

Antonio V. Nazzaro  
***Paolino di Nola e il pellegrinaggio al Santuario di san Felice***

[A stampa in «KOINONIA» 55 (2011), pp. 197-226 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

Antonio V. Nazzaro

## Paolino di Nola e il pellegrinaggio al Santuario di san Felice \*

### 1. Premessa

Mi corre *in limine viae* (in senso metaforico quanto letterale!) l'obbligo di accennare al più generale tema del camminare metafora già nella Bibbia del vivere<sup>1</sup>, del viaggio nella letteratura, oggetto in questi ultimi anni di qualificati convegni accademici<sup>2</sup>, del viaggio religioso o pellegrinaggio nell'antichità pagana e cristiana e degli *itineraria christiana*<sup>3</sup>, allo scopo di delineare un preciso anche se sintetico quadro storico-religioso di riferimento per i pellegrinaggi al santuario di san Felice a Cimitile<sup>4</sup>.

\* Vedono qui la luce le risultanze, accuratamente rielaborate, di due miei Seminari sull'argomento: il primo tenuto il 20 maggio 2010 a Foggia nell'ambito del IV ciclo della *Lectura Patrum Fodiensis*, promossa da M. Marin e R. Infante; il secondo tenuto a Napoli il 25 gennaio 2011 nell'ambito delle 'Incontri' promossi dall'Associazione di Studi Tardoantichi, presieduta da L. De Giovanni. Agli illustri Colleghi il mio più affettuoso e sentito ringraziamento.

<sup>1</sup> Cfr. D. Demetrio, *Filosofia del camminare*. Esercizi di meditazione mediterranea, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005. La metafora vitale del correre mi pare che sia stata bene espressa da Agostino nel seguente efficace periodo commatico; cfr. *Sermo* 2, 4 (ed. F. Dolbeau 2009, p. 303): *Cogitate fragilitatem humanam, fratres mei; currite cum vivitis, ut vivatis; currite cum vivitis, ne vere moriamini* («Pensate, fratelli miei, alla fragilità degli uomini; correte, quando siete in vita, per vivere: correte, quando siete in vita, per non morire»).

<sup>2</sup> Cfr. A. Gargano-M. Squillante (edd.), *Il viaggio nella letteratura occidentale tra mito e simbolo*, Napoli, Liguori 2005. I contributi qui raccolti, corredati di un'adeguata bibliografia, puntualizzano il tema del viaggio testuale: il viaggio del lettore nel testo e quello del testo nella realtà e nella storia. Il viaggio, specie quello per l'immenso e periglioso mare, attiva simboli alimentati dall'idea di un inesausto navigare verso un'irraggiungibile terra promessa. Mi piace anche ricordare M. Squillante, *Il viaggio, la memoria, il ritorno: Rutilio Namaziano e le trasformazioni del tema odepórico*, Napoli, D'Auria, 2005.

<sup>3</sup> Cfr. R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997; G. Frank, «Pilgrimage», in S. A. Harvey-D. G. Hunter (edd.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, University Press, 2008, pp. 826-41; F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (edd.), *Viajeros Peregrinos y Aventureros en el Mundo Antiguo*, Barcelona 2010.

<sup>4</sup> Sul punto si veda il pregevole contributo di I. Aulisa e L. Carnevale, «Il pellegrinaggio rurale alla tomba di s. Felice di Nola», in *Annali di Storia dell'esegesi* 22, 2005, pp. 119-44. La mia ricerca si muove nel solco tracciato dalle studioshe baresi, che con l'espressione «pellegrinaggio rurale» intendono limitarsi ai soli viaggi devozionali della gente di campagna, tralasciando le visite di personaggi ragguardevoli di cui pure ci parla Paolino.

L'inserimento in questo quadro dei pellegrinaggi svoltisi in Campania tra IV e V secolo conferisce a essi un più profondo e significativo spessore storico-antropologico e illumina di nuova luce la *narratio* poetica di Paolino.

Il pellegrinaggio è l'espressione concreta di un "cercare teologico", che non si esaurisce nei suoi aspetti concreti e materiali, ma investe la tensione spirituale dell'uomo all'incontro con gli altri, con il mondo e con Dio. La condizione esistenziale dell'uomo è quella del *viator* sempre pronto a levar le tende, viandante nostalgico delle sue origini e nutrito dalla speranza di raggiungere una realtà intravista e mai posseduta.

La differenza tra viaggiatore religioso, o pellegrino, e le altre specie di viaggiatori è stata efficacemente condensata da P. C. Diaz nell'icastica frase «Un viajero necesita un destino, un aventurero quizás no, un vagabundo tampoco<sup>5</sup>». Il pellegrino si riconosce per le motivazioni religiose, i segni esteriori, gli indumenti, il mezzo di trasporto, il luogo di destinazione e la socievolezza. Egli si dirige verso un luogo anche distante ove spera di trovare un contatto con il sacro; e questo può essere un santuario o un luogo sacralizzato dalla presenza di una divinità o dal ricordo di una ierofania. Tutte le religioni tradizionali a spinta universalistica, come l'Ebraismo, l'Induismo, il Buddhismo, il Cristianesimo e l'Islam, conoscono la forma culturale e devzionale del pellegrinaggio e la figura del viaggiatore religioso, che cerca risposte alle sue angosce quotidiane e alla sua ansia di assoluto.

Il greco e il latino non dispongono di termini che indichino ciò che noi chiamiamo "pellegrino" e "pellegrinaggio". Il termine latino *peregrinus* indicava originariamente colui che si allontanava dalla propria città e viveva da straniero per un certo periodo in un altro luogo con la nostalgia della propria patria. E *peregrinatio* indicava il viaggiare o il risiedere all'estero, senza fini religiosi. Gli antichi cristiani non s'identificavano come pellegrini. Solo in epoca tarda *peregrinus* indica colui che, abbandonando la casa e la vita ordinaria, intraprende un più o meno lungo viaggio alla volta di una terra straniera di speciale significato religioso. In tale accezione il termine compare in Girolamo, che chiama *peregrini* i tanti cristiani che popolavano la Palestina<sup>6</sup>.

### 1. 1. *Il pellegrinaggio pagano*

Nell'antico mondo pagano i fedeli accorrevano da grandi distanze ai santuari nella speranza di entrare in contatto con il potere attivo della divinità e sperimentare un mutamento esistenziale. Attraverso un percorso devozionale nel quale realizzavano gesti preghiere e riti codificati essi stabiliva-

<sup>5</sup> Cfr. P. C. Diaz, «El peregrino y los destinos: los lugares de Cristo», in Marco Simón *Viajeros*, cit., p. 241.

<sup>6</sup> Cfr. Hier., *epist.* 139, 3 (del 413): *non habitatores esse, sed accolae et peregrinos*.

no una comunicazione privilegiata con il divino. I pellegrinaggi *ad loca sacra* si celebravano *una tantum* oppure con cadenza periodica in occasione di feste inserite in un tempo religioso e consistevano in viaggi collettivi o in visite personali per lo scioglimento di un voto o alla ricerca di una guarigione fisica o spirituale.

I *loca sacra* erano immaginati e vissuti come il centro di una geografia sacra nel quale si è prodotta una ierofania ed è, quindi, assicurata una comunicazione privilegiata con le potenze divine. È dunque la possibilità di una straordinaria esperienza del sacro a muovere il pellegrino anche a costo di sacrifici non lievi legati alla lunghezza e all'asperità del viaggio.

In questo paragrafo utilizzo l'interessante contributo di Silvia Alfaje<sup>7</sup>, che pur consapevole dell'artificialità di tassonomie di questo tipo, ha classificato i pellegrinaggi in base alle motivazioni che spinsero i pellegrini a compierli: a) pellegrinaggio devozionale, realizzato da fedeli desiderosi di entrare in contatto con una divinità; b) pellegrinaggio strumentale, intrapreso da chi persegue un obiettivo preciso, p. es., una guarigione; c) pellegrinaggio normativo, prescritto da un calendario festivo; d) pellegrinaggio obbligatorio per i fedeli; e) pellegrinaggio iniziatico; f) pellegrinaggio motivato dalla curiosità.

Importante è la relazione tra luogo di culto e fedeli. Concepito idealmente come l'*omphalos* di una geografia sacra, il santuario stabilisce relazioni dinamiche con altri spazi cultuali situati sul territorio<sup>8</sup>. Alla dimensione spaziale si congiunge quella temporale, trattandosi, come s'è detto, di una pratica culturale celebrata una sola volta o periodicamente.

I pellegrini potevano appartenere a una stessa comunità o a uno stesso gruppo sociale, potevano essere membri di un culto specifico o far parte di un genere o gruppo di età, di persone afflitte da una stessa malattia. Esistevano norme o tabù che vietavano il pellegrinaggio o l'entrata in determinati settori del santuario a certe categorie, come donne, stranieri bambini emarginati, disabili. Un santuario poteva sorgere nella sede di una divinità specializzata nella cura di determinate malattie, come, p. es., l'infertilità. Il pellegrinaggio si poteva intraprendere per la richiesta di una grazia, per lo scioglimento di un voto, per conoscere la volontà degli dei o per avviare un percorso iniziatico. Eterogenee sono le attività sviluppate nel contesto del pellegrinaggio, come processioni, preghiere, sacrifici, offerte, promesse e offerte di ex-voto, *incubationes*, consulti oracolari, bevute o bagni in acque curative,

<sup>7</sup> Cfr. S. Alfaje, «Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea», in Marco Simón, *Viajeros*, cit., pp. 177-218.

<sup>8</sup> Fenomeno che si verifica oggi sul Gargano dove nello stesso giro i pellegrini visitano la Grotta dell'Angelo Michele a Monte Sant'Angelo e la tomba di S. Pio a San Giovanni Rotondo.

pratiche ascetiche, contemplazione di immagini di divinità, realizzazione di iscrizioni, celebrazioni di convivi, assistenza alle cerimonie religiose, raccolta di sostanze con proprietà terapeutiche come acqua, pietre ecc. Una delle dinamiche attive nel processo rituale era rappresentata dalle narrazioni mitiche in uno spazio concreto e connesse con una divinità; il che conferiva un di più all'esperienza religiosa. Le guarigioni operate dalla divinità accrescevano il prestigio del santuario e il funzionamento del suo culto. L'Alfaye ha anche sottolineato che sul piano antropologico il pellegrinaggio e il santuario funzionano come meccanismi rituali di integrazione.

Molti dei caratteri del pellegrinaggio pagano si ritrovano, come vedremo, in quello cristiano, ivi compresa la *narratio* dei *miracula* del santo.

### 1. 2 *Il pellegrinaggio cristiano*

A differenza del paganesimo e dell'Ebraismo, che avevano i loro *loca sacra*, il Cristianesimo, essendo una religione spirituale fondata sul senso del tempo più che dello spazio, almeno alle origini non ne ebbe. E se c'era una città santa questa non poteva che essere la Gerusalemme celeste<sup>9</sup>. Insomma, era estranea ai cristiani delle origini l'idea di un luogo santo, di un luogo cioè santificato da azioni rituali, oggetto di devozione e meta di pellegrinaggio. Essendo essi stessi tempio del Dio vivente (2 Cor. 6, 16), i cristiani avevano ben presente il discorso di Paolo all'Areopago (*Atti* 17, 24 ss.). Dio è *totus ubique simul* e le loro chiese non erano templi della divinità, ma solo luoghi dove riunirsi per pregare<sup>10</sup>.

La situazione comincia a mutare con Costantino che dà un forte impulso alla sacralizzazione degli spazi, fondando a Gerusalemme edifici memoriali intorno ai quali ben presto si svilupparono processioni rituali, che facevano interagire luoghi fisici e gli eventi biblici in essi verificatisi. In luogo della consueta *lectio continua* della Sacra Scrittura, i biblici venivano collegati a specifici siti e agli eventi a essi connessi<sup>11</sup>. Gli imperatori successivi presero l'abitudine di costruire grandiosi edifici ecclesiastici per i vescovi più fedeli e di mettere larghi spazi pubblici nelle città dell'Impero al servizio del culto cristiano.

