

Il monachesimo irlandese e le resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa celtica tra Tarda Antichità e altomedioevo

Anna Nebbia

Nell'ambito dell'argomento trattato in questo Convegno¹, l'Irlanda ci offre l'occasione per poter analizzare un aspetto importante del lavoro dei monaci: l'evangelizzazione; nel mio intervento quindi non tratterò solo un quadro della organizzazione monastica irlandese, ma cercherò di chiarire anche i riflessi che la conversione ebbe nella vita dei fedeli.

Fondamentale per la mia ricerca è stata l'analisi delle opere del professor Raoul Manselli riguardanti questo punto, studiato però in un'ottica generale; i suoi scritti infatti ben chiariscono che cosa significò l'arrivo del Cristianesimo in terre pagane e le trasformazioni che esso portò nella vita quotidiana dei singoli². Nel mio intervento citerò tutti quei testi che possono aiutare a comprendere i tratti

¹ Il presente contributo fu originariamente presentato con il titolo *Il monachesimo irlandese* nel Convegno Internazionale di Studi organizzato dall'Accademia Internazionale di Propaganda Culturale a Roma-Casamari (24-26 febbraio 1989) e successivamente pubblicato nel volume degli atti, intitolato *Il monachesimo nel primo millennio*, Roma 1989, pp. 125-131 (= Nebbia 1989). Essendo l'argomento delle "resistenze" pagane nel Cristianesimo irlandese ancora non completamente esplorato dalla critica storica, almeno secondo la particolare prospettiva di indagine qui illustrata, inaugurata dal professor Raoul Manselli a proposito della cristianizzazione della Gallia, si è ritenuto di fare cosa utile (anche per la difficile reperibilità del citato volume di atti) col rinnovarne la pubblicazione, arricchita con l'inserimento di una più abbondante bibliografia.

² Manselli 1980; si veda anche Manselli 1985 (sviluppo di Manselli 1984). Tra gli studi precedenti le opere di Manselli, si vedano soprattutto Saintyves 1907; Kenney 1929; Ryan 1938; Grosjean 1943; Bieler 1949; Pisani 1950; Jenkins 1957; Binchy 1961; Bieler 1967a; Bieler 1967b; Hughes 1972; Piggott 1972; Hanson 1977; Marrou 1977; Orlandi 1982. Per gli anni successivi si vedano invece i seguenti studi: Malaspina 1985b; Malaspina 1985c; Powell 1992; Luiselli 1999; Edel 2001; Luiselli 2003. Altre indicazioni bibliografiche in Malaspina 2003-2005, in particolare (ma non solo) alle pp. 162-163.

peculiari della conversione dell'Irlanda, caratterizzata da momenti di scontro – ma anche di incontro – tra Cristianesimo e cultura celtica³.

Rimasta fuori dalla conquista romana⁴, l'Irlanda suscitava estraneità anche tra i vicini Britanni: san Patrizio, all'inizio della sua *Confessio*⁵, chiama gli Irlandesi “stranieri”; questa affermazione non va solo inquadrata nell'ambito della situazione politica del tempo, fine del V secolo, ma deve essere riferita soprattutto al fatto che gli Irlandesi erano a quel tempo ancora pagani, cosa che ben più profondamente della semplice organizzazione civile creava un distacco tra questa terra ed il resto dell'Occidente cristiano.

Se leggiamo però alcune delle *Vitae Sanctorum*, notiamo che a volte – “*raro*” è il termine latino usato ad esempio nella *Vita Sancti Declani*⁶ – dei cristiani giunti singolarmente in questa regione predicavano il Vangelo. Sappiamo inoltre che l'invio di Palladio del 431 nel sud dell'Irlanda⁷ era stato deciso per dare un vescovo ad una comunità cristiana già formata. La Chiesa quindi non aveva ancora incluso questa regione nella grande opera di evangelizzazione, ma gli esempi ricavabili da varie fonti dimostrano che la novità di vita che il cristiano riceveva con il battesimo era qualcosa che non poteva essere tenuta nascosta, così che anche i singoli – sfruttando le occasioni del momento – divenivano missionari. L'Irlanda era poi una terra favorevole alla missione in quanto i re non si mostravano ostili alla predicazione.

