

Collana C.A.O.S.S.- 5

C.A.O.S.S. (Collana Autogestita On-demand di Studi Storici)
direttore: Guido Iorio

- 1: G. IORIO, *La Leonessa e l'Aquila.*
- 2: A. RUGGIERO – E. G. SALERNO, *Momenti e problemi della provincia salernitana in Età Moderna*
- 3: G. IORIO, *Il Giglio e la Spada*
- 4: C. RUSSO MAILLER, *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale*

Ricostruzione digitalizzata di copertina: Croce delle Scritture
(Clonmacnoise, Irlanda)

La collaborazione redazionale alla Collana è volontaria, gratuita e aperta a tutti. Riservati tutti i diritti, anche di traduzione, in Italia e all'estero. Nessuna parte può essere riprodotta (fotocopia, microfilm, supporto magnetico, digitale o altro mezzo) senza l'autorizzazione scritta dell'Editore e dell'Autore

Finito di stampare in Roma, nel mese di marzo 2011

Guido Iorio

La Terra di Medb

MOMENTI E PROBLEMATICHE CRITICHE DI STORIA
D'IRLANDA

*Strutture e dinamiche socio-religiose,
dialettiche politico-militari ed egemonie del
potere irlandese tra età arcaica e medioevo,
nelle fonti e nella storiografia.*

© www.ilmiolibro.it
Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A.
Roma 2011

*Alla professoressa Maria Vitaliano, “antica” amica affettuosa cui mi
lega (e sempre mi vincolerà) quella passione per la Storia che, come
afferitava Henri Pirenne, è amore per la Vita.
Con stima grande e incondizionato affetto*

*Riservati tutti i diritti, anche di traduzione, in Italia e all'estero. Nessuna parte può essere
riprodotta (fotocopia, microfilm o altro mezzo) senza l'autorizzazione scritta dell'Autore.
L'immagine di copertina non è una foto, ma un'immagine digitalizzata; si resta, tuttavia,
a disposizione per regolare eventuali spettanze*

INDICE

Prefazione di Dario Giansanti.....p. 9

Introduzione.....p. 15

Cap. I

L'Irlanda arcaica: struttura sociale e religione.....p. 24

Cap. II

Il "lungo medioevo" irlandese.....p. 86

Cap. III

Cristianesimo irlandese: "unicum" per la storia europea.p.106

Cap. IV

La monarchia in Irlanda: "Piccola", "Alta" e "Suprema".....p.161

Cap. V

Dalle invasioni vichinghe alla conquista normanna....p.211

Cap. VI

Dalla conquista anglo-normanna al XVI secolo.....p.257

Appendici:	p.277
Appendice 1: <i>Dall'Irlanda all'Italia meridionale: gli itinerari di Patrizio e Cataldo nelle fonti e nella storiografia.....</i>	p.279
Appendice 2: <i>Influenze paoline e agostiniane nella "teologia operativa" di Patrizio d'Irlanda.....</i>	p.303
<i>Fonti e bibliografia essenziale.....</i>	p.327

PREFAZIONE

di Dario Giansanti¹

Cominciamo dal titolo. «Terra di Medb».

Mi ha colpito all'istante, non appena ho avuto in mano le bozze del libro. Che dire? Dopo anni di appassionata dedizione verso l'epica irlandese, un titolo del genere non poteva che suscitare il mio immediato entusiasmo, e addentrarmi nel saggio. Così è stato.

Davvero intrigante che Guido Iorio abbia scelto l'altera figura della regina Medb quale leit-motiv del suo percorso nell'Irlanda medievale, facendone un po' il paradigma del popolo irlandese, esuberante e malinconico, con i suoi eccessi guerreschi e la sua profonda poesia. Ma Iorio ha fatto ancora di più: ha dato un nuovo nome all'Irlanda, paese che di denominazioni poetiche vanta già un discreto inventario.

Ora, il landnáma, il «dare un nome alla terra», è un principio ben conosciuto agli studiosi di folklore. Quando un popolo migra in un'altra terra, sente l'esigenza di coniare nuovi nomi per il Paese in cui si è stabilito e gli elementi del suo territorio. E non è semplicemente un modo di prendere possesso della nuova patria, ma anche di associarla inestricabilmente alla propria identità. I nomi diventano un fatto culturale, un tramite tra il territorio e i

¹ Antropologo e filologo, è nel comitato scientifico del “Progetto Bifröst” per la divulgazione della mitologia europea, di cui amministra anche il sito ufficiale. Ha pubblicato con C. MASCHIO, *Viaggio irreali nell'Irlanda celtica*, Roma 2008. Ha curato, altresì, l'edizione e la traduzione italiana del *Libro delle Invasioni*, e dell'*Edda* di Snorri Sturluson.

suoi abitanti. È un principio che la tradizione irlandese avverte profondamente e intimamente. Le dinnshenchas, le «storie toponomastiche», sono un importante genere della letteratura gaelica. In Irlanda non esiste forse una valle, una montagna, un fiume, una foce, un guado, una fortezza che non abbia preso nome da un personaggio o da un evento leggendario. Il Ciclo delle Invasioni ricorda tutti i nomi che vennero assegnati all'Irlanda dai popoli che vi si stabilirono nei tempi preistorici: Isola dei Boschi, Isola dei Limiti Remoti, Isola dei Porci, Isola delle Nebbie, Isola del Destino, e così via. Si tratta di miti, è vero, ma è significativo constatare che, ancora nel XVII secolo, Geoffrey Keating enumera questi e altri appellativi in un capitolo apposito dei suoi "Fondamenti della conoscenza d'Irlanda". Ciascuno di essi conferiva evidentemente all'Irlanda una parte della sua identità storica e culturale.

E mi piace pensare che Guido Iorio abbia voluto inserirsi nel solco di questa venerabile tradizione...

Nome come identità e possesso, dunque. Ma anche, passando attraverso l'identificazione del territorio con una figura femminile, come principio di regalità. L'attuale nome ufficiale d'Irlanda, Éire, deriva da quello di un'antica regina delle Túatha Dé Danann. Secondo la leggenda, quando i Figli di Míl – i mitici antenati dei Gaeli – sbarcarono in Irlanda, Ériu e le sue sorelle Banba e Fódla promisero loro l'eterno dominio sull'isola, ma in cambio gli invasori avrebbero dovuto dare all'Irlanda i nomi delle tre regine. Così fu fatto, e così avvenne.

Iorio ricorda che la legittimità a governare significava, per un Alto Re, godere dei favori della dea o della regina che incarnava il territorio. Molte figure femminili, nel mito irlandese, rappresentano questo principio di regalità. E Medb non fa eccezione, seppure in un modo particolarissimo. Il suo nome vuol dire

“inebriante”, e in effetti poche donne, in tutta l’epica universale, s’impongono in maniera così prorompente. Orgogliosa, di accecante bellezza, la regina del Connacht emerge dalla leggenda ibernica come un archetipo di femminilità impetuosa e insaziabile. Ella garantiva e allo stesso tempo sovvertiva gli ordini costituiti; e la storia della razza che guidò personalmente contro la provincia dell’Ulaid, è il cuore di uno dei più famosi cicli epici irlandesi.

Trovo splendido che Iorio abbia voluto dare il nome di Medb all’Irlanda... e al suo libro. Si riattualizza il processo del territorio che, attraverso l’esuberante figura della regina del Connacht, diviene archetipo, narrazione, cultura. Viene così portata in luce una sottile contraddizione, perché le pagine di Iorio non trattano il mito bensì la storia irlandese, e lo fanno con un rigore attentissimo, con puntuale e costante riferimento alle fonti.

E così, egli segue l’evoluzione e le faide dei clanna, traccia la successione dei sovrani, racconta le lotte per il potere, le rivalità e i tradimenti, l’invasione vichinga e quella normanna. Ripercorre amorevolmente gli itinerari di Patrizio e dei suoi seguaci – da cui l’Irlanda prese un altro nome ancora: Isola dei Santi – e racconta il fiorire del monachesimo ibernico, fenomeno capitale sia per la nascita culturale e letteraria dell’isola, sia per l’immenso contributo che diede alla cultura europea, nei cosiddetti “secoli bui”.

Paese mai conquistato dalle armate romane, l’Irlanda poté conservare a lungo l’antica sapienza celtica, risalente all’età del ferro; e, opportunamente integrata nel sistema universale classico-cristiano, le seppe dare, fin dall’Alto Medioevo, una dignitosissima veste letteraria. La letteratura gaelica è la più antica d’Europa dopo la greca e

la latina; una letteratura vasta, colta, profonda, ancorché poco conosciuta e spesso neppure tradotta.

Ogni lavoro serio – sia che ripercorra la storia o il mito – deve necessariamente partire dalle fonti. È quanto ha fatto Guido Iorio, che è andato a documentarsi nel mare magnum di annali, genealogie, agiografie, trattati giuridici, storici e teologici, poemi e poesie, prodotti negli scriptoria dei monasteri irlandesi. Ma se l'intento è essenzialmente storico, il racconto finisce con il dare un'impressione di inverosimile, di fantastico. È l'Autore stesso a notare il paradosso. Il popolo d'Irlanda è troppo fiero, impetuoso e passionale, perché la sua storia possa venir ridotta a un'arida successione di re e battaglie. In questo Paese, dove il territorio è soprattutto memoria, eventi e personaggi assumono spontaneamente una connotazione romanzesca, e anche il più attento trattato storico finisce per risultare avvincente quanto un romanzo fantasy.

Ma come puntualizza lo stesso autore, grande appassionato all'opera di Tolkien, un titolo come «Terra di Medb» non può che riecheggiare il Signore degli Anelli. E se nella «Terra di mezzo» tolkieniana traspare l'antico Miðgarðr, il cosmo della manifestazione umana, il centrale dei Nove Mondi dell'universo scandinavo, è anche vero che la nozione antichissima di un luogo mediano dove s'incontrano e si equilibrano tutti gli stati dell'essere, fa parte integrante della geografia tradizionale irlandese. Questa, com'è noto, orientava le varie funzioni sociali nelle quattro province: la sapienza nel Connacht, a ovest; la guerra nell'Ulaid, a nord; la ricchezza nel Laigin, a est; la musica nel Mumu, a sud. Al centro, dove s'incontravano e si fondevano le quattro funzioni, si sentì la necessità di istituire – esigenza quasi cosmologica – la provincia «di mezzo», il Mide, nella cui reggia di Temáir risiedeva l'Alto Re di tutta l'Irlanda.

È difficile, quando si ha a che fare con i Gaeli, districare il mito dalla storia, il simbolo dal dato oggettivo. Lo spirito travolgente della regina Medb, e insieme a lei le vivide figure di tutti i re, gli eroi e i santi d'Irlanda, da Conchobar mac Nessa a Cormac mac Airt, da Niáll Noigíallach a Brian Boru, da san Patrizio a Brandano il navigatore, mostrano una perfetta continuità, ed è arduo tracciare una linea di demarcazione tra l'esagerazione epica e il dato storico. Ora, se nel suo libro Iorio procede con attenzione e ammirevole competenza, egli ha ugualmente voluto nobilitarlo con un titolo che, nei suoi molti livelli di lettura, ricorda questo paradossale intreccio di mito trasformato in storia, di storia assurta a statura mitica, che è la vicenda dei Gaeli d'Irlanda.

Dunque, la «Terra di Medb». Dare un nome è appropriarsi di una terra, è trasformarla in materia umana, in memoria, in cultura.

Ho divorato il libro di Guido Iorio e devo dire che egli ha mantenuto le sue promesse. Non poteva esserci titolo più appropriato.

D. G.

INTRODUZIONE

1

È solo per una pura coincidenza geografica che l'Irlanda, "stretta" tra Europa e America sia effettivamente una "Terra di Mezzo", tanto per rimanere in questo clima di revival tolkeniano che quasi ci aiuta a presentare questo volume (seconda edizione riveduta, corretta e ampliata di un saggio molto più divulgativo uscito nel 2004 per i tipi de "Il Cerchio"²).

Chi può negare che l'Irlanda medievale troppo somigli agli scenari della saga del *Signore degli Anelli* in cui hobbit, gnomi, folletti e altre creature fantastiche combattono coraggiosamente contro le schiere malvage di orchi e trolls guidate dal terribile Sauron³? Ma la storia dell'Irlanda antica e medievale sembra davvero uscire dalla penna di uno scrittore dalla fantasia fervida, in quanto seguire lo sviluppo della vicenda storica ibernese é come inoltrarsi fra le pagine di un grande romanzo fantasy. Tuttavia, se si prende in considerazione il prodotto epico più famoso della tradizione letteraria irlandese in questo campo, e cioè il *Táin Bó Cuailnge* (una sorta di Iliade celtica)⁴, vi si scopre che in esso il protagonista femminile, la regina Medb, non é solo la prima attrice di una saga mitologica ma, come Georges Dumézil dimostra in un suo saggio magistrale e insuperato, é la "...depositaria e donatrice della

² G. IORIO, *Terra di San Patrizio*, Rimini 2004.

³ J. R. R. TOLKIEN, *Il Signore degli anelli*, rist. Torino 2008.

⁴ *Táin Bó Cuailnge*, ed. by W. RIDGEWAY, London 1905-1906; ed. it. *La grande razzia (Tain bò Cuailnge)*, a c. di M. CATALDI, Milano 1996.

sovranità...”⁵; in tal senso ella rappresenterebbe l’incarnazione stessa dell’Irlanda con la sua dignità e la sua voglia d’indipendenza, e l’Isola di Smeraldo sarebbe davvero “La terra di Medb”.

Da quanto detto appare quindi evidente che l’omaggio ad una donna, benché collocata nel mito, si configura come tributo ad una terra, in quanto simbolo del femminile e cioè di tutto quello che di forte c’è nel mondo.

Si insiste molto sulla letteratura epica perché, in effetti, per quanto riguarda l’Irlanda, essa è l’unica produzione di genere dalla quale sia possibile ricavare anche notizie storiche e questo indubbiamente per la permanenza della tradizione orale che, benché perseguitata in età Tudor, si è conservata fino ad oggi. Il “racconto” scorre nel sangue del popolo d’Irlanda non solo perché la stessa parola *epos* (da cui “epica”?) in gallico significa “cavallo”, con tutto quel che, per estensione, ne consegue quanto a legami con la “cavalleria”⁶; ma anche e soprattutto perché, ancora oggi, la tradizione vive nel “mestiere” di *Shanna Cui* (=cantastorie), che è tuttora possibile incontrare nei *Gaeltacht* (=terre del gaelico) in Irlanda occidentale.

A quale scopo, dunque, scrivere una storia dell’Irlanda medievale con queste premesse? E che intende il sottotitolo del presente saggio relativamente alle “problematiche critiche”? In proposito non va negato l’interesse che, specialmente in Italia, l’opinione pubblica e il consesso scientifico stanno dimostrando nei confronti di

⁵ G. DUMÉZIL, *L’ideologia tripartita degli indoeuropei*, rist. Rimini 2003, p. 34.

⁶ L’interrogativo è d’obbligo: la tesi, infatti, si ritrova in H. REID, *La storia segreta di re Artù*, rist. Milano 2005, pp- 50-52, ma in una discussione informale, D. Giansanti ha illustrato la possibilità che i due termini siano solo omofoni. Percò, l’esito stesso della parola “epica”, potrebbe essere casuale. Il dibattito è aperto.

questa geograficamente remota landa europea: non è un caso, infatti, che l'Irlanda sia sicuramente uno dei Paesi più noti nell'immaginario del nostro popolo a partire dalle suggestive sonorità folk o rock fino ad arrivare a quelle esoterico-new age, alla letteratura tolkieniana e, per azzardata estensione, al genere cosiddetto "Fantasy". A queste è poi opportuno aggiungere le suggestioni paesaggistiche derivanti dalle impressionanti scogliere a picco sull'oceano, le sconfinite e solitarie distese erbose che hanno contribuito a trasformare l'Irlanda in un vero e proprio mito ecologico. Di qui, un crescente interesse che si concretizza in un sempre più massiccio flusso turistico da una parte, e un aumento dell'indagine storica e scientifica, dall'altra. È fuori discussione, inoltre, rilevare come, man mano che il nostro continente si avvia a diventare una realtà unica, nasca l'esigenza di conoscere sempre di più gli eventi storici che hanno caratterizzato lo sviluppo e l'identità delle singole nazioni componenti l'Unione Europea. Va da sé che gli interessi, in questo caso storici, che l'Irlanda ha sempre fatto spontaneamente nascere, non sono generati solo dalla ricchezza degli eventi che ne caratterizzano le tappe di crescita nel tempo (questo, infatti, vale anche, se non di più, per tante altre Nazioni), ma certamente anche dal grande ruolo che il Paese ha avuto nella rinascita e lo sviluppo del continente europeo e proprio nel periodo medievale.

Non ci sono dubbi che, senza l'Irlanda e i suoi monaci itineranti i quali, a cominciare dal VI secolo partirono per la loro missione di evangelizzazione o rievangelizzazione del nostro continente come si è avuto modo di affermare in altra sede⁷, non avremmo di sicuro avuto l'Europa come oggi la conosciamo: ed anche nei secoli fuori dal medioevo si sa che l'Irlanda ebbe un ruolo culturale importante (gli

⁷ G. IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, Salerno 1995.

aforismi che qui si propongono all'inizio di ogni capitolo, sono tutti di pensatori irlandesi). Nella stessa Italia l'influenza del monachesimo celtico ha prodotto più frutti positivi di quanto si possa anche lontanamente immaginare. In tale prospettiva questo "viaggio dell'anima" vuole quindi essere anche una testimonianza, un moto di gratitudine nei confronti di tale misconosciuta ma non per questo poco importante, pagina di indiretta storia nazionale.

2

Su tutta questa serie di ragioni si fonda la decisione di narrare il particolare segmento cronologico del medioevo irlandese. Certo, gli accademici e gli studiosi irlandesi stessi, di ogni tempo, orientamento e corrente storiografica, hanno già compiuto questo passo; così come la scuola anglosassone in genere ha prodotto, di recente, lavori di alta levatura, quantunque, naturalmente, essi siano in lingua inglese⁸. Anche in Italia sono stati prodotti saggi recenti di storia medievale irlandese limitati, però, a tematiche monografiche molto circoscritte⁹. Forse, perciò, non ci sarebbe bisogno di una storia dell'Irlanda medievale in senso stretto se ci si accontentasse di quelle già prodotte anche in America e tradotte in italiano¹⁰, se non fosse che

⁸ AA.VV., *The Oxford illustrated history of Ireland*, a c. di R. F. FOSTER, rist. Oxford-New York 1991.

⁹ E. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Roma-L'Aquila 1984; Idem, *Alle origini del cristianesimo irlandese*, Roma 1985; Y. GODOY – A. MAGNANI, *Irlanda: un'isola per cento re*, in "Medioevo", anno III, n. 8 (1999), pp. 24-45; G. IORIO, *L'Apostolo rustico*, Rimini 2000.

¹⁰ T. CAHILL, *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, ed. e tr. it., Roma 1997.

questo saggio vuole certamente riproporre la storia arcaica e medievale irlandese, ma affrontare, appunto, delle problematiche critiche. Questa metodologia caratterizzerà tutto il percorso del lavoro e farà in modo che il lettore, alla fine della sua “avventura” abbia modo di conoscere non solo aspetti di storia irlandese, ma anche particolari sfumature di questo passato, con una profondità altrove difficilmente riscontrabile. Questo renderà possibile un salto di qualità difficilmente realizzabile nella saggistica storica “pura” perché, prendendo le mosse dall’indagine scientifica delle fonti specialmente annalistiche e dall’analisi della produzione più autorevole¹¹ verrà proposto un approccio

¹¹ 1. *Annála Connacht - The Annals of Connacht*, (a. D. 1224-1544), edited by A. M. FREEMAN, repr. Dublin 1996 (da qui in avanti, *Annála Connacht*); 2. *Annála Locha Cé - Annals of Locha Cé: a chronicle of Irish affairs from a. D. 1014 to a. D. 1590*, edited, with a translation by W. M. HENNESSY, III ed., 2 voll., Caislean an Bhurcaigh 2000 (da qui in avanti *Annála Locha Cé*); 3. *Annales Hiberniae*, by JAMES GRACE OF KILKENNY, edited by R. BUTLER, Dublin 1842, Corpus of electronics texts edition (da qui in avanti C.EL.T.), Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/10001 (da qui in avanti, *Annales Hiberniae*); 4. *Annales, Historia, Vita Agricola*, di PUBLIO CORNELIO TACITO, a c. di L. ANNIBALETTO, Milano 1989; 5. *Annales breves Hiberniae*, by THADDEUS DAWLING, edited by R. BUTLER, Dublin 1949, in C.EL.T., Cork University – Ireland, in <http://celt.ucc.ie/published/L100012> (da qui in avanti *Annales Breves Hiberniae*); 6. *Annals in Cotton MS, Titus A. XXV (The)*, edited by A. M. FREEMAN - R. MURPHY, C.EL.T., Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/G100012.html (da qui in avanti *Cottonian Annals*); 7. *Annals of Clonmacnoise (The)*, tr. C. Mageoghagan (XVII sec.), edited by D. MURPHY, repr. Dublin 1993 (da qui in avanti *Annals of Clonmacnois*); 8. *Annals of Inisfallen (The)*, ed. S. MAC AIRT, Dublin 1951 (da qui in avanti *Annals of Inisfallen*); 9. *Annals of Multifernan (The) - Annales de Monte Fernandi*, Irish Archeological Society, Stephen – Aquilla – Smith, Dublin 1842, in <http://books.google.com/books?id=wZQNAAAQAAJ&hl=it> (da qui in avanti *Annals of Multifernan*); 10. *Annals of the kingdom of the*

storiografico e analitico rigoroso messo a disposizione del fruitore in chiave serenamente divulgativa.

3

Che l'Irlanda abbia avuto nella storia dell'Europa, specie alto-medievale, un ruolo chiave, é cosa risaputa; di qui l'impossibilità di pretendere di proporre qualcosa di nuovo che la storiografia irlandese e anglosassone più in generale non abbia già prodotto. Il tentativo, peraltro riuscito, che hanno già fatto molti autori italiani (una per

Ireland by the four Masters (The), edited by J. O'DONOVAN, Dublin 1848-51, in www.ucc.ie/celt/published/T10005A [5B, 5B, 5C, 5D, 5E per i successivi volumi], (da qui in avanti *Annals of the four Masters*); 11. *Annals of Tigernach (The)*, in "Revue Celtique", anni 1895-7, fasc. XVI, pp. 374-419, XVII, pp. 6-33, 119-263 e 337-420, XVIII, pp. 9-59, 150-197 e 267-303. Ora in *The Annals of Tigernach*, translated by W. STOKES, rist. anast. 2 voll., Felinfach 1993 (da qui in avanti *Annals of Tigernach*); 12. *Annals of Ulster (The); a chronicle of Irish affairs a. D. 431 to a. D. 1540*, published by the authority of the Lords commissioners of Her Majesty's Treasury, under the direction of the council of the Royal Irish Academy, I e II vol., Dublin 1887-1901 (da qui in avanti *Annals of Ulster*); 13. *Annalium Hiberniae Chronicon ad annum MCCCXLIX*, by FRIAR JOHN CLYN, edited by R. BUTLER, Dublin 1849, in C.EL.T., Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/L100001 (da qui in avanti *Annalium Hiberniae Chronicon*); 14. *Fragmentary annals of Ireland*, in C.EL.T., Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/published/T100017/text008.html (da qui in avanti *Fragmentary annals of Ireland*); 15. *Miscellaneous Irish Annals (a.D. 1114-1437)*, ed. S. O'HINNE, Dublin 1947 (da qui in avanti *Miscellaneous Irish Annals*); 16. *Chronicon Scotorum*, in C.EL.T., Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/published/T100016/titlepage.html (da qui in avanti *Chronicon Scotorum*).

tutti, Elena Malaspina¹²) di scalfire il passato ibernese, è stato quello di occuparsi delle fonti di storia dell'isola, con particolare attenzione a quelle agiografiche patriciane; tentativo che, più modestamente, ha fatto anche il sottoscritto in un recente passato¹³. Il problema, forse, però, sta nel perchè affrontare in Italia oggi e in maniera per quanto possibile scientifica questa tematica così di moda e nel chiedersi quale utilità ne possa derivare a lungo termine. Una prima risposta potrebbe derivare dalla consapevolezza di una lontananza del tutto relativa fra le culture non solo celtica ma specificamente irlandese, dalla nostra¹⁴. Tuttavia questa familiarità e affinità tutta da dimostrare, non è l'unica ragione giustificativa di certi studi. In proposito, è interessante ricordare che il compianto Jacques Le Goff ha più volte denunciato il limite della storiografia italiana a suo dire piuttosto restia a spingersi oltre gli angusti confini del localismo¹⁵, alla ricerca affannosa di “microstoria” utile a

¹² Per la problematica e la critica storiografica sugli scritti patriciani, cf. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit.; per la traduzione delle opere di san Patrizio, cf. Idem, *Alle origini del cristianesimo irlandese*, Roma 1985.

¹³ IORIO, *L'apostolo rustico*, cit.

¹⁴ Dopo gli esordi del movimento benedettino in Italia, le prime fondazioni monastiche di una certa importanza nel nostro Paese, furono proprio quelle formatesi ad opera di monaci itineranti irlandesi. Si pensi a quelle di Aosta, Fiesole, forse addirittura (ma è tutto da dimostrare) il primo nucleo del grande complesso abbaziale di San Vincenzo al Volturno, in Molise. Il più importante di queste istituzioni, però, sicuramente fu il monastero di Bobbio fondato nel primo decennio del VII secolo dal monaco irlandese San Colombano, sotto la protezione del re longobardo (e ariano) Agilulfo, che divenne centro propulsore della cultura sud europea insieme a Montecassino, oltre che baluardo nella difesa dell'ortodossia cattolica all'epoca del cosiddetto “Scisma dei Tre Capitoli”.

¹⁵ J. LE GOFF, *Ricerca e insegnamento della Storia*, Firenze 1988.

ricostruire “spezzoni” di eventi legati a segmenti del passato obliati o relegati per ragioni ideologiche dai posteri e di disprezzo dai contemporanei¹⁶. Diversamente i vari Norbert Kamp, studioso di storia del Mezzogiorno italiano, ma non italiano¹⁷, André Guillou, uno dei più celebrati bizantinisti d’Europa ma non greco, l’inglese David Abulafia, accreditato conoscitore del meridione italiano normanno-svevo, dalla Germania, dalla Francia, dall’Inghilterra, affiancati anche dalla scuola storiografica statunitense, si son cimentati e ancora si cimentano, con coraggio, in ambiti di ricerca così diversi da quelli geografici di cui essi sono originari per nascita e cultura. Anche in Italia occorrerebbe intraprendere questa strada. Ci si prova, con modestia, in questo saggio che vuol essere un approccio per il lettore italiano alla storia medievale di un membro dell’Unione Europea, visto e considerato che l’integrazione passerà anche per la conoscenza del passato dei singoli Paesi aderenti. L’Irlanda, d’altro canto, merita di essere approfonditamente conosciuta proprio per la specificità “europeista” della sua storia; essa, infatti, pur ponendosi come una landa geograficamente remota del vecchio continente risulta, tuttavia, oltremodo vicina al mondo occidentale e, più di altri Paesi, culturalmente coincidente con quegli elementi che hanno contribuito a formulare

¹⁶ P. CORRAO – P. VIOLA, *Introduzione agli studi di storia*, Roma 2005, pp. 32-36.

¹⁷ N. KAMP, *Vom Kammeren zum Sekreten. Wirtschaftsreformen und Finanzverwaltung im Staufischen Koenigreich Sizilien*, in “Problem um Friedrich II”, Sigmaringen 1974, pp. 43-82; N. KAMP, *Adel und Kaufmannschaft in der Finanzverwaltung des Staufischen Koenigreich Sizilien*, in “Mitteilungen der Technischen Universitaet Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig”, IX, 1 (1974).

l'equazione sintetizzata dal Novalis nel titolo di una sua opera: *Christianium oder Europe*¹⁸.

Il tentativo, in ogni caso, come si è già detto, non pretende di essere l'unico: basti pensare, in tal senso, ai già citati studi della Malaspina cui va sicuramente il merito di esser stata fra le prime ad affrontare la tematica almeno da un punto di vista filologico e paleografico; così si è impegnata nell'attribuzione, ad esempio, degli scritti patriciani e dei legami culturali e spirituali fra mondo latino, celtico e anglo-sassone. Questo volume, in conclusione, nasce con uno scopo che è, eminentemente, ad un tempo, didattico, divulgativo e scientifico. La proposizione di alcuni temi fondamentali della storia dell'Irlanda medievale, si è, quindi, concretizzata nella trattazione di una cronologia ricostruita a grandi linee; ciò è avvenuto in direzione di un itinerario di ricerca che si è posto a metà strada fra la sintesi divulgativa e la trattazione monografico-scientifica.

In ogni caso, la principale preoccupazione è stata quella di fornire uno strumento di lavoro, il più chiaro possibile, ad un pubblico il cui primo e forse unico approccio con l'Irlanda medievale è mediato da una certa manualistica che, per forza di cose, marginalizza queste tematiche, orientata com'è verso l'Europa carolingia, gli Stati Nazionali, l'Italia dei Comuni e delle Signorie, il papato, l'Impero, l'oriente bizantino e islamico. Speriamo che il tentativo sia riuscito.

¹⁸ F. L. HARDENBERG detto NOVALIS, *Christianium oder Europe*, Berlin 1826; E. HEILBORN, *Novalis der Romantiker*, Berlin 1901; E. SPEENÉ, *Novalis. Essai sur l'idealisme romantique en Allemagne*, Paris 1904.

*“Che diresti di unire la creatura al Creatore, così da
non
concepire in lei se non Colui che solo è veramente?
Nulla infatti fuori di Lui si dice veramente essere,
poiché tutto ciò che da Lui procede non è altro,
in quanto è, se non una partecipazione di Colui
che solo sussiste da sé e per sé”*
(SCOTO ERIUGENA)

CAP. I
**L'IRLANDA ARCAICA: STRUTTURA SOCIALE
E RELIGIONE**

1

L'isola d'Irlanda era sicuramente già abitata a partire almeno dal sesto millennio a.C., e fra il 4000 e 3000 a.C. essa era già colonizzata da un punto di vista agricolo. Scavi archeologici, anche recenti, hanno consentito di riconoscere nei pressi della cittadina di Ballynagilly la sede di un villaggio agricolo della cosiddetta “cultura delle ciotole”. È documentata l'esistenza di insediamenti umani anche nel Mesolitico (ca. 6000 a.C.), con comunità nomadi di cacciatori di cinghiale e pescatori di fiume. I celti vi arrivarono non prima della fine del Neolitico e, quasi sicuramente, ancora più tardi, forse verso il V secolo a.C. Tuttavia, certezze materiali sulla presenza umana nell'isola risalgono all'Età del Rame (3000-2000 a.C.), e sono documentate dai ritrovamenti archeologici comuni all'Irlanda (tumuli di Carlingford Clyde), Scozia (tombe a corridoio delle isole Orcadi, arcipelago delle Ebridi e di Cromarty), Galles (tombe di Cotswald, presso il fiume

Severn). Complessi simili sono stati rinvenuti nell'Algarve (Portogallo meridionale), mentre siti archeologici con tombe a corridoio della stessa epoca di quelle scozzesi si trovano nella Spagna sud-orientale. Altre testimonianze archeologiche del bassopiano Sarmatico dimostrano la comunanza di insediamenti e colonizzazione di un'ampia porzione di territorio europeo da parte di popolazioni pre-celtiche, che andava dalla penisola iberica alle necropoli di Culavi, in Polonia.

L'antropologia moderna, inoltre, nello scandagliare la cosiddetta Età del Bronzo Antico (2500-1500 a.C.) riconosce tre distinte "scuole" metallurgiche preistoriche locali in Irlanda, Scozia e Galles del nord. L'ambito geografico in questione rimaneva abitato da questi antichi artigiani già a partire dal 2000 a.C., quando iniziava l'invasione del nostro continente da parte delle popolazioni indoeuropee e, fra queste, i celti e le loro svariate ramificazioni¹⁹. Gli indoeuropei, rappresentati da culture prive di scrittura, erano migrati in Europa nel millennio precedente e si erano spinti fino alle più remote lande d'occidente. Forse furono proprio i celti stanziatisi nella penisola Iberica (e per questo detti "Celtiberi") fra i primi della grande famiglia indoeuropea a raggiungere le coste d'Irlanda, infatti la comunanza culturale fra le due regioni europee é, ancora oggi, sorprendente: basti pensare allo strumento musicale tipico della cultura spagnola nord-occidentale, cioè la cornamusa galiziana, che, come quella irlandese, ha una sola "pipa".

Il dato certo, tuttavia, é che solo fra VII e VI sec. a.C. poteva essere datato l'insediamento definitivo dei celti in

¹⁹ Per uno sguardo d'insieme sulla cultura celtica intesa come fattore paneuropeo in un paio di sintesi accettabili, cf. F. LE ROUX - C. J. GUYONVARCH, *La civiltà celtica*, Padova 1985 e AA. VV., *I Celti*, Torino 1997.

Irlanda. Anche costoro si dividevano in differenti stirpi e, fra queste, quella che si insediò in Irlanda o che almeno per ultima giunse nell'isola colonizzandola secondo le proprie peculiari caratteristiche e siccome di provenienza gallica, detta dei "Gaeli". Quest'ultima invasione risalirebbe al I secolo a.C. e avrebbe impiegato non meno di cinque secoli per gaelizzare l'Irlanda e neanche completamente: rimanevano, infatti, tracce della presenza di individui appartenenti ad etnie pre-celtiche persino fra i religiosi del monastero di Clonmacnoise, dunque in avanzata età cristiana.

2

La società gaelica e celtica, in generale, fondava il suo modello sociale su una pluralità di nuclei familiari che uniti fra loro da vincoli di parentela, formavano la tribù. Queste unità sociali, dette "*Tuatha*" (letteralmente "dominii territoriali" in Irlanda e corrispondenti ai "Clans" in Scozia), avevano, naturalmente, nomi diversi mutuati dai capostipiti, presunti o reali, della stirpe. In particolare, quelle stanziatesi nel nord dell'isola venivano comunemente raggruppate e identificate con il nome generico di "Scoti". Quest'ultima, in quanto etnia dominante, darà il nome all'Irlanda stessa, che sarà denominata "Scotia Maior". Quella che oggi viene comunemente chiamata Scozia fu da costoro colonizzata con la creazione di vari potentati (fra cui quello più importante di Dal Riada) per questo motivo, la regione divenne nota nell'antichità più tarda con il nome di "Scotia Minor" che andò a sostituire gradualmente la dizione di "Caledonia" in voga in età classica. Non a caso significativamente anche il cronista Giraldo di Cambria

indica la Scotia Minor come una “colonia” irlandese²⁰. Per tornare all’Irlanda propriamente detta, poi, occorrerà affermare che il toponimo di “Scotia Maior” andò a sostituire o sovrapporsi alla parola d’epoca romana inoltrata di “Hibernia” e cioè “terra dell’Inverno”. Secondo una fonte medievale, il nome poteva provenire anche da *Heberus* (=Eber, nome di uno dei figli di un semi-legendario invasore proveniente dalla Spagna, come si vedrà più avanti), o *Hiberus* (=Ebro, il noto fiume che scorre nella penisola iberica, sempre, quindi, con riferimento ai celti provenienti dal sud-ovest europeo)²¹. In proposito sembra opportuno notare che i romani non avevano nessuna conoscenza del Paese considerato, mai oggetto di conquista militare da parte loro; questa constatazione renderebbe inclini a scartare, quindi, un’etimologia che rimandi al clima della zona e che solo per un fortuito caso aveva attinenza con la reale rigidità climatica del territorio. È possibile, conseguentemente, che il termine considerato scaturisca principalmente dall’adattamento del vocabolo preceltico “Ierne” (già noto nella geografia tolemaica e presso altri

²⁰ cf. *Topographia Hibernica*, di GERALD OF CAMBRAI, in “The works of Giraldus Cambrensis”, ed. by J. S. BREWER, J. F. DIMOCK, G. F. WARNER, 8 voll., London 1861-91, trad. ed ediz. it. *Agli estremi confini dell’Occidente- descrizione dell’Irlanda di Giraldo Cambrense*, a c. di M. CATALDI, Torino 2002, p. 91 (da qui in avanti si userà l’edizione italiana indicandola così: GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia*). Per qualcosa di divulgativo sulla Scozia, cf. A. C. SENNIS, *Alle radici di un’identità*, in “Medioevo – speciale Scozia”, anno V, n. 3 (2001), pp. 89-113; P. GULISANO, *Il cardo e la croce*, Rimini 2000. Si segnalano anche un paio di buone sintesi in lingua inglese: G. BARROW, *The Kingdom of the Scots*, London 1973; J. D. MACKIE, *A history of Scotland*, Harmondsworth 1978.

²¹ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 86-87.

autori antichi) e, forse, riferito ad un importante corso d'acqua²².

La diversità irlandese, come la comprenderemo avanzando in questa ricerca, prende consistenza specialmente perchè la “Scotia Maior” (come rimase comunemente nota, anche fra altre denominazioni, fino al XIX secolo) non subì mai la conquista e, conseguentemente, la colonizzazione romana²³.

²² “...Il nome dell'isola certamente era *Ier-na*, di cui questa seconda parte dev'essere un suffisso come in Eblana, Dabrona, e in altre voci primitive; ma dopo divenne I(v)ern(i)a, *Ιουερνια* in Tolomeo e in altri autori; e in latino (H)i(b)ern(i)a, Hibernia, e rimane ancora la radicale nel nome moderno di *Ir(e)land*, italiano *Ir-landa*...”. Cit., in G. SERGI, *I Britanni*, rist. Roma 1987, p. 62.

²³ Tacito, nella sua biografia su Agricola (*Vita Agricolae*, XXIV), sosteneva che questi fosse l'unico condottiero romano convinto della facilità di realizzazione di un'impresa militare contro l'Irlanda. Secondo Agricola si sarebbe potuta occupare l'intera isola con una sola legione, facendo leva sulla scarsa coesione esistente fra le varie tribù celtiche che l'abitavano. Nessun imperatore, però, prese in considerazione l'ipotesi di andare alla conquista di un Paese tanto inospitale (i romani designavano l'isola col nome di “Hibernia”, cioè “terra dell'Inverno” tuttavia, come dimostrato, senza reale consapevolezza “climatica”). Tale denominazione non cadde in disuso: essa, infatti, era ancora utilizzata nel XVII secolo da Giovanni Perez di Montalvan (*Vita et Purgatorio di S. Patritio arcivescovo e primate d'Hibernia composta in lingua spagnola per il dottore Giovanni Perez di Montalscen, tradotto nella Toscana per il R. P. D. Martino di San Bernardo*, a c. di PEREZ DE MONTALVAN, Napoli 1640 – Bibl. Naz. “Vittorio Emanuele III”, sede di Napoli) e dal priore domenicano irlandese di San Clemente nel 1802 in occasione di una lettera indirizzata al cardinale Colmo Borgia: “...Perciò mi do l'onore di mandare a V. Em.za un libro vecchio ibernese che tratta delle famiglie ibernesi e di altre cose che riguardano l'Ibernia...”; cit., in *Indice Cod. Borgiani*, n. 425 di cat., p. 61 di uno stampato annesso al catalogo stesso, custodito presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Cf. IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit., nota n. 5, p. 7. Anche Gulisano ci ricorda che forse i romani, più che appellare così l'isola per il suo clima, lo

La cellula sociale e politica di base in Irlanda era, dunque, la *tuath*, la tribù. Ma essa nulla aveva a che fare con i modelli di convivenza della società continentale, specie quando quest'ultima si trasformò a seguito della conquista imperiale romana. Qualche somiglianza meno vaga con quelle strutture tribali che Cesare chiama "Civitas", si può, forse, riscontrare nell'organizzazione socio-politica degli Elvezi.

Successivamente il termine *tuath* assunse il significato di "località" o "regione"²⁴, anche se relativamente piccola per territorio e scarsamente popolata quanto a densità demografica, normalmente compresa in un'area delimitata da confini fisici²⁵ e con qualche caratteristica affine alla "centena" scandinava²⁶.

Il nucleo della *tuath* era la famiglia, *sept* nella lingua locale e parola d'indubbia matrice indoeuropea, data la notevole assonanza con il termine germanico *sippe*. Se la *sept* si conservava "pura" e gerarchicamente elevata nel suo rango perchè non contaminata da mescolanze extra-tribali o etniche per almeno quattro generazioni, veniva definita *derbfine*, con privilegi riconosciuti soprattutto nell'ambito delle norme del diritto celtico in relazione alla normativa sulla successione²⁷. La famiglia, però, non andava intesa come il nucleo poco numeroso cui siamo abituati oggi, ma risultava essere una struttura articolata e allargata con

fecero per somiglianza fonetica con *Ierna*, *Erin*, ecc. Ipotesi interessante, ma da verificare. In ogni caso, cf. GULISANO, *L'Isola del destino*, cit.

²⁴ T. G. E. POWELL, *I celti*, ed. it., Roma 1996, p. 74.

²⁵ J. MARKALE, *I celti*, ed. it., Milano 1982, pp. 177-178.

²⁶ R. PÖERTNER, *L'epopea dei vichinghi*, rist. Milano 2005, p. 135.

²⁷ M. DILLON - N. CHADWICK, *I regni dei celti*, ed. it., Milano 1968, p. 137.

vincoli di svariato genere: D. Herlihy ha calcolato che essa poteva superare le milleduecento persone in totale; i nuclei (cioè le famiglie vere e proprie composte di pochi membri), potevano superare il numero di duecentocinquanta²⁸.

Gerarchicamente la *tuath*, intesa come unità etnico-territoriale composta da più *Sept*, era preceduta dal *tricha cét* (=trenta centinaia, tremila); il termine, originariamente riferito alla popolazione di un clan, finì per assumere un significato militare²⁹.

Al governo di ogni *tuath* vi era un re (*rì tùaithe*), che le fonti medievali definiscono “piccolo re” (dal latino *regulus*³⁰): una sorta di capo tribù coadiuvato da un’assemblea (*oenach*) nell’attività di governo. Fra le varie *tuatha* esisteva una perenne condizione di antagonismo volto ad estendere le rispettive signorie realizzate, nella maggioranza dei casi, in un contesto di dialettica militare o politica matrimoniale. Ciò portava inevitabilmente alla prevalenza, più o meno effimera, di questo o quel reuccio locale il quale instaurava rapporti sostanzialmente uguali a quelli della protezione individuale, già nota nelle forme di proto-feudalesimo continentale; in base a queste, il “dominus” vassallo cedeva in pegno ostaggi, tributi, servizi della sua *tuath*, in cambio di benefici o protezione militare³¹.

Il ruolo principale del re, tuttavia, non era solo di tipo militare, in quanto egli doveva, precipuamente, assicurare la

²⁸ D. HERLIHY, *La famiglia nel Medioevo*, in “AA. VV., La civiltà del medioevo – Storia e Cultura”, 4 voll., Bari 1991, vol. IV, pp. 85-291, spec. pp. 125 e segg.

²⁹ H. P. HOGAN, *The Tricha Cét and related Land-measures*, in “Proceedings of the Royal Irish Academy”, XXXVIII, Dublin 1929; *Táin Bó Cuailnge*, ed. it. cit., p. 34, nota 1.

³⁰ “Filiae regulorum”, dice Patrizio nell’*Epistola ad Corotici milites*; cf. ediz. degli Analecta Bollandiana, in IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit., p. 71.

³¹ POWELL, *I celti*, cit., p. 78.

prosperità ai suoi sudditi, distribuendo la ricchezza. Cattiva gestione sovrana era considerata quella che faceva incetta di imposte senza concedere corrispettivo; con governanti di tal fatta la fecondità della terra, delle piante e degli animali inaridiva, come si può osservare sia nella leggenda di re Bres, sia nei miti arturiani del ciclo bretone³²; in proposito gli Annali dei Quattro Maestri registrano, quasi a ridosso dell'inizio dell'era volgare, quindi con pretesa di storicità, il periodo di regno di Conaire che, avendo ben governato per settant'anni, avrebbe favorito la prosperità delle mandrie, la ricchezza della produzione agricola, e persino la mitezza delle stagioni³³.

Normalmente, il capo della *tuath*, questo “piccolo re” che nelle fonti troviamo designato anche come *dux*, *toisech* (=capo) o *tigern* (=signore), fuori dalla dialettica militare cui si è accennato sopra, doveva obbedienza e fedeltà ad un *ruiri* (=re superiore), il quale era a sua volta obbligato in modo analogo ad un *rí ruirech*, *coicedach* o *Ard rí* (tutti e tre i termini significano “re dei re superiori”), cioè il sovrano di un *coiced* (=provincia), che rappresentava il livello gerarchico più elevato riconosciuto dal diritto celtogaelico ibernese. La figura di un *Ard Ri* come re di tutta l'Irlanda (l'Alto Re o sovrano supremo di Tara-Temoria o quello di Cashel che si trovano citati in più fonti), a cui i sovrani provinciali dovevano obbedienza, è il risultato di un'evoluzione successiva, probabilmente non anteriore al X

³² M. VASCONI, *Miti dei celti*, Verona 1996, pp. 30-31; G. BERTI - G. GAUDENZI, *Miti dei celti d'Irlanda*, Torino 1994, pp. 14-18; G. AGRATI - M. L. MAGINI, *Saghe e racconti dell'antica Irlanda*, Milano 1993, pp. 49-50. GERBERT DE MONTREUIL, *Perceval*, Milano 1986; CHRÉTIEN DE TROYES, *Lancillotto*, Milano 1996; Idem, *Erec e Enide*, Milano 1996; Idem, *Cligés*, Milano 1996; Idem, *Perceval*, Milano 1996; Idem, *Ivano*, Milano 1996.

³³ *Annals of the Four Masters*, cit., vol. I, anno M5160.1, p. 91.

secolo e che non si realizzò mai completamente (fatta eccezione, forse, per il periodo di re Brian Boru nell'XI secolo) stante la rivalità, anche spirituale, fra i sovrani di Tara e Cashel, che giunsero a contendersi ambedue il titolo di re supremi d'Irlanda, essendo riusciti ad imporre la loro superiorità morale rispettivamente, l'uno sopra il centro nord dell'Isola, l'altro nel centro-sud e sud-ovest³⁴.

Gli obblighi tra i re erano, per contro, abbastanza semplici, molto simili a quelli dei feudatari continentali, sebbene con la differenza che il legame fra i re dei vari gradi rimaneva esclusivamente un vincolo di fedeltà personale; il sovrano provinciale o supremo, infatti, non aveva, almeno in linea teorica, alcun potere sul territorio e sulla gente del suo subordinato³⁵.

³⁴ Anche Muirchú e Tirechán, che scrivevano nell'VIII secolo, identificavano il sovrano di Tara, Loighuir, con il semplice titolo di re (rì - ard ri) che designava il rettore di una provincia o un sovrano superiore, ma che nel caso dei biografi di Patrizio veniva semplicemente indicato come un sovrano provinciale (la regione del Meath), il quale aveva però una supremazia non temporale sull'Irlanda tutta, ma spirituale nella religione druidica. Le biografie patriciane con edizione critica si trovano in *Vita Sancti Patricii hibernorum apostoli auctore Muirchú Maccumachteni, et Tirechani Collectanea de Sancto Patricio*, a c. di L. BIELER con il contributo di F. KELLY, in "The patrician texts in the book of Armagh" - *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. X, Dublin 1979; per l'edizione italiana cf. MUIRCHÚ MACCUMACHTENI, *Vita Patricii* e TIRECHÁN, *Collectanea de Sancto Patricio*, testo latino, commento e traduzione in IORIO, *L'Apostolo rustico*, cit. (da qui in avanti: MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO; TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO).

³⁵ *Lebor na cert (The book of rights)*, a c. di M. DILLON, Dublin 1962, p. XVII ; si indica anche la recente edizione elettronica: *Lebor na Cert*, in *Corpus of Electronic Texts (C.E.L.T.)*: a project of the Department of History, University College, Cork College Road, Cork, Ireland -- <http://www.ucc.ie/celt-2006>- distributed by CELT online at University College, Cork, Ireland; Text ID Number: T102900

3

Nell'ambito delle gerarchie politiche, sociali e culturali, dopo il re, fosse esso locale, superiore, provinciale o sovrano supremo d'Irlanda, si riconosce la figura dei *flaithi* (=nobili, aristocratici regali): classe di guerrieri e mecenati ad un tempo, essi erano tutti protesi a proteggere i cosiddetti *oes dána* (=uomini d'arte) che, logicamente, erano anche demandati a celebrarne la gloria personale o di stirpe.

Nell'ambito poi dell'aristocrazia guerriera celtica esisteva, probabilmente, un "Consiglio", mentre la regalità era, entro certi limiti, elettiva e non escludeva le donne: si pensi a Boadicea e Cartimandua in Britannia³⁶. Del resto, il ruolo della donna nella società irlandese arcaica non era solo strumentale alla risoluzione di problematiche dinastiche, ma di grande importanza anche in altri ambiti, sia privati che pubblici; come ha ben dimostrato Herlihy, ella esercitava un potere sostanziale anche in tutti gli strati e le classi sociali³⁷.

La classe guerriera celtica é stata da sempre oggetto d'osservazione: le prime notizie, infatti, risalgono a tempi remotissimi e sono fornite anche da scrittori classici come Posidonio, Cesare, Tacito, Ammiano Marcellino, le cui

³⁶ I. A. RICHMOND, *Queen Cartimandua*, in "Journal of roman studies", XLIV, 43-52 (1954). "...Sebbene, di norma, le donne fossero subordinate agli uomini il loro ruolo non era così rigidamente definito da escluderle da ogni decisione e iniziativa [...] Boadicea (Boudica) [...] aveva avuto il coraggio di sollevare una formidabile ribellione mettendosi al comando di un esercito di uomini. Anche i Briganti, un popolo forte e indomabile [...] era guidato da una donna, la regina Cartimandua...". Cit in REID, *La storia segreta* cit., p. 37.

³⁷ HERLIHY, *La famiglia nel medioevo*, cit., vol. 4 pp. 85-291, pp. 131-137.

testimonianze evidenziano i caratteri di una società solo apparentemente rozza e barbarica, tanto nell'Europa celtica quanto in quella germanica, mortificate, però, negli scritti di questi autori, da un limitante e pregiudizievole schema mentale negativo, all'epoca ampiamente diffuso³⁸.

4

La già citata *oes dana*, o classe colta, costituita da uomini anche di bassa estrazione ma nobilitati dall'arte che esercitavano, era considerata affine a quella dei nobili e ne facevano parte magistrati, medici, falegnami, fabbri, ma soprattutto i *filid* (=bardi) ed i *druì* cioè i druidi (=sapienti della quercia³⁹). Questi ultimi sono i primi sacerdoti-sciamani dell'Europa per i quali esista la possibilità di una diretta conoscenza letteraria⁴⁰. In proposito sono noti i sacrifici animali ed umani che la loro dottrina consentiva; fra i tanti rituali non era esclusa la caccia delle teste, la cui pratica da parte della casta guerriera di quasi tutte le popolazioni indoeuropee é ampiamente attestata⁴¹.

³⁸ Cf. *The Oxford illustrated* cit., pp. 5-8; CAIUS IULIUS CAESAR, *Commentarii – De Bello Gallico, La guerra gallica*, ed. a c. di E. BARELLI, tr. it. di F. Brindesi, Milano 1987; AMMIANO MARCELLINO, *Historiae*, ed. a c. di A. SELEM, rist. Torino 1987.

³⁹ La parola "druido" derivava dal celtico continentale, mutuato dal greco, che a sua volta contaminò il latino: Cesare, infatti, scriveva *druides* e Cicerone *druidae*, ma queste sono forme al plurale in latino. Nella lingua celtica insulare sopravviveva *druí* (singolare) e *druad* (plurale), parole che hanno conservato la stessa forma con cui comparivano negli antichi testi irlandesi. *Dryw*, poi, era l'equivalente gallese per il singolare.

⁴⁰ POWELL, *I celti*, cit., pp. 154-155.

⁴¹ S. PIGGOT, *Europa antica*, Torino 1976, p. 238. Se ne parla diffusamente anche in REID, *La storia segreta* cit.

Plinio fa derivare il termine direttamente dalla parola greca *Δρυσ-οσ* (=quercia⁴²) e pare che tale fosse veramente il significato originario del termine. La relazione tra i druidi e la quercia é chiara anche nella descrizione fatta dallo stesso Plinio per il quale questi sacerdoti prelevavano il vischio, pianta magica per eccellenza nella cultura celtodruidica, che poi veniva usata per accompagnare i tori alle cerimonie sacrificali⁴³.

I druidi erano, altresì, i depositari della tradizione orale. La memorizzazione di lunghe saghe dal contenuto svariato era un'antica consuetudine per i popoli indoeuropei che vivevano al limitare delle civiltà dove, una volta diffusosi l'uso della scrittura, l'esercizio mnemonico andò gradualmente scemando. Questo meccanismo era anche di tipo pedagogico, poiché l'oralità mnemonica veniva utilizzata come strumento d'insegnamento, costituito dalla ripetizione di una cantilena di versi ritmici e semplici, o forme di prosa allitterativa. L'oralità faceva parte anche delle metodologie di trasmissione delle liturgie e delle pratiche di natura sacra del mondo celtico antico e una cattiva oralità poteva nuocere alla tradizione, tanto che il colpevole eventuale di tale colpa, subiva sanzioni magico-rituali o religiose. Cesare, nella descrizione del periodo di apprendistato dei loro allievi, notò che i druidi non adottavano la scrittura come strumento didattico e se ne meravigliò, considerato che essa già esisteva presso i celti, anche se in forma "ogamica" (dal nome dell'alfabeto detto *Ogam*). Il carattere simbolico di tale scrittura, però, non era strutturabile grammaticalmente e foneticamente in maniera precisa e coordinata, tanto da non prestarsi all'utilizzo

⁴² M. ESPOSITO, *The knowledge of Greek in Ireland*, in "Studies", 1 (1912), pp. 663-683.

⁴³ J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Torino 1995, pp. 766-767.

pedagogico che si poté fare, al contrario, nel continente, con l'alfabeto latino e, in un certo qual modo, anche con quello runico diffuso nel mondo germanico. La scrittura, tuttavia, era esclusa dalle liturgie druidiche e questo ne spiegherebbe la scarsa diffusione come mezzo d'istruzione.

I druidi potevano avere anche funzione di giudici seguendo, però, una pratica più rituale che giudiziaria: la più famosa di queste o, almeno, quella maggiormente ricorrente nelle fonti, era detta *crannchur* (=lanciare i legni). Di tale pratica si fa cenno nel testo agiografico patriciano tramandato da Tirechán⁴⁴. Tale procedimento, ancora in uso anche in età cristiana con qualche adattamento, consisteva nell'inserire in un contenitore tre pezzi di legno: uno per la colpevolezza, uno per l'innocenza e uno per la Trinità chiamata a testimone; successivamente si procedeva all'estrazione. Se usciva l'elemento associato alla Trinità, voleva dire che, per una qualche ragione, il divino stava intervenendo nel giudizio e occorreva tenerne conto, così il legnetto veniva rimesso dentro finché non ne veniva estratto un altro che esprimesse una valutazione indubitabile⁴⁵.

Per alcuni casi gravi di giustizia criminale di stampo familiare, come per esempio l'incesto, si affidava il giudizio alla potenza degli elementi stessi. La punizione consisteva nel mettere il colpevole in un *curragh*, la piccola e tipica imbarcazione celtica con sartame di pelle catramata, sprovvisto di remi, vele e timone; dopodiché, lo si abbandonava alla deriva marina. Se il presunto reo sopravviveva, era segno che gli elementi avevano espresso un giudizio positivo in una sorta di "Ordalia", insomma. Anche in questo caso, l'usanza si protrasse fino in età

⁴⁴ TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, cit., cap. 18, p. 149.

⁴⁵ A. THOM, *Senchus Mori*, Dublino 1965, p. 139.

cristiana e addirittura lo stesso Patrizio la applicò nei confronti di un neo convertito, che diventerà poi Maccuil, vescovo dell'Isola di Man. Il santo, infatti, affidò al giudizio di Dio i gravi peccati commessi da quell'uomo prima del battesimo, con le identiche modalità della sopradescritta usanza pagana⁴⁶.

Nei banchetti ufficiali a corte, in occasione di cerimonie o solennità religiose, il posto del druido era alla stessa mensa del re, ed anche se il sovrano appariva come il fulcro della società, il ministro di culto ne era in qualche modo la coscienza spirituale, il consigliere di sempre, l'eminenza grigia, come si può evincere anche dalle biografie patriciane⁴⁷.

5

Terza classe sociale era quella detta *grád fhéne* costituita dai *bóaire* (=uomini liberi possessori di buoi), e dagli *aithech* (=villani); questi ultimi coltivavano la terra e pagavano al re, come affitto, una tassa in natura⁴⁸. Una classe rurale che, tuttavia, nulla aveva a che vedere con la servitù della gleba del medioevo continentale. Scendendo ancora nella gerarchia sociale, si trovavano altri liberi, ma meno abbienti dei precedenti, e poi *bothach* (=fittavoli) e *fuidir* (=senza terra). Infine, i *senchléithe* (=servitori ereditari legati alla terra), che erano parte integrante dei beni immobili del loro signore: questi ultimi andavano a costituire la classica servitù della gleba⁴⁹.

⁴⁶ MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., cap. W, p. 133.

⁴⁷ *Ibidem*, cap. P, pp. 129-130.

⁴⁸ *The Oxford illustrated* cit., pp. 18-19.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 19.

Anche se con diverse sfumature, ci si trova (come nell'Europa occidentale medievale) davanti ad una società tripartita, composta da sacerdoti, guerrieri e gente a vario titolo legata alla terra, così come nel continente esistevano le tre classi degli "Oratores", "Bellatores" e "Laboratores". Dumézil ha seguito con successo le tracce di questa tripartizione sociale, prima ancora che si presentasse in tale forma, in molte aree del mondo indoeuropeo⁵⁰. Parecchie delle sue conclusioni sono condivise e completate da Le Goff⁵¹.

Esistevano anche degli schiavi (*mug* sostantivo maschile, *cumalach* sostantivo femminile) non molto numerosi, per lo più prigionieri di guerra o debitori insolventi.

Tanto Muirchú, quanto Tirechán (i due agiografi di San Patrizio) vissuti intorno all'VIII secolo, fanno sovente riferimento alle tradizioni e alle leggi che l'apostolo d'Irlanda sovvertì durante l'evangelizzazione dell'isola. Questo dimostra come anche all'epoca dei due scrittori fosse nota la tradizione giuridica e consuetudinaria esistente presso i popoli celtici e amministrata da una sorta di magistrati speciali delegati allo studio e applicazione delle norme tradizionali, e noti come *brehon*. Fonti principali alle quali occorrerà rifarsi per lo studio delle leggi in Irlanda sono i cosiddetti Law Tracts⁵², messi per iscritto a partire dal VII (forse anche VI) secolo d.C. e che dimostrano, per l'arcaismo della tradizione che essi incarnano, come la giurisprudenza celtica affondasse le proprie radici non nel diritto romano, ma in quello indoeuropeo.

⁵⁰ DUMÉZIL, *L'ideologia tripartita* cit., pp. 21-23.

⁵¹ J. LE GOFF, *La Civiltà dell'occidente medievale*, Torino 1981, pp. 278-283.

⁵² PIGGOT, *Europa antica*, cit., p. 234.

6

I popoli egemoni in Hibernia, alla fine dell'età del ferro, erano i cosiddetti Goideli⁵³, localizzati principalmente negli insediamenti di Tara nel Meath, Aí nel Connacht, e Cashel, ma anche Blarney, nel Munster⁵⁴. Fonti scritte su questo periodo, non risulta che ne esistano molte, forse nessuna, tuttavia si possono ugualmente estrapolare notizie sulla società arcaica irlandese prendendo in considerazione le tradizioni orali raccolte in quella saga epica, completata agli inizi del IX secolo ed intitolata *Táin Bó Cuailnge*, (=La grande razzia del bestiame di Cuailnge⁵⁵), cui si é brevemente accennato poco sopra. Essa ha tramandato

⁵³ Si tratta di una distinzione più che altro glottologica e non etnica. Il goidelico, infatti, é uno dei due rami insulari delle lingue celtiche, che comprende l'irlandese (da cui é mutuato il gaelico moderno), lo scozzese e l'idioma dell'Isola di Man o "Manx". L'altro ramo delle lingue celtiche insulari comprendeva il gallese e i linguaggi della Cornovaglia. Nel ramo continentale delle lingue celtiche, poi, annoveriamo il gallico e il bretone. In proposito, cf. V. DOLCETTI CORAZZA, *Introduzione alla filologia germanica*, Torino 1987, pp. 60-62.

⁵⁴ L'Irlanda nel V secolo era suddivisa in cinque provincie, in celtico dette *Coiced* (sing.) e *Coiceda* (plur.); esse erano: il *coiced Ulaid* con centro d'influenza a *Emain Macha*, il *coiced Connachta* con centro d'influenza a *Chruachain Aí*, i *Coiceda Mumu* (con capoluogo a *Cashel*), *Laigin* e *Mide* con centro d'influenza a *Tara* (*Temoir*, *Temoria*, in altre dizioni). Tale suddivisione é confermata e già considerata "antica" dalla cronaca di Giraldo di Cambria che scrive nel XII secolo: cf. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit. I toponimi in questione hanno anche un fondamento pseudo-storico; le designazioni locali, infatti, deriverebbero da sovrani semi-legendari: per esempio da "Lewy of the Long Hand" deriverebbe l'identificativo di Laigin-Leinster; cf. *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M3331.0, p. 21.

⁵⁵ Cf. *Táin Bó Cuailnge*, cit.

testimonianza relativa ad una società europea della tarda Età del Ferro che viveva nell'Isola⁵⁶. Il narratore é credibile, ma non ci si esenta da molte riserve. Nel *Táin*, l'Irlanda é divisa in quattro provincie, già identificate con il termine *cóiceda* (=quinti), in quanto esse constavano di un quinto dell'isola. La tradizione onomastica é così radicata al momento della stesura del testo epico, che la quinta provincia, conosciuta col nome di *Mide* (=Meath), nonostante qui sembri non esistere ancora e, dunque, non venga mai citata, purtuttavia ne influenza il linguaggio giustificando, pertanto, l'utilizzo del vocabolo "quinto" in un contesto in cui vengono narrate le vicende relative a solo quattro provincie.

Nel *Táin* si racconta dell'Irlanda degli *Érainn* (primi celti a giungere nel Paese) ed é probabile che la quinta provincia, il Meath (in lingua irlandese *Mide* =provincia centrale), sia stata formata in seguito, dopo l'instaurazione dell'egemonia degli *Uí Néil* (=discendenti di Niall Noígíallach) nell'Irlanda centrale e settentrionale nel V secolo e composta da ritagli di territori ceduti (volenti o nolenti) dalle altre provincie, forse in seguito ad una forte dialettica militare⁵⁷. Ancora in pieno medioevo, la storia leggendaria di questa partizione era ben nota; ci dice Giraldo di Cambria: "...Sbarcarono in Irlanda cinque capi, fra loro fratelli germani, i figli di Dela, discendenti della gente di Nemed che si era rifugiata in Grecia. Trovando il Paese disabitato, se lo divisero in cinque parti uguali i cui vertici si incontrano ad una certa pietra nel Meath, vicino al

⁵⁶ La base storica del *Táin* fu dimostrata per la prima volta da SIR WILLIAM RIDGEWAY, *The date of the First Sap of the Cu Chulainn*, in "Proceedings of the British Aco", II, (1905–1906). Per uno studio più recente e completo, cf. K. H. JACKSON, *The Oldest Irish Tradition: a window on the iron age*, Cambridge 1964.

⁵⁷ T. F. O' RAHILLY, *Early Irish history and Mythology*, Dublin 1946, p. 172.

castello di Killare. Quella pietra é chiamata l'ombelico d'Irlanda, come fosse posta proprio nel centro del Paese. Ed é perciò che quella regione d'Irlanda si chiama Mide [...] quando quei cinque fratelli [...] ebbero diviso l'isola in cinque parti, ciascuno di loro, dunque, possedeva anche una piccola porzione del Meath..."⁵⁸.

Le quattro provincie note nel *Táin* avevano il nome di *Ulaid*, *Connachta*, *Laigin* e *Mumu*. Dai nomi di questa quadrupla divisione derivano quelli delle attuali provincie di Ulster, Connacht, Leinster e Munster (che é, ancora oggi, la partizione amministrativa della Repubblica dell'Eire); la modifica fonetica era dovuta all'influenza scandinava, considerato che la desinenza “-ster” indicava una determinata “terra” (es. *Ulster* =Terra degli Ulaid, *Munster* =Terra di Mumu, *Leinster* =Terra di Laigin).