Nel corso del IV secolo si registrarono profondi mutamenti anche nel linguaggio e nelle forme di comunicazione, che contribuirono a superare l'originaria riluttanza ad accordare santità ai luoghi: nelle iscrizioni cristiane cominciò ad apparire l'espressione *Domus Dei* e nelle pitture che decoravano le chiese comparvero scene della vita dei santi. L'influenza dell'esempio

<sup>9</sup> Cfr. Eus., *dem. evang.* 4, 12, 4 e 10, 8, 64.

<sup>10</sup> Cfr. Min. Fel. 3, 32; Tert. *cor.* 9, 2 e Aug. *Sermo* 337, 2.

<sup>11</sup> Ce lo conferma Egeria quando parla di una lettura biblica *apta diei et loco* (47, 5)

e della liturgia di Gerusalemme nell'affermazione dei *loca sancta* cristiani e nello sviluppo del pellegrinaggio, quando non sia assolutizzata, mi pare più che plausibile.

Tale non è però apparsa a R. Markus, che la trova inadeguata a spiegare il complesso fenomeno dei *loca sancta* cristiani e relativi pellegrinaggi da collegare invece strettamente al culto dei martiri<sup>12</sup>. Le argomentazioni ampiamente condivisibili, portate a conforto dello stretto rapporto tra culto dei martiri e costruzione di una geografia sacra del cristianesimo ci obbligano a dare a esse il rilievo che meritano.

I pilastri su cui poggia l'argomentata tesi del Markus sono i seguenti: i cristiani avvertivano il bisogno di ritenersi i discendenti della Chiesa perseguitata e i legittimi eredi dei martiri; per Eusebio e i successori nessuna frattura poteva essersi verificata tra la Chiesa dei martiri e quella trionfante del IV secolo; il passato doveva essere recuperato e integrato nella nuova realtà della Chiesa.

Orbene, il culto dei martiri, più di ogni altro evento, consentiva alle chiese locali di affermare la loro identità con quella dei martiri e di appropriarsi il loro passato eroico. A tale passato, che era *in primis* quello biblico e poi quello della Chiesa perseguitata il culto cristiano ha sempre attribuito un valore importante. Un valore altrettanto importante veniva di conseguenza attribuito al tempo storico. E insieme con il tempo anche il luogo era coinvolto nella celebrazione del *dies natalis* o della *depositio* di un martire. La celebrazione di un martire ricorda, infatti, una persona che ha subito in un determinato luogo fisico il martirio per testimoniare il Cristo. Questo luogo fisico era quello della tomba del martire o delle sue reliquie. La presenza della tomba e delle reliquie, ospitate anche in altre chiese locali, trasforma queste in *loca sancta*. La sacralità dello spazio è dunque un riflesso della sacralità del tempo. Ora, lo sviluppo dei pellegrinaggi a questi siti santi contribuì a definire una nuova topografia sacra del mondo romano cristiano.

Con queste argomentazioni il Markus supera in maniera brillante l'ostacolo essenzialmente teologico che impediva alla Chiesa delle origini la santificazione dei luoghi.

Le motivazioni dello studioso inglese non escludono però del tutto, a mio parere, quelle sopra esposte per spiegare il fenomeno dei *loca sancta* e connessi pellegrinaggi. La spiegazione di un fenomeno così complesso non può essere né univoca né semplicistica. Senza dire che le sopra accennate prevenzioni teologiche contro il pellegrinaggio affiorano ancora alla fine del quarto e inizio del quinto secolo negli scrittori cristiani, sia occidentali sia orientali.

<sup>12</sup> Cfr. R. Markus, «How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places», in *Journ. Early Chr. St.* 2, 1994, pp. 257-71.

Migrazioni continue di comunità di vergini, giovani e vecchie, che sciamavano per le strade di Gerusalemme e della Terra Santa, non mancarono di suscitare nei Padri della Chiesa più sensibili alle problematiche ascetiche violente reazioni contro gli eccessi di questa pratica devozionale.

Per l'Occidente, non possiamo non ricordare Girolamo, che pure è il difensore e il propagandatore dei pellegrinaggi in Terra Santa, dove egli stesso si recò per la prima volta nel 374 e dove trascorrerà gli ultimi anni di vita. Nell'epistola a Paolino del 395 lo Stridonense non manca di stigmatizzare lo sfarzo e lo sfoggio di ricchezza di certi cortei di pellegrini e consiglia all'amico di Nola di tenersi lontano da Gerusalemme, che è divenuto centro urbano più adatto a buffoni, attori e prostitute che a monaci<sup>13</sup>.

Per l'Oriente, sono soprattutto Atanasio di Alessandria (295-373) e Gregorio di Nissa (335/340- dopo il 394) a mettere i monaci e le monache in guardia contro i pericoli del pellegrinaggio.

Nella Lettera alle *Vergini che andarono a pregare a Gerusalemme e tornarono*, Atanasio, rilevati gli effetti trasformativi del viaggio, esorta le donne a tornare alle pratiche ascetiche domestiche. In un'altra lettera alle vergini invece egli non proibisce il pellegrinaggio. L'ambiguità di comportamento del vescovo è spiegabile con lo sforzo teologico e politico di consolidare la sua autorità episcopale tra gruppi ascetici eterodossi<sup>14</sup>.

Le riserve di Atanasio nei riguardi del pellegrinaggio sono organicamente sviluppate da Gregorio di Nissa nell'*Epistola 2*, dove elenca i motivi teologici e pratici che sconsigliavano le visite *ad loca sancta*. Queste non sono né previste né prescritte dai Vangeli; cercare Dio in un luogo lontano significa confinarlo in un determinato luogo, violando il dogma della sua ubiquità; i lunghi viaggi facilitano la promiscuità dei sessi e mettono le donne in situazioni rischiose. Piuttosto che viaggiare alla ricerca di Dio, il Nisseno, come altri prima di lui, consiglia una vita virtuosa a casa, che induca il viaggio di Dio alla ricerca dell'anima<sup>15</sup>.

Il Concilio di Calcedonia (451) fissava limiti rigorosi al vagabondare dei monaci. Nel VI secolo ai monaci e alle monache orientali e occidentali

<sup>13</sup> Cfr. Hier., *epist*, 54, 3-4.

<sup>14</sup> Cfr. A. D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Source Book*. London-New York 2000, pp. 277-79 e Frank, *op. cit.*, p. 830.

<sup>15</sup> Condivido l'osservazione in proposito di Lee (*op. cit.*, p. 283): «Ironically, his strictures about the risks to which travel exposed females are belied by Egeria's account of her journeys». La seconda epistola del Nisseno è stata acutamente indagata da G. Marasco, «Gregorio di Nissa, Gerolamo e gli inconvenienti del pellegrinaggio», in M. Mancini (ed.), *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo, Sette Città, 2004. pp. 21-37. Lo studioso procede a un'attenta analisi comparativa delle posizioni dei due Padri della Chiesa, pervenendo alla conclusione che in entrambi la critica del pellegrinaggio in Terrasanta va spiegata come polemica contingente legata a fatti personali.

erano vietati i viaggi in Terra Santa per evitare che venissero in contatto con personaggi eterodossi con gravi rischi per la loro fede.

Sebbene a livello teorico-dottrinale il cristianesimo escluda la santità intrinseca di certi siti, sul piano pratico-operativo già nel corso del IV secolo esso non manca di far concorrenza ai tanto demonizzati luoghi sacri pagani, consacrando al culto dei martiri cristiani spazi sempre più numerosi in quasi tutto l'Impero.

L'immagine del pellegrino come viaggiatore di lunghe distanze e il santuario come luogo di concentrazione di viaggiatori religiosi aveva però bisogno per affermarsi della congiunta azione di propaganda dell'Impero e della Chiesa cui non sfuggiva la dimensione politica del pellegrinaggio.

Già nel 258 le tombe di Pietro e Paolo sulla via Appia sono divenute meta di pellegrinaggio. I martiri, intercessori dei vivi presso Dio, stabiliscono per il pellegrino il contatto tra terra e cielo proprio nel luogo in cui riposano le loro spoglie mortali; e questo luogo si trasforma in santuario grazie alla preghiera dei pellegrini.

Interessante è, altresì, l'interpretazione di Maribel Dietz, che potrebbe mettere d'accordo i vari critici in campo<sup>16</sup>. Per la studiosa il pellegrinaggio in Terrasanta sarebbe nato dal tentativo di reprimere il vagabondaggio religioso e la sua promozione sarebbe funzionale agli interessi dei vescovi timorosi che tale vagabondaggio minasse la loro autorità. Di conseguenza le critiche teologiche contro gli eccessi di questa pratica devozionale vanno rilette nel contesto della libertà di movimento e di esperienza rivendicata dai monaci.

Ciò detto, è innegabile che i viaggi in Terra Santa, teatro della vita terrena di Gesù abbiano ricevuto un forte impulso dal potenziamento della rete viaria e dalla politica religiosa di Costantino, che con la costruzione di splendide chiese e con la scoperta e valorizzazione di reliquie di santi trasformò Gerusalemme da centro pagano (a partire da Adriano) in una città cristiana<sup>17</sup>. Né minor impulso hanno ricevuto dal pellegrinaggio in Terra Santa dell'imperatrice Elena, concubina ripudiata di Costanzo Cloro e madre di Costantino<sup>18</sup>.

Sconfitto Licinio nel 324, Costantino, divenuto capo assoluto dell'Impero romano, conferì il titolo di Augusta alla madre Elena e alla moglie Faustina, raffigurate nelle monete con il diadema e la legenda *securitas reipublicae* (la madre) e *spes reipublicae* (la moglie).

<sup>16</sup> Cfr. M. Dietz, «Itinerant Spirituality and Late Antique Origins of Christian Pilgrimage», in L. Ellis-F. L. Kidner (edd.), *Travel, Communication, Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 125-134.

<sup>17</sup> Su quest'argomento cfr. R. K. H. Wistrand, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, Göteborg 1952.

<sup>18</sup> Il pellegrinaggio dell'imperatrice è preceduto – come c'informa Eusebio (*hist. eccl.* 6, 11, 2) – dai viaggi di Pionio e Alessandro che nel terzo secolo vennero in Palestina «allo scopo di pregare e investigare i luoghi».

Restata l'unica donna influente a corte dopo la tragica morte della nuora, a cui non fu probabilmente estranea, Elena nel 326 andò pellegrina in Terrasanta, vuoi per espiare una colpa, vuoi per ridare lustro all'immagine appannata della famiglia regnante. Una lunga e consolidata tradizione patriarcale attribuisce all'imperatrice il rinvenimento della santa Croce di Cristo e l'uso dei due chiodi. L'uno per un morso e l'altro per una corona-diadema da inviare al figlio<sup>19</sup>.

Per completezza d'informazione mi corre l'obbligo, a conclusione del paragrafo, di ricordare due interessanti volumi apparsi nel 2009, di A. M. Yasin<sup>20</sup> e di G. Otranto<sup>21</sup>.

La studiosa, ricorrendo a strumenti metodologici nuovi, quali l'antropologia, la storia e la geografia sociale, analizza il processo di sacralizzazione dello spazio tra IV e VI secolo, che coinvolge morti e vivi, laici e clero. Gli edifici ecclesiastici sono considerati sia come configurazione architettonica, sia come luoghi in cui si forma l'identità comunitaria. La studiosa ribadisce più di una volta il concetto che sono i fedeli con le loro preghiere a rendere sacro un luogo e non viceversa. Le chiese, come si è sopra visto, sono divenute luoghi speciali, non perché in esse dimori, come in un tempio pagano la divinità, ma perché in esse si riunisce la comunità per pregare e compiere la liturgia eucaristica.

Alla cristianizzazione postcostantiniana dello spazio urbano, avvenuta gradualmente in rapporto alle esigenze liturgico-testuali delle comunità e alle loro particolari esigenze socio-economiche e culturali Otranto ha dedicato le pp. 51-66 del volume; al culto dei martiri, ai pellegrinaggi e ai santuari sono, invece dedicate le pp. 66-81.