Per avere però notizie esaurienti sulla evangelizzazione e le istituzioni monastiche, dobbiamo centrare la nostra attenzione sull'Irlanda centro-settentrionale, dove operò san Patrizio.

Attraverso la sua *Confessio*⁸ veniamo a sapere che con un'opera sistematica di conversione e l'ausilio del clero autoctono,

³ Le principali fonti sull'argomento, in particolare sull'Irlanda nella Tarda Antichità e nell'altomedioevo, e per quel che riguarda l'attività di san Patrizio nell'isola, si trovano in testi di carattere storico, storico-geografico e agiografico; si vedano soprattutto le seguenti edizioni critiche: Dimock 1867; Stokes 1868; De la Borderie 1883; Stokes 1887; Mommsen 1892; Plummer 1910; Zwicker 1934; Bieler 1963; Hanson 1978; Bieler 1979.

⁴ Notizie in età romana si hanno in particolare in Tac. *Agr.* 24, 3 (ed. Winterbottom – Ogilvie 1975), e Pomp. Mel. *De Chorogr.* III 6, 53 (ed. Frick 1880).

⁵ Patr. *Conf.* 1, 14 (ed. Hanson 1978).

⁶ Zwicker 1934, p. 268.

⁷ Cfr. il *Chronicon* di Prospero di Aquitania: Mommsen 1892, p. 473.

⁸ Patr. *Conf.* capp. 38 e 40 (ed. Hanson 1978).

cosa molto importante da sottolineare, egli riuscì a dare una configurazione solida alla Chiesa d'Irlanda sin dal principio.

Non avendo una base romana, il monachesimo irlandese sfruttò come territorio quello particolare dei *túatha* (piccoli regni in cui era ripartito il territorio) e su questi vennero create le singole diocesi con i relativi vescovi⁹. Questa operazione non aveva solo una funzione pratica, ma intendeva portare alla progressiva sostituzione, in alcuni territori, di luoghi di culto pagani con le sedi cristiane senza alterare formalmente la realtà civile celtica. Il primo esempio da tenere presente è quello di Armagh, sede del monachesimo settentrionale; qui risiedette san Patrizio e sempre qui, secondo la tradizione, fu sepolto. Armagh era stata fondata poco lontano dal santuario pagano di Emain Macha, dove veniva venerata la divinità pagana Macha; questa contrapposizione si ritrova anche a proposito della fondazione del monastero femminile di Kildare. Anche se il Cristianesimo sfruttò questo sistema politico decentrato, ben presto i monasteri nelle singole diocesi divennero poli di attrazione, tanto che intorno ad essi nacquerò le città, prima di allora estranee alla mentalità irlandese.

Nei monasteri gli interessi erano vari: si studiava la Sacra Scrittura ed il computo per il calcolo della Pasqua, si coltivavano la retorica e la grammatica. Un punto molto interessante, e messo ben in rilievo da Malaspina nel suo lavoro su san Patrizio, è quello riguardante la conservazione della cultura gaelica: ho già parlato delle diocesi, ed anche la giurisprudenza celtica venne utilizzata dalla Chiesa; esempio significativo al riguardo è il *Sanchus Mor*, detto anche “Legge di Patrizio”, una raccolta di norme che si immagina messe insieme alla presenza di re, monaci e giuristi irlandesi volendo così dimostrare che vi era collaborazione tra queste realtà. La Chiesa inoltre mantenne viva la cultura celtica creando scuole per i *filid*, i poeti irlandesi, i quali così continuarono a tramandare la letteratura del luogo, passata dalla forma orale a quella scritta.

Per il primo periodo però la Chiesa irlandese procedette su due strade differenti, in quanto divisa tra nord e sud. La anteriorità cronologica delle comunità meridionali – si ricordi l'invio di Palladio – creò probabilmente questa frattura. Esse infatti non riconoscevano l'autorità di Armagh, la quale con tutto il centro-nord seguiva regole differenti da Roma riguardo alla tonsura e al computo pasquale; le controversie vennero infine risolte nella Conferenza di Birr del 697.