La provincia dell'Ulaid-Ulster era costituita, nel *Táin*, dall'intera Irlanda settentrionale, compreso il Donegal nell'estremo occidente, e il Dunsverick, sulla costa dell'attuale contea di Antrim. Si trattava di una grande monarchia, con il suo *ráth* (=corte) principale a Emain Macha, poco più di tre chilometri a ovest della località di Ard Macha (presso cui sarebbe, poi, sorta la città di Armagh, sede primaziale di San Patrizio) governata dal suo re, Conchobar mac Nessa. Il secondo cóiced per importanza, in questo periodo, era il Connacht, nell'ovest dell'Isola, col suo centro di potere che si estendeva tutt'intorno la collina di Cruachain Aí. Nel *Táin*, il Connacht era governato da una donna, la regina Medb (che era anche il nome di una divinità celtica: probabilmente la stessa mitica regina del Connacht, poi divinizzata), il cui consorte rispondeva al nome di Ailill; la provincia di Connacht, secondo la narrazione, si trovava ad essere rivale

⁵⁸ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 85.

in prestigio e nemica militare degli Ulaid. A sud-est degli Ulaid e ad oriente del Connacht, si estendeva il dominio di Laigin, la cui roccaforte era Dinn Ríg. Da ultimo, a sud e a sud-ovest, si estendeva il *cóiced* di Mumu, governato da Cú Roi mac Dairi, il cui centro di potere era nel Kerry occidentale. Ancora non si hanno notizie, in quest'opera epica, della dinastia di *Eoganacht* nel Munster del Nord (futuro regno di Thomond), con la sua capitale nella grande cittadella rocciosa di Cashel, i cui sovrani, in seguito, contenderanno il primato di "Alti Re" d'Irlanda, quando il concetto comincerà a farsi strada, proprio ai dinasti di Tara, almeno per quello che riguarda l'influenza politica e religiosa sull'Irlanda centro-meridionale.

Nella tradizione rappresentata dal *Táin*, e nel quadro che viene offerto delle quattro provincie, il cristianesimo non esiste, naturalmente, e anche Tara svolge ancora solo un ruolo marginale. L'autore é sicuramente un partigiano della fazione Ulaid e quindi degli Érainn, non certo delle successive dinastie del Meath. I luoghi e gli eroi dell'Ulster sono familiari al narratore più di quanto non lo siano quelli del Munster, del Leinster, del Meath o del Connacht. Di qui é logico ritenere che il *Táin* sia una composizione ulsterina e, poiché il monastero di Bangor (contea di Down) era nel VII e nell'VIII secolo un centro culturale di notevole levatura, é anche probabile che possa essere stato il luogo materiale in cui il *Táin* venne messo, definitivamente, per iscritto⁵⁹.

Ma qual é la ragione della compilazione di questa grande saga epica in prosa? Forse una rivendicazione della passata grandezza degli Érainn, in opposizione alla stirpe di bassa estrazione degli Uí Néill meridionali della dinastia di

⁵⁹ Cf. DILLON - CHADWICK, *I regni dei Celti*, cit., pp. 62-63.

Tara? O anche contro gli stessi Uí Néill settentrionali⁶⁰, i quali avevano annientato Emain Macha e ridotto gli Ulaid (di stirpe Erainn) ad un piccolo territorio nell'Antrim settentrionale e orientale⁶¹? Non é dato saperlo con sicurezza. Di certo vi é che, a danno dell'Ulster, dal V secolo Tara divenne il piú importante dei siti reali celtici in Irlanda. Determinare la sua precisa funzione é molto arduo, giacché le distinzioni fra storia e leggenda sono spesso confuse. Ciò nonostante é possibile asserire, con una certa sicurezza, che Tara fu la sede di un regno, piú sacrale che politico, in cui si celebravano importanti riti. La piú famosa di queste liturgie era l'investitura di un re con attributi divini che contraeva un matrimonio rituale (*Banais Rigi*) con la terra per assicurare la fertilità del suolo, l'abbondanza delle messi e la fecondità degli animali.

Con la formazione del nuovo regno di Meath-Mide, fu definitivamente realizzata quella divisione del Paese, confermata dalle fonti⁶², in cinque quinti, partizione che, tuttavia, si rivelò sempre molto ondivaga. Il fondatore della nuova dinastia, Níall Noígiallach, ed i suoi discendenti, governarono in seguito tutto il centro e la metà settentrionale dell'Irlanda, mentre la parte meridionale, composta da metà Leinster e da tutto il Munster, non fu mai soggetta agli O'Néill ma, forse a partire dal VI secolo, politicamente retta da un ramo degli Eóganachta, dinastia munsteriana con sede a Cashel, che aveva le stesse pretese di alta sovranità d'Irlanda dei re di Tara.

⁶⁰ Su tutte queste invasioni sedimentate, é possibile confrontare *Annals of Clonmacnoise*, cit., pp. 11-50.

⁶¹ AA. VV. *I celti*, catalogo della mostra di Palazzo Grassi, Milano 1991, cit., da *La tendenza reale di Tara*, di B. RAFTERY, p. 612.

⁶² *Annales Hiberniae*, cit., p. 4.

7

Il concetto stesso di alta-suprema sovranità in Irlanda, non era sempre carico di una forte valenza politica, ma il suo prestigio era sufficientemente grande per essere appetibile ai più: oltre che un grande ruolo sociale, infatti, l'alta-suprema sovranità includeva una dignità spirituale senza pari che si esprimeva in liturgie e gestualità che la rendevano solenne e ammirata. Il re di Tara, ad esempio, era l'unico a poter decidere l'assegnazione dei posti a tavola nei banchetti ufficiali e tali designazioni strutturavano gerarchie e assicuravano prestigio, poiché il sovrano decideva la posizione da concedere ai invitati in base alla loro qualità; è chiaro che la strutturazione gerarchica stabilita dai posti alla mensa regale, ha certo ispirato la leggenda di Artù e della "Tavola Rotonda", in cui la forma stessa del mobile annullava tutte le differenze tra il sovrano e i suoi uomini⁶³.

La nuova dinastia degli O'Néill era probabilmente di stirpe goidelica, dunque non Erainn, anche se ugualmente celtica e giunta in Irlanda a seguito delle invasioni dei cosiddetti "celtiberi" di Spagna; da questa stirpe proveniva anche quel re Loighuir con cui si trovò ad avere a che fare San Patrizio. E l'invasione dei Goideli riporta immediatamente il discorso sulle migrazioni celtiche in Irlanda. Nel "Libro delle Invasioni"⁶⁴, un codice miscellaneo con aggiunte e varianti testuali risalenti al massimo all'XI secolo, ma anche in altri codici annalistici, vengono annotate sei ondate migratorie successive di

⁶³ V. E. A. GRAY, *Cath Maige Tuired: myth and structure*, II, in "Eigse", XIX, (1982), p. 19.

⁶⁴ ANONIMUS, *Lebor Gabála Érenn. The book of the Taking of Ireland*, ed. by R. A. S. MACALISTER, 5 voll., Dublin 1938-56.

popolazioni celtiche: quella di *Cesair*⁶⁵, *Partholón*⁶⁶, *Nemed*⁶⁷, *Fir Bolg*⁶⁸, *Thuatha Dé Danaann*⁶⁹ e dei Figli di *Míl*⁷⁰. Le leggende contenute in questo testo, però, non hanno alcun fondamento scientificamente dimostrabile, ma sono ampiamente accreditate nella tradizione erudita medievale: Giraldus Cambrensis ritiene Partholón colui che giunse in Irlanda dopo il Diluvio Universale⁷¹. Più empiricamente, T. F. O’Rahilly⁷² distingueva quattro migrazioni successive: quella dei *Cruthin*, anteriormente al 500 a.C.; gli *Erainn* (i *Fir Bolg*), forse nel V secolo; i *Laigin*, nel III secolo; infine i *Goidil*, che giunsero verso il 100 a.C. La teoria di una serie di invasioni ha sicuramente fondamenti tradizionali, ed il primo a prenderne nota fu Nennio nella sua *Historia Brittonum*⁷³, il quale aveva sentito

⁶⁵ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M2242.1., p. 3. E’ necessario tenere presente che negli annali dei Quattro Maestri la cronologia precedente alla venuta di Cristo non é computata a ritroso come si verifica oggi. Dunque, più alta é la cifra dell’anno, più esso si avvicina all’inizio dell’Era Volgare.

⁶⁶ *Ibidem*, vol. I, anno M2520.0, p. 5.

⁶⁷ *Ibidem*, vol. I, anno M2850.1, p. 9.

⁶⁸ Il “*Libro delle invasioni*” qui discorda dagli Annali di Clonmacnoise, che identificano la quarta invasione in quella dei Tuatha de Danaan. Cf. anche *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 17. Vds. anche *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M3266.1, p. 13.

⁶⁹ *Ibidem*, vol. I, anno M3303.1, p. 17. I *Thuatha de Danaan*, vanno identificati con gli “Dei della Terra” della mitologia celtica. Cf. G. PILO – S. FUSCO, in Introduzione a *Fantasmì Irlandesi*, Roma 1994, p. 7; e IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit., p. 20.

⁷⁰ Il “*Libro delle invasioni*” qui discorda dagli Annali di Clonmacnoise, che identificano la quinta invasione con quella dei figli di *Mil*. Cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 21. Vds. anche *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M3500.1, pp. 25-27.

⁷¹ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 31.

⁷² O’RAHILLY, *Early Irish history* cit.

⁷³ In “Introduzione a Guglielmo di Malmesbury”, *Gesta regum*, Pordenone 1992, p. XIV.

parlare di tre migrazioni: quelle di *Partholón*, *Nemed* e dei figli di *Míl*, in concordanza con le notizie tradite dal testo del “Libro delle Invasioni”. In ogni caso, ciò che appare sicuro, sulla base delle varie ipotesi prese in considerazione da O’Rahilly, é la presenza in Irlanda di almeno tre gruppi etnici: i *Cruthin* (o *Cruithni*), che si trovavano soprattutto nel nord-est ed erano chiaramente affini ai Pitti di Scozia, questi ultimi chiamati, non a caso, anch’essi *Cruthin*⁷⁴. Poi vi erano gli *Érainn*, stanziati soprattutto nel sud-ovest e nell’angolo sud-orientale del Paese (anche con il nome di *Déisi*), ed i *Goídil* (*Cland Míled*) che regnavano sopra Tara, Cashel e Croghan, e risultanti il popolo egemone alla fine della preistoria irlandese; gli *Erainn*, dunque, sono considerati i veri progenitori celtici degli irlandesi attuali i quali, appunto, nel 1920, quando nacque il loro Stato, lo denominarono “Repubblica dell’Eire”. Se per quanto riguarda i *Laigin*, poi, si sia trattato di un popolo diverso dagli altri o semplicemente una dizione per indicare qualche altra tribù comunque di stirpe goidelica, non é cosa ancora ben chiara.

Il passaggio dell’Irlanda dalla tarda età del ferro agli inizi del periodo storico é un momento cruciale perchè il Paese, in quel momento, andava trasformandosi in una contrada aperta agli influssi di una civiltà esterna e superiore. Valido esempio di quanto asserito lo offrono, in Irlanda, alcuni tesori archeologici provenienti dalla Britannia romana, come quello degli argenti di Ballyna che attestano, appunto, il contatto diretto con popoli dell’altra sponda del mar d’Irlanda, almeno a partire dal IV o V secolo⁷⁵. Col V secolo d. C., a cristianesimo oramai

⁷⁴ *The problem of the Picts*, ed. by F. WAINWRIGHT, Edimburgh 1965, p. 159.

⁷⁵ S. P. O’RÍORDÁN, *Roman material in Ireland*, in “Proceeding of the Royal Irish Academy”, LIC, 3 (1947), p. 39.

trionfante, si passò, per quanto riguarda la tradizione storica, dalle saghe orali alle cronache propriamente dette, degli scrittori ecclesiastici. A partire da questo momento gli avvenimenti venivano registrati in ordine cronologico sotto forma di annali, seguendo archetipi stranieri noti anche nelle isole britanniche, generalmente in latino o in celtico, opera di ecclesiastici educati secondo la tradizione latina, formati secondo un tipo continentale d'istruzione⁷⁶.

Come i *filid* (cioè i poeti, traducendo liberamente), anche gli ecclesiastici svolgevano il loro lavoro sotto un patrocinio monastico o principesco, per cui la propaganda non mancava mai, anche se inconfessata⁷⁷. È con l'ascesa di Níall Noígiallach e della sua famiglia al potere supremo dell'Irlanda centrale e settentrionale, cioè al vertice del regno di Meath-Mide come Ard Righ, che cominciò veramente la storia irlandese. Prima di tale avvenimento, le notizie riguardanti la famiglia di Níall si basano esclusivamente su documenti orali. Il capostipite degli O'Neil, come si dice in inglese, dunque, visse tra il 379 d.C. e il 405 d.C.⁷⁸, mentre, con ogni probabilità, la morte non si verificò prima del 428 d.C.⁷⁹. L'albero genealogico di Níall-Neil e della sua famiglia é, chiaramente, inattendibile⁸⁰, ma qualcosa rimane dalla tradizione irlandese derivata da antichi poemi munsteriani, specie da elegie, di cui sono

⁷⁶ Cf. lo studio su *Cennfaelad*, di E. MAC NEILL, in "A Pioneer of Nations", *Studies*, XI, (1922).

⁷⁷ J. V. KELLEHER, *Early Irish history and Pseudo-History*, in "Studia Hibernica", 3 (1963), p. 113.

⁷⁸ Date incerte. Cf. O'RAHILLY, *Early Irish history* cit., p. 209. Vds. pure J. CARNEY, *Studies in Irish literature and History*, Dublin 1955, p. 330; cf. anche H. M. CHADWICK, *Early Scotland*, Cambridge 1949, p. 133.

⁷⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 70.

⁸⁰ Cf. O'RAHILLY, *Early Irish history* cit., p. 221.

sopravvissuti alcuni frammenti⁸¹. In essi si afferma che Níall fosse figlio di *Eochu Mugmedón* e di *Cairenn*, la figlia dalla chioma nera e ricciuta di *Sachell Balb*, sovrano dei Sassoni. Questa é, apparentemente, l'unica volta che compare il nome *Cairenn*, una trasformazione irlandese del latino "Carina". Il termine *Balb* (=balbuziente, ma anche "barbaro"), viene usato spesso nelle fonti classiche e medievali continentali, per indicare persone di lingua straniera; dal che si deduce che forse il padre di Níall sposò una donna sassone o comunque proveniente da quella che era stata la Britannia romana. Ma, al di là di questo, il fatto dispensa certezze sui legami, anche stretti, esistenti fra le due maggiori isole britanniche. Forse Níall incontrò la morte fuori d'Irlanda⁸², ed é possibile che essa si fosse verificata nel corso di qualche razzia in Britannia, non diversa dalle due simili spedizioni che condussero seco, in schiavitù, proprio San Patrizio⁸³. Tradizioni di imprese e morti verificatesi lontano dall'Irlanda vengono attribuite anche a Dathí⁸⁴, un principe del Connacht, nipote di Níall e suo immediato successore come alto-supremo re d'Irlanda. I contatti con l'altra sponda del mare d'Irlanda furono una caratteristica peculiare della famiglia O'Neill, anche nelle generazioni successive. Si vedranno i frutti di questi contatti

⁸¹ Cf. K. MEYER, *Otia Merseiana*, II, (1899), pp. 88 e segg.; *Totenklage Königs Níall Noígiállach*, in "Festschrift für Whitley Stokes", Leipzig 1900, pp. 3 e segg.; K. MEYER, *Über die älteste Irische Dichtung*, I-II, Apaw Jahrgang 1913, Berlin 1913-14.

⁸² Sulla tradizione relativa alle variabili della sua morte, cf. O'RAHILLY, *Early Irish history* cit., pp. 217 e segg.

⁸³ Cf., SAN PATRIZIO, *Confessioni*, in An. Boll., IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit., §2 p. 82, e §5 p. 84; MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, Prologo e cap. B, cit., pp. 83-86 e 87; e, nello stesso volume (*L'Apostolo rustico*, cit.), TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, cap. 1, p. 173.

⁸⁴ O'RAHILLY, *Early Irish history* cit., pp. 217 e segg.

con paesi d'oltremare, nella migrazione di San Colomba (*Colum Kille* =Colomba della Chiesa), un membro della famiglia degli Uí Néill del nord, che si portò nel regno scozzese di Dál Riada, intorno al VI secolo, per fondare il notissimo monastero dell'isola di Iona.

Se Níall e gli Uí Néill (oppure O'Neil, se si preferisce) furono grandemente elogiati dalla letteratura epica irlandese, la ragione é da ricercarsi nel fatto che esisteva una stretta associazione fra la famiglia di Níall e la classe dei poeti. Níall stesso ebbe come *fosterer* (=padre adottivo) il poeta munsteriano *Torna Eicies* (=Torna il Sapiente)⁸⁵. Ciò spiegherebbe, altresì, la benevolenza accordata ai poeti da San Colomba, egli stesso, come già detto, membro degli Uí Néill del nord. In ogni caso non c'è dubbio che l'importanza di Níall e degli Uí Néill risiedeva nella scomparsa, o quantomeno ridimensionamento, da loro operata, del frazionato e quantomai complesso quadro politico dell'Irlanda rappresentato dai *cóiceda* e dai numerosi sotto-regni tribali che li componevano. Tra i risultati di quest'opera di semplificazione politica vi fu, attorno alla metà del V secolo, la distruzione e lo spezzettamento dell'antico *cóiced* degli Ulaid, che comprendeva tutta l'Irlanda settentrionale dal Donegal all'Antrim. Tale cambiamento fu provocato dall'espansione verso nord e verso est della famiglia di Níall, con i suoi alleati del Connacht. La conseguenza fu lo smembramento e la conquista dei territori degli Érainn nel nord, molto probabilmente avvenuta ad opera non di Niall personalmente, ma dei suoi tre figli: Eogan, Conall ed Enda, su istigazione del potente genitore⁸⁶. Una prima fase di

⁸⁵ K. MEYER, *Selections from Ancient Irish Poetry*, II ed., London s. d., p. 69.

⁸⁶ O'RAHILLY, *Early Irish history* cit., pp. 223-227 e segg.; D. A. BINCHY, *Patrick and his Biographies*, in "Studia Hibernica", 2 (1960).

questa conquista fu la sottomissione di un gruppo di popoli noti col nome di *Airgialla*⁸⁷, oppure *Oriel* (=popoli soggetti), il cui territorio era composto dalle odierne contee di Armagh, Monaghan, Tyrone, e dalla maggior parte del Fermanagh e del Derry. Il possesso di quest'ultimo da parte degli Uí Néill e risalente alla fine IV, inizio V secolo, portò con sé quello di Emain Macha, l'antica capitale degli Ulaid. La conquista dell'Airgialla-Oriel aveva posto la maggior parte dell'Ulster alle dipendenze degli Uí Néill. Dei vecchi territori Ulaid indipendenti rimanevano, ora, fuori del dominio della nuova dinastia di Tara, solo il Donegal e la striscia costiera nord-orientale, che andava da Antrim a Dundalk⁸⁸. A nord e a nord-est, poi, resistevano i piccoli regni di *Dál Riada* e *Dál Fiatach*, mentre a est del lago di Neagh, il regno di *Dál nAraid*⁸⁹, in una situazione che rimase più o meno invariata fino al 428 circa, quando cadde anche il Donegal. Conseguenza di tale conquista fu la nascita, ad opera di due dei predetti figli di Níall, Eogan e Conall, del nuovo regno di *Ailech* o *Fochla* (=nord)⁹⁰. La nuova provincia formò, poi, il nucleo del regno degli Uí Néill del nord. Eogan e Conall, inoltre, occuparono dei territori noti in seguito, rispettivamente, col nome di *Tír Conaill* nelle montagne del Donegal a ovest, e di Tyrone (*Tír Eógain* in lingua celtica) ad est. La loro capitale venne stabilita ad Ailech, la splendida fortezza nota oggi col nome di *Graianán Ailech*, appena al di qua del confine orientale del Donegal. Fu forse una prima fase di questa espansione a

⁸⁷ *Ibidem*, p. 225.

⁸⁸ *The Oxford illustrated cit.*, p. 28.

⁸⁹ O'RAHILLY, *Early Irish history*, cit., p. 234.

⁹⁰ "Silva Fochloti": così chiama Patrizio il luogo della sua prigionia, cioè "Foresta del Nord"; cf. IORIO, *I sentieri di san Patrizio*, cit., pp. 57-58. Vds. anche nota n. 17 relativa al testo e alla traduzione della *Collectanea* di TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, p. 167.

oriente degli Uí Néill di Ailech, quella che spinse i membri della dinastia di Dál Riada, ridottisi sulla costa dell'Antrim con la propria roccaforte dinastica sul promontorio roccioso di Dunserverick, ad attraversare il mare e ad insediarsi nell'Argyll (derivazione di "Airgialla"?) scozzese. In Irlanda, oltre alla costa dell'Antrim, i *Dal Riada* conservarono solo il dominio dei *Dál Fiatach*, sul litorale orientale della contea di Down, anch'esso governato da discendenti degli *Erainn* e, forse, gli unici, veri Ulaid. Ebbero anche un terzo dominio, quello dei Dál nAraidi, i resti degli antichi *Cruithni*, che si trovava fra i *Dál Riada* ed i *Dál Fiatach*, più tardi il popolo più numeroso e potente di quei luoghi, e occupava una vasta area attorno al Lough Neagh.

Dopo la conquista dei goidelici O'Neil, la capitale degli antichi Ulaid, *Emain Macha*, entrò a far parte dei possedimenti dei primi⁹¹. D'ora innanzi, il baricentro del potere passò dal nord al centro dell'Irlanda, dove il ramo meridionale dei discendenti di Níall rivendicò il diritto di occupare il santuario preistorico di Tara. Con l'annessione dell'antica capitale degli Ulaid, cioè *Emain Macha*, verificatasi intorno alla metà del V secolo, questa dinastia era anche riuscita ad acquisire una roccaforte vicino alla sede primaziale cristiana posta da San Patrizio ad *Ard Macha* (Armagh) e, con essa, il patronato del santo principale degli sconfitti Ulaid. Inoltre, poiché tale santuario venne, da allora in avanti, considerato come il centro della cultura più antica, relativamente all'introduzione dell'arte della scrittura e della cultura latina in Irlanda, non va escluso che il suo possesso abbia dato agli Uí Néill il controllo del prestigio intellettuale e spirituale, non meno di

⁹¹ D. A. BINCHY, *Patrick and his Biographies*, in "Studia Hibernica", (1962), p. 150.

quello politico.

8

Intanto, il piccolo regno di *Dál Riada* tenuto dagli Ulaid superstiti, faceva fortuna oltre il mare. I suoi governanti pretendevano di essere della discendenza di Conaire Mór, il suo leggendario re. Poco si sa di questa dinastia fino ai tempi di San Patrizio, ma nel testo della *Tripartite Life of St. Patrick*, del IX secolo, il regno risultava essere governato da Erc e dai suoi figli, Loarn e Fergus; l'ultimo di questi venne benedetto dal santo, il quale gli profetizzò anche che il trono di *Dál Riada* e Fortrenn sarebbe stato sempre occupato da un suo discendente. Una espansione del regno dei *Dál Riada* di "Scotia Minor" venne registrata sotto i figli di Erc, ed è riportata negli *Annals of Tigernach*⁹². L'avvenimento corrisponderebbe ad un evento che gli *Annals of Ulster* registrarono nell'anno 502⁹³. Esso ebbe luogo, probabilmente, verso la metà del V secolo, o forse poco dopo. Intanto il regno dei *Dál Riada* in Irlanda, dal quale essi erano venuti, continuava ancora ad esistere, ma non se ne sentì più parlare molto dopo la battaglia di *Mag Rath* (=Moirá) nel o attorno al 636 e 637 d. C.⁹⁴, quando esso combatté, inutilmente, a fianco dei *Dál Riada* di Scozia,

⁹² "...Fergus Mór mac Erca col popolo di Dál Riada possedette parte della Britannia ed ivi morì..."; in DILLON - CHADWICK, *I regni dei celti*, cit., p. 108.

⁹³ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 502, p. 60; *The Annals of Tigernach*, cit., vol. I p. 84.

⁹⁴ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 636, p. 118; anno 637, pp. 118-120.

contro Domnall figlio di Aed, re di Tara⁹⁵. D'ora innanzi, la storia di *Dál Riada* e della stirpe di Conaire Mór appartenne alla Scozia Minor, dove il patronimico continuò ad essere usato in relazione alle dinastie dei *Dál Riada* scozzesi, fino ancora al XII secolo⁹⁶.

Un secondo regno indipendente nato dalla semplificazione operata dagli O'Neill, era quello di *Dál Fiatach*, tradizionalmente imparentato con i *Dál Riada*, e che pretendeva di discendere dal medesimo ceppo familiare. Perduta la loro antica cittadella di *Emain Macha*, essi occuparono il litorale della contea di Down e parte della contea di Antrim attuali. Il nome dinastico, *Dál Fiatach*, derivava dal loro leggendario antenato Fiatach Find. E la dinastia regnante che ne seguì, durò fino alla conquista normanna, ma svolse un ruolo politico relativamente modesto e, al pari dei *Dál Riada*, le sue vicende storiche più interessanti andavano ricercate oltremare. Il loro re più noto fu, sicuramente, Baetan mac Cairill (†581), di cui si dice che costrinse Aedan mac Gabrain, il re coevo dei *Dál Riada* scozzesi, a sottometterglisi nella battaglia di Rosnaree sulla baia di Belfast. In seguito, riuscì anche a soggiogare *Manu* (l'Isola di Man)⁹⁷.

Il terzo regno fu quello dei *Dál nAraid*, il più importante dei gruppi sopravvissuti di *Cruithni* affini, come si è detto, ai Pitti di Scozia⁹⁸. Forse, in precedenza, essi erano stati soggetti ai *Dál Fiatach*, ma poi comparvero come regno indipendente. In questo contesto, posto di non secondaria importanza occupava l'Isola di Man. Durante la preistoria, infatti, quando il mare offriva un mezzo di

⁹⁵ DILLON – CHADWICK, *I regni dei celti*, cit., p. 108.

⁹⁶ O'RAHILLY, *Early Irish history*, cit., p. 504.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 341-346.

⁹⁸ Per una breve storia delle testimonianze preistoriche, vds. R. H. KINVIG, *A history of the Isle of Man*, Liverpool 1950.

comunicazione più rapido e più comodo delle vie di terra, l'isola rivestiva un ruolo chiave per il suo clima più mite di quello del resto delle isole dell'arcipelago britannico, e per la notoria fertilità del suo suolo, tanto che vi giungevano coloni provenienti sia dall'Irlanda che dal Galles⁹⁹. Pur non possedendo alcun documento scritto, é possibile dedurre molte cose dagli annali dei paesi celtici che la comprendevano nella loro orbita, perchè l'Isola di Man svolse, senza dubbio, una parte di notevolissima importanza nella lotta fra i frammenti degli Ulaid, vale a dire il nuovo regno irlandese di *Dál Riada* nella Scozia occidentale, il dominio relativamente grande ed importante di *Dál nAraidi* attorno al lago di Neagh, e quello di *Dál Fiatach*, sulla costa nord-orientale dell'Irlanda. Per tornare ai contatti fra Irlanda e l'isola di Britannia, poi, andrà detto che essi non conobbero solo direttrici che portavano alle terre celtiche dell'isola maggiore: in effetti, l'Hibernia aveva avuto a che fare anche con la Britannia romanizzata già molto tempo prima delle grandi spedizioni ulsterine nella futura Scozia. In effetti, contatti fra Irlanda e mondo britanno-romano sono documentati da sopravvivenze archeologiche (specie manifatturiere) attestanti traffici risalenti addirittura al I e II secolo d.C.¹⁰⁰. Che le rotte per la Britannia romana fossero note agli irlandesi, lo dimostra anche il fatto che lo stesso San Patrizio fu portato nell'isola al seguito di un'incursione di pirati scoti in territorio romano. Nel IV secolo, forse l'anno 367 a voler essere più precisi, la Britannia romana fu aggredita contemporaneamente da Irlandesi, Pitti e Sassoni, in quella che Ammiano Marcellino definì una "congiura barbara"¹⁰¹.

⁹⁹ La prima testimonianza relativa alla lingua celtica dell'Isola di Man scritta, si trova nella tradizione del *Prayer Book* del 1625 circa.

¹⁰⁰ *The Oxford illustrated* cit., p. 5.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 5.

Addirittura si può dire che ancor prima della formazione degli stati scoti in Caledonia, cioè quelli dei *Dal Riada* a danno dell'Argyll, ad esempio, già se ne erano creati altri nella Britannia romana, sempre di origine irlandese. In questo caso fu il sud-est dell'Hibernia a conoscere una forte espansione coloniale. Intorno al IV secolo la penetrazione degli irlandesi, specie del Leinster e del sud-Munster, cioè Laigin ed Erainn, avveniva a spese di ampi territori nel Galles meridionale e in Cornovaglia, ma anche in larghe fasce del Devon¹⁰².

9

Ma in questo capitolo, un certo spazio va dedicato anche alla sfera spirituale dei celti. Tuttavia parlare della religione celtica, sebbene in modo generico, potrebbe sembrare a molti un insopportabile paradosso. Decine e decine di volumi di saggistica più o meno recente, non sono certo bastati a mettere in luce tutti gli aspetti di un'affascinante ma arcano e quasi insondabile mondo qual era quello della spiritualità dei celti¹⁰³; anche perchè occorrerebbe domandarsi di quali gruppi celtici vogliamo indagare in quanto a metafisica: dei Galati dell'Asia Minore o dei galiziani iberici? Dei Galli continentali o dei Gaeli insulari? Dei Belgi, degli Elevezi, dei Senoni cisalpini o dei

¹⁰² *Ibidem*, p. 5.

¹⁰³ Ecco alcuni studi d'insieme, tra i più recenti, sull'argomento: S. PIGGOT, *The druids*, London 1974; G. CHIESA – A. ISNARDI, *Miti nordici*, Firenze 1991; I. CAMPBELL, *Mitologia occidentale*, Milano 1992; J. MARKALE, *Il druidismo*, Roma 1993; E. G. TURVILLE, *Religioni e miti del Nord*, Milano 1996; M. REIMSEHNEIDER, *La religione dei celti*, Milano 1997; J. A. MAC CULLOCH, *La religione degli antichi Celti*, Vicenza 1998.

“Boi”, da cui il toponimo “Boemia”, della valle della Moldava? Degli Scoti ibernesi o di quelli caledoni? Degli abitanti dell’Armorica, oggi Bretagna francese, o dei britanni e dei gallesi? Degli abitanti di Cornovaglia o di quelli dell’isola di Man? Troppo vasta é la famiglia celtica, variegata la sua cultura, diversificata la sua vicenda storica e annessa collocazione geografica per poter pensare di ricostruire un filo unitario che possa, lentamente, dare un’idea della coscienza spirituale propria di tutti questi popoli¹⁰⁴.

Stratificatisi in Europa e Asia Minore dopo la partenza dalle sedi originarie centro e sud-asiatiche, molte genti celtiche, divise spesso da migliaia di chilometri di distanza, vissero vicende storiche differenziate, si fusero con altri popoli o vennero essi stessi assorbiti in altre culture, sparirono di colpo o lentamente in base a variegati processi di metamorfosi sociali ed economiche. Molte stirpi celtiche sopravvissero per secoli alla sparizione di consanguinee razze in tempi e latitudini diverse. Celtiberi, Galati, Elvezi, Senoni e Galli vennero sottomessi ed assorbiti dai romani di cui prenderanno usi e costumi, adattando religione e lingua, processo, quest’ultimo, favorito dalla comune radice linguistica ariana, cioè il proto-indoeuropeo, che ha lasciato forti radici negli idiomi asiatici (sanscrito) e indoeuropei quali, appunto, quelli

¹⁰⁴ Proprio per la vastità della tematica ci si limita, in questa sede, ad indicare solo alcuni capisaldi di saggistica relativa all’argomento: G. DUMEZIL, *Juppiter, Mars, Quirinus*, Paris 1941; O’RAHILLY, *Early Irish History*, cit.; J. VENDRYES, *La Religion des Celtes*, in “AA.VV., Les Religions des Celtes, des Germains et des Anciens Slaves”, Paris 1948; F. LE ROUX, *La religion des Celtes*, in “Histoire des Religions”, Paris 1970; M. ELIADE, *Histoire des croyances et de idées religieuses*, Paris 1978 (ed. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II: da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo, Firenze 1996, cap. XXI).

celtici, il latino, il greco e i dialetti anglo-sassoni.

10

Quando a partire dal V secolo d. C. l'Impero Romano d'Occidente cominciò gradualmente a disimpegnarsi dalla Britannia per spostare legioni sul confine renano allo scopo di porre argine alle popolazioni germaniche provenienti dall'est, i Britanni si aggregarono in parte agli abitanti di Man, Galles, Cornovaglia, Scozia e Armorica, regione, quest'ultima, che da allora in poi cominciò, a seguito delle invasioni anglo-sassoni, ad accogliere profughi britanni e, per questo, ad essere designata col nome attuale di "Bretagna". I rimanenti territori della Britannia insulare, invece, furono assoggettati ai nuovi invasori e gradualmente assorbiti. Ad altra latitudine i Boi della Boemia, già fiaccati dagli scontri con Germani, Unni ed altre popolazioni, soccombevano davanti all'invasione di nuovi indoeuropei: Ceki e Moravi di stirpe slava. Le altre popolazioni celtiche (Galiziani, Galati, Senoni, Galli ecc.) erano già da secoli romanizzati. Perciò, anche se fin qui si è molto semplificato, risulta più chiaro come sia in effetti impossibile parlare di "religiosità" e "spiritualità" celtica unitariamente intese in un quadro culturale ed etnico tanto variegato. Ogni studioso che abbia affrontato tale argomento, ha sempre dovuto circoscriverlo in determinate aree geo-culturali e specifici segmenti cronologici, specie nei riferimenti alla cultura celtica pre-romana scivolante in un periodo più preistorico che storico, aggrappandosi a scarsi riferimenti archeologici

e inesistenti fonti scritte¹⁰⁵. Le aree celtiche culturalmente sopravvissute attraverso i secoli e giunte fino a noi con molte delle loro caratteristiche peculiari, e cioè Irlanda, Galles, Scozia, Bretagna francese, Galizia spagnola e, in parte, Man e Cornovaglia, mantenevano concezioni troppo differenti dalle tante culture celtiche scomparse -se non altro per il mancato incontro con il cristianesimo- per poter ricavare paragoni anche solo minimamente proponibili. Dunque l'unico approfondimento realistico su un argomento univoco per la cultura celtica, ed anche questo con limitazioni e "distinguo", può venire dall'analogia fra la religiosità di queste popolazioni sopravvissute o marcatamente "celtiche", e quella delle genti "sorelle", appartenenti alla grande famiglia ariano-indoeuropea, e cioè gli *Italici* (Latino-romani, Sanniti, Volsci, Lucani, ecc.), *Greci* (achei e dori), *Germani* (scandinavi e goti), *ariano-asiatici orientali* (Ittiti, Luviti, Mitanni, Medo-persiani, Cimmerii, Sciti, Massageti, Sauromati-Sarmati, Tocari, ecc.) e *ariano-asiatici occidentali* (slavi, traci, illiri, baltici).

Si osservino, dunque, escludendo volutamente le centinaia e centinaia di variabili e originalità locali impossibili a trattare, almeno alcuni fra i tratti comuni alla religiosità delle popolazioni indoeuropee.

11

Pochissime le notizie relative ai culti indoeuropei per il periodo precedente alle grandi migrazioni che, dai siti stanziati originari ariani dell'Asia centro-meridionale,

¹⁰⁵ Per una geografia abbastanza precisa del mondo celtico dopo le invasioni indoeuropee nel vecchio continente, cf. J. FILIP, *I celti all'origine dell'Europa*, Roma 1989.

spinsero queste popolazioni verso occidente e settentrione, forse intorno al 4000 a. C.. Invasioni che, interessando decine e decine di stirpi, razze e sottorazze, ebbero come risultanza la colonizzazione graduale o violenta dell'Europa e dell'Asia Minore, con la sovrapposizione alle culture neolitiche preesistenti; tali operazioni si verificarono in un arco temporale notevolissimo, che andava dal III millennio a.C., addirittura all'VIII secolo dell'Era Volgare.

Religiosamente parlando, tutte queste popolazioni avevano in comune alcuni aspetti fondamentali: 1] le credenze nel potere degli elementi naturali cui sottendeva un politeismo arcaico il quale assegnava ad ogni fenomeno la divinità corrispondente, che ne controllava manifestazioni ed espressioni nella vita umana; 2] liturgie e rituali affidati ad una classe particolare di persone (la casta sacerdotale) cui era delegato, a secondo delle culture in cui operavano, un'autorità più o meno vasta; 3] il culto dei morti (per inumazione o incinerazione, usanze entrambe familiari alla tradizione indoeuropea) che relazionava e faceva interagire il mondo dei morti con quello dei vivi in modo più o meno esplicito¹⁰⁶; 4] l'individuazione di luoghi sacri, non accessibili agli uomini, pur tuttavia collocati in aspetti del territorio che si ponevano come *tòpoi* geograficamente riconoscibili ed individuabili, i quali, perciò, escludevano ancora, sostanzialmente, una dimensione metafisica, etimologicamente intesa, dalla religione celtica; 5] condivisione sostanziale di convinzioni relative all'esistenza di divinità maschili e femminili, divinità animali, ed entità simili a déi minori o agli eroi di altre tradizioni mitologiche indoeuropee più tarde.

¹⁰⁶ Da questo aspetto deriva l'attuale festa di Hallowe'en di cui si parlerà più avanti; cf. REIMSEHNEIDER, *La religione dei celti*, cit., pp. 170-179.

I cinque momenti suelencati costituivano “comunanze” e “variabili” religiose appartenenti sia al gruppo gradualmente diventato, dopo le ondate migratorie, “indoeuropeo occidentale” (Celti, Germani, Italici, Slavi, Greco-acheo-dorici, Baltici e Traci) che a quello “orientale” (Ittiti, Luviti, Mitanni, Cimmerii, Medo-persiani, Sciti, Sauromati-Sarmati, Tocari e altri Ariani asiatici). All’interno di questi grandi ambiti, localmente la religione sviluppava, per ogni gruppo etnico, peculiarità e originalità tuttavia connesse ad un filo unico derivante dalla comune origine indoeuropea.

12

Cerchiamo, ora, di puntualizzare i vari elementi di contatto che si trovavano nelle diverse realtà culturali celtiche. Il primo di questi era certo la progressiva antropomorfizzazione delle forze naturali nelle rispettive divinità e la localizzazione del sacro in *tòpoi* paesaggistico-territoriali nel cui ambito le popolazioni indoeuropee si trovavano a vivere ed operare. Il più importante di questi luoghi era sicuramente per tutti, il bosco sacro di cui tratteremo più avanti.

Tessuto connettivo di tutte le sensibilità religiose era la serie di fonemi di provenienza proto-indoeuropea, linguaggio originario comune a tutti gli indoeuropei (uno di questi era famosissimo e indicava un luogo di beatitudine e delizie: “Paradesha”, cioè “Paradiso”). Tratto comune alla religione indoeuropea fu dunque, la convinzione dell’esistenza di un luogo (non necessariamente metafisico: per i greci l’Averno era raggiungibile nel sottosuolo dei Campi Flegrei, presso Napoli), al di là della morte.

Ma cominciamo con il primo dei cinque grandi punti

della religiosità indoeuropea presi in considerazione poco sopra, e cioè il politeismo relato agli elementi naturali. Le manifestazioni “violente” della Natura, erano quelle più chiaramente relazionabili al divino e alle sue antropomorfizzazioni; ma una precisazione é d’obbligo: va detto, infatti, che la religione celtica, a differenza delle altre sensibilità culturali indoeuropee, pur essendo caratterizzata da una pluralità di divinità era tendenzialmente monoteista, nel senso che i vari déi altro non erano che espressioni e variegature di entità soprannaturali caratterizzate da unicità¹⁰⁷. Lo stesso politeismo ariano-indiano ancora oggi, nella sua visione dell’unicità-molteplicità insita nella divina e attuale “trimurthi” induista (Brahma, Shiva, Visnù), richiama a forti analogie con la concezione trinitaria giudaico-cristiana¹⁰⁸. Ma schematizziamo con semplicità il tema, affidandoci ad esempi chiari e noti al grande pubblico. Prendiamo, per esempio, lo Zeus greco, divinità del fulmine e padre degli déi. A capo dei numi ma non creatore, egli era, a sua volta, figlio di Cronos, cioè Saturno. Per i romani Zeus rispondeva al nome di Giove ed aveva gli stessi attributi del primo. Il corrispondente, con variabili, nella mitologia germanica era Wotan, e Odino per quella scandinava. In questi ultimi due casi, tuttavia, il potere del padre degli dèi sul tuono, attributo riconosciuto da greci e romani, nel caso germano-scandinavo veniva assegnato al figlio di questi, Thiuz, detto anche “Tyr” e spesso, quindi,

¹⁰⁷ F. LE ROUX, *La religione dei Celti*, in “AA. VV., Le religioni dell’Europa centrale precristiana”, Roma-Bari 1988, p. 97.

¹⁰⁸ Il dogma cristiano della Trinità, riferita ad una suprema entità costituitasi nella sua natura di divinità una e trina, poté essere più facilmente accolta grazie anche, in parte, a questo “background” religioso. Sulla varietà di espressioni dell’unica divinità per i celti, cf. F. LE ROUX – C. J. GUYONVARCH, *La civiltà celtica*, Reggio Calabria 1987, p. 82.

per assonanza assimilato al Thor degli scandinavi. In altre fonti, come l' *Edda*, Thor e Thiuz erano addirittura due divinità differenziate¹⁰⁹. In Tacito, Wotan-Odino corrisponderebbe a Mercurio-Hermes o, quantomeno, ne conserva caratteristiche affini, come ha osservato Dumézil¹¹⁰.

Thiuz-Tyr-Thor, considerato divinità unica o con variabili separatorie, somigliava, avendo anch'egli la qualità di figlio del capo degli déi, ad altre divinità del mondo greco-romano di cui, stavolta, assommava in sé le caratteristiche: e cioè Ares-Marte e Febo-Apollo. Thor considerato come altro da Tyr nella tradizione dell' *Edda*, invece, era il dio della forza assimilabile, dunque, all'Eracle-Ercole di greci e romani; in altre variabili letterarie veniva anche associato al solo Marte¹¹¹.

La moglie di Zeus-Giove-Wotan-Odino, rispondeva al nome di Hera-Giunone (Frigg, nella tradizione germano-scandinava da non confondere con Freya, dea-guerriera capo delle valchirie, divinità dell'amore e della bellezza, e per questo associabile all'Afrodite-Venere greco-romana; qui, per quanto riguarda la religione dei celti, la possibilità é

¹⁰⁹ Cf. *Edda*, di SNORRI STURLUSON, a c. di G. CHIESA ISNARDI, Milano 1997. "...Tyr, figlio di Wotan, monco di una mano azzannatagli dal lupo Fenris, é dio della lotta e della forza. Presso alcune tribù germaniche egli é considerato il sommo degli dei e forse tale era alle origini: il suo nome, infatti, (Tius in gotico), sembra derivare dal proto-indoeuropeo Dyaus da cui provengono lo Zeus dei greci, il Dju (Jupiter, cioè Dju pater) e il *deus* dei latini donde il nostro: *Dio*...". Cf. AA. VV., *I cinque libri del sapere – Il libro della Storia*, Milano 1960, 5 voll., vol. III, p. 1008 ed anche CHIESA – ISNARDI, *Miti nordici*, cit.

¹¹⁰ DUMÉZIL, *L'ideologia tripartita* cit., pp. 90-91.

¹¹¹ "...Thor, figlio di Wotan e della Terra, é dio della forza e nella sua sede accoglie le anime dei servi. Sua arma caratteristica é il martello, opera dei Nani; sua moglie é Sif, dai capelli d'oro. Fu identificato con Ercole...". Cf. *I cinque libri del sapere*, cit. p. 1008.

di associarla anche alla *Birgit* degli scoto-irlandesi. Più nebulosamente, sarebbe possibile, in accordo con quanto affermato ancora da Dumézil, avvicinarla alla dea *Macha*, il cui tempio principale sorgeva presso la più volte citata “città-santuario” di Ard Macha in Irlanda del nord)¹¹².

A grandi linee, per tutta la cultura celtica, la suprema divinità si riconosceva nel culto solare, il “disco solare”, cioè la “ruota”, quella che compone anche la “croce celtica” e si ritrova con frequenza negli arredi funebri; il sole si muove per il cielo spostandosi su carri, ed anche qui si trovano molti elementi significativi: il sole, il disco-solare, ma anche la ruota, elemento fondamentale del carro e simbolo della cultura celtica; non va dimenticato, infatti, che della ruota i celti se ne attribuivano l’invenzione. Solo in alcuni casi questa suprema divinità è assimilabile allo Zues dei greci i quali, come noto, associavano il sole a Helios e, in altri casi, a Hermes-Mercurio.

Per i celti, il corrispettivo di Zeus-Giove era *Dagda*, anche lui padre di due figli dei quali si tratterà più avanti. Nel pantheon celtico (poco note sono le variabili irlandesi), Dagda non era la divinità più importante. Le fonti mitologiche ibernesi più accreditate che ne facevano cenno, erano il *Cath Maige Tuired* (=La battaglia di Campo Tured) e l'*Esnada tige Buchet* (=Canzone della casa di Buchet) nelle quali e specialmente nella prima, sulla scia di un’epicità quasi omerica, si trovavano notizie relative anche ad altre divinità¹¹³. Del resto, gli stessi poemi di Omero sono stati fondamentali per lo studio della religione greca. Altro particolare importantissimo è quello relativo al fatto che, nel culto gallico, Giove era rappresentato con l’attributo piuttosto che del fulmine, ancora una volta con quello della

¹¹² DUMÉZIL, *L’ideologia tripartita* cit., p. 80.

¹¹³ P. TAVIANI, *I sovrani di ‘Eriu*, Roma 1983, pp. 15-61.

ruota. E siccome, come abbiamo appena specificato, essi se ne attribuivano la scoperta, la elessero a simbolo del loro stesso popolo inteso come Nazione. Alla ruota specie gli irlandesi legheranno il simbolo dell'identità nazionale cui non rinunceranno nemmeno in età cristiana, affiancandola all'altro simbolo, pure divenuto espressione del celtismo irlandese ma di origine totalmente cristiana, del trifoglio come metafora della Trinità.

Altre caratteristiche di *Dagda*, erano quelle di grande combattente armato di clava, di cui un'estremità dava la morte e quella opposta riportava in vita. A lui venivano tributati, inoltre, culti legati alla fertilità e ai cicli stagionali. Queste caratteristiche appartenevano anche a Thor armato di un martello da guerra dotato dei medesimi poteri della clava di *Dagda*. Queste variabili dimostrano che è possibile fare solo accostamenti di massima fra le convinzioni religiose dei celti e quelle delle altre popolazioni classiche della stessa matrice indoeuropea.

La prossima divinità oggetto di comparazione è Febo-Apollo¹¹⁴. In Irlanda, tale divinità aveva una doppia natura: *Diancecht*, cioè Febo-Apollo compiuto nelle sue caratteristiche classiche di medico, e *Mac Oc* ossia l'Apollo giovinetto, adolescente.

Anche l'Ares (Marte) dei celti aveva duplice forma: l'una regale (*Nodons-Nuada*), l'altra guerriera (*Ogme*)¹¹⁵. Esisteva una variabile per così dire "romana" della questione, per cui il Marte dio della guerra era lo stesso invocato dai devoti in tempo di pace, ma col nome di Quirino¹¹⁶. Il solito Tacito, ci ricorda ancora Dumézil,

¹¹⁴ Le divinità che prendiamo in considerazione, sono le cinque descritte in CESARE, *De Bello Gallico*, ed. cit.

¹¹⁵ LE ROUX-GYONVARCH, *La civiltà celtica*, cit., p. 83.

¹¹⁶ DUMÉZIL, *L'ideologia tripartita* cit., pp. 68-73.

identifica Thiuz “tout-court” con Marte¹¹⁷.

E possibile che, originariamente, l’antenato di questa divinità fosse quella preminente nel pantheon ariano-indoeuropeo; le testimonianze di Erodoto, infatti, tramandano che le popolazioni “barbare” con cui ebbe modo di entrare in contatto, specialmente Sciti ma anche i Sarmati, adoravano come divinità suprema il Dio della Guerra, rappresentato con una spada sacra ricurva, conficcata in cima ad una sorta di altare-tumulo terragno o ligneo.

La duplicità regale e guerriera, compariva anche nell’altro grande e parallelo apparato religioso indoeuropeo, cioè quello germanico-scandinavo, in cui abbiamo già visto le caratteristiche correlate a *Dagda-Wotan-Odino*; ora rinveniamo la natura regale e guerriera nel Thor scandinavo (il Thiuz dei Germani). In questo caso, però, vi erano alcune singolari mescolanze: Thor-Thiuz era il dio del Tuono e divinità regale (come Zeus-Giove); egli era, però, anche figlio di Wotan-Odino, come dire, dunque, anche di Zeus-Giove. Le similitudini non finivano qui; nelle sue caratteristiche guerriere, infatti, Thor-Thiuz appare simile ad Ares-Marte, anche se nella mitologia scandinava esisteva quella divinità della guerra, Tyr, diversa dallo stesso Thor, ma spesso con quest’ultimo confuso e di cui si è già fatto cenno, figlio a sua volta di Zeus-Giove¹¹⁸. Per quello che riguarda il corrispettivo celtico, la massima divinità del loro pantheon si incarnava nel nume chiamato *Lug*¹¹⁹.

Esiste anche un’altra ipotesi che legherebbe *Lug* ad Hermes-Mercurio. Ci sarebbero, tuttavia, delle sostanziali discrepanze le quali, però, si appianano in parte nella

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 91.

¹¹⁸ Cf. M. POLIA, *Le rune e gli dei del nord*, Rimini 2000; PÖERTNER, *L’epopea dei vichinghi*, cit., p. 149.

¹¹⁹ L. VALLE, *Miti nordici e miti celtici*, Rimini 2001, pp. 41-92.

considerazione che, anche in questo caso, ci troviamo davanti alla divinità gerarchicamente più importante del pantheon iro-britanno e, sicuramente, gallico ¹²⁰. Nelle isole britanniche, ma anche in altre aree celtiche continentali, questa superiorità viene attestata da numerosi toponimi: *Luguvallium* cioè “la città di *Lug* sul Vallo”, nell’attuale Inghilterra settentrionale, costruita a ridosso della fortificazione edificata dall’imperatore romano Adriano, e *Lugudunum*, cioè l’attuale Lione, in Gallia.

Hermes-Mercurio-*Lug* era una figura illuminante per molti aspetti, utile alla comprensione della religione dei celti che dovrà pure avere delle originalità rispetto agli altri culti indoeuropei. Intanto, si è già precisato come l’apparato religioso celtico fosse un politeismo sui generis e che non era dunque, come quello normalmente inteso, costituito da una pletera di dèi caratterizzati più da difetti umani che divine virtù. Se questo era vero per i greco-romani non lo era altrettanto per i celti. Si è appurato poco sopra che il loro politeismo era multiforme manifestazione di una unità divina: per ogni manifestazione si sceglieva un nome, senza, per questo, considerare la corrispondente divinità come un qualcosa di staccato dall’unità metafisica. Tutto questo era più chiaro, proprio quando ci si imbatteva nella figura di *Lug*: “...Secondo Cesare, è il maggiore tra gli déi gallici, inventore di tutte le arti, protettore dei mercanti e viaggiatori. Gli corrisponde in Irlanda *Lug Samildanach* (=Politecnico), che da solo possiede le capacità di tutti gli altri déi. Rimane quindi al di là di ogni classificazione, al di fuori e al di sopra del pantheon: quanto basta per spiegare il plurale *Lugoves* in una iscrizione gallo-romana d’Avenches e il dativo plurale *Lugovibus* in altre due iscrizioni, a Osma

¹²⁰ Aspetti inediti e tesi alternative sulla cultura degli antichi britanni in SERGI, *I Britanni*, cit.

nella Spagna Tarragonese, e a Bonn. I *Lug(us)* sono ‘tutti gli déi’ espressi attraverso un solo teonimo. Lug é però, anche e soprattutto, un dio luminoso che sotto molti riguardi, ricorda Apollo...”¹²¹. Qui si aggiunge che le caratteristiche di protettore dei mercanti e dei viaggiatori, nonché la sua “luminosità”, erano qualità che si ritrovavano anche nel culto greco-romano. Per gli irlandesi egli aveva anche caratteristiche simili a quelle di Wotan-Odino.

E torniamo a Giove per vedere come esso veniva collocato nella religione celtica dell’europa nord-occidentale. Juppiter-Iovis per i romani, Zeus per i greci, Wotan per i Germani, Odino per gli scandinavi, prendeva nelle culture celtiche il nome di *Taranis* per i Galli, con tutta una serie, però, di sfumature locali, e *Dagda* per gli irlandesi. Nella cultualità greco-romana, Giove era padre di Minerva-Athena, e questa caratterizzazione era comune anche alle credenze irlandesi, in cui Dagda era padre di Brigit che, come la sua omologa greco-romana, incarnava la divinità della saggezza, protettrice di artisti e poeti. Quest’ultima divinità rappresentava, per molti versi, il trionfo del femminile e aveva un ruolo di primo piano nel pantheon indoeuropeo, caratterizzato da comportamenti tesi alla poliandria, ma anche questo era in linea con la tradizione originaria: gli stessi “Pandava” dell’induismo, infatti, avevano in cinque una sola sposa¹²².

Affinità sono riconoscibili anche nelle divinità minori: nel mondo celtico irlandese, *Goibniu* era il dio fabbro simile, quindi al Festo-Vulcano greco-romano. Esisteva, poi, *Dian Cecht*, un dio-medico (similitudini evidenti con l’Esculapio dei greco-romani) e *Nerta*, la dea della fertilità.

¹²¹ LE ROUX – GUYONVARCH, *La civiltà celtica*, cit., pp. 84-85.

¹²² *Ibidem*, p. 89.

13

Persino nelle divinità minori cioè eroi e semidei specialmente, le radici comuni indoeuropee si mostravano in tutta la loro evidenza. Non era il caso certo di elfi, leprecani, gnomi vari e *banshee* (=fate del malaugurio) della mitologia irlandese: essi, piuttosto, rappresentavano la sopravvivenza inconscia della religione pagana in età cristiana, in cui tutti gli dèi del culto tradizionale sopravvivevano, ma soccombevano, senza morire davvero, al cospetto del Dio unico del cristianesimo, in presenza del quale si riducevano ad esserini alti poche spanne, il più delle volte nascosti al mondo degli uomini. Semidei, divinità minori celtiche precristiane ed eroi, invece, avevano i loro bravi corrispettivi negli altri culti indoeuropei: le irlandesi *Morrigan*, *Badb* e *Macha* si distinguevano per caratteristiche troppo simili ad Erinni e Furie greco-romane perchè la cosa possa essere una semplice coincidenza. Lo stesso dicasi per divinità marine femminili celtiche (Sirene greco-romane e *Ondine* germaniche) o quelle del destino, le *Moire*, affini alle *Norne* nordiche. E troppo simili alle imprese di Ercole-Eracle sembravano le avventure dell'eroe ulsterino Cu Chulainn per ipotizzare che non vi fossero legami fra le due figure; e questo anche se si volesse prendere in considerazione l'aspetto della tarda stesura, cronologicamente parlando, del *Tàin*¹²³. Tuttavia, era

¹²³ Cf. *Táin Bó Cuailnge*, ed. cit.; la stesura definitiva di questo scritto epico pervenuta fino ad oggi, potrebbe aver conosciuto la sua ultima revisione nell'arco di tempo che va dall'VIII all'XI secolo dell'era volgare in "scriptoria" monastici; il che spiegherebbe l'epurazione degli elementi religiosi vetero-pagani. Epurazione, tuttavia, non sufficiente a nascondere del tutto la natura alquanto simile a quella eraclea del protagonista.

proprio a causa di questa successiva elaborazione del mito che é possibile considerare Cu' Chulainn come un Ercole "tardo"; in realtà l'eroe arcaico irlandese che poteva più facilmente essere associato ad Ercole era *Ogma* (l'anagramma del suo nome originava la parola *ogam*, l'alfabeto magico sacrale di cui gli si attribuiva l'invenzione e di cui parleremo più avanti)¹²⁴.

E a quasi tutte le culture di derivazione indoeuropea, poi, possiamo attribuire cicli epici in cui ampio spazio hanno le convinzioni religiose: dai poemi omerici, all'*Edda* scandinava fino al Beowulf anglo-sassone, tanto per fare qualche esempio famoso. I cicli epico-eroici del mondo celtico continuarono a prosperare anche in età cristiana, ulteriore segno della sovrapposizione simbiotica tra le due tradizioni e non di cancellazione di quella pagana da parte della nuova religione. Uno delle più famose di queste avventure eroiche e cioè un viaggio fantastico effettuato non tanto nei regni più o meno metafisici pagani della vecchia tradizione epica, quanto piuttosto nel nuovo aldilà cristiano, e la cui stesura definitiva risaliva al 1149, quasi sicuramente ha influenzato, in maniera più o meno determinante, persino la poesia dantesca¹²⁵.

Innegabile anche l'esistenza di divinità celtiche con le quali era possibile trovare connessioni dirette alla tradizione indoeuropea, bypassando le altre prese in considerazione: si pensi alla dea *Sheela*, molto simile alla divinità della "Vita nella Morte, della Morte nella Vita" e dell'Amore, che era l'indiana Kalì; stesso discorso per la divinità di *Tanderagee* in Armagh (Ulster), dove la dea era stata rinvenuta in rimanenze archeologiche rappresentata in atteggiamento

¹²⁴ VALLE, *Miti nordici* cit., pp. 52-60.

¹²⁵ Cf. MARCUS DI MUNSTER, *Visio Tnugdali*, in "Il Cavaliere irlandese all'Inferno", tr. it. di A. Magnani, Palermo 1996.

brachiale identico a quello di molti déi indiani¹²⁶.

Per quanto riguarda le credenze sull'Oltretomba, più avanti si tornerà al valore e all'interazione delle solennità legate al mondo ctonio con le altre culture e persino con le tradizioni attuali. In questa sede basterà semplificare nell'affermazione che la religione celtica, fortemente "liminare", come si vedrà oltre parlando di Hallowe'en, credeva nella metempsicosi e nella possibilità di rinascere, rinnovati: riguardo i celti "...Cesare era convinto che la loro fiera determinazione e il loro prodigioso coraggio in battaglia scaturisse proprio da questa convinzione del rinnovarsi della vita dopo la morte..."¹²⁷. L'Aldilà si raggiungeva a bordo di piccole imbarcazioni che si inoltravano a occidente, nell'oceano atlantico tenebroso e gelido, per raggiungere Avalon, l'isola delle Delizie. In altre tradizioni che risentono delle comuni radici indoeuropee: "...il passaggio si trova sottoterra, dentro grotte, cave, gallerie e gole profonde, oppure sotto le acque del mare. Fontane, sorgenti, laghi, cascate, acquitrini, paludi, erano tutti potenziali luoghi di accesso al mondo che stava oltre, il centro della rinascita, del rinnovamento..."¹²⁸. Forte era anche la componente liturgica legata alle credenze sulla morte che, non di rado, come nella "migliore" tradizione indoeuropea, prevedeva il sacrificio umano.

14

Per molto tempo si é ritenuto che l'amalgama fra mondo romano e celtico fosse stato favorito da fattori

¹²⁶ CAHILL, *Come gli irlandesi* cit., ill. 3 e 5.

¹²⁷ REID, *La storia segreta* cit., p. 46.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 47.

specialmente cultural-linguistici; la radice comune degli idiomi indoeuropei e fra questi l'iberico nelle sue varianti zonali, il gallico, il gallico-belgico, il gallico-elvetico, il gallico-padano, gli idiomi celtici centro-europei e dell'Anatolia, quelli slavi e germano-scandinavi, il latino e il greco, aveva favorito non solo la fusione culturale ma anche quella linguistica grazie alle strutture grammaticali comuni, simili o compatibili. Perciò, la nascita di spagnolo, portoghese, italiano, francese, romeno e altre espressioni linguistiche romanze e neo-latine si agganciano a questo retaggio. Ma, fin qui, nulla di nuovo. L'aspetto almeno in parte originale che qui si vuol mettere in evidenza, é che, sicuramente, anche la religione dei celti era stata terreno di coltura in cui aveva continuato a prosperare la pianta della *koiné* indoeuropea. Recenti scoperte archeologiche lo confermano, specie se ci si sofferma su alcuni aspetti del culto. La scoperta recente di frammenti cromati sul soffitto di alcuni dei templi dorici di Paestum in provincia di Salerno, perciò, confermerebbe alcune teorie sinora mai dimostrate e cioè che tali monumenti sarebbero stati, all'origine, affrescati con rappresentazioni uraniche e sideree. I templi greci, perciò, edificati in terre scarseggianti di boschi, rappresenterebbero essi stessi questi luoghi: le colonne come alberi (si pensi a quelle corinzie con i capitelli raffiguranti foglie d'acanto e quindi i più vicini ad una stilizzazione arborea) che reggevano la volta del cielo. In questi passaggi era possibile cogliere molti momenti comuni dei culti indoeuropei: tutti, infatti, riconoscevano, come luogo sommo per la liturgia e i riti, il "bosco sacro"; e le colonne-albero dei greci che reggevano il cielo non si discostavano molto, come affinità di ruolo, dalla quercia di *Irmisul* su cui, per le credenze germaniche, poggiava la volta celeste. Gli stessi sacerdoti del culto celtico, i druidi, dovevano il loro proprio nome ad un vocabolo greco

(*δρυς-ος*, come si è già precisato) che aveva un netto significato connesso al bosco sacro: “sapienza della quercia”¹²⁹. Ad onor di rigore scientifico registriamo, pur non condividendola pienamente, la tesi di L. Valle che non concorda con questa lettura etimologica della parola “druido”¹³⁰.

Sempre per onestà intellettuale, andrà annotato che anche nella cultura camitica il tema della colonna-albero era presente; negli edifici sacri dell’antico Egitto, infatti, dei sette tipi di sostegno per i templi, ben quattro erano dendromorfici: papiriforme a capitello chiuso, papiriforme a corolla aperta, lotiforme e palmiforme ma, in quest’ultimo caso, non si sa se avessero solo funzione decorativa, altri significati religiosi o anch’essi “reggessero” la volta celeste proprio come nella mitologia indoeuropea.

Ma torniamo alla cultura indoeuropea per dire che persino alcune forme di ritualità erano identiche: come i druidi compivano gesti liturgici alla presenza del popolo e poi si ritiravano all’interno del bosco per attività misteriche riservate solo a loro, così i sacerdoti greci adempivano liturgie su altari posti all’esterno dei templi; poi, anche loro si ritiravano tra le “colonne dell’edificio” e cioè gli alberi del bosco sacro, per compiere riti riservati.

Altro da aggiungere ve ne é davvero poco in un contesto come questo: si può solo rimandare a studi specifici e saggistica più approfondita. Ma é ancora possibile sottolineare una sfumatura necessaria a cogliere un ulteriore elemento di comunanza fra i vari credi d’origine indoeuropea e cioè l’esistenza di una “doppia” dimensione culturale nelle fedi religiose prese in considerazione: una, per così dire, “volgare”, ed una seconda più “intellettuale”.

¹²⁹ G. IORIO, *Affreschi tra le colonne*, in “Agire”, 5 (2000), p. 8.

¹³⁰ VALLE, *Miti nordici* cit., p. 21 nota n. 4.

Ha affermato Vanessa Leonini: "...La religione celtica aveva due aspetti, uno esoterico e l'altro popolare, come la maggior parte delle religioni antiche. Il livello superiore comprendeva una metafisica che a torto o a ragione é stata paragonata a quella di Pitagora..."¹³¹. Meno semplicisticamente, e senza scomodare quello che, per molti versi, fu l'*unicum* della spiritualità pitagorica o i misterici "riti orfici"¹³², e distinguendo, inoltre, non tra le "religioni antiche" tout court ma fra quelle indoeuropee, andrà sicuramente registrata l'esistenza del dato descritto poco sopra. In effetti, l'esempio migliore di questa distinzione tra le due forme di concepire l'aspetto religioso, viene proprio dalla strutturazione interna del culto greco il quale, già in età arcaica, si fondava "popolarmente", in mancanza di testi di riferimento come sarebbe accaduto più tardi nelle religioni rivelate, solo sulla tradizione omerica ed esiodea, la cui poesia costituiva anche il tratto caratterizzante le credenze religiose elleniche. D'altro canto, la mancanza di una "Rivelazione" tipo quella del monoteismo semitico e, più tardi del cristianesimo, permettevano, anche per la mancanza di vincoli dogmatici nella religione greca dovuta allo scarso potere della casta sacerdotale a differenza di quanto accadeva nel vicino oriente, di coltivare, parallelamente, una "cultualità" che, lungi dall'essere "empia"¹³³, intellettualizzava e razionalizzava i miti,

¹³¹ Cit., in V. LEONINI, *La civiltà dei celti*, Milano 2000, p. 55.