### 1. 2. 3 *Resoconti di pellegrinaggi cristiani*

Passo in rapida rassegna resoconti e diarii anteriori a Paolino di Nola e, per completezza d'informazione, anche successivi, tralasciando altre opere interpretabili come scritti di viaggio<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Sulla tradizione letteraria dell'*inventio sanctae crucis* e sul ruolo di Elena nel *De obitu Theodosii* di Ambrogio rimando ad A. V. Nazzaro, *Ambrogio di Milano e l'imperatore Teodosio I il Grande*, in R. Uglione (ed.), *Intelletuali e Potere nel Mondo Antico*. Atti del Convegno Nazionale di Studi Torino, 22-24 aprile 2002, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, pp. 259-301.

<sup>20</sup> Cfr. A. M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antiquity Mediterranean: Architecture, Cult and Community*, Cambridge-New York 2009.

<sup>21</sup> Cfr. G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari, Edipuglia, 2009. Il ponderoso volume di circa 700 pagine per la dovizia dei dati criticamente assodati, la chiara ripartizione del materiale e l'affidabilità dei giudizi si configura come un prezioso imprescindibile strumento di lavoro.

<sup>22</sup> Un più completo elenco di fonti su questo argomento è in Lee, *op. cit.*, pp. 272-296.

Il primo racconto di un pellegrinaggio in Terra Santa è l' *Itinerarium Burdigalense* (in *CChL* 175, pp. 1-26) composto da un viaggiatore che nel 333 si recò da Bordeaux in Palestina per visitare i luoghi di Gesù, percorrendo 10.500 Km. Nel suo resoconto l'anonimo viaggiatore ci ha lasciato l'indicazione di tempi, distanze *mansiones* e *mutationes*. Difficilmente egli può essere considerato il prototipo del pellegrino, dal momento che viaggiava per curiosità; doveva essere un uomo ricco appartenente alla nobiltà senatoria, che disponeva per il viaggio del *cursus publicus*<sup>23</sup>.

Se il Burdigalense non fu il primo *peregrinus* cristiano, certamente fu il propagandista dei viaggi in Terra Santa. Il suo esempio fu seguito da numerosi personaggi, come Basilio Magno, Simeone il Vecchio, Gregorio Nazianzeno Melania Seniore, Rufino d'Aquileia. Girolamo, Filastrio di Brescia, Cassiano ecc.

Nel triennio 381-383 si svolge il viaggio di Egeria in Egitto, Palestina, Siria e penisola del Sinai. Il suo resoconto è ricco di notizie riguardanti i luoghi e i loro abitanti, che rivelano uno squisito interesse etnografico, l'architettura delle chiese e le liturgie locali, monumenti significativi e semplici pietre. Spesso la soddisfazione per la visita di un sito era accresciuta dall'ascolto di passi biblici letti ad alta voce per lei proprio in esso (*ipso loco*, 4, 3 e 10, 7). Destinatario del primo scritto cristiano di una donna sono le aristocratiche che non avevano potuto partecipare al viaggio e un gruppo di vergini. La nobildonna Egeria, che viaggia accompagnata da uno stuolo di monache, sacerdoti e vescovi ossequiosi, era probabilmente una vedova più che una monaca<sup>24</sup>.

Un altro testo importante dei pellegrinaggi femminili in Terra Santa è l'*Epitaphium Paulae* di Girolamo (*epist.* 108). A differenza del viaggiatore di Bordeaux e di Egeria, Paola compie il suo viaggio per la Palestina via mare<sup>25</sup>.

Nel 570 si colloca l'*Itinerarium Antonini Placentini*, che è forse il più dettagliato degli scritti di viaggio dell'antichità. Il viaggiatore di Piacenza che si propone di vedere i *vestigia Christi* [...] *et miracula sanctorum prophetarum*, descrive basiliche e sorgenti terapeutiche, lo splendore naturale dei siti sacri e le tante noie quotidiane, come problemi di salute, gli alterchi con i mercanti e la morte di un contadino che era forse il compagno di viaggio.

Nei più recenti studi sono reinterpretati come scritti di viaggio anche biografie monastiche come l'*Historia monachorum*; cfr. Frank, *op. cit.*, p. 828.

<sup>23</sup> Cfr. G. Volpe, «L'Apulia tardoantica: vie di comunicazione, pastori, briganti e pellegrini», in Simón, *Viajeros*, cit., pp.267-303.

<sup>24</sup> Cfr. Egeria, *Diario di viaggio*, a cura di E. Giannarelli, Milano, Paoline, 1992.

<sup>25</sup> Cfr. E. Giannarelli, «Donne e viaggi nella tarda antichità (Iuv. VI 85-87 e Hieron. Ep. CVIII 6)», in M. S. Funghi (ed.), *ODOI DIZESIOS. Le vie della ricerca*. Studi in onore di F. Adorno, Firenze, Olschki, 1996, pp. 233-240.

## 2. Paolino di Nola: cenni biografici

Ponzio Meropio Paolino nacque intorno al 355 a Bordeaux in Aquitania da una ricchissima famiglia cristiana di ordine senatorio, i cui vasti possedimenti erano disseminati in Aquitania, in Italia (a Fondi e a Nola), e forse anche in Spagna.

Compiuti gli studi di grammatica e di retorica nella sua città natale, sotto la guida di Ausonio, nel 378 il giovane Paolino lascia Bordeaux per Roma, dove ricopre una non meglio precisabile magistratura curule che gli apre l'accesso al senato. Dal 379 al 381 fu governatore della Campania e fissò la residenza non a Capua, che era il *caput Campaniae*, ma a Nola, dove, oltre ai suoi possedimenti, era la tomba di S. Felice prete<sup>26</sup>. A questo periodo risale la sua devozione per il Santo, la cui festa il 14 gennaio attirava a Cimitile folle di pellegrini provenienti da diverse regioni dell'Italia meridionale. In questo periodo il governatore provvede a costruire e a lastricare la via che porta al santuario di Felice e ad ampliare gli alloggi per gli ospiti e gli ammalati<sup>27</sup>.

Dopo la morte dell'imperatore Graziano, strangolato a Lione il 25 agosto 383, Paolino torna in Aquitania. Dal 383 al 388 viaggiò per la Spagna e poi in diverse città dell'Impero.

Il primo breve soggiorno spagnolo è segnato da un evento di capitale importanza nella vita del non ancora battezzato Paolino: le nozze, celebrate intorno al 385 probabilmente a *Complutum* (l'odierna Alcalà de Henares) con Terasia, una ricca proprietaria terriera. Dopo il matrimonio si trasferisce in Aquitania dove viene battezzato. Nell'autunno del 389, Paolino ritorna in Spagna; a *Complutum*, nasce il figlio Celso, che muore dopo otto giorni.

Venduti i beni e distribuito il ricavato ai poveri, Paolino e Terasia decidono di vivere, come fratello e sorella, il loro ideale ascetico e monastico, presso la tomba di Felice a Cimitile. Nel 394 i coniugi si stabiliscono a Barcellona, nella cui chiesa, il 25 dicembre 394, il vescovo Lampio, incitato a gran voce dalla folla, ordina sacerdote Paolino, che accetta a condizione di non essere legato per sempre alla Chiesa di Barcellona (Paul. Nol., *epist.* 3, 4).

Dopo la Pasqua del 395 Paolino e Terasia abbandonano la Spagna, raggiungono l'Aquitania, dove vendono le proprietà, e dal porto di Narbona (*Narbo Martius*) salpano per l'Italia.

<sup>26</sup> Il *corpus* dei natalizi si apre con un'invocazione a Felice, che è qualificato come *confessor* (*car.* 12, 1 *Inclite confessor*). E tale è appunto il Santo che ha testimoniato il Cristo con la prigionia e torture di ogni genere, ma senza l'effusione del sangue che caratterizza il martirio. Tuttavia Paolino, più avanti, al v. 9 lo definisce *sine sanguine martyr* e ripete più volte questa definizione nel corso dei carmi natalizi. Come prete e martire – sulla scorta di Paolino – San Felice è celebrato nella liturgia della Chiesa nolana. Sull'argomento cfr. G. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli 1992, pp. 63-69.

<sup>27</sup> Cfr. Paul. Nol., *car.* 21, 379-394.

A Nola, presso il Santuario di S. Felice a Cimitile, Paolino pone la sua dimora e organizza una comunità ascetica, chiamata *monacha fraternitas*. Quivi intorno a Terasia si riunisce anche un gruppo di donne consacrate all'ideale ascetico, che vivono in un'ala appartata dell'edificio.

Paolino successe a Paolo sulla cattedra episcopale di Nola tra il 409 e il 410, anno in cui i Goti di Alarico saccheggiarono Roma e devastarono la Campania<sup>28</sup>; la leggenda riferita da Gregorio Magno narra che Paolino, fatto prigioniero fu portato in Africa<sup>29</sup>.

Il 22 giugno 431, Paolino si spegne a Nola, dove viene sepolto presso la tomba del patrono Felice.

Insieme con Felice Paolino vegliò sulla comunità nolana per quasi mezzo millennio, fino al IX o X secolo, quando i principi Langobardi (Arechi, Sicone o Sicardo, non sappiamo) ne trafugarono il corpo e lo portarono a Benevento, capitale del Ducato.

La *Chronica monasterii Casinensis* (2, 24) riferisce che intorno al 1000 Otone III, di ritorno dal pellegrinaggio al santuario micaelico del Gargano, richiese il corpo di san Bartolomeo ai Beneventani, che, per non privarsi della protezione del *pignus* apostolico, lo sostituirono con il corpo di san Paolino. L'imperatore, pur essendosi accorto della pia frode, portò con sé il Santo nolano e lo collocò nell'Isola Tiberina, nella Chiesa dedicata a S. Adalberto, che in seguito prese il nome di San Bartolomeo.

I Nolani, per nulla rassegnati alla perdita delle reliquie del loro santo patrono, non lasciarono nulla d'intentato per riaverle. In occasione dell'Anno Santo del 1900, il vescovo di Nola Agnello Renzullo presentò un'accorata supplica a papa Leone XIII. La morte del pontefice, che era consenziente, non scoraggiò il presule nolano, che presentò una supplica altrettanto accorata, oltre che giuridicamente motivata al successore Pio X. Il 14 maggio 1909 papa Sarto in una solenne seduta in Vaticano consegnò le sacre ossa del Santo al tenace vescovo, che era accompagnato dalla Delegazione del Comune di Nola e da molti fedeli<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> G. Otranto («Paolino di Nola e il Cristianesimo dell'Italia Meridionale», in G. Luongo (ed.), *Anchora uitae* («Strenae Nolanae» 8), Napoli-Roma 1998, pp. 35-58, ha confermato l'impressione sulla povertà delle fonti storiche e sulla conseguente difficoltà di saperne di più sull'attività di Paolino durante l'episcopato. Lo stesso problema affronta per il movimento monastico nolano S. Pricoco, «Paolino Nolano e il monachesimo del suo tempo», *ibid.*, pp. 59-91.

<sup>29</sup> Sul racconto gregoriano si veda G. Santaniello, «La prigionia di Paolino: tradizione e storia», in A. Ruggiero-H. Crouzel-G. Santaniello, *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle opere*, Nola, Bibl. Diocesana S. Paolino, 1983, pp. 221-249.

<sup>30</sup> Cfr. A. Ruggiero (ed.), *Il ritorno di Paolino*. 80° dalla Traslazione a Nola. Atti Documenti Testimonianze letterarie, Napoli-Roma, LER, 1990 (Strenae Nolanae 3). La Comunità di Nola con rinnovata devozione ha celebrato nel mese di maggio 2009 tre importanti anni-

### 3. I Carmina natalicia

Di Paolino ci sono pervenute cinquantuno lettere e più di trenta Carmi in vario metro, tra i quali spiccano i 14 o 15 *Carmina natalicia* composti in esametri<sup>31</sup>.