⁹ Malaspina 1984, pp. 56-57; cfr. anche Malaspina 1985a.

Dopo questa introduzione passiamo al punto centrale del mio intervento. Scrisse il prof. Manselli: “La storia della vita cristiana in Occidente non è un trionfale sviluppo, ma una lenta e difficile avanzata nelle coscienze e nelle anime dei fedeli”¹⁰. Tale definizione ben si applica alla situazione irlandese. La conversione del singolo intendeva investire soprattutto la sua vita quotidiana, e proprio in questo ambito la Chiesa si trovò spesso di fronte al persistere di pratiche pagane che, collegate a problemi quotidiani quali la fertilità o la fedeltà nel matrimonio o il desiderio di conoscere gli eventi futuri, erano conservate vive proprio in una popolazione divenuta ormai ufficialmente cristiana.

Basilari per lo studio di questo fenomeno sono i *Libri Penitenziali*¹¹; la loro importanza non è dovuta solo al fatto che ci portano a conoscenza di particolari riti magici ancora in uso, ma principalmente perché alcuni di questi testi sono contemporanei ad alcune delle *Vitae Sanctorum*. Queste ultime dovrebbero narrare episodi di un tempo passato e che, secondo le intenzioni degli autori, avrebbero portato alla sconfitta totale del paganesimo; la legislazione ecclesiastica dimostra invece come questo clima fosse lungi dall'essere reale.

Esempio significativo al riguardo è il canone 24 del *Paenitentiale Columbani*, scritto nel 591 circa¹²; qui leggiamo:

*“Si quis autem laicus manducaverit aut biberit iuxta fana, si per ignorantiam fecerit, promittat deinceps quod numquam reiteret et XL diebus in pane et aqua paeniteat; si vero per contemptum hoc fecerit, id est, postquam sacerdos illi praedicavit quod sacrilegium hoc erat, et postea mensae daemoniorum communicaverit, si gulae tantum vitio hoc fecerit aut repetierit, III quadragesimis in pane et aqua paeniteat; si vero pro cultu daemonum aut honore simulacrorum hoc fecerit, III annis paeniteat”*¹³.

¹⁰ Manselli 1985, p. 122.

¹¹ Bieler 1963.

¹² Bieler 1963, pp. 100-104.

¹³ “Se poi un laico avrà mangiato o bevuto presso i templi, se l'avrà fatto per ignoranza prometta che da allora in poi non lo farà mai più e faccia penitenza a pane e acqua per quaranta giorni; se invece l'avrà fatto per disprezzo, cioè dopo che un sacerdote gli abbia detto che si trattava di un sacrilegio e lui poi abbia preso parte alla mensa dei demoni, se l'avrà fatto o ricercato solamente per il vizio della gola, faccia penitenza per tre volte quaranta giorni a pane e acqua; se invece l'avrà fatto per render culto ai demoni e onorare i simulacri, faccia penitenza per tre anni”.

Questo testo ci segnala come il clero, sul finire del VI secolo, fosse ancora impegnato a combattere il paganesimo, spiegando che pratiche simili erano contrarie alla morale cristiana; ciò dà inoltre conferma di quanto questi usi fossero radicati nella mentalità dei fedeli.

Anche gli altri *Libri Penitenziali* si interessano a questo fenomeno, e la preoccupazione della Chiesa al riguardo è manifestata dalla severità delle pene inflitte: lo abbiamo notato a proposito del *Paenitentiale Columbani*, ma già è visibile nel *Primo Sinodo di Patrizio*¹⁴. In questo testo, e più precisamente nella sezione riservata ai laici, nei canoni 14 e 16 sono condannati quei fedeli che credono agli indovini e alle streghe e gettano questa fama su alcuno. Le pene vanno da un anno di penitenza all'anatema; inoltre nel canone 14 troviamo affiancati a questo peccato l'omicidio e la fornicazione, segno che vengono tutti considerati di pari gravità, invece nella stessa sezione del *Sinodo*, al canone 15, il furto è punito con soli venti giorni di penitenza a pane e acqua. Risulta quindi evidente che i peccati legati alla superstizione sono equiparati o addirittura considerati più pericolosi di altri in quanto minacciano di stravolgere la natura stessa del Cristianesimo, mescolandolo a pratiche pagane.