¹³² Ecco i fondamenti della "religiosità" pitagorica nelle fonti superstiti: SENOFANE DI COLOFONE, frammento 7; PLATONE, *Dialoghi – Gorgia*, 507a-508a; ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 5; FILOLAO, frammento 2.

¹³³ Letteralmente l'*empietà*, nella Grecia classica, era la denominazione dell'accusa rivolta a chi negava l'esistenza degli Dei o voleva introdurne di nuovi. Furono accusati di empietà i grandi filosofi Protagora, Socrate e corse il rischio di vedersela attribuita lo stesso Aristotele. Tali accuse però, proprio per la natura libertaria della società

rendendoli più accettabili e soddisfacenti per gli spiriti meno semplici. Sostanzialmente, tale tendenza finì per trasferirsi nella tradizione misterica ed orfica¹³⁴ più in generale, e nello sviluppo delle scuole filosofiche greche presocratiche dei fisici monisti o pluralisti¹³⁵. Ma, questa, é tutta un'altra faccenda.

In ultimo, si vorrà spendere, in questa sede, qualche parola sulle feste religiose nel mondo celtico le sue interazioni con le altre culture e religioni indoeuropee, in un ambito strettamente connessa al culto dei morti.

Le feste nella mitologia nordica, celtica ed ariano-indoeuropea più in generale, si proponevano all'incontro con il mondo in particolari momenti calendariali secondo un'inconscia e innata regolarità legata a cicli stagionali o di altra natura rituale. Si tratta, per certi versi, dei casi di Ognissanti, *Jòl* e *Hallowe'en*, ma anche delle più remote *Sàmain* e *Béltine*, tutte festività che, pur nelle diversità localistiche, hanno origini e caratteri liminari e tratti comuni espressi attraverso il significato apotropaico e sacrale tipico delle "festività del limite" e del divino in cui conserva un posto importante il ruolo, pur'esso liminare, della "maschera". Quest'ultimo aspetto si osserva connesso alle figure di certe divinità o semi divinità ed eroi quali Artemide, Medusa, Perseo e, in area celtica, Cù Chulainn.

greca, vennero utilizzate più che altro come strumento di lotta politica dietro un paravento di difesa dottrina.

¹³⁴ Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 3 voll. 5 tomi, Brescia 1997, vol. I tomo 1, pp. 3-10.

¹³⁵ Scuola milesia "monista" di Talete, Anassimene e Anassimandro, il "pluralismo" di Empedocle di Agrigento, Anassagora di Clazomene, in parte anche l'atomismo di Leucippo e Democrito, e altri ancora. Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Storia della Filosofia dalle origini a oggi*, 14 voll., Milano 2008-2009, vol. I pp. 55-107.

“...Sweet or trick, smell my feet...”, così vanno cantilenando sfacciatamente i bambini dei paesi di tradizione anglosassone recandosi di casa in casa a questuare, opportunamente mascherati con travestimenti orrifici o grotteschi, dolciumi nella notte di Hallowe'en. Il classico “dolcetto o scherzetto” che, faticosamente, si sta facendo strada anche fra i piccoli di casa nostra.

Hanno un bel dire le gerarchie ecclesiastiche preoccupate giustamente dal solo aspetto consumistico della festa, nel sostenere che si tratta di una celebrazione estranea alla nostra cultura e tradizione e che, pertanto, lascia rilevare in essa solo l'imitazione sprecona e immotivata di una celebrazione che, alle nostre latitudini socio-culturali, non avrebbe alcun senso. In realtà, ciò é esatto in linea di principio, ma non sempre in assoluto¹³⁶.

Le festività, di qualsiasi genere esse siano, religiose o civili, sono state considerate da ogni cultura e tradizione, come un'interruzione del tempo profano o ordinario e l'inizio o celebrazione di un tempo “sacro”. Ogni festa e, in questo caso, si parla della solennità religiosa, consiste, infatti, ancora oggi, sostanzialmente nella riattualizzazione, nel far memoria di un avvenimento sacrale verificatosi in un passato mitico o remoto. In queste occasioni e presso molte culture, compreso la nostra (basti pensare a “vattienti” e tarantolati nei culti mariani meridionali, ad esempio) é possibile entrare, spesso grazie a cerimonie caratterizzate dal raggiungimento di uno stato di “trance” con l'ausilio di particolari sonorità e balli parossistici, in contatto con il divino o le sue manifestazioni. Nel mondo celtico arcaico, particolare interesse rivestiva, da questo punto di vista, la

¹³⁶ Cf. G. IORIO, *Liminarismo e maschere nelle feste tradizionali e nel divino indoeuropeo*, in “Lyceum”, n. 28, dicembre 2004. Sulla stessa scia si pongono E. BALDINI – G. BELLOSI, *Hallowe'en. Nei giorni che i morti ritornano*, Torino 2006.

festa di *Sàmain*, che si collocava tra la fine di ottobre e i primi di novembre del nostro calendario. Questa festività segnava l'inizio della stagione invernale, cioè, per quel che riguarda le culture ariano-indoeuropee, della metà oscura dell'anno; e, nel contempo, del principio dell'anno nuovo. A causa di questo suo carattere indubbiamente "liminare", dato proprio dal fatto di essere al confine tra la fine di un ciclo temporale "vecchio", per così dire, quindi legato a tutta una serie di significati archetipali e apotropaici relativi alla morte e al termine dell'esistenza in genere, e l'inizio di uno nuovo (vita, rinnovamento, rinascita, ecc.), tale solennità si assumeva il compito di segnare, non appartenendo all'anno che finiva né a quello che iniziava, un momento di "trapasso". La festa celtica di *Sàmain*, così, veniva ad essere il tempo più propizio per l'integrazione guidata dei "limiti" fra mondi, perchè era il momento in cui veniva concesso, in modo rituale, al sovranaturale di manifestarsi nel mondo degli uomini. Nella sostanza si trattava, infatti, del frangente deputato e prescelto dalla ritualità tradizionale, per essere il momento solenne in cui il tempo "quotidiano" veniva sospeso in attesa che il mondo fosse "creato di nuovo".

Questo forte simbolismo, sempre liminare, del rinnovamento, era accentuato in modo ancora più forte, specialmente in area iro-scozzese e britanna, in occasione della festa di *Beltine*, caratterizzata dall'obbligo di spegnere tutti i fuochi, domestici o meno, fino a quando i druidi non ne avessero acceso uno nuovo nel grande santuario di Tara, nell'Irlanda centrale; la fiamma che da esso derivava, poi, veniva portata in tutta l'isola per mezzo di staffette che provvedevano a riattizzare i fuochi delle case o dei templi, in modo tale che la "luce" avesse, fino all'anno seguente, un'origine comune e sacra.

Non é da escludere che tali “riti del fuoco” fossero comuni in tutta l’area celtica. Si suppone anche che essi si verificassero con regolarità specialmente nel sito sacro di Tara per l’Irlanda e di Stonehenge, in Inghilterra meridionale dove, fuori da ogni tentazione di interpretazione dietrologico-esoterica, queste caratteristiche di “liminarità” si riscontrano oggi, superbamente, persino sul piano architettonico: i dolmen-monoliti che costituiscono il complesso archeologico, infatti, oltre a rappresentare sicuramente una prospettiva cosmica, realizzavano anche un “recinto sacro” che aveva il compito di “controllare” e limitare, appunto, eccessive interazioni fra mondi opposti, non diversamente, di sicuro, da quello che accadeva con la struttura dei templi greci.

Nella tradizione cristiana, i punti di contatto con il retaggio di *Sàmain e Béltine*, non solo restano numerosi, ma ne conservano anche i tratti profondi di liminarità che avevano caratterizzato queste solennità pagane in tempi remotissimi.

Ma procediamo con un po’ più di ordine. *Sàmain*, per certi versi, é tributaria della sua “liminarità” non solo al fatto di segnare un tempo di passaggio, ma di essere “porta di transito” essa stessa; la festività in questione, infatti, costituiva “ingresso” attraverso la quale la realtà ultraterrena e ctonia rientrava prepotentemente in contatto col mondo dei vivi, persino in maniera violenta: gli spiriti dei morti, infatti, tornavano sulla terra con le loro apparenze orrifiche, per trascinare nell’abisso gli esseri viventi che avessero incontrato sul loro cammino. Proprio per evitare questa temibile prospettiva, gli uomini si predisponavano ad affrontare il pericolo indossando maschere mostruose che avevano lo scopo di ingannare gli spettri i quali scambiavano i vivi in tal guisa bardati, come appartenenti alla loro specie e, quindi, se ne disinteressavano. Le

sopravvivenze di questa credenza nell'attuale festa di Hallowe'en, come si può ben vedere, sono fin troppo evidenti ma, meno banalmente, le analogie segnalate portano, con facilità, a considerare come molto si era conservato di tutto questo, anche nelle disordinate e grottesche "imitazioni", sebbene un po' improvvisate, dei cosiddetti "sabbah" stregoneschi d'età medievale.

È anche possibile effettuare, in maniera non arbitraria, un accostamento fra le liturgie pasquali e la festa "liminare" di *Beltine*; comparazione possibile con l'analisi delle fonti celtiche specie dell'VIII secolo, in cui i biografi di San Patrizio, come il chierico Muirchú Macchumachteni e il vescovo Tirechán, rendevano noto il fatto che il santo avesse celebrato la prima Pasqua cristiana in Irlanda proprio nella notte di *Béltine*, attizzando, nell'occasione, un grande fuoco visibile in tutto il Paese, in violazione alla citata norma della religione druidica che pretendeva l'accensione della sacra fiamma solo nel sito di Tara. Azione, quella di Patrizio, che provocò la reazione violenta del sovrano pagano d'Irlanda e dei suoi druidi.

Importante é anche annotare che uno dei significati rituali di *Beltine*, attualmente viene ripreso nella Chiesa cattolica dalla cosiddetta "liturgia della Luce" che si celebra nella notte di Pasqua di Resurrezione (anche in questo caso, infatti, si verifica un po' come con il fuoco druidico: nei riti battesimali le candele tenute dai padrini, simbolo della fede dei catecumeni, vengono fatte brillare attingendo alla fiamma del cero pasquale acceso proprio durante la veglia della notte di Resurrezione). Giova, inoltre, ricordare che la Pasqua stessa ha una sua intrinseca, grande valenza "liminare", considerato che, anche etimologicamente, essa significa "passaggio", e che il transito in questione é costituito dal *passagium Christi*, di ritorno dal mondo dei morti a quello dei vivi. In questo senso la Pasqua (festa

mutuata dalla tradizione ebraica per i contenuti ma “indoeuropea” nei riti), potrebbe aver sincretizzato, nella liturgia, la tradizione tanto di *Sàmain* che di *Béltine*. E’, inoltre, possibile ipotizzare che la stessa Pasqua fosse celebrata dalla Chiesa iro-scozzese in una data attinente al retaggio di *Beltine*; per secoli, infatti, la massima festività cristiana venne solennizzata in momenti diversi dalle chiese celtiche e da quelle continentali; tale controversia andò avanti per molto tempo e contrappose in maniera, anche molto dura, le due sensibilità fino a quando, attraverso una serie infinita di concili, sinodi e dispute teologiche, non prevalse il punto di vista romano e la data di festeggiamento della Resurrezione di Cristo venne omologata in tutti gli ambiti geo-politici e culturali della cristianità latina.

Caratterizzata dall’accensione di un nuovo fuoco, simbolo di un rinnovato inizio, era anche la festa nordica detta “*jòl*”, che cadeva al tempo del solstizio d’inverno, epoca in cui si riteneva che i morti tornassero sulla terra. Pure in questo caso, perciò, il retaggio tradizionale ariano-indoeuropeo dovrebbe presentarci un altro caso di sincretismo religioso raggruppante le tradizioni di *Sàmain-Béltine-Hallowe’en-Ognissanti-Pasqua*.

Più tardi, ma sempre in età precristiana e poi nel medioevo con tanto di anatema ecclesiastico, si assisteva ancora al realizzarsi di certe forme di “sabbah” tendenti a rinnovare, magari in chiave di ribellione sociale al costume imposto dalle gerarchie, le condizioni favorevoli all’evocazione, vietate dalla Chiesa di Roma, che si realizzavano nelle cosiddette “notti di Valpurga”, così tipiche della mitologia nordica; liturgie oscure che avevano troppe affinità con le tradizioni sopra descritte per ritenere che le somiglianze riscontrabili possano essere frutto di una mera coincidenza.

Considerata la diversità di computo cronologico e la differente sistemazione dei cicli festivi nei calendari precristiani e preromani, appare più semplice, in questa sede, fare riferimento, per le comparazioni che si stanno affrontando, alle solennità, alle divinità, ai semidei e agli eroi del mondo ellenico e scita che avevano attinenza con la questione della “liminarità” e della “maschera”, allo scopo di valutarne gli agganci con la comune tradizione indoeuropea.

Senza dubbio, la divinità greca più vicina alla questione del limite è che, per questo, J. P. Vernant non esita a definire “dea liminare”, è Artemide. Essa è non solo divinità della caccia, ma abitatrice delle terre incolte, delle paludi, delle rive marine, delle valli fluviali, di tutti quei luoghi, insomma, dove i fenomeni di stagnazione creano situazioni al limite fra l’asciutto e il bagnato. Questa interazione liminare, in Artemide si riscontra anche a livello umano; dice Vernant parlando degli adolescenti nel mondo greco: “...i giovani occupano -come la dea- una posizione liminare, incerta ed equivoca, dove ancora non sono nettamente tracciati i confini che separano i ragazzi dalle ragazze, i giovani dagli adulti, le bestie dagli uomini. I limiti oscillano, scivolano tra uno stato e l’altro: le ragazze assolvono i ruoli dei ragazzi e ne assumono il comportamento, i giovani si atteggiavano ad adulti...”.

Ma Artemide era anche una dea straniera: il suo culto proviene dalla tradizione dei Tauri di Scizia e si poneva come una dea crudele, assetata di sangue. La tarda assimilazione nel pantheon greco, in cui assunse caratteristiche di civilizzazione, ne riconfermarono il ruolo liminare di divinità posta al confine fra civiltà e barbarie. Artemide ha un nesso indiretto anche con la questione della maschera che, in parte, si è già affrontata parlando della festa di *Sàmain-Hallowe’en*. In alcuni templi dedicati ad

Artemide, infatti, durante delle feste note come “agoge” che si svolgevano a Sparta, i giovani danzavano indossando maschere: fra queste quella della gorgone nota come Medusa. Tale semi-divinità comincia ad assumere le caratteristiche che le saranno proprie verso la metà del VII secolo a.C. Il suo sguardo, come si sa, uccideva all’istante e questo faceva di lei, nel contempo, un tramite fra il mondo dei vivi e quello dei morti, oltre che fra terra, cielo e mare: si accoppia, infatti, con Poseidone e partorisce Pégaso, il cavallo alato. Il suo compito era speculare rispetto a quello del cane Cèrbero che impediva ai defunti di tornare nel mondo dei vivi, mentre medusa non consentiva al vivo di entrare nel mondo dei morti; rivestiva, insomma, il ruolo di una maschera ponte fra questo mondo e l’altro, proprio come accadeva per i travisamenti mostruosi e “gorgonici” o grotteschi indossati dai celti nella solennità di *Sàmain-Hallowe’en*. Aggiunge Vernant: “...Medusa sorveglia, custodisce, vigila i confini del regno di Persefone. La sua maschera esprime e conserva l’alterità radicale del mondo dei morti cui nessun vivente può avvicinarsi. Per valicarne la soglia bisognerebbe aver affrontato la faccia del terrore ed essersi trasformati, secondo l’immagine di Medusa, in quello che sono i morti: teste, teste vuote, prive di forza, di ardore...”¹³⁷. Affrontare la faccia del terrore e trasformarsi in morti indossando teste, teste vuote, cioè maschere terrificanti, proprio come avveniva durante il *Sàmain*! Ed ecco servito il nesso, inconscio o voluto, con le “teste vuote”, le “zucche vuote” che decorano il folklore della notte di Hallowe’en.

¹³⁷ Tutte le citazioni di Vernant sono tratte dal suo piccolo ma importante studio sul liminarismo sacro nell’antica Grecia: J. P. VERNANT, *La morte negli occhi*, ed. it. Bologna 1987, pp. 23, 29, 32, 33, 35.

A questo punto, sembra di poter riscontrare e segnalare tratti comuni di “liminarità” presenti anche in vari eroi della tradizione mitologica indoeuropea. I casi più significativi sono sicuramente quelli di Perseo per il mondo greco, e di Cù Chulainn per quello celtico. L’eroe greco ha un’intrinseca liminarità nell’impresa stessa con cui uccide Medusa, realizzando un’interattività fra i due mondi che esaltano la forza stessa del limite travalicato e governato. Perseo é anche ponte fra cielo e terra, cosa che gli consentono i poteri dei calzari alati indossati, con cui si mette in condizione di rivaleggiare rispetto alle stesse gorgoni. Inoltre, egli stesso si serve, nella sua impresa, di un travisamento facciale: l’elmo dell’invisibilità che, calata sul viso una maschera con le fattezze di un defunto, protegge Perseo dalle potenze della Morte. Analogo “trionfo eroico” del limite per Cù Chulainn. L’eroe del ciclo di Ulster (molto simile ad Ercole e Achille, in verità), non ha a che fare con gli inferi; ma nelle numerose battaglie che si snodano durante la narrazione del *Táin Bó Cuailnge*, nelle condizioni di eccitazione da pericolo, egli assume caratteristiche peculiari delle divinità classiche del limite: l’urlo stridulo e spaventoso (tipico delle gorgoni), e il suo trasfigurarsi in un essere mostruoso e fortissimo, in base ai parametri artemidini relativi al limite fra umanità e ferinità.

15

Nel mondo celtico, tanto arcaico quanto medievale, una componente importante della dimensione del sacro veniva dagli elementi classici della comunicazione umana, e cioè le lingue stesse e i segni grafico-alfabetici.

Il discorso sulle lingue celtiche é molto complesso, ma in questa sede si può provare a sintetizzare alcuni

elementi fondamentali della problematica utili a cogliere i nessi fra cultura scritta, orale e religiosa, che nel mondo celto-ibernese convivevano in una sorta di simbiosi quasi perfetta.

Gli idiomi celtici fanno parte, come noto, della sterminata famiglia linguistica indoeuropea: oltre centotrenta fra lingue morte o parlate e dialetti regionali. Dalla “macchia” linguistica ariano-indoeuropea si svilupparono, a partire dal quinto millennio avanti Cristo, almeno quattro alberi oggi tutti scomparsi, e cioè l’ario-greco-armeno, il balto-slavo-germanico, l’anatolico e, infine, quello italo-celto-tocario. Da questi alberi si separarono, a loro volta, i rami autonomi del toario, dell’osco-umbro, del latino e del proto-celtico. Naturalmente, é da quest’ultimo che derivarono, in un secondo momento, tutti i linguaggi del contesto culturale che si sta analizzando, e cioè i quattro ceppi del britannico, gallico, celtibero, e vetero-gaelico. Dal britannico sono derivati, successivamente, il bretone come superstite della famiglia del celtico continentale, il “cornico” di Cornovaglia e il gallese; dal vetero-gaelico sono derivati tutti gli altri idiomi della famiglia celto-insulare e cioè il “manx” dell’isola di Man, il gaelico scozzese e quello irlandese. Quest’ultimo fenomeno linguistico, tuttavia, si sviluppò tardi: il gaelico rimase idioma unitario fino al 1608-10; da allora in poi, infatti, si è potuto assistere alla colonizzazione dell’Ulster da parte di Giacomo I Stuart, re d’Inghilterra e re di Scozia, che avviò la cosiddetta “plantation” (=insediamento) nell’Ulster di coloni protestanti, specie Presbiteriani, cioè calvinisti, anglo-scozzesi. Per effetto della conquista inglese, il gaelico, fino ad allora unitario, cominciò a frazionarsi nei tre dialetti di Irlanda, Scozia e Man.

Parlare delle lingue celtiche, in questo contesto, non riveste, naturalmente, un valore solo filologico, ma ha una grande importanza nella comprensione della spiritualità del mondo celto-ibernese. In effetti, in una cultura fondamentalmente orale come quella irlandese, il valore della “parola” e del linguaggio in genere, era fondamentale. Questo spiegava il valore tutto particolare che assumeva, nella cultura celtica e irlandese, l’alfabeto ogamico. I segni ogam, il cui uso e contenuti misterici erano appannaggio esclusivo della classe druidica (ed ecco il nesso forte tra il momento alfabetico, per così dire, e la religione) avevano un valore del tutto differente da quello assunto, in precedenza o successivamente, da altre tradizioni alfabetico-fonetiche e anche geroglifiche: il segno grafico non aveva, nel caso dei celti, solo un valore puramente comunicativo, ma essenzialmente magico e sacrale. Anzi, si potrebbe dire che il valore semiotico dell’ogam fosse sempre prevalente rispetto a quello semantico e linguistico. I “supporti” stessi su cui venivano incisi i segni ogamici e cioè pietre, alberi, e anche bastoni, o le parti del corpo che si potevano utilizzare per rappresentarli, come le due mani unite, le falangi delle dita, lo stinco della gamba e persino la punta del naso, avevano tutti valore simbolico e significati apotropaici e magico-sacrali. Tali significati, a tutt’oggi misteriosi nella stragrande maggioranza dei casi, venivano rapportati, in base a criteri druidici e noti alla sola casta sacerdotale, ad elementi naturali e mitici anche se (e questa é la grande originalità) tutti i segni grafici dell’alfabeto ogamico conservavano una loro struttura fonetica; erano, cioè, comunque rappresentazioni di suoni ai quali le regole misteriche attribuivano significati che travalicavano il

semplice tratto vocale o sonoro, per rapportarli ad elementi magici o naturali¹³⁸.

¹³⁸ Brevi note sull'alfabeto *Ogam* in K. MCCARTHY – A. FATTOVICH, *Grammatica e dizionario del gaelico d'Irlanda*, Aosta 2001, pp. 17-18.

*“Dunque, se si vuol ammettere una qualunque
conoscenza
di cose esterne, non resta che attribuirle alla Ragione
la
quale inferirebbe l’esistenza di esse da ciò che vien
percepito immediatamente dal senso. Ma non vedo
quale ragione possa indurci a credere, sulla base
di ciò che percepiamo, all’esistenza di corpi fuor
della mente, poiché gli stessi sostenitori della
Materia non pretendono che vi sia una
connessione necessaria fra i corpi e
le nostre idee”
(GEORGE BERKELEY)*

CAP. II IL “LUNGO MEDIOEVO” IRLANDESE

1

Sarà bene cominciare, prima di tutto, con una precisazione di tipo filologico. Tanto il latino dell’ “Apostolo rustico”, cioè S. Patrizio, quanto, anche se un po’ di meno, quello di Muirchú Maccumachteni e Tirechán, conservava molto di più della lingua classica, di quanto non avvenisse con scritti coevi continentali. Questo dimostra come il latino ibernese fosse il frutto di una trasposizione dotta della lingua non compiutamente vissuta, come accadeva nel continente ex-romano, dove essa era soggetta alla naturale evoluzione delle lingue e a tutte quelle *contaminationes* derivanti dal contatto con il mondo d’oltrere, a partire dal V secolo. Ma l’Irlanda, che non subì le invasioni germaniche, utilizzò il latino quale mezzo

di acculturazione nella sua forma più vicina, sia morfologicamente che lessicalmente, alla lingua classica.

Si ritiene, così, che la fase di transizione, detta Tardo Antica, in Hibernia non si sia mai verificata, almeno nei termini che hanno permesso di identificarne una ben definita per l'Europa continentale¹³⁹. E, tuttavia, si è portati a ritenere che anche altre zone d'Europa non abbiano vissuto tale fase: come larghe fette dell'Europa orientale, della Scandinavia, esclusa dal contesto continentale nel periodo pagano fino a che i suoi "vichinghi" non ne entreranno prepotentemente a far parte. Forse, per certi versi, persino la Gallia non ebbe a vivere un tardo-antico propriamente detto, considerato il passaggio diretto dei Franchi dal paganesimo al cristianesimo col battesimo di Sigambro-Clodoveo (496) che li rese "europei" immediatamente bypassando la fase ariana¹⁴⁰ che aveva caratterizzato la vita spirituale degli altri popoli "barbari". Così, sembrerebbe che il passaggio da un'epoca all'altra, cioè dal tempo antico a quello medievale, si sia verificato, in Irlanda, direttamente e in maniera quasi repentina. Cosa significa tutto questo? Come noto, parlare di Tardo Antico, ma anche di qualsiasi altra epoca, risulta essere solo una

¹³⁹ Il problema del trapasso dall'età classica a quella medievale è affrontato in termini decisamente semplificati eppur rigorosi da L. GATTO, *Viaggio intorno al concetto di Medioevo*, Roma 1981, spec. pp. 13 e segg.

¹⁴⁰ In questo caso, il termine "arianesimo" non ha più alcuna valenza etnica, ma fa riferimento all'eresia cristologica elaborata da un prete di Alessandria d'Egitto, di nome Ario. Tale tesi, che voleva Cristo inferiore al Padre, quasi "creatura", fu condannata al concilio di Nicea del 325. Un vescovo ariano, di nome Ulfila, esiliato per questa ragione dall'impero, tradusse la Bibbia in gotico ed evangelizzò in forma cristiano-ariana, parte importante delle popolazioni germaniche che, dunque, già professando questa confessione penetrarono, successivamente, oltre il "limes" romano.

convenzione linguistica e mentale creata per “riordinare”, a scopo di studio, il materiale cronologicamente raccolto dagli storici in base ad un’esigenza primaria dell’uomo che é, da sempre, quella di “periodizzare” funzionalmente alla posterità (nessuno, infatti, nell’Età di Mezzo poteva sostenere la sua appartenenza al medioevo, ma si considerava ovviamente un “attuale”, proprio come noi oggi e fino a quando, magari fra centinaia di anni, qualche studioso del futuro catalogherà la nostra epoca con una nuova convenzione logico-linguistica o storiografica¹⁴¹). Chi di noi, perciò, riordinando il suo album fotografico metterebbe le immagini del matrimonio prima di quelle del battesimo? Anche il pensiero e la conoscenza storica non possono sfuggire a questa logica, che diviene, pertanto, una necessità irrinunciabile per comprendere il passato e dare, così, senso al presente e consistenza al futuro. Ma, per tornare al Tardo Antico, si potrà affermare che anche questa definizione é, semplicemente, il modo convenzionale col quale indicare, normalmente, quel segmento temporale realizzatosi al tramonto del mondo romano, caratterizzato da una profonda crisi sociale, economica e religiosa. Tutti questi fattori, pur travagliando sensibilmente la cultura latina e classica, contribuirono, tuttavia, a trasformarla grandemente, traghettandola in quella che poi sarebbe stata aposteriori riconosciuta come un’altra epoca, con sue peculiari e nuove caratterizzazioni. Senza voler riaprire un dibattito oramai plurisecolare sull’inizio del medioevo e che continua ancora ai nostri giorni con tentativi recenti e chiavi

¹⁴¹ Lavoro analogo a quello del Gatto, ma con significative aggiunte metodologiche, in P. DELOGU, *Introduzione allo studio della storia medievale*, Bologna 1995. Per la sola metodologia in un’edizione agile ed esauriente, cf. G. PEPE, *Introduzione allo studio del medioevo latino*, rist. Bari, 1991; più recentemente, P. CORRAO – P. VIOLA, *Introduzione agli studi di Storia*, Roma 2005.

di lettura più o meno originali¹⁴², andrà senz'altro acclarato che la cosiddetta crisi del Tardo Antico, nei suoi effetti, non poteva assolutamente far tracimare cambiamenti e conseguenze di certe dinamiche, oltre i confini politici dell'Impero Romano; e a meno che non si voglia parlare, infatti, con azzardi storiografici da fantascienza, di un Tardo Antico sino-mongolico, di uno per il remoto Giappone, o di un altro ancora magari relativo alle raffinate civiltà Thai e Khmer, detta epoca andrà sicuramente esclusa anche per il mondo germanico ed europeo celtico nord-occidentale.

2

Il “Constitutum Antonini” del 212 d.C., con cui l'imperatore Caracalla concedeva la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'orbe a lui sottomesso, fu in realtà un provvedimento asservito principalmente agli interessi dell'erario, piuttosto che a criteri egalitari o di giustizia, e questa è cosa ben nota agli studiosi di storia romana¹⁴³. Ma al di là di tutte le considerazioni che potrebbero essere fatte in proposito, e non è questa la sede adatta, vi è il fatto che l'impero viveva, a quel tempo, una crisi economica e sociale senza precedenti e di tipo irreversibile. Questo fenomeno non mancò di generarne o correlarsene altri a catena: in campo economico si ebbe lo spopolamento progressivo delle città, il concretizzarsi di particolari forme di latifondo (le cosiddette *villae*), l'inflazione monetaria. Potenti metamorfosi si registrarono anche in campo sociale a causa dell'anarchia militare, con il conseguente mutarsi

¹⁴² G. IORIO, *Nuova ipotesi sulla genesi di un'epoca*, in “Miscellanea”, 4 (1993), pp. 2-5.

¹⁴³ E' di questa opinione anche S. GASPARRI, *Prima delle Nazioni*, Roma 1996.

delle alte cariche dell'esercito nelle mani dei barbari, l'incancrenirsi dell'apparato burocratico, il saccheggio della proprietà demaniale, l'usurpazione delle funzioni. Tutti fenomeni che favorirono ancora di più la penetrazione dei germani al di qua del *limes*, facendoli incardinare, più o meno legalmente, in stanziamenti stabili e semi-autonomi. Anche in campo religioso si concretizzarono notevoli rivolgimenti come, ad esempio, il mutare delle coscienze determinato dal cristianesimo, che obbligava i fedeli a rivedere il proprio rapporto con lo Stato: è il caso della fine della fase eroica dei martiri e delle persecuzioni, grazie ai riconoscimenti in merito di libertà religiosa, determinati dagli editti di Milano (313) e Tessalonica (380) di Costantino I e Teodosio il Grande, che mutarono il volto e la natura spirituale dell'Impero stesso. Insomma, anche se estremamente sintetizzata, da questo quadro appare chiaro, tuttavia, che la crisi del Tardo Antico non poteva riguardare che l'Impero Romano, la sua cultura e quelle comprese nei suoi confini politici. Ma l'Irlanda, e veniamo così al paradosso storico, non faceva parte dell'Orbe latino quindi non poteva, si ritiene, nemmeno dividerne una "crisi del Tardo Antico" secondo teoremi classici storiograficamente intesi. Inoltre, anche se fornita di avanzati e originali elementi di civiltà, la società ibernese era essenzialmente tribale e non molto distante dai modelli di vita che per secoli avevano caratterizzato il *way of life* delle popolazioni celtiche nelle isole britanniche. Quale fu, dunque, il fattore discriminante che consentì all'isola atlantica di passare dall'età antica a quella medievale dato che, invece, l'Irlanda ebbe indubbiamente quest'ultima età in comune con il resto dell'Europa, assunto il fatto che le sue vicende non filtrarono per il travaglio della bassa classicità? Senza ombra di dubbio, tale elemento-chiave fu l'avvento del cristianesimo. Solo con l'accoglienza della nuova fede,

infatti, la storia ibernese si sovrapponeva a quella europea. L'Irlanda, in un continente rinnovato fatto di tradizione latina, futuro germanico e anima cristiana, muoveva i suoi primi passi all'interno di un processo storico lento ma costante, che avrebbe trovato il suo completamento e definitiva integrazione solo all'alba del X secolo¹⁴⁴.

Le migrazioni di cristiani dal continente verso l'Hibernia, sotto la spinta delle persecuzioni ariane nel IV secolo, e la stessa missione di Palladio, di cui si parlerà più avanti, furono fatti episodici, isolati e dai risultati effimeri. Solo la missione del britanno-latino Patrizio, invece, si rivelò un grande successo per la sua diffusione quasi integrale da un punto di vista territoriale e duratura per quel che riguarda i risultati; gli obiettivi raggiunti dalla missione patriciana possono fare affermare, a buon diritto, che a partire dal secondo decennio del V secolo, l'incontro dell'Irlanda con il cristianesimo si era trasformato in un matrimonio storico che l'introduceva nel consesso delle civiltà medievali europee¹⁴⁵.

3

Con la conversione al cristianesimo, dunque, l'isola d'Hibernia marciò di pari passo a quel fenomeno che la Malaspina, con una bella espressione già qui utilizzata, ha definito "acculturazione latina dell'Irlanda". Fenomeno che completava il quadro d'integrazione dell'isola nel contesto

¹⁴⁴ Cf. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, in "AA.VV, La civiltà del medioevo – Storia e Cultura", Bari 1991, vol. II, pp. 227 e segg., pp. 248-281.

¹⁴⁵ L. BIELER, *The christianization of the insular Celts during the sub-roman period and its repercussions on the continent*, in "Celtica", 8 (1968), pp. 112-125.

“medievale” del nostro continente¹⁴⁶. L'acculturazione, inoltre, come nell'Alto Medioevo continentale del resto, fu un fatto quasi esclusivo del mondo monastico. Ebbene, com'è noto, il cristianesimo irlandese superò abbastanza presto la fase episcopale per costituirsi in quella chiesa monastica che fu la sua caratteristica peculiare: più che altrove, infatti, i grandi centri claustrali, oltre ad essere il cuore economico dell'Isola nell'Alto Medioevo, ne risultarono anche il fulcro politico; in essi i re provinciali edificavano spesso le loro residenze: nel IX secolo un non meglio identificato re del Leinster viveva nel monastero fondato da santa Brigida a Kildare mentre suo fratello ne era abate e una sorella badessa (i monasteri irlandesi, anche se con ambienti separati, erano spesso misti). Nello stesso periodo, i re degli O'Neill del nord, pur non vivendoci stabilmente, avevano comunque una residenza loro riservata nel monastero fondato ad Armagh da San Patrizio¹⁴⁷. Centri culturali e perciò, come conseguenza logica, sedi di potere che ne incoraggiavano missioni e attività culturali. Anche questo spiega l'enorme spessore culturale della cristianità irlandese e il grande contributo dato alla rinascita delle scienze in Europa¹⁴⁸: gli “Scriptoria” monastici irlandesi lavorarono a ritmo frenetico per tutto l'Alto Medioevo e i secoli centrali di quest'epoca. È in tali ambiti che, ad esempio, si elaborò l'idea di tagliare trasversalmente una penna d'oca per ottenere tratti fini e grossi detti “pieni” e “filetti” in paleografia, da cui deriveranno, più tardi, le stilizzazioni caroline o gotiche. E sempre all'attività scritturale dei monaci celtici, si deve, per esempio, l'introduzione delle pause fra una parola e l'altra,

¹⁴⁶ MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit.

¹⁴⁷ *The Oxford illustrated* cit., p. 14.

¹⁴⁸ IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit.

stratagemma con cui si ottenne un miglioramento della leggibilità che permise di superare la meno decrittabile “scriptio continua”¹⁴⁹.

Qui sta il grande paradosso: non solo l’Hibernia non era passata attraverso la temibile bufera del Tardo Antico, ma si trovava anche ad entrare, innegabilmente, nel cosiddetto Medioevo quasi all’improvviso. E nella data d’inizio della missione patriciana può senz’altro essere individuato il momento del passaggio all’appartenenza della comune storia europea. Dunque, totale assenza del Tardo Antico ed entrata repentina nel Medioevo, anche se tutto particolare fu, poi, lo stesso Medioevo irlandese. E l’analisi di questo periodo non può iniziare, alla luce di quanto detto, se non con la disanima della missione apostolica ed evangelizzatrice di Patrizio. Questo é possibile, certamente, con lo studio dei suoi scritti, che del medioevo irlandese descrivevano gli esordi, ma ancora di più con l’approccio alle opere agiografiche patriciane dell’VIII secolo di Muirchú e Tirechán i quali della loro epoca, più che di quella di Patrizio, hanno lasciato uno spaccato abbastanza preciso¹⁵⁰.

Un’altra dimostrazione culturale del passaggio diretto da età antica a medioevo in Irlanda, la propone C. Dawson quando, dissertando sulla letteratura irlandese del V e VI secolo, arriva a sostenere che la prolissità della cultura latina ecclesiastica celtica, l’esuberanza strutturale, l’eccentricità della retorica, sintomo sicuro della decadenza tardo-romana, in questo caso erano indice di una cultura giovane, cioè entusiasta, piena d’ammirazione per un

¹⁴⁹ Cf. G. M. VIAN, *Bibliotheca Divina. Filologia e storia dei testi cristiani*, Roma 2001.

¹⁵⁰ Cf. versione latina e traduzione dei due principali testi agiografici patriciani dell’VIII secolo in IORIO, *L’Apostolo rustico*, cit., pp. 83-192.

passato che voleva essere conservato e rinnovato e non trattato come un defunto cui rivolgere gli ultimi ed inutili panegirici. La pomposità della cultura tardo latina era l'epitaffio di un mondo, mentre quella dell'area celtica, al contrario, l'esplosione di una nuova vita e una nuova epoca¹⁵¹.

4

“*Ego Patricius, peccator rusticissimus...*”. “Io Patrizio, umilissimo peccatore”¹⁵². Così esordisce, nella sua Confessione, San Patrizio, l’ “Apostolo Rustico” evangelizzatore dell’Irlanda.

Non abbiamo notizie precise circa l’arrivo dei primi cristiani in Irlanda. Non sono da escludere singole avventure, le quali, tuttavia, non hanno lasciato una traccia duratura. Un più massiccio movimento di fedeli cominciò a verificarsi intorno la fine del IV e gli inizi del V secolo, proveniente, anche per vicinanza geografica, dalle province galliche. Esso era costituito dallo spostamento di gruppi di cristiani fedeli al “simbolo niceno”, mentre erano in atto le persecuzioni organizzate dal prevalente, in quel momento storico, partito filo-ariano che si avvaleva anche dell’appoggio dell’autorità imperiale di Costantinopoli¹⁵³.

¹⁵¹ Cf. questa interessante tesi in C. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Milano 1997, pp. 72-73.

¹⁵² PATRICIUS, *Confessio*, §1. Cf. vers. rid. da An. Boll., IORIO, *I sentieri* cit., p. 75 e p. 81.

¹⁵³ La devianza dottrinale prendeva il nome dal prete alessandrino Ario, il quale, quasi gerarchizzando le Persone della Trinità, sosteneva l’inferiorità del Figlio rispetto al Padre, abbassando la figura di Cristo al rango di semplice “creatura”. Tale dottrina, condannata nel I Concilio Ecumenico di Nicea del 325, presieduto dallo stesso imperatore Costantino e durante il quale scaturì il cosiddetto

L'arrivo dei cristiani dal continente aprì la strada, anche in seguito, a flussi di chierici galli e latini, sempre per problemi ereticali. Quando alla fine venne superata la questione ariana, infatti, nelle isole Britanniche aveva messo radici l'eresia predicata dall'ecclesiastico bretone Pelagio, che da lui prese il nome di "pelagianesimo", appunto¹⁵⁴.

La conversione dell'Hibernia o, se si preferisce, "Scotia Maior", avvenne intorno al V secolo¹⁵⁵. Le più antiche fonti continentali che fanno menzione dei fatti sono contenute nel *Chronicon* di Prospero d'Aquitania (431)¹⁵⁶,

"Symbolum Niceno" o "Apostolico" (l'attuale "Credo"), si diffuse ugualmente, specialmente fra le popolazioni germaniche, ad opera del vescovo ariano (esiliato proprio a seguito delle decisioni concordate a Nicea) di nazionalità gotica, Ulfila, che tradusse la Bibbia in lingua gota. Anche all'interno dei confini dell'impero, fra IV e V secolo, l'eresia si espanse e, adottata dalla stessa casa imperiale, divenne maggioritaria nei sinodi episcopali, al punto che questi iniziarono, con l'appoggio dell'autorità civile, una vera persecuzione contro gli osservanti del simbolo niceno, fra cui il vescovo di Alessandria Sant'Atanasio, vera anima della resistenza anti-ariana. In proposito cf. P. BREZZI, *Storia del Cattolicesimo*, Ginevra 1964, vol. I pp. 217-226; A. FRANZEN, *Breve Storia della Chiesa*, Brescia 1970, V ed. 1982, pp. 70 e segg., 78 e segg.; A. SOCCI, *Cristiani – l'avventura umana di quattordici santi*, Roma 1991, pp. 24-27.

¹⁵⁴ Pelagianesimo. Sull'origine britanna, o meglio, scota, di Pelagio, Cf. J. ARDILL, *St. Patrick A.D. 180*, London-Dublin 1931, pp. 161-163; J. F. KENNEY, *The sources for the Early History of Ireland; an introduction and guide*, in "Ecclesiastica", I, New York 1929, rist. Dublin 1979; J. MORRIS, *The pelagian literature*, in "Journal for Theological Studies", XVI, 1 (1965); H. ZIMMER, *Pelagius in Ireland*, Berlin 1901, pp. 18-21.

¹⁵⁵ J. LE GOFF, *La civiltà dell'occidente medievale*, Torino 1981, p. 141.

¹⁵⁶ J. LE GOFF, *Prospero d'Aquitania, monaco e teologo antipelagiano* (390 ca. – 463), in "Storia delle religioni", Bari 1977, p. 26.

peraltro ripreso, integralmente, in molti passi del suo *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, dal Venerabile Beda, secondo cui un certo Palladio, citato anche in qualche annale irlandese con date un po' controverse per quel che riguarda la sua missione¹⁵⁷, fu consacrato da papa Celestino I ed inviato nell'isola in qualità di primo vescovo degli irlandesi. La testimonianza di Prospero é ritenuta attendibile dagli storici, ed implica, perciò, che già nel 431 esistessero in Irlanda delle comunità di cristiani di una certa consistenza numerica e organizzate in modo sufficiente a giustificare l'invio di un vescovo da Roma, per aiutarle nelle loro necessità spirituali, ed includerle, come conseguenza logica, nella giurisdizione della chiesa dell'Urbe. Le testimonianze dirette continentali non danno fin qui alcun cenno in merito alla conversione iniziale, ma rendono chiaro che la più antica organizzazione cristiana irlandese proveniva sicuramente da Roma. Nella capitale della cristianità, infatti, preoccupato per il diffondersi delle eresie specie pelagiane e gnostiche in genere nelle contrade di nord-ovest, papa Celestino I (422-432)¹⁵⁸ decise di

¹⁵⁷ *Annals of Multifernan*, cit., anno 423.2, p. 3; *Annalium Hiberniae Chronicon*, cit., anno 423.2, p. 4; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 431, p. 38; ma la questione relativa alla datazione della missione palladiana non é ancora chiusa, come si vedrà più avanti: ne riparlano gli *Annals of the four Masters* (vds. nota successiva).

¹⁵⁸ Il campano Celestino I (422-432), acerrimo nemico di nestorianesimo e pelagianesimo (quest'ultimo da lui particolarmente avversato per la favorevole accoglienza che ebbe nelle Isole brianniche, anche a causa delle origini del suo diffusore), lega il suo nome pure all'invio delle missioni in Irlanda di Palladio prima e Patrizio poi. Cf. A. P. SMYTH, *Il vescovo patrizio e le prime missioni cristiane in irlandia*, in "AA. VV., Storia religiosa dell'Irlanda", Milano 2001, pp. 43-62; e anche M. CAPORIZZI, *I papi*, Roma 1982, p. 43. Per quanto riguarda le fonti, papa Celestino é esplicitamente citato quale committente della missione di Palladio in *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M430.2, p. 129.

correre ai ripari inviando in Irlanda una missione capeggiata dal vescovo Palladio. Pur trattandosi di un personaggio semi-leggendario, si ha qualche riscontro storico sulla sua figura nelle notizie pervenute attraverso la cronaca del summenzionato Prospero d'Aquitania e da alcuni scritti a lui attribuiti¹⁵⁹. E questo é quanto, per quel che riguarda l'oggettività del "dato storico" su Palladio; né ulteriori conferme possono giungere dalle fonti annalistiche irlandesi, considerato che il problema della datazione presenta aspetti controversi. Dopo aver riportato brevemente una notizia leggendaria che avrebbe voluto il passaggio dell'Apostolo Giacomo Zebedeo per l'Irlanda, cosa che doveva avvalorare la tesi di fondazione apostolica della Chiesa isolana, gli annali di Clonmacnoise¹⁶⁰, ad esempio, citano Palladio identificandolo come un personaggio per il quale si era "sentito dire" che fosse giunto in Irlanda prima di san Patrizio, inviato dal pontefice Celestino I, senza raccogliere, tuttavia, grossi successi¹⁶¹. Alquanto più espliciti, ancora gli annali di Inisfallen, che collocavano l'invio di Palladio in Hibernia nell'VIII anno di

¹⁵⁹ PROSPERO D'AQUITANIA, *Chronicon 1307*, in MGH, Chron. Min., 1.

¹⁶⁰ Cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 65.

¹⁶¹ Patrizio, secondo gli *Annals of Inisfallen*, sarebbe stato mandato in Irlanda durante il IV anno di regno di Loighuir, circa il 433: *Annals of Inisfallen*, cit., § 390.1, p. 45. Stando così le cose, Palladio sarebbe giunto in Irlanda solo un anno prima (o poco più), rispetto alla missione di Patrizio. Per gli *Annals of Ulster*, la conversione degli scoti ad opera di Patrizio si verificherebbe un anno prima. Cf. *Annali of Ulster*, cit., vol. I, anno 432.1, p. 39. Con la data del 432 concordano anche gli *Annalium Hiberniae Chronicon*, cit., anno 432.1, p. 4. Insignificante anche la variabile proposta in *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M431.2, p. 129 e 131.

impero di Teodosio Minore, cioè il 432 secondo la fonte¹⁶². La morte di questa sorta di proto-apostolo d'Irlanda, sarebbe avvenuta pochi anni dopo l'inizio della sua infruttuosa missione, cioè il 436 circa, e non nell'isola ma in Britannia, nell'anno XII dell'impero di Teodosio II¹⁶³. Gli annali dell'Ulster confermano quanto tramandato dai precedenti codici; di più aggiungevano notizie relative al consolato di Ezio e Valerio, confermando lo svolgersi dei fatti a partire dall'VIII anno di governo teodosiano, anche se, però, tali annotazioni si trovano nel paragrafo relativo al 431 d.C.¹⁶⁴, proprio in quel periodo che, per l'Europa romana è già età cosiddetta "Tardo-Antica".

Ma, ancora una volta, è possibile parlare di un "Tardo Antico", inteso nel senso di epoca-cerniera tra l'età classica e medioevo in Irlanda? È importante stabilire questo fatto, se ci si vuol spiegare perchè appare così legata alla tradizione romana la missione evangelizzatrice di Patrizio.

5

Per quanto riguarda la tradizione più direttamente irlandese, essa afferma che il cristianesimo venne introdotto in Irlanda, per la prima volta, da S. Patrizio¹⁶⁵ attorno all'epoca della missione di Palladio o poco dopo, ed il particolare viene confermato anche da Muirchú

¹⁶² Si tratta dell'Imperatore Romano d'Oriente Teodosio II (401-450) "*Teodosio Minor et Arcadi Filio*"; essendo, dunque, figlio di Arcadio, si tratta del nipote di Teodosio I "Il Grande". Cf. *Annals of Inisfallen*, cit., per l'anno 432 d. C., vds. § 389.1, p. 45.

¹⁶³ *Ibidem*, § 390.2, pp. 45.

¹⁶⁴ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 431 pp. 38-39 (vedi più avanti le note relative alle notizie riportate nel *Chronicon Scotorum*).

¹⁶⁵ MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit.

Maccumachteni¹⁶⁶. Gli *Annals of Ulster* (vedasi anno 431)¹⁶⁷, che basano talune notizie sugli scritti di Prospero, affermano che Palladio era stato inviato dal primate della Chiesa di Roma, Celestino, in qualità di primo vescovo degli *Scoti* (Irlandesi). Nell'anno che seguì, gli stessi annali registrarono (per il 432) l'arrivo di S. Patrizio in Irlanda, durante l'impero di Teodosio II¹⁶⁸. Sulla missione di Palladio non se ne sa nulla di più. Ancora le fonti annalistiche come gli *Annals of Ulster*, quelli dei Quattro Maestri e il manoscritto Cotton, registrarono la morte di Patrizio sotto varie date, per esempio nel 457 d. C.¹⁶⁹; ma gli stessi annali ulsterini registrano l'evento anche nel 461 d. C.¹⁷⁰, ed ancora nel 489 e 492 d. C.¹⁷¹. Queste discrepanze sono certamente dovute alla natura composita degli annali; ma per quel che interessa in questa sede, il fatto importante

¹⁶⁶ MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., capp. E-F.

¹⁶⁷ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 431, pp. 38-39.

¹⁶⁸ *Ibidem*, anno 432, pp. 38-39. La notizia concorda perfettamente anche con quanto riportato in *Chronicon Scotorum*, cit., anno 432, p. 23, e con gli *Annals of Multifernan*, cit., anno 432.1, p. 3.

¹⁶⁹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 457, pp. 44-45, *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M457.4, p. 143 e *Cottonian Annals*, cit., anno 457 K 2, p. 319.

¹⁷⁰ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 461, pp. 46-47.

¹⁷¹ Secondo la tradizione, Patrizio morì nel 492 all'età di 120 anni (come Mosé). Cf. W. STORES, *The tripartite life of Patrick*, Londra 1987; J. CAMPBELL, *Mitologia occidentale*, Milano 1992, p. 529. I riferimenti biblici e tradizionali delle fonti in: Deuteronomio 34, 7-9 e MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cap. DD. Una leggera discrepanza si riscontra in una cronaca irlandese che colloca l'ascesa al cielo di Patrizio nel 489: cf. *Chronicon Scotorum*, cit., anno 489, p. 33. Per la data del 489 a 122 anni d'età, cf. *Chronicon Scotorum*, cit., anno 489, p. 33. La cronaca é alquanto attendibile: lo scarto relativo agli eventi di questo periodo é approssimativamente di un paio d'anni, visto che si colloca l'elezione di papa Anastasio II al 494 mentre gli annali pontifici la fanno risalire al 496; cf. *Chronicon Scotorum*, cit., anno 494, p. 34.

é che il cristianesimo sia stato introdotto nell'isola effettivamente a partire dalla metà del V secolo.

Chiaramente, non fu il solo Patrizio a convertire l'Isola. Si sa di altre missioni evangelizzatrici, avvenute più o meno nello stesso periodo delle quali abbiamo scarse notizie. Non si perse, tuttavia, il nome di coloro che le svolsero: con il diffondersi graduale del culto patriciano a partire dal VII secolo, infatti, questi missionari comparivano nei testi agiografici sotto forma di discepoli di Patrizio¹⁷²: Sachello¹⁷³, Cetiaco¹⁷⁴, Ausilio¹⁷⁵, Isernino¹⁷⁶, Secondino¹⁷⁷.

Le date della vita reale di San Patrizio sembrano essere state il 389-461 d.C.¹⁷⁸ e va annotato che Papa Celestino I, da cui si ritiene che fosse stato incaricato della missione, morì nel 432 o poco prima¹⁷⁹. Quindi il periodo della vita di S. Patrizio fu quello, da una parte della fine "istituzionale" del paganesimo classico ad opera di Teodosio I "Il Grande", che regnò dal 379 al 395 e, dall'altra parte, dell'irruzione delle tribù germaniche e della loro conquista di gran parte dell'Europa romana. Tuttavia, l'Irlanda non venne invasa in quel periodo, cosicché sopravvisse intatta una "colonia" cristiana geograficamente separata da Roma, mentre il continente e l'antica Britannia romana diventavano terreno di scontro tra le tribù di invasori e le popolazioni celto-latine indigene.

Patrizio era originario del nord ovest della Britannia,

¹⁷² *The Oxford illustrated* cit., p. 9.

¹⁷³ TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, capp. 6 e 30.

¹⁷⁴ *Ibidem*, capp. 6, 28 e 30.

¹⁷⁵ MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cap. E.

¹⁷⁶ *Ibidem*, cap. E.

¹⁷⁷ Quest'ultimo é citato, insieme agli altri, in *Chronicon Scotorum*, cit., anno 438, p. 24.

¹⁷⁸ *Ibidem*, anno 457, p. 26.

¹⁷⁹ *Ibidem*, anno 432, p. 22.

figlio della matrona Concessa e di un diacono britanno-romano di nome Calpurnio. Costui era anche un “decurione”, ricopriva, cioè, un incarico civile importante ed era, conseguentemente, un cittadino di rango. Chiamato forse Sochet (assunse solo in un secondo momento il nome di *Patricium-pater civium*, cioè “padre dei cittadini”), trascorse, verosimilmente, parte della sua fanciullezza in Galles, nei pressi della valle del fiume Severn. All’età di sedici anni fu rapito da predoni irlandesi e portato schiavo in una località che forse corrispondeva all’odierna contea di Mayo, nel Connacht o, più probabilmente, in Irlanda del nord, nel Donegal ulsterino. Sei anni dopo riuscì a fuggire recandosi in Britannia. Ad eccezione di una seconda prigionia, durata solo poche settimane, della gioventù di Patrizio si sa che studiò in Gallia e venne ordinato diacono ad Auxerre. San Germano lo consacrò vescovo nel 432 e gli affidò, con beneplacito pontificio, la missione d’Irlanda¹⁸⁰. Il suo apostolato cominciò nel coicéd di Leinster, nel territorio alla foce del fiume Boyne. Sappiamo, poi, che si portò nell’Ulster, presso quella “*Silva Fochloth*” che lo aveva visto schiavo in gioventù¹⁸¹. Tanto i testi agiografici, quanto quelli a lui attribuiti nei quali viene narrata la sua biografia e cioè i testi di Muirchú e Tirechán, nonché la sua “Confessione” e la “Lettera ai militi di Corotico”, non si attengono sempre ad una narrazione storica fedele e rendono del santo un ritratto che lo fa apparire quasi una sorta di druido, un mago che compiva meraviglie e perciò riusciva a convertire, evitando il martirio per sé e per i suoi, ogni strato della popolazione. Questo era un avvenimento unico nella storia dell’evangelizzazione cristiana, ma si

¹⁸⁰ Oltre alle fonti annalistiche, vds. MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cap. E.

¹⁸¹ TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, cap. 13.

spiegava col fatto che San Patrizio usò “mezzi druidici” per così dire, ed anche in questo risiedeva la chiave del suo successo apostolico¹⁸². Ad esempio, una delle conversioni di massa più famose di San Patrizio fu quella che si svolse a seguito del “miracolo magico” da lui eseguito sulla collina di Mag Slecht¹⁸³, presso la grande figura di pietra nota come *Cenn* o *Crom Craic*, ossia “La curva del tumulo”¹⁸⁴. Detta pietra era circondata da altri dodici idoletti litici. La leggenda racconta che Patrizio si recò via mare a Mag Slecht, dove era situato il feticcio ricoperto d’oro e d’argento circondato da altri dodici idoletti in ottone. Quando lo vide dall’imbarcazione, il santo sollevò le mani in alto per toccare la statua con il bastone, ma questo non era lungo abbastanza, così ne colpì il fianco, e il segno del colpo sarebbe rimasto ancora visibile sul lato sinistro della figura. Nello stesso tempo la terra inghiottì gli altri dodici idoli che affondarono fino alla testa. Il santo, poi, fondò una chiesa in quel luogo, Domnan Maighe Slecht, che affidò a Mabran, un suo parente, e ad un discepolo con la capacità di profetare. Ed è proprio lì che si trova anche il famosissimo *Saint Patrick’s well* (=pozzo di San Patrizio), dove molti furono battezzati¹⁸⁵. La località era, probabilmente, situata in

¹⁸² J. A. MAC CULLOCH, *La religione degli antichi celti*, Vicenza 1988, p. 400.

¹⁸³ “Mag Slecht”, *la pianta dell’incoronazione, attorno a Bally Magauran, Contea di Cavan*, in “Dind Senchas”, a c. di G. AGRATI - M. L. MAGINI, Milano 1993, p. 724.

¹⁸⁴ E’ il più importante “betilo” irlandese, nominato negativamente in tutti i testi agiografici e anche in quelli annalistici (*Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M3656.2, p. 43). “Crom Cruaich” è un altro nome della pietra di Fal. Cf. J. CHEVALIER e A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, vol. I, Milano 1986, p. 143.

¹⁸⁵ Si ricollega al culto celtico della sorgente “Slan”, che dona la salute. S. Patrizio mise questo pozzo sotto la protezione di Dio, che gli concesse poteri taumaturgici per i quali i devoti mostravano

Connacht, e la cosa spiegherebbe come mai non si fa cenno al miracolo dell'idolo negli scritti di Muirchú Maccumachteni e Tirechán, maggiormente impegnati ad esaltare l'apostolato patriciano in Ulster.

La mancanza di martiri fu, per qualche polemista tardo, motivo di critica per la chiesa irlandese che non aveva prodotto testimoni eroici, ma solo santi confessori; ci penserà in seguito, tuttavia, l'Inghilterra a compensare, con bagni di sangue irlandese, questa pretesa mancanza, come proprio una fonte britannica sottolinea: "...Nessuno che combattesse fino a subire l'esilio, fino a versare il sangue in difesa della Chiesa di Cristo, che egli stesso ha edificato al prezzo del suo sangue prezioso. Ed é per questo che tutti i santi di questa terra sono confessori e nessuno é martire, cosa difficile da trovare in un altro regno cristiano [...] Ma ora nel regno é arrivato un popolo che sa fare dei martiri e ne ha presa l'abitudine. D'ora innanzi, come altri paesi, anche l'Irlanda avrà i suoi martiri..."¹⁸⁶.

6

Il più importante aspetto della cristianizzazione dell'Irlanda fu l'accordo finale raggiunto fra gli antichi riti misterici della tradizione locale ed i nuovi introdotti dalla Chiesa Cattolica Romana. L'esempio più eclatante di questa simbiosi spirituale viene dal fatto che i celti attribuivano alla loro cultura l'invenzione della ruota. Patrizio rispettò questa tradizione sovrapponendovi il simbolo di quella

riconoscenza gettandovi oggetti preziosi, ritenendo di trasferire il loro male al pozzo. Sopravvivono, ancora oggi, antiche pratiche pagane presso pozzi e sorgenti curative. Cf. MAC CULLOCH, *La religione degli antichi celti*, cit., pp. 196-198.

¹⁸⁶ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., pp. 98-102.

cristiana: ne scaturì la “croce celtica” che assumeva anche il significato, secondo altre interpretazioni, della vittoria di Cristo sul mondo. Interessante anche l’ipotesi formulata da Taviani il quale azzarda un’idea nuova affermando che “...dei due elementi componenti la croce celtica, uno, la croce, sia stato portato dai cristiani, ma l’altro, il circolo, sia propriamente irlandese e rappresenti le rath, le fortezze circolari ove risiedevano i sovrani di Eriu...”¹⁸⁷. L’apostolo, inoltre, utilizzò anche la pianta nazionale irlandese, e cioè il trifoglio, per spiegare ai celti il dogma della Trinità.

La Tradizione che si opponeva alla penetrazione cristiana si limitava alla magia dei druidi di re Louiguir, figlio di Niall, che regnò dal 428¹⁸⁸ al 463 d.C.¹⁸⁹; ma essa fu superata da quella del potente Dio di Patrizio, quando, intorno alla seconda metà del V secolo, in occasione della festa di *Beltine*, nella residenza reale di Tara, si stava svolgendo la celebrazione celtica in cui non era permesso accendere alcun fuoco, interno o esterno, in nessuna parte del Paese. Patrizio, invece, appiccò un falò per celebrare la Pasqua. Le fiamme furono scorte dalla gente di Tara: ciò costituiva una violazione della legge, per cui, ad un primo scontro verbale fra Patrizio, i druidi del re ed il sovrano stesso, seguì una vera e propria tenzone di magia da cui S. Patrizio uscì vincitore, tanto che, alla fine, Louiguir si inginocchiò davanti al santo, costretto dalle circostanze, e gli promise di riconoscere la sua autorità alla presenza degli irlandesi¹⁹⁰.

¹⁸⁷ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit., p. 158.

¹⁸⁸ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M430.1, p. 129.

¹⁸⁹ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 460, p. 27 (qualche anno prima per gli *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M458.1, p. 145).

¹⁹⁰ E’ ancora dibattuto il problema della conversione di Louiguir. Infatti, il rapporto di Patrizio con la potente schiatta degli Uí

L'evangelizzazione avvenne, quindi, attraverso la parola ammantata di eloquenza, per mezzo di miracoli visti come magie portentose, attraverso la sfida di interdetti che lasciavano Patrizio immune dalle terribili maledizioni dei druidi. Si può, comunque, affermare, senza ombra di dubbio, che la conversione operata da Patrizio avvenne in base ad un disegno ben preciso del santo: convertire i vertici della società, per attrarne anche la base verso la nuova Fede. In effetti, il conflitto con Loighuire, se pure vi fu storicamente parlando, si pose come un aspetto episodico: nella realtà, più probabilmente si trattò di una conversione tiepida da parte del re che, tuttavia, non ostacolò realmente l'apostolato cattolico, così come non vi si opposero in futuro gli altri capi locali. È per questo, infatti, che la tradizione riporta la notizia di un solo martirio verificatosi durante l'evangelizzazione d'Irlanda.

Altro strumento utilizzato da Patrizio e i suoi discepoli per portare l'isola a Cristo, fu certo quello, efficacissimo, di una per quanto possibile capillare diffusione delle scuole religiose. In esse si catechizzavano gli irlandesi impartendo loro le nozioni fondamentali del Credo romano; inoltre, con l'aiuto di ecclesiastici provenienti dalle regioni celtiche continentali romanizzate, veniva anche insegnata la lingua latina¹⁹¹. Se le strade militari furono il mezzo che l'Impero utilizzò per diffondere la romanità nel cuore del mondo antico, la romanità spirituale e linguistica fu il mezzo che Patrizio adoperò per diffondere il cristianesimo nel cuore degli irlandesi.

Néill non fu facile. Dai suoi scritti non risulta la conversione del re. Muirchú, invece, racconta che Loighuire si convertì, sia pure tardivamente e contro voglia. Cf. IORIO, *L'Apostolo Rustico*, cit., capp. O-P-Q-R.

¹⁹¹ Y. GODOY e A. MAGNANI, *Irlanda: un'isola per cento re*, in "Medioevo", anno III, 8 (1999), pp. 24-45, p. 33.

*“Esiste nella natura umana un desiderio fondamentale,
ultimativo e disinteressato per la felicità degli altri;
e il nostro senso morale ci fa approvare come
virtuose solo quelle azioni che procedono,
almeno in parte, da siffatto desiderio”*
(FRANCIS HUTCHESON)

CAP. III
CRISTIANESIMO IRLANDESE: “UNICUM” PER LA
STORIA EUROPEA.

1

Alla morte di San Patrizio, l'Irlanda era totalmente cristianizzata e animata da una salda organizzazione ecclesiastica di tipo cattolico-romana. Il successo della missione dell'Apostolo degli irlandesi per eccellenza e, naturalmente, degli altri evangelizzatori quali Sachello, Secondino, Isernino, Ausilio, Cetiaco, ecc., cui si é precedentemente accennato, si doveva in gran parte al sostanziale rispetto che i missionari cristiani mostrarono nei confronti della cultura autoctona; le narrazioni semi-leggendarie relative a Patrizio e all'invenzione dei simboli della tradizione celto-cristiana, sono le prove più evidenti di questa premura missionaria.

Anche la stessa cultura religiosa pagana non subiva uno sradicamento traumatico, ma una sostanziale trasformazione. Le divinità del culto druidico, infatti, venivano, per così dire, riciclate: esse subivano quel processo di “rimpicciolimento” cui si é in precedenza accennato, che le portava a nascondersi nel mondo naturale e fenomenico, cedendo, gradualmente, alla potenza del Dio

unico, per andare a popolare, in forma di gnomi, elfi, leprecani, *banshee*, la tradizione folklorica irlandese, come ben hanno dimostrato recentemente G. Pilo e S. Fusco¹⁹², sintetizzando molte delle già approfondite convinzioni in materia.