Il *carmen natalicium* di Paolino, pur riallacciandosi al *carmen natalicium* pagano, trattato, tra gli altri, da Tibullo, Propertio, Stazio, se ne allontana per l'originalità della forma e la novità del contenuto. Il *dies natalis* non è più il giorno della nascita terrena, ma quello della morte, ovvero della nascita al cielo. Paolino conserva gli elementi classici del *dies natalis*: i festeggiamenti, i conviti con gli amici, i serti di fiori con cui abbellire le porte del tempio, lo scambio dei doni, ma ne rinnova e cristianizza i contenuti. I *Carmina natalicia* colgono e rendono con profonda *sympatheia* la miseria delle plebi, che affollano il santuario di Felice, un umile mondo, da cui Paolino attinge la materia del suo canto, non disdegnando tuttavia ingenue leggende locali e i meravigliosi miracoli di Felice, narrati spesso con vivida ironia<sup>32</sup> e indulgente sorriso<sup>33</sup>.

I carmi natalizi sono veri e propri panegirici che, in segno di memore e gioiosa gratitudine al suo Santo, Paolino recita davanti ai fedeli<sup>34</sup>. L'annuale

versari: il sedicesimo centenario dell'elevazione alla cattedra episcopale di Paolino; il primo centenario della ricostruzione della Cattedrale e il primo centenario del definitivo ritorno a casa delle reliquie del Santo.

<sup>31</sup> Ho seguito l'edizione critica *Paulinus Nolanus, Epistulae - Carmina*. Edidit G. De Hartel. Editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner, Vindobonae 1999 (CSEL 29-30) e ho tenuto presente Paolino di Nola, *I carmi*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, Napoli-Roma, LER, 1996 («Strenae Nolanae» 6-7). La traduzione italiana dei passi latini citati, quando non sia espressamente indicata, è mia.

<sup>32</sup> Cfr. T. Szepessy, «Miracle et ironie: le 6e Natalice de Paulin de Nole», in *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 25, 1989, pp. 91-100. Condivido pienamente le risultanze della ricerca dello studioso ungherese, che ritiene l'ironia di Paolino non un semplice espediente stilistico, ma un tratto specifico della personalità del poeta cristiano e l'espressione della sua visione serena e indulgente della vita umana. Mi riesce, invece, difficile condividere l'affermazione, in un certo senso contraddittoria, che l'ironia e l'auto-ironia di Paolino non penetrano nell'interno della sua produzione poetica e non giocano alcun ruolo nel racconto dei miracoli.

<sup>33</sup> Sul punto cfr. T. Piscitelli, «Il ridere e il sorridere in Paolino di Nola», in C. Mazzucco, *Riso e comicità nel cristianesimo antico* (Atti del Convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005), Alessandria 2007, pp. 243-272.

<sup>34</sup> Accingendosi a raccontare il miracolo legato al furto della croce, il poeta (*carm.* 19, 378 ss.) precisa che non si tratta di un fatto accaduto in tempi e luoghi lontani, ma di un fatto accaduto da poco in questa sede, di cui è facile verificare l'attendibilità. E, rivolgendosi ai fedeli, soggiunge: *Credo ex hoc numero vestrum prope nullus in isto / sit novus auditu, quia per longinqua remotis / fama volans ierit. Certe adfueritis in ista / urbe aliqui per idem tempus* (vv. 385-88). Il racconto del miracolo, insomma, non doveva riuscire nuovo né ai pellegrini che ne avevano sentito parlare, né a quelli che avevano assistito all'evento. Il che vuol dire anche che

fešta del santo sarebbe monca senza il carne natalizio, in cui fatti e gesti della vita di Felice sono cantati con arguta intelligenza, con bontà cordiale e con l'intenso amore per gli animali e gli uomini umili. E il canto si snoda alimentato e vivificato in pari misura dalla Bibbia, dalla poesia classica e dal ricco mondo delle tradizioni popolari<sup>35</sup>. Il fine letterato ama le usanze paesane, i racconti fra patetici e umoristici, la religione fiduciosa dei semplici, i miracoli impossibili che debbono essere veri per una fede così genuina da meritargli. Il contadino che ha perduto i buoi e ne pretende la restituzione e poi ritrova nel buio il tepore di una lingua d'animale ad attestare il miracolo avvenuto, è disegnato «con un gusto che oscilla – come annotava il compianto Salvatore D'Elia – tra il favoloso medievale e il realismo raffinato di un presepe napoletano del '700».

Nei *Carmina* Paolino fissa per sempre nella luce della poesia i contorni della vita quotidiana nella Campania tra IV e V secolo e ci consegna un prezioso patrimonio di religiosità e devozione popolari, cristianizzato o in via di cristianizzazione: le porte delle basiliche inghirlandate di fiori, l'interno delle chiese sfolgoranti di luci, indemoniati che si contorcono con la bocca schiumante bava, sacrifici animali nel giorno della festa del santo con le carni sacrificali imbandite ai poveri.

Il primo natalizio (*carm.* 12 Hartel) – felicemente definito un *autopropemptikon*<sup>36</sup> – è stato composto secondo il Fabre nel gennaio del 395 quando Paolino era in Spagna in procinto di far ritorno a Nola. Il carne è un'ardente preghiera a S. Felice, perché lo assista nel lungo e pericoloso viaggio (per terra o per mare, che sia!) che lo riporterà definitivamente presso la sua tomba e gli consentirà di gioire nel suo *dies natalis* in mezzo alle folle festanti (v, 14 *gaudentes inter gaudere tumultus*). Questo verso rivela l'emozione provata quindici anni prima dal governatore della Campania dinanzi alle festose turbe di pellegrini.

E l'anno successivo, finalmente tornato a Nola, Paolino poteva celebrare per la prima volta il natalizio di Felice presso la sua tomba.

Nel carne 13, in 36 esametri, il poeta scioglie un canto di gioia e gratitudine a Felice per averlo anche questa volta assistito e protetto contro i rischi della navigazione. D'altra parte, egli non ha mai smesso di invocarlo tra

per molti fedeli il pellegrinaggio al santuario di S. Felice era una pratica devozionale annua cui non venivano meno.

<sup>35</sup> A me pare superata, oltre che inutile la polemica tra coloro che nel valutare le narrazioni paoliniane di storie meravigliose insistono esclusivamente sul folklore popolare o sul gusto delle tradizioni locali, e coloro che sostengono che è solo la poesia virgiliana a offrire a Paolino i mezzi per rendere trasparenti i *signa* di Dio, che i miracoli trasmettono.

<sup>36</sup> Cfr. Ant. Salvatore, « Riflessioni sulla poetica di Paolino di Nola », in *Impegno e Dialogo* (Nola) 10, 1992-1994, p. 195.

le asperità del viaggio e le incertezze della vita<sup>37</sup>.

Mi piace riportare l'epilogo del secondo natalizio:

«Ora giova lasciare che i cuori si abbandonino a effusioni di gioia, poiché il caro giorno è sorto per noi che siamo finalmente qui presenti, il giorno da noi celebrato sempre in terra straniera, il giorno che ti consacrò sulla terra e ti fece ascendere al cielo. Ecco, una folla variopinta colora le strade con varie schiere: innumerevoli città ammiriamo in una sola città. O Nola, felice per il tuo presule Felice, resa famosa dal santo concittadino, fortificata dal celeste patrono, hai avuto in sorte il titolo di città seconda dopo la stessa Roma, che una volta era la prima nel mondo solo per il comando e le armi vittoriose e ora lo è anche per le tombe degli Apostoli! Sii benevolo e propizio con i tuoi e prega il Signore onnipotente, affinché conceda a noi, dopo i flutti del mare placato dalla grazia di Cristo, superati anche i flutti del mondo, di trovar riposo nel porto tranquillo della tua dimora. Su questo lido ho tratto in secco e ormeggiato la mia nave: in te resti per me fissa l'ancora di una vita ben regolata» (*carm.* 13, 20-36).

Il brano abbisogna di qualche annotazione: Paolino ha sempre celebrato il *dies natalis* del Santo in terra straniera (*per externum orbem*) anche se senza carmi; pellegrini provenienti da innumerevoli città sciamano per le vie della città colorandola con le loro fogge multicolori; Nola, a cui il poeta rivolge un *makarismòs* impreziosito dal *Wortspiel felix Felice*, è seconda solo a Roma, che ospita le tombe degli Apostoli; nel porto di Felice egli pone termine alla sua navigazione e getta l'ancora di una vita tranquilla.

Quanto alla discussa questione della sacralizzazione cristiana degli spazi, il sesto natalizio (*carm.* 18) offre numerosi elementi per la ricostruzione del pensiero di Paolino sull'argomento.

In questo carme il poeta completa la *Vita Felicis* narrata nei precedenti carmi 15 e 16 con l'aggiunta della biografia celeste (cfr. *carm.* 18, 70 ss.).

La sacralizzazione del luogo<sup>38</sup> è agevolmente ricostruibile nelle sue fasi: Felice è santo e le sue ossa sono sante (vv. 92 *sacra martyris ossa*, 155 *sanctis membris*, 161 *sancti cineris*), santi sono di conseguenza il suo funerale (v. 119 *funere sancto*), la sua tomba (v. 130 *sacrum solii Felicis honore: carm.* 19, 18 *sacrata monumenta*) e il complesso basilicale che la custodisce (v. 101 *sancto limite*; 174 s. *si tanti tantum sacer angulus olim / depositi possessor erat*, v. 352

<sup>37</sup> Cfr. Paul. Nol., *carm.* 13, 13 *inter dura viae vitaeque incertai*: la disposizione chiasmica dei due sintagmi sottolinea il rapporto metaforico tra la durezza del viaggio (specie marino) e l'incertezza della vita.

<sup>38</sup> Non mancano naturalmente anche esempi di sacralizzazione del tempo; cfr. *carm.* 19, 515 *sacrata dies*.

*sacratam aulam*). Per effetto della proprietà transitiva che opera in *klimax* ascendente, l'intera area ubertosa e ricca di erbe profumate a 2 Km da Nola (ovvero Cimitile), in cui sono allocate le Basiliche, presaga dell'universale venerazione di cui la tomba sarebbe stata oggetto, era lieta di essere santificata dal sacro corpo (v. 134 s. *semper honorandi mundo venerante sepulchri / gaudebat sacro benedici corpore*). La santificazione del luogo attraeva moltitudini di pellegrini (v. 92 *Quis tantos agit buc populos?*), che con la preghiera e la venerazione delle reliquie del santo la confermavano e accrescevano.

Tutto il popolo di Nola, addolorato per aver perso un sacerdote e un maestro, ma lieto per aver trovato un patrono in cielo, gli tributò l'onore di una sepoltura datrice di vita (v. 108 *funeris almi*)<sup>39</sup>.

Mentre il corpo del defunto presbitero è affidato alla tomba, l'anima ascende al cielo accolta dalla moltitudine dei santi e dai cori angelici che le vanno incontro e la presentano al Padre (vv. 138 ss.). E qui Paolino, dopo aver ribadito che Felice, non avendo versato il proprio sangue, non è un vero e proprio martire, immagina che martire sia invece considerato da Cristo, che induce il Padre a dargli, oltre alla corona e alla veste bianca come la neve, anche una corona di rose e una veste purpurea, che sono appunto i segni distintivi del martirio. (vv. 145-153).

Definito l'opposto destino toccato al corpo e all'anima al momento del trapasso, il poeta si affretta a precisare che insieme con la carne non muore sepolta la grazia divina infusa nelle membra del defunto presbitero. Anzi dalle sue ossa si sprigiona una luce vivida che continua a diffondere il nome glorioso di Felice e a rendere famosa Nola, che si è arricchita di mura e nuovi cittadini. E quella che al tempo delle persecuzioni era una povera tomba, ora è come una gemma incastonata in un complesso di cinque basiliche, i cui tetti offrono a chi li veda da lontano l'immagine di una grande città<sup>40</sup>. E pure queste spaziose basiliche sono ora insufficienti ad accogliere le crescenti moltitudini di pellegrini attratti dai miracoli operati dal Santo su uomini e animali (vv. 154 ss.).

