiesero allora a San Castrese di aver pietà di loro e gli domandarono perdono: il giorno seguente ritrovarono le cavalle piene di vita che pascolavano tranquille nei prati. Ritornato in patria Adamanzio scoprì che la stessa nave, che era stata adoperata per il deplorabile piano di far annegare Castrese e gli altri santi, era tornata con l'aiuto di Dio sulla spiaggia da cui era partita.

13. Non molto tempo dopo nello stesso paese in cui Castrese aveva preso dimora, un demone si impossessò di un uomo, dal cui corpo Castrese lo costrinse ad uscire. Mentre abbandonava il corpo dell'uomo il demone esclamò: non posso oppormi ai tuoi ordini ma dimmi dove devo andare. Il

Santo allora rispose: non potrai andare in nessun luogo se non nell'abisso del mare. Allora il tremendo demone uscì dall'uomo ma, mentre si recava nelle profondità marine, ecco arrivare una nave carica di varie mercanzie; il demone allora si scagliò contro di essa cercando di rovesciarla. I marinai invocarono l'aiuto del Signore e subito apparve il volto di s. Castrese il quale, rimproverando il demone, disse: Tu, miserabile e crudelissimo, come ti consenti di fare questo ai servi di Dio? Il demonio allora rispose: Mi hai ordinato tu di sprofondare negli abissi. E il santo rispose: Devi raggiungere la parte più bassa dell'inferno non così ma attraverso la strada che ti è stata assegnata. Lo sciagurato demone allora cominciò con misero clamore a gridare: Non posso presentarmi al cospetto del mio Principe e dei suoi compagni, perché tu mi rendi completamente miserabile. E, accompagnato da un terribile frastuono, sprofondò nei più oscuri abissi. La nave per volontà divina raggiunse subito la terraferma e non appena i naviganti riconobbero in Castrese il volto del loro salvatore, spontaneamente fecero voto di portare a tempo opportuno doni alla sua Chiesa per la grazia ricevuta. Dal loro esempio è derivata l'usanza, da parte di ogni marinaio che approdi su quella spiaggia, di compiere devotamente e con gioia questo voto.

14. Per non tediare i lettori, eviterò di raccontare i miracoli che Castrese ha compiuto nel corso della sua vita, che sono già ben noti agli uomini. Piuttosto parlerò brevemente della sua gloriosa morte. Quando il santissimo Padre si rese conto di essere ormai vicino alla morte, convocò diversi confratelli e disse: E' tempo, come il pio Re ha destinato e come il salmista ha cantato, che con gioia raccogliamo il frutto di ciò che abbiamo con fatica seminato. Pronunciate queste parole, cominciò ad esortarli alla speranza della futura beatitudine e ad usare gli uni con gli altri quella carità senza la quale non si può piacere a Dio. E, poiché uno dei presenti, chiamato Benigno, gli domandava con umile devozione di spiegargli più chiaramente cosa intendesse dire con le sue benevole parole, Castrese rispose: Sto morendo e ho deciso di predicare la pace che ho ricevuto in eredità. Ma tu stesso preparati, poiché non molto dopo la mia morte mi seguirai in questo viaggio.

15. Ciò detto, scambiò con tutti i presenti il bacio della pace, poiché entro tre giorni sarebbe stato accolto da Cristo nel suo perenne gaudio. A questo punto risuonarono gemiti e voci, tutti dicevano infatti: Perché o Signore ti mostri inclemente e non provi compassione per il tuo popolo privato di un simile Padre? Perché, o Dio misericordioso, insieme al Pastore non conduci anche il suo gregge abbandonato a ricevere il dono della vita eterna? E mentre con grande frastuono la loro voce riempiva tutti i luoghi circostanti, il mitissimo Padre Castrese così disse loro: Figli miei non dovete rattristare in questo modo le vostre anime, non dovete credere che dopo la mia morte sarete lasciati vedovi dal Signore. Io, infatti, sono certo della misericordia di Dio e vi prometto solennemente che il mio spirito resterà qui a difendere questo luogo. Come da vivo mi sono adoperato per guidarvi sulla retta via, allo stesso modo continuerò a proteggervi da ogni avversità anche in spirito, se Dio lo vorrà. Con questi ed altri discorsi Castrese parlò al santo popolo di Dio nei tre giorni successivi, finché rimase in vita, mostrandosi a tutti lieto e felice, come se stesse per recarsi ad un banchetto.

16. Allo spuntare del terzo giorno, Castrese, convocati tutti, lieto e gioioso, prese a celebrare i sacri misteri. Durante il sacrificio eucaristico per volere del cielo il suo volto e il suo corpo furono illuminati da una tale luce che nessuno tra quelli che gli stavano intorno e neppure tra la folla che si era radunata in chiesa, riusciva a distinguere chiaramente la sua figura. Quello splendore non cessò finché, alla presenza di tutti, dopo aver concluso la Messa, lui stesso andò ad adagiarsi nel sepolcro e rese l'anima a Dio. Da alcuni sacerdoti, degni di ogni credito, è stato riferito che durante la celebrazione del sacrificio eucaristico il corpo del santo si levò dall'altare come fosse un fuoco e arrivò fino al cielo. Mentre tutta la folla guardava Castrese come se dormisse, il beato Presbitero Orosio mise dolcemente una mano sotto il suo capo, pensando che fosse ancora vivo. Ma, quando si accorse che ormai era morto, annunciò con grande dolore a tutti i presenti il glorioso trapasso di quello.

17. Allora gli animi di tutti furono colpiti da una profonda afflizione e si addoloravano per il fatto che Castrese fosse morto così, senza che nessuno di quelli che gli erano attorno potesse rendersi conto di quanto stesse

succedendo. Ognuno cominciò a piangere con grandi singhiozzi e gemiti di dolore, dicendo: Chi vedrà mai più un vescovo tanto degno? Chi mai potrà strapparci ai morsi dell'antico nemico? Castrese, infatti, era capace con le sue dolci parole di piegare gli animi dei superbi e di confortare gli umili. Oh miserrimo popolo, privato di un tale Pastore. Lo compiangano il cielo e la stessa terra. Mentre i fedeli manifestavano così la loro disperazione per la morte del buon Padre Castrese, giunsero in fretta i sacerdoti delle città vicine e una grande folla di persone, che piangevano con tanta disperazione come se si trovassero al funerale dei propri figli. La qual cosa non dubito sia stata compiuta dalla pietà divina per mostrare come il Signore onnipotente sia capace di ricompensare i suoi eletti in questo mondo. Questo devotissimo Padre per amore della Trinità e per amore della fede cattolica non si preoccupò affatto di essere bandito dalla sua patria, sacrificando, insieme ai beni materiali, anche la propria volontà. Perciò non c'è dubbio che sia stata la maestà divina a radunare folle di fedeli da ogni parte in occasione della morte del suo servo, affinché lodassero il nome di Castrese.

18. Quella notte tutti i fedeli rimasero vegliare le sue spoglie, il giorno seguente con ogni cura lo richiusero nel suo venerabile sepolcro. S. Castrese morì il giorno 11 del mese di Febbraio, pieno di ogni virtù e di opere buone. Amen

IMMAGINI

FIGURA 1 GROTTA DEI SANTI. San Michele tra i SS. Prisco e Castrese

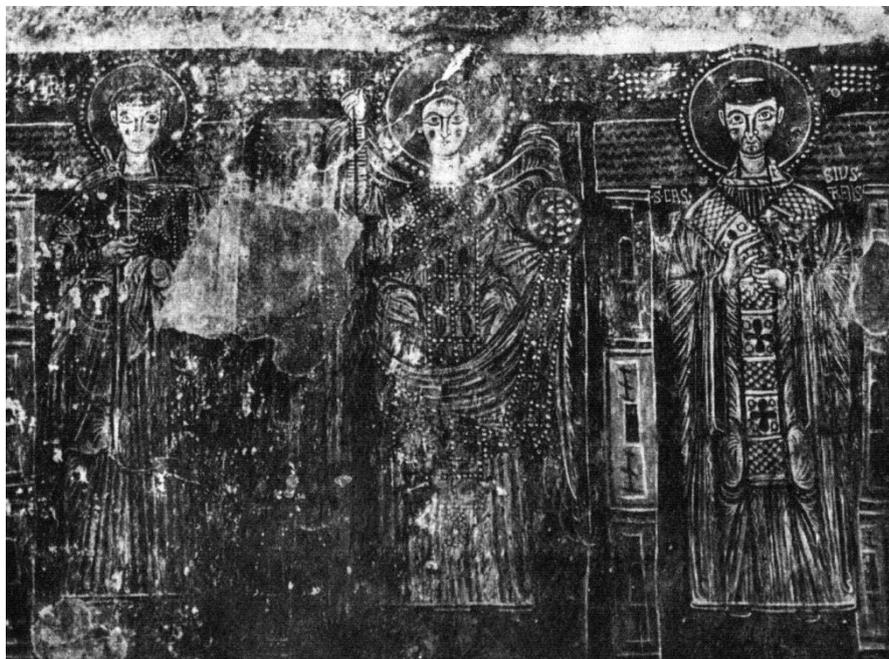


FIGURA 2 GROTTA DEI SANTI. San Prisco



FIGURA 4 Duomo di Monreale.

A sinistra: San Castrese libera dal demonio l'ossesso.