Altra cosa indubbia é che, a partire dalla metà del V secolo d.C., San Patrizio eleggeva Armagh (*Ard Macha*, nei pressi di quell'*Emain Macha* che fu antica capitale dell'Ulaid-Ulster), sede primaziale d'Irlanda: sicuramente ad essa venne conferita la dignità di sede "episcopale"¹⁹³. L'organizzazione basata sui vescovi era, perciò, quella caratterizzante tutta la Chiesa del tempo: tanto il rito orientale quanto l'occidentale. Come fu possibile che la comunità irlandese, senza recidere i legami con la cattolicità continentale, si trasformasse, in tempi relativamente brevi, in una struttura sostanzialmente di natura monastica? La ragione é semplice, pur nella complessità del suo sviluppo: l'isola era, nel tardo antico come nell'arco di tutto l'Alto Medioevo (se accettiamo questi parametri storiografico-

¹⁹² "...C'erano in primo luogo, le fate: in irlandese *Deene shee*, che vuol dire *popolo fatato*. Chi sono? Secondo il *Libro di Armagh*, che risente dell'insegnamento cristiano, angeli caduti in peccato, non abbastanza segnati dal bene per essere salvati, ma neppure cattivi al punto di meritare l'eterna dannazione. Queste figure sovrapposte ai *Tuatha de Danaan*, gli dei della Terra dell'Irlanda pagana, non più oggetto di culti e offerte, si rimpicciolirono, nell'immaginazione popolare, fino a ridursi ad esserini alti poche spanne nascosti nell'ombra dei boschi, i cui poteri sono soltanto una pallida eco dell'antica gloria...". Cf. PILO – FUSCO, *L'Irlanda magica* cit., p. 7.

¹⁹³ Le citazioni di Armagh come sede primaziale d'Irlanda, le troviamo copiose nelle fonti annalistiche: cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit. (indicata come sede primaziale a partire da dopo il 432 e senza altre precisazioni), p. 65; gli annali ulsterini, dando per scontato la primazialità della sede patriciana, ne segnalano la fondazione nel 444 d.C., anno 1194° dalla fondazione di Roma: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, pp. 42-43.

cronologici) priva di città. Nell'Alto Medioevo occidentale, specie italico post-carolingio, ma europeo in generale, il binomio "città-vescovo" sarebbe stato sostanzialmente inscindibile nonostante la decadenza dei centri abitati di fondazione romana e classica. Anzi, fu proprio la devoluzione urbana tra Tardo Antico e Alto Medioevo che, creando sostanziale disinteresse da parte del potere civile (o impossibilità ad esercitarne l'autorità per ragioni oggettive e contingenti), rendeva possibile la nascita e il consolidamento della prima parallela, poi spesso unica, autorità ecclesiastica¹⁹⁴.

In Irlanda, invece, secondo la tesi di molti come Bischoff e Masai¹⁹⁵, o Bieler¹⁹⁶, Franzen¹⁹⁷ e, recentemente, Smyth¹⁹⁸, la mancanza di città si poneva, almeno fino al periodo normanno, come necessità strutturante l'organizzazione ecclesiastica celtica di tipo monastica. Lo "sganciamento" della figura del vescovo dall'organizzazione sociale ibernese in cui si trovava ad essere sostanzialmente superfluo e storicamente estraneo, consentiva il fiorire di numerosissimi centri monastici

¹⁹⁴ Cf. G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, rist. Torino 1996, pp. 137-226, spec. pp. 156-170.

¹⁹⁵ B. BISCHOFF – F. MASAI, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in "Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale", settimane di studio del C.I.S.S.A.M., 8-14.4.56, Spoleto 1957, pp. 121-163.

¹⁹⁶ L. BIELER, *Ireland and the Culture of Medieval Europe*, rist. Northampton 1986.

¹⁹⁷ I grandi monasteri (dentro e fuori l'Irlanda) ebbero autorevoli fondatori nei santi Finiano, Colombano il Vecchio di Hy, Buithe, Colum Kille a Iona in Scozia, Colombano il Grande (anche ad Aosta, Fiesole e poi Bobbio), Comgall di Bangor, Brandano, Cavan-Kevin, Gallo in Elvetia, Kiaràn e tanti altri.

¹⁹⁸ J. A. WATT, *La chiesa irlandese nel medioevo*, in "AA. VV., Storia religiosa dell'Irlanda", Milano 2001, pp. 105-128.

votati, più che altro, al rispetto della Regola mista e a modelli di tipo siro-egiziaco od orientale più in generale, che si posero come centro della vita culturale, religiosa e anche sociale nell'organizzazione delle singole *tuatha*. Spesso, addirittura, le istituzioni monastiche e le loro dipendenze finirono col coincidere, territorialmente parlando, con i confini del dominio della *tuath*, con poteri di giurisdizione ecclesiastica di tipo episcopale per quel territorio. Ciò portava ad un progressivo, inevitabile svuotamento del ruolo dei vescovi, anche se essi non sparirono del tutto. Se ne fece un uso, per così dire, più "limitato": gli abati dei grandi monasteri li utilizzarono per non interrompere la successione apostolica nella trasmissione della dignità episcopale che era sempre e comunque, l'unica fonte legittimata a creare sacerdoti. Rimaneva, perciò, una sorta di utilità pratica della figura del vescovo anche se limitatissima. Più importante il suo ruolo formale, inteso come elemento vincolante la chiesa monastica irlandese alla comunione romano-cattolica e occidentale¹⁹⁹. L'equipe scientifica guidata dal Foster, invece, è arrivata a sostenere che la dignità episcopale fosse, al contrario della comune opinione, importantissima anche nella comunità cristiana monastica irlandese. Si concorda solo in parte: è pur vero, infatti, che la mancanza di città impediva lo sviluppo dell'autorità episcopale secondo il modello dell'Europa occidentale carolingia e poi ottoniana, ma è altrettanto reale che essa poteva esprimersi nella pienezza della sua dignità, solo all'interno di una base monastica senza, tuttavia, poterla controllare o condizionare²⁰⁰.

¹⁹⁹ FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, cit. p. 129.

²⁰⁰ *The Oxford illustrated* cit., p. 17.

Mediando fra le due posizioni, non é sbagliato affermare, con Foster, che i vescovi fossero importantissimi ma, in accordo con altre ipotesi storiografiche, che essi non potessero prescindere dalla struttura dei monasteri in cui vivevano ed operavano. È perciò plausibile pensare ad una gerarchia ecclesiastica di vertice composta di “eguali” che erano i vescovi con o senza sede²⁰¹, gli abati dei grandi monasteri e gli “abati-vescovi” o “vescovi-abati”; in quest’ultimo caso la differenza sta nella successione cronologica delle investiture ricevute e la natura specifica dell’incarico in ambito ecclesiastico. D’altro canto, la prova migliore di tutto questo ci viene proprio dalle fonti annalistiche e relativamente alla più importante sede monastica ed episcopale del Paese: Armagh. Gli Annali di Inisfallen, ad esempio, cominciavano la registrazione di eventi relativi al famoso sito già dal terzo successore di Patrizio in poi (Iarlaithe abate, cui seguì Cormac, citato col titolo episcopale). I personaggi elencati per nome rivestivano, dunque, alcuni la carica di vescovo, altri quello di abate dimostrando la possibilità di una successione senza rigidità di schemi per quel che riguardava il grado gerarchico ecclesiastico rivestito all’interno della sede primaziale, vescovile e monastica, d’Irlanda²⁰².

La peculiarità monastica irlandese, pur nella comunione petrina, é stata riconosciuta come originale e irripetibile nell’esperienza storica, da molti dei più noti studiosi europei della materia²⁰³. Tale peculiarità, verrà

²⁰¹ E’, forse, questo il caso del vescovo Tirechán, autore della *Collectanea*. Cf. IORIO, *L’Apostolo rustico*, cit., pp. 67-68.

²⁰² Cf. *Annals of inisfallen*, cit., index of place and population names, voce “Ard Macha”, p. 511.

²⁰³ G. BARONE, *Le ore del monaco*, ins. red. a “Storia e Dossier”, n. 9 (1987); R. FOLZ – A. GUILLOU – L. MUSSET – D. SORDEL, *Origine e Formazione dell’Europa Medievale*, Bari 1975, p. 269; M. T.

conservata almeno fino alla riforma cluniacense del X-XI secolo, quando l'irregimentazione nella disciplina unica di Cluny, quindi di tipo benedettino e non più siro-egiziaco, basiliano o più semplicemente orientale, dettata da serie esigenze di Riforma, toglierà alla Chiesa irlandese quella sua originale autonomia che la porterà prima ad un decadimento delle strutture monastiche così come le furono note fino a quel momento, e poi ad una ripresa e reintroduzione dell'organizzazione di tipo episcopale, pur sempre affiancata dalle realtà monastiche questa volta, però, in ruolo subalterno e ridimensionato.

2

Uno degli aspetti più importanti che occorre analizzare per comprendere il fenomeno della rigogliosa fioritura monastica d'Irlanda dal V secolo in poi, è quello correlato al fatto che la *Scotia Maior*-Irlanda non subisce mai la conquista e, conseguentemente, la colonizzazione romana²⁰⁴.

Quasi completamente coperta, se si eccettua il sud-ovest dell'isola, dalla glaciazione quaternaria, le prime notizie su insediamenti umani in Irlanda, si hanno a partire dalla seconda metà del neolitico grazie anche al rinvenimento di monumenti megalitici (dolmens), specie nel centro-sud del Paese, zone normalmente più ospitali, climaticamente parlando. Alla fine del neolitico, sbarcarono in Hibernia i celti che diverranno il ceppo dominante. Gli spazi sufficienti e il disinteresse romano per questa che

FLANAGAN, *Miracolo o mito? Il contributo dei missionari e dei dotti irlandesi alla Cristianità medievale*, in "AA. VV., Storia religiosa dell'Irlanda", cit., pp. 79-104.

²⁰⁴ Cf. IORIO, *I sentieri di San Patrizio*, cit., pp. 7-25.

doveva sempre essere apparsa come una landa infelice, determinarono quell'isolamento, anche fisico, causa dell'estromissione secolare dell'Irlanda dalla storia del mondo romano.

Tali fattori determineranno anche il tardivo incontro dell'Irlanda con un cristianesimo che, invece, nel Continente era già in fase matura, non più perseguitato, ed esprimeva notevoli pulsioni missionarie: l'isola non era mai stata soggetta, né politicamente né tantomeno culturalmente, a Roma e non conosceva la lingua latina; questo fino a quando, verso la metà del V secolo, Patrizio ne iniziava la diffusione come veicolo di conversione: "...*Nam sermo et loquela nostra traslata fuit in linguam alienam...*"²⁰⁵. Essa accoglieva, come una totalità non separabile, la dottrina cattolica e il sostrato culturale classico latino ed anche occasionalmente ellenistico. Questo, però, non significava una omologazione totale col cristianesimo nel resto del mondo romano. Una prima diversità con la religiosità continentale era data dal fatto che il monachesimo irlandese -già introdotto dai seguaci di Martino di Tours con la diffusione nell'Isola della cosiddetta "regola mista", cioè non necessariamente legata a quella stilata da Benedetto da Norcia nel VI secolo, ma profondamente contaminata dalle esperienze monastico-anacoretiche egiziane e siriane²⁰⁶ con riferimento

²⁰⁵ SAN PATRIZIO, *S. Patricii Confessio*, in "J. MIGNE, Patrologia series Latina et Graeca" (da qui in avanti MIGNE, PL), saec. V, tomus 53, Paris 1844 e anni segg., coll. 801-814.

²⁰⁶ Sul monachesimo siro-egiziaco, cf. C. H. LAWRENCE, *Il monachesimo medievale*, ed. it. Torino 1993, pp. 23-43; e pure P. BROWN, *Il mondo Tardo Antico*, ed. it. Torino 1974, pp. 74-88.

particolare alla “Regula” basiliana²⁰⁷ - proprio nella seconda metà del VI secolo, cominciava ad acquisire come proprie, le esperienze derivate dal benedettinismo e dalla tradizione orientale e siro-egiziaca. Il risultato di questa simbiosi, sarebbe stato, più tardi, la compilazione di una regola più originale, la “colombaniana”, così detta da San Colombano il Giovane che la stilò agli inizi dell’VIII secolo²⁰⁸.

Oltre che dalla Gallia e dall’esperienza di Martino, probabilmente il cristianesimo in forma monastica raggiunse l’Irlanda anche da est, con le missioni irradiatesi prima presso i Pitti di Caledonia e poi, forse, verso l’Hibernia, e partite dal monastero di Candida Casa, nel Galloway (costa occidentale dell’attuale Scozia). Tale esperienza, risalente all’ultimo decennio del IV secolo e iniziata da San Ninian, fu punto di riferimento almeno fino alla diffusione delle prime tesi eretiche del britanno Pelagio e del suo discepolo Celestio.

Una quasi impercettibile metamorfosi che avrebbe segnato il trionfo del monachesimo in Irlanda, si pose come un fattore di superamento della fase episcopale introdotta da Patrizio: “...Vi sono prove del fatto che la missione di San Patrizio creasse sul territorio un’organizzazione episcopale del tipo romano tradizionale. Ma, mancando la base sociale che esisteva altrove, sembra che tale tipo di struttura si esaurisse in fretta, e prima della fine del VI secolo era stata ampiamente sostituita da un diverso modello di organizzazione ecclesiastica, incentrato sui monasteri. [...]

²⁰⁷ Per una edizione recente della regola basiliana, cf. BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, a c. di U. NERI, tr. it. di M. B. Artioli, Torino 1980.

²⁰⁸ Su San Colombano cf. JONAS ABBAS ELNONENSIS, *Vita Sancti Columbani Abbatis*, in “MIGNE, PL”, cit., coll. 1009-1046; Società Bollandista, *Acta Sanctorum: Columba Ab. in insula Iona*, Bruxellis 1812 e anni segg., II, 180.

L'unità pastorale o *paruchia* era l'area dipendente da un monastero, e il suo capo spirituale era l'abate che in alcuni casi poteva essere vescovo [...]" . La seconda parte di quanto si vuole affermare é attestata dalla trasformazione di capoluoghi diocesani in centri monasteriali, secondo le parole della Barone: "...Il monachesimo [...] nel VI secolo [...] cominciò a sostituirsi alla diocesi episcopale e ne assunse anche i compiti amministrativi e missionari. Nel VII secolo il sistema dei vescovi tribali sarà gradualmente sommerso dalla crescente importanza dei monasteri..."²⁰⁹. Ciò avvenne nonostante l'introduzione della struttura episcopale romana in Irlanda da parte di San Patrizio e malgrado l'opposizione di papa Gregorio Magno al diffondersi della figura del monaco-chierico. Eppure, si dovette scendere ad un compromesso per le ragioni che qui ben illustra il Lawrence: "...Gregorio Magno considerava l'ufficio ecclesiastico incompatibile con la vita monastica. Nessuno -egli scrisse al vescovo di Ravenna- può servire sotto l'obbedienza ecclesiastica e continuare anche sotto una regola monastica, osservando lo stretto regime di un monastero, se é obbligato a rimanere nel servizio quotidiano della Chiesa. Si doveva scegliere o l'uno o l'altro [...] Con tutto ciò, Gregorio si accingeva ad affidare ai monaci il grande compito dell'evangelizzazione dei popoli barbari del nord Europa, e i pressanti bisogni della missione resero necessario un allentamento dei suoi principi affinché i popoli appena convertiti potessero ricevere i sacramenti. Forse fu questa la ragione per cui nel VII secolo le ordinazioni sacerdotali divennero una pratica crescente nei monasteri occidentali fino ad essere, nei secoli

²⁰⁹ MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit., p. 57. Cf. anche LAWRENCE, *Il monachesimo medievale*, cit., p. 79 e A. P. SMYTH, *L'epoca d'oro del primo monachesimo irlandese*, in "AA. VV., Storia religiosa dell'Irlanda", cit., pp. 63-78.

successivi, prassi comune...”²¹⁰. Ma questa trasformazione potrebbe addirittura essere considerata inevitabile tenendo presente la strutturazione sociale, economica e guerriera del mondo celto-ibernese. Lucidamente Dawson precisa: “...In Irlanda non esisteva né la tradizione romana della vita urbana né quella d’un episcopato urbano; era dunque naturale che la Chiesa irlandese avesse le sue basi normali nei monasteri, i quali divennero rapidamente assai numerosi e molto popolari. Una tradizione medioevale vuole che san Patrizio abbia domandato ai suoi fedeli la decima parte della popolazione delle terre per i monasteri. Quantunque si tratti solo d’una leggenda, é fuori dubbio che il monachesimo irlandese, fin dagli inizi, fu un grande movimento di massa guidato dai figli e dalle figlie delle famiglie dirigenti che avevano fondato monasteri, e furono imitati da quelli del loro clan e dai loro vassalli.

Benché la società monastica, società tutta dedita ad opere di pace, abbia rappresentato il polo opposto, quanto a pensiero ed azione, della comunità del clan – che era una società di guerrieri – tuttavia esisteva tra loro un certo parallelismo. Da un lato vediamo il capo del clan e la sua compagnia di guerrieri che hanno giurato di seguirlo fino alla morte; dall’altro ci sono l’abate e la sua comunità di monaci che gli hanno promesso obbedienza per l’eternità. Da una parte etica di onore e di fedeltà con il culto dell’eroe; dall’altra, etica di sacrificio e di santità con il culto del santo e del martire. E ancora: da un lato la trasmissione orale di poesia eroica, dall’altro la tradizione letteraria delle Sacre Scritture e delle leggende dei santi.

Questa somiglianza tra l’ideale pagano e l’ideale monastico ha fatto sì che gli uomini passassero dall’uno all’altro per mezzo d’una trasformazione profonda delle

²¹⁰ LAWRENCE, *Il monachesimo medioevale*, cit., pp. 62-63.

loro credenze e dei loro valori, senza tuttavia perdere il contatto vitale con le loro vecchie tradizioni sociali, le quali si trovavano, in certa maniera, trasferite su un piano più elevato, ma non distrutte o perdute...²¹¹.

D'altro canto l'idea di episcopati monastici non era assolutamente nuova e non era nata nemmeno in ambito celtico; la differenza é che altrove non si trasformò in un fenomeno così diffuso come in Irlanda. Già Sant'Agostino parlava di un ideale sacerdotale connesso alla vita monastica di cui certo conosceva la forte esperienza nord-africana del suo tempo, e l'elaborazione dell'idea di un monastero episcopale, databile fin dal 360 d. C. è attribuibile all'apostolato di Sant'Eusebio da Vercelli²¹². Vi é anche un'altra ipotesi sulla trasformazione della chiesa irlandese da episcopale in monastica, sintetizzata nell'idea del Trevelyan: "...Tuttavia la chiesa di cui Patrizio procurò il trionfo in Irlanda si sviluppò dopo la sua morte, allontanandosi da Roma. La caduta dell'impero in occidente, la completa abolizione delle istituzioni latine nella vicina isola di Britannia, e le conquiste dei barbari in Francia e in Italia, per un certo periodo isolarono l'Irlanda dall'influenza mediterranea, e consentirono lo sviluppo di una chiesa e di una civiltà celtica indigene. Il fatto che le incursioni barbariche non raggiunsero l'Irlanda fino alla venuta dei Vichinghi [...] lasciò il tempo di fiorire alla vita artistica, fantastica e letteraria del Cristianesimo irlandese primitivo [...] La struttura sociale in Irlanda non offriva una base su cui fosse possibile erigere una gerarchia di tipo romano e ancora meno un sistema parrocchiale. Finchè non vennero i Vichinghi non ci furono città [...] Gli Irlandesi

²¹¹ Cf. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione* cit., pp. 66-67.

²¹² Cf. F. HERTLING, *Zeitschrift fuer Christliche Theologie*, Berlin 1930, p. 359.

erano organizzati in un numero di tribù ostili e irrequiete, e ogni tribù era tenuta insieme dal vincolo di consanguineità [...] Il Cristianesimo irlandese fu di necessità organizzato in forma tribale. Non fu l'organizzazione parrocchiale né episcopale in senso romano, sebbene ci fosse una pletera di vescovi insignificanti, per lo più senza vescovado. La sua vita vera fu quella monastica. Il normale monastero irlandese era collegato con una singola tribù, e non riconosceva alcuna autorità ecclesiastica che avesse il potere di controllare il proprio abate. Il monachesimo celtico non è l'ideale conventuale di San Benedetto. È una congregazione di eremiti stabilitisi in un angolo remoto, spesso su una montagna o su un'isola rocciosa. Ognuno viveva da solo nella propria capanna di giunchi, di fango o di terriccio erboso; ma le capanne erano state raccolte tutte insieme, per i mutui rapporti sociali e per motivi di sicurezza, in un villaggio fortificato o *kraal*, sotto la direzione di un abate. Il monaco svolgeva attività molteplici, poiché erano eremiti, dotti, artisti, guerrieri e missionari. Il singolo monaco andava ogni tanto per il mondo a predicare, a sedare faide o a guidare guerre di tribù; talvolta copiava o minava manoscritti all'interno del convento; talvolta andava in cerca di un isolamento più assoluto, come San Cutberto quando lasciò la congregazione dei monaci suoi confratelli per la più completa solitudine delle Isole Farne..."²¹³.

Non è possibile concordare con la posizione di Trevelyan quando tenta di descrivere gli inizi della Chiesa celtica come un qualcosa di antagonista alla fedeltà romana assoluta. Tale posizione è tipica della storiografia anglosassone che da sempre tenta di insinuare nelle vicende

²¹³ G. M. TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, tr. it., Milano 1981. Cf. anche *Chronicon Scotorum*, cit., anno 562, p. 34.

d'Irlanda elementi di distacco fra la storia dell'Isola e la tradizione cattolica, tentativo che appare più asservito agli interessi dell'attualità politica nell'Ulster che non a quelli della scienza storica. La Chiesa irlandese, invece, con quella anglo-sassone dei primordi possedeva moltissime caratteristiche comuni a quella continentale, come ben dimostra il sempre compianto Raoul Manselli: "...Il fervore missionario irlandese ed anglosassone aveva lontane origini [...] Né é necessario ribadire il fatto che dopo difficili rapporti proprio in forza del monachesimo, la Chiesa d'Irlanda e la Chiesa degli Anglosassoni ebbero, se non un'identità comune, almeno talune caratteristiche convergenti, primissimo l'ardore missionario..."²¹⁴. Tuttavia, la descrizione della realtà proto-cristiana irlandese offertaci dal Trevelyan é esatta, mentre sulla posizione di antitesi fra il sistema episcopale latino e quello monastico irlandese, vale la pena prendere in considerazione le idee sul compromesso fra le due culture proposte dalla Barone e da Lawrence, già sopra riportate. Trevelyan motivava le sue convinzioni sottolineando aspetti formali che apparirebbero sostanziali: "...A questo punto era il cristianesimo che si diffuse per tutta la Scozia pagana dall'Ulster. La più efficace di queste missioni fu quella del 563 sotto la guida di San Colomba, guerriero, uomo politico ed eremita, il maggiore e il più tipico abate dell'ideale monastico

²¹⁴ Cit., in R. MANSELLI, *La Chiesa longobarda e le chiese dell'occidente*, in "Atti del LX Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo", Milano 21-25 ottobre 1978, C.I.S.S.A.M - Spoleto 1980, p. 258; sull'ardore missionario delle chiese irlandesi e anglosassoni cf. A. ANGENENDT, *Monachi peregrini Studien zu Pirmin und den monastichen Vorstellungen des fruehen Mittelalters*, Muenchen 1972; O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in "La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo", C.I.S.S.A.M., Spoleto 1967, pp. 327-363.

irlandese. Sulla piccola isola di Iona, all'altezza delle coste occidentali della Scozia, fondò il suo chiostro di capanne disposte ad alveare [...] Gli uomini di Iona, come i Gallesi, facevano cadere la pasqua in una data diversa da quella dei Romani, e i loro monaci si radevano da un orecchio all'altro lungo tutta la fronte (probabilmente secondo una reminiscenza druidica) invece di praticarsi una tonsura rotonda sul cranio...²¹⁵. Tali differenziazioni, invece, non sono indice di separazione, ma di rispetto delle diversità che è sempre stata prerogativa dell'ecclesialità latina: non è, forse, questo rispetto proprio della tradizione ibernese che, con lo stesso San Patrizio, ha dato origine alla "croce celtica", quale simbolo di una salvaguardia, anche culturale, in seno al cristianesimo dei neofiti isolani? La tonsura secondo criteri druidici non era un problema diverso dagli adattamenti pure in seguito accolti dalla Chiesa per realtà etniche e storiche a latitudini anche opposte a quella di Roma: chi non ricorda la disputa sulla circoncisione nelle prime comunità cristiane?²¹⁶ La differenza di data per la Pasqua? La tradizione liturgica dell'archidiocesi di Milano che, tuttora, segue il rito ambrosiano, forse ancora più antico degli adattamenti liturgici celtici, ancora oggi festeggia la Resurrezione in data differente da quella del calendario latino, eppure non esiste opposizione con l'ortodossia romana. La pluralità di riti locali (si pensi, ad esempio a quello visigotico e alla liturgia beneventana) ha resistito fino al Concilio di Trento concluso nel 1563!

D'altro canto, le "originalità" di Colomba trovarono immediata, corretta collocazione nella comunione cattolico-latina dal semplice fatto che il suo ideatore venne

²¹⁵ TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, cit., pp. 75 e segg. La missione di Colum Kille è antedatata di qualche anno da *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M557.3, p. 197.

²¹⁶ Atti 15, 1-34.

canonizzato dalla Chiesa Romana. Fra le altre cose, la regolamentazione di molte forme liturgiche celtiche, era attribuibile ad un uomo (colto e in piena comunione ecclesiastica), come Fausto di Riez, uno dei primi abati del grande monastero di Lérins. Tutt'al più si può essere d'accordo con Trevelyan quando afferma che le invasioni barbariche, isolando ulteriormente l'Irlanda dal resto d'Europa, favorirono il formarsi di una chiesa celtica con le originalità accennate; questo processo, però, non fu una precisa scelta di presa di distanza dalla comunione romana, ma solo un adattamento, anche inconsapevole, ad una situazione di fatto; tant'è vero che, una volta ricuciti i rapporti con il continente attraverso le sue missioni, la Chiesa cattolica d'Irlanda non mostrerà alcun segno di difficoltà nella comunione romana che potesse apparire davvero sostanziale.

In effetti, se di conflitto si può parlare, esso si verificò in Britannia, più latina e quindi più "romana" nell'obbedienza ecclesiastica, e nella fattispecie del regno di Northumbria evangelizzato dai monaci discepoli di San Columkille (Colomba) provenienti dal monastero di Jona. Questi, infatti, fondarono nel 634 a Lindisfarne, un'isola della Northumbria, appunto, un grande monastero di osservanza celtica. Quarant'anni prima circa, invece, il regno del Kent, con l'opera di evangelizzazione voluta da Gregorio Magno per il tramite di Sant'Agostino di Canterbury, entrò in seno all'organizzazione monastica romana. Lo scontro ebbe inizio ad opera di San Wilfrido e San Benedetto Biscop, ma si trattò di un conflitto inerente la struttura organizzativa e liturgica, non dogmatico-dottrinale; Dawson afferma che Wilfrido e Benedetto: "...stabilirono i loro monasteri a Ripon, a Hexham, a Wearmouth e a Jarrow, perchè fossero a un tempo colonie di cultura latina

tra i barbari nordici e roccheforti dell'ordine romano contro il particolarismo celtico...²¹⁷. Dunque, niente di scismatico.

Detto questo, ci si rende conto di quanto fosse inevitabile, per l'Irlanda dell'età post-patriciana, il superamento della fase episcopale almeno per la particolarità della struttura sociale irlandese. Ryan ha sostenuto che anche se non vi erano sempre prove certe, fra VI e VIII secolo l'elezione degli abati avveniva secondo criteri territoriali e parentali: il monastero di Iona, ad esempio, era pieno di membri dei Cinél nEogain, Durrow degli uomini degli O'Neill del sud. Uno dei casi più significativi fu certo quello del monastero di Trim²¹⁸. D'altro canto, questa pratica era, all'epoca, diffusa anche in altre parti d'Europa, come ad esempio nel regno dei Franchi²¹⁹. Tutto ciò rientrava nella normalità considerando che, a differenza dell'anacoresi orientale, in Irlanda e altre lande occidentali non c'era un distacco totale del monaco dalla propria famiglia. Pare che un'eccezione la costituisse il grande complesso monastico di Clonmacnoise, per il quale gli annali omonimi registravano, nei primi due secoli di vita, abati provenienti da diverse contee d'Irlanda, spesso territori tributari del monastero²²⁰. Si sa anche di monaci venuti da terre più lontane, non di rado appartenenti ad etnie pre-celtiche, con eguali diritti successorii alla carica di

²¹⁷ DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione* cit., p. 79.

²¹⁸ "...There was a tendency in Ireland to make such restrictions is willingly conceded. The case of Trim (already referred to more than once), with its ecclesiastical and secular succession side by side, suggests that the government of that Church was not decided for reasons of merit alone...". Cit. in J. RYAN, *Irish monasticism, the origins and the early development*, 3 voll., Dublin 1931, p. 266.

²¹⁹ "...When Gregory of Tours (died 594) wrote his «History of the Franks», all the bishops of that city, save five, were taken from his family..."; cit., in *Ibidem*, p. 267.

²²⁰ *Annals of Clonmacnoise*, cit., pp. 80-130.

abate, come ha ancora precisato il Ryan²²¹. Naturalmente, questa accondiscendenza agli interessi delle politiche familiari portò grandi guasti e, spesso, a lotte sanguinose. Il trasferimento della dignità di abate ad un congiunto del fondatore del monastero, quindi la permanenza al clan, era consuetudine anche in Britannia dove, spesso, accadeva addirittura che le regine, alla morte di un sovrano loro consorte, diventassero badesse²²².

3

Ma quali sono, a grandi linee, le caratteristiche di un monastero irlandese? A differenza che in Oriente (Vicino, Medio o Estremo indifferentemente), a ponente la solitudine dei monaci era un fatto più raro (e questo valeva anche a Iona o in altri famosi eremi di Scozia): gli abati potevano addirittura tenere presso di sé un segretario personale. Oltre ad una disciplina durissima, come si avrà modo di vedere più avanti da alcuni stralci della regola di San Colombano, cui dovevano sottostare senza riserve specialmente i monaci giovani, l'abate si serviva, per la conduzione del monastero, della collaborazione di confratelli anziani o "seniores". Costoro assolvevano il compito di guida spirituale per i più

²²¹ "...Two points of considerable interest emerge from this record. The first is that the abbots of Clonmacnoise for two centuries were sprung, like the founder, St. Ciaran, from a tributary sept, and probably all were descendants of the aboriginal pre-Celtic peoples. As with the abbots, so with the rest of the community. The second is that Clonmacnoise drew its monks from regions as far apart as Down and Kinsale, Connemara and Louth, and that the office of abbot was open to all without restriction..."; Cf. RYAN, *Irish monasticism, the origins* cit., pp. 268-269.

²²² P. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, London 1946, pp. 27-29.

giovani; comminavano, se era il caso, sanzioni anche fisiche previste dalla Regola, ed erano demandati a giudicare la dignità o meno di un membro di continuare ad appartenere alla confraternita. A Clonmacnoise, e forse anche ad Armagh, vivevano addirittura in alloggi separati da quelli degli altri confratelli e si sa che tale privilegio esisteva anche presso gli anziani dell'insediamento continentale di Luxeuil. Di grande utilità i “*seniores*” si rivelavano per gli abati che esercitavano il loro potere giurisdizionale su più monasteri e con i quali, quindi, collaboravano rivestendo funzioni vicariali.

Tornando all'argomento precedente, va tuttavia precisato che l'introduzione della regola colombaniana e delle altre discipline pre-benedettine non modificò *in toto* le consuetudini del monachesimo celtico il quale, anzi, tentava di conservare il più possibile affinità con la comunione monastica mondiale; tuttavia, in seno alla Chiesa celtica esistevano caratteristiche spesso in contrasto stridente con le disposizioni impartite dal grande padre di Montecassino come, ad esempio, la vocazione itinerante dei monaci d'Irlanda. A tal proposito, Giulia Barone, parlando di San Colombano, affermava che egli “... era un irlandese, dotto come molti monaci suoi compatrioti e, come la gran parte di loro, strenuo assertore di quella particolare forma di asceti che consisteva nella *peregrinatio religiosa*, l'allontanarsi cioè dalla terra di origine per sanzionare definitivamente il proprio abbandono della vita precedente...”²²³. Queste peculiarità del monachesimo ibernese, tuttavia, non erano né apprezzate né condivise dal padre del monachesimo occidentale San Benedetto; dice ancora la Barone: “...Il monachesimo delle origini aveva proposto due modelli di rinuncia al mondo completamente antitetici: quello stabile

²²³ BARONE, *Le ore del monaco*, cit., p. 21.

praticato dagli egiziani e quello itinerante dei siriaci [...] Analoga sorte fu quella dei monaci celtici, ideali continuatori del modello siriano, e anch'essi veicoli di evangelizzazione di vaste zone del Nord, ivi compresa l'Islanda, mentre nella regola benedettina l'accento é posto decisamente sulla necessità della stabilitas [...] Ciò non vuol dire, naturalmente, che non ci siano stati illustri personaggi del monachesimo benedettino che hanno trascorso gran parte della loro vita fuori dalle mura del chiostro; si pensi, per esempio, a Bonifacio e ai suoi compagni nella missione in Germania. Per loro, però, il fine supremo era - contrariamente a quanto avveniva per Siriaci e Irlandesi - quello dell'evangelizzazione...²²⁴. Qualche affinità con la regola benedettina la si riscontrava nella considerazione del lavoro manuale; itineranza, infatti, non significava necessariamente essere degli sfaccendati, almeno per il periodo di permanenza nella struttura. In proposito rivolgamoci, per un chiarimento, più direttamente alle fonti; così si esprimeva, infatti, san Molua: "...Carissimi fratelli, diceva egli, coltivate la terra e lavorate tenacemente, affinché possiate avere a sufficienza nutrimento, bevanda e vestiti. Quando i servi di Dio hanno il necessario, allora c'è anche la stabilità, e quando c'è stabilità nel servizio vi é pure la vita religiosa. E lo scopo della vita religiosa é la vita eterna..."²²⁵.

Le regole, che avevano radici comuni ma rami e foglie differenziati, potevano, per questo, essere più o meno vicini al realismo benedettino e all'ascetismo basiliano, ma spesso si presentavano con un'inconsueta gioiosità possibile per le particolarità temperamentali dei celti, come dimostra

²²⁴ *Ibidem*, pp. 27-28.

²²⁵ O. PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, II, 223, Oxford 1910; cit., tr. it. in DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione* cit., pag., 70.

questo passo tratto dalla regola del monastero di San Congallo a Bangor, in Ulster: “...*Benchuir bona regula / Recta atque divina, / Stricta, sancta, sedula / Summa, justa et mira. / Navis numquam turbata / quamvis fluctibus tonsa, / Nuptiis quoque parata / Regi Domino sponsa. [...] / Certe civitas firma, / Fortis atque munita, / Gloriosa ac digna, / Supra montem posita....*”²²⁶. E nel saggio diretto da Folz, per tornare al problema dell’itineranza monastica e delle migrazioni, troviamo che “...In Irlanda infine, i monasteri, centri religiosi dei clans (Armagh, Bangor, Clonart, Clonfert), furono inoltre dei centri d’attività missionarie, dato che la vita itinerante era considerata dai monaci come un mezzo di salvezza...”²²⁷. Una posizione, dunque, per molti versi diametralmente opposta alla visione di Benedetto; ma le ragioni di questo rifiuto da parte del santo di Norcia delle caratteristiche itineranti del monachesimo nord-occidentale, possiamo attingerle direttamente dal primo capitolo della Regola del grande santo su cui torneremo più avanti, e dagli studi del Lawrence²²⁸. Se, tuttavia, la “Regula” di Benedetto poteva sembrare eccessivamente severa non solo nei giudizi su certe categorie di chierici ma anche per quanto riguarda la vita degli osservanti, si veda allora quella proposta e diffusa da San Colombano per i monasteri celtici; ecco alcuni passi tratti dalla traduzione contenuta in un saggio del Barni: “...

²²⁶ “...La Regola di Bangor é buona, retta, divina, severa, santa, prudente, eccelsa, giusta e mirabile. Nave non mai agitata, quantunque scossa dai flutti: ornata come sposa per le nozze col Re, suo Signore [...] é veramente una città sicura, forte e ben difesa, gloriosa e bella, posta sulla collina...”; cf. *The Antiphonary of Bangor*, a c. di F. E. WARREN, II, 28; cit., tr. it. in DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione* cit., p. 70 e nota n. 10.

²²⁷ FOLZ – GUILLOU – MUSSET – SOURDEL, *Origine e formazione* cit., p. 271.

²²⁸ Cf. LAWRENCE, *Il monachesimo medievale*, cit., pp. 44-70.

1 – Dell’obbedienza. Prima di tutto impariamo ad amare Dio con tutto il cuore e tutta la mente e con tutte le nostre forze e il prossimo come noi stessi. Poi alla prima parola del senior bisogna che tutti si alzino per obbedire [...] Se qualcuno udendo la parola non si alza subito é da giudicare disobbediente. Chi fa obiezioni incorre nel reato di contumacia. 2 - Del silenzio [...] E perciò per non incorrere nel reato di verbosità é opportuno che, salvo per le cose utili e necessarie, si taccia...²²⁹.

Su san Colombano, figura che tanto ha inciso nella storia e nella caratterizzazione della Chiesa irlandese ma anche di quella europea in generale, occorrerà spendere qualche parola²³⁰. Nacque nel territorio del Leinster verso il 540 d.C., studiò nel monastero di Bangor (fondato a metà del VI secolo²³¹ da San Comgall o Congallo²³²), nell’Ulster, dal quale partì per stabilirsi, intorno la fine del VI secolo, in Borgogna dove fondava i monasteri di Annegray e Luxeuil. Esiliato, poi, per frizioni gravi con la corte borgognona, da lì passò a Bregenz, nell’attuale Svizzera, dove il suo discepolo Gallo, fondava a sua volta il famosissimo monastero che da quest’ultimo prese il nome. Portatosi in

²²⁹ SAN COLOMBANO, *Regula Coenobialis*, in “MIGNE, PL”, vol. 80, Paris 1863; tr. it. in G. BARNI, *I longobardi in Italia*, Novara 1987, p. 64; cf., tuttavia, anche G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, Roma 1961, pp. 100-110. Oltre alla prima “Regula”, poi, sarà necessario analizzare anche le altre opere colombانية in materia di disciplina claustrale: *La Regula Monachorum e l’Ordo de vita et actione monachorum*, in “Rivista Storica benedettina”, a c. di P. LUGANO, (1916-20). Per il Penitenziale, cf. l’edizione a c. di O. SEEBASS, in “Zeitschrift für Kirchengeschichte”, (1894-97).

²³⁰ Cf. GIONA DI BOBBIO, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, a c. di I. BIFFI - A. GRANATA, Milano 2001.

²³¹ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M552.2, p. 189.

²³² Società bollandista, *Acta Sanctorum: Comgallus Ab. Benchorensis*, cit., 10 Maii, II, 579.

Italia nel primo decennio del VII secolo, iniziò quella fruttuosa collaborazione con la corte longobarda che gli consentì, nel 614, di dare inizio alla fondazione del grande monastero di Bobbio. Venne a morte l'anno seguente. Dell'opera di Colombano in Italia sarà giusto ricordare, oltre che al suo impegno contro l'arianesimo, anche i buoni uffici posti per la ricomposizione dello scisma tricapolino che, nella penisola, contava molti aderenti anche fra le alte gerarchie ecclesiastiche²³³.

Dissertando sulle sfumature fra monachesimo benedettino "ortodosso", per così dire, e quello celtico, si è perso di vista il discorso sulle differenze fra cristianesimo irlandese e continentale. Su quello dell'Isola abbiamo detto a sufficienza specie per quanto riguarda la mancanza della fase eroica dei primordi; il cristianesimo continentale, invece, era passato per tribolazioni, eresie, scontro con il potere politico e, solo da dopo Costantino il Grande, aveva avuto modo di gerarchizzarsi intorno al suo clero secolare. In Irlanda, al contrario, specie dal VII secolo in poi, i preti quasi non esistevano: la Chiesa si gerarchizzava intorno la struttura cenobitica e gli stessi vescovi o non possedevano alcuna autorità reale, o non erano che gli stessi abati dei monasteri più importanti i cui confini diocesani andavano a sovrapporsi a quelli delle vecchie circoscrizioni ecclesiastiche e definiti in base a criteri etnico-tribali. Il territorio della tribù, già coincidente con quello della diocesi, passava ora sotto la giurisdizione della comunità monastica che aveva prerogative cattedrali. L'Irlanda, dunque, impattò con una *Ecclesia Christi* che era già una struttura potente, chiara nella sua proposta di novità e rigorosa nella dottrina; essa, ancora, si poneva come

²³³ Cf. il recentissimo GIONA DI BOBBIO, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, cit., pp. XI-XXXI.

un'affascinante possibilità di civilizzazione per la rozza organizzazione tribale che aveva lungamente caratterizzato la società pre-cristiana dell'isola.

4

Riassumendo, la forma con cui la Scotia Maior incontrava il cristianesimo era quello particolare del monachesimo forse introdotto da monaci seguaci di Martino di Tours²³⁴ e poi adattato principalmente da Colombano, Finiano²³⁵, più tardi (VI sec.) Ciaràn, Congallo di Bangor, Colum Kille²³⁶ e tantissimi altri, in una terra parzialmente cristianizzata dalle prime spedizioni missionarie ufficiali di Palladio e San Patrizio volute, dal 431 in poi, dal pontefice Celestino I²³⁷. di Palladio, secondo quanto tramandato da Prospero d'Aquitania, si é già parlato. Più documentata, invece, la vicenda storica di Patrizio. Di lui si sa che,

²³⁴ Martino muore tra il primo e il secondo decennio del V secolo secondo *Cottonian Annals*, cit., K 4, p. 318. Note sulla sua vita in SOCCI, *Cristiani: l'avventura umana* cit., pp. 50-54.

²³⁵ Su San Finiano cf. Società Bollandista, *Acta Sanctorum: Finianus Ab. in Hibernia*, cit., I, 904 - II, 444.

²³⁶ La nascita di Ciaràn-Kiaran, fondatore del monastero di Clonmacnois, é collocata nel primo ventennio del VI sec. da *Cottonian Annals*, cit., anno 517 K 3, p. 320; quelle di Congallo e Colum Kille poco dopo e, rispettivamente: *Ibidem*, anno 520 K 3, p. 320 e anno 523 K 2, p. 320.

²³⁷ Di Celestino I si é già detto. Qualche cenno sulla figura di questo pontefice (poi canonizzato dalla Chiesa) in CAPORIZZI, *I papi*, cit., p. 43; sull'origine britanna, o meglio, scota di Pelagio Cf. J. ARDILL, *St. Patrick, AD 180*, London-Dublin 1931, pp. 161-163; J. F. KENNEY, *The sources for the Early History of Ireland; an introduction and guide*, 1, "Ecclesiastica", New York 1929, rist. Dublin 1979; J. MORRIS, *The pelagian literature*, in "Journal of Theological Studies", XVI, 1 (1965); H. ZIMMER, *Pelagius in Ireland*, Berlin 1901, pp. 18-21.

quando successe a Palladio sulla cattedra episcopale irlandese, era già un buon conoscitore dell'isola per avervi vissuto tra il 401 e il 407, trascinatovi da pirati scoti durante una scorreria nella Britannia romanizzata, sua terra d'origine²³⁸. Non ci sono dubbi che non può essere considerata di natura monastica la missione patriciana: anche se, fattore non indifferente, lui stesso completò la sua formazione nei conventi di Lérin e Auxerre. Alla sua morte l'isola era quasi completamente evangelizzata e animata da una salda organizzazione ecclesiastica. Il merito più grande dell'apostolato di Patrizio fu costituito senz'altro dalla tolleranza e dal rispetto per le tradizioni indigene: questa politica portò come conseguenza non la semplice sostituzione della religione cristiana all'antica fede druidica, né ad una magmatica fusione delle due concezioni, ma una vera simbiosi nella quale le diversità sopravvissero completandosi a vicenda e consentendo qua e là lo spuntare

²³⁸ Patrizio nasce in Britannia, probabilmente nell'anno 385. Succede a Palladio tra il 430 e il 431. Succinte ma utili notizie nel saggio di SOCCI, *Cristiani: l'avventura umana* cit., pp. 16-19; M. A. O'BRENNAN, *Ancient Ireland, her Milesian chiefs, her kings and princes, her great men. Her struggles for liberty, her apostle St. Patrick, her religion...*, Dublin 1855; R. J. GAINSFORS, *The religion of St. Patrick and the ancient Irish history*, London 1869; sulla vita di Patrizio con approccio alle fonti vds. MUIRCHÚ MACCUMACHTENI et TIRECHAN, *Vita Sancti Patricii hibernorum apostoli auctore Muirchú Macchumachteni et Tirechani Collectanea de S. Patritio ex libro armachano ope codicis bruxellensis*, a c. di R. P. E. HOGAN, excerptum ex analectis bollandianisi, Bruxellis 1884-89. Per maggiori approfondimenti, non solo biografici, ma in special modo per la problematica filologica degli scritti patriciani, cf. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit. Per la stessa tematica, a partire dalle fonti, vds. il succitato codice bruxellense con le *notae* alle Confessioni di San Patrizio e alla sua lettera a Corotico. Traduzione delle due più importanti agiografie patriciane con testo latino e ampia sezione introduttiva in IORIO, *L'apostolo Rustico*, cit.

di elementi tradizionali della cultura arcaica irlandese che facevano da cornice alle forme del cristianesimo nel rispetto della sua ortodossia. Ne consegue, naturalmente, che la civiltà iro-cristiana presentò numerosissimi elementi di originalità.

Ma la peculiarità claustrale assunta a un certo punto dalla Chiesa irlandese, ha fatto dire al Franzen: "...Per l'isola, priva di città, il carattere monastico diviene il tipo stesso dell'intera vita ecclesiastica. Già esternamente l'organizzazione era collegata ai numerosi conventi che fiorirono rapidamente in tutta l'isola. Le grandi comunità conventuali rappresentano, in ciascuno dei numerosi *Clan* (stirpi) locali, l'effettivo centro ecclesiastico religioso. I grandi santi fondatori di monasteri (Fimiano, Colombano il vecchio di Hy, Congallo di Bangor, Brendano, Kevin, Colombano il Grande) godono della massima stima e gli abati, e non i vescovi furono le vere guide responsabili della Chiesa irlandese e ebbero anche potestà di giurisdizione ecclesiastica. Per le semplici funzioni di consacrazione episcopale essi si servivano di un suffraganeo e facevano generalmente consacrare il vescovo da uno dei loro monaci subalterni..."²³⁹. Oltre al Franzen e la Barone, comunque, gli studiosi sono tutti concordi nel ritenere fondamentale la differenziazione, da un punto di vista strutturale, fra la Chiesa ibernese monastica e quella continentale episcopale: "...Se si eccettua il caso dell'Irlanda, la cui struttura fu fortemente marcata dall'impronta del monachesimo, la chiave di volta della Chiesa cristiana restò dappertutto il vescovado..."²⁴⁰.

²³⁹ FRANZEN, *Breve Storia della Chiesa*, cit., p. 129.

²⁴⁰ FOLZ – GUILLOU – MUSSET – SOURDEL, *Origine e formazione* cit., p. 269.

Dal VI-VII secolo in poi, dunque, con un cristianesimo radicatissimo ed evoluto, si poté assistere ad uno spettacolare ribaltamento dei ruoli: il covo dei selvaggi Clans, delle tribù, é oramai “Insula doctorum et sanctorum”, isola di dotti e santi, contrada di missionari pronti a partire alla volta di quelle terre interessate alla seconda evangelizzazione²⁴¹.

L'Europa dei secoli VI - IX era ben lungi dal presentare una fisionomia religiosa omogenea: infatti, pur non essendosi ancora consumato il definitivo scisma tra Chiesa occidentale latino-cattolica e Chiesa orientale greco-ortodossa, vi erano già nell'aria dei problemi che, degenerando, avrebbero determinato l'insanabile rottura, nell'XI secolo, fra Roma e Costantinopoli (si pensi all'atto definitivo di questa dialettica tra i due mondi con lo scisma di Michele Cerulario del 1054²⁴²). Ampie sacche di paganesimo resistevano sia nel mondo germanico che al di qua dell'antico *limes* romano. I fenomeni di erosione della fede manifesti nella cristianità periferica tra V e VIII secolo, erano dati, almeno in occidente, dal persistere di eresie come quella ariana, radicata nella maggioranza dei popoli germanici invasori che l'accosero con la predicazione dei seguaci di Ario dopo la loro messa al bando dall'Impero all'indomani del concilio ecumenico niceno del 325. Con le

²⁴¹ Per il concetto di “Seconda evangelizzazione d'Europa”, cf. IORIO, *I sentieri* cit., pp. 5-6.

²⁴² E' già del VI secolo lo scisma detto dei “Tre capitoli” scoppiato sotto l'imperatore d'oriente Giustiniano; mentre dell'VIII secolo é quello conseguente al rifiuto della Chiesa d'occidente di applicare le delibere iconoclaste del Basileus Leone III Isaurico. Ancora: lo scisma del patriarca Fozio, conclusosi nell'870 e la definitiva separazione del 1054. In proposito, cf. BREZZI, *Storia del Cattolicesimo*, cit., I vol. cap. 3 pp. 337 e segg.; cap. 35 pp. 355 e segg.; II vol. cap. 2 pp. 13 e segg.; cap. 7 pp. 71 e segg.; cap. 11 pp. 113 e segg.; FRANZEN, *Breve storia della Chiesa*, cit., pp. 97-98, 155-157, 164, 188-189.

deliberazioni di condanna dell'assemblea dei Padri e la messa al bando dei seguaci di Ario, infatti, l'eresia si propose come forma d'incontro tra cristianesimo e mondo germanico che la portò seco nella conquista dell'occidente: Visigoti, Vandali, Burgundi e tanti altri ancora, fondarono domini che, pur accettando la tradizione della *romanitas*, ne respingevano l'eredità religiosa rimanendo tenacemente attaccati alla nota eresia puntello, oltretutto, delle loro rivendicazioni nazionalistiche e pangermaniche, contro ogni tentativo di affrancamento politico e culturale del maggioritario elemento latino nei confronti di quello goto; tentativo passante anche attraverso la politica di conversione dei nuovi giunti perseguita pertinacemente dalla Chiesa Romana.

Ad eccezione di Franchi e solo in parte, ma comunque, molto più tardi, Longobardi, dunque, il panorama socio-religioso incontrato dalle missioni del monachesimo irlandese e anche scozzese o britannico in generale dopo la conversione degli anglo-sassoni nel VII-VIII secolo, era sostanzialmente eretico-pagano in consistenti porzioni di territorio europeo²⁴³. La riscossa, come si è accennato all'inizio, venne guidata, una volta evangelizzata l'Irlanda, dai monaci dell'Isola e da papa Gregorio Magno. Un buon esempio di questa nuova offensiva romana venne offerto proprio dall'Italia, religiosamente divisa fra ariani germanici e cattolici,

²⁴³ Di Angli e Sassoni, che già nel VII secolo andavano ad apprendere la cultura classica in Irlanda, veniamo a conoscenza grazie a quanto tramandato dal VENERABILE BEDA, *Historia Ecclesiastica*, ed. B. COLGRAVE - R.A.B. MYNORS, Oxford 1969. Dalla Britannia cristiana scaturì un'altra grande figura di santo missionario: Winfrido Bonifacio, futuro apostolo della Germania. Una rapida carrellata sui fatti salienti della sua vita ancora in SOCCI, *Cristiani: l'avventura umana* cit., pp. 28-31.

partizione cui corrispondeva anche quella etnica fra longobardi e latini, a loro volta divisi fra cattolici seguaci di Roma e, nel VI secolo, cattolici aderenti allo scisma tricapitolino. La missione, dunque, al vertice delle scelte politiche e pastorali gregoriane con i suoi monaci irlandesi ortodossi nella fede e interpreti del pensiero pontificio anche nella “tana del lupo” (consigliere spirituale e politico del re longobardo Agilulfo, infatti, fu proprio il nostro San Colombano che, principalmente, si adoperò con un certo successo per il miglioramento dei rapporti fra cattolici e ariani, tanto che il monastero di Bobbio da lui fondato, avamposto nella lotta contro paganesimo ed eresie, non venne sfiorato dalla furia longobarda nazionalistico-ariana nelle persecuzioni, spesso violente, contro l’elemento romano-cattolico, considerato dai dominatori una sorta di “quinta colonna” dell’impero d’Oriente nei territori dell’Italia longobarda).

D’importanza davvero fondamentale fu certo il ruolo voluto per la Chiesa da San Gregorio Magno e la grande premura per le missioni originata dalla grave situazione d’Europa già descritta. I suoi successi nell’evangelizzazione furono il risultato della precisa opzione che ormai il mondo cattolico ufficiale, tramite appunto il successore di Pietro e il suo clero, avevano realizzato: Roma aveva scelto l’Occidente e principalmente le popolazioni barbariche lì immigrate. A queste popolazioni, al diverso stato della loro civiltà, la sede di Pietro adattò i suoi metodi di evangelizzazione, il suo parlato, semplice e complesso, addirittura la sua tradizione liturgica. San Gregorio Magno fu il più alto esponente di questo cattolicesimo che raccoglieva il suo gregge e si caricava di un fardello da patrono totale degli uomini: non più le difficoltose teoresi della tradizione orientale e bizantina, le sterili dispute

teologiche inaccessibili ai più, ma una catechesi semplice per uomini semplici²⁴⁴.

I caratteri del monachesimo irlandese, un monachesimo-sacerdotale che univa le virtù del primo aspetto e cioè celibato, obbedienza, a quelle del secondo come dinamismo apostolico, pastorale e missione, vennero in seguito accolti, non senza molte riserve e ostilità, anche dal resto del clero continentale. Il monachesimo irlan- scozzese, dunque, che pure, dopo l'abbandono della regola colombaniana e l'apertura alle istanze riformatrici in generale si sarebbe ispirato al "modus vivendi" benedettino, ne rinnovava le energie, rinunciando ad una dimensione totalmente anacoretica, anche se continueranno ad essere non rari i casi di monaci solitari, per dilatare al massimo le potenzialità latenti nella vita cenobitica e iniziare, così, la seconda evangelizzazione del continente.

Le peculiarità della vita comunitaria monastica irlandese, realizzarono anche una rivoluzione liturgica i cui elementi di novità di maggior rilievo furono senz'altro costituiti dalla rielaborazione della liturgia delle Ore e dall'introduzione della confessione auricolare in luogo di quella pubblica, molto più mortificante quest'ultima e, di conseguenza, più scoraggiante, nella pratica, per il fedele. Inoltre, la tradizione del sacramento penitenziale nella Chiesa delle origini prevedeva il perdono per i peccati commessi, una sola volta nella vita. Con la valorizzazione del precetto evangelico del perdonare "Fino a settanta volte sette"²⁴⁵ e, conseguentemente, la possibilità praticamente

²⁴⁴ Sull'opera e il pensiero di questo grande pontefice attraverso le fonti, cf. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, 1, sec. VII, Ivrea, Biblioteca Capitolare (edita anche in "MIGNE, PL"); e IDEM. *Dialoghi*, codice Sessoriano 40, sec. VIII-IX, Roma, Biblioteca Nazionale (pure in "MIGNE, PL").

²⁴⁵ Mt 18, 22.

illimitata per il cristiano di ottenere la misericordia di Dio con la Confessione concepita come possibilità continua ed inesauribile, il clero irlandese apriva una fase nuova nei rapporti fra Chiesa e fedeli proprio attraverso l'uso, in senso più misericordioso, della "Riconciliazione". D'altro canto, non poteva essere altrimenti, visto e considerato che la salvezza, ma anche punizioni e penitenze corporali e spirituali, doveva essere proposta continuamente all'uomo peccatore; con "...La dolorosa incostanza degli eventi, anzi, soprattutto in ambiente monastico irlandese, si accentuerà il senso di colpa e di peccato che riduce la vita a espiazione e la stessa morte a condanna..."²⁴⁶. In occidente, in futuro, si ironizzerà molto sulla comminazione delle penitenze relative: proprio i monaci irlandesi e britanni, infatti, giunsero al punto di redigere veri e propri "prontuari" ad uso del clero e cioè quei famosi "penitenziali" poi destinati a larga fortuna, contenenti la sanzione da assegnare ad ogni singolo peccato a seconda della gravità²⁴⁷. Per sottolineare l'autorevolezza della provenienza di questa corrente riformistica, basterà ricordare che autore di uno di questi penitenziali fu proprio San Colombano²⁴⁸. Ma altri vennero messi a punto da Teodoro di Canterbury ed Egberto di York. Nell'Europa

²⁴⁶ C. RUSSO MAILLER, *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale fra VI e XI secolo*, Napoli 1981, p. 40.

²⁴⁷ La sanzione canonica a queste innovazioni ha, comunque, illustri precedenti: la Riforma, infatti, fu già, in parte, un'idea di Papa Leone Magno che la illustrava in una lettera all'episcopato del 459. Cf. LEONE MAGNO, *Epistolae*, n. 161-2, in "MIGNE, PL", 54, 1210C-1211B.

²⁴⁸ Su San Colombano cf. le succinte ma efficaci notizie di J. J. O' RÌORDÀIN, *I primi santi d'Irlanda*, Milano 2005. Meno recente ma egualmente efficace il lavoro di LAWRENCE, *Il Monachesimo medievale*, cit., pp. 71-104; Per quanto riguarda l'aspetto archeologico delle fondazioni colombaniane nelle isole britanniche cf. M. e L. DE PAOR, *Antica Irlanda cristiana*, ed. it., Milano 1959.

barbarica ebbero un grande successo perchè molto simili alle consuetudini delle leggi germaniche.

Ai monaci irlandesi dobbiamo anche l'introduzione della consuetudine relativa al cosiddetto "Obolo di San Pietro", cioè l'offerta per la carità del papa, che i viaggiatori dello spirito lasciavano in dono al pontefice durante le loro visite alle tombe degli apostoli²⁴⁹.

5

Ma la penitenza é anche "peregrinatio", pratica ben più antica dei moti verso la Terrasanta iniziati nell'XI secolo, e tipici dell'armamentario psicologico dei popoli celtici. Si parta dalla questione del pellegrinaggio per potersi orientare meglio.

Uno degli aspetti più caratterizzanti il pellegrinaggio medievale é, senz'altro, quello legato alle sue implicazioni fatalistiche o di definitività²⁵⁰. Il dato evidente che qui si vuol sottolineare, poi, é che da quando iniziarono i moti devozionali verso la Terrasanta (che non cominciano con le crociate ma risalgono già al tardo IV secolo), di qualsiasi natura essi fossero, comprendevano elementi di definitività diversamente espressi ma che avevano a fattor comune il riallaccio alla tradizione vetero-testamentaria²⁵¹. Le

²⁴⁹ Cf. A. M. TOMMASINI O.F.M., *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 43.

²⁵⁰ Per una buona sintesi sulla problematica dello "sradicamento" nel medioevo celtico, cf. G. IORIO, *La vocazione allo "sradicamento" nella mentalità medievale*, in "Lyceum", n. 24 (2002) pp. 57-60.

²⁵¹ Sul problema del pellegrinaggio medievale cf. quanto di recente prodotto dalla storiografia mondiale: AA.VV., *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique a l'occident médiéval*, Paris 1973; W.E.T. TURNER, *Image and pilgrimage narrative and their posterity*, London 1980; J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*,

difficoltà connesse al viaggio in sé, inculcarono l'abitudine in chi coscientemente accettava la possibilità di una condizione definitiva e finale della devozione che si apprestava a compiere, di premunirsi in anticipo facendo testamento²⁵².

Ma la vera svolta nell'idea di pellegrinaggio, tuttavia, si ebbe nel periodo a ridosso della prima crociata²⁵³ in cui tale carattere di definitività oramai impresso nell'inconscio collettivo europeo, si esprimeva nelle sue forme più evidenti

Turnhout 1981; J. CHELINI - H. BRAUTHOMME, *Les chemins de Dieu*, Paris 1985; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985; A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langues*, Paris 1987; R. OURSEL, *Pellegrini nel medioevo*, ed. it., Milano 1987; Idem, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano*, in AA.VV., "Sette colonne e sette chiese", Bologna 1987; F. CARDINI, *Reliquie e pellegrinaggi*, in "Santi e Demoni nell'Alto Medioevo", CISSAM, XXXVI, Spoleto 1989, pp. 981-1035; Idem, *Niccolò IV: un pontificato fra oriente e occidente*, in AA.VV., Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV, Ascoli Piceno 14-17 dicembre 1989, CISSAM, Spoleto 1990; Idem, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991; Idem, *Cruzada y peregrinación*, in AA.VV., "Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval", XVIII semana de estudios medievales, Estella-Espana 1991; per una bibliografia recente, cf. G. IORIO, *Gli studi sulle crociate dal 1968 ad oggi: una panoramica*, in "Ricerche Storiche", anno XXIV, n. 3 (1994). AA.VV., *Tra Roma e Gerusalemme nel medioevo*, Salerno, Cava de' Tirreni, Ravello, 26-29.10.2000 – Atti del Convegno internazionale di Studi, Centro Europeo per i Beni Culturali di Ravello e Università degli Studi di Salerno (Dipartimento di Latinità e Medioevo), Salerno 2004.

²⁵² Su alcuni esempi di pellegrinaggio nel tardo-antico cf. F. CARDINI, *Egeria la pellegrina*, in AA.VV., "Medioevo al femminile", Bari 1996, pp. 3-30.

²⁵³ Tutto lo sviluppo del pellegrinaggio e il suo scivolamento verso il movimento crociato ben analizzato da P. ALPHANDERY – A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, ed. it., Bologna 1985.

o, se si preferisce, più estreme²⁵⁴. Le aspettative apocalittiche ed escatologiche che permearono tutto il medioevo, e non solo il “Secolo dell’anno Mille” con le sue terrificanti icone mentali e materiali²⁵⁵, spinsero una variegata ma importante porzione della società europea occidentale a giungere in Terrasanta non per compiere un “pellegrinaggio” inteso come *iter* rischioso ma con previsione di rientro, bensì come modo di testimoniare con il sangue del martirio la propria fedeltà a Cristo secondo tempi e modi indicati dai profeti, San Paolo e il Veggente di Pathmos²⁵⁶; e le numerose carestie che flagellarono l’Europa nell’ultimo decennio dell’XI secolo²⁵⁷, finirono solo per ossigenare le fantasie escatologiche dei vari Pietro l’Eremita, Gualtiero Senza Averi²⁵⁸, Gottescalco ed altri “Fanatici dell’Apocalisse”, come ebbe ben a definirli il Cohn²⁵⁹.

Senza voler a tutti i costi trovare connessioni audaci, esistono, a nostro parere, indubitabili legami, più o meno inconsci, fra i movimenti di pellegrini, le crociate della prima ora e la tradizione del monachesimo d’area celtica che esprimeva le sue pulsioni missionarie e velleità

²⁵⁴ Cf. G. MICCOLI, *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in AA.VV., “La concezione della povertà nel medioevo”, a c. di O. CAPITANI, Bologna 1974; F. CARDINI, *Le crociate tra il mito e la storia*, rist. Roma 1985.

²⁵⁵ L. GRODECKI – F. MUETERICH - J. TARALON - F. WORMALD, *Il secolo dell’Anno Mille*, Milano 1974.

²⁵⁶ Daniele 11, 36-37; Ezechiele 28, 2-3; Isaia, 14, 13-14; II ai Tessalonicesi 2, 3-4; Apocalisse 13, 1-8.

²⁵⁷ RADULPHUS GLABER, *Historiae*, in M. PROU, *Les cinq livres de ses histoire*, Paris 1886.

²⁵⁸ Una rivisitazione di questo personaggio nel I volume di J. RICHARD, *La grande storia delle crociate*, 2 voll., ed. it. rist. Milano 2005, pp. 60, 78, 89 e 458.

²⁵⁹ N. COHN, *I fanatici dell’apocalisse*, ed. it., Milano 1976.

martirologiche, attraverso un fenomeno tutto particolare e cioè il cosiddetto “Holy Exile”, il “Santo Esilio”. Questo aspetto della spiritualità medievale che ebbe massima espressione in quella celtica, va compreso appieno se si vuole trovare in esso uno degli archetipi che hanno ispirato il pellegrinaggio specialmente al tempo della prima crociata quando, come si é detto, esso acquisiva carattere di definitività, e come c’entrasse con i cammini penitenziali verso Roma e Gerusalemme: quasi tutte le espressioni, non solo di religiosità popolare ma comunque fenomenicamente connesse ai comportamenti della gente comune, infatti, nel medioevo affondavano le loro radici in qualcosa di istintivamente emergente da un retaggio tradizionale precedente.