Il carme 19 Hartel (11 o 12 natalizio composto nel 405) contiene la storia del culto dei santi e delle loro reliquie. Una vivida descrizione degli ornamenti della basilica e, in particolare, della croce preziosa, opera insigne dell'artigianato locale, nonché la prima notizia del culto di S. Prisco, vescovo di Nocera dei Pagani.

<sup>39</sup> L'agg. *almus*, qui unito ossimoricamente a *funus*, ha la stessa accezione di «che nutre, dà la vita», che ha nel nesso *alma dies*, che è il *dies natalis* di Felice.

<sup>40</sup> Per un'adeguata informazione critica sul complesso basilicale paleocristiano di Cimitile e sul suo sviluppo nel tempo rimando a C. Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti* (Memorie dell'Acc. Arch. Lett. B. A. in Napoli XV), Napoli 2003 e *La tomba di s. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta* (Coemeterium 4), Marigliano 2006 (con ricca bibl.).

Il sepolcro di Felice ha protetto Nola, purificandola dalla contaminazione degli idoli pagani ancora oggetto di venerazione (vv. 164 ss.). Non ostante il tempo trascorso dalla morte e dall'inumazione di Felice, la tomba del grande confessore continua a sprigionare un potere divino, che attira folle enormi (*conferta frequentia*) di fedeli provenienti da varie terre (vv. 300-306).

Nel carme 26, composto nel 402 (8 o 9 natalizio) Paolino attesta (*testes sumus*) che ogni giorno folle di pellegrini da ogni parte si recano al tempio di Felice, i sani per sciogliere il voto di gratitudine, gli ammalati per implorare la guarigione. Il poeta è, altresì, testimone oculare (*cernimus*) di tanti provenienti da terre straniere (*peregrino a litore*) che dicevano di essere stati salvati dal naufragio per intercessione di Felice (vv. 384-394).

Nel carme 27 composto nel 403 (9 o 10 natalizio), il poeta ricorda la seconda visita di Niceta a Nola e descrive le costruzioni ormai completate.

Sulla superficie di un infruttuoso orticello è costruito un quadriportico che consente alla luce di penetrare all'interno e illuminare la tomba del Santo. Felice si compiace delle folle di fedeli che le mura del tempio non riescono a contenere e che sciamano per le numerose uscite (*laxari densas numerosa per ostia turbas*) (vv. 355-381).

Paolino indica poi a Niceta le camerette costruite sui lunghi portici destinate ad accogliere gli ospiti che qui si recano per pregare presso la tomba di Felice. Dalle loro finestre si vedono gli altari sotto i quali sono conservate le reliquie dei santi.

Per prevenire eventuali critiche alla decisione di istoriare con figure umane le pareti del santuario – cosa esplicitamente vietata dal Concilio di Elvira tenutosi nei primi anni del IV secolo (300-303)<sup>41</sup> – il poeta si giustifica chiamando in causa i fruitori cui le raffigurazioni sono dirette. E non c'è dubbio che i pellegrini siano in prevalenza campagnoli non privi di fede, ma rozzi e analfabeti (v. 548 *rusticitas non cassa fide neque docta legendi*), che per molto tempo sono stati adoratori degli idoli e hanno avuto il ventre come

<sup>41</sup> Cfr. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, (rist. an.), Graz 1960-62, II 11, can. XXXVI: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*. Questo canone è sostanzialmente disatteso, se è vero che l'abitudine di istoriare edifici sacri è attestata anche da Prudenzio. Il poeta spagnolo ricorda i tetti splendidi della chiesa dedicata a sant'Eulalia, a Merida, che riflettono i bagliori degli aurei soffitti e i mosaici che screziano il suolo, dando l'impressione di un prato rosseggiante di rose dalle molteplici sfumature (cfr. *perist.* 3, 196-200). E nell'Inno 9 a san Cassano, Prudenzio, mentre prega presso la tomba del martire, alza gli occhi al soffitto della chiesa e ammira l'immagine rosseggiante di Cassiano e le scene del suo martirio. Il custode del tempio (*aedituus*) ammonisce il pellegrino (*hospes*) che quello che vede non è una delle favole raccontate dalle vecchiarelle, ma è una storia vera riferita dai libri e raffigurata sul soffitto (v. 19 *historiam pictura refert, quae tradita libris*). La storia del martirio evocata dagli affreschi è l'oggetto del racconto del custode.

loro dio<sup>42</sup>. Nell'ammirare le scene sacre raffigurate hanno l'occasione di convertirsi a Cristo<sup>43</sup>.

Essi lasciano le case di campagna e, riscaldati dalla fede, non si preoccupano dei rigori invernali. Ora in gran numero prolungano gioiosamente la notte, allontanando il sonno con l'allegria e le tenebre con le fiaccole. C'è solo da augurarsi che essi trascorran la notte in preghiere e tengano le coppe di vino lontano dalle sante soglie<sup>44</sup>, abbandonando la falsa credenza che i santi godano se i loro sepolcri profumino di vino (vv. 564-567)<sup>45</sup>.

Il poeta richiama, quindi, l'utilità – sul piano pedagogico e catechetico – delle immagini sacre che ha fatto raffigurare sulle pareti dell'intero complesso feliciano (v. 580 s. *Propterea visum nobis opus utile totis / Felicis domibus pictura ludere sancta*). Dalla contemplazione delle pitture sacre la plebe ignorante trae insieme godimento estetico, edificazione e istruzione religiosa. Per i pellegrini, più o meno alfabetizzati, Paolino ha invece provveduto a dotare le sacre immagini colorate di iscrizioni esplicative (*titulis*)<sup>46</sup>, affinché la lettera spieghi ciò che la mano dell'artista ha dipinto (*ut littera monstret / quod manus explicuit*) (v. 584 s.). I rozzi contadini, infatti, si additano le figure dipinte e trascorrono il tempo dimentichi del cibo e delle coppe di vino. Anzi, mentre con la bocca spalancata bevono le storie sacre, assorbono l'onestà di vita da esse ispirate. (vv. 542-595).

#### 4. *Pellegrinaggi e miracoli*

Passo ora a esaminare i carmi natalizi 3 e 12, che contengono preziose informazioni sul *sanctuarium* di Felice e sui caratteri del pellegrinaggio. Va qui ricordato che *sanctuarium* nell'accezione attuale di luogo di culto nel quale si conservano corpi o reliquie di santi è termine impiegato per la prima volta da Eulogio, vescovo di Toledo (IX secolo)<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Sull'interpretazione dei vv. 542-548 cfr. C. Conybeare, *Paulinus noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000, p. 95.

<sup>43</sup> Sul punto vd. A. Lipinski, «Le decorazioni per la basilica di s. Felice negli scritti di Paolino», in *Vetera Christianorum* 13, 1976, pp. 65-80.

<sup>44</sup> I. Aulisa e L. Carnevale (*art. cit.*, p. 123 s.) hanno opportunamente notato che ai pellegrini non era permesso di oltrepassare le soglie del santuario prima del *dies festus* del Santo. Per R. Argenio (*San Paolino da Nola cantore di miracoli*, Roma 1970, p. 36 s.) le veglie presso la tomba di Felice richiamano i *pervigilia* pagani.

<sup>45</sup> La consuetudine pagana di mangiare e cioncare vino presso le tombe dei martiri è decisamente osteggiata dagli scrittori cristiani, specie da Ambrogio e Agostino.

<sup>46</sup> Sul genere letterario dei *tituli* si veda G. Guttilla, «I carmi 27 e 28 di Paolino di Nola e le epistole 30 e 32 a Sulpicio Severo», in *Orpheus* 16, 1995, pp. 59-82.

<sup>47</sup> Cfr. Otranto, *op. cit.*, pp. 69-71. Lo studioso ha individuato quattro categorie di santuario: 1. Santuario martiriale; 2. Santuario teofanico o ierofantico; 3. Santuario sorto sul

4. 1. Nel carne natalizio 3, composto nel 397 (*carne* 14 Hartel) Paolino descrive il clima di festa che si respira a Nola per le folle di pellegrini che il 14 gennaio accorrono da ogni parte presso la tomba di Felice per festeggiarne il *dies natalis*.

«È giunto dal cielo il giorno festivo (*Venit festa dies*), tanto celebrato sulla terra, che porta il natalizio di Felice, nel quale egli morì sulla terra con il corpo e nacque a Cristo tra gli astri divini, raggiungendo la gloria celeste come martire senza effusione di sangue (*sine sanguine martyr*). Infatti, morì come confessore (*confessor*) non essendosi sottratto volontariamente alle sofferenze, dal momento che Dio ha accettato la fedele disposizione della mente al posto del sangue, Egli che scrutando il segreto del cuore mette sullo stesso piano quelli disposti a subire la passione e quelli che l'hanno subita, ritenendo sufficiente l'approvazione della disposizione dell'anima, risparmia nella sua giusta misericordia il supplizio della carne. Il martirio senza spargimento di sangue (*martyrium sine caede*) è gradito, se lo spirito e la fede pronti a soffrire ardono di amore per Dio; è sufficiente la volontà decisa a patire e l'espressione del desiderio costituisce un altissimo merito. Perciò il giorno, che per un dono così grande ha collocato (*condidit*) Felice nell'alto del cielo, è destinato a riti solenni, esso che dopo il solstizio nel quale Cristo nato nel corpo mutò con un sole nuovo la stagione del gelido inverno e portando agli uomini l'aurora della salvezza, dispose che con l'allungarsi del giorno si accorciassero le notti, sorge per noi come ventesimo, segnando la gloria celeste di Felice che l'ha meritata. Infine per niente inferiore a quei testimoni che versarono il loro sangue, egli esibisce i meriti del martire accolto in cielo grazie al martirio e della sua virtù, quando in forza di un diritto potente tormenta i demoni e libera i corpi da essi legati. Infatti i pestiferi capi con grida di dolore confessano che Felice li incalza con pene invisibili e attestano con gemiti aperti gli occulti strazi, e rivelano che egli è nascosto agli occhi mortali, ma manifesto alle orecchie ed è presente con una grande potenza, quando, sorpresi nei corpi prigionieri attestano a gran voce che Cristo risplende nel suo santo, tremanti per lo scuotimento delle membra, per il roteare convulso del capo e per i supplizi che subiscono. Ma non sono i loro corpi che essi torturano; essi esprimono il proprio dolore gridando con la bocca di altri che chiedono perdono: resta nascosto il punitore, la pena è visibile. Allora questo giorno per divino volere libera tutti quelli che il nemico troppo violento ha legato con un male più grave. Ora puoi vedere qua e là i cuori purificati dalla sacra medicina prostrarsi sulle soglie (del tempio) e quelli già guariti nell'ani-

luogo in cui è vissuto il santo o in cui si è verificato un particolare evento storico; 4. Santuario legato alla presenza di reliquie o alla loro *inventio* miracolosa. Quello di Felice rientra nelle categorie 3 e 4.

ma rendere ora grazie con la loro voce. Accorre una trepida moltitudine di uomini stupiti; lacrime miste a gioia sgorgano dagli occhi di tutti, tutti credono che Dio è lì presente; Felice è la gloria di Cristo immenso. L'almo giorno è festeggiato con grandi adunanze (*coetibus*), tutti offrono alle sacre porte i promessi doni votivi; tutto, terra e cielo, esulta. Sembra che il firmamento sorrida nella dischiusa volta celeste, che la primavera spiri nei silenziosi soffi di vento (*vernum spirare silentibus aerae/flatibus*) e che una fascia dal color del latte avvolga il cielo festoso. Non vi è limite ai popoli che in fitte schiere (*agmine denso*) convergono (a Nola), né riposo; essi si affrettano dalla notte all'alba e rincrease loro di attendere il giorno; l'indugio della notte è rotto da ardenti preghiere e le fiaccole vincono con le fiamme la notte (*et noctem flammis funalia uincunt*). È bello vedere una sola città attorniata da molte città e tante moltitudini spinte insieme da un sol desiderio» (*carm.* 14, 1- 54).