A destra: San Castrese salva i marinai dal naufragio



FIGURA 5 Napoli. CATAcombe DI SAN GENNARO

Iscrizione di Gaudioso



FIGURE 6 E 7 NAPOLI. CATACOMBE DI SAN GENNARO

Ritratto di Quodvultdeus



FIGURA 6



FIGURA 7

FIGURA 8 NAPOLI. CATAcombe DI S. GENNARO. Ritratto di Proculus



FIGURE 9 E 10 NAPOLI. CATAcombe DI S. GENNARO

Ritratto della defunta Marta



FIGURA 9



FIGURA 10

FIGURA 11 CATAcombe DI S. GENNARO

Ritratto di Alexander



BIBLIOGRAFIA

FONTI

Fonti agiografiche e liturgiche

A.M. Bandinio (ed. a cura di), *Vita s. Marthae*, in *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, IV, 326, XCVII, 1764

Bède le vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*. Introduction et notes par A. Crépin, texte critique par M. Lapidge, traduction par P. Monat, Paris 2005 I (Sources Chrétiennes, 489), I, XVII, 1-2

R. Borius (ed.), Constance de Lyon, *Vie de saint German d'Auxerre*, Paris 1965

E. D'Angelo (a cura di), Pietro Suddiacono, *L'opera agiografica*, Firenze 2002, pp. L-LI

J. Dubois (ed. a cura di), *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles 1965

J. Dubois-G. Renaud (ed. a cura di), *Le martyrologe d'Adon. Sex deux familles, ses trois recensiones. Texte et commentaire*, Paris 1984

G.G. Lapeyre (ed. a cura di), *Vita Fulgentii*, Paris 1929

D. Mallardo (ed. a cura di), *Il Calendario Marmoreo Napoletano*, Roma 1947

Martirologio Romano dato in luce per ordine di Gregorio XIII e riconosciuto con l'autorità di Urbano VIII e Clemente X, aumentato e corretto da Benedetto XIV, Torino 1880

Martyrologium Adonis, Archiepiscopi Viennensis AB Heriberto Rosweido, Societatis Jesu Theologo, Jampridem Ad Mss. Exemplaria Recensitum, Nunc Ope Codi, Paperback 2012

Martyrologium Nokterii, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina* 131, 1146, Paris 1853

Martyrologium Venerabilis Bedae Presbyteri (1564), Kessinger Publishing 2009

A. S. Mazochius, *De Sanctor. Neapolitanae eccles. Episcoporum cultu*, Neapoli 1753

F. P. Miller, A. F. Vandome, J. McBrewster (ed. a cura di), *Martyrologium Hieronymianum*, Alphascript Publishing, 2010.

L.C. Mohlberg, L. Heizenhöfer, P. Siffrin (ed. a cura di) *Sacramentarium Gelasianum*, Roma 1968.

Miracula sanctorum Bonifacii et Alexii, in *Acta Sanctorum Iulii*, IV, Antverpiae 1725, coll. 258-262

U. Moreto, *Un opuscole du diacre Adelbert sur S. Martin de Montecassino*, in <<Analecta Bollandiana>> 25 (1906), pp. 243-257

C. Morhmann (a cura di), *Vita Hilarionis in Vita Martino, Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bestiaensen e J.W. Smith, Milano 1975

Officium Beati Cataldi Archiepiscopi Tarentini, Roma 1555

Passio s. Iuliae, in *Acta Sanctorum Maii*, V, coll. 168-169

Passio s. Prisci episcopi, in <<Bibliotheca Casinensis>>, III, *Florilegium*, Montecassino 1877, pp. 373-374

Passio s. Reguli, in *Acta Sanctorum Semptembris*, I, coll. 229-331

F. Pasquero (a cura di), *La Sacra Bibbia: traduzione dai testi originali*, Roma 1969

G. Richter e A. Schönfelde (ed. a cura di), *Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. Theol. 231*, Fulda 1912.

Sermones de transito, in Fatica, *S. Costanzo di Capri. Patriarca di Costantinopoli?* In <<Campania Sacra>>, 23 (1992), pp. 195-200

Sermones de virtute, in Fatica, *S. Costanzo di Capri. Patriarca di Costantinopoli?* In <<Campania Sacra>>, 23 (1992), pp. 192-194

M. Sodi, G. Baroffio, A. Tonio (ed. a cura di), *Sacramentarium Gregorianum Concordantia*, Roma 2012

P. du Sollier, *Martyrologium Usuardi monachi*, Antwerp 1714.

G. Tabacco (ed. a cura di), Petrus Damiani, *Vita beati Romualdi*, LXII, Roma 1957

Vita Leucii in *Acta Sanctorum*, Ian. I, Paris 1864, coll. 672-677

Vita s. Castrensis episcopi, in *Acta Sanctorum*, Febr. II, Paris 1864, coll. 523-529

Vita s. Sentii, in *Acta Sanctorum Maii*, VI, Antverpiae 1753, coll. 71-73

Vita s. Venerii, in *Acta Sanctorum Septembris* VI, Antverpiae 1753, coll. 115-120

A. de Vogüé (a cura di), Gregorius Magnus, *Dialogi*, Paris 1980

A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana: il Libellus miraculorum S. Agnelli (sec. X)*, Napoli 1987

H. W. Wilson (ed. a cura di), *Calendar of Saint Willibrord*, London 1915

Fonti storiche e cronachistiche

A. Coniger, *Le cronache*, Brindisi 1700

S. Costanza (ed. a cura di) Vittore di Vita, *Storia della persecuzione Vandalica in Africa*, Roma 1981

V. Federici (ed. a cura di), *Chronicon Vulturense del Monaco Giovanni*, vol. 1-2-3, Roma 1925-1928

S. Lancel (ed. a cura di), Victor de Vita, *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, Paris 2002

M. Morcaldi, M. Schiani, S. De Stefano (ed. a cura di), *Codex Diplomaticus Cavensis*, VI, Napoli-Milano 1874

Opus contra Varimadum, in B. Schwank, D. De Bruyne, J. Fraipont (a cura di), *Florilegia biblica africana*, saec. V (*Corpus Christianorum. Series Latina* 90), Turnholti, 1961

Petrus Damianus, *De abdicatione episcopatus*, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina* 145, 440, Paris 1853

Paulus Diaconus, *De ordine episcoporum mettensium* in MGH, *Scriptores*, II

M. Ptschening (ed. a cura di), Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, VII, Vienna 1881

L. Schiapparelli (a cura di), *Codice Diplomatico Longobardo*, Roma 1929-1933 (Fonti per la storia d'Italia 62, 63), I, n. 84

G. Sperduti (ed. a cura di), Pietro Diacono, *De viris illustribus Cassinensibus*, Cassino 1995

G. Waitz (ed. a cura di), *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, in MGH, SS. rer. Lang. et Ital. saec. VI-IX, Hannoverae 1878

U. Westerbergh (ed. a cura di), *Chronicon Salernitanum*, *Studia Latina Stockholmensia*, III, Stockholm 1956

Autori classici

Archiloco Fr. 105 West in M. Vetta (a cura di), *Symposium*, antologia dai lirici greci, Napoli 1999

A.R. Barrile (trad. a cura di), Lucio Accio, *Frammenti dalle tragedie e dalle preteste*, Bologna 1987

M. Buttinoni (trad. a cura di) Cesare, *De bello gallico*, libro IV, Roma 1988

M. Ceccarini (trad. a cura di), L. Anneo Seneca, *Consolazione a Polibio*, Roma 1973

E. Flores (trad. a cura di), *Liui Andronici Odusi*, Napoli 2011

N. Gardini (trad. a cura di), Ovidio, *Tristia*, Milano 1995

C. Giussani (trad. a cura di), Cornelio Tacito, *Gli Annali*, Milano 1942

L. Lenaz (trad. a cura di), Plinio il Giovane, *Carteggio con Traiano; Panegirico a Traiano*, vol. II, Milano 1994

M. Morani (trad. a cura di), Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, Salerno 1982

E. Nosedà (trad. a cura di), Caio Tranquillo Svetonio, *Vita dei Cesari*, Milano 2004

P. Novelli (trad. a cura di), Q. Orazio Flacco, *I carmi*, Roma 1911

E. Paratore, U. Pizzani (trad. a cura di), *Lucreti De rerum natura*, Roma 1960

Statius, Publius Papinius, Le Opere, Venezia 1840

G. Vannini G. (ed. a cura di), *Petronii Arbitri Satyricon* 100-115, Berlin - New York 2010

G. Zanetto (trad. a cura di), Publio Terenzio Afro, *Andria, Eunuco*, Milano 2000

Autori cristiani

Ambrosii episcopi mediolanensis, De spiritu sancto, ad Gratianum Augustum, Liber Primus, Roma 1906

L. Asioli (trad. a cura di) Sant' Ambrogio, *L'Exameron*, Milano 1930

Aurelius Augustinus, *Contra Julianum*, in J. P. Migne (ed. a cura di), *Patrologia Latina* 44, 461, Paris 1841

Aurelius Augustinus, *Contra Julianum opus imperfectum*, in J. P. Migne (ed. a cura di), *Patrologia Latina* 45, 1049, Paris 1841

R. Braun (trad. a cura di), Quodvultdeus, *Livre des promesses et des predictions de Dieu*, Paris 1964

A. Bussoni (trad. a cura di), S. Aurelio Agostino, *Le onoranze funebri / De cura pro mortuis gerenda*, Parma 1994

F. Gori (trad. a cura di), Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche II/II, Abramo*, Milano – Roma 1984

F. Gori (trad. a cura di), Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche VI, Elia e il digiuno - Naboth - Tobia*, Milano-Roma 1995

B. Luiselli (ed. a cura di), *Q. Septimii Florentis Tertulliani De Baptismo*, Torino 1968

M. Marcovich (ed.), *Iustinii Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin-New York 1994

U. Moricca (a cura di), *Gregorii Magni Dialogi, libri IV*, Roma 1924

E. Norelli (a cura di), Ippolito, *De antichristo*, Firenze 1987

T. Piscitelli Carpino (a cura di) Paolino di Nola. *Epistole ad Agostino*, Napoli 1989.

G. Rinaldi, L. Carrozzi (trad. a cura di), S. Aurelio Agostino, *Lettere scelte*, Torino 1939

STUDI

AA. VV., *Ai Confini dell'impero. Bisanzio e la Puglia dal VI all'XI secolo*, Bari 2003

AA.VV., Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano, 28 settembre-1° ottobre 1986, Rossano-Grottaferrata 1989

AA. VV. *Presenza araba e islamica in Campania*. Atti del convegno (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989), Napoli 1992

M. Acconcia Longo, *Vite Passioni miracoli dei santi*, in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3.1 Le culture circostanti. La cultura bizantina*, Roma, 2004, pp. 183-227

R. Agrain, *L'Hagiographie*, Paris 1953

A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara (a cura di), *L'Africa romana*. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, Marocco, 15-19 dicembre 2004), Roma 2006, vol. II.