Il movimento crociato degli esordi, dunque, a parte l’eccezione solo geografica dell’Italia meridionale normanna, fu un fenomeno prima di tutto nord-europeo: all’area franco-germanica e all’Italia del nord, principalmente, si deve il nerbo non solo dei primi eserciti di cruce signati, ma anche dei successivi. Aree d’Europa, dunque, più delle altre interessate al fenomeno spirituale, politico e missionario da noi altrove già definito come vera “seconda evangelizzazione d’Europa”. Gli artefici di questa impresa che impregnò di nuova spiritualità ortodossa in antitesi alle eresie ariane e pelagiane attecchite in area celtica, ambienti culturali come quelli della “Schola” carolingia, furono principalmente i monaci irlandesi, scozzesi e britanni. Da Luxeuil a San Gallo, da Aosta, Bobbio e Fiesole, fino a Fulda e, forse, alle steppe ucraine, gli eredi di Patrizio e Winfrido Bonifacio evangelizzarono o rievangelizzarono ampie porzioni di territorio europeo sottoponendosi ad una missione senza ritorno, lontano dalla loro patria, senza legami con il passato, ma coinvolgente l’intera esistenza in un gaudioso Santo Esilio, appunto.

Questi “cromosomi” d’itineranza materiale e spirituale, non potevano non aver influenzato il patrimonio genetico dell’immaginario nord-europeo che riscoprivano, questa volta in chiave anche escatologica oltre che missionaria, la pratica del Santo Esilio. La *Peregrinatio pro Christo*²⁶⁰, dall’area celtica si diffuse in tutto il continente. Per questa ragione anche l’aspetto solo inconscio della pratica che rifiutava la *stabilitas loci*, e che può essere considerata un archetipo del pellegrinaggio più tardo, deve essere vista come relativa. In effetti, esisteva già almeno dall’VIII secolo una conoscenza profonda e una devozione radicata nella cristianità per la vita e le opere di questi santi pellegrini. E questo anche perchè essi furono talmente numerosi, che le fonti superstiti ne citano (in calcolo che andrà fatto assolutamente per difetto), intorno ai trecentodieci²⁶¹. Questo rende certo il fatto che tali “migrazioni” religiose, fossero esse “*peregrinatio pro Christo*” od “*Holy Exile*”, erano ben conosciute nell’intera Europa. Degli almeno tredici santi celto-irlandesi censiti da Guilleman come operanti in Italia fra VII e VIII secolo, sappiamo che essi percorsero l’intera penisola: tradizioni leggendarie, infatti, vorrebbero un irlandese tra i primi fondatori del sito monastico di San Vincenzo al Volturno, così come irlandese sarebbe stato quel San Cataldo la cui devozione²⁶², diffusissima a Bari e in Campania, é stata analizzata dall’agiografa meridionalista Amalia Galdi²⁶³.

²⁶⁰ A. MORGANTI, prefazione in AA.VV., *Dio é corazza dei forti*, Rimini 1988, p. 24.

²⁶¹ Lo studio di tali fonti é stato eseguito da B. Guillemain, ripreso da R. PERNOD, *I santi nel Medioevo*, tr. it., Milano 1986, pp. 88-90.

²⁶² ANONIMO, *Vita S. Cathaldi hibernensis*, ed. cit.

²⁶³ A. GALDI, *I santi e la città: agiografia e dedizioni*, Atti del convegno internazionale di studi “Salerno nel XII secolo: istituzioni,

Eppure, niente più dell'itineranza monastica sembrava così lontana dai modelli cenobitici benedettini dell'occidente medievale. Così recita la Regola del santo di Norcia nella versione di Gregorio Magno a proposito dei monaci itineranti quando, dopo aver parlato dei primi tre ordini di monaci elencandoli in sequenza gerarchica, dice: “...*Quartum vero genus est monachorum, quod nominatur Gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes, et per omnia deteriores Sarabaitis; de quorum omnium miserrima conversatione melius est siler quam loqui...*”²⁶⁴.

La pratica del Santo Esilio, moralmente dolorosissima per chi vi si sottoponeva, traeva la sua giustificazione in due ragioni principali: una d'ordine spirituale, l'altra di tipo sociale. Quella spirituale era generata dal fatto che, specialmente in Irlanda, il cristianesimo sbarcò verso i primi del V secolo, quando già era stata superata la fase eroica della nuova fede. Al martirio fisico imposto dal paganesimo, ritenuto la forma più alta di testimonianza evangelica e la strada più sicura per accedere al Paradiso, venne sostituito il pellegrinaggio missionario senza ritorno; un modo altrettanto nobile di sopperire con un martirio “bianco” (*ban martra*), volontario, alla mancanza dell'agognato, ma ora non facilmente realizzabile, “martirio

società, cultura”, Raito di Vietri sul Mare (SA) 1999; tematica ripresa brevemente in G. IORIO, *Matteo: santo dei normanni?*, in “Agire”, n. 28 (1999), p. 33. Gli studi sui santi meridionali dell'autrice in questione si trovano in A. GALDI, *Santi territori poteri e uomini nella Campania medievale*, Salerno 2004.

²⁶⁴ GREGORIUS MAGNUS, *Vita sancti Benedicti et Regula*, a c. di A. STENDARDI, Roma 1992, pp. 134-136.

rosso” secondo l’efficace espressione di Raoul Manselli²⁶⁵, e a quello “Verde” (*glas martra*), come invece lo chiama Thomas Cahill²⁶⁶, sempre meno proponibile e costituito dalla dura vita monastica originaria irlandese²⁶⁷. Vediamo, ora, la motivazione sociale. A questo discorso si connette, dunque, direttamente il problema del “fuoriuscitismo” monastico, come lo definisce Massimo Oldoni²⁶⁸, quella tendenza, cioè, di numerosi monaci, specie nei primi secoli del medioevo, alla fuga dalla dura disciplina dei chiostri, ma diffuso anche durante tutto il Basso Medioevo²⁶⁹. Il santo esilio, considerata la natura particolare del monachesimo celtico, potrebbe essere considerato un momento “istituzionalizzato” del fuoriuscitismo monastico. Parole definitive ancora non possono essere pronunciate, ma la cosa andrebbe certo approfondita, come auspicato dallo stesso Oldoni.

²⁶⁵ MANSELLI, *La Chiesa longobarda e le Chiese dell’occidente*, cit., p. 258.

²⁶⁶ T. CAHILL, *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, ed. it. Roma 1997, p. 203.

²⁶⁷ A. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des fruehen Mittelalters*, Muenchen 1972; Idem., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in “Die Iren und Europa im frueheren Mittelalter”, Stuttgart 1982, pp. 52-79.

²⁶⁸ Il fenomeno del “fuoriuscitismo” monastico, é una categoria storiografica cui diamo volentieri la paternità a M. Oldoni. L’idea di spingere per un approfondimento della tematica é stata recentemente ribadita dallo stesso studioso in un dibattito pubblico: cf. M. OLDONI, *sul monachesimo meridionale* (relazione tenuta a Salerno, Convento di San Francesco, nell’ambito di un ciclo di conferenze indette dal Gruppo Archeologico Salernitano per il 2003 - 2004; data rel. 22.10.03).

²⁶⁹ Cf. *I registri della Cancelleria Angioina*, a c. di R. FILANGIERI, voll. I-XXXVI, napoli 1950-1987, dal XXXVII vol. in poi a c. di J. MAZZOLENI, B. MAZZOLENI, R. OREFICE DE ANGELIS e altri. Nella fattispecie cf. vol. V (1266-72), doc. n. 68, p. 115.

L'esilio inteso come allontanamento da legami affettivi, parentali e di affiliazione tribale, era largamente usato nella società celtica e iro-cristiana, per punire gravi crimini contro le leggi umane. Sovrapponendo tale pratica giudiziaria alla sfera spirituale ne conseguiva quell'"Holy Exile", Santo Esilio che era, esattamente come il pellegrinaggio penitenziale e l'*Iter* crociato degli esordi, e cioè prima di tutto una forma di punizione personale per i peccati commessi²⁷⁰. La fonte Irlandese dell'VIII secolo già più volte citata, la *Vita Patricii* del vescovo Muirchú Macchumachteni, addirittura descrive il caso in cui l'esilio giudiziario si trasformava in una possibilità d'intervento del Divino nella sfera umana, facendo del reietto spesso un santo, modificando la punizione in missione evangelizzatrice: "*...Et ait Patricius: 'Non possum iudicare, sed Deus iudicabit. Tu tamen egredire nunc inermis ad mare et transi velociter de regione hac Hibernensi nihil tollens tecum de tua substantia praeter vile et parvum indumentum quo possit corpus tantum contegi, nihil gustans nihilque bibens de fructu insulae huius, habens hoc insigne peccati tui in capite tuo, et postquam pervenias ad mare conliga pedes tuos conpede ferreo et proiece clavim eius in mari et mitte te in navim unius pellis absque gubernaculo et absque remo, et quocumque te duxerit ventus et mare esto paratus et terram in quamcumque defferat te divina providentia inhabita et exerce ibi divina mandata.'* [...] *Et migravit inde Maccuil tam cito ad mare dexterum campi Inis habeta fiducia inconcussa fidei collegavitque se in litore ieciens clavim in mare secundum quod praeceptum est ei, et ascendit mare in*

²⁷⁰ Come primo esempio, cf. ANONIMO, *Navigatio Sancti Brandani* (Cod. 401 Bibl. Univ. Gand), edito in italiano come *La navigazione di San Brandano*, a c. di A. MAGNANI, Palermo 1992.

navicula et inspiravit illi ventus aquilo et sustulit eum ad meridiem iecitque eum in insolam Evoniam nomine, invenitque ibi duo viros valde mirabiles in fide et doctrina fulgentes, qui primi docuerunt verbum Dei et bap̄tismum in Evonia et conversi sunt homines insolae in doctrina eorum ad fidem catholicam, quorum nomina sunt Conindri et Rumili. Hii vero videntes virum unius habitus mirati sunt et miserti sunt illius elivaveruntque de mari suscipientes cum gaudio. Ille igitur ubi inventi sunt spiritalis patres in regione a Deo sibi credito ad regulam eorum corpus et animam exercuit et totum vitae tempus ibi exegit apud istos duos sanctos episcopos usque dum successor eorum in episcopatu effectus est. Hic est Maccuill di Mane episcopus et antestes Arddae Huimnonn... ”²⁷¹. Un reprobato, insomma,

²⁷¹ “...Io non posso giudicare; ma Dio giudicherà. Ciò nonostante, tu ora ti dirigerai disarmato verso il mare e te ne andrai velocemente da questa regione dell’Hibernia, senza portar via nulla delle tue proprietà, tranne che un semplice e povero indumento, sufficiente a coprirti il corpo; senza nulla mangiare o bere dei frutti di quest’isola, portando sul capo il segno dei tuoi peccati. Una volta che sarai giunto al mare, lega i tuoi piedi con ceppi di ferro, e getta le loro chiavi in mare; poi sali a bordo sull’imbarcazione cucita con una sola pelle, senza timone e senza remo, e tieniti pronto a lasciarti condurre in qualsiasi direzione il vento e il mare ti spingeranno; e in qualunque terra la Divina Provvidenza ti farà sbarcare: prendivi dimora e lì esercita i comandamenti divini”. [...] E così, senza proferire ulteriore verbo, Maccuil se ne andò verso il mare a sud di campo Inis con la fiducia in una fede incrollabile. Giunto sulla costa, si incatenò gettando la chiave in mare secondo quanto gli era stato comandato e prese il largo su di una navicella. Cominciò a spirare il vento Aquilone che lo sostenne e lo spinse su un’isola chiamata Evonia; e lì trovò due uomini illustri grandemente mirabili nella fede e fulgenti nella dottrina, che per primi predicarono il verbo di Dio ed il battesimo ad Evonia; grazie al loro apostolato, gli uomini dell’isola furono convertiti alla fede cattolica. I nomi di costoro sono Conindro e Rumilio. In verità, quando questi videro quell’uomo vestito di quell’unico indumento, rimasero strabiliati e lo tirarono fuori dall’acqua accogliendolo con gioia. Quello, allora,

abbandonato alle maree per scontare i suoi peccati in un Santo Esilio espiatorio, sbarca su un'isola sospintovi dalla Provvidenza. Qui cambia vita fino a diventare vescovo di quella remota landa: Maccuil dell'Isola di Man.

Che il dolore per la partenza e il distacco si muovessero parimenti alla gioia di andare comunque verso una forma di martirio, non era troppo diverso dalla stato d'animo del pellegrino nelle prime crociate. Questo dolore-amorevole spinse Sant'Andamano a cercare, secondo le sue parole, "Solitudine nel mare impenetrabile". I movimenti verso oriente, al tempo delle prime crociate, non erano diversi dalle schiere di "Santi esiliati" che spopolarono l'Irlanda se è vero che un poeta più tardo metterà in bocca a San Colombano queste parole: "Uno sguardo celeste si volgerà all'Irlanda, esso mai più vedrà uomini e donne d'Irlanda"²⁷². È davvero impressionante quest'immagine dello spopolamento dell'isola dovuta ad un santo esilio praticato, però, da uomini e donne: proprio come nei movimenti popolari dell'XI e XII secolo. D'altro canto, la vocazione alla migrazione degli irlandesi aveva evidenti implicazioni persino psico-geografiche; la collocazione della loro isola all'estremità occidentale del continente europeo, infatti, ha molto influenzato il loro immaginario: i territori di ponente lambiti dall'oceano Atlantico schiumante e rabbioso e gli orridi delle altissime coste a picco sul mare, nei lunghi inverni contribuivano certo ad aumentare l'immagine terrificante che gli uomini del

avendo lì trovato i suoi padri spirituali nella regione che gli aveva accordato Dio, sottomise alla loro regola il corpo e l'anima, e in quel luogo spese tutto il resto della sua vita presso questi due santi vescovi, fino a quando divenne il loro successore nell'episcopato. Questo è Maccuil di Mane, vescovo e primate di Ard Huimnonn...". Cf. MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., cap. "W", pp. 133-134.

²⁷² DE PAOR, *Early Christian Ireland*, cit., p. 49.

medioevo avevano dell'occidente geografico in generale, in cui il sole moriva e dove la frontiera psicologica delle colonne d'Ercole poneva il "*Finis Terrae*" esteso dall'attuale Andalusia al resto della costa atlantica iberica a sua volta popolato da altre genti celtiche, come i galiziani i quali, probabilmente, sono anche all'origine del toponimo "Portwales", "Portogallo", cioè "Porto dei Galli". Chi si era avventurato verso occidente, se pure era tornato, non ne aveva ricavato nulla di buono. È facile, dunque, capire come persino il guardare verso ponente fosse considerato di cattivo auspicio: nel *Táin Bó Cuailnge*, la regina Medb aspettava che il suo cocchiere facesse compiere un giro verso destra, cioè ad oriente, al suo carro, per favorire buon auspicio e sperare di poter fare ritorno²⁷³. Ma anche in età cristiana questa consapevolezza che il bene venisse dall'oriente e dalla destra, in contrapposizione a tutto quanto fosse appunto "sinistro", era ancora ben viva e, conseguentemente, attirava fatalmente. Muirchú Maccumachteni ci conferma questa ipotesi nel descrivere la gestualità propiziatoria che Loiguir, re di Tara, mise in atto con i suoi nel momento del suo primo incontro con San Patrizio: "...*hominum et equorum facies secundum congruum illis sensum ad levam vertentes...*" laddove girare la faccia di uomini e cavalli a sinistra, significava poter manovrare verso la destra²⁷⁴. D'altro canto, la destra é la

²⁷³ Cf. *Táin Bó Cuailnge*, ed. cit., p. 35 del testo e nota n. 2. Secondo Reid, il carro è attributo della sovranità femminile tra gli indoeuropei e questo spiegherebbe la presenza di questo archetipo culturale nel canone della letteratura arturiana che potrebbe, a suo avviso, affondare le sue radici nella tradizione sociale scito-sarmata e cimmerica. Cf. REID, *La storia segreta* cit., pp. 111-122.

²⁷⁴ MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., cap. "M", p. 128.

posizione di Cristo presso il padre e il lato d'elezione per i giusti nel giorno del Giudizio Universale²⁷⁵.

Ma se quanto fin qui affermato non dovesse convincere perchè troppo legato alla sfera dello psicologico, ci si permette sottolineare alcune concretezze per suffragare le ipotesi formulate. Ecco la prima di queste: specialmente in ambito europeo nord-occidentale, i racconti delle partenze senza ritorno di eroi epici o i santi esili di pii missionari cristiani avevano autorevoli archetipi letterari. Se, infatti, le somiglianze col santo esilio riscontrate nei testi agiografici irlandesi dell'VIII secolo potessero apparire episodiche o inconscie, molto meno casuali appaiono nei testi legati ad un genere letterario diffusissimo non solo in Irlanda e nei Paesi d'area celtica, ma gradatamente conosciuti in tutta l'Europa cristiana. Si trattava degli "Imram", narrazioni di avventurosi viaggi per mare di eroi nazionali o ecclesiastici²⁷⁶. Era sicuramente agli Imram con protagonisti dei religiosi che si ispira il più famoso racconto letterario di un "Santo Esilio" o "Martirio Bianco" che si trovava in relativamente numerosi manoscritti databili fra il X e il XV secolo. Quello meglio conservato, risalente all'XI secolo, è il Codice 401 della Biblioteca Universitaria di Gand, più noto come "*Navigatio Sancti Brandani*"²⁷⁷. Tale opera, se non può essere annoverata fra quelle appartenenti al genere dell'Imram, di certo ne fu fortemente influenzata. Sul continente arrivò forse al seguito di profughi fuggiti a causa delle incursioni vichinghe. La maggior parte della tradizione scritta relativa al "Viaggio di San Brandano"

²⁷⁵ Mt 25, 34-35.

²⁷⁶ Se ne sono conservati numerosi, ma con il testo integralmente pervenuto solo tre intitolati *Mael Duin*, *Hui Corra*, *Snedgus e Mac Riagla*.

²⁷⁷ L'edizione critica migliore: C. SELMER, "*Navigatio Sancti Brandani*" *from early latin manuscripts*, Indiana-U.S.A., 1959.

proviene dalla Lorena, il che lascia presupporre che l'opera, se non giunta direttamente dalle isole britanniche, potesse essere stata stilata in questa regione, intorno al X secolo, proprio da qualche profugo celta. Di certo vi è, però, che l'ampia diffusione dell'opera, ne fece, relativamente al numero di lettori dell'epoca, uno dei "best-seller" più conosciuti del medioevo: non trascurabile, infatti, il particolare che nel XII secolo se ne facessero traduzioni in latino, lingue volgari e persino edizioni in versi e la sua trama era conosciuta nelle aree d'influenza delle cosiddette "Repubbliche marinare". Aspetto, anche questo, per nulla secondario: le città marinare italiane, infatti, oltre a trovare nella "*Navigatio*" quanto di più affine alla loro natura talassocratica, erano le maggiormente interessate, da un punto di vista mercantile, alla Terra Santa la cui conquista ben andava a coniugarsi con l'ideale del pellegrino che compiva un viaggio senza ritorno, oltre il mare, e di cui Brandano era sicuramente il modello psicologico più calzante.

Ma, al di là della suggestione narrativa e dell'aspetto epico, la "*Navigatio*" assumeva un grande interesse per il tema qui in trattazione, se si considerano le versioni più tarde dell'opera in cui, come precisato dal Magnani, nel paragrafo XII, oltre ai riferimenti vetero e neo-testamentari²⁷⁸, si scopriva che "...nella descrizione della Chiesa di Sant'Albeo troviamo elementi tratti dall'Apocalisse di Giovanni e, probabilmente, dagli *Itinera Hyerosolimitana*, medievali relazioni di viaggio relative ai pellegrinaggi in Terra Santa..."²⁷⁹. Gli estensori tardi

²⁷⁸ Isaia 24, 23-24; Apocalisse 4, 4-6.

²⁷⁹ *La navigazione di San Brandano*, cit., p. 19. L'elemento comune agli *Itinera*, riguarda il racconto in cui un fulmine accendeva contemporaneamente le candele presenti nell'isola della comunità di Sant'Albeo dove Brandano si trovava con i suoi. Tale fenomeno, come

dell'opera, dunque, tessevano quasi sicuramente un legame, per quanto inconscio, fra l'impresa brandaniana e lo sviluppo del pellegrinaggio armato: né é da escludere che la cosa potesse essere anche fortemente voluta proprio per additare esempi di virtù cristiane in un illustre predecessore, Brandano, appunto, di tutti i pellegrini e i crociati che guardavano ad Oriente come a quell' "Isola delle Delizie" caparbiamente cercata e infine trovata dal santo trasmigratore irlandese. Ritorna, dunque, il tema di un archetipo europeo nord-occidentale per tutti coloro che, nel voto di crociata o nel semplice pellegrinaggio, riconoscevano il momento supremo della propria esistenza.

Tali *itinerari* potevano essere anche materiali e spirituali ad un tempo, come quello relativo al viaggio ultraterreno del cavaliere irlandese della *Visio Tnugdali*, contenuta in codici francesi e anglo-normanni del XII sec., che Dante Alighieri evidentemente conosceva e dal quale trasse sicura ispirazione per la sua *Commedia*²⁸⁰.

La *Navigatio*, e gli *imram* in generale, hanno anche indubbiamente influenzato la tarda letteratura epico-cavalleresca medievale relativa alla materia del Graal (si pensi alla *Queste del Saint Graal*, databile fra XII e XIII secolo, le cui connessioni alla materia qui in trattazione sono state ben sottolineate, recentemente, da Stefano Giuliano²⁸¹).

Tutto questo discorso, tuttavia, non avrebbe senso se il motore psicologico del santo esilio e del pellegrinaggio definitivo non si fosse posto anche dei traguardi morali e materiali: quelli morali erano senz'altro relativi alla

narrato negli *Itinerari*, si verificava anche all'interno della basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme.

²⁸⁰ MARCUS DI MUNSTER, *Visio Tnugdali*, cit.

²⁸¹ S. GIULIANO, *Cavalleria e mistica: la ricerca della salvezza nel Saint Graal*, Napoli 2006.

missione evangelizzatrice e all'espiazione personale; quelli materiali, indenticabili in due luoghi precisi come Roma e Gerusalemme. Per quel che riguarda la sensibilità dei celti, poi, si può affermare che, paradossalmente, delle due Roma sicuramente aveva un posto particolare nel cuore di questi singolari pellegrini, laddove essa era un punto d'arrivo, la méta finale del pellegrinaggio. Più raramente, ma comunque il fenomeno non era estraneo alla cultura occidentale, la Città Eterna era usata come tappa e nuovo punto di partenza della strada per Gerusalemme e, in effetti, gli annali di Clonmacnoise citano la città di Pietro sedici volte e Gerusalemme solo due²⁸²; e nel momento storico in cui il pellegrinaggio diveniva in tutta Europa pratica diffusa, gli annali di Tigernach, in un periodo relativo a soli due anni, segnalano tre pellegrinaggi a Roma e nessuno a Gerusalemme²⁸³. Poche notizie sulla città Santa anche dagli annali di Locha Cé in cui si segnalano un pellegrinaggio del XIII secolo e la crociata di re San Luigi IX di Francia più o meno nello stesso periodo²⁸⁴.

Ma che il pellegrinaggio a Roma fosse in stretta connessione con i meccanismi dell'Holy Exile, abbiamo ampio riscontro nelle fonti: "854: *Indrechtach hua*

²⁸² *Annals of Clonmacnoise*, cit., pp. 3, 22, 44, 49, 50, 54, 61, 65, 69, 99, 174, 179, 228, 242, 246, 256, 262, 286. Negli annali del Connacht, a partire dal 1237, Roma compare (anche se non si tratta in tutti i casi di pellegrinaggi) almeno quindici volte, e Gerusalemme mai. Cf. *Annála Connacht*, cit., pp. 64-65, 74-75, 128-129, 148-149, 196-199, 200-201, 210-211, 346-349, 416-421, 472-473, 486-487, 536-539, 594-597, 614-617, 616-621. In un lasso di tempo di poco più di dieci anni, gli annali di Tigernach indicano non meno di tre pellegrinaggi a Roma: cf. *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, pp. 250-266.

²⁸³ *Ibidem*, vol. II, anno 1028, p. 260; anno 1030, p. 261; anno 1034, p. 266.

²⁸⁴ *Annála Locha Cé*, vol. I, anno 1224, p. 270 e vol. I, anno 1248, p. 384.

Fìnechta, abb Iae, hi martra dochoid oc dul do Ròim la saxanu” (=Indrechtach nipote di Finechta, abate di I’ subì il martirio ad opera dei sassoni mentre era in viaggio per Roma). Qui vi é davvero l’apoteosi: il martirio rosso guadagnato durante il pellegrinaggio²⁸⁵. Ma é nel momento in cui nasce il movimento crociato che anche le fonti irlandesi registrano un aumento delle migrazioni penitenziali verso sud e oriente, in direzione di Roma e, in ultima analisi, di Gerusalemme: anno 1026 “*Moel Ruanaid Hua MAíl Doraid, rì in tuascirt, ina ailithre co Cluain Ferta Brnainn, co ndeochaid as side co Hii Coluim Cille, as side co Ròim Letha*” (=Mael Ruanaid nipote di Mail Doraid, re dell’Ulster andò, durante il suo pellegrinaggio, a Brennan di Clonfert, da lì procedette fino a san Colum Kille, e poi fino a Roma)²⁸⁶. Anche in questo caso Roma si poneva come la méta finale. Che tale forma di pellegrinaggio fosse fondamentale si comprende meglio, paradossalmente, da quelle citazioni annalistiche ridotte all’osso ma che, nella loro concisione, andavano al cuore dell’avvenimento e lo tramandavano come la cosa più importante che potesse mai capitare nella vita di un uomo: anno 1028 “*Macc Amlaib ina ailithre do Ròim*” (=Il figlio di AmlAíb va a fare il suo pellegrinaggio a Roma), ci dicono ancora gli annali di Inisfallen²⁸⁷. E si capisce che non si tratta di una casualità leggendo quest’altro passo: anno 1036 “*Cellach Hua Selbaich, comarba Barre, ailithir Ròma primànchara Herend, quievit in Christo*” (=Cellach Ua Selbaig, di Barre, uno che aveva fatto il pellegrinaggio a Roma, e capo anacoreta d’Irlanda, si addormentò in Cristo). L’estensore della cronaca si premurava di specificare che il

²⁸⁵ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 854, p. 130.

²⁸⁶ *Ibidem*, anno 1026, cv. 4, p. 192. Cf. anche *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 259.

²⁸⁷ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1028, c. 4, p. 196.

defunto era uno che aveva compiuto il pellegrinaggio a Roma e questo, forse, giustificava ancora di più la forza espressiva di quel “*quievit in Christo*” (benché, ad onor del vero, locuzione comunissima negli annali irlandesi); riposò in Cristo anche perchè aveva compiuto il santo viaggio²⁸⁸. I pellegrinaggi a Roma sono, in questo periodo, fitti: Flaibertach O’Neill verso il 1030²⁸⁹; intorno al 1037, invece, il vichingo Olaf figlio di Sitric veniva ucciso mentre faceva ritorno da un viaggio a Roma²⁹⁰; anno 1042 “*Hua Domnaill m. Duib da Buirend ina ailithre do Ròim*” (=Il nipote di Domnall, figlio di Dub di Bairenn, compie il suo pellegrinaggio a Roma)²⁹¹ e anno 1064 “*Donnchad mc Brian do dul do Ròim*” (=Donnach figlio di Brian, andò a Roma)²⁹².

È solo a ridosso della prima crociata che, anche per gli irlandesi, Gerusalemme cominciava ad essere una méta a maggiore attrattiva spirituale e penitenziale, come testimoniato da una notizia fino ad oggi pervenuta e risalente al 1080. Impressionante é anche il fatto che colui che aveva compiuto il viaggio in questione, non era un più o meno alto prelato o un devoto guerriero, ma addirittura il re del potente clan della provincia di Leinster, gli O’ Deisi: “*Hua Cind Faelad, ri na nDésse, do dul (do) Hierusalem*”, (=O’ Cinn Fhaelad, re degli O’Deisi, andò a Gerusalemme)²⁹³.

Vanno segnalati pellegrinaggi effettuati a Roma anche da personaggi molto più illustri, come quello di Donnchad,

²⁸⁸ *Ibidem*, anno 1036, c. 7, p. 202.

²⁸⁹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 261.

²⁹⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 266.

²⁹¹ *Annals of Inisfallen*, anno 1042, c. 5, p. 206.

²⁹² *Ibidem*, anno 1064, c. 5, p. 222.

²⁹³ *Ibidem*, anno 1080, c. 3, p. 234.

uno dei figli del grande Brian Boru. Egli si era recato nella città santa dopo la sua deposizione da re del Munster²⁹⁴.

Tuttavia, una piccola rivincita Gerusalemme se la prendeva in qualità di méta più “longeva”: nelle fonti, infatti, si hanno notizie di un pellegrinaggio effettuato da un monaco irlandese nella città Santa, ancora nel 1324²⁹⁵.

Lo sradicamento é vissuto nel medioevo come un inconscio fattore psico-religioso: il concetto di “pellegrinaggio” in occidente, e di “holy exile” in area celtica fra VII e XII secolo, ne sono esempi eclatanti.

Uno degli aspetti caratterizzanti il pellegrinaggio medievale é senz’altro quello legato alle sue implicazioni fatalistiche o di definitività che includono, in chi lo compie, una scelta “sradicante” dal proprio luogo d’origine per adempiere quello che é propriamente un voto. Quando iniziano i moti devozionali verso la Terrasanta (dal IV sec. in poi), di qualsiasi natura essi siano, comprendono elementi di “definitività” e “sradicamento” diversamente espressi, ma che hanno in comune il riallaccio alla tradizione migrante vetero-testamentaria abramitica e mosaica (cf. Genesi, Esodo e gli studi di P. Alphandery e A. Dupront). Ritorna, dunque, il tema di un archetipo europeo nord-occidentale per tutti coloro che, nel voto di crociata o nel semplice pellegrinaggio, riconoscono nell’accettazione dello sradicamento, il sublime di una scelta spirituale.

²⁹⁴*Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 296; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1063, pag 179; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1064.4, pp. 500-501; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1064.6., p. 887.

²⁹⁵ *Le voyage de Simon Semeonis en Terre Sainte*, a c. di C. DELUZ, in “Croisades et pélerinages, chroniques et voyages en Terre sainte, XIII-XVI siècle”, a c. di D. REGNIER-BOHLER, Paris 1997, pp. 959-995.

Tutto questo discorso, tuttavia, non avrebbe senso se il motore psicologico del santo esilio e del pellegrinaggio definitivo non si fosse posto anche dei traguardi morali e materiali: quelli morali sono senz'altro relativi alla missione evangelizzatrice e all'espiazione personale; quelli materiali, identificabili in due luoghi precisi come Roma e Gerusalemme. Per quel che riguarda la sensibilità dei celti, si può affermare ancora una volta che Roma ha un posto particolare nel cuore di questi singolari pellegrini. Più rare le note di viaggi verso Gerusalemme, come abbiamo visto, ma questo non ne diminuisce l'importanza: entrambe le città, infatti, proprio nel momento in cui nasce il movimento crociato, si pongono quali traguardi finali di uno sradicamento che rifiuta però di rimanere senza radici, anzi va saldamente a piantarne di nuove proprio oltremare, là dove l'estrema vocazione dell'esistenza lo richiede.

6

Questo modo di essere dei celti influenzò vasta letteratura in tutti i secoli. Forse, il caso più eclatante è quello relativo alla produzione di J. R. R. Tolkien²⁹⁶: il grande scrittore inglese, che pure lo escludeva, certo fu inconsciamente influenzato dall'archetipo costituito da una struttura psicologica tripartita: il pellegrinaggio, il "Santo Esilio" e l' "Imram".

L'Iter, transmarino o meno che fosse, insomma il pellegrinaggio generalmente inteso, fu un tipico istituto dell'età di mezzo ma con profonde radici anche nel

²⁹⁶ Questa tesi, meno approfonditamente, è già stata proposta in un articolo da me scritto per la rivista della Società Tolkieniana Italiana: cf. G. IORIO, *I fondamenti storici e letterari dell'ispirazione tolkieniana: pellegrinaggio, "santo esilio", "imram"*, in "Minas Tirith", 21 (2008).

cosiddetto Tardo-antico e nell'ultima età Classica. Esso, sin dai suoi esordi sciolti sulle orme, paradossalmente, non di Cristo, ma di Abramo e Mosé, si mostrò sempre carico di valenze fortemente soteriologiche, né più e né meno delle “responsabilità morali” di cui arrivano a farsi carico i membri della *Compagnia dell'Anello* i quali si misero in marcia per salvare la Terra di Mezzo da Sauron e le sue schiere malvage; il tutto concepito in una elaborazione psicologica a metà strada fra la realtà storico-letteraria delle crociate e la grande materia graalica (l'anello é un “graal negativo” ugualmente concupito almeno quanto quello tradizionale), senza escludere agganci con la tradizione biblica. Si tratta di una scia abbastanza percorsa dalla letteratura anglosassone del Novecento: il leone che muore e risorge per la salvezza del suo mondo fantastico nelle *Cronache di Narnia* di C. S. Lewis, é troppo simile alla figura del Cristo perchè la cosa possa essere considerata del tutto casuale.

In Tolkien il dipanarsi della struttura narrativa nella sua Saga per eccellenza, specialmente nel primo volume della trilogia, *La compagnia dell'Anello*, appunto, presenta sinotticamente tutto l'apparato mentale, psicologico e ideale di quell'aspetto tipicamente medievale e celtico che fu la capacità e la rassegnazione delle sue genti allo sradicamento e all'intrapresa di viaggi senza ritorno per scopi nobili, religiosi, idealistici e persino sentimentali, che permearono tutta l'età di mezzo europea, ad ogni latitudine²⁹⁷.

Il primo degli aspetti che, sicuramente, in qualche modo ha ispirato l'opera tolkieniana, é quello del pellegrinaggio con le sue implicazioni fatalistiche o di definitività che includono, in chi lo compie, una scelta “eradicante” dal proprio luogo d'origine per adempiere

²⁹⁷ IORIO, *Sradicamento e mobilità* cit., pp. 36-40.

quello che é propriamente un voto: sembrano evidenti queste influenze nell'accettazione del piccolo hobbit Frodo (non si osa qui accostarlo al "fiat" mariano dopo l'annuncio dell'Angelo²⁹⁸) che si fa carico di una missione "salvifica" solennizzata da un impegno non dissimile alla promessa di sciogliere il voto che vincolava anche il più umile dei pellegrini medievali quando si dirigeva verso una méta penitenziale. Allo stesso Frodo non veniva offerta nessuna garanzia di ritorno a casa, né erano previste ricompense favolose: il suo impegno era premio a se stesso proprio come nel pellegrinaggio o nella crociata.

Trasferendoci dalla dimensione letteraria a quella storica andrà precisato che quando iniziarono i moti devozionali verso la Terrasanta dal IV sec. in avanti, di qualsiasi natura fossero, essi andarono ad inglobare, appunto, elementi di "definitività" e "sradicamento" diversamente espressi, ma che avevano in comune il riallaccio alla tradizione migrante vetero-testamentaria di Genesi, Esodo e Numeri, legata alla viandanza abramitica e mosaica²⁹⁹.

Ma la vera "svolta" nell'idea di pellegrinaggio si ebbe nel periodo a ridosso della prima crociata (1096-99), in cui il carattere di definitività impresso nell'inconscio collettivo europeo, si espresse in forme evidenti ed estreme. Le aspettative apocalittiche ed escatologiche che permearono tutto il medioevo, spinsero una variegata ma importante porzione della società europea occidentale, a giungere in Terrasanta non per compiere solo un "pellegrinaggio" inteso come *iter* rischioso ma con previsione di rientro, bensì a "sradicarsi" dalle proprie terre d'origine svendendo case e

²⁹⁸ Lc 1, 34-38;

²⁹⁹ Gn 12, 1-20 e 13, 1-12; Es capp. da 13 a 19 e 33 e 34; Nm capp. da 9 a 33 (in quest'ultimo capitolo lo scriba tramanda una precisa retrospettiva relativa alle tappe dell'Esodo dalla terra d'Egitto).

beni, per acquistare solo gli oramai costosissimi generi da viaggio, come ci ricorda Rodolfo il Glabro³⁰⁰. Sradicarsi, perciò, divenne il modo di testimoniare, anche col martirio, la propria fedeltà a Cristo; e le numerose carestie che flagellarono l'Europa alla fine dell'XI sec., andarono solo a ossigenare le fantasie escatologiche dei vari Pietro Eremita, Gualtieri Senz'averi, ecc., assecondando la tendenza, genetica nel medioevo, alla mobilità, già "cromosomicamente" predisposta dai pellegrinaggi d'età costantiniana, poi riproposta dalle migrazioni germaniche del V sec., e reiterata dalle cosiddette "seconde invasioni" del X. La complessità della materia si sintetizzò nell'aspetto più evidente del movimento crociato, che segnava il passaggio dal pellegrinaggio "tout-court" al pellegrinaggio armato, il quale prevedeva l'azione della forza per essere compiuto; opzione, questa, non esclusa, nonostante le esili forze, dagli stessi Frodo e compagni.

A parere di chi scrive, pertanto, esistono indubitabili legami, più o meno inconsci, fra i movimenti di pellegrini, le crociate della prima ora e la tradizione del monachesimo d'area celtica. Specialmente quest'ultimo fenomeno, ben noto a Tolkien in ragione della sua provenienza etno-culturale, esprimeva le stesse pulsioni missionarie, velleità martirologiche e rinuncia alle proprie radici, attraverso l'*Holy Exile*. In esso si trovava uno degli archetipi che hanno ispirato per molti secoli il pellegrinaggio definitivo, eradicante, e il nesso con i cammini penitenziali verso Roma e Gerusalemme, i quali ebbero origine in un processo che non è scorretto definire psico-religioso. Le caratteristiche fondamentali di questo radicalismo religioso,

³⁰⁰ RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'Anno Mille*, a c. di G. CAVALLO e G. ORLANDI, Milano 1998; G. DUBY, *L'Anno Mille*, rist. Milano 2005.

eppure scevro da sostanziali fanatismi, possono forse aver influenzato la psicologia di molti personaggi positivi del *Signore degli anelli*.

7

E', dunque, specialmente in ambito europeo nord-occidentale, che la dimensione dello sradicamento aveva nei racconti delle partenze senza ritorno di eroi epici, o i santi esili di pii missionari cristiani, autorevoli archetipi letterari oltre che psicologici. Se, infatti, le somiglianze col santo esilio riscontrate nei testi agiografici irlandesi dell'VIII sec. potevano apparire episodiche, molto meno casuali apparivano nei testi legati al genere letterario diffuso principalmente nei paesi celtici, ma gradatamente conosciuti in tutta l'Europa cristiana col nome di *Imram*. Le suggestioni del mare avventuroso, l'interazione da parte dei santi protagonisti con creature strane, fuori dal comune almeno quanto lo sono, agli occhi del lettore moderno, quelle concepite dall'immaginario tolkieniano, costituivano un irrinunciabile patrimonio genetico della cultura anglosassone e celtica davanti al quale il nostro Autore non poteva certo rimanere indifferente.

Tale giudizio, nell'opinione di chi scrive, é talmente vero da spingere a ricordare che, sicuramente, Tolkien non fu nemmeno il primo ad utilizzare gli *Imram* come fonte d'ispirazione: già ci pensarono, in effetti, gli autori di molti racconti agiografici redatti nei secoli centrali del medioevo. È sicuramente agli *Imram*, ad esempio, che si ispira la già citata "Navigazione di San Brandano", in cui l'ideale pellegrinaggio compiuto in un viaggio senza ritorno, fu certo il modello psicologico più calzante ed anche sicuro referente letterario per il nostro "creatore di mondi", e così

per il cavaliere irlandese della *Visio Tnúgdali*. Ritorna, dunque, in questa occasione, il tema di un archetipo europeo nord-occidentale adattabile a tutti coloro che, pronunciato il voto di crociata o compiuto un semplice pellegrinaggio, riconoscevano nell'accettazione dello sradicamento, il sublime coronamento di una scelta spirituale. Oltre a suggestioni dantesche, Tolkien potrebbe aver mutuato il materiale descrittivo per alcune parti della Terra di Mezzo anche astraendole proprio dalla *Visio*, specialmente per le zone di quel mondo fantastico che si trovava sotto il controllo di Sauron. L'autore della *Visio*, Marcus l'irlandese, ma anche Dante, in verità, che attinse dall'operetta in questione, avevano immaginato l'Inferno come diviso in due parti: una più "alta" popolata da creature mostruose (nella trasposizione letteraria tolkieniana gli orchi, i trolls e tutti gli altri esseri malvagi), ed una parte più "bassa" in cui Lucifero risultava incatenato, non diversamente dalla dimensione limitata in cui Sauron era stato confinato e in parte neutralizzato all'inizio delle vicende del *Signore degli Anelli*.

Tutto questo discorso, tuttavia, non avrebbe avuto alcun senso se il motore psicologico del santo esilio e del pellegrinaggio definitivo non si fosse posto anche come riferimento per il raggiungimento di traguardi morali e materiali i quali, ugualmente, furono preoccupazione prioritaria dello spirito pedagogico innegabilmente insito nella produzione tolkieniana. Così come non è da escludere, e su questo è giusto ritornare, un ricalco della narrazione modellata sulla Storia della Salvezza: è davvero un caso, infatti, la circostanza che ne *Il ritorno del re*, in fondo il destinatario finale della salvezza è ancora una volta l'uomo? Quello stesso uomo che, pur non avendo apprezzato i doni iniziali del suo stato (rievocazione dell'età edenica), alla

fine si riscattava in una vicenda che presentava i contorni di una nemesi evangelica?

Sul piano storico, i traguardi morali di questo movimentismo medievale in primo luogo e celtico in particolare, erano senz'altro relativi alla missione evangelizzatrice e all'espiazione personale; quelli materiali, identificabili in due luoghi precisi come Roma e Gerusalemme. Entrambe le città, infatti, proprio nel momento in cui nasce il movimento crociato, si pongono quali traguardi finali di uno sradicamento che rifiutava, però, di rimanere senza radici, alla stregua del piccolo Frodo che fece rientro alla sua amata Contea, e piantarne saldamente di nuove in un mondo redento, proprio come Aragorn in quella "Terra di Mezzo" nuova, pacificata e liberata dalla sua autorità.

*Cuore tremante, resta in pace, in pace;
ricorda la saggezza degli antichi giorni:
colui che trema di fronte a fiamma e flutto,
di fronte ai venti che soffiano per i percorsi stellati,
che i venti delle stelle, che la fiamma e il flutto
lo possano sommergere e nascondere, poiché egli è
straniero
a questa solitaria, maestosa solitudine*
(WILLIAM BUTLER YEATS)

CAP. IV

LA MONARCHIA IN IRLANDA: “PICCOLA”, “ALTA” E “SUPREMA”.

1

È oramai indubbio che l’istituzione monarchica fosse, nell’Irlanda medievale (considerando il periodo che va dalla sua cristianizzazione alle invasioni normanne), di estrema importanza politica, economica, sociale e religiosa³⁰¹. In effetti, però, tale fondamentale ruolo istituzionale, doveva essere riconosciuto anche alla monarchia dell’Età del ferro. Conforto a tale ipotesi andrà senz’altro ricercata nella descrizione dell’eroismo dei sovrani, piccoli e grandi, della loro feconda e giusta amministrazione, della prosperità connessa alla loro azione di governo: qualità, queste, tutte segnalate nell’attendibilità delle notizie provenienti dalle fonti annalistiche, in special modo, ma anche nella produzione epica e letteraria irlandese antica e medievale³⁰².

³⁰¹ Cf. TAVIANI, *I sovrani di Eriu* cit.

³⁰² *The Oxford illustrated* cit., p. 25.

Fra le attribuzioni monarchiche già abbozzate, si é omesso di ricordare che i re irlandesi, in numero variabile nel corso della storia fra gli ottanta e i cento circa, non erano legislatori; per la normativa generale, infatti, ci si rifaceva al diritto consuetudinario indoeuropeo e a quanto cooptato nei contatti con le altre civiltà. Essi erano, quindi, giudici ed esecutori di una giurisprudenza tradizionale e non “civilmente adattata” come poteva essere quella romana.

Nelle fonti medievali, dunque in età cristiana, con le annesse “contaminazioni” continentali, i piccoli re cominciarono ad essere identificati con titoli inferiori della gerarchia aristocratica quali “dux” o “dominus”. Questo anche perchè, a partire almeno dall’VIII secolo, essi cominciarono, in misura sempre maggiore, ad essere assorbiti in potentati più grandi o importanti. Possiamo, perciò, affermare che già dalla prima metà del IX secolo, i veri reggitori del potere territoriale in Irlanda, furono i sovrani provinciali che facevano nelle fonti la parte del leone in quanto a segnalazioni³⁰³.

Man mano che anche un altro potere parallelo, quello ecclesiastico, andava consolidandosi, venivano a rafforzarsi le basi legali di quello regio la cui sacralità e necessità veniva suffragata da fondamenti soprattutto biblici. Naturalmente queste basi esegetiche, in larga parte veterotestamentarie, avevano anche lo scopo di imbrigliare i sovrani nella difesa del popolo e della Chiesa che aveva più volte fatto le spese della prepotenza dei poteri laici fuori controllo.

Ma veniamo, ora, alla complessa situazione dell’Istituto della monarchia suprema irlandese.

³⁰³ *Annals of Inisfallen*, cit., anni 800 e segg., pp. 120 e segg.; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 800 e segg., pp. 128 e segg.

Ad oltre un quarto di secolo dall'uscita del volume fondamentale di Paolo Taviani e ad oltre trentacinque da quello di Byrne sul concetto di sovranità nel mondo celtico in generale e celto-insulare in particolare, si comincia a cogliere il bisogno di riprendere, aggiornare e circoscrivere il discorso sulla natura socio-economica, religiosa e culturale dell'istituzione monarchica irlandese, partendo proprio da dove i saggi di questi benemeriti studiosi si erano fermati, e cioè il momento della cristianizzazione dell'Isola, per continuarlo nell'epoca medievale³⁰⁴.

Non é possibile parlare di "regalità" nella cultura irlandese, e non solo per il medioevo ma anche per l'età arcaica, se si prescinde dal fatto che lo stesso istituto monarchico celtico, strettamente legato al retaggio religioso e politico della tradizione indoeuropea, sia omogeneamente integrato con le strutture umane della società celto-iberese.

Secondo gli Annali di Clonmacnoise, fu durante la terza ondata migratoria verso l'Isola in età preistorica, identificata nell'antico testo con quella dei cosiddetti *Fir Bòlg*, che appare, per la prima volta, la figura di un sovrano unico di nome Slane, e indicato con un seguito di altri nomi legati a personaggi con lo stesso incarico³⁰⁵, mentre per Giraldo di Cambria il primo esponente -legendario, inutile dirlo- chiamato a ricoprire tale dignità, fu un superstite dei quattro figli di Míl, noto come Eremon³⁰⁶.

Una lunga pletora di sovrani compare anche per l'elenco relativo alle cosiddette quarte invasioni, quelle dei *Tuatha de Danàan*³⁰⁷. In questo caso, però, per la prima

³⁰⁴ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit.; F. BYRNE, *Irish Kings and High Kings*, London 1973.

³⁰⁵ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 16.

³⁰⁶ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., pp. 86-87.

³⁰⁷ La materia relativa alle ondate invasive di popolazioni non solo celtiche dell'isola d'Irlanda in età arcaica é complessa e articolata;

volta i sovrani d'Irlanda appaiono anche ammantati di un'aura di sacralità, oltre che di prerogative superiori e universali dal punto di vista politico. Sempre in base alla tradizione relativa a questo periodo e a questo popolo leggendario, pare che da esso derivassero le caratteristiche formali della importantissima cerimonia di scelta e incoronazione di quello che, nel tempo, sarebbe divenuto l'*Ard Rì*, cioè l' "Alto Re" d'Irlanda (il primo fu un personaggio leggendario di nome *Slanga*, colui il quale avrebbe mutilato le quattro provincie originarie per ottenere quella centrale di Mide³⁰⁸). Si trattava di una complessa liturgia con valore principalmente spirituale, dato che era impossibile, all'epoca, scindere totalmente la sensibilità religiosa dal fattore politico, in cui il ruolo preponderante per la caratterizzazione dell'evento e la validità della scelta, era sostenuto da manifestazioni esclusivamente magico-sacrali; il rito prevedeva che due pietre verticali (forse dei "menhir") custodite all'interno del recinto sacro posto sulla sommità della collina di Tara, emettessero alti strepiti al momento della scelta del nuovo sovrano e si spostassero magicamente per consentire il passaggio al carro del prescelto. Secondo altre versioni, il monolito, identificato anche con quella pietra di *Fàl* piantata, a quanto si credeva, al centro della terra in un vero "ombelico del mondo", era uno solo, ma le urla emesse al momento della consacrazione regia risultavano, secondo la tradizione, talmente forti che potevano essere udite "da mare a mare", come precisano le fonti, cioè da un estremo all'altro dell'Irlanda³⁰⁹. Una cerimonia, come, si vede, tutta religiosa, in cui la presenza delle autorità temporali e cioè i re piccoli e grandi aspiranti

per un quadro sintetico sulla problematica cf. IORIO, *Terra di San Patrizio*, cit., pp. 9 e segg.

³⁰⁸ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., pp. 85-86.

³⁰⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 26.

alla carica, si subordinava al valore spirituale dell'evento e non lasciava margini per dibattito politico o dialettica militare, aspetti, questi, tutt'al più propedeutici ad una scelta che, però, rimaneva del tutto religiosa nella sua strutturazione formale, e sostanzialmente gestita dalla tradizione e dalla pratica druidica.

La concezione della regalità irlandese nella sua forma peculiare, fatta di monarchie piccole e grandi con dipendenza gerarchica, benché labile, le une dalle altre, comunque non poteva prescindere dalla struttura della società celtica stessa, così come l'abbiamo vista in precedenza.

Normalmente, il capo della *tuath-clan-tribù*, e cioè questo "piccolo re" *regulus* o *dux*, *toisech* (=capo), *tigern* (=signore), fuori dalla dialettica militare cui si è accennato sopra, doveva obbedienza e fedeltà al *ruiri* (=re superiore), il quale era a sua volta obbligato in modo analogo ad un *rí ruirech*, *coicedach* o *Ard Rí* (=re dei re superiori), cioè il sovrano di un *coiced* (=provincia). Ma anche se di questo si è già parlato, è doverosa la precisazione, proprio perchè quando dall'Irlanda del nord gli "Scoti" iniziarono la penetrazione nell'antica Caledonia, essi vi importarono tradizioni e strutture politiche della loro isola, compreso l'istituto regale nelle sue caratteristiche più peculiari: da questo sappiamo dell'esistenza anche di un "*Ardri Alban*", cioè "Alto re di Scozia", proprio dalle fonti irlandesi³¹⁰.

Anche il nome "Scoti" è leggendario: "...Gli irlandesi sono stati chiamati anche Gaideli e Scoti. Secondo le antiche storie, infatti, un certo Gaidel, nipote di Fenius, dopo la confusione delle lingue alla torre di Nemrod [cioè Babele, n. d. A.] era diventato un gran conoscitore di molte lingue. Grazie a questa conoscenza era stato unito in

³¹⁰ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1040, pp. 271.

matrimonio dal re Faraone a sua figlia Scota. Poiché dunque gli irlandesi sono [...] discendenti di costoro [...] sono stati chiamati Gaideli e Scoti...³¹¹.

La nozione di un *Ard Ri* d'Irlanda inteso come autorità superiore anche rispetto ai sovrani provinciali, cioè l'Alto Re di Tara-Temoria o di Cashel, per intendersi, che si trova citato in più fonti e tuttavia in notizie tarde, a cui i sovrani provinciali dovevano obbedienza, fu un'evoluzione successiva niente affatto tradizionale o consolidata. Se la dizione di *Rig Erenn – Rì h-Herend* (=Re d'Irlanda) compariva nelle fonti già a partire dal VII secolo³¹², essa tuttavia, si limitava ad indicare un ruolo quasi esclusivamente religioso che non vincolava, eccessivamente, a qualsiasi dipendenza funzionale i sovrani provinciali; e già da allora le stesse fonti ben distinguevano i ruoli Re d'Irlanda/re di Tara-Meath, considerando che, poco più avanti, lo stesso codice cottoniano citerà Finnach come re di Tara (*Finnachta rì Temrach*)³¹³.

La materia resta complessa specie per quanto riguarda la nomenclatura. È forse per questo che proprio gli annali irlandesi più importanti, quelli dei Quattro Maestri, eviteranno distinzioni terminologiche e parleranno sempre e solo di un "re d'Irlanda" senza altre significative variabili, già a partire dalla registrazione degli eventi relativi a quello Slanga cui si è fatto cenno poco sopra³¹⁴.

Un maggior peso politico, probabilmente, la carica suprema cominciò a rivestirlo non anteriormente al X secolo, e non si realizzò mai completamente eccettuando,

³¹¹ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 87.

³¹² "Diarmait et Blathmach da Rì h-Erend mortui sunt"; cf. *Cottonian Annals*, cit., p. 323.

³¹³ *Ibidem*, cit., anno 695 K 3, p. 323.

³¹⁴ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M3267.1, p. 15. L'annalista lo chiama "Slainghe".

forse, il periodo di Brian Boru nell’XI secolo che rimase, tuttavia, un “unicum”, e non totalmente eguagliato, nonostante le intenzioni imitative di Tordelbach O’Conchobair quasi un secolo e mezzo dopo. La difficoltà a realizzare una netta superiorità della corona suprema di Tara risiedeva anche nella rivalità, ugualmente politico-spirituale creatasi fra i sovrani della stessa Tara e quelli del sito meridionale di Cashel, che giunsero a contendersi ambedue il titolo di “alti” re d’Irlanda, essendo riusciti ad imporre la loro supremazia morale rispettivamente, l’uno sopra il centro nord dell’Isola, l’altro nel centro-sud e sud-ovest. L’ascesa del ruolo “concorrente” di Cashel, tuttavia, non sembra la si possa antedatere al secondo decennio del IX secolo periodo in cui, comunque, le fonti cominciano a citarla come sito preminente del Munster³¹⁵. Il prezzo da pagare per questa maggiore incidenza della corona di Tara fu, molto probabilmente, la rinuncia progressiva al sistema elettivo, gradatamente sostituito da una tacita trasmissione ereditaria della carica in seno alla monarchia del Meath, quando questa iniziò la sua ascesa politica sotto la dinastia degli O’Neill. In effetti, il sistema di trasmissione della corona di Tara può essere definito “misto”, per certi versi: il “filo genetico”, come lo chiama Taviani, che unisce i re figli di re ha valore all’interno della dinastia capace di esprimere un forte potere ai suoi esordi ed è, quindi, sostanzialmente ereditario. Ma quando la dignità regia suprema cominciò ad assumere connotati per così dire “sovrnazionali”, anche altre famiglie vi aspirarono introducendo, specie nell’Alto Medioevo, quei criteri di selezione magico-sacrali per la scelta del re che possono far parlare di una sorta di elettività della carica, anche se in questa procedura non vi si trova

³¹⁵ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 816, p. 130.

nulla di “democratico” nel senso moderno del termine³¹⁶. Lo stesso Taviani afferma che “...é bene precisare che noi intendiamo la dinastia come una linea di tendenza, non come un dato storico precisamente coerente...”³¹⁷. Ma su tale questione fondamentale, si tornerà più avanti; per ora preciseremo che sarebbe più corretto, storiograficamente parlando e indipendentemente dalle indicazioni imprecise delle fonti, parlare del ruolo di Tara come legato ad una sede in cui non risiedeva un *Ard Rì*, dizione troppo generica e confondibile con quella prevista per i re provinciali, ma il sito unico della “Suprema Sovranità” irlandese il cui titolare resta indicato con la dizione *Ri Erenn*, cioè semplicemente, ma chiaramente “Re d’Irlanda”. Dal che si comprende come “Alto Re” di Tara e “Re supremo”, non sempre coincidessero. Erano *Ard rì* i sovrani di Tara e Cashel ma il *Rì Erenn*, il Re Supremo, era ancora superiore, non sempre eletto, non sempre presente, a volte contestato, non sempre residente a Tara. Quando lo diverrà Brian Boru, quest’ultimo avrà il suo centro di potere nel Munster e l’Alto Re di Tara, ben regnante ai suoi tempi, dovrà riconoscerne la supremazia, poiché la figura suprema, benché nebulosa e controversa, faceva parte della tradizione gaelica e solo ora, con Brian, assumeva, benché effimeramente, una preminenza incontestabile.

Gli obblighi tra i re erano, per contro, abbastanza semplici e forse, anche per questo, l’appetita carica suprema era vista con un atteggiamento di diffidenza o ribellione da chi non poteva ottenerla³¹⁸.

Fuori dal periodo arcaico e, quindi, anche dall’ammanto leggendario delle notizie successive, si può

³¹⁶ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit., pp. 118-119.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 126.

³¹⁸ *Lebor na cert*, cit., p. XVII.

dire che la prima segnalazione relativa ad età storica dell'esistenza di un "re d'Irlanda" senza, tuttavia, alcuna altra attribuzione utile a meglio definirne l'effettivo ruolo, la troviamo ancora negli annali di Clonmacnoise, intorno al I secolo d. C. Si tratta di note relative ad un tal Cowhagh, alla morte del quale, sopraggiunta per l'usurpazione violenta del nipote Lawry Loyngeagh, tuttavia la dinastia già pareva essersi ridimensionata ad un contesto semplicemente provinciale dunque limitato al solo Leinster che, peraltro, proprio da Lawry avrebbe assunto l'attuale toponimo. Il riferimento cronologico a questi eventi, ha connotazioni abbastanza precise poiché l'estensore della fonte lo colloca quasi contemporaneamente alla nascita del poeta Virgilio nei pressi di Mantova³¹⁹.

Proprio queste dinamiche, in qualche modo stanno ad indicare che la massima sovranità irlandese, tuttavia, arrivava per ultima nella composizione delle gerarchie politiche dell'isola: re piccoli e provinciali esistevano già dall'età arcaica, mentre non è da escludere che quello supremo fosse, invece, il risultato dei contatti degli irlandesi con altre culture, non ultima quella romana della vicina Britannia, che potrebbero, in qualche modo, aver ispirato la fondazione dell'istituzione vicina al verticismo romano; i cesari, infatti, erano i sovrani supremi dell'impero romano, il quale, tuttavia, era strutturato su nuclei territoriali amministrativi che erano le provincie in cui, però, si incardinavano le vecchie nazioni conquistate cui si riconoscevano ampi margini di autonomia. L'imperatore non era il capo di queste nazioni che, come la Giudea, ad esempio, conservava il proprio re, ma il "garante" dell'unità dello Stato esercitata attraverso i governatori, ed anche la suprema figura religiosa, cioè il "pontefice massimo", cui

³¹⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 44.

andava tributato un vero e proprio culto; non molto diverso, dunque, da come si porrà, per il mondo irlandese, la figura del re supremo, almeno fino alla vittoria definitiva del cristianesimo isolano³²⁰.

Un cinquantennio dopo, quindi a ridosso dell'inizio dell'era volgare, compare anche per la prima volta l'individuazione del sito posto in cima alla collina di Tara quale sede di "palatium", quindi con connotazioni di maggior dignità come sede regale. Per il cronista, poi, sembra non esserci dubbio sul fatto che la monarchia dell'Ulster, nella cui giurisdizione ricadde per molto tempo il territorio di Tara prima della nascita della quinta provincia del Meath, avesse una sorta di prelazione e primato d'onore nell'aspirare all'alta carica in questione³²¹. Il periodo storico relativo coincideva con gli anni in cui vengono segnalate le imprese di Cesare in Gallia e Britannia, mentre agli anni dell'imperatore Tiberio si trovano ascritte oltre che, naturalmente, la morte di Gesù, la contemporaneità del governo di re Edersgall come supremo sovrano d'Irlanda³²². E ad una lettura attenta delle fonti, si può affermare come, da questo momento in poi, vada consolidandosi progressivamente la considerazione della regalità suprema irlandese, almeno su un piano spirituale, a partire dagli inizi del I secolo dell'era cristiana in un processo di affermazione, tuttavia, che impiegherà molti secoli ad assumere sostanzialità³²³.

All'Alta sovranità (non di Tara, che a volte poteva essere altra cosa, ma con sede a Tara) è certamente legata la vicenda storica dell'Ulster. Questo *coiced* aveva il suo

³²⁰ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit., p. 122.

³²¹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 46.

³²² *Ibidem*, p. 48.

³²³ *Ibidem*, p. 51.

*Rath*³²⁴, cioè la sede della corte regale, a Emain Macha. Ma quando gli Ulaid vennero sconfitti dai rampanti O'Neill intorno al V secolo dell'era volgare, questi ultimi, dopo la presa di Emain Macha, posero la loro capitale a *Temoria-Temair-Temrach* (dizioni diverse che identificano tutte il sito di Tara). La memoria della grandezza degli Ulaid rimase nel primato spirituale assegnato alla sede primaziale d'Irlanda con il luogo di culto fondato proprio da Patrizio ad *Ard Macha* (Armagh) e fatta sorgere poco lontano dalla stessa Emain Macha³²⁵.

Ma prima e dopo di questi eventi, tuttavia, l'Ulster degli Ulaid e quello in seguito contestualizzato nei domini degli O'Neill, aveva avuto un ruolo originale e di grande importanza nell'economia globale della storia irlandese: da qui e subito si espresse, infatti, quella tendenza all'espansionismo che portò numerosi abitanti dell'Irlanda del Nord a colonizzare la terra oltremare, specialmente quella che i romani chiamavano "Caledonia" e che da essi stessi, identificati nelle fonti antiche genericamente con l'appellativo di "Scoti", prese, per questo, il nome di Scotia Minor, come si è già visto in precedenza.

Come Coiced, perciò, l'Ulster-Ulaid non ebbe mai ruolo da comprimario ponendosi, grazie a frequenti eventi

³²⁴ Il *Rath* non era una vera e propria città poiché, prima dell'arrivo dei vichinghi, l'Irlanda ne fu sempre priva. Un *Rath* era costituito da una fortezza circolare (un terrapieno nemmeno sempre circondato da un fossato e una palizzata), all'interno della quale vi si trovavano edifici di pubblica utilità per il re e il suo "entourage", nonché luoghi di culto, tutti rigorosamente costruiti in legno. Cf. DE PAOR, *Antica Irlanda cristiana*, cit.; GODOY-MAGNANI, *L'Isola dei Cento re*, cit., pp. 24-45.

³²⁵ L'elevazione di Ard Macha-Armagh a sede metropolitana risale alla prima metà del quarto decennio del V secolo d. C.; cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 444 p. 42. Cf. anche le biografie patriciane: MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., 104-106 e 135-136.

bellici, come dominatore politico di altri popoli, o divenendo la culla del cristianesimo d'Irlanda: non solo per la presenza di Armagh (evidenza storica persistente nel tempo) ma anche perchè terra in cui lo stesso San Patrizio fu prigioniero due volte ed iniziò, proprio a partire da quelle remote lande, la sua vittoriosa predicazione. E la fama di potenti guerrieri, nota in epoche arcaiche e consolidata dalla tradizione del *Tàin* legata agli abitanti della provincia dell'Ulster³²⁶, forse tenne gli abitanti di questa provincia maggiormente al riparo dalle incursioni vichinghe, diversamente da quello che si verificò nel resto dell'Isola per un periodo lunghissimo: dall'VIII all'XI secolo.

Se pure le origini della fama dell'Ulster andavano attribuite agli Ulaid, la sua gloria certo continuò sotto gli O'Neill, anche se il suo destino era oramai legato a doppio filo con il potere irradiato dalla residenza di Tara, nella regione storica centro-irlandese poi detta del Meath. Tutto questo durò fino al prevalere, parecchio più tardi, degli O'Brien originari del Munster, ma v'è da dire che, in ogni caso, al tramonto della potenza del maggior rappresentante di questo clan, Brian Boru, tutta l'Irlanda e non solo l'Ulster, si incamminò per varie ragioni verso la perdita della sua indipendenza: nel XIII secolo, infatti, si andava concretizzando sempre di più un calo di presenze di piccoli e grandi "governanti" indigeni, consumati nella solita litigiosità locale, ma anche artatamente messi fuori causa dalla politica imperialista della Londra anglo-normanna; a questo faceva riscontro un parallelo aumento della presenza della nobiltà inglese sia d'origine che d'impianto: il più famoso tra i rappresentanti di questa nuova, rapace

³²⁶ Così come la sapienza stava al Connacht, la ricchezza al Leinster, la musica al Munster, e al centralissimo Meath la sintesi delle quattro funzioni.

aristocrazia, fu certo quel Riccardo di Burg, detto “Il conte rosso” dell’Ulster.