Mi sia consentito di sottolineare la poeticità di questi ultimi versi (49-54), nei quali ritroviamo la ripresa al v. 49 della clausola virgiliana *agmine denso* (*Aen.* 2, 450; 9, 788; 12, 442), che connota in senso guerresco le pacifiche moltitudini in marcia verso Nola e il riuso al v. 52 di quasi tutto il verso 727 del primo libro dell'*Eneide*.

Il libro virgiliano termina con la fine del banchetto, il sopraggiungere della notte e l'accensione delle lampade pendenti dagli aurei soffitti (vv. 726-727 *Dependent Iychni laquearibus aureis / incensi et noctem flammis funalia uincunt*.)

Il v. 727 è incastonato nella descrizione dei pellegrini, che da ogni parte si dirigono a Nola e che, impazienti di giungere alla mèta, viaggiano anche di notte e vincono con le preghiere la stanchezza e con il chiarore delle fiaccole le tenebre. Il ristretto spazio virgiliano si slarga in Paolino e l'immagine del Mantovano intensifica la suggestione delle interminabili processioni di luci salmodianti, che, snodandosi per vie lastricate e impervi sentieri di campagna, confluiscono al santuario di Felice<sup>48</sup>.

Segue il catalogo dei pellegrini provenienti dai *vici* del Lazio e dell'Italia meridionale peninsulare, indicate esplicitamente o con perifrasi fluviali e montane.

«Convengono i popoli della Lucania<sup>49</sup>, si raccolgono i giovani del-

<sup>48</sup> La presenza di Virgilio in questo carme è stata indagata da A. V. Nazzaro, «Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi», in B. Amata (ed.), *Culture e lingue classiche* 3, (III Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 29 ottobre-1 novembre 1989), Roma 1993, pp. 496-99.

<sup>49</sup> La *Lucania* è la regione confinante a Ovest con il Mar Tirreno, a Est con il golfo di Taranto, a Nord-Ovest con la Campania e il Sannio, a Nord-Est con l'Apulia. Da Costantino

l'Apulia<sup>50</sup>, i Calabri<sup>51</sup> e tutti coloro che sono bagnati dall'uno e dall'altro mare risuonante con l'onda di sinistra e di destra intorno al Lazio<sup>52</sup>. Gode la ferace Campania<sup>53</sup> attraverso sessanta città, come di una propria festa, ne godono gli abitanti che nelle ampie mura raccoglie la ricca Capua e la bella (*pulchra*) Napoli, o quelli che il Gauro<sup>54</sup> alimenta, quelli che coltivano i fertili vigneti del Massico<sup>55</sup> e quelli che bevono le acque dell'Ufente<sup>56</sup> e del Sarno<sup>57</sup>, quelli che coltivano le aride terre del Tanagro<sup>58</sup>, o le fertili distese irrigate dal fiume Galeso<sup>59</sup>, quelli che manda la potente Atina<sup>60</sup> e la madre Ariccia<sup>61</sup>. E la stessa Roma potente per i templi dei principi celesti, sacri a Pietro e a Paolo, per onorare questo giorno ama svuotarsi dei suoi abitanti e, facendoli affluire a migliaia dall'uscita della porta Capena<sup>62</sup>, li lascia andare in densa schiera alla volta delle mura dell'amica Nola lungo 120 miglia di strada: per lungo tratto l'Appia resta nascosta sotto la massa della folla stipata. Né è meno percorso il lastricato scabroso della montuosa via Latina dai popoli partiti dall'altro versante, quelli che nutre l'alta Preneste<sup>63</sup>, la fertile Aquino, quelli che manda l'antica Ardea<sup>64</sup> dalle pianure circostanti e quelli che lasciarono Calvi<sup>65</sup> e le due Teano, quel-

in poi e fino alla fine dell'impero romano la Lucania con il Bruttium è amministrata dal vicario del prefetto del pretorio di Roma.

<sup>50</sup> L'Apulia confina con l'Appennino, il Sannio, la Campania, la Lucania e la Calabria. Essa è divisa dal fiume Ofanto in due parti: la *Daunia*, oggi Puglia piana o Capitanata, e la *Peucetia*, oggi Terra di Bari e Puglia.

<sup>51</sup> La Calabria è la regione che giace tra il Mare Adriatico e il Golfo di Taranto, oggi Terra d'Otranto. Nella divisione augustea dell'Italia meridionale fu assegnata alla *Regio Secunda*, che abbracciava anche *Hirpini* e *Apuli*.

<sup>52</sup> Il *Latium* si divideva in *antiquum* o *vetus* (dal Tevere al Circeo) e *novum* o *adiectum*, che si spingeva fino al Liri.

<sup>53</sup> Regione confinante con Lazio, Sannio, Lucania e Mar Tirreno, la Campania, il cui nome gli antichi mettono in relazione con i campi (cfr. *Schol. Hor. Sat.* 2, 8, 56 *In campis vero sita est Campania, unde nomen accepit*) è lodata per la mitezza del clima e la feracità del suolo (*Campania felix*).

<sup>54</sup> Monte Barbaro, tra Pozzuoli e Lucrino, celebre per i vini.

<sup>55</sup> Monte tra Lazio e Campania, anch'esso celebre per i vini.

<sup>56</sup> Fiume del Lazio che sfociava nelle Paludi Pontine

<sup>57</sup> Fiume della Campania allora navigabile.

<sup>58</sup> Fiume della Lucania (oggi, Negro), a oriente del monte Alburno, che sfocia nel

Silaro

<sup>59</sup> Fiume che sfocia nel Golfo di Taranto

<sup>60</sup> Colonia del Lazio, dedotta da Nerone Claudio, su un monte della Campania ai confini con il Sannio.

<sup>61</sup> Una delle più antiche città del Lazio ai piedi dei colli Albani.

<sup>62</sup> Una delle principali porte delle mura Serviane ai piedi del Celio, per la quale passava la via Appia.

<sup>63</sup> Odierna Palestrina.

<sup>64</sup> Città dei Rutuli nel Lazio, situata su una rupe circondata da paludi.

<sup>65</sup> Antica *Cales* in Campania.

la abitata dai forti Aurunci e quella abitata dai rudi Apuli (*Apulus asper*)<sup>66</sup>. Accorre qui una gran folla da Venafro<sup>67</sup> produttrice di olive; (per venire qui) i guerrieri (*duri*) Sanniti abbandonano le loro città sparse sui monti<sup>68</sup>. La devozione ha avuto la meglio sulle difficoltà del viaggio, l'amore per (o di) Cristo vince ogni cosa, la fede generosa induce gli uomini rigidi per l'indole e i luoghi di provenienza a sopportare le asperità del viaggio e nel contempo ad addolcire i rozzi cuori» (vv. 55-81).

È stato opportunamente osservato che molti dei centri urbani menzionati come luoghi di provenienza dei pellegrini sono attestati in età tardoantica come sedi di diocesi e i pochi centri che non hanno questo requisito, come Atina Ariccia e Ardea, sono inseriti nel catalogo per suggestione virgiliana<sup>69</sup>.

La rassegna dei pellegrini accorrenti a Nola da ogni parte dell'Italia meridionale per celebrare san Felice rimanda per il carattere dell'elencazione e i numerosi riferimenti e allusioni al celeberrimo catalogo dei combattenti italici contro Turno inserito da Virgilio nel settimo libro dell'Eneide (vv. 647-817). La *retractatio* paoliniana della pagina virgiliana, oltre che contrapporre al concorso dei guerrieri italici quello festoso dei fedeli di san Felice e alla guerra laziale la pace cristiana, obbedisce all'intento di testimoniare l'importanza assunta da Nola grazie alla devozione per il suo santo patrono. Paolino opera una modificazione profonda sul modello virgiliano del catalogo, che tanta fortuna ha avuto nella tradizione epica pagana (Lucano, Valerio Flacco, Stazio, Claudiano).

La raffinata letterarizzazione del brano nulla toglie alla consistenza e veridicità dei *realia* geografici in esso contenuti e utili per la ricostruzione del pellegrinaggio cristiano<sup>70</sup>. Il catalogo paoliniano è riusato da Prudenzio nell'*Hymnus XI ad Valerianum episcopum de passione Hyppoliti beatissimi martyris*<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> La prima è *Teanum Sedicinum* in Campania e la seconda è *Teanum Apulum*, oggi S. Paolo di Civitate nel Foggiano.

<sup>67</sup> Città dei Sanniti, celebre per la produzione di olio.

<sup>68</sup> Di non facile identificazione sono questi *oppida montana*.

<sup>69</sup> Cfr. I. Aulisa- L. Carnevale, *art. cit.*, p. 123.

<sup>70</sup> Concordo pienamente con Otranto (*op. cit.*, pp. 374-375) nel respingere senza tentennamenti la tesi di C. D'Angela, che, non concedendo a un'opera poetica alcuna credibilità come fonte storica, esclude la possibilità di pellegrinaggi a Nola nel cuore dell'inverno. Otranto osserva, tra l'altro, che i rischi e i disagi del viaggiare sono elementi costitutivi del pellegrinaggio che si configura anche come esercizio ascetico e penitenziale. Istruttivo in tal senso è l'articolo di G. Filoramo, «Perdono e pellegrinaggio nelle tradizioni religiose», in *Il Velro* 43, 1999, pp. 181-192.

<sup>71</sup> S. Costanza («Il catalogo dei pellegrini: confronto di due tecniche narrative», in

Il poeta spagnolo, dopo aver dichiarato di aver visto istoriate con vivaci colori su una parete della cripta scene del martirio del santo e sulla tomba la sua immagine (vv. 123-149), spiega che i fedeli del martire trasferiscono i resti mortali del santo da Ostia, luogo del martirio, a una campagna non lontana da Roma. Li collocano in una cripta, cui si accede per un tortuoso sentiero in discesa. Pur scavata nelle viscere del monte, la grotta riceve fasci di luce dai fori del tetto. D'argento massiccio è l'edicola che conserva le reliquie del martire (vv. 150-188).

Questo luogo è la meta dei pellegrini romani e forestieri, che accorrono a festeggiare sant'Ippolito, come narra Prudenzio nel brano che segue:

«Di mattino c'è un concorso di popolo per salutare Ippolito, tutti i giovani gli rivolgono preghiere, vanno e vengono fino al tramonto del sole, L'amore della religione riunisce in folla senza distinzione genti latine e forestiere; imprimono a lungo baci sul lucido metallo, vi versano sopra unguenti e rigano di lacrime il volto. E, quando, con il volgere dei mesi, si rinnova l'anno, la festa della passione riporta il giorno natalizio, quante schiere tu pensi che si riuniscano con emulo zelo e quali preghiere affluiscano per celebrare Dio? La città augusta rovescia (*vomit*) i suoi e manda insieme con pari ardore cittadini e patrizi. Sospinta dalla fede, la falange della plebe con armi uguali annulla ogni differenza con i nobili. Una schiera vestita a festa si snoda anche dalle porte di Alba e avanza in lunghe file. C'è una gioiosa esultanza nelle diverse strade provenienti da ogni direzione, arrivano gli abitanti del luogo, i Piceni e gli Etruschi, accorre lo spietato Sannita (*Sannitis atrox*) e il Campano abitatore dell'illustre Capua<sup>72</sup>, è già presente il Nolano. Ognuno lieto con la moglie e i dolci figli è impaziente di compiere presto il viaggio. I campi spaziosi contengono a stento le folle gioiose e pur in spazi ampi la folla ammassata non riesce a muoversi. Sebbene la grotta abbia un ingresso ampio non c'è dubbio che esso sia angusto per folle così numerose» (vv. 189-214).

Prudenzio ha chiaramente rielaborato il modello paoliniano, integrandone motivi e dettagli nella descrizione di un pellegrinaggio che, nonostante la provenienza dei fedeli da luoghi lontani, somiglia per la più breve durata

*Boll. St. Lat.* 7, 1977, pp. 316-26) ha sostenuto con persuasive argomentazioni che Prudenzio utilizza non il catalogo di Virgilio, ma quello di Paolino, non solo per l'espedito di adattare il catalogo dei guerrieri nel contesto della descrizione di una festa religiosa, ma anche per concordanze verbali e coincidenze tematiche, come si vedrà dal brano prudenziano, qui innanzi citato.