Accanto a tutto ciò si inserirono nell'Irlanda cristiana alcuni elementi della tradizione letteraria celtica, che furono consciamente accolti nei monasteri ed utilizzati per la redazione delle *Vitae Sanctorum*. Queste ultime sono un validissimo aiuto per comprendere il rapporto esistente tra Cristianesimo e paganesimo. Commissionate o scritte dai monaci, ci portano a conoscenza sia dei conflitti ancora esistenti, sia dell'esistenza di un "entroterra" pagano che, conosciuto dai monaci e avendo perso le caratteristiche religiose ridotte a puro folklore, aiuta a comporre gli episodi fantastici riguardanti i santi.

Il contrasto avviene sempre sotto forma di gare tra santi e druidi i quali, servendosi di poteri magici, vogliono o uccidere il santo o allontanare da lui la folla. Il termine *magus* che si trova nei testi è tradotto spesso con "druido", ma probabilmente i vari biografi volevano descrivere con questo termine l'indovino. Normalmente nella dinamica degli episodi è il mago che sfida il santo, ma ogni volta viene sconfitto in quanto Dio possiede una forma che permette al santo di compiere prodigi.

¹⁴ Bieler 1963, pp. 54-58.

I monaci si servirono spesso di caratteristiche di dèi o eroi mitici, che poterono trasferire tranquillamente sul protagonista del racconto – senza togliere nulla alla sua santità – in quanto queste qualità non avevano più nulla a che vedere con la religione celtica. È evidente che i monaci ben conoscevano la fede passata, in quanto nella molteplicità degli esempi sono molte le caratteristiche pagane riscontrabili, a volte più manifeste a volte meno.

Ma una cosa mi preme sottolineare: la Chiesa non intende cancellare ciò che è conosciuto, quotidiano per questa popolazione, per sostituirlo con qualcosa di totalmente estraneo; il Cristianesimo vuole invece portare la Verità, ricondurre al vero significato ogni gesto dell'uomo. La cultura celtica prosegue allora indisturbata una volta che ha perso la sua connotazione pagana.

Tenendo presente il modo in cui Patrizio affronta il mondo pagano celtico nella *Confessio*, quasi non ci fossero grossi ostacoli da superare, è interessante notare come questo atteggiamento cambi nelle varie biografie successive scritte su di lui. Evidentemente l'inasprirsi dei contrasti in questi episodi vuole essere il riflesso in chiave letteraria di una realtà esistente al tempo dei monaci redattori delle *Vitae*.

Valga per quanto detto sino ad ora l'esempio seguente: si tratta dell'episodio della prima Pasqua di Patrizio, narrato nel *Liber Armachanus*¹⁵.

Patrizio celebra la festa religiosa proprio in concomitanza con una festività pagana che ha il suo fulcro nella accensione di alcuni fuochi; il santo, che si trova vicino alla sede regale di Tara, accende anche lui un fuoco ignorando ciò che questi significhi per i pagani. Ecco che il gesto mette in allarme i druidi, i quali chiedono al re di cercare immediatamente lo sconosciuto e di estinguere il falò in quanto “... *nissi extinctus fuerit in nocte hac... numquam extinguetur in aeternum... et ille qui incendit... superabit nos omnes, et te et omnes homines regni tui seducet... et regnabit in saecula saeculorum*”¹⁶. Questo episodio, assente nella *Confessio*, ha evidentemente un valore simbolico. Patrizio è stato qui accostato alla figura di Mosè ed alla lotta contro il Faraone; il fuoco starebbe a significare l'opera

¹⁵ Bieler 1979.