La colonizzazione inglese dell’antico Ulaid, così, procedeva con una certa speditezza e l’estremo nord-est della regione, nel 1307, anno della salita al trono di Edoardo II, era istituzionalmente costituita in quella che allora veniva definita una “*Liberty*”, struttura costituita e concessa alla pari di quelle previste non per le regioni ma per le città e i loro dintorni (tipici i casi di Trim in Irlanda centrale, Kilkenny e Wexford nel sud-est)³²⁷ e noti anche come “statuti”; famigerati rimasero quelli di Kilkenny della seconda metà del XIV secolo, che si posero come il primo esperimento di “apartheid”, segregazione razziale della storia: la popolazione anglo-normanna di origine, non poteva avere nemmeno rapporti sessuali con quella celtica ed erano vietati il commercio di armi e persino l’uso dell’antica toponomastica irlandese; nei territori soggetti, inoltre, era reso esclusivo l’uso della lingua inglese. Altre gravi forme di razzismo nei confronti della popolazione irlandese furono ufficialmente istituzionalizzate e applicate gradatamente, ma inesorabilmente, dopo la Riforma Anglicana del XVI secolo³²⁸.

Nel tardo XV secolo, la costa orientale dell’antico Ulaid a sud della città di Carrickfergus, era già identificabile

³²⁷ Cf. *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1307.8, p. 489; *Annals of Connacht*, cit., anno 1307, pp. 210-214, sugli statuti di Kilkenny e le loro conseguenze razziste, per una buona sintesi cf. GULISANO, *L’Isola del destino*, cit., pp. 184 e segg.

³²⁸ *A Statute of the fortieth year of King Edward III, enacted in a parliament held in Kilkenny, A.D. 1367, before Lionel duke of Clarence, Lord Lieutenant of Ireland*, in Corpus of Electronic Texts (C.E.L.T.): a project of the Department of History, University College, Cork College Road, Cork, Ireland -- <http://www.ucc.ie/celt> -2006- distributed by CELT online at University College, Cork, Ireland; Text ID Number: T300001-001

come “La terra degli inglesi dell’Ulster”³²⁹; iniziava, o si “raffinava” se si preferisce, un processo di vera e propria “rapina” culturale, economica e sociale specialmente in questa terra ma generalmente spalmato in modo alquanto uniforme su tutta la superficie dell’isola d’Irlanda; processo che si spingerà in forme parossistiche nella tanto decantata età elisabettiana e durante il governo non meno criminale di Oliver Cromwell, durante i secoli XVI e XVII.

E se queste sciagure peseranno per il futuro su tutta l’Irlanda, va detto che principalmente in Ulster si perpetueranno le perniciose conseguenze, a noi peraltro ben note, estese cronologicamente fino al giorno d’oggi: conseguenze, si ribadisce, di un dominio inumano e razzista, cinico, sfruttatore e intollerante quale fu quello esercitato per troppi secoli dalla corona di Londra sull’Isola di Smeraldo.

Altra questione fondamentale é stabilire come e quando alla supremazia morale e spirituale della monarchia centrale ibernese, si affiancasse quella politica giustificante, in qualche modo, i successivi tentativi unitari di Brian Boru, Mael Sechnaill II e qualche altro sovrano prima dell’invasione anglo-normanna del XII secolo. Il primo riconoscimento di supremazia anche politica dei re d’Irlanda, almeno agli occhi dell’estensore della cronaca di Clonmacnoise, si colloca intorno al 160-170 d. C., mentre era in atto un conflitto regionale tra Munster e Leinster per dirimere il quale venne richiesto l’arbitrato della monarchia suprema di Tara alla quale, evidentemente, già veniva riconosciuto un primato contestuale politico-religioso, visto che gli annali tengono a sottolineare come il tentativo di conciliazione andò a buon fine per la collaborazione attiva del consiglio attorniante *l’Ard Rì* e notoriamente straripante

³²⁹ *The Oxford illustrated* cit., p. 82 e segg.

di druidi ai quali veniva riconosciuto un ruolo superiore rispetto agli altri membri del consesso regale³³⁰.

Il consolidamento del primato morale e politico dei sovrani di Tara o lì residenti, é ancor più fortemente palese alla fine del II secolo, quando cominciano ad esser segnalate le loro opere in campo morale e legislativo: l'*Ard Rì Cormack*, infatti, probabilmente commissiona, anche se gli annali glielo attribuiscono direttamente, un trattato giuridico con forti connotazioni moralistiche e spirituali, noto come il *Teagasg Rì*; il suo valore, anche etico, é sottolineato dal fatto che il cronista che ne parla lo definisce, testualmente, un'opera "come mai ebbero a scrivere né Catone, né Aristotele". Inoltre, Cormack viene segnalato dall'annalista come il primo sovrano convertito a Dio, ben prima dell'azione missionaria intrapresa da San Patrizio³³¹.

È oramai indubbio che l'istituzione monarchica suprema fosse, nell'Irlanda medievale, considerando il periodo che va dalla sua cristianizzazione alle invasioni normanne, di estrema importanza politica, economica, sociale e religiosa nonostante la nebulosità in cui questi contesti si confondevano, e per questo sempre contesa e, per questo, quasi mai pienamente realizzata³³². In effetti, questo fondamentale ruolo istituzionale, non subì soluzione di continuità; e con tutti i distinguo dovuti all'estrema dilatazione del segmento cronologico in esame e le immaginabili varianti, tale ruolo doveva essere riconosciuto anche alla monarchia dell'Età del ferro. Conforto a questa ipotesi andrà senz'altro ricercata nella descrizione dell'eroismo dei sovrani, piccoli e grandi, della loro feconda

³³⁰ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 55, e MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., p. 97 e 129.

³³¹ "...As ever Cato or Aristotle did ever write...". Cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 60.

³³² Cf. TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit.

e giusta amministrazione e della prosperità connessa alla loro azione di governo: qualità, queste, tutte segnalate nell'attendibilità delle notizie provenienti dalle fonti annalistiche, in special modo, ma anche nella produzione epica e letteraria irlandese antica e medievale che fa riferimento al periodo arcaico³³³.

Per ovvie ragioni, più nell'età antica piuttosto che in quella medievale, la figura del monarca conservava un'aura di sacralità che però non si stemperò mai del tutto con il trascorrere del tempo anche se, in età cristiana, non poté più coincidere con simbolo di santità e attività soterica; anzi, essa subì un progressivo ridimensionamento a tutto vantaggio delle istituzioni ecclesiastiche. In età arcaica, invece, la sua natura per certi versi agiocratica, riceveva il primo suggello dal matrimonio rituale con la terra di cui propiziava la fertilità, secondo il retaggio tradizionale indoeuropeo, ma curiosamente simile ad altri archetipi diffusi anche presso diversi gruppi umani preistorici e, persino in età contemporanea, presso alcune società tribali del continente africano; addirittura, unione sessuale con bestie particolarmente care alla tradizione religiosa indoeuropea, come la giumenta bianca dei Cenell Conaill dell'Ulster. Di questa usanza ampiamente documentata da tanta saggistica archeo-antropologica, naturalmente fortemente condannata dalla censura ecclesiastica, v'è traccia precisa anche nelle fonti³³⁴. Descrizioni di unioni sacrali, di qualunque natura fossero, di cui si conservano tracce benché epurate dalla sensibilità del cristianesimo, abbondano anche nelle descrizioni romanzesche e fantastiche delle opere del ciclo arturiano.

³³³ *The Oxford illustrated* cit., p. 25.

³³⁴ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 96.

2

La regalità fra i celti di varia origine ma specialmente fra quelli insulari, non era affatto un attributo esclusivamente maschile. Cartimandua e Boadicea, regine bretoni storicamente accertate nella loro esistenza, che si trovarono ad affrontare l'invasione romana, non furono delle eccezioni. Lo dimostra, peraltro, anche l'epica irlandese che divinizza la regalità (*flaithius*) in una dea di nome *Eriu*, da cui é derivato lo stesso toponimo *Eire*, cioè "Irlanda" in gaelico. E la più famosa raffigurazione della regalità politica nell'epopea eroica irlandese fu incarnata proprio da una donna, quella regina Medb sovrana del Connacht che andò in sposa a quattro re i quali, tuttavia, da lei ricevevano la loro legittimità regale, piuttosto che il viceversa, e fortemente in una condizione di subordinazione³³⁵. Anche nel caso di un matrimonio con un uomo che era già re, le donne di stirpe sovrana conservavano uguaglianza nei confronti del marito, al quale potevano tener testa seguiti dai loro fedelissimi, e questo anche in avanzata età cristiana: la cronaca di Clonmacnoise segnala una cruenta battaglia tra Enos Mc Nadreag, re del Munster, e la sua consorte di stirpe regale, Eihny Wahagh che gli si era ribellata³³⁶. Questo avveniva in tutte le terre di cultura celtica: una guerra condotta da una regina sassone, forse contro predoni vichinghi, é segnalata nelle cronache irlandesi³³⁷.

³³⁵ *Táin Bó Cuailnge*, cit.

³³⁶ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 73.

³³⁷ *Fragmentary annals of Ireland*, cit., FA 459, anno 915 (?), p. 181.

E di “Regine d’Irlanda” o di Tara, si parla qua e là nelle fonti³³⁸. Paolo Taviani bene sottolinea questo aspetto di trasmissione della regalità in linea femminile che in questi casi particolari onora il maschio lasciandolo sostanzialmente subalterno; per affermarlo, egli si rifà agli studi del Dumézil quando questi analizza la materia del *Tàin*: “... Il matrimonio con Medb [...] é il fatto che determina l’essenza regale: un uomo viene *trasformato* in sovrano...”; la mitica regina del Connacht, dunque, é veicolo di regalità “...ma qui é il *possederle* che equivale ad ottenere quella carica...”³³⁹.

Più “storicamente”, possiamo ricordare quel che accadeva già in età arcaica, durante le invasioni semi-legendarie denominate del *Mil Espaine* dalla tradizione, cioè di coloro che appartenevano alla discendenza di “Miletus” di Spagna o di un “miles” spagnolo; il riferimento é, verosimilmente, alle migrazioni di popolazioni della penisola iberica di origine celtica dalla terra detta oggi Galizia, dalla radice “gal”, da cui derivano anche i termini “Galli”, “Gaeli”, “Galati”, ecc. Sembra che proprio all’epoca di Mil, si debba far risalire la distinzione toponomastica fra Scotia Maior (Irlanda) e Scotia Minor (Scotia attuale)³⁴⁰.

Fra questi celti di Spagna, o “celtiberi”, é tradizionalmente documentata la presenza femminile sul trono regale: é il caso di *Macha Mongroe* (=Macha dalle trecce rosse). Sull’esistenza storica del personaggio non ci si pronuncia, tuttavia é significativa questa segnalazione in più di una fonte annalistica, cosa che dimostra il

³³⁸ *Annals of Ulster*, cit., anno 890, p. 344; *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 991, pp. 239-240; anno 709, pp. 181-182; anno 737, pp. 200-201; a 1054, p. 287.

³³⁹ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit., p. 115.

³⁴⁰ *Annales Hiberniae*, cit., p. 4.

riconosciuto ruolo femminile al vertice politico-religioso di molte, forse tutte, le società celtiche³⁴¹. La regalità femminile, dunque, fatto acclarato fra tutte le popolazioni indoeuropee, anche quelle orientali come Sciti, Cimmeri, Massageti, ecc.³⁴², esisteva pure tra i celti di ogni nazione ed epoca storica: da Cartimandua, a Boadicea in età romana a Macha Mongroë, appunto, o la mitica Medb in età arcaica. Ma è altrettanto certo anche il fatto di poter ascendere alla stessa Suprema Regalità irlandese da parte del gentil-sesso; e qualunque donna si fosse ritenuta in diritto di poterla possedere era autorizzata a combattere per far valere la sua posizione. È questo il caso proprio di Macha Mongroë che sconfisse e detronizzò Aedh Ruhad, forse il suo stesso padre; a seguito di ciò divenne suprema regina d'Irlanda la cui dignità trasferì, tuttavia, in un secondo momento ma per sua volontà, come già aveva fatto la Medb del mito, al marito Cimbaeth mentre lei continuava a comandare le sue truppe e combattere i suoi nemici in fortunate campagne militari per poi succedere allo stesso Cimbaeth sul trono quando questi giungerà a morte³⁴³.

Persino le figlie femmine di sovrani maschi d'Irlanda, magari con il padre ancora vivente, venivano spesso considerate possibili titolari della regalità suprema e non è da escludere che questo fosse il motivo all'origine dello scontro fra Macha e Aedh³⁴⁴.

3

³⁴¹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 39; *Annals of the Four Masters*, cit., vol. I, anno M4546.1, p. 75.

³⁴² ERODOTO, *Storie*, libro VI.

³⁴³ *Ibidem*, vol. I, anno M4532.1, pp. 71-73 e anno M4540.1, p. 73.

³⁴⁴ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 799, p. 128.

È singolare il fatto che il ruolo dell'istituto monarchico in Irlanda, specialmente durante l'età arcaica, non fosse mai di vertice anche in ambito locale; in effetti esso ebbe sempre compiti di mediazione fra il ceto sacerdotale e quello guerriero e dei contadini, quarto elemento regolatore e tuttavia spurio, garantito dal sistema societario tripartito delle culture indoeuropee³⁴⁵.

In Irlanda assistiamo ad un altro paradosso che, tuttavia, ci aiuta a comprendere meglio anche l'attuale realtà dell'Isola: man mano che un altro potere parallelo, cioè quello ecclesiastico, andava consolidandosi, infatti, venivano a rafforzarsi le basi legali anche di quello regio la cui sacralità e necessità d'esistenza, veniva suffragata da fondamenti soprattutto biblici. Naturalmente queste basi esegetiche, in larga parte vetero-testamentarie, avevano anche lo scopo di imbrigliare i sovrani nella difesa del popolo e della Chiesa che aveva più volte fatto le spese della prepotenza dei poteri laici fuori controllo. In Irlanda, insomma, non si concretizzò mai, se non episodicamente, quella rotta di collisione che avrebbe portato alla contrapposizione delle due sfere come, al contrario, si verificò sul continente a partire dall'XI sec.: "...Samuele prese allora l'ampolla dell'olio e gliela versò sulla testa, poi lo baciò dicendo: *'...ecco: il Signore ti ha unto capo sopra Israele suo popolo. Tu avrai potere sul popolo del Signore e tu lo libererai dalle mani dei nemici che gli stanno intorno'...*". Così si esprime la Bibbia descrivendo la consacrazione regale di Saul³⁴⁶. Non é da escludere anche l'elaborazione e l'evoluzione del concetto di regalità

³⁴⁵ DUMÉZIL, *La società tripartita* cit.; *Annals of Inisfallen*, cit., anni 800 e segg., pp. 120 e segg.; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 800 e segg., pp. 128 e segg.

³⁴⁶ Primo libro di Samuele 10, 1.

irlandese afferente la diffusione in Europa, proprio in quel periodo o poco dopo, del culto quasi “feudale” del “Cristo re”³⁴⁷.

Ma torniamo un momento al passo tratto dal libro di Samuele. Tale lettura dei testi sacri fu sempre considerata, in ambiente celtico, come la chiara definizione della derivazione del potere regale da quello sacro. Perché questo fu possibile? Possiamo fare delle ipotesi. Intanto, l’evangelizzazione dell’Irlanda si ottenne pacificamente con l’annuncio del vangelo non in contrapposizione ma a complemento della spiritualità e cultura irlandese. D’altro canto, la sacralità e la regalità erano sempre stati un binomio inscindibile nell’Irlanda arcaica; i sovrani supremi di Tara erano, infatti, capi principalmente spirituali e non politici dell’Isola, come abbiamo già detto; in senso contrario fu il grande Brian Boru a costituire, però, un’eccezione poi mai più ripetuta. Il potere temporale, dunque, era sostanzialmente subordinato a quello spirituale e le assemblee guerriere che nominavano i sovrani, dovevano, in età pre-cristiana, vedere ratificate le loro decisioni dai collegi druidici. L’importanza del ruolo sacerdotale e dell’influenza da esso esercitato sul potere monarchico, appare in tutta la sua chiarezza analizzando le biografie patriciane nelle quali si osserva come la sottomissione e la riottosa conversione del re pagano Loighuir da parte di San Patrizio, si ottenne con la sconfitta dei suoi druidi ad opera dell’attività magico-miracolista dell’evangelizzatore d’Irlanda³⁴⁸. I druidi, poi, continuavano ed essere i membri più importanti del consiglio reale evidentemente influenzandolo e confermando l’interazione

³⁴⁷ TAVIANI, *I sovrani di Eriu*, cit., p. 156.

³⁴⁸ Cf. MUIRCHÚ, *Vita*, ed. IORIO pp. 83-140, e TIRECHAN, *Collectanea*, ed. IORIO pp. 141-192.

fra sfera spirituale e temporale tipica della società celtica antica. Questa forte analogia con la tradizione arcaica poté consentire la relativamente facile e veloce evangelizzazione dell'Isola e le fonti confermano la sostanzialmente blanda resistenza dei re di Tara alla penetrazione della nuova fede³⁴⁹. Insomma, tutto si risolse in un clima di collaborazione abbastanza leale: la Chiesa romana si fece promotrice di una metamorfosi anti-pagana costituita da una graduale sostituzione delle tradizioni religiose celtiche di cui conservava, però, il ruolo di legittimatrice del potere regio; e quest'ultimo, a sua volta, rinunciava alle proprie prerogative spirituali supreme per acquisire, in cambio, maggior peso politico. Ulteriore evidenza di questa trasformazione é riscontrabile nella donazione e nell'omaggio formale che Brian Boru rivolse alla sede primaziale patriciana di Armagh agli inizi dell'XI secolo: in cambio, nella dedicazione dell'omonimo libro commissionato per l'occasione dall'abate Torbach, quest'ultimo definiva il sovrano *Imperator scottorum*³⁵⁰.

4

Le prime notizie relative ad un "re di Tara" con caratteristiche di supremazia, quindi non solo *Ard Rì* del Meath, sono ancora d'età precedente alla evangelizzazione patriciana. Le fonti concordano nell'innestare tale fattore tra il III e la prima metà del IV secolo dell'era volgare³⁵¹. Il

³⁴⁹ *Ibidem*, capp. O-T.

³⁵⁰ Cf. MUIRCHÚ, *Vita*, ed. IORIO, cit., pp. 83-140, e TIRECHAN, *Collectanea*, ed. IORIO, cit., p. 58.

³⁵¹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, the Dublin fragment of Tigernach's annals, inizi III sec. d. C., p. 454; metà III sec. d. C., p. 460;

prestigio della carica seguirà una parabola ascendente che rientrerà fino al graduale ridimensionamento determinato dalla nuova situazione spirituale creatasi con l'azione missionaria di San Patrizio e la veloce evangelizzazione dell'Isola.

Dal 586 in poi, secondo le fonti, questo processo attenuativo del potere tarensese o, se si preferisce, del suo prestigio alterno, assume, in questo tempo, marcate connotazioni: l'uccisione del re di Tara, Baetàn, ad esempio, impressionò più di un cronista³⁵². Il sempre più ridotto prestigio della corona suprema in Irlanda, tuttavia, era evidente già dalla fine del VI secolo, quando si assiste a contenziosi che mettono in discussione anche diritti territoriali della sede di Tara. È il caso dell'incontro svoltosi fra il re supremo Hugh Mc Ainmyeragh e Aidan Mc Gawran, sovrano di Scozia, per dirimere la contesa riguardante la sovranità sul piccolo regno ulsterino di Dal Riada; esso si trovava nelle pertinenze territoriali irlandesi ma era rivendicato anche dai governanti scozzesi per il ruolo che esso ebbe, in età arcaica, nella fondazione della Scozia stessa. Alle trattative parteciparono nobili d'alto lignaggio ed ecclesiastici di grande prestigio e forti in autorità morale come San Colum Kille e San Bohyn³⁵³. Queste contestazioni, però, più forti a partire dal VII secolo, dimostrano anche un'altra cosa: nessuno avrebbe conteso prestigio a Tara, se tale sito non avesse posseduto tale

inizi IV sec. d. C., p. 461; metà del IV sec. d. C., p. 462; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, inizi IV sec. d. C., p. 25; metà IV sec. d. C., p. 29.

³⁵² *Annals of Ulster*, cit., anno 586, p. 92; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 586, p. 40. I Quattro Maestri ne segnalano solo la morte, piuttosto che l'uccisione: *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M585.3, p. 213.

³⁵³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 587, p. 90.

appetita prerogativa³⁵⁴. Specialmente gli Annali di Tigernach e quelli del manoscritto Cotton Titus A. XXV, ci ricordano che mentre alcune volte la corona del Meath, in cui pure il sito di Tara ricadeva territorialmente³⁵⁵, in effetti poteva risultare distinta da quella tarensese³⁵⁶, quasi mai quest'ultima venne sostanzialmente scissa dalla suprema regalità irlandese, anche se tale evenienza pure si verificò, forse più episodicamente in altri momenti, a dimostrazione della natura “magmatica” del concetto di massima regalità nella mentalità irlandese. Tale processo altalenante di prerogative connesse alle regalità di Tara e Suprema, é osservabile tra X e XII secolo, periodo in cui più spesso si marca la distinzione fra corona di Tara e corona suprema d'Irlanda³⁵⁷. Il perchè é molto semplice: non si poteva usurpare la corona di Tara con il suo valore religioso a chi legittimamente la deteneva, ma non si poteva, d'altro canto, negare il titolo di Sovrano supremo d'Irlanda a chi, effettivamente, esercitava la sua autorità sull'isola come, ad

³⁵⁴ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anno 548, pp. 98-99; anno 709, pp. 181-182; anno 737, pp. 200-201. La titolarità del regno di Meath scissa più o meno distintamente da quella “suprema”, la sottolineano, già a partire dal X secolo, anche gli *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 919, p. 368; anno 974, p. 410; anno 1025, p. 462. In questo stesso anno gli annali di *Locha Cé* annotano la morte di Mael Sechnaill II che, anche qui, viene indicato semplicemente come *Ri Mide* (=re del Meath); cf. *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1025, vol. I, p. 26.

³⁵⁵ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anno 641, pp. 149-150; anno 652, pp. 152-153.

³⁵⁶ In questa fonte si distingue tra Re d'Irlanda, re di Tara e re del Meath come nel caso di “*Muredach mac Domnaill ri Midi...*”, in *Cottonian Annals*, cit., anno 802 K 4, p. 325.

³⁵⁷ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1023, p. 254; anno 1073, pp. 302-303; anno 1102, p. 326; anno 1106, p. 303; anno 1109, p. 332. Come “semplici” re di Tara i sovrani in questione vengono citati in *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1072, p. 508; anno 1090, p. 524; anno 1115, p. 548; anno 1118, p. 560; anno 1123, p. 566.

esempio, Brian Boru. Così si spiega la progressiva e sempre, tuttavia, alterna “divaricazione” delle due dignità, a volte episodica, in altre occasioni più consistente. Si tratta di quella ambivalenza ereditarietà-elettività, non sempre chiara e definita, che abbiamo trattato precedentemente. Non a caso, infatti, anche nelle altre fonti compare sempre più spesso la dizione di “Re supremo”, piuttosto che “di Tara”, pure se, in quel momento, le due dignità risultavano unificate o tenute da una sola persona. Era come se fosse pienamente realizzata, anche sul piano formale, la presa di coscienza che la sacralità di Tara fosse, in alcuni casi, diversa dal potere supremo politico³⁵⁸; tale distinzione é confermata anche negli *Annála Locha Cé*, questi ultimi considerati la continuazione di quelli di Tigernach, i quali definiscono Conchobar Uà Maolsechlainn, forse un discendente di Mael Sechnaill II, come *ri Temrac* (=Re di Tara), proprio perchè la corona Suprema se la contendevano i discendenti di Brian³⁵⁹. Comunque, in buona sostanza, tra la fine del VI secolo fino a tutto l’VIII-IX, il *Rìg Erenn* (=Re d’Irlanda) viene sempre identificato con il sovrano residente nel recinto sacro di Tara, fosse o meno anche sovrano del Meath³⁶⁰. È interessante, infatti, ipotizzare che, spesso, i re del Meath cingevano anche la corona di Tara,

³⁵⁸ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1166, pp. 415-418; anno 1167, pp. 419-421; anno 1168, p. 421; anno 1169, p. 423; anno 1170, pp. 424-426; anno 1173, pp. 433-434; anno 1174, p. 436; anno 1175, p. 439; anno 1177, pp. 445-446.

³⁵⁹ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1072, p. 66.

³⁶⁰ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anno 586, p. 108; anno 585 kal.VI, p. 116; anno 597 k. I, p. 121; anno 642, pp. 146-147; anno 651, p. 53; anno 702, p. 178; anno 721, p. 188-189; anno 727, pp. 193-194; anno 732, pp. 196-197; anno 742, p. 205; anno 762, p. 221; anno 764, p. 222; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 642, p. 122; anno 908, p. 356; anno 917, p. 366; anno 944, p. 390; anno 965, p. 404; anno 1004, p. 434.

ma la cosa non era sempre automatica, stante la distinzione delle due dignità. Insomma, il meccanismo aveva una certa somiglianza (addirittura anticipando la cosa di trecento anni), con quanto accadeva, dal X secolo in poi, nel continente europeo per l'impero, quando i Re di Germania, detentori dinastici di tale corona, venivano poi quasi sempre, anche se non necessariamente, incoronati Sacri Romani Imperatori, nonostante la carica suprema rimanesse formalmente, elettiva³⁶¹. Verso la fine dell'XI secolo, ancora una volta la corona di Tara e quella suprema d'Irlanda risultavano chiaramente distinte, poiché gli annali di Tigernach ci informano del governo contemporaneo di Muiredach O'Brian, definito "Re d'Irlanda", e Domnall O'Mail-Sechnaill indicato semplicemente "Re di Tara" e alla morte del quale, addirittura, con un precedente che risaliva al VII secolo³⁶², il regno di Meath fu diviso fra due pretendenti, cosa, questa, che sarebbe stata quantomeno difficile se non impossibile qualora si fosse trattato della suprema sovranità³⁶³. La circostanza della morte o, meglio, dell'uccisione, di Domnall é ricordata anche dalla fonte di Locha Cé³⁶⁴.

La separazione definitiva delle due dignità, risulterà persino codificata con grande precisione nel *Lebor na Cert* (=Libro dei Diritti), già a partire dal XIV secolo. In tale fonte, infatti, sono elencati i diritti del Re di Tara (persino il numero di cavalli, spade, cotte di maglia di ferro, scudi e vesti colorate cui aveva diritto³⁶⁵) prima che egli diventasse

³⁶¹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anno 688, pp. 170-171; vol. II, anno 1030, p. 263.

³⁶² *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 604, p. 100.

³⁶³ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anni 1091-1094, pp. 317-320.

³⁶⁴ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1094, p. 80.

³⁶⁵ *Lebor na Cert*, ed. elettronica cit., pp. 96-97.

anche Sovrano Supremo d'Irlanda; è possibile un accostamento con la distinzione esistente sul continente a livello dei diritti di cui godeva il "Re dei Romani" prima di diventare "Sacro Romano Imperatore", ma è anche chiaro che, nel XIV secolo, la distinzione era divenuta obbligatoria e difficilmente il monarca di Tara avrebbe potuto accedere alla sovranità suprema, considerato che il re d'Irlanda, oramai, a quell'epoca, già coincideva con il sovrano inglese. Il *Lebor* lasciava aperta anche la possibilità che il re di Cashel diventasse sovrano supremo, a conferma della pari dignità con Tara; evidentemente, la scelta per la sede settentrionale o meridionale cadeva semplicemente su quella che, al momento della successione, riusciva a prevalere militarmente o economicamente sulla rivale³⁶⁶.

Il *Lebor* getta chiarezza definitiva anche sul ruolo dei re di Cashel la cui sovranità era inferiore a quella di Tara e Suprema, in quanto limitata a quella metà d'Irlanda costituita da parte del centro e dal sud-ovest dell'isola³⁶⁷.

Altro aspetto fondamentale per comprendere l'evoluzione del concetto di regalità, specie durante il periodo alto-medievale della storia irlandese, è quello che continua a caratterizzare la scalata alla corona di Tara-Meath, fosse o meno legata anche all'acquisizione della suprema sovranità, come una sequenza di eventi luttuosi e sanguinosi scatenati dalla cupidigia e dal desiderio di potere che, fittizio o reale che fosse, promanava ancora dalla carica e, conseguentemente, aumentava il rischio di conquiste violente dell'alta dignità anche se, poi, in conclusione tutto andava ratificato dall'oramai superiore autorità della Chiesa.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 5.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 17.

Questo passaggio, senza ritorno, evidentemente, potrebbe essersi verificato intorno alla prima metà del VI secolo. In proposito, infatti, gli Annali di Clonmacnoise narrano della guerra intestina fra re Twahal e Dermot Mc Kervel, atta proprio a conquistare la massima dignità regale. La controversia armata fu risolta grazie ad un pronunciamento del fondatore dello stesso monastero di Clonmacnoise, San Kiaran, che si espresse in favore di Dermot³⁶⁸. Al di là delle ragioni che poterono aver spinto il santo a prender partito per l'uno piuttosto che per l'altro, è sintomatico segnalare il fatto che il potere politico e sacrale legato all'Alta Sovranità attingeva la propria legittimità dal mandato concesso da un prestigioso e stimato sant'uomo, ma pur sempre un semplice chierico con congruo anticipo rispetto allo stesso fenomeno che si sarebbe verificato con l'Impero Carolingio³⁶⁹. Insomma, è evidente che nel VI secolo ogni residuo di paganesimo connesso alla carica regale suprema era scomparso grazie, quasi sicuramente, all'azione di controllo che la Chiesa cattolica ora svolgeva, da protagonista pressoché assoluta, in Irlanda. Eppure strutturalmente la corte di Tara non cambiava affatto; solo che ora il posto al fianco dei re, anticamente riservato ai druidi come maggiori consiglieri della sovranità, viene occupato da chierici che rivestono la stessa dignità e il medesimo potere dei loro antichi omologhi³⁷⁰.

Ma perchè la suprema carica regale Irlandese subì, gradatamente, questo processo di ridimensionamento politico e spirituale? Un motivo poteva essere costituito dal

³⁶⁸ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 547, pp. 78-80.

³⁶⁹ W. VON FICHTENAU, *L'Impero Carolingio*, Bari 1974, p. 106; E. W. WIES, *Carlo Magno*, Genova 1986, p. 220; G. BANCHIO, *Carlo Magno*, Teramo 1994, pp. 68-69; A. BARBERO, *Carlo Magno*, Bari 2002, p. 103; G. GRANZOTTO, *Carlo Magno*, rist. Milano 2005, p. 175.

³⁷⁰ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 563, pp. 85-88.

fatto che la sacralità connessa all'istituto regio, almeno in età cristiana, non sempre veniva automaticamente associata ad un'aura di positività, essendo nata come istituzione legata al retaggio dell'Irlanda pagana: nel *Táin Bó Cuailnge*, ad esempio, la stessa regina Medb, lungi dall'averne quella che oggi considereremmo aristocratica dignità, incarnava, al contrario, gli antipodi morali della sovrana cristiana e della donna virtuosa: ella risultava, all'opposto, sensuale all'apparenza, lasciva nei comportamenti, capricciosa nelle relazioni familiari e ambiziosa in politica; nel *Cath Maige Tuired* (=La battaglia di Campo Tuired), altro testo epico irlandese, il re delle isole Ebridi, Balor Birugderc, della stirpe malvagia dei Fomòri, esercitava il potere e la regalità attraverso strumenti mortiferi connessi alla sua stessa corporeità³⁷¹.

Ad ogni modo, la sacralità del ruolo del sovrano di Tara, ma anche del suo "adattamento" alla nuova realtà cristiana dell'Isola di smeraldo, è ben sottolineata dalle fonti annalistiche del nord (anche più prossime, geograficamente parlando, alla sede sovrana): in esse, infatti, il titolo regale non viene quasi mai citato, mentre i nomi dei re, riportati senza altri particolari attributi, sono sempre associati al loro ruolo sacerdotale in occasione della ricorrenza più importante della tradizione pagana celtica, e cioè la festa dei fuochi di *Beltine*, alla quale, poi, San Patrizio avrebbe successivamente sovrapposto la Pasqua cristiana³⁷². Dal 586 in poi, gli annali settentrionali non parlano più della festa di Tara, mentre la cronaca dei Quattro Maestri fa risalire l'ultima di queste celebrazioni al 554, sotto il regno di

³⁷¹ *Cath Maige Tuired*, ms. Harley 5280, XVI sec.

³⁷² *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 461, p. 46; anno 467, p. 48; anno 469, p. 48. Sul tema cf. pure. IORIO, *Liminarismo e 'maschere'* cit., pp. 20-25.

Dermot³⁷³, ma si cita solo la presenza del re, come a dire che l'impianto pagano dell'Istituzione aveva definitivamente rinunciato al suo passato idolatra per collaborare pienamente alla nuova spiritualità cristiana³⁷⁴. Da questo momento in poi, oltretutto, gli Annali dell'Ulster dedicheranno pochissimo spazio a notizie generiche sui re di Tara, considerando un ben ampio spazio cronologico che va dal VII al IX secolo³⁷⁵. In effetti, in questa fonte i titoli pare non abbiano eccessiva importanza: negli annali dell'Ulster non compare mai quello di "Sovrano Supremo", raramente il "re provinciale" ("rex in coicidh"³⁷⁶) e solo una volta quello di Alto re del Connacht³⁷⁷ e di principe ereditario provinciale³⁷⁸. Per gli eventi di quello stesso periodo anche gli *Annála Locha Cé* usano la dizione di "Alto re", ma solo riferito a quello del Connacht ("airdrì")³⁷⁹.

La ragione di questa parsimonia nell'utilizzo dei titoli tradizionali gaelici, sta nel fatto che gli annali ulsterini appaiono, stilisticamente parlando, più dotti nel loro latino pur contaminato; forse essi sono, in un certo qual modo, di stile più "ecclesiastico" e organizzati con un linguaggio che, per tale ragione, risultava necessariamente conforme alla terminologia canonica e alla semplificazione dovuta alla ricerca di una comprensibilità universale, tipica della Chiesa, piuttosto che rivolta alla sola esaltazione del piccolo mondo celtico.

³⁷³ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M554.3, p. 191.

³⁷⁴ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 586, p. 92.

³⁷⁵ *Ibidem*, anno 695, p. 154; anno 797, p. 252; anno 833, p. 288; anno 846, anno 304; anno 859, p. 316.

³⁷⁶ *Ibidem*, anno 873, p. 328; anno 972, p. 410.

³⁷⁷ *Ibidem*, anno 1092, p. 526.

³⁷⁸ *Ibidem*, anno 924, p. 376.

³⁷⁹ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1092, p. 78.

5

Più complessa, invece, la problematica relativa all'Alto Re d'Irlanda per quanto ne concerne l'origine. La questione storiografica ha fondamenti saldi, considerato l'alto numero di testimonianze, specie di trattativa ecclesiastica, che ne parla. Alla luce delle egemonie sociali e strutturali societarie del mondo celto-ibernese che si sono viste precedentemente, la domanda è: come andava considerata questa suprema figura istituzionale? Un primo indirizzo si può ricavare dai cenni già fatti e riguardanti la cerimonia d'intronizzazione dei sovrani supremi nel sacro perimetro di Tara, con un occhio alle medesime pretese di supremazia della sede meridionale di Cashel. È un fatto, poi, che per motivi di opportunità pratica e politica, le due sedi dovettero "sopportarsi" a vicenda, ma questo nulla toglieva alle pretese universalistiche che ognuna dichiarava di detenere e coltivare. Il compromesso reso obbligatorio da una irrisolvibile dialettica politico-militare e persino sacrale, riconosceva, tacitamente, una supremazia di Tara nel centro-nord, e di Cashel nel centro-sud, a partire almeno dal X secolo.

Ma come nasca davvero la concezione del potere supremo irlandese specialmente in chiave politica, rimane un processo ancora misterioso. La tradizione, probabilmente, pur avendo radici in epoche remotissime legate principalmente a un punto di vista morale e spirituale, come abbiamo visto, cominciò a delinearsi nelle forme più note a partire dal VII secolo d.C. con il progressivo affermarsi della dinastia degli O'Neill; i loro due rami principali, quelli del nord e del sud, e i sottorami di questi, iniziarono una serie di conquiste territoriali a danno di altre

tribù, specialmente Airgialla e Ulaid dell'Ulster, che diede loro il controllo di nord e centro del Paese alimentando e corroborando le loro pretese di alta sovranità sull'Irlanda. Per la qual cosa, molti monarchi provenienti dalla stirpe principale o dalle loro ramificazioni che avevano raggiunto posizioni d'egemonia militare o politica, s'intitolarono *Ard Rì* considerata anche la presenza del sito di Tara nei territori dagli O'Neill direttamente controllati.

Il fattore quasi tradizionale che induce ad identificare i re di Tara-Irlanda con i sovrani di Meath, cioè quel quinto *coiced* "ritagliato", per così dire, a spese dei quattro originari, non compare nelle fonti prima della seconda metà dell'VIII secolo. I biografi di Patrizio che indicano il nemico del santo, Loiguir, come re supremo, in effetti scrivono dopo questo periodo. La dizione di "Re di Tara" ("*Rig Temrach*") viene utilizzata anche negli Annali di Tigernach e riferito a Lugaid, figlio e successore di Loiguir³⁸⁰. Poco più tardi compaiono anche le dizioni di "Re d'Irlanda" ("*Rigi n-Ereinn*")³⁸¹ e "Alto Re" provinciale³⁸². Di un Lugaid re di Tara contemporaneo dell'imperatore Nerone, parla il manoscritto Titus A. XXV, ma è chiaro che il cronista utilizzava dizioni di moda ai suoi tempi³⁸³.

Oltretutto, l'equazione politica Tara=Meath=Ard Rì, nonostante le oggettive difficoltà a stabilire affinità e differenze nei ruoli quando e se si realizzavano, non ebbe fondamenti giuridici, ma solo consuetudinari; difatti, negli annali di Clonmacnoise il dato sembra compiuto semplicemente per il valore che si può dare ad una sequenza di sette "re irlandesi" registrati dal cronista, la qual cosa farebbe pensare ad una presa d'atto tradizionale del ruolo

³⁸⁰ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anni 506-507 kal. III, p. 88.

³⁸¹ *Ibidem*, vol. I, anno 512 kal. III, p. 88.

³⁸² *Ibidem*, vol. I, anno 520, p. 89.

³⁸³ *Cottonian Annals*, cit., K 3, p. 314.

monarchico supremo indipendentemente dai suoi fondamenti giuridici, veri o presunti che fossero³⁸⁴. Detti sovrani provenivano in buona parte dalle dinastie del Meath, con predominante presenza degli O'Neill. Va anche detto che la supremazia dei re era suggellata dalla forza politico-militare che le casate erano capaci di esprimere in quel momento. Il loro "diritto", quindi sembra un po' più "relativo". Per certi versi, si tratta di una realtà analoga al fenomeno europeo continentale in cui le più importanti casate germaniche governavano i loro territori ma poi ponevano una seria ipoteca politica sulla corona del Sacro Romano Impero anche se essa rimaneva, formalmente, elettiva.

La materia della regalità viene ripresa anche negli annali di Inisfallen, di cui risulta utilissima la sezione dei frammenti che fanno riferimento al periodo pre-patriciano. Sean Mac Airt, che ne ha curato la migliore edizione critica, ha compreso in questi frammenti anche le notizie a ridosso della cristianizzazione dell'Isola. Così, vi troviamo la sequenza dei sovrani irlandesi a partire dal riottoso converso Loiguir, forse re di Tara a partire dagli esordi del V secolo³⁸⁵, con cui ebbe a che fare lo stesso San Patrizio³⁸⁶,

³⁸⁴ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 780, p. 125.

³⁸⁵ *Cottonian Annals*, cit., K 6, p. 318. Per quel che riguarda la testimonianza di MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO, cit., cap. R e TIRECHÁN, *Collectanea* ed. IORIO, cit., (capp. 12, 26 e 50), entrambi affermano che il regno di Loiguir degli O'Neill durò ancora qualche anno dopo l'evangelizzazione dell'isola (fino al 462 secondo *Cottonian Annals*, cit., anno 462 K 3, p. 319) il che ci porta a ben oltre la seconda metà del V secolo, considerato che San Patrizio morì intorno al 491. Cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 492, p. 55. Coincidente la data dell'ascesa al cielo di Patrizio anche in *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, p. 81; una leggera discrepanza in *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M499.0, p. 161.

fino a Mael Sechnaill Mac Domnall (†1022³⁸⁷), il sovrano che governava congiuntamente a Brian Boru³⁸⁸. Per quello che riguarda le intitolazioni, la fonte di Inisfallen é parsimoniosa nell'attribuzione di titoli regi che si limitano a quello di "re di Tara"³⁸⁹, e "Re d'Irlanda", specialmente a partire dagli anni della supremazia di Brian Boru³⁹⁰, e solo una volta si fa riferimento ad una regalità suprema con un termine, tuttavia, che ne riassume funzioni e dignità, ma non compare nelle altre fonti annalistiche analizzate: "*Lànrì Herend*"³⁹¹.

Le pretese di supremazia delle dinastie del Meath come re di Tara, andarono consolidandosi ideologicamente, a partire almeno dalla prima metà del IX secolo, quando gli O'Neill rinforzarono la loro leadership anche sul Leinster. Tuttavia, nella seconda metà del IX secolo, in un periodo di forte frammentazione e anarchia dovuta anche al parossismo delle incursioni danesi, l'alta regalità irlandese risulta saldamente nelle mani della famiglia, ma non più la leadership del regno di Meath; é, questo, il segno evidente di una sempre più forte distinzione della suprema sovranità di Tara come carica di assoluto e incontrastato prestigio morale, ma progressivamente svuotata di contenuti politici³⁹². Le necessità militari determinate dagli assalti

³⁸⁶ Cf. MUIRCHÚ, *Vita*, ed. IORIO, cit., spec. capp. O-T, e TIRECHAN, *Collectanea*, ed. IORIO, cit., spec. cap. 12.

³⁸⁷ *Cottonian Annals*, cit., anno 1022 K 6., p. 329.

³⁸⁸ *Annals of Inisfallen*, cit., pre-patrician section, pp. 42-44.

³⁸⁹ *Ibidem*, anno 666, p. 96; anno 721, p. 104; anno 797, p. 120; anno 819, p. 124; anno 846, p. 130; anno 879, p. 136; anno 901, p. 140; anno 916, p. 144; anno 980, p. 162; anno 1073, p. 228; anno 1093, p. 244.

³⁹⁰ *Ibidem*, anno 742, p. 108; anno 956, p. 154; anno 1013, p. 182; anno 1086, p. 238; anno 1119, p. 278; anno 1121, p. 280.

³⁹¹ *Ibidem*, anno 838, p. 128.

³⁹² *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 862, p. 141.

vichinghi rinforzarono, piuttosto, il ruolo dei re provinciali: in contemporanea, infatti, si assisteva all'ascesa degli Eoganacht³⁹³, i sovrani del Munster che già a partire dalla prima metà dell'VIII secolo imposero i loro "Alti re" da Cashel, con sovranità nel sud-ovest (il più famoso di questi monarchi fu Cathal Mac Finguine), fino alla loro decadenza e alla conseguente ascesa del clan dei Dal Cais dai cui proveniva lo stesso Brian Boru e i suoi discendenti che da lui, però, furono, da allora in avanti, noti come gli O'Brian.

Nel X secolo, poi, sembra che venga meno, progressivamente, la rigida regola del principio elettivo per la corona di Tara. Gli annali di Tigernach, infatti, identificano Mael Ruanaid col titolo di "crownprince" (principe ereditario) del sacro sito³⁹⁴. E ancora, qualche anno dopo, Aed veniva definito "principe ereditario d'Irlanda"³⁹⁵. Con distinguo difficili da fare, poi, nell'XI secolo compare spesso la dizione di "principe ereditario" tanto per la titolarità di Tara, quanto per quella irlandese, ma dalla documentazione é molto complicato stabilire se si trattasse ancora della stessa cosa, di imprecisioni cronachistiche o di cariche nettamente distinte³⁹⁶.

Qualcosa di simile a "principe reale" inteso come continuatore della Casata regnante nel Meath, dunque non legata all'elettiva carica suprema, la si trova nella dizione usata dagli annali di Locha Cé che utilizzano la parola "riadamna" (letteralmente =capo reale) in luogo di *airdrigh*

³⁹³ S. MACCALL, *And so began the Irish nation...*, Dublin-Cork 1931.

³⁹⁴ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 976, pp. 231-232 e anno 990, p. 239.

³⁹⁵ *Ibidem*, vol. II, anno 1021, pp. 251-252.

³⁹⁶ *Ibidem*, vol. II, anno 1036, pp. 267-268; anno 1047, p. 279; anno 1058, p. 291; anno 1059, p. 292; anno 1059, p. 292.

che significa, indubitabilmente anche per questa fonte, “Alto re”³⁹⁷.

Altra difficoltà sta nel leggere fra le righe delle fonti quando queste ultime parlano di candidati alla corona d’Irlanda come “titolari” ereditari o “pretendenti” in base alla vecchia concezione elettiva. I dubbi nascono dal fatto che tali notizie sono copiose negli Annali dell’Ulster, che sono anche i meno precisi, però, in quanto a rispetto formale del valore dei titoli³⁹⁸.

In pieno XI secolo, riscontriamo un’ulteriore “variabile” che testimonia l’assestamento del colpo di grazia finale al principio di eleggibilità dei sovrani supremi: ancora l’opera di Tigernach, infatti, parla di Roen indicato già come sovrano titolare del Meath, ma anche principe ereditario d’Irlanda in quanto figlio di Mael Sechnaill II, in quel tempo vivente e titolare della suprema carica. Qui, più che altrove, la corona di Meath sembra propedeutica a quella di Tara, quanto quella di Germania lo era per il diadema imperiale³⁹⁹.

Ciò che conta, tuttavia, é che, gradatamente e nonostante le difficoltà ad imporsi come potere supremo, a partire dai secoli centrali del medioevo la concezione monarchica che andava maturando in Irlanda tra tanto sangue versato e difficoltà oggettive imposte specialmente dalle incursioni vichinghe, avrebbe grandemente contribuito alla formazione di un embrione di “anima comune”, per quanto ancora sovranazionale (cautela d’obbligo nell’uso di

³⁹⁷ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1036, p. 38.

³⁹⁸ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 901, p. 352; anno 937, p. 384; anno 952, p. 386; anno 964, p. 404; anno 977, p. 412 (in cui si fronteggiavano due pretendenti); anno 1013, p. 472; anno 1036, p. 474; anno 1042, p. 480; anno 1058, p. 494; anno 1059, p. 496; anno 1077, 512; anno 1105, p. 544.

³⁹⁹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1026, pp. 257-259.

questi vocaboli) irlandese. Infatti, dopo l'esperienza di Carlo Magno sulla parte del continente europeo viciniori all'Irlanda, e in seguito alla resurrezione del Sacro Romano Impero operata dai sovrani sassoni dopo la metà del X secolo, la concezione di una regalità superiore ad altre istituzioni monarchiche con connotazioni addirittura più apertamente "imperiali", si fece strada anche nell'isola⁴⁰⁰. Le fonti attestano questo processo: specialmente il "Libro di Armagh", definitivamente stilato verso il 1000, che giunse a non definire il grande Brian Borù né "rex", né tantomeno "Ard Rì" ma, più chiaramente, "*Imperator Scottorum*", come abbiamo poco sopra specificato; in fondo, usurpazioni di titoli non ce ne erano in questo caso, visto che le fonti annalistiche designavano l'Imperatore sacro e Romano con il titolo di "Re del Mondo" e per secoli l'Irlanda, nella mentalità celtica, quando ancora non era aperta all'alterità, coincideva, nella visione dei suoi abitanti, con tutto il

⁴⁰⁰ Tale aspetto non é affatto stupefacente e non contraddice l'universalità della figura imperiale così come era concepita dalla mentalità comune nel medioevo. Detta universalità, infatti, veniva riconosciuta solo all'imperatore "Sacro e Romano" che, pertanto, era unica guida politica della "Res Publica Christianorum", cioè l'impero. Ma il titolo di "imperator" (che nel mondo romano repubblicano non sottintendeva prerogative sovrane ma era solo la massima carica militare) veniva, nel medioevo, spesso attribuito a un monarca che aveva domini sovranazionali, tale da non poter essere considerato un semplice "Rex gentium", cioè re di un solo popolo. E' questo il caso di Knutt II "il Grande" di Danimarca nell'XI secolo, di alcuni re anglosassoni del Wessex, dei monarchi di Castiglia, dei sovrani del regno di León e, appunto, di Brian Boru in Irlanda. Sul concetto di impero medievale, cf. l'abile sintesi di F. CARDINI, *Le radici cristiane dell'Europa*, Rimini 1997, pp. 47-65, spec. p. 57, ma anche AA. VV., *L'Impero*, in "I quaderni di Avallon", 54 (2004). Per la saggistica tradizionale vds. FICHTENAU, *L'Impero Carolingio*, cit.; H FUHRMANN, *Guida al medioevo*, Bari 1987; A. BARBERO, *Carlo Magno*, cit.

mondo⁴⁰¹. E, comunque, Brian é citato con il titolo “semplicemente” regio nelle altre fonti irlandesi, specie quelle annalistiche⁴⁰². Questo si spiega facilmente col fatto che essendo esse di stesura tardo medievale, nell’ottica di chi le compilava la concezione del potere imperiale aveva già da tempo assunto caratteri universalistici ben definiti e attribuibili al solo sovrano sacro e romano-germanico e che, come tali, un cronista, ancorché d’ambiente ecclesiastico, non poteva facilmente attribuire a quello che comunque rimaneva un re locale.

Uno degli aspetti più eclatanti relativo al concetto di suprema regalità nella mentalità dell’Irlanda medievale, era quello della sua capacità di “evolvere” in itinere. Di certo vi é che l’alta sovranità, almeno nell’XI secolo, non sembrava più così rigorosamente legata ad un sito particolare geografico (quale quello di Tara che, oltretutto, in un’Hibernia totalmente cristianizzata, conservava un grande retaggio tradizionale pagano che poteva, a tratti, non sempre risultare positivo), ma più verosimilmente connesso al prestigio politico e militare di chi poneva la propria candidatura per quella carica. La conferma di questo, ci viene proprio dagli Annali dell’Ulster quando descrivono, con chiarezza, il titolo del contemporaneo di Brian, Mael Sechnaill II, all’epoca già insediato a Tara definendolo “*La Righ Temrach*”, cioè “Sovrano di Tara”; mentre, riferendosi a Brian Boru, usavano l’appellativo di “*La Righ nEreinn*”, cioè “Re d’Irlanda”. Anche la Cronaca degli Scoti, in occasione della battaglia di Clontarf del 1014, distingue senza equivoci: Brian re d’Irlanda e Mael re di Tara⁴⁰³. Si

⁴⁰¹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, anno 1023, p. 255; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1023.8, pp. 460-461; *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1014, pp. 2-14.

⁴⁰² *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1013 cv. 3, p. 182.

⁴⁰³ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1014, p. 216.

ripropone, con più chiarezza, la questione affrontata prima: la sovranità su Tara detenuta da Mael non costituiva più, all'epoca, referenza sufficiente ad ottenere anche la suprema regalità. Chi, dunque, deteneva in quel momento supremazia politica e potere militare, come Brian per l'appunto, poteva a buona ragione considerarsi solo ed unico sovrano supremo d'Irlanda, pur non avendo la titolarità formale di Tara⁴⁰⁴, in una logica, si ritiene, non troppo diversa da quella con cui papa Zaccaria, nell'VIII secolo, considerò il potere di Pipino il Breve quando questi gli chiese, in occasione dello spossessamento da lui operato a danno dei merovingi, chi avesse diritto ad essere chiamato Re, colui che porta la corona o colui che detiene il potere?. Il pontefice, nel frangente, rispose con i fatti, concedendo l'unzione sacrale e sovrana che sanciva la legittimità del potere dei futuri carolingi⁴⁰⁵.

Insomma, resta vero che solo con l'avvento di Brian si ebbe la dignità piena, spirituale e politica, della carica di Alto re d'Irlanda. Ma per questo risultato si è dovuto attendere l'XI secolo. Inoltre, il fatto rimase episodico, legato alla sola persona di Brian che, oltretutto, ottenne tale risultato con un sostanziale colpo di Stato realizzato in punta di spada, in cui vennero calpestati i diritti del re di Tara in carica, Mael Sechnaill II⁴⁰⁶. Quest'ultimo sarebbe rimasto sovrano in "condominio" con Brian, ma in una posizione di sostanziale subordinazione. Nel raccontare il pellegrinaggio di Brian ad Armagh, infatti, gli annali dell'Ulster usano per lui l'espressione "*Slogad la Brian co*

⁴⁰⁴ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014 (2), p. 446.

⁴⁰⁵ *Annales regni Francorum inde ab annum 741 usque ad annum 829*, in MGH, *Script. Rerum Germ.*, anni 749-759, Hannoverae 1895, pp. 8-10; cf. pure M. BLOCH, *I re taumaturghi*, ed. it., Bari 1970.

⁴⁰⁶ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 996 e segg., pp. 165 e segg.

Righraid Erenn (=Brian giungeva accompagnato dalla regalità irlandese)⁴⁰⁷. Ed é proprio questa fonte che spazza il campo da ogni ambiguità definendo Brian Boru “*La Righ nErenn* (=re d’Irlanda)” e Mael Sechnaill II “*La righ Temrach* (=re di Tara)”⁴⁰⁸. Più avanti, compare anche l’eloquente definizione, sempre riferita a Brian, di “*Ardri Gaidhel Erenn et Gall et Bretan August Iartair tuaiscirt Eorpa vile* (=Alto re degli irlandesi d’Irlanda, degli stranieri e bretoni, l’Augusto dell’intera Europa di Nord-Ovest)”⁴⁰⁹. E quando nella grande battaglia di Clontarf Brian Boru sconfiggerà per sempre i vichinghi ma perderà la vita nell’impresa, le due cariche continueranno ad essere distinte; gli annali dell’Ulster, infatti, parleranno ancora nel 1086 di un Tairdelbach quale *Rì Erenn* (=re d’Irlanda) e di un Mael Sechnaill come re di Tara che, considerati gli anni trascorsi non dovrebbe più essere identificato con il socio regale del Boru⁴¹⁰, mentre in quelli di Locha Cé, la cronaca dell’epico scontro definisce Brian *Rì Ereann*, e ignora totalmente Mael Sechnaill II⁴¹¹. Altri ancora saranno in seguito indicati con precisione come re d’Irlanda in quanto successori di Brian⁴¹².

Immediatamente dopo la scomparsa di Brian Boru, Mael tornerà sovrano unico, ma é significativo che le fonti annalistiche registrino il fatto definendo il re solo come beneficiario di una “seconda successione”, sottintendendo la considerazione che il potere di Brian, benché ottenuto col

⁴⁰⁷ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1005, p. 434.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, anno 1014, p. 446; insignificante la variante di “*Rì Ereann*” che compare in *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1014, p. 2.

⁴⁰⁹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1015, p. 448.

⁴¹⁰ *Ibidem*, anno 1086, pp. 520-522.

⁴¹¹ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1014, pp. 2-14.

⁴¹² *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1114, p. 556; anno 1115, p. 558; anno 1119, p. 562; anno 1121, p. 564.

sopruso, era stato poi considerato legittimo (si ritorna alla questione di Pipino e papa Zaccaria)⁴¹³. Tale legittimità, dunque, non poteva derivare dal Diritto, ma dalla realtà di fatto incarnata dal potere militare di Brian e dai suoi buoni rapporti con la Chiesa che, nell'ottica anche della lotta senza quartiere condotta dal re contro i vichinghi, lo resero una sorta di “defensor fidei” e tutore dell'intera nazione gaelica, difensore della Chiesa e degli irlandesi contro gli scandinavi, così come Pipino il Breve e Carlo Magno difesero il papato dai Longobardi. Tutti questi furono fattori che colpirono e alimentarono l'ammirazione degli irlandesi più del buon diritto formale accampato dal debole Mael. Un buon diritto che, tuttavia, valse a quest'ultimo almeno il recupero della oramai spuntata dignità suprema dopo la scomparsa di Brian (nelle fonti Brian viene definito, a partire dal 1022, “*King of all Ireland*”, come estremo e deferente omaggio alla sua memoria⁴¹⁴).

In cambio di queste forme variegata e variabili da caso a caso di tutela, il potere regio, anche prima dei tempi di Brian, riceveva dalla Chiesa legittimazione e una certa supremazia, altrimenti non ottenibile dalla base feudale della società medievale in genere e tribale, del consesso celtico. Ne conseguiva la nascita di forme di strutture legali che comportavano il diritto legittimo dei sovrani ad esigere anche tributi economici nell'ottica del dare “...*a Cesare quel che é di Cesare...*”, in cui la fondatezza delle pretese economiche aveva più di un riferimento nelle Sacre Scritture stesse⁴¹⁵. A cascata, tali prerogative si riverberavano, in scala e proporzione ridotta, sui gradi inferiori della gerarchia dei re irlandesi.

⁴¹³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1022, p. 168.

⁴¹⁴ *Ibidem*, anno 1022, p. 171.

⁴¹⁵ Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26; Rm 13, 7.

Il ruolo della Chiesa diventava importante anche in caso di assegnazioni contestate della corona di Tara o di gestioni straordinarie della stessa, come quando, nella seconda metà del VII secolo, essa fu cinta contemporaneamente, con l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica, da Dermot Mc Hugh e Blathmacke. Non si trattò di un episodio isolato: il governo congiunto fu il risultato di mediazione fra un'istituzione, quella della suprema regalità sempre esposta al rischio del ridimensionamento, e i nuovi poteri forti che volevano controllarla⁴¹⁶.

Ci si astiene, in questa sede, dal descrivere come Brian esercitasse la sua autorità in qualità di "Re d'Irlanda" fino allo scontro finale con gli invasori vichinghi; quel che interessa in questo momento, è stabilire che con questo grande re, nell'isola si consolidò l'idea di una "sovranità totale" anche se fu la prima ed unica volta, sempre imitata in seguito, ma mai totalmente ottenuta veramente da alcuno. D'altro canto, stabilire con precisione che ruolo avesse l'alta regalità di Tara prima della stabilità ottenuta "manu militari" da Brian, ancor oggi non è del tutto possibile⁴¹⁷. Di certo, ogni sviluppo futuro di tale dignità che pretendeva di rifarsi all'eredità di Brian cozzò contro la dura realtà dell'invasione plantageneta del XII secolo. Da allora in poi l'Alto Re supremo d'Irlanda o sarebbe stato solo un fantoccio in mano inglese o una sorta di detentore di una corona da cortile a disposizione di meno titolati membri della famiglia reale inglese. Ebbe, infatti, la carica di Alto re d'Irlanda anche quel Giovanni Senza Terra (accompagnato nel suo primo viaggio nell'Isola proprio da Giraldo Cambrense) negli anni in cui gli facevano ombra le

⁴¹⁶ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 664, p. 107.

⁴¹⁷ *The Oxford illustrated*, cit., p. 28.

ingombranti figure del padre Enrico II e del fratello Riccardo Cuor di Leone.

Dopo la morte di Brian, la sua dinastia divenne né più né meno che una delle tante pretendenti all'autorità suprema o semplicemente impelagata, come tutte le altre, nelle solite lotte intestine anche molto dopo la battaglia di Clontarf, come garantisce la documentazione⁴¹⁸.

Tutta questa serie di eventi e la stessa epopea di Brian Boru, tuttavia, lasciarono il segno. Se fino all'XI secolo, infatti, il ruolo fumoso della suprema regalità creava interessi alterni e contrapposti intorno al suo possesso, ora il nuovo prestigio di cui si ammantò al tramonto dell'era di Brian la resero molto più appetibile per il significato nuovo di coagulo nazionale che era venuto ad assumere dopo Clontarf: cioè il simbolo di un'appartenenza alla comune stirpe celtica che aveva saputo guidare alla riscossa gli irlandesi contro il nemico nordico. Ora tutti aspiravano a cingere la corona di Tara come eredi o semplici emuli del Boru, ma la sua appetibilità fu anche la sua debolezza: alla morte di Mael Sechnaill II, infatti, per vent'anni nessuno riuscì a diventare re supremo anche se la carica era oramai riconosciuta universalmente fondamentale, al punto che si provvide persino a creare una struttura di reggenza per il periodo di sede vacante. Per essa vennero scelte persone di provata moralità e profonda cultura. Si trattava sempre di un laico ed un ecclesiastico a sottolineare, ancora una volta, la doppia natura temporale e spirituale della suprema regalità irlandese in cui il re é capo politico e, senza avere attributi divini, collaboratore leale alla gestione spirituale del Paese in azione sinergica con le gerarchie cristiane⁴¹⁹.

⁴¹⁸ *Miscellaneous Irish Annals*, Mc Cartaigh's book, frag. I, anno 1114, p. 3 e 1116, p. 5.

⁴¹⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1022, p. 173.

6

Quando, intorno al quarto decennio dell'XI secolo si superò l'istituto di reggenza, il criterio di assegnazione della corona che si adottò fu relato alla comparazione dei titoli di potenza posseduti dai candidati: colui il quale, dunque, poteva vantare concreta autorità su una certa quantità, ma anche qualità, di domini, diveniva sovrano supremo. La competizione, però, paradossalmente indebolì, anziché rafforzare l'Istituzione⁴²⁰: nelle fonti vengono citati molte volte "Sovrani Supremi d'Irlanda" ma con un ruolo assolutamente secondario nella vita politica del frazionato mondo ibernese⁴²¹. Dal 1126-27 e forse anche qualche anno prima, la suprema sovranità irlandese riacquistò un certo vigore specialmente sotto il regno di Toirdelbach O'Conchobair⁴²². Questo grande sovrano seppe riprendere in molte occasioni l'iniziativa militare sconfiggendo in battaglie campali, marittime, fluviali e lacustri (fu un grande armatore di flotte⁴²³) i riottosi re e reucci dell'Isola. Tale supremazia politica, militare e anche spirituale, stanti i suoi ottimi rapporti con la Chiesa, durò per tutta la vita (morì a sessant'otto anni) e durante il lungo governo (oltre cinquant'anni). Se pure non eguagliò il prestigio di Brian

⁴²⁰ *Ibidem*, anno 1041, p. 176.

⁴²¹ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1098, p. 323; anno 1113, p. 336.

⁴²² *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1126, p. 279; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1126.9, p. 1025.

⁴²³ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1143, pp. 376-377; anno 1144, p. 377; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1118.6, p. 1117, anni 1119.4 e segg., pp. 1011 e segg., in cui viene indicato come re d'Irlanda. Dal 1119 gli annali dei Quattro Maestri lo indicano anche come possessore di potenti flotte.

Boru, vi andò, tuttavia, molto vicino: alla sua morte le fonti lo gratificarono attribuendogli gli stessi titoli che furono del grande Brian: *Rì Erenn uile et Auguist iarthair Eorpa* (=Re di tutta l'Irlanda e Augusto dell'Europa occidentale)⁴²⁴. Ma dopo di lui, nessuno seppe davvero rinnovare i fasti della suprema regalità irlandese. Ne approfittò l'allora sovrano normanno d'Inghilterra, Enrico II Plantageneto il quale, con la scusa di porre fine alle lotte tribali che si consumavano proprio intorno al trono di Tara, ottenne dall'unico pontefice inglese di tutta la storia della Chiesa cattolica, papa Adriano IV (1154-1159), l'alta sovranità sull'Irlanda. Va precisato che, molto probabilmente, le intenzioni di Adriano erano ottime, trattandosi di un pontefice degno moralmente e legato alle correnti riformatrici del tempo⁴²⁵. Ma si fa anche un'altra ipotesi: Enrico potrebbe aver approfittato del fatto che il pontefice fosse morto improvvisamente, per non divulgarne la notizia nelle Isole britanniche; e questo solo per il tempo necessario a far falsificare il documento pontificio che lo avrebbe reso alto signore d'Irlanda. Che si trattasse di una decisione del papa o di un inganno del plantageneto, tuttavia, la cosa non fu accettata passivamente e questo spiega il comparire nelle fonti di altri personaggi con l'intitolazione suprema irlandese quali Morrogh O'Melaghlin nel 1153, e poi Rory O'Connor, Mortagh Mc Neil...⁴²⁶.

⁴²⁴ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1119, p. 344; anno 1121, p. 346; anno 1122, p. 347; anno 1123, p. 347; anno 1125, p. 351; anno 1126, p. 352; anno 1128, p. 355; anno 1130, p. 356; anno 1131, p. 359; anno 1132, pp. 360-362; anno 1137, p. 369; e, dall'anno 1145 al 1155, pp. 379-395.

⁴²⁵ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1163, p. 179; *Annales Hiberniae*, cit., p. 6.

⁴²⁶ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 1153 e segg., pp. 200-206.

Nessuno di questi personaggi, tuttavia, come si é appena affermato, riuscì a replicare i fasti dell'età di Brian Boru o contrastare seriamente la penetrazione anglo-normanna nell'isola di San Patrizio; l'invasione si consolidava sempre più con la concessione unilaterale della corona d'Irlanda all'ultimo figlio di Enrico, Giovanni Senzattera che, "manu militari", sancì il predominio di Londra almeno su Dublino e il suo entroterra recintato (per questo detto "Pale") il quale fu velocemente colonizzato e anglicizzato insieme a buona parte del Leinster⁴²⁷.