<sup>72</sup> Alta connota l'importanza politica della città, peraltro sita in luogo pianeggiante. Secondo Livio (4, 37) Capua (odierna S. Maria Capua Vetere) prende il nome *ab duce eorum Capye vel quod propius vero est a campestri agro*.

del viaggio a una gita fuori porta. L'indistinta folla di contadini che anima il pellegrinaggio paoliniano diviene in Prudenzio una folla composta da abitanti del Lazio e stranieri (*peregrini*), da gioiose famiglie, da giovani e vecchi, da classi elevate e classi subalterne che entrano eccezionalmente in contatto tra loro accomunate da un'identica fede.

Ma proseguiamo nella lettura del nostro natalizio:

«Un sol giorno tutti li chiama a raccolta, e una sola ( città), Nola, li accoglie piena in tutti i suoi spazi e spaziosa per tutti, sì da credere che le sue mura si dilatino davanti agli innumerevoli pellegrini (*hospitibus*). Così, o Nola, ti innalzi a somiglianza di Roma, anche tu hai avuto in sorte il secondo posto d'onore dopo l'Urbe; questa infatti primeggiava una volta tra tutte le terre per il comando e le armi vittoriose, ora anche per le tombe degli apostoli. Anche tu, dopo aver intrecciato in ogni tempo corone imperiture per la duplice gloria del tuo Felice sacerdote prima e martire dopo, tocchi giustamente il cielo per il duplice merito, o madre dell'amico divino. Egli come presbitero ti istruì dapprima, celebrando con un santo culto gli altari datori di nutrimento e ti resse con tranquillo governo. Ora Felice ti adorna anche di un nome perpetuo. Infatti, consacrato nel tuo grembo, è portatore di una giusta gloria, mentre le sue pie ossa sono riposte in un sepolcro che profuma. Ora le soglie dagli aurei riflessi sono adornate da nivei veli, gli altari splendenti sono coronati da una fila ininterrotta di lampade, fiaccole odorose bruciano con i lucignoli di papiro ricoperti di cera, brillano di notte e di giorno. Così la notte si illumina dello splendore del giorno e il giorno stesso, luminoso di gloria celeste, raddoppiato nella luce per le innumerevoli lampade, maggiormente risplende. Felici anche noi, cui è dato di essere presenti e di festeggiare questo giorno, di ammirare la gloria del patrono, di ringraziare Cristo che elargisce ai suoi cose così grandi, e di rallegrarci in mezzo alle folle festose. Lodate, o fanciulli, Dio, sciogliete i pii voti e insieme intonate canti festosi tra caste danze, cospargete il suolo di fiori, ponete corone davanti alle soglie. L'inverno diffonda il profumo della purpurea primavera, anzitempo fiorisca la stagione, la natura ceda il passo al santo giorno. E tu pure, o terra, sei debitrice di corone sulla tomba, mentre la santa gloria della dimora celeste lo avvolge fiorente della duplice corona della guerra e della pace. Chiedi, ti prego, che per noi questo giorno sia sereno con pace perenne, che ci sia concesso di godere ancora del suo ritorno e di sciogliere qui ogni anno nel giorno della tua festa i carmi votivi sotto la tranquilla maestà di Cristo pacificato» (vv. 82-119).

Il motivo della precoce aria primaverile circolante in pieno inverno,

propiziata, qui e altrove, dal *dies festus* di Felice (vv. 111-112 *Purpureum ver spiret hiems, sit florens annus/ante diem, sancto cedat natura diei*) ricorre più di una volta in Prudenzio.

Il poeta spagnolo chiude il terzo inno in onore di sant'Eulalia con l'invito a raccogliere per la martire purpuree viole e sanguigni zafferani prodotti dal fecondo inverno (*genialis hiems*). Un tiepido gelo (efficace la *iunctura* ossimorica *tepens glacies!*) fa germogliare i campi, perché i canestri si riempiano di fiori (*perist.* 3, 201-205).

Il carme si chiude con l'invocazione a Felice, perché nel giorno del giudizio chieda all'Agnello regale di aggregare i suoi fedeli, a destra, allo splendido gregge dei santi e fra gli agnelli gloriosi e non a sinistra tra i capri<sup>73</sup>.

4. 2. Il *carmen natalicium* 12, composto nel 406 (*carm.* 20 Hartel), pervaso da un raffinato gusto umoristico, inizia con la dichiarazione di Paolino di aver inaspettatamente ricevuto dal Signore due maiali e una giovenca per festeggiare Felice nel giorno del suo natalizio con il rituale banchetto ai poveri. I tre animali hanno offerto al poeta l'argomento del canto (vv. 17-21). Il carme, pur composto secondo i canoni dell'arte poetica, tratta con fedeltà storica argomenti veri e non inventati<sup>74</sup>. Invocato Cristo ispiratore del suo canto, il poeta afferma che è tempo di imbandire le vivande promesse ai fedeli, che consumeranno con attento ascolto (vv. 62-64). Si tratta di tre episodi miracolosi riguardanti animali verificatisi accanto alla tomba di Felice pochi giorni prima della festa<sup>75</sup>.

Passiamo ora in rassegna le tre portate del pranzo spirituale di Paolino, sfogliando quello che Doignon ha chiamato «album de trois miracles»<sup>76</sup>.

#### 4. 2. 1. *Il primo miracolo*

Un tale, proveniente dal territorio avellinese (*urbis Abellinae de finibus*)<sup>77</sup>, straniero alle nostre contrade, era venuto con un grasso maiale alleva-

<sup>73</sup> Quest'immagine trova riscontro nel *titulus* composto da Paolino per la basilica di Fondi (cfr. *epist.* 32, 17 a Sulpicio Severo del 404). La scena dell'Agnello che su un'alta rupe accoglie alla sua destra gli agnelli e respinge a sinistra i capri, descritta nell'ultima quartina del *titulus* (vv. 9-12) è efficacemente analizzata da T. Piscitelli, «Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle Basiliche di Nola e Fondi e la donazione delle reliquie», in Ead. (ed.), *Fondi tra Antichità e Medioevo* (Atti del Convegno, 31 marzo-1 aprile 2000, Comune di Fondi 2002), pp. 127-132.

<sup>74</sup> Cfr. Paul. Nol., *carm.* 20, 28-29 *Non adficta canam, licet arte poematis utar. / Historica narrabo fide sine fraude poetae.*

<sup>75</sup> Cfr. Paul. Nol., *carm.* 20, 65-66 *Non veteri repetam quae sum dicturus ab aevo / ante dies paucos istic spectata profabor.*

<sup>76</sup> Cfr. J. Doignon, «Un récit de miracle dans le *Carmina* de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique», in *Rev. Hist. Spir.* 48, 1972, p. 129.

<sup>77</sup> *Urbs Abellina* è Atripalda, località vicina ad Avellino che dista da Nola circa 20 km,

to con cura per essere immolato presso la tomba di Felice e imbandito ai poveri, che già pregustavano le abbondanti porzioni di carne. Ma l'ingordo contadino, scannato il maiale, lasciò ai poveri solo la testa e le interiora del porco e trattenne per sè il corpo, che caricò sul giumento lieto di aver adempiuto il voto senza alcuna perdita. Egli non fece neppure un miglio nel viaggio di ritorno a casa, quando, nonostante la giornata fosse luminosa e la strada pianeggiante, disarcionato dal giumento stramazza a terra paralizzato tra la costernazione dei parenti. Intanto il giumento, privato della sua guida ma con il carico delle carni suine, tornava di corsa alla casa dove il padrone aveva trovato ospitalità (*ad hospita tecta*) (vv. 67-102). Mentre il giumento resta dinanzi alla porta dell'ospite, il contadino paralizzato alle gambe è riportato dai parenti al tempio di Felice tra lo stupore dei vecchi disposti in triplice ordine sui lunghi sedili e le vecchie canute sedute nella schiera vicina<sup>78</sup>. Molti pellegrini devoti, giunti da regioni lontane (vv. 117-118 *multi sua quos deuotio sanctis aedibus attulerat diversis eminus oris*), poterono assistere a un meraviglioso spettacolo di pietà. Il contadino, disteso a terra, abbracciando la porta del tempio, imprimendovi baci e lavandola con le lacrime, rivolge al Santo una lunga preghiera, che nella parte finale esibisce formule chiaramente pagane (vv. 180-188). Egli confessa contrito il suo furbesco reato, riconosce la provvidenzialità della pena e chiede con il perdono lo scioglimento delle catene invisibili che serrano i suoi piedi (vv. 144-189). Terminata la preghiera e acquistata la speranza della guarigione, l'uomo rimprovera i parenti perché non hanno ancora provveduto alla restituzione delle carni sottratte. Questi si recano alla casa dove sono stati ospitati (v. 199 *itur ad hospitium notum*), scaricano le carni dal giumento, le cuociono e le imbandiscono ai poveri, che impetrano da Dio il perdono per il loro benefattore. Sciolta l'obbligazione del voto, il debitore, liberato dai ceppi invisibili, fugge via come cavallo libero o uccello sfuggito alle reti infrante e corre come cervo saltellante (vv. 208-209 *tamquam liber equus uel ruptis cassibus ales / evolat et cervi salientis imagine currit*). L'implicito confronto tra l'astuto contadino, incatenatosi da solo a motivo della sua avidità, e gli animali che con il fuggir via e il saltellare esprimono la gioia per la recuperata libertà si risolve a tutto vantaggio di questi ultimi.

Il racconto del primo miracolo termina con le considerazioni del poeta sulla misericordia di Dio che ha operato attraverso Felice (vv. 210-253) e il ringraziamento finale del peccatore pentito per la grazia ricevuta (vv. 254-300).

e, quindi, un suo abitante può ben essere considerato *advena*; lo stesso non potrebbe dirsi dell'abitante della vicina *Abella* (Avella).

<sup>78</sup> Una consimile descrizione si ritrova in Paul. Nol., *epist.* 13, 11 a Pammachio, che, per suffragare la consorte defunta, offre un banchetto ai poveri nella Basilica di S. Pietro a Roma.

Questo primo racconto e il successivo sono stati studiati da S. Prete<sup>79</sup>, che ne indaga l'intertestualità virgiliana e analizza fatti e segni richiamanti pratiche culturali pagane o comunque derivate da tradizioni locali precristiane. Per l'offerta votiva del *sus* a san Felice lo studioso ricorda il sacrificio di un animale quadrupede, spesso un suino, presente nel culto pagano. Di particolare importanza – ai fini della comprensione della particolare cura nell'allevamento della vittima, dell'immolazione, della divisione e consumazione delle carni (presenti in tutti i tre racconti di Paolino) è il confronto istituito tra la religione romana, che prevedeva minute e precise prescrizioni rituali, e la *narratio* poetica del Nolano. Significative somiglianze sono state, infine, segnalate tra l'*epulum* pagano offerto agli dèi in determinate occasioni solenni e l'*epulum* cristiano imbandito ai poveri. Più forti sono naturalmente le differenze tra le due pratiche culturali in ordine all'immolazione della vittima e della divisione e consumo delle carni sacrificali. Nel culto pagano dopo la recisione dell'arteria iugulare da parte del *cultrarius* gli *exta* (comprendenti fegato, polmone e cuore) erano bruciati in onore degli dei, il resto delle carni era consumato in un banchetto, cui partecipavano i sacerdoti, i magistrati, i senatori e gli offerenti (in caso di sacrificio privato, il *paterfamilias*, i membri della famiglia e gli ospiti). Talvolta, il popolo partecipava al sacrificio, acquistando le carni sacrificali. Donazioni di massa avvenivano solo quando si festeggiavano vittorie importanti. In Paolino le carni sacrificali sono totalmente e gratuitamente consumate dai poveri in un banchetto che ha carattere esclusivamente caritativo e assistenziale e diverrà parte integrante della festa religiosa<sup>80</sup>.

#### 4. 2. 2. *Il secondo miracolo*

La *transitio* dal primo al secondo miracolo avviene attraverso una ben congegnata metafora conviviale.