¹⁶ Muirchù *Vita sancti Patricii* I 15 (14) (ed. Bieler 1979): “... se non sarà stato spento in questa notte ... non sarà mai più spento in eterno ... e colui che lo ha acceso ... supererà tutti noi, e porterà a sé te e tutti gli uomini del tuo regno ... e regnerà nei secoli dei secoli”.

purificatrice del Cristianesimo e la conseguente distruzione del paganesimo. A mio avviso però la spiegazione dell'episodio non si esaurisce qui ma trova allacci ben più profondi con il mondo delle festività pagane.

Nella religione celtica il fuoco assume un carattere purificatore e ciò è ben visibile nella festività di Beltene, nella quale le mandrie sono fatte passare tra due fuochi al fine di evitare contagi e carestie; in seguito l'accensione dei falò proseguì anche nella Irlanda cristiana. Beltene evoca anche una serie di leggende e di eroi mitici che hanno a che vedere con il concetto di inizio, nuovo corso della storia: in quel giorno sarebbero sbarcati infatti i *Túatha Dé Danann*, antichissimi capostipiti appartenenti al mondo mitico, che avrebbero bruciato le navi dopo l'arrivo; inoltre si ricorda lo sbarco dei primi conquistatori, i figli di Partholon, che stabilitisi nella regione del Meath avrebbero acceso il primo fuoco¹⁷. Questi ultimi elementi paiono collegare la festa di Beltene con la Pasqua; Muirchù prende quindi spunto per il suo episodio, a mio avviso, non da una generica festività pagana da contrapporre direttamente alla Pasqua cristiana, ma da Beltene per poterne sfruttare la simbologia, anche se i due avvenimenti hanno una cronologia differente. È possibile che in questo modo il ricordo della festa possa aver influenzato il biografo così da divenire supporto alla immagine di nuovo inizio per l'Irlanda che ha in Patrizio il suo simbolo.

Bibliografia

- Bieler 1949: L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrick*, Dublin 1949
- Bieler 1963: L. Bieler (ed.), *The Irish Penitentials*, "Scriptores Latini Hiberniae" 5, Dublin 1963
- Bieler 1967a: L. Bieler, *St. Patrick and the Coming of Christianity*, "History of Irish Catholicism" I 1, Dublin 1967
- Bieler 1967b: L. Bieler, *La conversione al Cristianesimo dei Celti insulari e le sue ripercussioni sul continente*, in AA.VV., *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, "Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo" 14, Spoleto 1967, pp. 559-580

¹⁷ De Vries 1961, pp. 281-282.

- Bieler 1979: L. Bieler (ed.), *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, “Scriptores Latini Hiberniae” 10, Dublin 1979
- Binchy 1961: D.A. Binchy, *The Background of the Early Irish Literature*, «Studia Hibernica» 1 (1961), pp. 7-18
- De la Borderie 1883: A. De la Borderie (ed.), *Vita Sancti Caradoci*, Paris 1883
- De Vries 1961: J. De Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961
- Dimock 1867: J.F. Dimock (ed.), *Giraldi Cambrensis Opera*, V: *Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica*, “Rerum Britannicarum medii aevi scriptores” 21, London 1867
- Edel 2001: D. Edel, *Identity and Integration. Ireland in the Early Middle Ages*, in D. Edel, *The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church*, Dublin – Portland 2001, pp. 19-34
- Frick 1880: C. Frick (ed.), *Pomponii Melae de Chorographia libri tres*, Lipsiae 1880
- Grosjean 1943: P. Grosjean, *Notes d’hagiographie celtique*, «Analecta Bollandiana» 61 (1943), pp. 103-105
- Hanson 1977: R.P.C. Hanson, *A Note on “Mare Occidentale”*, «Analecta Bollandiana» 95 (1977), pp. 413-415
- Hanson 1978: R.P.C. Hanson (ed.), *Saint Patrick, Confession et Lettre a Coroticus*, “Sources Chrétiennes” 249, Paris 1978
- Hughes 1972: K. Hughes, *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*, London 1972
- Jenkins 1957: F. Jenkins, *The Role of the Dog in the Romano-Gaulish Religion*, «Latomus» 16 (1957), pp. 60-76
- Luiselli 1999: B. Luiselli, *I Celti dell’ultima Irlanda pagana e della prima Irlanda cristiana di fronte a Roma e all’Europa*, in M. Rotili (ed.), *Memoria del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo, Atti delle VI giornate di studio sull’età romanobarbarica, Benevento 18-20 giugno 1998*, Napoli 1999, pp. 7-16
- Luiselli 2003: B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, “Biblioteca di cultura romanobarbarica” 7, Roma 2003
- Kenney 1929: J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland: an Introduction and Guide, I: Ecclesiastical*, New York 1929
- Malaspina 1984: E. Malaspina, *Patrizio e l’acculturazione latina dell’Irlanda*, L’Aquila 1984