M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II ed. a cura di C. A. Nallino, vol. I, Catania 1933

D. Ambrasi, *Gaudioso, vescovo di Abitine*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, 1965, coll. 66-67

D. Ambrasi, *I rapporti tra l'Africa proconsolare e la Campania riflessi nel santorale napoletano*, in G. Luongo (a cura di), *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, I, Napoli 1999, pp. 325-338.

D. Ambrasi, *Il cristianesimo e la chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, 1, Napoli 1967, pp. 625-759

D. Ambrasi, *Papa Gregorio Magno a Napoli*, in <<Campania Sacra>>, XXI 1990, pp. 30-36

D. Ambrasi, *Patrizia di Costantinopoli (?)* in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, coll. 392-394

D. Ambrasi, *Prisco di Capua*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma 1968, coll. 1114-1120

D. Ambrasi, *Restituta di Teniza (?)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, 1968, coll. 130-135

A. Ambrosio, *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno tra Medioevo ed Età Moderna*, in <<Quaderni medievali>> 46 (1998), pp. 233-241

M. Amodio, *La componente africana nella civiltà napoletana tardo-antica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Memorie in 8°- Volume VI, Roma 2005

M. Amodio, *Note sulla presenza di stranieri a Napoli in età tardo-antica*, in *L'Africa romana. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, Marocco, 15-19 dicembre 2004)*, a cura di A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara, Roma 2006, vol. II, 1101-1120

M. Amodio, C. Ebanista, *Aree funerarie e luoghi di culto in rupe: le cavità artificiali campane tra tarda antichità e medioevo*, in <<Opera ipogea>>, 1, 2 (2008), pp. 117-144

G. Andenna e G. Picasso (a cura di), *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi, Benevento 1992, Milano 1996

P. Arthur (a cura di), *Il complesso archeologico di Carminiello ai Mannesi: Napoli (scavi, 1983-1984)*, Galatina 1994

P. Arthur, *Naples from Roman Town to City-State: an archaeological perspective*, London 2002

P. Arthur, C. De Mitri, E. Lapadula, *Nuovi appunti sulla circolazione della ceramica nella Puglia meridionale tra tarda antichità ed alto medioevo*, in S. Gelichi, C. Negrelli (a cura di), *La circolazione delle ceramiche nell'Adriatico tra tarda antichità ed alto medioevo*, Mantova 2007, pp. 331-351

E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 2007

I. Aulisa, *Capua nel Martirologio Geronimiano*, in <<Vetera Christianorum>>, 41 (2004), pp. 225-258

F. Avagliano (a cura di), *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), Montecassino 1987

F. Avagliano (a cura di), *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - San Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), Montecassino 1985

M. Bacci, *Immagini lungo le rotte del mare: alcune riflessioni a margine della mostra barese su san Nicola*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 111-130

P. Balan, *Il papato di Giovanni VIII*, Roma 1880

A. Balducci, *Erasmus vescovo di Formia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 1288-1290

J. Beloch, *Campania. Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli 1989

A. Benvenuti, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzioni dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne: chrétienté et islam: Actes du colloque organisé par le*

Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France, Nanterre, 21-23 Juin 1993, a cura di André Vauchez, Roma 1995, pp. 99-118.

A. Benvenuti (a cura di), *Da Populonia a Massa Marittima. I 1500 anni di una diocesi*, Atti del Convegno di studio (Massa Marittima, 16-17 maggio 2003), Firenze 2005

A. Benvenuti, *Introduzione*, in H.C. Peyer, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998, pp. 6-23

G. Bertelli, G. Lepore, M. Trotta, A. Attolico, *Sulle tracce dei Longobardi in Puglia: alcune testimonianze*, in *I Longobardi del sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 343-389

N. Berti, *La guerra di Cesare contro Pompeo. Commento storico a Cassio Dione*, libro XLI-XLII, Milano 1988

L. A. Berto, voce Giovanni Diacono in *Dizionario biografico degli Italiani*, 56 (2001), pp. 7-8

L. A. Berto, voce Landolfo, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 63 (2004), pp. 473-474

L. A. Berto, voce Landone, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 63, (2004), pp. 501-502

L. A. Berto, voce Landonolfo, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 63, (2004), pp. 508-509

P. Bertolini, *I duchi di Benevento e San Vincenzo al Volturno – Le origini*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, in Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - San Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1985, pp. 85-177

O. Bertolini, *Longobardi e Bizantini nell'Italia meridionale. La politica dei principi longobardi fra Occidente e Oriente dai problemi della "rennovatio" dell'impero in Occidente con Carlomagno alla sua crisi con Carlo III "il grosso" (774-788)*, in *Benevento, Montevergine, Salerno, Amalfi. Atti del III Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1959, pp. 103-124

F. Bisconti, *Letteratura patristica e iconografia paleocristiana*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 367-412

F. Bisconti (a cura di) *Temi di iconografia paleocristiana*, Roma 2000

M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Parigi 1949

F. Bologna, *Momenti della cultura figurativa nella Campania Medievale* in in G.B. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e Civiltà della Campania. Il Medioevo*, Napoli 1992, pp. 171-275.

R. Bonacasa Carra, *Echi dei ritratti di mummie nella pittura funeraria paleocristiana*, in *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano (Roma CNR- Pompei, 3-19 novembre 1995)*, a cura di R. Bonacasa Carra, M.C. Moro, E. C. Portale, A. Tullo, Roma 1998, pp. 681-692

R. Bonacasa Carra, M.C. Moro, E.C. Portale, A. Tullo (a cura di), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano (Roma CNR- Pompei, 3-19 novembre 1995)*, Roma 1998

S. Boesch Gajano, *Agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. Atti della XLV Settimana di Studio del CISAM*, Spoleto 1998, pp. 797-843

S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976

S. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, III. *La ricezione del testo*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Roma 1990, pp. 217-243

S. Boesch Gajano, *Santità, culti, agiografia*, Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996, Roma 1997

P. Boglioni, *La scène de la mort dans les premières hagiographies latines* in *Le sentiment de la mort au Moyen-Âge*, a cura di C. Sutto, Montréal 1979, pp. 185-210;

C. Bourgeois, *Les Vandales, le Vandalisme et l'Afrique*, in <<Antiquités africaines>>, XVI 1980, pp. 213-228

G. Bova, *La vita quotidiana a Capua al tempo delle crociate*, Napoli 2001

G. Bova, *Per una storia della fondazione delle basiliche paleocristiane di Capua antica: SS. Apostoli, S. Maria Maggiore, S. Pietro in Corpo*, in <<Benedictina>> 47 (2000), pp. 221-230

G. Bovini, *Mosaici paleocristiani scomparsi di San Prisco*, in <<Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina>>, vol. 14 (1967), pp. 43-62

L. Braccesi, M. Luni (a cura di), *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente vol. 15 - Greci in Adriatico. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 21-24 ottobre 1999)*, Roma 2002

H. Brandeburg e L. Ermini Pani (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana, École Française de Rome, 9 marzo 2000, Città del Vaticano 2003

G.H. Braudry, *I simboli del battesimo. Alle fonti della salvezza*, Milano 2007

G. P. Brogiolo (a cura di), *Early Medieval Towns in West Mediterranean*,
Convegno 22-24 settembre 1994, Mantova 1996

P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975.