Finita la prima portata (v. 301 *Unus abit missus*) Paolino passa alle succulente vivande della seconda (vv. 301-302 *mensae grata secundae / fercula*); è la stessa carne ma condita con una salsa diversa. Questo miracolo, che è una sorta di scherzo fatto da Felice attraverso il maiale (vv. 304-305 *quod de sue mirum/ lusit opus Felix*), è avvenuto nel passato e sili ora utilizzato. D'altra parte, i miracoli a prescindere dalla loro data sono sempre da attribuire a Cristo, che li opera nelle diverse regioni a lode dei suoi santi. (vv. 306-311).

Alcuni contadini (*agricolae*) residenti nelle lontane campagne apule

<sup>79</sup> Cfr. S. Prete, «Il carne 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali», in *Augustinianum* 21, 1981, pp. 159-77 [ora in S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola* («Strenae Nolanae» 1), Marigliano 1987, pp. 87-99].

<sup>80</sup> Sul punto cfr. I. Aulisa-L. Carnevale, *art. cit.* pp. 129 ss.

di là della città di Benevento (v. 313 *Apula trans Beneventum rura colentes*)<sup>81</sup> scelsero un porcellino e lo allevarono con grande cura, destinandolo al rituale banchetto dei poveri nel tempio di Felice (vv. 314-20). Al momento della partenza, però, il maiale a causa del peso eccessivo stramazza a terra e non ci fu verso di farlo muovere. I contadini furono così costretti a lasciarlo sul posto affidandolo alle cure di amici. E per non venir meno al voto fatto, decisero di portare al tempio tanti porcellini, il cui peso complessivo uguagliasse quello del porco grasso. Giunti al tempio, fanno l'offerta votiva e si ritirano nel loro *hospitium*, che è molto distante dal santuario (vv. 321-389). Tale distanza si spiega con l'eccessivo afflusso di pellegrini che hanno occupato tutte le case (*domos*) disponibili nei pressi del santuario. In mancanza di alloggi più confortevoli, i contadini sono stati ben lieti di trovare ospitalità in una capanna (*casam*) sita in una zona appartata della campagna lontana, dove pernottano in attesa della partenza (vv. 339-44). L'indomani, spalancata la porta del tugurio, il contadino si ritrova davanti il porco, che lo saluta con festosi grugniti e con il grugno lecca i piedi a colui che lo ha allevato, e, come se sapesse di essere debitore del voto fatto dal padrone, offrendo la gola sollecita decisa i coltelli che tardano a colpire (vv. 351-352 *seque quasi votum debere agnoscat erile/ ingerit et tardos invitat gutture cultros*).

Un tenero sentimento umano, che è insieme virgiliano e cristiano, anima il grasso animale e intensifica il senso religioso della sua volontaria oblazione. Un'uguale luce di vivida compassione avvolge sia la vittima che sollecita il sacrificio, sia il *cultrarius* che indugia nell'eseguirlo.

Il poeta conclude il racconto, passando in rassegna – attraverso una serie di *interrogationes* e ipotesi irreali – le possibili modalità del misterioso viaggio del porco, sfuggito a tanti pericoli, forse perché avvolto da una nube o trasportato dal vento (vv. 353-87)<sup>82</sup>.

#### 4. 3. *Il miracolo della giovenca*

Questo racconto, che narra un miracolo simile al precedente (*aliud simile*) è il più compiuto sul piano artistico e, per la lezione che se ne ricava, è il più rappresentativo della spiritualità paoliniana.

Di questo racconto (vv. 388-444) disponiamo della finissima e insuperata analisi del compianto Jean Doignon<sup>83</sup>, da cui non è possibile prescindere.

<sup>81</sup> Questo verso, così come il nesso di v. 378 *Transbeneuentanis finibus*, inducono a ritenere che il poeta alluda alle estreme campagne dell'attuale Irpinia o all'attuale provincia di Foggia, che si trovano a est di Benevento.

<sup>82</sup> Nei versi 373-87 occorrono due reminiscenze virgiliane: *Aen.* 12, 416 (Venere nascosta da una nube) e *Aen.* 4, 245 (Mercurio portato dal vento).

<sup>83</sup> Cfr. Doignon, *art. cit.*, pp. 129-44.

Lo studioso francese ha studiato la presenza nel racconto del terzo libro delle *Georgiche* virgiliane per quel che riguarda l'umanizzazione della giovenca e di Ovidio per la sua metamorfosi spirituale, senza tralasciare l'influsso esercitato su Paolino dai *Dialogi* di Sulpicio Severo.

E veniamo alla giovenca, che prima obbedisce al suo istinto animale e poi acquista un'intelligenza umana (v. 421 *humanum sapit*). Svezzata dalla madre<sup>84</sup>, la giovenca era stata allevata con particolare cura da contadini residenti in una terra egualmente lontana e promessa in dono votivo a Felice (vv. 390-394). Cresciuta la giovenca, e ormai adatta al compimento del voto, è tratta dalla stalla dai contadini che intendono aggiogarla al carro che dovrà condurla a Nola. La giovenca, scambiando per moine i colpi di mano di coloro che la spingevano tra le stanghe, dapprima è docile, e poi vedendo le redini e accorgendosi dell'inganno, s'inferocisce e fugge via verso i campi fuori mano, ma non così lontani da perdere di vista i padroni<sup>85</sup>. E quando scorge che sotto il giogo, al posto suo, era stata attaccata una coppia di buoi, è presa da sentimenti umani e come se sapesse di essere debitrice di un voto (vv. 421-422 *et quasi conscia uoto/ deberi sese*) prima affianca i padroni in viaggio, poi sorpassa le ruote cigolanti del carro e fa da battistrada. Giunge per prima al tempio di Felice, e si ferma là dove avviene di solito l'immolazione delle vittime. Non delude la speranza dei padroni, porge volontariamente alla scure il collo non toccato dal giogo e sparge il suo sangue per l'adempimento del voto del padrone e offre ai poveri le sue carni immacolate (vv. 395-436).

Come il grasso maiale, anche la giovenca nella spontanea oblazione di sé esibisce un carattere dolce, la cui duplice metamorfosi spirituale raddoppia il patetico della *narratio* poetica. Le due bestie – giova ripeterlo – partecipano dei sentimenti e degli affetti umani grazie a un poeta innamorato della natura e di Virgilio, il poeta classico che più degli altri aveva umanizzato il mondo animale, come i Maestri napoletani (da F. Arnaldi ad A. Salvatore) hanno ampiamente dimostrato<sup>86</sup>.

La stilizzazione del sacrificio della giovenca, che si offre senza resisten-

<sup>84</sup> L'immagine della vitellina strappata alle poppe materne ritorna in *carm.* 21, 66.68, dove è misticamente applicata a Eunomia consacrata ancora lattante a Cristo, e ha il suo medello in *Aen* 7, 483 e 485.

<sup>85</sup> La giovenca che per fare un dispetto ai padroni fugge per i campi, senza però perderli di vista, somiglia tanto a un bimbo che, per gioco o per dispetto ai genitori, si nasconde per così dire dietro un dito per vedere l'effetto che fa.

<sup>86</sup> Nel *De mortibus boum* («La moria dei buoi») di Severo Santo Endelechio, forse amico di Paolino, gli animali ammalati e sofferenti esibiscono atteggiamenti e sentimenti profondamente umani dal forte impatto emotivo sul lettore. Sull'argomento cfr. A. V. Nazzaro, «Animal Pain in Latin Christian Poetry», in G. Vesce (ed.) *Proceedings of The Naples Pain Conference*, May, 16-19, 2010, pp. 11-13.

za alla pace della morte, ha lo stesso profumo di beatitudine della scena virgiliana della candida scrofa, che *mirabile monstrum* appare all'improvviso a Enea sulla verde sponda del Tevere ed è immolata sull'altare di Giunone insieme con i nati dello stesso colore (*Aen.* 8, 81-85).

Il racconto (e il carne) si conclude con alcune considerazioni di carattere apologetico in linea con una consolidata tradizione agiografica sui miracoli operati da Dio attraverso gli animali (vv. 437-444).

Da tali considerazioni appare che il senso profondo del racconto della giovenca è racchiuso nei *signa* della potenza divina, dati attraverso il comportamento dell'animale. Attraverso gli ignari animali Dio opera dei segni, che si manifestano in miracoli, con i quali intende sollecitare le menti abbruttite a confermare la loro fede e a credere alla verità. Insomma, quest'apologetica, che riprende la terminologia evangelica dei *signa Christi* presenta il miracolo come un accesso privilegiato alla fede.

### 5. Conclusione

Da quanto s'è sopra detto sulla pratica devozionale del viaggio *ad loca sancta*, nel mondo pagano e in quello cristiano, e dalla lettura dei *carmina natalicia* contenenti preziose informazioni sul pellegrinaggio alla tomba di san Felice con relativi miracoli e sacrifici di animali con le carni imbandite ai poveri emerge in maniera chiara l'equilibrata e intelligente azione catechetica e missionaria di Paolino. Il mondo dei suoi fedeli è rappresentato soprattutto da campagnoli rozzi, analfabeti e legati a una religiosità impregnata di elementi pagani. Nella sua azione pastorale il presbitero-poeta adotta non la via dello scontro e dell'aspra polemica, ma quella dell'incontro e del dialogo sereno, non la via della conversione forzata, ma quella dell'affettuosa comprensione dei bisogni umani e spirituali dei suoi fedeli. Egli accoglie con indulgenza la loro religiosità popolare fatta di pratiche culturali, usi e costumi ancora pagani e la integra, cristianizzandola, nella sua cristiana visione del mondo. Per il successo del progetto pastorale di Paolino furono certamente decisivi l'impulso dato al culto feliciano, l'ampliamento del santuario e, soprattutto, la valorizzazione dei pellegrinaggi anche mediante la loro celebrazione poetica.

Concludo, *si licet*, con un quesito esistenziale. Mi chiedo se il pellegrinaggio è ancora possibile oggi? Non siamo forse diventati tutti pellegrini senza pellegrinaggio? Assordanti mi rimbombano nelle orecchie le parole del giovane Goethe:

*Solerte cammina il pellegrino! ma troverà il suo Santo?*

*Potrà udire, e vedere, l'uomo che fece miracoli?  
No, il tempo se l'è portato via: troverà solo reliquie.*

Suggerione letteraria o resa definitiva? Non lo so. So solo che una fioca fiammella si fa strada a fatica nel fondo buio della mia anima e tiene viva la speranza che ciascuno di noi, se non smette di camminare e di cercare, incontrerà alla fine il suo Santo.

ABSTRACT

Although Christianity was a religion originally founded on a sense of time rather than place, but some Christians conceived an interest in visiting the location where the Bible narratives were set. During the fourth century the journeys to Palestine became more common. Constantine, who there erected wonderful churches, and his mother Elena, who visited the Holy Land in search of the True Cross of Christ, popularised the idea of pilgrimage. But the Holy Land was not the only goal for pilgrims. Through the Mediterranean world holy men (as Felix of Nola) and women, living or deceased, also became objects of devotion. A common reason for making such a journey was the need for physical healing, which might be achieved by making votive offerings or by carrying home a clay token. This paper has studied the rural pilgrimages to shrine of Felix, a third-century cleric and *confessor*, who had already been the object of devotion before Paulinus' arrival. But the shrine's reputation significantly expanded under the care of the Nolan poet, who every year (14 January) celebrated the anniversary of the saint's death by making hexametric poems in his honour (*carmina natalicia*). The careful reading of these poems, which inform us about the rural pilgrimages, the miracles which Saint works by means of animals, the animal sacrifices as well as the meat presented to pilgrims gives prominence to catechetical as well as missionary action of Paulinus. His pilgrims were mostly uncouth and illiterate countrymen, who got tied up with half-pagan worship. Paulinus benevolently agreed with their popular religiousness and integrated it in his Christian *Weltanschauung*. After all that, the successful pastoral project of Paulinus is founded on the impulse given to Felician worship, on the Nolan basilica's construction and, above all, on the bringing out the value of pilgrimages by means of poetic celebration.