7

Tali eventi portarono ad una ulteriore, finale evoluzione del concetto della regalità iro-celtica, poi fagocitato da secoli di servaggio inglese e trasformato, quindi, in quella pulsione che ha generato l'anima profondamente repubblicana dell'Irlanda moderna. Le segnalazioni su un "re d'Irlanda" tradizionalmente inteso compaiono ancora spesso, sparse per gli annali irlandesi⁴²⁸; ma le ultime rapportabili alla carica in questione legata al suo valore "tradizionale", per così dire, risalgono agli inizi del XIII secolo e relativo ad un sovrano di nome Ruaidhri O'Conchobhair e si trovano negli annali miscellanei e in quelli dei Quattro Maestri. Questo sovrano, al quale non si associa alcuna successione, finì la sua vita in condizione di pellegrino presso l'abbazia di Cong. Qua e là, vagando per il resto della fonte miscellanea, si trovano solo riferimenti a primati d'onore per personaggi ai quali viene riconosciuta

⁴²⁷ *Ibidem*, anno 1208, pp. 223 e segg.; la data é incerta; forse il tutto si verificò l'anno successivo: cf. *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1209, p. 240.

⁴²⁸ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1050, p. 282.

preclarità più che altro per il retaggio familiare, e fra essi, nella maggioranza dei casi, non vi furono affatto re d'Irlanda⁴²⁹. Restava, invece, la dizione di Alto Re provinciale che compariva ancora dal 1242⁴³⁰ al 1402⁴³¹.

Alla carica di Re Supremo, oramai tenuta saldamente dagli anglo-normanni, si affiancò, quasi come forma di proto-resistenza nazionale all'invasore, quella di "Re degli Irlandesi d'Irlanda", titolo già comparso in sordina anche ai tempi di Brian Boru, ma che ora si caricava di una valenza quasi di ufficialità e distinzione etnica rispetto agli inglesi. Si trattava, in effetti, di una nuova "corona" trasmessa solo a monarchi di stirpe celtica e, quindi, con un potere sovrano esteso ad un preciso elemento "etnico", quello scotico-ibernese, più che territoriale.

Dal 1172 il titolo di "Re d'Irlanda" con il vecchio significato, continuava ad essere usato anche se la sua autorità, oramai, era in concorrenza con quella inglese; questo, infatti, è il periodo coincidente con le imprese conquistatrici, nell'isola, di Enrico II plantageneto. Il ruolo dei nuovi venuti, in effetti, è già considerato dagli irlandesi come elemento di instabilità nel loro complicato scacchiere tribale, ma non diversamente, probabilmente, da quello che ebbero fino ad un secolo e mezzo prima i vichinghi⁴³².

La suprema sovranità irlandese con valenza pienamente etnica e anti-inglese, invece, fu detenuta da

⁴²⁹ *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1198.2, pp. 113-115; Mc Carthaigh's book, *Miscellaneous Irish Annals*, anno 1198.1, p. 78.

⁴³⁰ *Ibidem*, anno 1242, p. 98.

⁴³¹ Ms. Rawl., frag. II, B488, *Miscellaneous Irish Annals*, anno 1402.10, p. 166.

⁴³² *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1172, pp. 430-432. Sull'impresa del 1172 più avanti verranno citate anche le altre fonti annalistiche che se ne sono occupate.

Cahill Crowdearg O'Connor, a partire dal secondo decennio del XIII secolo⁴³³.

Notizie relative all'alta sovranità irlandese dopo il 1223, ne troviamo ancora negli annali del Connacht i quali, nel loro linguaggio semplificato, cancellano anche tutta quella serie di sfumature riguardo le dignità regali celtiche che avevano caratterizzato i primi secoli e quelli centrali del medioevo. In effetti, oramai la preminente presenza politica inglese nell'isola stava svuotando di significato tali cariche e andava nullificandone il ruolo politico; esse compaiono, infatti, sempre più raramente: i "re d'Irlanda", quasi tutti discendenti di Toirdelbach O'Conchobair ma senza lo stesso prestigio e autorità, vengono citati giusto in un paio di occasioni⁴³⁴; la dizione di "Alto re" compare una sola volta negli annali del Connacht e, comunque, le distinzioni e le sfumature di cui si è finora trattato, appaiono qui annullate o senza significato⁴³⁵. L'unico elemento leggibile, in questa situazione, è quello che pare sottolineare come torni a far capolino, almeno in certi momenti storici, il principio di eleggibilità alla carica suprema; da troppo tempo, infatti, elettiva solo formalmente, ma sostanzialmente trasmessa all'interno delle grandi tuatha (O'Neill, O'Brian, Sechnaill, O'Conchobair, ecc.). La corona d'Irlanda (non quella cinta da Giovanni Senzatterra in poi ma il diadema che esprimeva sovranità su "Galli" e "Gaeli" dell'Isola), ricompare contesa evidentemente fra vari pretendenti, in considerazione del fatto che la fonte annalistica parla di Moga Nuadat come "*Rigdamna Eren de iure*", cioè un principe eleggibile per Diritto alla regalità irlandese⁴³⁶. Gli Annali dei Quattro Maestri ne parlano come

⁴³³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1223, pp. 230-242.

⁴³⁴ *Annals of Connacht*, cit., anno 1226, p. 22; anno 1233, p. 46.

⁴³⁵ *Ibidem*, anno 1225, p. 14.

⁴³⁶ *Ibidem*, anno 1230, p. 38.

di un grande nemico degli Inglesi che trascorse la sua vita a combatterli, morendo in battaglia contro di loro. La sua eleggibilità alla corona dei gaeli irlandesi é stata implicitamente ammessa dalla cronaca che lo contrapponeva a Hugh O'Neill, signore di Tyrone, definito dagli stessi Quattro Maestri "Erede presunto al trono di tutta l'Irlanda"⁴³⁷.

Agli esordi del XIV secolo gli inglesi non avrebbero ammesso più distinzione, nemmeno formale, in materia, ed il plantageneto Edoardo II cominciò ad essere indicato con i titoli unificati di re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda⁴³⁸, anche se contrastato, per quanto riguarda quest'ultima titolarità, dal prestigio di Donnchadh O'Brian re di Thomond, che viene definito dalle fonti miscellanee "*Deghadhbhar rìg Ereann*" (=Uomo ben qualificato per essere re d'Irlanda)⁴³⁹; anche gli annali di Locha Cé ("*ocur deg ardban rì Ereann*") e dei Quattro Maestri lo indicano adatto all'incarico⁴⁴⁰, ma questi, tuttavia, perì di fine violenta a causa del proditorio intervento del solito rivale irlandese, in un evento legato alla disastrosa mentalità tribale della popolazione celtica⁴⁴¹. Dopo di lui, il buio. Un buio per l'intero Paese e per lo stesso istituto monarchico che, da quel momento, non ebbe più alcun "campione". La corona irlandese non riuscì, da allora in poi, ad esprimersi nemmeno più come carica legata all'elemento etnico, quantunque subordinato all'autorità inglese; e questo portò, inevitabilmente, gli irlandesi a non

⁴³⁷ *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1230.6, p. 257.

⁴³⁸ *Miscellaneous Irish Annals*, Ms. Rawl., frag. II, B488, anno 1308, p. 134.

⁴³⁹ *Ibidem*, anno 1311.8, p. 140.

⁴⁴⁰ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1311, p. 558.

⁴⁴¹ *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1311.6, p. 499.

considerare più la possibilità di una regalità propria, visto che il “re” venne identificato, col passare del tempo, sempre più con l’odiatissimo padrone residente a Londra. E quando il sovrano Enrico VIII, con l’Atto di Supremazia (1534), si proclamò anche capo della Chiesa Anglicana (confessione che il Tudor e i suoi sanguinari successori si adoperarono in ogni modo di imporre con la forza delle armi nell’Isola), gli irlandesi, in opposizione al tentativo di tiranneggiare anche le loro anime, si trasformarono in quegli ostinati repubblicani che, ancora oggi, fieramente, vogliono continuare ad essere.

*Uomo, ricordati ciò che sei ora
e ciò che sarai un giorno.
Perché quello che sei,
non lo sei che per un istante;
mentre ciò che sarai,
lo sarai per sempre.
Guadagnati ora, nel fugace migrare del tempo,
quello che possederai per l'eternità.
(SAN COLOMBANO)*

CAP. V
DALLE INVASIONI VICHINGHE ALLA CONQUISTA
ANGLO-NORMANNA

1

Pur ritenendo che il primo attacco danese all'Irlanda, o uno dei primi, risalga all'anno 791 mentre il Forster sostiene che non se ne siano verificati prima dell'811⁴⁴² e Pöertner e Gulisano anticipano al 795 d. C.⁴⁴³, appare comunque evidente che fu a partire dagli esordi del IX secolo che l'Ibernia cominciò a subire tutta una serie di assalti da parte dei pagani del nord, danesi e norvegesi⁴⁴⁴,

⁴⁴² *The Oxford illustrated* cit., p. 33; *Annals of Clonmacnoise*, cit., p. 130, segnalavano un attacco Danese al Connacht nell'810. Il primo assalto nordico all'Irlanda secondo il *Chronicon Scotorum*, cit., è dell'anno 807, riportato a p. 102. Nell'811 un assalto vichingo all'Ulaid veniva segnalato da *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 811.6, pp. 266-267.

⁴⁴³ PÖERTNER, *L'epopea dei vichinghi*, cit., p. 13; GULISANO, *L'Isola del destino*, cit., p. 145.

⁴⁴⁴ E' difficile distinguere le zone di provenienza dei normanni, spesso indistinte nelle fonti. Una qualche differenza la fanno gli annali

tanto numerosi quanto catastrofici. Tali razzie, probabilmente, nei primi quarant'anni del IX secolo si limitarono a veloci incursioni in cui i pirati comparivano all'improvviso, saccheggiavano quanto possibile, per poi sparire rapidamente. Dopo quel periodo, infatti, cominciò anche una sorta di conquista territoriale che si risolse nello stanziamento di coloni scandinavi in capisaldi posti più che altro sul mare (con qualche eccezione all'interno), nucleo dei futuri, pochi centri urbani irlandesi: Dublino, Galway, Wexford, Waterford, Cork, Limerick, eccetera.

Questi saccheggi, che furono una vera piaga non solo per l'Irlanda ma per le isole britanniche tutte, ed anche per l'Europa carolingia fino all'Italia meridionale, lasciarono un segno profondo nel tessuto sociale ed una sentita impressione nei contemporanei. Ecco il tenore di una lettera che il futuro abate di Tours, amico personale di Carlo Magno e organizzatore della sua "Schola" Palatina ad Aquisgrana, e cioè Alcuino di York, indirizzò alla comunità di Lindisfarne, caduta vittima della furia vichinga: *"...Quando i pagani profanarono i santuari di Dio e versarono il sangue dei santi sull'altare, si prepararono a devastare la Casa della nostra Speranza, calpestarono le reliquie dei santi nel Tempio del Signore come fosse sterco*

frammentari che indicano molti scontri fra danesi e norvegesi i quali spesso si affrontano da acerrimi nemici; i primi dettagli relativi a questi scontri (cui segue una lunga serie di eventi simili) é una pletora di battaglie navali e scaramucce sostenute da alleanze composite, e collocati intorno la prima metà del IX secolo. Cf. *Fragmentary annals of Ireland*, cit., FA 233-236, anni 851-852, pp. 90-96. A questo si aggiunga che, pur se in "ordine sparso", un minimo di distinzione fra danesi e norvegesi si trova anche in *Annales breves Hiberniae*, cit., a partire dagli anni 590.1, p. 3 e anno 950.1, p. 5. Ma nella stessa fonte, più avanti si distingue persino fra Danesi, Norvegesi, Normanni, e Svevi onnicomprensivamente indicati come "Ostmanni": cf. *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1066.1, p. 6.

*per strada. Cos'altro possiam fare, oltre che dolerci nell'intimo con te davanti all'altare di Cristo e dire 'risparmia, o Signore, risparmia il tuo popolo e non cedere la tua eredità ai Gentili, affinché i pagani non possano dire: dov'è il Dio dei cristiani?'... ”*⁴⁴⁵. Le incursioni degli uomini del nord, iniziate al tramonto del secolo VIII o agli albori del IX, si conclusero definitivamente nel 1014, con la grande vittoria su di essi riportata a Clontarf dall'Alto re Brian Boru che, tuttavia, come noto, in quella battaglia affrontò anche il suo destino finale⁴⁴⁶.

In alcune zone d'Irlanda, la dirompenza del fattore vichingo fu tale da determinare, occasionalmente, la rottura di equilibri politici consolidati, come nel caso del Connacht e, in misura minore, nel Munster. In queste regioni, infatti, la presenza dei vichinghi alla foce dei grandi fiumi e sulla costa atlantica, contribuì al declino della stirpe reale provinciale connachtina degli Eoganachta a favore dei Dal Caís, da cui proverrà lo stesso Brian Boru che deve, paradossalmente, proprio all'ascesa dei nordici la sua fortuna politica e militare e, conseguentemente, quella del clan degli O'Brian.

Ciò che, invece, non risultò compromesso nonostante le sofferenze patite, fu la struttura logistica e gerarchica della Chiesa irlandese. Molti siti monastici, infatti, pur avendo patito la perdita violenta di monaci e abati e subito

⁴⁴⁵ Tr. it. da *The Oxford illustrated* cit., p. 31.

⁴⁴⁶ Ampio spazio ai fatti veniva dedicato da *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1014, p. 185; generosissime le notizie (persino computi numerici) degli annali settentrionali: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014, pp. 447-449. Molti particolari anche in *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1014, pp. 215-217; *Cottonian Annals*, cit., anno 1014 MXIII. K, p. 327. Anche gli annali di Clonmacnoise citavano un fatto d'arme svoltosi nel 1014 in cui si verificò un grande massacro di Danesi del Leinster, ma non accennavano a Brian; cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1014, p. 170.

anche gravi e frequentissime distruzioni, continuarono a prosperare dopo ogni scorreria ed esprimere continuità nella successione canonica dei propri vertici. Addirittura, nel mondo ecclesiastico ibernese si innestarono senza difficoltà molti dei fenomeni anche negativi (“ecclesia privata”, “nicolaismo”, ecc.) o di riorganizzazione della cristianità così come si stava verificando nel resto della comunità continentale. Tutto questo fino al XII secolo, quando la cosiddetta Riforma Cluniacense, già vittoriosa in Europa, si sovrappose completamente anche alla realtà dell’Isola⁴⁴⁷. Certo, ne risultò compromessa la struttura dell’originale movimento irlandese dei *Céli Dé*, per certi versi precursore della riforma ecclesiastica dell’XI secolo (la cronaca scota ne segnala la presenza, per la prima volta, già a metà del X secolo⁴⁴⁸). Ce ne parla Gulisano: “...Protagonisti di questa riforma vennero conosciuti come *Céli Dé*, o nella forma anglicizzata *Culdee*, che significava ‘compagni’ o ‘vassalli’ di Dio, un termine che si avvicinava a quello antico di *milites Christi*. Essi fecero ogni sforzo e profusero tutte le loro energie per cercare la perfezione nella vita monastica, nella meditazione, nello studio e nella perfezione della liturgia. Molti ripresero la ricerca della solitudine e del romitaggio. Abbandonarono i ricchi monasteri per recarsi in luoghi deserti, aspri, vivendo in celle solitarie, imitando gli antichi anacoreti. Chiamarono questi luoghi *Disert*, deserti. Era ancora una volta l’eroismo della rinuncia e del sacrificio quello che muoveva questi uomini, in un esilio non più oltre il mare, misterioso, pericoloso e affascinante, ma all’interno della loro stessa terra, che aveva bisogno di essere sanata dai mali che l’affliggevano. I *Céli Dé* furono

⁴⁴⁷ R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1965; G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze 1966; B. BOLTON, *Lo spirito di riforma nel medioevo*, Napoli 1988.

⁴⁴⁸ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 947, p. 177.

particolarmente attivi nel sud e nell'est dell'isola, dove più intensa era la lotta politica tra i *clan*, e dove la rilassatezza dei costumi ecclesiastici era più evidente. Oltre ai numerosi eremi fondarono anche nuovi monasteri, e i centri principali del loro movimento di riforma furono Finglas e Tallaght entrambi a poche miglia dall'attuale Dublino, chiamati 'i due occhi d'Irlanda'. I nuovi monaci non si imposero con la forza dell'appartenenza a un *clan*, ma vennero accolti perchè la loro dottrina era funzionale a una trasformazione culturale autonoma e originale irlandese...⁴⁴⁹. L'arrivo dei *Céli Dé*, per gli annali dei Quattro Maestri é annunciato persino da miracoli simili a quelli compiuti da Cristo e da San Patrizio (come attraversare il mare con i piedi asciutti⁴⁵⁰).

Anche nelle fonti non annalistiche troviamo puntuale riscontro alla diffusione di questo singolare fenomeno; ce ne parla Giraldo di Cambria che li chiama *Colidei* nella sua descrizione topografica e naturalistica dell'Irlanda⁴⁵¹.

Il movimento dei *Céli Dé*, affascinò tanti monaci irlandesi che, conseguentemente, rivolsero anche all'interno degli stessi chiostri quella che era stata per secoli la loro attività tradizionale: rievangelizzare. Arrivò il momento che la medesima necessità si presentò alla loro stessa patria, ma le incursioni vichinghe posero fine a questo slancio ecclesiale.

Poiché le vicende relative alla morte di Brian trovano in questa sede spazio di approfondimento, andiamo

⁴⁴⁹ GULISANO, *L'isola del destino*, cit., pp. 142-143.

⁴⁵⁰ Il miracolo dell'attraversamento delle acque a piedi asciutti compiuto dai nuovi missionari é in *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M806.6, pp. 417-419; San Patrizio lo compie rimanendo a piedi asciutti in MUIRCHÚ, *Vita* ed. IORIO cit., mentre Gesù cammina sulle acque in Mt 14, 26-30; Mc 6, 48-52; Gv 6, 16-21.

⁴⁵¹ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 54.

direttamente agli avvenimenti che seguirono la sua prematura scomparsa. Intanto, andrà precisato che la stessa battaglia di Clontarf se pure pose fine all'aggressione militare vichinga all'Irlanda non fu, come volle la posteriore tradizione romantica, una battaglia di tipo "nazionale" che oppose gli irlandesi all'invasore, ma l'episodio di un più vasto conflitto per la supremazia tra i re provinciali cominciata già nel 1012, con le prime ribellioni delle sovranità locali, tanto celtiche quanto vichinghe, contro la supremazia dei Dal Caís-O'Brian⁴⁵². Ma vi torneremo più avanti.

2

Altra struttura sociale che, come abbiamo visto, ha interagito anche subendo, con le invasioni dal Nord, è stata la Chiesa Cattolica, benché quest'ultima si fosse dimostrata capace di assorbire abbastanza bene i colpi dell'avversa sorte. La solidità dell'ecclesialità irlandese durante il periodo degli attacchi vichinghi fu dovuta, almeno in parte, alla saldezza delle istituzioni monastiche legate all'organizzazione tribale; per altra buona porzione, è innegabile che essa conservò le proprie fortune in ragione di una diffusa, sostanziale moralità già radicata, riesumata nel momento della prova o riproposta dai *Céli Dé*, sobrietà di costumi e consapevolezza vocazionale che la fece entrare nelle simpatie del movimento riformatore cluniacense-gregoriano del X e XI secolo, non a caso anch'esso

⁴⁵² *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1011, p. 180-181; anno 1013, pp. 182-183; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1012 cv. 3, pp. 442-443; anno 1013 cv. 6, 7, 11, 12, pp. 446-447.

monastico di rigida osservanza⁴⁵³. Tale empatia fra le due realtà monastiche, fu veicolata specialmente dalla loro vocazione culturale: le scuole monastiche irlandesi entrarono in stretta connessione con le istituzioni omologhe dell'Europa occidentale e dell'Inghilterra anglo-sassone⁴⁵⁴.

A lungo andare, tuttavia, se le convergenze religiose, vocazionali e culturali fra movimento gregoriano e Chiesa irlandese finirono con il coincidere, più problemi si presentarono per la particolare, ben nota organizzazione della comunità ecclesiale essenzialmente monastica, basata sulla supremazia degli abati nei confronti dei vescovi, e sulla mancanza quasi totale di parrocchie. Con la riforma del X-XI secolo, dunque, la Chiesa irlandese perse definitivamente le peculiarità che l'avevano caratterizzata per tutto il corso dell'alto-medioevo assumendo la fisionomia generale del cattolicesimo continentale.

L'organizzazione ecclesiastica irlandese subì, ufficialmente, tali trasformazioni con una serie di sinodi locali e nazionali di cui i più importanti si svolsero a Cashel nel 1101⁴⁵⁵, Rath Breasail nel 1111⁴⁵⁶, e presso l'Abbazia di

⁴⁵³ M.D. DE CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano 1981.

⁴⁵⁴ *The Oxford illustrated* cit., p. 41.

⁴⁵⁵ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1101, p. 263; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1101.5, p. 967.

⁴⁵⁶ Notizie su questo sinodo sono riccamente riportate nelle fonti annalistiche: quelle di Inisfallen sostengono che in esso furono emanate norme disciplinari e leggi canoniche finalmente rigide; il cronista annota anche il numero dei partecipanti all'assemblea aperta all'elemento laico: 300 preti e oltre 50 vescovi, compresi il Primate O'Dunain, l'abate di Armagh, Cellach, e l'alto re d'Irlanda Muirchertach O'Brian. Gli annali dell'Ulster, invece, ribadivano l'apertura ai laici del sinodo, ma descrivevano meno particolari relativi ai contenuti fornendo, tuttavia, ulteriori precisazioni sull'imponenza (e, quindi, sull'importanza dell'assemblea): vi si trovano gli stessi personaggi citati dagli altri annali e il medesimo numero di preti e

Mellifont nel 1152⁴⁵⁷. A partire da questi episodi, gradualmente ma inesorabilmente, la Chiesa d'Irlanda trasformò anzi, ritrasformò la propria organizzazione da monastica a diocesana. E se in un primo momento l'antica istituzione sembrò poter sopravvivere fin quando la Riforma rimase "cluniacense", cioè sostanzialmente monastica, la tendenza si invertì dopo il compromesso di Worms del 1122 fra papa Callisto II e l'Imperatore sacro e romano Enrico V. Con tale trattato, tralasciando le implicazioni politiche non rilevanti in questa sede, venne fatto salvo lo spirito della Riforma, ma l'iniziativa passò dalla componente monastica a quella del clero secolare. In Irlanda, l'espressione più concreta di applicazione della novità la si ebbe, sicuramente, nel sinodo di Mellifont, dove si stabilì, in via definitiva, la riorganizzazione della comunità ecclesiale ibernese in chiave diocesana a danno dell'antica struttura fondata sui monasteri.

La fine della preminenza monastica, tuttavia, ebbe il vantaggio di incastonare nella nuova struttura episcopale i presupposti per la fondazione di una Chiesa Nazionale: essa si staccò, infatti, da ogni legame gerarchico con le grandi sedi inglesi per porsi sotto l'autorità primaziale del vescovo di Armagh. Ma siccome non è mai "tutto oro quello che luccica", per contro, considerata la lontananza da Roma e l'indipendenza dall'Inghilterra, si registrarono molte,

vescovi. La fonte ulsterina, tuttavia, aggiunge che partecipano ai lavori (forse esagerando) anche 3000 chierici. Cf. *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1111 cv. 3, pp. 268-269; *The Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1111 cv. 8, pp. 550-553; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1111.5, pp. 991-993. Ricchi di particolari anche gli annali di Tigernach: 57 vescovi, 318 preti, 27 diaconi e un numero imprecisato di chierici; cf. *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1111, p. 334; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1111, p. 267.

⁴⁵⁷ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1152.4, pp. 1101-1103.

inevitabili interferenze dei re provinciali nella formazione delle diocesi.

Nel bene e nel male, la dialettica militare con gli scandinavi, quella politica ed economica tra i clans e il ruolo della Chiesa riformata furono le radici su cui s'innestò l'identità dell'attuale nazione irlandese, i suoi "distinguo" etno-culturali con il mondo anglosassone, e quella positiva e ancor valida equazione "cattolico=irlandese" e viceversa.

L'influenza dei re, tuttavia, ebbe anche note di positività: sotto il loro patrocinio, infatti, fiorì l'arte romanica, nacquero nuove chiese e numerose scuole. Anche la riforma morale della Chiesa ebbe riflessi in progressione positiva: il celibato ecclesiastico diveniva irrinunciabile e tutti o quasi i grandi monasteri, abbracciarono la regola cistercense introdotta nell'isola da San Malachia, amico e discepolo di Bernardo di Clairvaux, il grande fondatore dell'abbazia di Citeaux e dell'Ordine cistercense, che nel 1142 abolì, fra l'altro, l'ereditarietà dell'ufficio di abate nei grandi monasteri irlandesi.

La storiografia anglosassone più o meno recente, ha considerato l'introduzione della Riforma Cluniacense come una catastrofe per la cultura tradizionale celtica che, attraverso l'introduzione delle novità dottrinali e liturgiche, sarebbe stata così definitivamente distrutta⁴⁵⁸. In realtà, la cultura tradizionale irlandese effettivamente subì un freno nel suo sviluppo, alquanto normale considerata l'abolizione di consuetudini ancora tribali o paganeggianti ma non fu mai né sistematicamente perseguitata, né tantomeno distrutta; per questo occorrerà aspettare la brutalità protestante inglese dei Tudors con gli interventi di Elisabetta I la quale giunse al punto di far condannare a morte i suonatori d'arpa celtica in quanto depositari e

⁴⁵⁸ *The Oxford illustrated* cit., p. 44.

tramiti di una certa cultura, e poi quella altrettanto perniciosa e fanatica di Oliver Cromwell⁴⁵⁹. D'altro canto, non si capisce perchè proprio la riforma cluniacense avrebbe dovuto operare distruzioni non messe in atto nemmeno dalla stessa Chiesa irlandese quando questa proprio ne avrebbe avuto maggiore necessità. Le Roux e Guyonvarc'h presentano, casomai la tesi opposta: "...Con la cristianizzazione dell'Irlanda si dimostra, quindi, l'avvenimento storico che ha determinato la conservazione del fondo mitologico precristiano..."⁴⁶⁰: anche la tradizione folklorica, dunque, in seno al cattolicesimo ne risultava tutelata e persino, in qualche misura, tramandata, seppur depurata da una normale censura ecclesiastica imposta più per motivi dottrinali che per velleità colonialistiche.

3

Dal 1086 al 1114⁴⁶¹, come specificato poco sopra, Alto Re d'Irlanda fu un altro discendente del grande sovrano Brian Boru: Muirchertach O'Brien, il cui potere fu ben presto contrastato dalla ripresa militare ed espansionistica degli O'Neill capeggiati da Domnall Mac Lochlainn⁴⁶²; a lui si affiancò lo stesso potentato del Connacht di Turlough, che distrusse la potenza del regno provinciale del Munster tentando di imporre la sua alta sovranità all'Irlanda. Alla morte di Domnall, sopraggiunta

⁴⁵⁹ A. F. VILLEMMAIN, *Oliver Cromwell e la Gloriosa Rivoluzione*, Milano 1990.

⁴⁶⁰ LE ROUX - GUYONVARC'H, *La civiltà Celtica*, cit., p. 33.

⁴⁶¹ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1114, p. 269.

⁴⁶² *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1087, p. 185; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1085 cv. 2, pp. 522-523; *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1084 p. 72.

nel 1156, gli successe Muirchertach Mac Lochlainn⁴⁶³, che riportò in auge i fasti degli O'Neill e consolidò il suo potere anche con una senz'altro molto accorta politica ecclesiastica mirante, però, a indebolire le concorrenze istituzionali laiche: dietro la donazione alla Chiesa della Rocca di Cashel, infatti, c'era, probabilmente, l'idea di sottrarre ai re locali del Munster la storica sede regale degli Alti sovrani provinciali di Mumu; sede che continuava ad entrare, non di rado, in concorrenza diretta con Tara per la supremazia politico-religiosa sull'Irlanda. Altra iniziativa, che potrebbe anche essergli attribuita come merito, fu quella di aver individuato in Dublino la capitale naturale dell'Irlanda. Politicamente e militarmente, poi, ebbe come antagonista principale il re Rory O'Connor, contro il quale cercò appoggio e alleanza in Diarmait Mac Cerball, il Dermot delle fonti anglosassoni⁴⁶⁴, primo responsabile, magari inconsapevole circa le future conseguenze, della richiesta d'intervento al re d'Inghilterra Enrico II Plantageneto che aprì, come noto, l'isola alla definitiva invasione anglo-normanna.

4

Ma torniamo alla questione controversa dei primi raids vichinghi. Il fronte settentrionale dell'Europa, a partire

⁴⁶³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1153, p. 201.

⁴⁶⁴ "La canzone di Dermot" è citata da G. DUBY, *Guglielmo il Maresciallo*, Bari 1985, pp. 160-161, e del personaggio ne abbiamo trovato traccia anche nel resoconto di Giraldo di Cambria; cf. anche *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1097, pp. 186-188; per il documento originale, redatto già nella lingua dei dominatori, cioè il francese, vds. ANONIMUS, *Song of Dermot and the Earl*, in www.ucc.ie/celt/published/F250001-001/index.html

dall’VIII secolo d.C., cominciò a vomitare sul continente cristiano decine di orde piratesche e sacchegiatrici che, pur presentandosi come un vero flagello, erano destinate ad un grande avvenire. Questi uomini del nord, o “normanni”, come la stragrande maggioranza delle popolazioni germaniche, provenivano da quell’isola “Scanda”, cioè la Scandinavia, che già dalla prima metà del IX secolo il cronista longobardo Paolo Diacono, nel capitolo II della sua “*Historia Langobardorum*”, definiva “*Vagina Nationum*” e “*Fucina Gentium*”⁴⁶⁵ riprendendo, però, la precedente definizione di Giordano⁴⁶⁶. Di religione pagana e indole feroce, ma navigatori senza pari, dalle loro sedi originarie esplosero verso l’esterno conquistando importanti territori: tribù di danesi guidati dal loro capo Rollone, si stanziarono nel nord della Francia ottenendo dai sovrani capetingi il controllo di quel territorio che da loro prenderà il nome di “Normandia”. Da quelle medesime lande, nel 1066 Guglielmo il Bastardo, poi detto “il Conquistatore”, sbarcò nelle terre dell’antica Britannia e distrusse per sempre il regno anglo-sassone sconfiggendo re Harold nella battaglia di Hastings⁴⁶⁷. E, sempre dalla Normandia, provenivano le famiglie Drengot, Quarrell e Hauteville che, a partire dal 1040, iniziarono, con la solita tecnica piratesco-guerriera (le fonti del mezzogiorno italiano non esitavano a definirli “*illi maledicti lormannis*”⁴⁶⁸), la conquista dell’Italia Meridionale

⁴⁶⁵ PAOLO DIACONO, *Historia Langobardorum*, in G. BARNI, *I longobardi in Italia*, tr. it. di L. Giavardi, Novara 1987, pp. 198.

⁴⁶⁶ IORDANES, *Getica*, Libro IV.

⁴⁶⁷ Per dettagli su questo evento memorabile cf. M. MESCHINI, *Battaglia al melo grigio: Hastings, Sabato 14 ottobre 1066*, in Idem, *Battaglie medievali*, Milano 2005, pp. 37-67.

⁴⁶⁸ C. RUSSO MAILLER, *Il medioevo a Napoli nell’età ducale (sec. VI-1140)*, Università degli studi di Salerno – Istituto di Filologia e Storia medievale, Salerno 1988; E. CUOZZO – C. RUSSO MAILLER, *Dalla Longobardia Minore al Regno di Sicilia*, Salerno 1992; C. RUSSO

bizantina prima, poi di quella longobarda e, da ultimo, della Sicilia araba⁴⁶⁹.

Avvolte nell'alone della leggenda sono le migrazioni degli svedesi o "vareghi"⁴⁷⁰, a partire dal terzo decennio del IX secolo, in direzione dell'oriente sarmatico. Nulla di storicamente accertabile si sa del loro leggendario condottiero "Rus" o "Rurik" da cui sarebbe derivato il toponimo "Russia"⁴⁷¹.

Discorso a parte per quei normanni comunemente noti col nome di "Vichinghi"⁴⁷², termine con il quale le genti venute a contatto con loro li indicavano genericamente. I danesi si mossero dai loro territori d'origine per ragioni, forse, di sopravvivenza, ma specialmente per desiderio di rapina e conquista territoriale e gli svedesi partirono più che altro per motivazioni d'ordine mercantile o d'ingaggio militare (molti vareghi fecero parte per decenni della guardia personale dell'imperatore bizantino). I vichinghi norvegesi si mossero anche per ragioni politiche a partire dal 985, anno in cui i danesi sbarcavano sulla costa del Dal

MAILLER, *Momenti e problemi della Campania alto-medievale*, Napoli 1995.

⁴⁶⁹ E. CUOZZO, *Quei maledetti normanni*, Napoli 1989.

⁴⁷⁰ "Vareghi" è un termine di dubbio significato che potrebbe essere inteso tanto come "mercante" quanto (considerando la radice norvegese "varar") "colui che ha giurato", riferito a quegli scandinavi che, assoldati militarmente, giuravano fedeltà a qualche autorità.

⁴⁷¹ Verosimilmente, "Rus" sta per "rematori", nome dato agli scandinavi dai finnici.

⁴⁷² Dal termine "Vikingr" o "I'viking": "colui che andava" a saccheggiare. Per questa notizia e quelle alle due note precedenti, cf. F. MARAZZI, *Guerrieri venuti dal freddo*, in "Medioevo", anno 2, n. 4 (1998), pp. 89-113 (naturalmente, nell'articolo ci si rifà, per l'etimologia, alle note ipotesi di Raesdhal, Jones, Boyer, Barthélemy, Brondsted, ecc.). Altra ipotesi è quella che collega la derivazione del vocabolo a "vik", "baia".

Riada⁴⁷³; erano, infatti, proprio quelli gli anni in cui la Norvegia cominciò a subire la pressione da parte della stessa Danimarca, pressione che si trasformò in vera e propria conquista nel 1030, quando re Olaf “Il Santo” fu ucciso nella battaglia di Stiklestadt e il suo paese passò sotto il dominio danese sul cui trono sedeva Knut II Il Grande⁴⁷⁴. E anche se l’impresa di un altro grande vichingo norvegese, Erik il Rosso, era avvenuta solo qualche anno prima con la scoperta della Groenlandia nel 981, non é da escludere che le migrazioni vichinghe furono indotte, in certa misura, dalla crescente pressione politico-militare della Danimarca.

5

A cavallo fra la prima e la seconda metà dell’XI secolo, dunque, la radice normanna si estendeva dal nord al sud dell’emisfero boreale: i norvegesi con la “Terra verde” (Greenland=Groenlandia), l’Islanda⁴⁷⁵ e la mitica “Vinland” (Terra del vino: l’America?); gli svedesi e i loro principati del bassopiano sarmatico, nuclei della futura Russia; l’impero dei danesi di Knutt II il Grande con la Scandinavia meridionale e l’Inghilterra, poi tornata indipendente per un breve periodo, fino alla conquista di Guglielmo il Bastardo

⁴⁷³ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M985.8 e 9, p. 719.

⁴⁷⁴ Cf., in proposito, M. MOURRE, *Dizionario enciclopedico di Storia*, voci “Danimarca” e “Norvegia”, rispettivamente alle pp. 292 e 919.

⁴⁷⁵ AA. VV., *l’Islanda*: L. DE ANNA, *L’Isola del ghiaccio ardente*; con i contributi di M. C. LOMBARDI, *Una repubblica vichinga*; N. O. FRANCOVICH, *Qui comincia l’avventura...*, tutti saggi di un unico dossier comparso in “Medioevo”, 12 (2003), pp. 24-46.

nel 1066; infine la Normandia stessa (dal IX secolo) e quel “Regno nel Sole”⁴⁷⁶ dell’Italia Meridionale che andava dall’Abruzzo Marsicano alle Calabrie e Sicilia a partire dal XII secolo. Tuttavia, e con questo ci si avvicina al cuore del problema, danesi e norvegesi (specie questi ultimi) costituirono domini permanenti, anche se territorialmente limitati, pure in Scozia e Irlanda. È della loro penetrazione in quest’ultimo territorio che ci si occuperà da ora innanzi.

Assolutamente improbo e impossibile per un breve saggio, sarebbe lavorare su tutto il patrimonio annalistico irlandese. Altrettanto difficile, tuttavia, é ignorare completamente gli Annali dei Quattro Maestri, che pure tratteremo, ma qui ci si atterrà maggiormente alle notizie provenienti da annali “geograficamente interessati”, per così dire. Si tratta, insomma, di quelli legati ad un particolare contesto territoriale per la natura dei fatti narrati o per le origini degli scribi ed estensori dei fatti. Questo dovrebbe aiutare, precipuamente, a tentare di ricostruire, almeno a grandi linee, anche una sorta di “direttrici” geografiche delle incursioni vichinghe e danesi in Irlanda, che dia ragione quanto meno della nascita degli insediamenti permanenti e del perchè, ad esempio, essi fossero diffusi più nel centro-sud ed est dell’isola che non in Ulster-Ulaid. Si vorrà, pertanto, stabilire anche per quale motivo in alcune zone dell’Hibernia la colonizzazione nordica fosse risultata relativamente più semplice che altrove. Il tentativo nasce dalla coscienza che, come specificato dal saggio a cura di Foster, il retroterra scandinavo, nel periodo pre-vichingo in Irlanda, é assolutamente oscuro, così come continua ad essere dibattuta la causa che diede origine ai primi raids. Si

⁴⁷⁶ Sui normanni in Italia meridionale relativamente a questa denominazione del loro Stato, cf. J.J. NORWICH, *Il regno nel sole*, Milano 1967.

concorda in misura minore con Foster quando afferma che le incursioni in Irlanda, Britannia e territorio dei Franchi cominciarono più o meno nello stesso periodo⁴⁷⁷. Qui si ritiene che, almeno per quanto riguarda l’Hibernia, esse ebbero inizio circa settant’anni prima del momento ufficialmente considerato e cioè, secondo i più, nel nono decennio dell’VIII secolo. Per stabilire tutto questo, ci si affiderà innanzitutto alle risposte che emergeranno dagli Annali di Clonmacnoise e di Tigernach per quello che riguarda la provenienza delle notizie sull’Irlanda centro-occidentale e il Leinster; agli annali dell’Ulster per il nord, e a quelli di Inisfallen per il centro-sud e sud-ovest, anche se nessuno di essi seguiva, naturalmente, un rigido criterio geografico nell’esposizione dei fatti. A conferma dei riferimenti cronologici, dove sarà possibile si utilizzerà il contributo degli annali dei Quattro Maestri.

La direttrice più “logica”, geograficamente parlando, delle prefate invasioni era, naturalmente, quella nord-orientale, considerando che le prime tappe verso l’Irlanda, partendo dalla Scandinavia, portavano alle isole Orcadi, Shetland e alla “Scotia Minor”. Se questa direttrice riguardava soprattutto i norvegesi, la rotta orientale era, sicuramente, quella più seguita dai danesi. Si cerca, tuttavia, di ricostruire, al di là delle direzioni invasive seguite, come fu possibile, per i normanni in genere, visto che le fonti distinguono fra normanni, danesi, vichinghi, ecc., penetrare così profondamente e in maniera tanto devastante, in una Irlanda abitata non certo da genti poco bellicose. Un primo motivo potrebbe essere dato da una grave carestia che colpì il paese a ondate, almeno a partire dal 700 d.C. Il cronista degli annali dell’Ulster descriveva una moria delle mandrie,

⁴⁷⁷ *The Oxford illustrated cit.*, p. 31.

intorno alle quali girava l'intera economia celto-arcaica⁴⁷⁸, che oltre alla carestia e ad una ulteriore conflittualità interna ai clans dovuta ai tentativi di razzia dell'altrui bestiame, fu latrice di pestilenze e mancanza di vettovagliamento tanto gravi, che si registrarono persino casi di cannibalismo: “...*Accensa est bovina mortalitas in Hibernia [...] famas et pestilentiae III annis in Hibernia facta est ut homo hominem comederet...*”⁴⁷⁹. Non é possibile affermare, come fa il cronista, che la crisi alimentare avesse davvero infierito su tutta l'Irlanda, perchè non si ritrovano riscontri obbiettivi nelle altre fonti annalistiche analizzate; tuttavia, intorno al 707-708 negli Annali attribuiti a Tigernach si parlava di “*Pestis quae dicitur bacach cum ventris profluvio in Hibernia*”⁴⁸⁰, mentre la Cronaca Scota ne segnala una durante l'anno 710⁴⁸¹. Si narrava, inoltre, di una mortalità delle mandrie in tutta l'Irlanda negli annali di Clonmacnoise, ma l'anno relativo era il 744, distante, quindi, quasi mezzo secolo da quella segnalata nella fonte annalistica ulsterina. Non si dimentichi, però, anche il fatto che gli Annali di Tigernach erano legati all'ambiente di Clonmacnoise, e questo potrebbe deporre per una certa coerenza della notizia relativa alla pestilenza dei primi dell'VIII secolo.

⁴⁷⁸ Assolutamente esplicitiva di questa situazione, é la poesia epica irlandese arcaica, specie quella dei cicli dell'Ulster. L'eroe nazionale dell'Ulster, infatti, Cu Chulainn, fa ruotare le sue gesta guerresche proprio nell'ambito di una grande razzia di bestiame che i tre *coiceda* di Leinster, Munster e Connacht tentarono ai danni del *coiced* dell'Ulster. Non a caso, il poema si intitola *Táin Bó Cuailnge* (=La grande razzia dei buoi di Cuailnge) di cui si è ampiamente trattato in questa sede.

⁴⁷⁹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 700, p. 158; concorda anche il *Chronicon Scotorum*, cit., anno 700, p. 90.

⁴⁸⁰ Cf. anche *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, p. 181.

⁴⁸¹ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 710, p. 93.

Per quello che riguarda la catastrofe del 744, invece, data la frequenza di tali eventi calamitosi, si ipotizza, in questa sede, che dovette trattarsi quasi sicuramente di un contesto del tutto diverso⁴⁸². Altre carestie ed epidemie mortifere di bestiame erano segnalate dagli stessi annali di Clonmacnoise per gli anni 759, 762 e dal 770 al 772 d.C.⁴⁸³. E ancora, anche gli Annali di Tigernach segnalavano una carestia negli anni mediani dell'VIII secolo (circa il 747), e potrebbe trattarsi della stessa calamità segnalata dalla fonte di Clonmacnoise nel 744, se non altro perchè Tigernach, come abate dello stesso monastero (se di lui si tratta ma, in caso contrario, non cambierebbe la provenienza del cronista), poteva avere dell'evento una conoscenza diretta⁴⁸⁴. Altra carestia segnalata dalla cronaca scota per l'806⁴⁸⁵.

La precisione che gli annalisti dimostravano quasi sempre in questi casi, porta a ritenere che l'evento del 770 si limitasse al solo Ulster. Ed anche al solo Ulster-Ulaid era limitato l'interesse per la battaglia fra gli abitanti di questo coiced e il popolo delle Orcadi, nel 709: fu, questo, il primo segnale di guerra fra irlandesi e "uomini del nord" ("*Lochlannach*" in lingua gaelica). Le fonti, tuttavia, parlano solo di abitanti delle Orcadi, senza specificarne l'etnia: ipotizzare che fossero vichinghi non é suffragato da prove concrete, per cui poteva trattarsi anche di celto-scozzesi. È vero, peraltro, che di un attacco norvegese alle Orcadi in un periodo molto lontano dal parossismo del X secolo, se ne ha notizia in qualche fonte annalistica, anche

⁴⁸² *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 744, p. 118.

⁴⁸³ *Ibidem*, anno 759, p. 121; anno 762 p. 122; anno 770-72, p. 123.

⁴⁸⁴ *Annals of Tigernach*, cit., vol. I, p. 209.

⁴⁸⁵ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 806, p. 102.

se non é attendibile la datazione che farebbe risalire l'evento addirittura al V secolo⁴⁸⁶.

Periodo e origine dell'incursione nell'arcipelago orcadino, però, possono realisticamente far pensare anche ad un raid di predoni misti celti e vichinghi (tali alleanze non erano rare e sarebbero durate fino almeno all'XI secolo). Nelle fonti si trova scritto: "...*Bellum for Orcaibh in quo filius Artabhair iacuit...*"⁴⁸⁷. Quest'episodio, tuttavia, non può gettare luce su eventuali connessioni fra l'attacco degli orcadini ed una presunta debolezza dell'Ulster dovuta alla carestia. Casomai, a suffragare l'ipotesi che l'incursione dalle Orcadi andasse collocata nel contesto dei primi episodi di guerra fra irlandesi e uomini del Nord, ci ha pensato il cronista degli Annali di Clonmacnoise che collocava nel 791 il primo attacco "danese" all'Irlanda⁴⁸⁸. Va tuttavia precisato che fra la data dell'attacco orcadino (709) e quello danese del 791, vi erano stati degli episodi intermedi che portano a pensare ad una continuità di incontri-scontri fra le due popolazioni a cominciare, però, non dalla fine, ma dall'inizio dell'VIII secolo. Questa retrodatazione potrebbe trovare conforto nella citazione di Dublino, di fondazione danese, che gli annali di Clonmacnoise riportavano già nel 778. È evidente che il riferimento, pur essendo sintomatico di una voglia di inserire il ricordo di "normannità" da parte dell'autore, era solo geografico⁴⁸⁹: d'altronde, nell'opera curata dal Foster sulla storia dell'Isola, si intuisce chiaramente l'esistenza di fondazioni danesi già almeno dall'VIII secolo. La zona di Dublino, all'epoca, era già sicuramente infestata da normanni anche se, ufficialmente, della fondazione di *Baile Atha Cliath* (=città del guado di

⁴⁸⁶ *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 389.3, p. 3.

⁴⁸⁷ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 709, p. 166.

⁴⁸⁸ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 791, p. 127.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, anno 778, p. 124.

vimini intrecciati, per i celti) o *Dubh Linn* (=palude scura, per i normanni) ad opera di un capo di nome Turgesio, se ne parla solo a partire dalla metà del X secolo e, nelle fonti, intorno l'anno 988⁴⁹⁰. Per quanto riguarda Turgesio, verosimilmente potrebbe trattarsi del “*Torgeist*” citato dal cronista cambrense⁴⁹¹.

Spostando il punto di vista geografico, si passi a quanto riportato dagli annali di Inisfallen che registravano “*Bo-ar mortlait mòr isin Bliadain Sein*”, cioè una epidemia fra le mandrie e una grande mortalità nell'anno 779⁴⁹². Questi stessi annali segnalavano il primo arrivo degli scandinavi nel 796⁴⁹³, a ridosso, dunque, dei precedenti eventi naturali catastrofici. Con la segnalazione da parte degli annali dell'Ulster dell'anno 794 come momento d'inizio della “*vastatio omnium insularum Britanniae a gentilibus*”, cioè quella devastazione delle isole britanniche da parte dei pagani, dunque degli scandinavi, si apre senz'altro ufficialmente la fase puramente “militare” dei rapporti fra irlandesi e vichinghi⁴⁹⁴. Contemporaneamente, gli annali ulsterini avevano già indicato, specie per la seconda metà dell'VIII secolo, una pleora di carestie, epidemie, terremoti, falcidie di bestiame dovute a eccezionali rigori climatici che erano propedeutici, come ci si sta sforzando di dimostrare, proprio a questa recrudescenza militare⁴⁹⁵.

⁴⁹⁰ *The Oxford illustrated* cit., pp. 31-38.

⁴⁹¹ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 103-105.

⁴⁹² *Annals of Inisfallen*, cit., anno 779, p. 115.

⁴⁹³ *Ibidem*, anno 796, p. 120.

⁴⁹⁴ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 794, p. 250.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, anno 748, p. 202; anno 764, p. 216; anno 769, p. 222; anno 777, p. 230 §§ 4 e 9; anno 778, p. 230; anno 779 p. 232; anno 786, p. 242.

6

Alla luce di quanto fin qui visto, si possono cominciare a fare alcune ipotesi. Intanto, andrebbe rivisto il parametro storiografico per il quale il contatto inaugurale fra Irlanda e Scandinavia sarebbe stato quello, sostanzialmente cruento, delle prime incursioni. In effetti esse, considerata la concordanza delle fonti, si svolsero effettivamente a partire dall’VIII secolo ma, secondo il nostro parere, all’inizio più che alla fine di quel secolo. Questo in ordine ad una ragione ben precisa: la cronaca ulsterina segnalava la già citata impresa dalle Orcadi del 709; é ipotizzabile, dunque, che contatti, magari anche solo o prevalentemente commerciali o limitati a sporadiche scaramucce, si fossero sviluppati nell’arco dell’intero VIII secolo. A partire dalla fine della sua prima metà, poi, gli annali cominciavano a registrare una serie di catastrofi naturali, pure queste già elencate, ed emergenze sanitarie gravi come addirittura una epidemia di lebbra⁴⁹⁶. Perchè, dunque, escludere aprioristicamente la possibilità che l’intrinseca debolezza dell’Irlanda in quel periodo, il più tardi a partire dalla fine del IX secolo, potesse essere stata segnalata alla madrepatria scandinava da quella sorta di “quinta colonna” che furono i mercanti nordici, essi stessi predoni e guerrieri⁴⁹⁷, e cioè gli abitanti delle nascenti colonie commerciali vichinghe o le lungimiranti prime avanguardie piratesche? Debolezza oggettiva irlandese che forse potrebbe aver indotto i normanni a muoversi più in

⁴⁹⁶ *Ibidem*, anno 742, p. 196.

⁴⁹⁷ “...mercante e corsaro bifronte [...] non é un caso, quindi, che nelle tombe di quest’epoca si trovino, accanto a monete e bilance d’argento, spade, lance e altri strumenti di guerra...”. Cit. in PÖERTNER, *L’epopea dei vichinghi*, cit., p. 268.

forze e, magari, meglio coordinati per conquistare quella terra o razziarla mentre nelle loro sedi d'origine stavano maturando le altre condizioni storiche che determinarono l'esplosione esterna dei predoni venuti dal nord. Comunque sia, a partire dalle date sopra inquadrare, le incursioni vichinghe si susseguiranno con una sequenza impressionante e una potenza devastatrice che fu uno choc per tutta l'isola smeraldina. I nordici, tuttavia, diversamente che altrove (Normandia, Inghilterra, Italia meridionale), non crearono in Irlanda domini territoriali, ma più che altro colonie commerciali, ulteriore dimostrazione che i primi contatti con i celti erano di questa natura, e che diedero origine ai primi centri abitati irlandesi, laddove il concetto stesso di "città" era sconosciuto alle tuatha ibernesi. Nei toponimi delle città d'Irlanda, ancora oggi, rimane traccia evidente di questa "urbanizzazione d'importazione": Wexford, Waterford, Limerick, la stessa Dublino, come si è già visto.

Il mare era il grande veicolatore del terrore vichingo, le tempeste rappresentavano il loro ostacolo e, contemporaneamente, la tranquillità degli irlandesi, benché effimera. Nel tuono del cielo e nello schiumare rabbioso delle onde, i celti trovavano il conforto di una notte senza incubi: "...Selvaggio e fiero è il vento, e le onde del mare agita e sbianca; io questa notte posso riposare: i nordici attraversano solo il mare calmo..."⁴⁹⁸. Così si consolava un chierico nel IX secolo osservando il mare tempestoso dalla finestra della sua cella. Nessun angolo dell'isola venne risparmiato: gli annali sono pieni di notizie relative a questi eventi e forse nemmeno tutti vennero annotati. Quelli di Clonmacnoise registravano già l'incendio di Rachrynn da

⁴⁹⁸ *Il Prisciano di San Gallo (manoscritto del IX secolo)*, cit., in DE PAOR, *Antica Irlanda Cristiana*, cit.

parte dei danesi nel 792⁴⁹⁹. Tre anni dopo, assalto alla San Patrick's island sulla costa orientale con saccheggi, furti di reliquie, imposizione di tributi⁵⁰⁰. Nell'803, come se non bastasse, riecco una grande pestilenza⁵⁰¹. "...Quand'anche si trovassero centinaia di teste di ferro sul medesimo collo, ciascuna provvista di centinaia di lingue metalliche affilate e indistruttibili; e quand'anche ciascuna di esse parlasse senza posa con centinaia di voci chiare e inestirpabili: esse non basterebbero tuttavia a enumerare quanto il popolo d'Irlanda, uomini e donne, laici e sacerdoti, giovani e vecchi, ha patito di sofferenze per opera di questa gente pagana, bellicosa e selvaggia...". Così si esprime chiaramente e drammaticamente un'altra fonte, la *Cronaca Irlandese*⁵⁰².

Il IX secolo fu un continuo di assalti danesi e tentativi spesso tanto disperati quanto eroici, di riscossa irlandese⁵⁰³. Fra gli uni e gli altri fatti bellici, il cronista registrava anche, per l'810, una nuova battaglia fra uomini del Connacht e danesi, nonché la morte di Carlo Magno⁵⁰⁴. Lo stesso evento della morte dell'imperatore veniva segnalato nell'813 dalla cronaca scota, contestualmente alla notizia di ben due attacchi di pirati nordici tra Connacht e Munster⁵⁰⁵. Fra l'818 e l'829 si registravano un assalto in Ulster e due al monastero di Bangor (quello di San Comgall), nella stessa regione⁵⁰⁶. A fronte di una sconfitta di altri eserciti

⁴⁹⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 792, p. 127.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, anno 799, p. 128.

⁵⁰¹ *Ibidem*, anno 803, p. 129.

⁵⁰² PÖERTNER, *L'epopea dei vichinghi*, cit., p. 46.

⁵⁰³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 808, 809, p. 130.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, cit., anno 810, p. 130.

⁵⁰⁵ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 813, p. 103 e anno 824, p. 109.

⁵⁰⁶ Uno degli assalti al monastero di Congallo é dell'822: *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M822.3, p. 435.

irlandesi⁵⁰⁷, si registrano due vittorie degli uomini dell'Ulster nell'822 a Moynis e 825, successi che, però, non scoraggiavano i predoni nordici i quali, nell'829 assaltavano e saccheggiavano per la prima volta la città di san Patrizio, cioè Armagh, e altri monasteri dell'Ulster, con distruzione di reliquie di santi⁵⁰⁸. Decisivo fu anche l'anno 830: si combatteva a Clontarf, vennero distrutti i siti monastici di Clondalk e Clonmacnoise, mentre “governatori” danesi erano dappertutto ed angariavano il popolo con tasse e tributi, oltraggiavano le chiese e si comportavano con crudeltà. Il cronista non esitava a sostenere che essi erano persino peggiori dei turchi e la loro ferocia superiore a quella di Tamerlano, inserendo, così, nel testo, un paragone non opportuno, ma emotivamente e significativamente evocativo di analoghi avvenimenti sanguinari più vicini all'epoca in cui visse il copista della fonte⁵⁰⁹.

Nell'832 toccò ai monasteri di Fernes e Clonmore⁵¹⁰, e, secondo la cronaca scota, altri sei assalti di cui tre solo in un mese contro Armagh e ancora assalti sparsi dall'833 all'834 con la distruzione del monastero di Glendaloch⁵¹¹. Nell'834 due flottiglie danesi di circa sessanta imbarcazioni l'una, risalirono i fiumi Boyne, nell'Irlanda centro meridionale, e il Liffey, presso Dublino: i nordici, così, signoreggiavano anche le acque interne⁵¹². Nell'836 si impadronivano del lago Neagh, in Ulster, presso il quale

⁵⁰⁷ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 822, p. 107.

⁵⁰⁸ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 818 p. 130; anni 820 e 821 p. 131; anno 822, pp. 131-132; anni 825 e 829, p. 132; é l'830 per gli *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M830.2, p. 445.

⁵⁰⁹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 830, pp. 133-136.

⁵¹⁰ É l'834 per gli *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M834.8, p. 451.

⁵¹¹ *Chronicon Scotorum*, cit., anni 832-33-34, pp. 113-115; *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M833.10, p. 449.

⁵¹² *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 832, 833 e 834, p. 136.

costruivano una fortificazione; nel contempo altre bande incendiavano Fearn e Cork, nel sud: la loro superiorità come navigatori fece la differenza con gli irlandesi⁵¹³. Dalla stessa fortezza presso il lago dell'Ulster, nell'837-838 distrussero Louth⁵¹⁴, mentre, partendo dalle fortificazioni di Dublino, saccheggiarono i territori del Leinster e quelli sotto la signoria degli O'Neill del sud⁵¹⁵.

L'839 fu un altro anno cruento: assaltati Birr e Sayer, distrutta due volte Clonmacnoise, mentre arrivavano in Irlanda altre tre flotte normanne: una risalente il fiume Boyne, le altre due in Ulster. Assaltato anche il monastero di Lyndwachill, dove i nordici costruirono un forte⁵¹⁶, questa volta con l'aiuto di alleati irlandesi; stessa triste sorte per l'odierna Casteldermott⁵¹⁷. Nell'841 o l'843 secondo altre cronache, si assiste all'assalto di Dun Masse e alla costruzione presso Lough Ree di un caposaldo danese da parte del condottiero Turgesio⁵¹⁸. Da lì partivano le spedizioni di saccheggio nel Connacht e Meath e si registrarono nuove distruzioni di Clonmacnoise, Clonfert, Tyrdaglasse, Lothra finchè i pirati non vennero fermati (provvisoriamente), da re Neal, nella pianura di Moynith⁵¹⁹. Nel contempo i danesi di Dublino fondavano un forte a Clondewer⁵²⁰.

⁵¹³ *Ibidem*, anno 836, pp. 137-138.

⁵¹⁴ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M838.10, p. 459.

⁵¹⁵ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 837 e 838, p. 138.

⁵¹⁶ *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M840.3, p. 461.

⁵¹⁷ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 839, pp. 138-139.

⁵¹⁸ La sua presenza in Irlanda é segnalata, per la prima volta, in *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 830.1, p. 5; cf. anche *Annals of the four Masters*, cit., vol. I, anno M843.11, p. 465.

⁵¹⁹ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 841, p. 119.

⁵²⁰ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 842, pp. 139-140; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 842, p. 119.

Dove l'inerzia dei re provinciali o dei capi-clans nulla poteva contro la furia devastatrice dei vichinghi, tentò almeno la buona volontà dello stesso clero monastico irlandese senza, però, miglior fortuna: nell'845, infatti, durante l'assedio della fortezza di Dunmore, caddero combattendo l'abate di Terriglass e Clonenagh e l'abate-vicario di Kildare⁵²¹. Ma nell'848, anche il sud provava almeno a reagire e il re di Cashel, Moyle Seaghlín, vinse i danesi a Fiartha⁵²², cosa che non impedì ai norvegesi di attaccare ancora Armagh nell'852⁵²³.

I danesi fecero parlare di loro ancora nell'862 e 864 occasioni in cui, addirittura, utilizzarono le basi irlandesi per attaccare la Scozia⁵²⁴. Lo stesso anno, vennero sconfitti da re Hugh o'Neill. Gli anni 865 e 866 registravano regolamenti di conti interni fra gli stessi danesi, loro lotte con i sassoni in Inghilterra ed un'ulteriore loro sconfitta patita ad opera del re del Connacht Hugh O'Connor Mac Teige, messo a capo della coalizione con uomini del Leinster e O'Neill di Moybrey⁵²⁵. Nell'867 gli O'Neill a loro volta alla testa di una coalizione di clans, riuscirono a sconfiggere gli stranieri in uno scontro navale sulle acque del lago Foyle⁵²⁶.

Fra l'870 e l'888, anno della morte di Carlo il Grosso, ultimo dei carolingi⁵²⁷, i danesi uccisero Fiaghna re

⁵²¹ *The Oxford illustrated* cit., p. 33.

⁵²² *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 848, p. 140-141.

⁵²³ *Fragmentary annals of Ireland*, cit., FA 244, anno 852, p. 97.

⁵²⁴ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 862 e 864, p. 141.

⁵²⁵ *Ibidem*, anni 865 e 866, p. 142.

⁵²⁶ Per le fonti settentrionali, la data è l'866. Cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 866.4, pp. 320-32. Quasi sicuramente si tratta dello stesso evento che si ritrova in *Fragmentary annals of Ireland*, cit., FA 227, anno 866, p. 119.

⁵²⁷ Carlo fu vittima illustre proprio dei vichinghi: depresso, infatti, come imperatore per non aver saputo proteggere Parigi dalle loro

dell'Ulster, mentre a sud distruggevano Kildare, il famoso monastero fondato da Santa Brigida⁵²⁸, ma subirono due rovesci: uno ad opera dell'esercito del Connacht, che sconfisse i danesi di Limerick⁵²⁹ e l'altro ad opera del re Hugh O'Connor (sempre del Connacht), che sconfisse quelli di Dublino⁵³⁰. Con continuità, i danesi influenzarono negativamente la vita politico-militare dell'Irlanda anche fra 897 e 901⁵³¹. Anche se, va detto, che socialmente e culturalmente questa influenza fu, in molti casi, persino positiva.

Il X secolo, da questo punto di vista, non fu migliore di quello che l'aveva preceduto: due saccheggi generali fra 901 e 909. L'anno seguente e fino al 917 gli scandinavi sbarcarono a ondate nel territorio di Waterford, infestavano i dintorni di Dublino e guerreggiavano con Mac Fliann, re del Meath. Eco delle distruzioni verificatesi al nord (più rare ma comunque impressionanti) giunsero alle orecchie degli stilatori degli annali, che vennero a sapere del sacco della città di San Patrizio, Armagh. Ora tutto lo scacchiere irlandese era impegnato: Waterford, Dublino⁵³², Armagh, l'Ulster e il Meath. Fra il 918 e il 921 si registravano almeno altre cinque scorribande che coinvolsero, anche più di una volta, Clonmacnoise, Kildare, Donsovarke. Tra 922 e 928 certe resistenze indussero i danesi ad abbandonare l'isola, ma solo per ritornarvi in forze nel 928⁵³³.

incursioni, la città passò la propria difesa al suo conte Eude o Oddone, che diede origine alla gloriosa dinastia capetingia.

⁵²⁸ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 899, p. 151.

⁵²⁹ *Ibidem*, anno 887, p. 143.

⁵³⁰ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 870, 871 e 888, p. 143; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 888, p. 145.

⁵³¹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni 897 e 901, p. 144; *Chronicon Scotorum*, cit., anni 897 e 899, pp. 147 e 151.

⁵³² *Chronicon Scotorum*, cit., anni 917 e 919, pp. 161 e 163.

⁵³³ *Ibidem*, anno 928, pp. 167 e 169.

Nel 929⁵³⁴ era ancora il Connacht ad essere messo a ferro e fuoco, per sette mesi, nonostante la reazione del re Donough che bruciò Dublino (934 e 936 secondo altre cronache⁵³⁵). Nel 931 i danesi provenienti da varie parti d'Irlanda si riunirono presso le macerie della città e ripresero il mare per attaccare, con l'aiuto di altri normanni, gli anglo-sassoni della Britannia⁵³⁶. Tra il 932 e il 936 si registravano ancora almeno altre cinque grandi incursioni di danesi già rientrati in varie parti d'Irlanda e a Dublino stessa, che fu distrutta dagli irlandesi una seconda volta, nel 937 o il 944 per la cronaca scota⁵³⁷. Gli annalisti riprendevano la narrazione delle scelleratezze dei nordici a partire dal 943, quando i danesi distrussero Dromrahie, bruciando vive centosettanta persone all'interno della chiesa cittadina; l'episodio, che è riportato anche dalla cronaca scota che lo colloca al 948 e parla di centocinquanta morti, e da quella dei Quattro Maestri⁵³⁸, non fu certo un caso isolato. Tra il 945 e il 982, si registravano non meno di tredici eventi, fra saccheggi e fatti d'arme che coinvolsero gli scandinavi. In questi frangenti furono distrutte ancora una volta Kildare⁵³⁹ e anche Kells⁵⁴⁰, la città del monastero ove fu scoperto l'omonimo manoscritto, capolavoro dell'arte miniata celtica del X secolo, da più parti definito il

⁵³⁴ *Ibidem*, anno 929, p. 169.

⁵³⁵ *Ibidem*, anno 936, p. 173; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M934.7, p. 633.

⁵³⁶ *Ibidem*, vol. II, anno M935.17, p. 633.

⁵³⁷ *Ibidem*, vol. II, anno M937.16, p. 639; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 944, p. 177.

⁵³⁸ *Ibidem*, anno 948, p. 179; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M946.10, p. 661.

⁵³⁹ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 964, p.185; forse lo stesso episodio del 962 che si trova in *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M962.11, p. 685.