V. Brown, *A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost 'Kalendarivm Tvntinianvm' Rediscovered*, in <<Mediaeval Studies>> 46 (1984), pp. 385-449

M.S. Calò Mariani, *Foggia e l'arte della Capitanata dai Normanni agli Angioini*, in *Foggia medievale*, a cura di M.S. Calò Mariani, Foggia 1996, pp. 72-155

M. S. Calò Mariani (a cura di), *I santi venuti dal mare*, Bari 2009

M. S. Calò Mariani (a cura di), *Il Cammino di Gerusalemme*, Atti del
Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio
1999), Bari 2002

M.S. Calò Mariani, *Il culto dei santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati*, in
I santi venuti dal mare, a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 291-324

E. Camisani, *Santa Giulia in Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, coll.
1164-1167

M. Campetella, *Gli epigrammi per i morti in mare dell'Antologia Greca: il realismo, l'etica, la moira*, in <<AFLM>> 28, 1995, pp. 47-86

A. Campione, D. Nuzzo, *La Daunia alle origini cristiane*, St. Spirito (BA)
1999

L. Canali, *L'essenza dei Latini*, Milano 2000, pp. 28-29

L. Canetti, *Pignora salutis. Le reliquie dei santi tra soteriologia e scambio simbolico nei secoli IV-VII*, in <<Quaderni del Medii aevi Sodalicium>>, III (2000), pp. 143-172

L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002

L. Canetti, *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra Antichità e Medioevo*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli*, a cura di K. Stantchev e S. Parenti, Grottaferrata 2007 (*Analekta Kruptoferrhs*, 5), pp. 131-151

A. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, Neapoli 1882-1891

O. Capitani, *Storia dell'Italia medievale*, Bari 1986

F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle feste*, Milano 1983

V. Carsana, *Ceramica da cucina tardoantica e altomedievale*, in P. Arthur (a cura di), *Il complesso archeologico di Carminiello ai Mannesi: Napoli (scavi, 1983-1984)*, Galatina 1994, pp. 251-258

R. Cassano, *Insieme agli dei giunsero in Puglia, dal mare, merci ed idee*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 325-342

M.L. Ceccarelli Lemut, G. Garzella, <<*Mirabilia Domini in pelago*>>. *Cristianizzazione, culti e reliquie a Pisa (secoli III-XIII) in Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, Verona 2008, pp. 134-154

C. Cerchiai, *Iconografia e semiologia dei simboli nel contesto marinaro del primitivo cristianesimo*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di Alberto Manodori, Roma 1992, pp. 243-258

F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Bari 1969

M. Chelli, *Manuale dei simboli nell'arte. L'era paleocristiana e bizantina*, Roma 2008

F. Chiovaro, *Il culto dei santi nell'antichità*, in A. Vauchez, *Storia dei santi e della santità cristiana*, I, 1991, pp. 49-55

N. Ciavolino, *Nuovi affreschi nelle catacombe di San Gennaro*, in <<Campania Sacra>>, XX 1989, pp. 185-206

M. Ciccuto, *Retorica dei mari medievali*, in *La letteratura del mare*. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma-Salerno 2006, pp. 513-523

N. Cilento, *Capua e Montecassino nel secolo IX*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984) a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987, pp. 347-362

N. Cilento, *I Saraceni nell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, in <<Archivio storico per le Province Napoletane>>, N.S. , XXXVIII (1958), pp. 110-111

N. Cilento, *Il problema dell'istituzione delle sedi metropolitiche nell'Italia meridionale in Campania*, in *La Chiesa di Amalfi nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi per il millenario dell'archidiocesi di Amalfi (Amalfi-Scala-Minori, 4-6 dicembre 1987), Amalfi 1996, (Atti del Centro di cultura e storia amalfitana, 3), pp. 14-24

N. Cilento, *Il rischio islamico*, in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise. San Vincenzo al Volturno*, in Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - San Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1985, pp. 5-14

N. Cilento, *Italia meridionale longobarda*, Milano- Napoli 1971

N. Cilento, *L'istituzione della sede arcivescovile metropolitana di Capua nel suo significato politico e religioso*, , in Atti del Convegno nazionale di studi

storici promosso dalla Società di Storia Patria di Terra di Lavoro (26-31 ottobre 1966), Roma 1967, pp. 87-101

N. Cilento, *La cronaca della dinastia di Capua*, in Id., *Italia meridionale longobarda*, Milano-Napoli 1971, pp. 279-346

N. Cilento, *Le condizioni della vita nella contea longobarda di Capua nella seconda metà del IX secolo*, in <<Rivista Storica Italiana>>, LXIII (1951), pp. 437-468

N. Cilento, *Le origini della signoria capuana nella Longobardia minore*, Roma 1966

G. Cioffari, *San Canio tra storia e leggenda in La cattedrale di Acerenza. Mille anni di storia*, Venosa 1999

L. Cirillo, G. Rinaldi (a cura di), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. Atti del Convegno di studi (Napoli, 9-11 ottobre 2000), Napoli 2004

G. B. Conte, *The Hidden Author: An Interpretation of Petronius' Satyricon*. Sather Classical Lectures, Volume 60. Berkeley, Los Angeles and London 1996

P. Corsi, *Lecce e il suo territorio in età bizantina*, in *Storia di Lecce*, I, *Dai Bizantini agli Aragonesi*, a cura di B. Vetere, Roma-Bari 1993, pp. 25-53

S. Costanza, *Uuandali-Arriani e Romani-Catholici nella Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita. Una controversia per l'uso del latino nel concilio cartaginese del 484*, in *Oikumene, Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, pp. 223-241

S. Costanza, *Considerazioni storiografiche nell'Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore di Vita*, in <<Bollettino di Studi latini>>, VI, 1976, pp. 30-36

S. Costanza, *Vittore di Vita e la Historia persecutionis Africanae provinciae*, in <<Vetera Christianorum>>, vol. 17 (1980), pp. 229-268

M. A. Crociata, *Sicilia nella Storia: la Sicilia e i Siciliani dalla dominazione saracena alla fine della lotta separatista (827-1950)*, tomo I, Palermo 2011

A. Cucchiarelli, *La nave e L'esilio (allegorie dell'ultimo Ovidio)*, in MD 38 (1997), pp. 215-224

A. D'Amato, *S. Agostino e il vescovo Pelagiano Giuliano* in *Annuario del R. Liceo-Ginnasio Pietro Colletta di Avellino per l'anno scolastico 1928-1929*, Avellino 1930, pp. 54-75

C. D'Angela, *La tradizione petrina nelle città costiere della Puglia medievale*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 231-240

C. D'Angela, *Le origini della Chiesa di Taranto*, in *La Chiesa di Taranto*, vol. I, *Dalle origini all'avvento dei Normanni*, Galatina 1977, pp. 29-40

B. D'Onorio, *Montecassino e San Vincenzo al Volturno* in *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995, pp. 15-20

G. De Benedittis, *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995

L. De Bruyne, *Iconografia cristiana antica* in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1948-1954, vol. VI, coll. 1546-1551

A. De Franciscis, *Iscrizioni sepolcrali cristiane di S. Maria Capua Vetere*, in <<Rivista di archeologia cristiana>>, vol. 27 (1951), pp. 201-204

B. De Gaiffier, *Les thèmes hagiographiques: est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation?* in <<Revue d'histoire ecclésiastique>> 77 (1982), pp. 78-81

G. B. De Rossi, *Agostino vescovo e la sua madre Felicità martiri sotto Decio e le loro memorie e monumenti in Capua*, in <<Bullettino di archeologia cristiana>>, Serie IV, 3 (1884/1885), pp. 110-121

G. B. De Rossi, *Capsella argentea africana*, in <<Bullettino di Archeologia cristiana>>, s. IV, V, Roma 1887, pp.118-189

G. B. De Rossi, *Transenna marmorea trovata a Castel Volturno ora nel Museo di Capua* in <<Bullettino di Archeologia cristiana>>, serie III, 6 (1881), pp. 147-153

F. De Rubeis, *La scrittura a S. Vincenzo al Volturno tra manoscritti ed epigrafi* in *S. Vincenzo al Volturno. Cultura, istituzioni, economia*, a cura di F. Marazzi, Montecassino 1996, pp. 21-40

S. Del Lungo, *Bahr 'as Shâm: la presenza musulmana nel Tirreno centrale e settentrionale nell'alto medioevo*, Oxford 2000

N. Del Re - M. Celletti, *Nicola, vescovo di Mira, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 1961-2000, vol. III, Roma 1967, coll. 923-948

I. Di Resta, *Capua medievale*, Napoli 1983

I. Di Resta, *Il principato di Capua* in *Storia del Mezzogiorno. Il Medioevo*, vol. II, tomo I, a cura di G. Galasso e R. Romeo, Roma 1994, pp.149-187

E. Di Rocco, *Apostoli e pellegrini attraverso il mare*, in *La letteratura del mare. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004*, Roma-Salerno 2006, pp. 51-75

I. Di Stefano Manzella, *Avidum mare nautis. Un naufragio nel porto di Odessus ed altre iscrizioni*, in <<Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité>>, vol. 111 n. 1 (1999), pp. 53-74.

H. Delehayé, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Capituli Ecclesiae Cathedralis Beneventanae*, in <<Analecta Bollandiana>> 51 (1933), pp. 337-377

H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, Bruxellis 1931

H. Delehaye, *Hagiographie Napolitaine*, in <<Analecta Bollandiana>>, 59, 1941, pp. 1-34

H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1906

H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933

H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966.