- Malaspina 1985a: E. Malaspina, *Gli inizi dell'inculturazione cristiana in Irlanda*, in AA.VV., *Portare Cristo all'uomo*, I, "Studia Urbaniana" 22, Roma 1985, pp. 837-848
- Malaspina 1985b: E. Malaspina, *Agli albori della cultura latina in Irlanda*, «Studi Romani» 33 (1985), pp. 1-10
- Malaspina 1985c: E. Malaspina, *Alle origini del cristianesimo irlandese. Gli scritti di Patrizio*, Roma 1985
- Malaspina 2003-2005: E. Malaspina, *Gli studi su tematiche romanobarbariche negli ultimi vent'anni: percorsi e prospettive*, «Romanobarbarica» 18 (2003-2005), pp. 127-168
- Manselli 1980: R. Manselli, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in AA.VV., *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, "Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo" 27, Spoleto 1980, pp. 57-127
- Manselli 1984: R. Manselli, *Il Soprannaturale nella storia del Medio Evo occidentale, corso monografico 1983-84*, Università di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma 1984
- Manselli 1985: R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione nel Medioevo*, Roma 1985
- Marrou 1977: H.I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, Paris 1977
- Mommsen 1892: Th. Mommsen (ed.), *Prospero di Aquitania, Chronicon 1307*, "Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi IX, Chronica minora I", Berlin 1892
- Nebbia 1989: A. Nebbia, *Il monachesimo irlandese*, in AA.VV., *Il monachesimo nel primo millennio*, Roma, 1989, pp. 125-131
- Orlandi 1982: G. Orlandi, *Organizzazione della Chiesa Irlandese, V-IX secolo*, in AA.VV., *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*, "Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo" 28, Spoleto 1982, pp. 713-764
- Piggott 1972: S. Piggott, *The Druids*, London 1972
- Pisani 1950: V. Pisani, *La religione dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano 1950
- Plummer 1910: C. Plummer (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1910

- Powell 1992: T.E. Powell, *Christianity or solar monotheism: the early religious beliefs of St. Patrick*, «Journal of Ecclesiastical History» 43 (1992), pp. 531-540
- Ryan 1938: J. Ryan, *A Difficult Phrase in the “Confessio” of St. Patrick: reppuli sugere mammellas eorum, cap. 18*, «The Irish Ecclesiastical Record» 52 (1938), pp. 293-299
- Saintyves 1907: P. Saintyves, *Essais de mythologie chrétienne. Les Saints successeurs des dieux*, Paris 1907
- Stokes 1868: W. Stokes (ed.), *Cornaci Mac Cuilen-nain Glossarium*, Calcutta 1868
- Stokes 1887: W. Stokes (ed.), *The Tripartite Life of St Patrick*, London 1887
- Winterbottom – Ogilvie 1975: M. Winterbottom, R.M. Ogilvie (edd.), *Corneli Taciti Opera Minora*, Oxford 1975
- Zwicker 1934: J. Zwicker (ed.), *Fontes Historiae Religionis Celticae*, “Fontes Historiae Religionis ex auctoribus Graecis et Latinis collectos” 5, Berlin 1934