P. Delogu, *I monaci e le origini di S. Vincenzo al Volturno* in *S. Vincenzo al Volturno. La nascita di una città monastica*, Norwich 1996, pp. 57-59

P. Delogu, *Il principato di Salerno. La prima dinastia*, in *Storia del Mezzogiorno, II, Il Medioevo*, Napoli, 1988, pp. 237-277

P. Delogu (a cura di), *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero visigoti, Vandali, ostrogoti*, Atti del convegno, Soveria Mannelli 2001

P. Delogu, *Longobardi e Bizantini* in *Storia d'Italia*, Torino 1980, pp. 3-216

P. Delogu, *Mito di una città meridionale. Salerno, secoli VIII-XI* (Napoli 1977)

L. Deslise, *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, Paris 1886

Diadoco di Foticea voce in *Enciclopedia Cattolica*, Roma IV, 1950, coll. 591-595

E. Dolbeau, *Le dossier de saint Cainon d'Atella. À propos d'un livre récent*, in <<Analecta Bollandiana>> 114 (1996), pp. 99-124

J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles 1965

J. Dubois, J.L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993

J. Dubois, G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensiones. Texte et commentaire*, Paris 1984

A. Ducellier e F. Micheau, *L'Islam nel Medioevo*, Bologna 2004

L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Paris 1907

Y. Duval, J. Ch. Picard (ed.), *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident, Paris-Créteil 16-18 marzo 1984*, Actes du Colloque, Paris 1986

C.Ebanista, *Dinamiche insediative nel territorio di Cimitile tra tarda antichità e Medioevo in Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana, École Française de Rome, 9 marzo 2000, a cura di H. Brandeburg e L. Ermini Pani, Città del Vaticano 2003, pp.43-86

E. Elba, *Culto e iconografia di Santa Barbara in Italia meridionale (XI-XV secolo)*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 415-446

Elpidius, voce in W. Smith and H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, vol. II, London 1880

M. R. Esposito, voce *Candelabro*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, a cura di F. Bisconti, Città del Vaticano 2000, pp. 141-143

L. Fabiani, *La Terra di S. Benedetto. Studio storico-giuridico sull'Abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII sec.*, vol. I, Montecassino, 1968

M. Fagiolo, *Dalla barca di Pietro alla Chiesa come nave*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di A. Manodori, Roma 1992, pp. 267-279

M. Fagiolo, V. Cazzato, *Lecce*, Roma - Bari 1994

L. Fanin, *Premessa. Dio e l'uomo a confronto col mare nella pagina biblica*, in *Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, Verona 2008, pp. 9-25

U.M. Fasola, *Le catacombe di S.Gennaro a Capodimonte*, Roma 1993

U.M. Fasola., *Le raffigurazioni dei defunti e le scene bibliche negli affreschi delle catacombe di San Gennaro*, in *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, I, Brescia 1982

U. Fasola, *Le tombe privilegiate dei vescovi e dei duchi di Napoli nelle catacombe di S. Gennaro*, in Y. Duval, J. Ch. Picard (ed.), *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident*, Créteil 16-18 marzo 1984, Paris 1986, pp. 205-212

P. Fedeli, *L'elegia triste di Ovidio come poesia di conquista*, in *Fecunda licentia. Tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco*, a cura di R. Gazich, Milano 2003

C. Ferone, *Contributo alla topografia dell'Ager Campanus. I monumenti paleocristiani nella zona di S. Maria Capua Vetere*, S. Arpino (CE) 1992

C. Ferone, *Suet. Nero 34 e la nave di Agrippina*, «RhM» 147 (2004), pp. 80-87

E. Ferrarini, *Pesche miracolose, tempeste sedate ed altri miracoli sul mare nella prima agiografia latina*, in *Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, Verona 2008, pp. 27-41

G. Ferroni, *Il mare nell'epica, l'epica del mare*, in *La letteratura del mare. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004*, Roma-Salerno 2006, pp. 113-137

P.A. Février, *La mort chrétienne in Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto 1987, pp. 881-942

P. A. Février, *Martyre et sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988, Rome 1991, pp. 51-89

G. Fiaccadori, *Il cristianesimo. Dalle origini alle invasioni barbariche*, in G.B. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e Civiltà della Campania. Il Medioevo*, Napoli 1992, pp. 145-170

G. Filoramo, D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo – L'antichità*, Roma-Bari 2006

E. Follieri, *Il terzo voto di Nilo da Rossano*, in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, pp. 253-267

F. Fonio, *Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio* in <<Cahiers d'études italiennes>> 6 (2007), pp. 127-181

C.D. Fonseca, *Gli assetti metropolitici del Mezzogiorno tra Bisanzio e Roma*, in *Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa. Atti del convegno di studi (7-8 maggio 1992)*, Pisa 1995, pp. 27-44

C.D. Fonseca, *Le feste liturgiche*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle undicesime giornate normanno-sveve 1993*, a cura di G. Musca e V. Sivo, Bari 1995, pp. 231-251

C. D. Fonseca, *San Vincenzo al Volturno e la Longobardia meridionale* in *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995, pp. 21-28

S. Fontana, *Le "imitazioni" della sigillata africana e le ceramiche da mensa italiche tardo-antiche*, in L. Saguì (a cura di), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del convegno in onore di John W. Hayes Roma, 11-13 maggio 1995*, Firenze 1998, pp 83-100

A. Frutaz, *S. Barbara martire*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. II, 1949, coll. 801-803

F. Gabrieli, *La cultura araba e la scuola medica salernitana* in F. Gabrieli, *Arabeschi e studi islamici*, Napoli 1973, p. 135-150

G. Galasso, *Le città campane nell'alto medioevo*, in <<Archivio storico per le province napoletane>>, 77 (1958), pp. 9-52

A. Galdi, *L'isola e il suo santo. Il culto medievale di san Costanzo a Capri*, in <<Conoscere Capri. Studi e materiali per la storia di Capri, 4 (2006), pp. 43-65

A. Galdi, *Vescovi, santi e poteri politici nella Puglia settentrionale (secoli IX-XI)*, in *Bizantini, Longobardi e arabi in Puglia nell'alto medioevo. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Savelletri di Fasano (BR), 3-6 novembre 2011, Spoleto 2012*, pp. 341-364

A. Galdi, *Un'altra questione di agiografia salernitana. I santi martiri Fortunato, Caio ed Ante*, in <<Rassegna storica salernitana>>, 11, 1 (1994), pp. 7-37

A. Galdi, E. Susi, *Santi, navi e Saraceni. Immagini e pratiche del mare tra agiografia e storia dalle coste campane a quelle dell'Alto Tirreno (secoli VI-XI)*, in *Dio, il mare e gli uomini*, Quaderni di storia religiosa, Verona 2008, pp. 53-102

G. Garzella, *Cronotassi dei vescovi di Populonia –Massa Marittima dalle origini all'inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale* 1, pp. 1-21

S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, II, *Il Medioevo*, Napoli, 1988, pp. 83-146

S. Gasparri, *Italia longobarda. Il regno, i Franchi, il papato*, Laterza 2012.

- S. Gasparri, *L'Italia meridionale contesa tra Bizantini, Longobardi, Franchi e Saraceni*, in *L'Italia dell'alto Medioevo*, Milano 1984 (Storia della società italiana V), pp. 169-197
- C. Gebbia, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana antica e tardoantica*, in *L'Africa romana. Atti del terzo convegno di studio* (Sassari, 13-15 dicembre 1985), a cura di A. Mastino, Sassari 1986, pp. 101-112.
- S. Gelichi, C. Negrelli (a cura di) *La circolazione delle ceramiche nell'Adriatico tra Tarda antichità e Altomedioevo*, III Incontro di studio CER.AM.IS. (Venezia 24-25 giugno 2004), Mantova 2007
- S. Gentile, *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente* (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio-14 novembre 1998), Roma 1998
- F.L. Gervasio, *Nuove acquisizioni per la pittura rupestre medievale in Campania: gli affreschi della grotta di Castelcampagnano* in <<Kronos>> 12 (2009), pp. 3-35
- E. Giannarelli, *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*, in *Scrivere di santi - Atti del II Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* (Napoli, 22-25 ottobre 1991), a cura di G. Luongo, Roma 1998, pp. 49-67
- A. Gianni (a cura di), *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale* (Atti delle giornate di studio (Siena 11-12 giugno 1999), Siena 2000
- P. Giardelli, *Tradizioni popolari in Liguria*, in Dino Puncuh (a cura di), *Storia della cultura ligure*, II, Genova 2004, pp. 335-397
- P. Golinelli, *Agiografia e storia in studi recenti: appunti e note per una discussione*, in «Società e storia», 19 (1983), pp. 109-120
- P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991
- P. Golinelli, *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia* (secoli IX-XII), Modena 1980

P. Golinelli, *Gli studi agiografici in Italia nell'ultimo trentennio. Storia, correnti, temi, limiti e problemi*, in «Hagiographica», VI (1999), pp. 103-135

P. Golinelli, *I santi vescovi tra tardo antico e alto Medioevo nell'Italia Annonaria*, in *Vigilio vescovo di Trento tra storia romana e tradizione europea*. Atti del convegno di studi - Trento, 12-13 ottobre 2000, Trento 2001, pp. 195-208

P. Golinelli, *Il topos dell'incredulo punito nell'agiografia padana dei secoli IX-XII*, in *Florentissima proles ecclesiae. Miscellanea Hagiographica, Historica et Liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, a cura di D. Gobbi, Trento 1996, pp. 305-325

P. Golinelli, *L'agiografia tra storia e letteratura*, in *L'agiografia: un genere letterario tra geografia e storia*, Modena 1986

P. Golinelli, *Struttura narrativa e fruizione popolare nella leggenda di sant'Alessio*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 21-22 (1982), pp. 107-124

P. Golinelli, *Topoi e motivi agiografici nelle Vitae dei santi fondatori di abbazie*, in *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Fangarezzi, P. Golinelli, A.M. Orselli, Roma 2006, pp. 181-202

G.D. Gordini, *Costanzo di Capri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 265-266

G. D. Gordini (a cura di), *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni*, Genova 1991

G.D. Gordini, *Trofima*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, col. 665

G.D. Gordini – R. Aprile, *Barbara*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, pp. 760-768

S. Graham, *The Transmission of North African Texts*, in *Medieval Manuscripts, their makers and users. A Special Issue of Viator in Honor of Richard and Mary Rouse*, 2001, pp. 151-167

F. Granata, *Storia sacra della chiesa metropolitana di Capua*, vol. II, Napoli 1766

A. Grano, *Santa Barbara. Il mito, la leggenda, la storia, la Passione, la morte*, Napoli 2000

R. Grégoire, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1987

G. Grossi, *La Scuola e la bibliografia di Monte Cassino. Saggio storico*, Napoli 1820

G. Guadagno, *Caserta, Calatia e Sant'Augusto* in <<Quaderni della Biblioteca del Seminario di Caserta>>, Caserta 1995, pp. 25-45

M. Guarducci, *Il mare e l'acqua nel cristianesimo primitivo*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di A. Manodori, Roma 1992, pp. 153-160

S. Guarracino, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Milano 2007

B. Guenée, *Storia e cultura storica dell'Occidente medievale*, Bologna 1991

A. Guillou, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia. Società e cultura*, Bari 1976

G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1984

P. Henriet, "*Silentium usque ad mortem servaret*": *La scène de la mort chez les ermites italiens du XIe siècle*, in <<Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age>>, vol. 105 (1993), pp. 265-298

R. Hodges, *Gli scavi archeologici a San Vincenzo al Volturno*, in *San Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995, pp. 29-54

M. P. Hodnett, *The sea in Roman Poetry* in *Class. Journ.*, XV, 1919, pp. 67-82

H. Houben, *Potere politico e istituzioni monastiche nella "Langobardia minor"* (secoli VI-X), in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi, Benevento 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, pp.176-198.

G. Iannelli, *Serie cronologica dei vescovi dell'antica Capua, Sicopoli, Capua Nuova e Berolasi*, Caserta 1872

A. Inglese (a cura di), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (1-2 ottobre 2009)

A. Iodice, *Le origini della chiesa di Capua*, in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del meridione*, Atti del convegno nazionale di studi promosso dalla società di storia patria di terra di lavoro, Roma 1967 Roma, 1967, pp.113-127.

A. Isola, *I cristiani dell'Africa Vandalica nei Sermones del tempo* (429-534), Milano 1990

J. Janssens, *L'arte e l'archeologia cristiane come fonti teologiche*, in Atti del XIII Congressus Internationalis Archeologie christianae. Split-Porec, 25/9- 1/10 1994, Città del Vaticano 1998, pp. 415-422

- H. Jedin (a cura di), *Storia della Chiesa III. La Chiesa tra Oriente e Occidente*, Milano 1992.
- V. Jolivet, *Xerses Togatus: Lucullus en Campanie*, in <<MEFRA>> 99 (1987), pp. 891-897
- A. Jolles, *Forme semplici: leggenda sacra e profana, mito, enigma, sentenza, caso, memorabile, fiaba, scherzo*, Milano 1980
- G. Kaftal, *Iconography of the saints in Central on South Italian Schools of Painting*, Firenze 1965, coll. 149-152
- I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki 1963
- G. Kalby, *Le pitture nelle grotte dei santi e delle formelle a Calvi*, in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del meridione*, Atti del convegno nazionale di studi promosso dalla società di storia patria di terra di lavoro, Roma 1967 Roma, 1967, pp. 337-342
- M. Labate, *Il cadavere di Lica. Modelli letterari e istanza narrativa nel Satyricon di Petronio*, in <<Taccuini>> 8, 1998, pp.83-89
- F. Lai, *L'Africa di Fulgenzio: città, territorio e popolamento*, in *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*. Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova Serie (7), Ortacesus-Cagliari, pp. 427-452
- F. Lanzoni, *Genesi svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925
- F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, I, Faenza 1927
- F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, Roma 1923.
- J. Leclercq, *La mort d 'après la tradition monastique au Moyen-Âge*, in *Sens de la mort* (Studia missionalia 31) 1982, pp. 71-77
- P. Lemerle, *Storia di Bisanzio*, Lecce 2004

- C. Leonardi, A. Degl'Innocenti, *Agiografie medievali*, Firenze 2011
- C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti del convegno internazionale. Roma, 25-28 maggio 1977, Roma 1980, pp. 435-476
- C. Leonardi, A. Degl'innocenti (a cura di), *I santi patroni. Modelli di santità, culti e patronati in Occidente*, Roma 1999
- A. Luisi e Berrino N., *Culpa Silenda. Le elegie dell'error ovidiano*, St. Spirito (BA) 2002
- G. Luongo, *Agiografia irpina*, in A.V. Nazzaro (a cura di) *Giuliano D'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del convegno 4-6 giugno 2003, Napoli 2004, pp. 365-400
- G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi - Atti del II Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* (Napoli, 22-25 ottobre 1991), Roma 1998
- D. Mallardo, *Il Calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947
- D. Mallardo, *San Castrese vescovo e martire nella storia e nell'arte*, Napoli 1957
- A. Manodori, *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, Roma 1992
- R. Marandino, *Giuliano di Aeclanum*, S. Angelo dei Lombardi 1987
- F. Marazzi, *All'ombra di San Vincenzo: linee evolutive dell'insediamento nella valle del Volturno fra tardoantico e alto medioevo*, in *Il cammino di Carlo Magno. Ipotesi di un percorso europeo di ricerca tra archeologia e storia territoriale*, Napoli 2005, pp.130-154
- F. Marazzi, *L'Abbazia di S. Vincenzo al Volturno e i rapporti con le sue proprietà fra VIII e X secolo in Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno

internazionale di studi, Benevento 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, pp. 255-273

F. Marazzi, *San Vincenzo al Volturno: la vita quotidiana di un monastero altomedievale vista attraverso i suoi reperti*, Napoli 2006

F. Marazzi, A. Gobbi, *Un monumento altomedievale a rischio di scomparsa: il monastero di Santa Maria in Cingla*, in *Cultura Materiale postclassica - Sant'Angelo d'Alife e territorio alifano*, a cura di L. Di Cosmo, Piedimonte Matese 2002, pp. 5-18

F. Marazzi, A. Sennis, *Insedimento e struttura territoriale nella valle del Volturno tra VIII e XII secolo*, in I Congresso Nazionale di Archeologia medievale, (Pisa 1997), a cura di S. Gelichi, Firenze 2000, pp. 227-232

D. Marcotte, *Peripli nell'antichità: la sintassi greca del mare*, in *La letteratura del mare. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004*, Roma-Salerno 2006, pp. 37-51

J. Martin, *La Langobardia meridionale*, in *Langobardia* a cura di P. Cammarosano e S. Gasparri, Udine 1992, pp. 405-423

C.S. Martucci, G. Boemio, G. Trojsi, G.F. De Simone, *Pollena Trocchia (NA), località Masseria De Carolis. L'analisi dei reperti per la ricostruzione del contesto economico e sociale della villa romana*, in <<Amoenitas>> II (2012), pp. 87-117

G. Mascioni, *Lo specchio greco: alle fonti del pensare europeo*, Milano 1990

G. Mascioni, *Lo specchio greco: prefazione a molti viaggi*, Torino 1980

A. Mastino (a cura di), *L'Africa Romana. Atti del secondo convegno di studio* (Sassari, 14-16 dicembre 1984), Sassari 1985

A. Mastino (a cura di), *L'Africa romana. Atti del terzo convegno di studio* (Sassari, 13-15 dicembre 1985), Sassari 1986

A. Mastino (a cura di), *L'Africa Romana*. Atti del settimo convegno di studio (Cagliari 14-16 dicembre 1990), Sassari 1991

F. Mattioli Carcano, *Santi Sauroctoni, con particolare riferimento a Giorgio e Giulio*, in AA. VV., *Da San Giulio a San Giorgio. Draghi e Basilischi dalle Alpi alla Cina*, Atti del Convegno di Casale Corte Cerro (26 aprile 2003), Pettenasco (NO) 2003, pp. 11-17

P. Matvejević, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, Milano 1998

I. Mazzoleni, *Le pergamene del monastero di San Gregorio Armeno di Napoli*, I, Napoli 1973

H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004

J. Meyendorff, *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Qiqajon 2005

C. Militello, *La nave e il mare, tema teologico*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di Alberto Manodori, Roma 1992, pp. 319-334

E. Miranda, *Iscrizioni giudaiche nel napoletano*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. Atti del Convegno di studi (Napoli, 9-11 ottobre 2000), a cura di L. Cirillo- G. Rinaldi, Napoli 2004, pp.189-192

J. Mitchell, *Le arti a S. Vincenzo al Volturno nell'età degli abati Giosuè ed Epifanio* in *S. Vincenzo al Volturno dal Chronicon alla Storia*, Isernia 1995, pp. 55-84

A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate, l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum» 24 (1984) 235-264

A. Monaci - Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010

M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum*, Napoli 1630

G. Musca, *L'emirato di Bari (847-871)*, Bari 1992

G. Musca, V. Sivo, *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nella comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle undicesime giornate normanno-sveve. Bari 26-29 ottobre 1993, Bari 1995

A.V. Nazzaro (a cura di), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del Convegno di Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003, Napoli 2004

A.V. Nazzaro, voce *Quodvultdeus*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, III: P-Z, dir. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, coll. 4449-4453

A. V. Nazzaro, *Quodvultdeus, un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX: scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*. Atti delle VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999, a cura di M. Rotili, Napoli 2001, pp. 33-51

A. V. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua in Ambrogio di Milano*, Napoli, 1977

C. Neri, *La fuga di fronte al pericolo: opportunità politica o esempio morale (Possidio, Vita Augustini, 30)?*, in *L'Africa Romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano*. Atti del XVI convegno di studio. Rabat, 15-19 dicembre 2004, Napoli 2006, pp. 959-976

M. Niccolai, *Élites e società civili ed ecclesiastiche nella Napoli tardoantica. Da Diocleziano alla caduta della Pars Occidentis*, Tesi di

Dottorato, Università degli studi di Napoli "Federico II". Dottorato in Storia, XXII ciclo

G. Orofino, *Considerazioni sulla produzione miniaturistica altomedievale a Montecassino attraverso alcuni manoscritti conservati nell'archivio della Badia*, in *Miscellanea Cassinese, Monastica* 111, Montecassino, 1983, pp. 131-185

A. M. Orselli, *Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, in *La cultura in Italia tra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno (Roma 12-16 Novembre 1979)*, Roma, 1981, pp. 771-784

A.M. Orselli, *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in S. Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 85-104

A.M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965

A. M. Orselli, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985

G. Orsola, *San Longino nella tradizione greca e latina di età tardoantica. Analisi, commento delle fonti e contesto agiografico*, 2008

G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Milano 2011

G. Otranto, *Da Giuliano di Eclano ad Eugippio: la Campania tra eresia ed ortodossia*, in A.V. Nazzaro (a cura di) *Giuliano D'Eclano e l'Hirpinia Christiana. Atti del convegno 4-6 giugno 2003, Napoli 2004*, pp. 35-53

G. Otranto, *Persecuzione e martirio in Campania. Il contributo del Martirologio Geronimiano*, in <<Campania Sacra>> 37, 1-2, 2006, pp. 85-122

- Y. Ötügen, *La Basilica di s. Nicola a Myra*, in *San Nicola. Splendori d'Oriente e d'Occidente*, Catalogo della Mostra (Bari, Castello Svevo, 7 dicembre 2006-6 maggio 2007), a cura di M. Bacci, Milano 2006, pp. 47-60
- S. Palmieri, *Duchi, principi e vescovi nella Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi, Benevento 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, pp. 43-101
- S. Palmieri, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, in <<Archivio storico per le province napoletane>>, 99 (1981), pp. 31-104
- S. Palmieri, *Un esempio di mobilità etnica altomedievale: i Saraceni in Campania*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), Montecassino 1987, pp. 597-627
- M. Panetta, *I santi del mare*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di Alberto Manodori, Roma 1992, pp. 234-239
- M. Panetta, *I Saraceni in Italia*, Milano 1973
- L. Pani Ermini, *La Sardegna e l'Africa nel periodo vandalico* in *L'Africa Romana*. Atti del II Convegno di studio (Sassari, 14-16 dicembre 1984), a cura di A. Mastino, Sassari 1985, pp. 105-122
- L. Paroli, C. Citter, C. Pellecuer, J.M.Péne, *Commerci nel Mediterraneo Occidentale nell'alto medioevo*, in *Early Medieval Towns in West Mediterranean*, Convegno 22-24 settembre 1994, a cura di G. P. Brogiolo, Mantova 1996, pp. 121-142
- R. Pauler, *Enciclopedia dei Papi*, II, *Niccolò I, santo- Sisto IV*, Roma 2008, pp. 79-83

V. Pavan, voce *Eugippio* in *Dizionario Patristico di antichità cristiane*, I, col. 12785

G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1985

R. Penna, *Il tema del «viaggio» negli Atti e nella letteratura dell'ambiente*, in *Gli Atti degli Apostoli: storiografia e biografia*. Atti dell'VIII Convegno di studi neotestamentari (Torreglia, 8-11 settembre 1999), a cura di A. Pitta, 2001, pp. 143-170.

R. Penna, *L'acqua nella Bibbia: dalla minaccia alla fecondità*, in *Sorella acqua. L'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, Quattordicesimo Quaderno Sacrese (Sacra di S. Michele), a cura di G. Casiraghi, Stresa 2005, 41-57

G. Petralia, *Santi e mercanti nel Mediterraneo latino medievale: note diacroniche in Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo volume I - Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di Gabriella Rossetti e Giovanni Vitolo, Liguori, Napoli 2000, pp. 89-111

E. Pianezzola, *Adriatico e altri mari. Un'immagine simbolo per la Graia Camena di Orazio*, in *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente vol. 15 - Greci in Adriatico. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 21-24 ottobre 1999)*, a cura di L. Braccesi - M. Luni, 2002, pp. 11-25

S. Piazza, *La Grotta dei Santi a Calvi e le sue pitture*, in <<Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte>>, 57 (III s., XXV), 2002 (2003), pp. 169-208

S. Piazza *La Grotta dei Santi a Calvi e le sue pitture*, Roma 2003.

D. Piazza, *I <<Corpora Sanctorum>>: il patronato del vescovo Imerio*, estratto da D. Piazza, *Dal sacramentario al Messale: frammenti liturgici cremonesi tra XII e XIII secolo*, Cremona 2006, pp. 284-306

J. C. Picard, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988

G. Pistarino, *San Venerio: un problema agiografico*, in *S. Venerio del Tino: vita religiosa e civile tra isola e terraferma in età medievale*. Atti del Convegno (Lerici-La Spezia-Portovenere, 18-20 settembre 1982), La Spezia- Sarzana 1986, pp. 47-75

A. Platanica, *La cristianità africana fra Arrianus furor e subreptiones Acephalorum*, in *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero visigoti, Vandali, ostrogoti*, Atti del convegno a cura di P. Delogu, Soveria Mannelli 2001, pp. 181-242

W. Pohl, *The Vandals: Fragment of a Narrative*, in *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa* a cura di H. Merrils, Aldershot 2004, pp. 31-48

T. W. Potter, *Le città romane dell'Africa Settentrionale nel periodo Vandamico*, in *Le invasioni barbariche nel meridione dell'impero visigoti, Vandali, ostrogoti*, Atti del convegno a cura di P. Delogu, Soveria Mannelli 2001, pp. 119-150

A. Pratesi, voce *Bertario* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Roma 1967, pp. 477-482

S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma 1987

F. Provvisto, *San Prisco I vescovo e martire di Capua*, in <<Annali del Museo campano di Capua>>, Caserta 2005, pp. 73-84

F. Provvisto, *San Prisco II vescovo di Capua*, in <<Annali del Museo campano di Capua>>, Caserta 2005, pp. 85-92

- G.B. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e Civiltà della Campania. Il Medioevo*, Napoli 1992
- H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge*, Paris 1908
- H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1990
- H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo 1995
- C. Randazzo, *Il lago di Tiberiase, il fiume Giordano e le montagne nella tradizione neotestamentaria e loro significato teologico*, Roma 2013
- G. Ranisio, *Il santo venuto dal mare*, in <<La ricerca folklorica: contributi allo studio della cultura delle classi popolari>>, n. 21 (1990), pp. 85-90
- G. Ravasi, *Bibbia e arte*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988
- G. Ravagnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004
- G. Ravagnani, *Introduzione alla storia bizantina*, Bologna 2006
- L. Réau, *Barbe*, in *Iconographie de l'art chretien*, Paris 1955-1959, III, pp. 169-176
- J. Ries, *Opera omnia 1. I cristiani e le religioni*, Milano 2006
- J. Ries, *Opera omnia 4/1. Simbolo, Le costanti del sacro*, Milano 2008
- U. Rizzitano, *Gli Arabi in Italia*, in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965, pp. 93-114

D. Romano, *Osservazioni sul prologo alla Historia di Vittore Vitense in Letteratura e Storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, pp. 155-172

A. Roncoroni, *Vittore Vitense, Historia persecutionis Africanae provinciae* III, 55-60, in <<Siculorum Gymnasium>>, N. S., XXIX, 1976, pp. 387-395

H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in AA VV. *Augustinus Magister*, Paris 1954, vol. II, pp. 691-701

M. Rotili (a cura di), *Società multiculturali nei secoli V-IX: scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*. Atti delle VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999, Napoli 2001

O. Rousseau, *Saint Nil de Rossano et le monachism latin* in <<Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata>>, 45 (1991), pp. 339-386

F. Roversi Monaco, voce *Lorenzo di Amalfi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 66 (2006), pp. 52-54

A. Ruggiero, *Carme 21: Nola crocevia dello spirito*, in *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* Nola 20-21 marzo 1982, Roma 1983, pp. 183-212

F. Russo, *Itinerario campano di monaci italo-greci* in *Il contributo dell'archidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del meridione*, Atti del convegno nazionale di studi promosso dalla società di storia patria di terra di lavoro, Roma 1967 Roma 1967, pp. p. 211-218.

L. Sagù (a cura di), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del convegno in onore di John W. Hayes* Roma, 11-13 maggio 1995, Firenze 1998

L. Salvatorelli, *L'Italia medievale dalle invasioni barbariche agli inizi del secolo XI*, Bari 1938

G. Santaniello, *I successori del Vescovo Paolino di Nola* (secc. V e VI), in <<Teologia e Vita>>, 7 (2005), pp. 18-51

G. Santaniello, *San Paolino di Nola - Una vita per Cristo*, Roma 1994

P. Saviano, *Episcopato e vescovi di Atella* in *Rassegna storica dei comuni*, vol. XXX (2004), pp. 59-78

E. Savino, *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Bari 2005

J.M. Sauget, *Fortunata, santa martire venerata a Patria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, Roma 1965, coll. 975-976

J.M. Sauget, *Giuliana santa martire di Nicomedia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, coll. 1176-1177

M. Schipa, *Il Mezzogiorno d'Italia anteriormente alla monarchia*, Bari 1923

M. Schipa, *Storia del principato longobardo di Salerno*, in *La Longobardia meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento. Il principato di Salerno*, Roma 1968, pp. 87-278

A. Schwarcz, *The Settlement of the Vandals in North Africa*, in *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa* a cura di H. Merrils, Aldershot 2004

M. Scollo, *L'immagine del mare nel De beata vita di Agostino*, in *La preghiera del marinaio. La fede e il mare nei segni della Chiesa e nelle tradizioni marinare*, a cura di Alberto Manodori, Roma 1992, pp. 358-360

E. Serrao, *Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli*, in <<Puteoli. Studi di Storia antica>>, XII-XIII, 1988-1989, pp. 103-118

M. Sensi, *Santi sauroctoni venuti dal mare*, in *I Santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 181-207

A. Settia, *I monasteri italiani e le incursioni saracene e ungariche in Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-XI)*, Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 9-13 settembre 2003), Cesena 2006, pp. 79-95

D. Shanzer, *Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom and Confession in Victor of Vita's Historia Persecutionis*, in *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004, pp. 271-290

A. Simi, *Sui sentieri pescosi. I viaggi per mare nell'Odissea*, Roma 1999

P. Simonelli, *Venerio, eremita*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, coll. 1007-1009

M. Simonetti, *Giuliano di Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana* (Atti del Convegno di Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003), a cura di A. V. Nazzaro, Napoli 2004, pp. 23-33

M. Simonetti, *Note sulla tradizione agiografica di S. Regolo di Populonia*, in *Il paleocristiano nella Tuscia*. Atti del Convegno (Viterbo, 16-17 giugno 1979), Viterbo 1981, pp. 107-130

M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, a cura di G.M. Vian, Roma 2006

V. A. Sirago, *Incontro di Agostino con Melania e Piniano*, in *L'Umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Congresso Internazionale (Bari 28-30 ottobre 1986), Bari 1988, pp. 629-648

W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, 1870

E. Solin, *Gli ebrei d'Africa: una nota*, in *L'Africa Romana*. Atti dell'VIII convegno di studio (Cagliari 14-16 dicembre 1990), a cura di A. Mastino, Sassari 1991, pp. 615-623.

G. Soricelli, "*Terra Sigillata*" della prima, media e tarda età imperiale, in P. Arthur (a cura di), *Il complesso archeologico di Carminiello ai Mannesi: Napoli (scavi, 1983-1984)*, Galatina 1994, pp. 109-171

L. Speciale, G. Torriero Nardone, *Sicut nunc cernitur satis pulcherrimam construxit: La basilica e gli affreschi desideriani di San Benedetto a Capua*, in <<Arte Medievale>> , IX, 2 (1995), pp. 87-104

G. Spinelli, *Il papato e la riorganizzazione ecclesiastica della Longobardia meridionale*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi, Benevento 1992, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano 1996, pp. 19-42.

M. Spredicato, *Il mare che unisce, Il mare che divide. Il protettorato di Sant'Irene a Lecce tra Medioevo ed Età Moderna*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 241-254

S. Struffolino, *La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca* in A. Inglese (ed.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini*, Atti del Convegno di Roma (1-2 ottobre 2009), pp. 345-376

E. Susi, *Africani, Cefalofori e <<Saraceni>>. I cicli agiografici popolonesi dall'alto Medioevo al XII secolo*, in *Da Massa Marittima. I 1500 anni di una diocesi*, a cura di A. Benvenuti. Atti del Convegno di studio (Massa Marittima, 16-17 maggio 2003), Firenze 2005, pp. 23-65

E. Susi, *Osservazioni preliminari sul dossier agiografico dei santi Senzias e Mamiliano*, in <<Sanctorum>>, 1 (2004), pp. 79-87

E. Susi, *San Mamiliano eremita nelle fonti agiografiche dell'Alto Medioevo*, in *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale* (Atti delle giornate di studio (Siena 11-12 giugno 1999), a cura di A. Gianni, Siena 2000, pp. 11-28

G. Tabacco, *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero alle prime formazioni di Stati regionali*, in *Storia d'Italia*, coordinata da R. Romano, C. Vivanti, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 3-274

M. Tangheroni, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma-Bari 1996

F. Tarantini, *Il culto di Sant'Irene a Lecce*, in <<Studi salentini>>, 1990, pp. 147-154

J. Topolski, *Metodologia della ricerca storica*, Varsavia 1973

S. Tortorella, *La sigillata africana in Italia nel VI e nel VII secolo d. C.: Problemi di cronologia e distribuzione*, in L. Saguì (a cura di), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del convegno in onore di John W. Hayes Roma, 11-13 maggio 1995*, Firenze 1998, pp. 41-69

T. Tortorelli. *Il monachesimo italo-greco e gli insediamenti rupestri (secc. X-XII) nell'area appulo-lucana. L'esperienza monastica greca e i rapporti con il monachesimo benedettino in Puglia e nell'Italia meridionale*, in <<Storia del Mondo>>, Periodico telematico di Storia e Scienze Umane (<http://www.storiadelmondo.com>) Numero 51 (2007).

W. Treadgold, *Storia di Bisanzio*, Bologna 2005

C. Tridente, *Un santo pellegrino in Puglia: San Nicola di Trani*, in *Il Cammino di Gerusalemme*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999) a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2002, pp. 363-372

- R. Tucciarone, *I Saraceni nel Ducato di Gaeta e nell'Italia centro-meridionale*, Gaeta 1991
- F. Ughelli, *Italia Sacra*, Tomo 6, Venezia 1720
- F. Valente, *San Vincenzo al Volturno. Architettura ed arte* (Miscellanea Vulturense I), Roma, 1996
- D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage: the apocalyptic theology of a Roman African in exile*, Sidney 2003
- A. Vanoli, *La Sicilia musulmana*, Bologna, Il Mulino, 2012
- A. Vauchez (a cura di), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne: chrétienté et islam: Actes du colloque organisé par le Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident, XII-XVIII siècle de l'université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France, Nanterre, 21-23 Juin 1993*, Roma 1995.
- A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma - Bari 1993, pp. 455-483
- A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, Roma - Bari 1993
- I. Vay, *Le scorrerie saracene a Luni nel quadro della presenza musulmana nel Mediterraneo centro-occidentale tra IX e XI secolo*, in <<Quaderni del Centro Studi Lunensi>>, n.s., 3 (1997), pp. 47-84
- B. Vinsentin, *Dal basso Lazio medievale e oltre: le Celle Capuane di San Vincenzo al Volturno e di San Benedetto di Montecassino* in <<Nuovi Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari>>, 22 (2008), pp. 39-65

B. Visentin, *Identità etniche e identità locali nel Mezzogiorno Medievale. La nuova Capua* in <<Schede Medievali>>, 48 (2010), pp. 1-7

B. Vinsentin, *La nuova Capua Longobarda. Identità etnica e coscienza nel mezzogiorno altomedievale*, 2012

C. Vismara (a cura di), *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale, geografia storica ed economia*. Atti del XIV Convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000) Roma 2002

G. Vitolo, *Il Mezzogiorno come area di frontiera*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 11-20

G. Vitolo (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999

G. Vitolo, *Santità, culti e strutture socio-politiche*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 23-38

G. Volpe, C. Annese, G. Disantarosa, D. Leone, *Ceramiche e circolazione delle merci in Apulia fra tardoantico e altomedioevo*, in S. Gelichi, C. Negrelli (a cura di) *La circolazione delle ceramiche nell'Adriatico tra Tarda antichità e Altomedioevo*, III Incontro di studio CER.AM.IS. (Venezia 24-25 giugno 2004), Mantova 2007, pp. 331-374

D. von der Nahmer, *Le Vite dei santi*, Genova Marietti 1998

V. von Falkenhausen, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978

V. von Falkenhausen, *Taranto in epoca bizantina*, in <<Studi medievali>> ser. III, 9/1 (1968), pp. 133-166.

A. Vuolo, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del 1° Convegno (Auditorium del Museo del Sannio, 13-15 dicembre 1985), pp.199-238.

A. Vuolo, I 'Libelli miraculorum' tra religiosità e politica. Napoli, secc. IX-XI, Napoli 1990

A. Vuolo, *La nave dei santi in Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, pp. 57-66

A. Vuolo, *San Tammaro un enigma tra leggenda e culto in San Tammaro, vescovo di Benevento, patrono di Grumo Nevano, Villa Literno e dell'omonima località presso Capua. Il culto, l'iconografia. Catalogo della mostra fotografica*, a cura di F. Pezzella, Grumo Nevano 2002, pp. 3-10

A. Vuolo, *Tradizione letteraria e sviluppo culturale. Il dossier agiografico di Canione di Atella (secc X-XV)*, Napoli 1995

A. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2006

C. Wickham, *Early medieval archaeology in Italy: the last twenty years* in <<Archeologia Medievale>>, 26 (1999), pp. 7-20

G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993

M. Zelzer, *Giuliano e la tradizione classica*, in A.V. Nazzaro (a cura di) *Giuliano D'Eclano e l'Hirpinia Christiana*. Atti del convegno 4-6 giugno 2003, Napoli 2004, pp. 225-234