⁵⁴⁰ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 951, p. 181.

più bel libro del mondo; impressionante constatare come, specialmente in questo periodo, i danesi si trovassero alleati nelle loro scorribande questo o quel reuccio locale irlandese, segno di una mancanza di coscienza nazionale che potesse mobilitare i celti contro l'invasore; questo grande limite non sfuggiva agli stessi annalisti che condannarono con forza i loro compatrioti, incapaci di smetterla con le loro lotte intestine, eterna malattia frutto di piccoli egoismi che impedivano loro di coalizzarsi contro quello che avrebbe dovuto essere considerato il nemico comune⁵⁴¹. È interessante notare come fra i celti, fin dall'età arcaica, la mancanza del diritto di maggiorascato fosse alla radice delle lotte intestine, ingaggiate perchè chiunque poteva imporre, con la forza, il suo diritto a subentrare in un'eredità. Già Cesare aveva notato quest'aspetto affermando che "I Galli sono propensi a tramare continuamente nuovi piani e accettano volentieri i cambiamenti politici"⁵⁴².

Solo dal 983 in poi iniziò, finalmente, la reazione definitiva degli irlandesi con l'epopea del re Brian Boru⁵⁴³.

7

Uno studio generale di grande valore scientifico, ben sintetizza l'era sanguinosa delle scorrerie vichinghe in Irlanda: "...Lo svolgimento delle imprese scandinave in Irlanda [...] nei secoli IX e X [...] un centinaio di spedizioni registrate dagli annali [...] con grande difficoltà a stabilire una sequenza pressappoco regolare: dal 795 all'835 circa, saccheggi lungo tutta la costa: a partire dall'837, il

⁵⁴¹ *Fragmentary annals of Ireland*, cit., FA 266, anno 859 (?), p. 107.

⁵⁴² REID, *La storia segreta* cit., p. 36.

⁵⁴³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni dal 901 al 983, pp. 144-162.

tentativo di stabilire delle basi d'appoggio fortificate e la penetrazione nelle acque interne: infine, dopo l'850, il consolidamento di quattro grandi basi aventi ciascuna il proprio 're': Dublino, che esercita una specie di preminenza, Wexford, Waterford e Limerick. Segue una certa pausa dopo l'870, infine un nuovo parossismo verso il 910-40...⁵⁴⁴.

Anche gli annali di Inisfallen, poi, pur coltivando, nel corso del loro svolgersi, la pretesa di registrare notizie relative a tutta l'Irlanda, in realtà riuscivano a riportare solo eventi, oggi diremmo di "rilevanza nazionale", esclusivamente quando questi avevano un'eco che travalicasse i confini dei singoli coiceda. Eco di questi fatti, limitati al solo X secolo, si trovavano anche negli annali di Tigernach: fra gli anni che andavano dal 976 al 1034, i vichinghi o "stranieri", come li chiamava in questo caso il cronista, venivano citati a vario titolo per non meno di quaranta volte; di queste quaranta occasioni, ben ventisei descrivevano eventi bellici quali assalti, razzie, battaglie navali, ecc., ma solo due di questi fatti riguardavano direttamente l'Ulster⁵⁴⁵.

Come già segnalato dagli Annali di Clonmacnoise, ma per l'anno 821, anche quelli di Inisfallen, indirettamente e non geograficamente interessati, registravano negli anni 823-824 il sacco di Bangor da parte dei pirati normanni, insieme al sito di Scelec⁵⁴⁶. Per trovare un successivo attacco nel nord dell'Isola, segnalato da queste fonti e compiuto dai normanni, occorrerà attendere oltre vent'anni, quando, nell'845, venne attaccata la città-santuario di Armagh. E', dunque, evidente che, essendo la località il

⁵⁴⁴ Cf. FOLTZ – GUILLOU – MUSSET – SOURDEL, *Origine e formazione* cit., pp. 543-544.

⁵⁴⁵ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anni 976-1034, pp. 231-266.

⁵⁴⁶ *Annals of Inisfallen*, cit., anni 823-824, p. 125.

cuore sacro dell'intera Irlanda, il fatto non poteva essere ignorato, ma é anche vero che non si registrarono altri reali attacchi di una certa consistenza all'Ulster da parte dei normanni dopo questo avvenimento⁵⁴⁷. È evidente, perciò, che l'Ulster subisse molti meno attacchi da parte dei vichinghi delle altre zone dell'Isola. C'è da dire anche che i guerrieri Ulaid godevano, presso i nordici, forse di fama migliore come combattenti rispetto ai loro compatrioti del centro-sud: forte effetto emotivo, infatti, doveva ingenerare il ricordo di un grande massacro che le tribù dell'Ulster compirono proprio ai danni dei pirati⁵⁴⁸. Fatto sta che il fronte d'espansione massima a settentrione di raids, insediamenti, e spostamenti di flotte dei nordici, fu sempre la linea del lago Neagh⁵⁴⁹. La fortificazione e la flotta stanziata lì o sui laghi di Foyle e Carlingford, furono certo i punti da cui partirono i due attacchi ad Armagh dell'879⁵⁵⁰ e dell'898⁵⁵¹. Due anni dopo, le loro navi erano ancora segnalate in quei luoghi, ma sempre da ritenere estrema punta avanzata, considerato che, già dall'866, i predoni scandinavi non avevano più nemmeno un punto d'appoggio sulle coste settentrionali, in quanto tutti distrutti dal re degli O'Neill del Nord, Aed Finnliath⁵⁵². Un identico episodio, e cioè l'assalto al monastero di Bangor, se non altro per l'impatto emotivo avuto sulla coscienza degli irlandesi, lo si trova registrato anche dalla cronaca di Clonmacnoise, che lo collocava nell'842⁵⁵³. Nell'893 ancora le cronache di

⁵⁴⁷ *Ibidem*, anno 845, p. 129.

⁵⁴⁸ *The Oxford illustrated* cit., p. 33.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁵⁰ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 882, p. 141.

⁵⁵¹ *Ibidem*, anno 898, p. 149.

⁵⁵² *The Oxford illustrated*, cit., p. 34; la fonte che ne parla é *Chronicon Scotorum*, cit., anno 866, p. 133.

⁵⁵³ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 842, p. 139.

Inisfallen tornavano in argomento solo per segnalare la momentanea partenza dei danesi da tutta l'Irlanda⁵⁵⁴: quasi cinquant'anni di silenzio, dunque, per un periodo in cui, confrontando le altre fonti, le incursioni vichinghe furono, invece, frequentissime e oltremodo funeste, sanguinarie e difficilmente ignorabili se si fossero verificate con la stessa violenza anche nelle regioni del nord, le quali, pare, furono risparmiate o comunque toccate in modo meno traumatico. C'è di più: l'eco del clangore dei combattimenti nel resto d'Irlanda fra celti e vichinghi, appariva così lontano dall'Ulster, o almeno meno coinvolgente che altrove, da far sembrare che gli stilatori delle cronache, in mancanza d'altro, sembra potessero indulgere ad occuparsi persino di quello che accadeva nell'Europa continentale come, ad esempio, le invasioni ungheresi segnalate dalla cronaca di Inisfallen, per la prima volta, nell'anno 905⁵⁵⁵, quasi che non avessero nulla di più interessante da registrare per l'Ulster. Questo, però, deve far poco meraviglia: i cronisti medievali non si ponevano eccessivi problemi di provenienza geografica o d'interesse di un fatto; quando avevano una notizia che ritenevano certa, la registravano e basta. È per questo che, infatti, molti episodi delle guerre vichinghe in Irlanda, si ritrovano anche negli annali franchi⁵⁵⁶.

Gli annalisti di Inisfallen si rioccuparono di vichinghi, ma per fatti sempre lontani dalle terre del nord e relativi al resto d'Irlanda: nell'anno 922, infatti, ricomparivano i danesi di Limerick, ad esempio, che incendiarono il grande sito monastico di Clonmacnoise⁵⁵⁷. Nel 927, gli uomini del Munster (dunque il sud) alleati agli stessi vichinghi di

⁵⁵⁴ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 893, p. 139.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, anno 905, p. 143.

⁵⁵⁶ *The Oxford Illustrated* cit., p. 33.

⁵⁵⁷ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 922, p. 147; cf anche *Chronicon Scotorum*, cit., anno 922, p. 165.

Limerick, se la prendevano con gli scandinavi di Portlaoise⁵⁵⁸. Anche in questo caso l'Ulster non fu coinvolto, ma l'episodio va segnalato per sottolineare l'esistenza di un comportamento comunissimo, dettato dalla contingenza e dal bisogno, oltre che dalla necessità di sopravvivere e convivere con forti nemici: l'alleanza fra scandinavi e celti secondo quella logica di frazionamento tribale che non si poneva problemi di solidarietà etnica e che vedrà spesso irlandesi alleati ai danesi contro altri irlandesi, impedendo l'organizzazione di una reale resistenza all'invasore almeno fino alla grande epopea di Brian Boru e, anche in questo caso, non completamente.

Episodi senza eccessiva importanza relativi ai normanni e, in ogni caso non riguardanti l'Ulster, venivano segnalati nel 930, 943 e 967⁵⁵⁹. Di reazione anti-nordica e di relativa loro sconfitta e cacciata provvisoria con annessi incendi di fortezze e insediamenti vichinghi, si sa per le notizie registrate e afferenti all'anno 972; ma tutto riguardava l'espulsione dei pirati dal Munster ad opera delle tribù di quella terra⁵⁶⁰. 977-78: fuga e morte di un re vichingo e citazione per i danesi di Dublino⁵⁶¹.

Per gli annali di Inisfallen fu il 983 l'anno che segnava l'inizio della grande epopea di Brian Boru⁵⁶², mentre la cronaca scota fornisce le prime notizie più o meno a partire dal 977⁵⁶³. Insomma, dei già rarissimi episodi di attacchi vichinghi al nord dell'Isola, almeno secondo quanto

⁵⁵⁸ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 927, p. 149.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, anno 930, p. 151; anno 943, p. 153 e anno 967, p. 159.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, anno 972, p. 159; qualche particolare anche da *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M972.13, p. 699.

⁵⁶¹ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 977, p. 163.

⁵⁶² *Ibidem*, anno 983, p. 165.

⁵⁶³ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 977, p. 193.

appare dall'analisi delle fonti annalistiche dell'Ulster, di Inisfallen ma anche di quelle di Clonmacnoise e Tigernach, l'ultimo risalirebbe addirittura al remoto anno 845, quando venne assalita Armagh. Gli annali di tutta l'Hibernia, dunque, sembrerebbero confermare l'ipotesi che la grande tragedia degli assalti vichinghi avesse riguardato principalmente est, centro, ovest e sud del Paese; e come se non fosse bastato, l'Irlanda venne violentemente, alla fine di quel periodo, aggredita da una grave forma di pestilenza intestinale⁵⁶⁴. Attacchi vichinghi all'Ulster di una certa consistenza vennero segnalati ancora dagli Annali di Tigernach; ma a parte il fatto che furono soltanto due, essi si verificarono solo dopo il Mille, quindi molto lontani, cronologicamente parlando, dal parossismo del secolo precedente⁵⁶⁵.

8

Ma, insomma, perchè l'Ulster sarebbe sostanzialmente rimasto fuori dai grandi attacchi vichinghi all'Irlanda o quantomeno ne abbia subito di più contenuti, a fronte di centinaia di incursioni sanguinosissime portate contro il resto del paese dai predoni scandinavi? Intanto va

⁵⁶⁴ *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anni 985-986, p. 237.

⁵⁶⁵ Attacchi vichinghi all'Ulster: intorno al 1001 ne venne registrato uno portato a termine da Sitriuc figlio di Olaf, quindi, probabilmente perpetrato dai vichinghi di Dublino. Intorno al 1020-1022 (ma le notizie del cronista potrebbero non essere precise considerando che lo scontro di Clontarf é del 1014), si assisteva ad una battaglia navale in Ulster fra gli abitanti del Paese guidati dal re Niall, e i vichinghi; battaglia in cui, oltretutto, questi ultimi avrebbero patito una sconfitta. Cf. *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, anno 1001 (?), p. 247, e anni 1020-22 (?), p. 253; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1001.10, p. 745.

osservato come non esistessero quasi per nulla insediamenti stabili di vichinghi al nord: quelli di sicura fondazione scandinava come Cork, Limerick, Waterford, Wexford, Dublino, nascevano tutti come campi fortificati a sud del lago Neagh. Perché questo? Forse i fiordi dell'Ulster non erano migliori di quelli scandinavi in quanto a prospettive di sopravvivenza. Oppure, più semplicemente, al di là delle razzie proditorie, i pirati scandinavi non avevano avuto la capacità "militare" per aver ragione dei popoli del nord, fino al punto di incunearsi stabilmente nel loro territorio. Inoltre, occupare con insediamenti stabili territori dell'Ulster avrebbe sempre significato "dare le spalle" a quella pericolosamente vicina *Scotia Minor*, abitata da celti di discendenza ulsterina tutt'altro che disposti perciò, a simpatizzare con il nemico venuto dal freddo. Non da ultima, considerata la mentalità del tempo, la già ricordata fama di grandi guerrieri che gli Ulaid si erano conquistati sul campo, anche proprio contro i nordici. Queste, comunque, sono tutte ipotesi da verificare, a fronte della concretezza data da altri fattori. Prima di tutto, aspetti ambientali: il pur inospitale clima irlandese era senz'altro più sopportabile in un sud-ovest lambito dalla Corrente del Golfo atlantica. Commercialmente parlando, poi, erano certamente da preferire il centro e il sud-est dell'isola, geograficamente proiettati verso le rotte della Francia e della Britannia anglo-sassone, ma anche percorsi dai tracciati fluviali del Boyne, Shannon, Liffey, ecc. È anche chiaro che tutte queste qualità vennero scoperte e apprezzate dai vichinghi lentamente. Immediatamente l'occasione, si è detto, per invogliare l'intrapresa di spedizioni armate, poteva esser venuta dalle relazioni dei mercanti scandinavi operanti in Irlanda che mettevano al corrente i loro compatrioti della scarsa coesione delle tribù celtiche; oppure dalla serie di carestie e pestilenze che avevano

colpito l'isola (ad eccezione sembra, o comunque in minor misura, proprio dell'Ulster) a partire almeno dagli inizi del IX secolo. Tale complessità di eventi si sarebbe concentrata in questo più che in altri periodi o, semplicemente, verificatasi nel momento che coincideva con contesti migratori delle popolazioni scandinave. I predetti eventi catastrofici naturali, indebolirono talmente i coiceda del sud, est ed ovest, da permettere una più facile penetrazione e colonizzazione dei nordici. Forse la situazione era sempre stata più o meno la stessa, e se l'Irlanda aveva conservato fino ad allora l'indipendenza, lo doveva solo al fatto di non essere stata prima appetita da alcuna potenza straniera. Quando ciò accadde, la struttura celto-tribale ibernese fondata sui tuatha, mostrò tutta la sua intrinseca debolezza. Ma perchè questo non accadde, almeno non così in grande stile, per l'Ulster? Forse perchè, oltre che per i citati fattori, l'Irlanda del nord non era affatto debole come il resto dell'isola: intanto i potenti clans discendenti degli O'Neill, avevano costituito compagini politico-militari di una notevole rilevanza che erano anche riusciti a ridurre la tradizionale frammentazione tribale⁵⁶⁶. Inoltre, l'Ulster sembrava non fosse stato colpito dalle stesse calamità naturali che si erano verificate nel resto dell'isola durante i

⁵⁶⁶ Questa coscienza di maggior potenza doveva pure essere alla base della poesia epica del ciclo di Ulster. Che il nord fosse sempre stato il più forte coiced d'Irlanda o tale fosse stato ritenuto, ci viene confermato proprio dal *Tàin*, in cui si vedeva come gli altri regni provinciali, coalizzatisi per combattere il nord, in tutto lo svolgimento della trama non riuscissero ad avere in nessun modo ragione degli Ulaid. Forse, come accade in molti poemi epici, anche nel *Tàin* c'era la voglia di riscattare un periodo di sottomissione, ma se anche di questo si fosse trattato, il desiderio di cancellare l'onta veniva certo da una considerazione che gli uomini dell'Ulster avevano di sé stessi e del proprio coiced come del più forte e importante d'Hibernia. In proposito Cf. *Tàin Bó Cuailnge*, ed. cit., capp. I e segg.

periodi in esame. Gli annali di Clonmacnoise parlano di carestie generalizzate, così come gli annali di Inisfallen che citano una povertà di raccolti e moria di animali specifica per l'Ulster, solo relativamente agli anni 917 e 919, e anche quest'ultima semplicemente come probabile appendice della precedente⁵⁶⁷.

A questo punto occorrerà chiedersi per quale ragione gli irlandesi non opposero mai una vera resistenza agli invasori dano-norvegesi. In realtà, tale domanda può nascere solo guardando le vicende ibernesi dall'VIII fino all'XI secolo con l'occhio "moderno" di chi intende in maniera "nazionalistica" quelle "espressioni geografiche" di metternichiana memoria che sono le entità etnico-geografiche dell'Europa alto-medievale. L'Irlanda è una di queste realtà: non una "patria" nel senso romantico e ottocentesco del termine, ma una "terra" abitata da genti di stirpe comune, seppur con lignaggio differenziato. Qui sta la discriminante per la società celtica: non l'interesse etnico prima di tutto, ma quello della "tuath", del clan. Il concetto di "Natio", già più familiare alle tribù germaniche, non era allo stesso modo applicabile per i celti d'Irlanda. Così, i tanti "reguli", i "piccoli re" ibernesi, si servivano di danesi e norvegesi nella lotta contro il clan rivale o per la supremazia su Tara e Cashel alla ricerca di quella legittimazione necessaria a divenire "Ard righ" e che il possesso di una delle due prestigiose sedi, automaticamente concedeva. Persino l'intervento normanno del XII secolo che diede inizio al calvario della dominazione inglese sull'isola, fu favorito da un signorotto del Leinster, quel Dermott-Diarmait che ebbe a cuore più il suo interesse che quello dell'Irlanda, come si accennerà, almeno a grandi linee, più avanti.

⁵⁶⁷ *Annals of Inisfallen*, cit., anni 917 e 919, p. 147.

9

Insomma, tanto si poterono tollerare le interferenze nordiche in Irlanda, semplicemente perchè esse si calarono perfettamente nel litigioso contesto isolano. Solo quando un alto re, nell'XI secolo, riuscì ad unificare meno formalmente la maggioranza del territorio dell'isola sotto la sua autorità, ci fu un vero moto di reazione contro i normanni e i loro alleati irlandesi. Una reazione non ancora nazionale ma, in nuce, almeno etnica. Iniziò, così, la grande epopea di Brian Boru.

Già durante il primo e medio periodo delle incursioni vichinghe, gli Eoganachta del Munster vennero indeboliti dalle lotte con gli O'Neill⁵⁶⁸. Ne approfittò la tuath dei Dal Cais che, nel 951, già designava Cennetig come re del Munster del Nord (Thomond). La sua politica di supremazia sull'Irlanda centro meridionale venne continuata, a partire dal 976, dal figlio Brian⁵⁶⁹.

Brian Boru o, come si trova nelle fonti con altre dizioni, quali Borowe, Borowa, Boroma, e Bourow⁵⁷⁰, seppe approfittare della debolezza intrinseca degli O'Neill, dovuta alle loro lotte intestine, per insediare la sua dinastia sul trono di Tara.

⁵⁶⁸ Non ci sono tracce apparenti di queste lotte negli annali di Inisfallen e dell'Ulster, ma di guerre fra O'Neill e uomini del Munster si parla abbastanza negli *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 951, p. 157.

⁵⁶⁹ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M975.8, p. 705; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 978, p. 413; *Annals of Inisfallen*, cit., anno 978, p. 163.

⁵⁷⁰ Vds. fonti annalistiche, specie quella di Clonmacnoise, negli anni che vanno dal 975 ca. al 1020 ca.; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anni relativi, pp. 158-172; ed anche *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1012.1, p. 6.

Scopriamo le dinamiche di questa svolta.

Dopo aver praticamente sottomesso alla sua obbedienza tutto il Munster, Brian iniziò a studiare il modo per passare all'azione contro gli *Ard Rì* d'Irlanda insediati a Tara e, evidentemente, concluse che per ottenere questo doveva divenirne concorrente diretto. Intanto, l'Alto re degli O'Neill, Domnall (956-980), divenuto sovrano anche degli O'Neill del Nord, tentò di imporre la sua supremazia pure sulle omonime tribù cugine del meridione, inviando una guarnigione nel Meath. Il progetto riuscì e, morto Domnall ad Armagh in condizioni di penitente⁵⁷¹, gli successe Mael Sechnaill II, proveniente dalle tribù degli O'Neill del sud; ma questi portò inevitabilmente a contatto, anche geografico, la potenza dei signori del centro-nord con il rampante stato munsterino di Brian. Costui non si fece scrupolo ad allearsi con gli scandinvi di Waterford riuscendo, così, a disporre anche di una flotta. Nel 980 aveva già conquistato Limerick⁵⁷² e completata la sottomissione del Munster, mentre le sue armate si spingevano nel Leinster e in Connacht. Mael Sechnaill II, resosi conto dell'impossibilità di fermarlo, nel 997, dopo essersi di fatto alleato con lui combattendo al suo fianco in spedizioni militari⁵⁷³, si incontrò con Brian a Clonfert, dove i due stabilirono una spartizione dell'Irlanda in sfere d'influenza: agli O'Neill l'Ulster, il centro dell'Isola (Meath) e il grosso del Connacht; a Brian Boru la rimanente porzione inferiore di territorio del Connacht ma con la città di Limerick compresa, l'intero Munster (Thomond e Desmond) e tutto il Leinster con Dublino. Inoltre,

⁵⁷¹ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 980, p. 163; *The Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 980, p. 415.

⁵⁷² *Annals of Inisfallen*, cit., anno 983, p. 165; molto espliciti in proposito gli *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 983, pp. 161-162.

⁵⁷³ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M997.7, p. 737.

dall'analisi delle fonti risulta evidente anche la posizione di forza di Brian per il quale l'accordo fu più vantaggioso di quanto non fosse per Mael: infatti, non solo egli ebbe riconosciuta, anche formalmente, la sua autorità su mezza Irlanda, ma Mael fu costretto a consegnargli pure i suoi ostaggi del Leinster e quelli scandinavi acquisiti nelle lotte ingaggiate quando cominciò la sua scalata alla supremazia⁵⁷⁴. Unica eccezione nelle fonti la fanno gli annali dei Quattro Maestri che, probabilmente, erano più legati all'ambiente degli O'Neil e di Tara: pur non potendo fare a meno di citare Brian, infatti, lasciano il titolo di re a Mael e indicano Brian col solo nome⁵⁷⁵.

Nel 999 il re provinciale del Leinster e quello vichingo di Dublino si ribellarono a Brian, ma il grande condottiero li sconfisse pesantemente prendendo prigioniero lo stesso reuccio irlandese e obbligando alla sottomissione quello di Dublino⁵⁷⁶. Dal 1001, Brian poteva considerarsi sovrano "Supremo" d'Irlanda con la subordinazione dello

⁵⁷⁴ Gli Annali di Clonmacnoise riferiscono i fatti collocandoli nell'anno precedente. Cf. *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 996, pp. 165-166; molto più precisi gli annali di Inisfallen che non solo narrano i fatti collocandoli nell'anno 997, ma specificano che venne sottoscritto da Brian e Mael Sechnaill un accordo con il quale i due si spartirono l'Isola e si scambiarono dei prigionieri. Cf. *Annals of Inisfallen*, cit., anno 997, p. 173; gli annali dell'Ulster, più restii a riconoscere la superiorità di Brian, citavano brevemente l'incontro (collocato nel 998) e lo ponevano sottolineando il piano di parità su cui si sarebbero trovati i due sovrani. Cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 998, p. 427.

⁵⁷⁵ Cf. specialmente *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M998.11, e anni seguenti, pp. 739 e segg.

⁵⁷⁶ Dovizia di particolari sui fatti, negli annali del nord: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 999, p. 429; meno particolareggiati ma comunque precisi per l'attacco a Dublino, gli *Annals of Inisfallen*, cit., anno 999, p. 173; cf. anche *Chronicon Scotorum*, cit., anno 999, p. 205 e (con una chiave di lettura favorevole anche a Mael) *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M999.10, p. 743.

stesso Mael che, da Tara, ne ammetteva la sostanziale supremazia⁵⁷⁷. E se pure si fosse posto un problema di “titoli”, questo non era certo un ostacolo insuperabile: l’associazione al trono era un fatto compiuto già in età romana, nel mondo bizantino e alto-medievale europeo; e nella stessa storia irlandese esistevano precedenti⁵⁷⁸. Ora Brian si sentiva pronto alla conquista dell’intera isola ma, saggiamente, comprese che le sole armi non sarebbero bastate. In primo luogo, fece molto affidamento sui suoi nuovi sudditi, i vichinghi di Dublino; poi, pensò bene di accattivarsi le simpatie della Chiesa: nel 1005, infatti, trascorse una settimana ad Armagh, riconoscendo, anche formalmente, la primazialità della sede apostolica patriciana su tutta l’Hibernia soddisfacendo, almeno in questo campo, l’orgoglio dell’Ulster; tale primazialità, infatti, all’epoca era ancora contesa con quella del monastero di Kildare, situato negli antichi domini meridionali del clan dello stesso Brian, legato alla tradizione culturale di Santa Brigida (439 ca. 528⁵⁷⁹). Teoricamente egli avrebbe dovuto favorire questo monastero, ma comprese che sarebbe stato più conveniente riconoscere la supremazia di Armagh riuscendo, tuttavia, a non mortificare totalmente la devozione brigidina così che, quantomeno, la santa fu gradualmente riconosciuta copatrona d’Irlanda. Inoltre, dotò il patrimonio della chiesa armaghiana di ben venti once d’oro come offerta

⁵⁷⁷ *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1001, p. 207. Questa volta la supremazia di Brian é ammessa anche dagli *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1002.1, p. 747.

⁵⁷⁸ *Cottonian Annals*, cit., p. 323: due “Re d’Irlanda” che governavano contemporaneamente nella seconda metà del VII secolo.

⁵⁷⁹ Questa la data di morte secondo i *Cottonian Annals*, cit., anno 528 K 5, p. 320. Per la nascita cf. *Annalium Hiberniae Chronicon*, cit., anno 439.1, p. 4.

personale⁵⁸⁰. Proprio in occasione di quella visita, venne stilata la dedicazione del Libro di Armagh a Brian, invocato col titolo di “Imperator Scottorum”⁵⁸¹, il che la dice lunga sul ruolo di supremazia che ormai anche la struttura più autorevole d’Irlanda, cioè la Chiesa, gli riconosceva. La leadership politica degli O’Neill di Tara, così, tramontava definitivamente, mentre sorgeva l’astro degli O’Brian.

Brian Boru, evidentemente, si era davvero calato nel ruolo di sovrano supremo degli Irlandesi: ciò spiega come, grazie anche alla sua indole di combattente indefesso, decidesse di chiudere definitivamente la partita con i vichinghi che, sempre a partire dal turbolento Leinster, si erano ribellati nuovamente trascinando, nella loro sollevazione, anche molte altre tribù celtiche che recalcitravano sotto l’autorità del re supremo. Nel 1014, nella grande battaglia di Clontarf le truppe di Brian Boru, affiancate anche da quelle del suo vecchio nemico e ora alleato Mael Sechnaill II, distrussero le orde superbe dei vichinghi. Le grandi schiatte stanziato in Irlanda, che si ritenevano discendenti direttamente di Thor⁵⁸², e i loro

⁵⁸⁰ “*Slogad la Brian co rigraidh Erenn ime co hArd Macha co farcaibh XX unga do òr for altoir Patraicc*” (“Brian, già investito dell’alta regalità irlandese, portò un esercito ad Armagh, dove lasciò venti once d’oro sull’altare di san Patrizio”): cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1005, p. 434; gli annali di Inisfallen confermavano, anche se meno circostanziatamente: *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1005, p. 177-179; tutti i particolari sono ribaditi anche in *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1005, p. 209.

⁵⁸¹ Il cosiddetto “Libro di Armagh”, codice miscelaneo la cui parte più antica fu commissionata nell’807 dall’abate della sede patriciana, Torbach, riportava scritti di San Patrizio reali (come le “Confessioni” e “l’epistola ai militi di Corotico”), attribuiti (“Il libro dell’Angelo”) e anche testi agiografici patriciani, quali la “*Vita Patricii*” di Muirchú e la “*Collectanea*” di Tirechán: cf. specialmente *The patrician texts* cit., ed. BIELER-KELLY.

⁵⁸² PÖERTNER, *L’epopea dei vichinghi*, cit., p. 148.

alleati isolani, chiusero per sempre la loro partita militare soccombendo sotto i colpi dei coalizzati guidati da Brian. Il prezzo della ritrovata libertà irlandese, tuttavia, fu alto: Brian stesso perse la vita nella mischia. Con lui tramontava il tentativo di unire tutta l'isola sotto una sola, forte autorità. L'episodio bellico fu davvero epocale, al punto che non solo se ne trova eco in tutte le principali fonti annalistiche ma, in alcuni casi, i fatti vengono descritti persino con toni epici⁵⁸³. Anche le esequie del re e dei suoi intimi, officiate dal primate della chiesa irlandese, sono riportate negli annali del nord con una dovizia di particolari e un indugiare sui fatti assolutamente inusuale per il resto dell'opera⁵⁸⁴. Il loro seppellimento e il luogo della deposizione dei corpi,

⁵⁸³ "...*Gnithir cath croda etorra dona frith inntsamail...*" ("si combatte una grande battaglia, come non ve ne erano mai state prima di allora"); "...*Do rochuir immorro a fritguin o Gaidhelaibh:.i. Brian m. Cenneitigh ardrì Gaidhel Erenn, Gall, Bretan, August iartair tuaiscirt Eorpa uile a mc.,.i. Murchad, a mc Sidhe,.i. Toirrdelbach m. Murchada; Conaing m. Duinn Chuann m. Cenneitigh rigdomna Muman...*" ("Fra gli irlandesi caddero Brian figlio di Ceinnétig [Brian Boru, n.d.a.], re supremo degli Irlandesi d'Irlanda, degli stranieri e dei Bretoni, l'Augusto di tutta l'Europa del nord-ovest e suo figlio Murchad con il figlio di quest'ultimo, Tairdelbach figlio di Murchad, e Conaing figlio di donn Cuann figlio di Cennétig, erede designato al trono del Munster"). Cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014, p. 448.

⁵⁸⁴ "...*Luidh tra Mael Muire mc Eochadha, comarba Patraicc, co sruithibh co minnaibh co mnice Sord Coluim Cille co tuc as corp Briain righ Erenn, corp Murchada a mc., cenn Conaing cenn Mothlai [...] Di aidhci dhec immorro do samhadh Patraicc ic are na corp propter honorem regis possiti...*" ("Mael Muire, figlio di Eochaid, successore di Patrizio, con i suoi venerabili chierici e le reliquie, venne allora a Sord Columkille, e portò via il corpo di Brian, re d'Irlanda, e il corpo di suo figlio Murchad, la testa di Conaing e la testa di Mothla [...] Per dodici notti la comunità di Patrizio vegliò le salme in onore del re morto"); cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014, p. 448.

riecheggiano persino riferimenti evangelici⁵⁸⁵. Anche gli Annali dei Quattro Maestri che antedatano l'evento al 1013, si comportano così: molti particolari sui protagonisti caduti, le esequie e il riferimento evangelico alla tomba nuova⁵⁸⁶.

Più prosaici i fatti riguardanti la battaglia di Clontarf descritti dagli *Annales breves Hiberniae* (in questi ultimi anche con una live differenza di data⁵⁸⁷) e il commento efficace sull'evento, riscontrabile negli studi curati dal Foster⁵⁸⁸.

I decenni che seguirono, dopo la risalita senza più l'antico prestigio di Maell Sechnaill II alla dignità di "re supremo" fino al 1022 quale unico scampato di Clontarf tra i grandi⁵⁸⁹, saranno caratterizzati dal solito scenario di conflitti, con una differenza: non solo lotte tribali, ma tentativi di raccogliere l'eredità di Brian che aveva dimostrato non solo possibile l'unificazione dell'Irlanda ma persino, per quanto abbozzata e inconscia, che potesse esistere voglia di riscatto dei celti d'Irlanda contro il nemico comune. Questi tentativi, tuttavia, non riuscirono; potenti e

⁵⁸⁵ "... *coro adhnacht i nArd Macha i n-ailaidh nui...*" ("E li seppellirono ad Armagh, in una tomba nuova"); cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014, p. 448. Anche Gesù che, prima di loro, diede la sua vita per la salvezza di tutti, fu sepolto in un sepolcro nuovo. Stesso trattamento ai pur indegni emuli del Redentore che "salvarono" tutta l'Irlanda dagli invasori nordici. Non è dato sapere quanto questo accostamento con il sepolcro nuovo fosse conscio per coloro che curarono le esequie del re; ecco, tuttavia, tutti i riferimenti evangelici: Mt 27, 60; Lc 23, 53; Gv 19, 41.

⁵⁸⁶ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1013.11, pp. 773-777.

⁵⁸⁷ *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1012.1, p. 6.

⁵⁸⁸ *The Oxford Illustrated* cit., pp. 38-52.

⁵⁸⁹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1022, p. 459; *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1022, p. 191; *Chronicon Scotorum*, cit., anno 1022, p. 223; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1022.2, pp. 801-803.

valorosi re esaurirono le loro forze in interminabili scontri senza risultati: i “sovrani supremi” di Tara vedevano, con il passare del tempo, svuotata ogni loro autorità, mentre il bello e il cattivo tempo veniva fatto dagli incontrollabili *Ard ri*, e dai “Re dei re” provinciali. Uno di questi, Diarmait Mac Murchada sovrano del Leinster⁵⁹⁰, per recuperare il trono sottrattogli da un avversario, alla fine del sesto decennio del XII secolo⁵⁹¹, con il beneplacito del re d’Inghilterra, il plantageneto Enrico II, chiese ad alcuni cavalieri anglo-normanni di aiutarlo a rientrare in possesso della corona (siamo tra 1165 e 1167⁵⁹²): un gruppo di guerrieri normanni guidati dal loro duca “Strongbow” (=arco potente, la cui tomba si trova nella cattedrale anglicana di San Patrizio a Dublino) guidò gli anglo-normanni oltre il canale di San Giorgio (1169-1170). Dermot gli diede la figlia in sposa recuperando il trono con l’aiuto militare del genero⁵⁹³. Sotto gli auspici della corona britannica, questi cavalieri normanni sbarcarono in terra d’Irlanda; da allora gli inglesi non se ne sarebbero andati mai più⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ La fonte che narra i fatti in modo circostanziato è “La canzone di Dermot”. Cf. Duby, *Guglielmo il maresciallo* cit., pp. 160-161. La circostanza è descritta anche in *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1171, p. 144.

⁵⁹¹ *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1167, pp. 207-208; e gli annalisti di Inisfallen che non potevano certo immaginarne le conseguenze, dedicano poco spazio all’azione di Dermot: *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1167, p. 301.

⁵⁹² *Annals of Multifernan*, cit., anno 1265.2, p. 5; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1167.12, p. 1165.

⁵⁹³ *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1170.11, pp. 1175-1177.

⁵⁹⁴ Dermot “...Fu un grande fondatore di chiese e inoltre, perfino se confrontato agli altri re dell’epoca, uomo senza scrupoli. Tuttavia ciò per cui doveva essere detestato da generazioni di scrittori irlandesi, fu la sua condotta politica, perfettamente normale e perfino rispettabile. Egli

era stato condotto col suo regno in una delle incessanti guerre tra provincie e fuggì verso la Britannia [...] Giunto colà, [...] fece, nel Galles del sud, un patto con alcuni cavalieri in cerca d'avventura, che si accordarono di aiutarlo nel ritorno in cambio di concessioni di terre in suolo irlandese...". DE PAOR, *Antica Irlanda cristiana*, cit., pp. 186-187.

*E il lancinante rimorso e i sudori di sangue,
nessuno li conobbe al pari di me:
perché colui che vive più di una vita
deve morire anche più di una morte*
(OSCAR WILDE)

CAP. VI
DALLA CONQUISTA NORMANNA AL XVI
SECOLO

1

Sulle invasioni normanne in Irlanda, naturalmente, si potrà poi dire tutto in quanto alle problematiche successive incancrenitesi coi secoli, ma di certo vi é il positivo che, con tale evento, anche l'Irlanda entrò in quella "koiné", sodalizio "comunitario" che era l'Europa medievale nella maturità della sua unità religiosa sotto i pontefici, e di quel sostanziale "commonwealth" che si trovavano ad essere i regni feudali europei sotto la guida, a volte formale, a volte più sostanziale, esercitata dai Sacri Romani Imperatori⁵⁹⁵.

Naturalmente, l'entrata in questo "circolo", per così dire, va assunto come parametro storiografico a posteriori, considerata la piena coscienza irlandese di essere già parte, in quanto terra cristiana, del Corpo Mistico di Cristo, cioè di quella Chiesa che era sentita, all'epoca, istituzione molto

⁵⁹⁵ Sulla concezione imperiale nel medioevo cf. FICHTENAU, *L'Impero Carolingio*, cit.; F. CARDINI, *Il "ludus de Antichristo" e la teologia imperiale di Federico Barbarossa*, in "Mito e realtà del potere nel teatro; dall'antichità classica al rinascimento", Roma 1987; oltre al "classico" di Kantorowitz, cf. il più recente D. ABULAFIA, *Federico II, un imperatore medievale*, Torino 1988.

più concreta di quello che non trasparisse dal generico e poco diffuso concetto di “Europa”, molto più tardo nella sua formazione, e comunque celante significati diversi dall’attuale, sia come area geografica che come delimitazione di contesto socio-culturale, politico, economico e religioso⁵⁹⁶.

Tecnicamente, cunicolo privilegiato di penetrazione plantageneta in Ibernia, si rivelò proprio quella Dublino al momento elevata a capitale “morale” dell’Isola. Le sue peculiarità costituite da fortificazioni in pietra, alta densità abitativa, popolazione fortemente composta da discendenti di vichinghi, assoggettamento della sua Chiesa alla sede di Canterbury, ne facevano terreno ideale per un assorbimento nell’orbita anglo-normanna che sarebbe avvenuta in maniera non certo indolore, ma sicuramente graduale e naturale. Tale situazione divenne ancora più marcata e

⁵⁹⁶ Il termine “Europa-Europei”, venne per la prima volta utilizzato nelle cronache relative alla battaglia di Poitiers del 732, per indicare, però, i combattenti di parte cristiana (in proposito cf. ANONIMO DI CORDOBA, ed. a c. di J. TALHAN, Paris 1885, pp. 38-39). Dopo di allora, la parola risultava essere più raramente utilizzata fino a che, nel XIV secolo, secondo Federico Chabod, nelle fonti non cominciò a comparire con l’attuale accezione etnico-politica, oltre che geografica. La fonte annalistica irlandese in questione, perciò, confermerebbe che il termine “Europa” era già noto, in senso geografico, ai cronisti celtici del XII secolo, dato che l’intenzione del cronista degli Annali dell’Ulster era precipuamente quella di descrivere i titoli nobiliari di Brian Boru. Porre un accento condizionale alla questione, tuttavia, é d’obbligo, in quanto esiste la possibilità che il vocabolo sia stato inserito da un copista del XV secolo e che quest’ultimo potrebbe aver apportato qualche modifica al testo, inserendo un termine appartenente ad un linguaggio già in voga ai suoi tempi. Cf. F. CHABOD, *L’Idea d’Europa*, in “Rassegna d’Italia”, fasc. 4, (1947), e, per quanto riguarda la fonte in questione, *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1014, p. 448. Cf. Anche GULISANO, *L’Isola del destino*, cit., pp. 133 e segg.

favorì l'avvicinamento dublinese alla cultura che proveniva dalle terre al di là del canale di San Giorgio, quando i riformatori ecclesiastici del XII secolo tentarono l'assoggettamento della sede dublinese a quella primaziale irlandese di Armagh. E', comunque, evidente che Dublino si pose come ponte privilegiato per la penetrazione inglese anche per le testimonianze archeologiche che oggi ne sottolineano tale tendenza negli anni: rifacimenti urbani commisurati alle nuove esigenze di accoglienza per l'elemento normanno, sono facilmente decifrabili nelle recenti scoperte archeologiche (ancora in itinere, nel centro di Dublino) e in precisi riscontri presenti nelle fonti scritte.

Quando nel 1166 (discordano le cronache sulla data⁵⁹⁷) Rory O'Connor fu incoronato re a Dublino, la cerimonia non ebbe l'esclusivo significato di intronizzazione a sovrano della città o della provincia di Laigin-Leinster; tale gesto non solo assunse i connotati di un duro colpo alle pretese egemoniche degli O'Neill e al prestigio di Tara come sede della sovranità suprema, ma consolidò quella tendenza, palese in una Dublino-ponte fra mondo celtico e anglo-normanno per il suo passato vichingo, all'avvicinamento dell'Irlanda alle istanze colonizzatrici degli scomodi vicini con corte a Londra. D'altro canto, le mire inglesi su Dublino per la sua posizione centrale relativamente alla costa di levante prospiciente il Galles, la ricchezza delle sue zone rurali, un'importante sede episcopale elevata ad arcivescovado metropolitano sin dal 1152, con suffraganei tutti i vescovi del Leinster, non poterono che essere, poco alla volta, rinforzate e incoraggiate.

⁵⁹⁷ *Annales Hiberniae*, cit., anno 1163, p. 10. Era il 1155 per gli *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1155.2, p. 8. Era il 1166 per gli *Annals of Ulster*, cit., vol. I tomo 2, anno U1166.16, (da qui in avanti il I volume tomo 2 e il II e III volume saranno quelli dell' ed. C.EL.T.).

L'ascesa della potenza degli O'Rourke a *Dubh-Lynn*-Dublin nella prima metà del XII secolo, diede inizio alla solita serie di lotte tra fazioni che portarono alla detronizzazione del reuccio dublinese, Dermot (Diarmait Mac Cerball o Mac Murchada nella dizione irlandese). Questi, a dimostrazione dell'inesistenza di uno spirito nazionale dei celti ibernesi, si rivolse per aiuto al re dell'Inghilterra normanno-angioina, Enrico II Plantageneto. Già la Chiesa inglese in testa, peraltro, si mostrava desiderosa di rivale contro quella ibernese per lo scacco subito in occasione della concessione della primazialità di Armagh sull'Isola, a scapito dell'autorità tradizionale di Canterbury che, conseguentemente, appoggiava la tendenza normanna alla colonizzazione. Come si è già accennato in precedenza, la fatale contingenza storica volle che in quel momento sedesse sul trono di Pietro papa Adriano IV (1154-1159), primo e unico papa inglese di tutta la storia della Chiesa, che autorizzò il plantageneto a conquistare e governare l'isola, anche se per conto della Santa Sede⁵⁹⁸. Vi

⁵⁹⁸ Gli estremismi religiosi delle due parti, nell'ultimo secolo, hanno strumentalizzato la faccenda: i nazionalisti per sostenere che i guai dell'Isola eran cominciati effettivamente con un papa, ma di nazionalità inglese. Gli unionisti, dal canto loro, affermando non solo che il cattolicesimo si era rivelato una rovina per l'Irlanda, ma che, oltretutto, ad esso andava attribuito anche l'altra rovina (ritenuta tale dai cattolici) che era quella della presenza inglese. La realtà, al di là degli estremismi, è un'altra: che Adriano potesse avere favorito la sua Patria d'origine, è possibile, anche se sussistono molti dubbi sull'autenticità della bolla di concessione della sovranità sull'Isola agli inglesi; ma è pur vero che i sovrani normanni erano essi stessi cattolici (e i successivi re protestanti si guardarono bene dal rinunciare a prerogative loro concesse da un pontefice romano, come la signoria sull'Irlanda) e che ebbero mandato sull'isola per aver ricevuto quel "Vexillum Sancti Petri" che li faceva "rettori" (e non padroni) dell'Irlanda stessa per conto del Papa. Essi amministravano fiduciarmente un territorio che era, se non "patrimonium" di San Pietro, di sicuro dipendente

sono, tuttavia, ipotesi che tenderebbero a considerare un falso la bolla di concessione papale, o quantomeno non del tutto veritiera nei contenuti e arbitrariamente applicata nella sostanza. È possibile cioè, che l'idea di una concessione pontificia all'Inghilterra di dominare l'Irlanda, fosse venuta in ambienti di corte londinese che, profittando della nazionalità del papa, ne avrebbero forzato o travisato la volontà⁵⁹⁹. Pare anche possibile che si sia verificata, nell'occasione, una falsificazione del documento papale ordita dal sovrano inglese; Enrico, infatti, avendo saputo tempestivamente della improvvisa morte del pontefice, ne avrebbe approfittato (prima che la notizia diventasse di dominio pubblico) per far redigere una finta bolla pontificia con cui gli veniva concessa la sovranità sull'Isola, antedatandola ad un periodo precedente il decesso di Adriano IV. La relazione "partigiana" di Giraldo di Cambria considera vera la bolla di Adriano, nota come la *Laudabiter*; d'altro canto, essa fu in buona fede confermata anche dalla *Quoniam ea* di Alessandro III che, probabilmente, voleva accattivarsi le simpatie inglesi in funzione di un appoggio per la sua lotta contro Federico Barbarossa⁶⁰⁰.

Dermot rientrò in Irlanda nel 1169-70 con le forze di alcuni baroni normanni più che altro di ascendenza gallese⁶⁰¹. Fra questi, il più importante fu quel Gilberto di Clare, noto come "Arco potente" (Strongbow), cui lo stesso

vassallaticamente da Roma (destino che avrà la stessa Inghilterra quando re Giovanni Senza Terra, nel 1215, sottoscriverà la Magna Charta). Cf. *Magna Charta Libertatum*, Ms Bibl. Augustana, oggi in www.Fh-augsburg.de/~harsh/Chronologia/Lspost13/MagnaCarta/mag_cart.html).

⁵⁹⁹ GULISANO, *L'Isola del destino*, cit., pp. 167 e segg.

⁶⁰⁰ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 88.

⁶⁰¹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I tomo 2, anno U1169.5, p. 163.

Dermot promise la figlia in sposa e la signoria del Leinster alla sua morte, come ci indicano i particolari della “canzone di Dermot” e come abbiamo già visto precedentemente⁶⁰².

2

Alla morte (1171) di Dermot-Diarmait Mac Cerball (o Mac Murchada)⁶⁰³, dopo aver soffocato le rivolte già scoppiate in Leinster e altre parti dell’Isola, Strongbow-Arco potente, cioè Gilberto di Clare, si insediava come Signore dello stesso Leinster mentre, contemporaneamente, si assisteva ad uno sfilacciamento dei rapporti fra il conte ed Enrico II, poco tollerante nei confronti di un regno normanno indipendente alla sua frontiera marittima occidentale. Con una fortunata campagna militare, il plantageneto ridusse “Strongbow” all’obbedienza ed ottenne l’omaggio feudale della maggioranza dei sovrani provinciali e dei tuatha irlandesi⁶⁰⁴.

⁶⁰² Cf. DUBY, *Guglielmo il Maresciallo*, cit., pp. 160-161; *Annals of Clonmacnoise*, cit., pp. 204-208.

⁶⁰³ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1171.2, pp. 304-305; *Miscellaneous Irish Annals*, cit., anno 1171 cv. 1, pp. 54-55. L’evento é registrato anche in *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 427, e *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1171, p. 144; *Annals of Ulster*, cit., vol. I tomo 2, anno U1171.1, p. 167; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1171.4, p. 1183.

⁶⁰⁴ *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1171 cv. 5, pp. 304-305; *Miscellaneous Irish Annals*, cit., anni 1172.1 e 1173 cv. 1, 2, pp. 54-57. Gli anni corretti sono (in accordo con gli annali di Inisfallen), il 1171 e 1172. L’autore del frammento miscelaneo precisa che Enrico II entrò a Wexford il giorno della solennità di San Luca. L’incontro in cui avvennero le sottomissioni feudali é registrato anche in *Annals of Tigernach*, cit., vol. II p. 429. Della venuta di Enrico II in Irlanda parlano anche gli *Annála Locha Cé*, cit. vol. I, anno 1171, p. 144; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1171.29, p. 1187. Per il

Fu imprescindibile l'azione militare per Enrico, il quale aveva la necessità di imporre il prima possibile la propria autorità di fatto sull'isola; autorità che avrebbe potuto essergli negata, nel diritto, dalla stessa Santa Sede; papa Adriano IV, infatti, era morto e quindi sarebbero potute saltar fuori cose poco chiare intorno al documento pontificio relativo alla concessione della sovranità sull'Irlanda; ed Enrico stesso era reduce dal conflitto che lo aveva portato a divenire il mandante dell'omicidio dell'arcivescovo di Canterbury, Thomas Beckett, proprio per ragioni di politica ecclesiastica⁶⁰⁵.

A partire dal 1172 vi fu la riconciliazione di Enrico e la Chiesa di Roma, seguita alla sottomissione, penitenza pubblica e contrizione del sovrano inglese per il delitto commesso contro l'antico amico e poi vescovo primate Thomas; l'atto di umiltà del re si tenne durante il pontificato del papa riformatore Alessandro III e, con il graduale accantonamento delle altre questioni (la Chiesa era impegnata nella sua Riforma interna e nello scontro con il potere imperiale), il dominio inglese sull'Irlanda andò gradualmente consolidandosi.

manoscritto cottoniano il 1171 é l'anno di arrivo mentre il 1172 quello di rientro del re in Inghilterra; cf. *Cottonian Annals*, cit., anno 1171 K. E 1172 K., p. 290. Il 1172 é l'anno indicato dagli *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1172.5, p. 11. Stesso anno anche per gli *Annales Hiberniae*, cit., anno 1172, p. 14.

⁶⁰⁵ Thomas Beckett era amico personale e fraterno del plantageneto. Per questo il re lo aveva voluto alla guida della Chiesa inglese: allo scopo di poterla meglio controllare. Ma, una volta divenuto vescovo, Thomas, poi canonizzato dalla chiesa cattolica e venerato come martire, antepose gli interessi della cattolicità ai calcoli dell'amico che, per questo, ne commissionò l'omicidio ad alcuni sicari i quali uccisero l'arcivescovo sull'altare della Chiesa primaziale. Questo dramma politico e sentimentale ad un tempo, é stato magistralmente reso dall'opera più nota di T. S. ELIOT, *Assassino nella Cattedrale*.

Nel 1175, con la mediazione dell'arcivescovo Laurence O'Toole (†1180⁶⁰⁶) divenuto vescovo di Dublino nel 1162⁶⁰⁷, venne stipulato un trattato, noto come quello di Windsor, fra Rory O'Connor e lo stesso Enrico II. Di fatto, i termini del trattato introdussero una divisione dell'Isola in sfere d'influenza, e qualcosa in più: Enrico riceveva anche sostanziose entrate feudali e numerosi giuramenti di sottomissione vassallatica. Si creava, così, una zona anglo-normanna ed una celtica; di quest'ultima veniva investito "Alto Re" Rory O'Connor. I diritti del normanno, invece, venivano riconosciuti come pertinenti sull'intero Leinster, Meath e la città di Waterford con i suoi dintorni. Il trattato, vantato dagli O'Connor come un grande successo diplomatico, in realtà gettò immediatamente l'Irlanda nello scompiglio: scoppiarono una serie di ribellioni e guerre, giunte al parossismo con l'incendio di Limerick da parte degli O'Brian e degli uomini di Thomond, e che si andarono via via aggravando dopo il 1176 anche a causa della sopraggiunta morte di Strongbow⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1155.3, p. 8. La notizia é riportata nel settore relativo all'anno 1155, ma la fonte stessa precisa essere il 1180 la data di morte del prelado come confermato anche in *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1180.1, p. 51 (l'evento, qui, é addirittura segnalato come "martirio").

⁶⁰⁷ *Annales Hiberniae*, cit., anno 1162, p. 10.

⁶⁰⁸ *Miscellaneous irish annals*, cit., anno 1176 cv. 9, p. 61; *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1175 cv. 6, pp. 306-308. Molto meno attendibile la data del 1148 riportata in *Annales Hiberniae*: alcune delle azioni compiute dallo Strongbow negli anni successivi, da questa fonte vengono attribuite al figlio Riccardo di Clare; cf. *Annales Hiberniae* cit., anno 1148 p. 8, e anno 1165, p. 10, data della morte di Riccardo. E' sempre il 1176 anche per *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1176.9, p. 25.

3

I disordini continuarono per anni e misero in seria discussione l'autorità di Giovanni Senzaterra, nominato dal padre Enrico II, re d'Irlanda nel 1183-84, o forse 1185 secondo altri annali⁶⁰⁹. In questo stesso anno Giovanni avrebbe effettuato il primo di almeno due viaggi nell'isola: il secondo risalirebbe al 1209 o 1210-11⁶¹⁰, e certo in parte fu possibile a seguito del ritiro a vita monastica presso l'abbazia di Cong, di Rory O'Connor (Roderik Conchurk secondo altra dizione⁶¹¹, Ruadry O'Conchobhair in gaelico, Rothericus O Conchur in latino⁶¹²). La tonsura di Rory, secondo un'altra fonte, sarebbe seguita alla sua abdicazione in favore del figlio, Conchobar Maenmaighe⁶¹³. Con la concessione dell'alta sovranità irlandese a Giovanni, sanzionata da papa Lucio III, la signoria plantageneta sull'isola oltre che *de facto* su metà dell'Irlanda, lo divenne, almeno *de jure*, su tutta.

L'esordio del XIII secolo, portò in Irlanda, come in molte altre parti d'Europa, del resto, tutta una serie di

⁶⁰⁹ *Annals of Ulster*, cit., vol. I tomo 2, anno U1185.5, p. 207; *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1185.6, p. 67; *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1185, p. 170.

⁶¹⁰ *Annals of the four Masters*, cit., vol. III, anno M1209.4, p. 163; *Annales Hiberniae*, cit., anno 1210, p. 24; *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1209, p. 240 e anno 1210, pp. 240-242; *Annals of Multifernan*, cit., anno 1210.1, p. 11; *Annals of Ulster*, cit., vol. II, anno U1210.3 p. 251.

⁶¹¹ *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1155.2, p. 8.

⁶¹² *Miscellaneous irish annals*, cit., anno 1184 cv. 1, pp. 72-73; *Annales Hiberniae*, cit., anno 1163, p. 10 e *Cottonian Annals*, cit., anno 1166 K., p. 289.

⁶¹³ *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1183, p. 164 e *Annales Hiberniae*, cit., anno 1185, p. 18; infine *Cottonian Annals*, cit., anno 1185, p. 293.

carestie e crisi alimentari che incisero profondamente il tessuto sociale irlandese con notevoli implicazioni anche sotto l'aspetto demografico. A tutto ciò andava aggiunto l'atteggiamento proto-colonialista dei conquistatori normanni, passante principalmente per la fondazione di nuove città fondate dopo Dublino, Waterford e Limerick⁶¹⁴ che, poco alla volta, volutamente o inconsciamente, difficile da stabilire, tesero a spezzare l'equilibrio tradizionale della società tribale celtica, fondata su forme di economia rurale e pastorale piuttosto che sui modelli proposti dalla dinamica pseudo-borghese e commerciale espressa dai ceti dominanti cittadini provenienti, oltretutto, in massima parte, dall'Inghilterra normanna o discendenti dagli antichi mercanti scandinavi.

Era sempre in questo segmento cronologico che si andò costituendo il famosissimo "*Pale*", una vera e propria enclave anglofona, creata in quella zona del Leinster intorno Dublino, circondata da una palizzata fortificata in legno (=pale, appunto⁶¹⁵), nel cui perimetro si diede gradualmente luogo ad una rigida "anglicizzazione" culturale, militare, sociale, economica e linguistica, con la sempre più massiccia diffusione dell'idioma franco-normanno, che si impose pure come lingua letteraria per le classi sociali elevate. La "Canzone di Dermot", cui si è già brevemente accennato in precedenza, fu il primo caso di "Chanson de

⁶¹⁴ Secondo la leggenda, esse furono fondate e poi governate, rispettivamente, da tre fratelli: Olaf, Sigtryg e Ivar; cf. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia* cit., p. 106.

⁶¹⁵ Solo una curiosità: ancora oggi il "Pale", che attraversa idealmente e trasversalmente parecchie delle attuali contee del Leinster, è considerato zona privilegiata per produrre birre di qualità, che ne conservano denominazione di origine geografica con la pari dignità di vini spumante, Borgogna o Champagne e che riportano, appunto, sull'etichetta, la dizione "Pale".

Geste" irlandese, redatta nella lingua degli invasori.

Cambiamenti notevoli si riscontrarono anche in architettura, sia civile che religiosa. Nel primo caso comparvero residenze signorili fortificate e castelli edificati sul modello delle strutture militari inglesi e continentali. Nel secondo, considerata l'originalità stilistica derivata da commistioni di varia origine e natura, si è addirittura coniata una nuova definizione per l'arte sacra di quel tempo: "Romanico irlandese" (la co-cattedrale di Christchurch a Dublino ne è, forse, l'esempio più compiuto).

Durante il regno di Giovanni Senzattera (1199-1216), la colonizzazione continuò in maniera meno traumatica. Già come Signore dell'Isola ma anche quando non era ancora nemmeno formalmente Alto Re, Giovanni si recò in Irlanda una prima volta nel 1185, come già precisato e, nel frangente, favorì l'insediarsi delle prime, importanti dinastie feudali ereditarie di ceppo anglo-normanno, perseguendo anche un'accorta politica matrimoniale. D'altro canto, egli riconosceva le sovranità provinciali indigene nel quadro di una strategia diplomatica che, alla lunga, avrebbe dato i suoi frutti: man mano, infatti, che per una ragione o l'altra un trono regale o provinciale diveniva oggetto di contesa dinastica, più o meno pacifica, Giovanni risolveva la problematica con l'insediamento di una casata immigrata dall'Inghilterra. Con queste iniziative, il sovrano consolidò talmente il suo potere, da riuscire a tornare in Irlanda almeno altre due volte, nel 1209 e 1210 o 1211, come già detto, e ricevere ancora molte sottomissioni feudali, oltre che avere successo nella non facile impresa di farsi considerare arbitro gradito nelle contese interne alla nobiltà indigena e, per amore o per forza, da quella di origine anglo-normanna.

Venne anche istituito un "Gran Consiglio" del regno, composto di funzionari stipendiati dallo Stato, che

dimostrava il progresso raggiunto dalla Corona nell'effettivo controllo dell'isola: nel 1215 si ha notizia dell'esistenza di un "Gran ciambellano" e di un "Primo Tesoriere" appena due anni dopo, cioè nel 1217. A questi funzionari se ne aggiunsero altri nati dal mutare delle esigenze belliche che introducevano sempre più massicciamente l'uso delle cavallerie e delle flotte marittime e fluviali, ai cui comandi si connettevano cariche e titoli specifici.

Tale politica servì a consolidare il potere regio nell'isola anche quando, alla morte di Giovanni Senzaterra, gli successe il figlio ancora minorenni, Enrico III. Durante il suo regno venne costituito, apposta per il regno d'Irlanda, un sigillo a parte gestito da un proprio cancelliere e un custode *ad hoc*, segnale dell'aumentata importanza del dominio, pur nell'ambito della corona inglese il cui legame di tramatura si era andato infittendo con la presenza, già dai tempi di re Giovanni, di funzionari della Corona fissi, di stanza a Dublino. Così, mentre anche in Irlanda si diffondevano sempre più sceriffi e contee, la penetrazione avveniva pure in campo ecclesiastico: già dalla morte, nel 1180 o forse 1181, dell'arcivescovo San Lorenzo O'Toole, infatti, non si insediarono più alti prelati di nazione irlandese sulla cattedra episcopale di Dublino; a Laurence successe l'inglese John Comin⁶¹⁶ e, da allora, i titolari della cattedra dublinese vennero sempre di là del canale di San Giorgio.

⁶¹⁶ Cf. *Miscellaneous Irish Annals*, cit., anno 1181, pp. 70-71; *Annals of Inisfallen*, cit, anno 1181.5, pp. 314-315; *Annales Hiberniae*, cit., anno 1180, p. 16; *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1173.20, p. 13 (ci si riferisce al 1180 ca.).

4

Fu solo a partire dalla metà del XIII secolo che la penetrazione inglese cominciò ad essere seriamente avversata; ed é nello stesso periodo che inizia anche a prender forma una reazione della chiesa locale accompagnata, parallelamente, da tutta una serie di recrudescenze militari, spesso alimentate da aspettative messianiche. Tali disordini durarono, in questa forma alquanto disorganica, almeno fino agli esordi del Trecento⁶¹⁷. Nella prima metà del XIV secolo, infatti, l'Irlanda e specialmente l'Ulster, furono coinvolte nelle guerre per l'indipendenza scozzese intraprese dai pretendenti al trono d'Edimburgo della dinastia Bruce. Tra costoro, infatti, specialmente Roberto, in nome della comune discendenza scotica, tentò di portare dalla sua parte gli irlandesi⁶¹⁸. Il fratello e successore, Edoardo, nel 1315 sbarcò persino in Ulster orientale ma si impelagò sterilmente nelle solite lotte fra fazioni senza riuscire a creare un fronte contro il comune nemico plantageneto. Nulla, dunque, dell'eroico e romantico appoggio alle lotte del "Braveheart" cinematografico⁶¹⁹. Anzi, l'impresa di Bruce portò, come conseguenza, una serie di carestie e depressioni economiche specialmente per le fasce più deboli

⁶¹⁷ *The Oxford illustrated* cit., pp. 74-82.

⁶¹⁸ *Annales Hiberniae*, cit., anno 1312, p. 60; *Annals of Ulster*, cit., vol. II, anno U1312.1, p. 423.

⁶¹⁹ Con le dovute cautele, si segnala il film di Mel Gibson sulla storia e la leggenda di William Wallace, *Braveheart*. Per gli altri riscontri, cf. *The Oxford Illustrated* cit., p. 83; *Annals of Inisfallen*, cit., anno 1315.1.2, pp. 418-421; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1315, pp. 267-275; *Annála Locha Cé*, cit., vol. I, anno 1315, pp. 562 e segg.; *Annales Hiberniae*, cit., anno 1315, p. 62; *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1314.3, p. 19; *Annalium Hiberniae Chronicon*, cit., anno 1315.5, p. 12.

della popolazione⁶²⁰ che non ebbero quasi soluzione di continuità fino alla peste nera del 1348, che aggravò ulteriormente la situazione, poiché si presentò puntualmente e terribilmente come, del resto, in ogni altra contrada europea⁶²¹.

In Inghilterra, intanto, durante i regni di Edoardo III (1327-1377) e Riccardo II (1377-1399), la corona di Londra cominciò a diffidare di amministratori indigeni o anglo-irlandesi, pronti ad alienare i diritti regi per tornaconto personale o etnico. L'amministrazione plantageneta, così, cominciò a preferire inglesi provenienti da oltre il mare d'Irlanda. Tali scelte diedero luogo ad una nuova serie di ribellioni. Riccardo II tentò di frenare le tendenze centrifughe della classe magnatizia di tutte le origini, con due spedizioni militari (la prima del 1394) che si rivelarono, tuttavia, pressoché inutili⁶²². La seconda di queste spedizioni, pur'essa di modesta entità ed effettuata nel 1399, precedette di poco la deposizione dello stesso sovrano ad opera dell'opposizione interna⁶²³. Da allora in poi, il

⁶²⁰ *Annals of Connacht*, cit., anno 1315, p. 231; per il cronista ulsterino questo è anche l'anno della morte di Edward Bruce: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. II, anno U1315.5, p. 433.

⁶²¹ Non si può dire, con certezza, se si trattasse già della Peste Nera descritta anche dal Boccaccio nel Decameron, ma certamente di una piaga generale che provocò morte e distruzione; ne parlano *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1348, pp. 298-299, ed anche gli *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1148.1, p. 23, e *Annalium Hiberniae Chronicon*, cit., anno 1349.4, p. 38. E', tuttavia, molto probabile che quantomeno si trattasse della tristemente nota "Peste del Trecento" intesa come evento pandemico.

⁶²² *Annales Hiberniae*, cit., anno 1394, p. 156; *Annals of Ulster*, cit., vol. III, anno U1394.3, p. 29; *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1394.1, p. 729.

⁶²³ *Annales Hiberniae*, cit., anno 1399, p. 156; *Annals of Ulster*, cit., vol. III, anno U1399.1, p. 43; l'imposizione sul trono di Enrico IV è

controllo militare inglese si palesò in episodi sporadici essendo la corona quasi totalmente assorbita dal conflitto cosiddetto dei “Cento Anni” con la Francia. Questo fatto consentì all’elemento celtico irlandese di reimpossessarsi di molte proprietà territoriali e città, oltre che permettere ad una dinastia locale al momento predominante, gli O’Brian di Thomond (stretti discendenti della stirpe di Boru), di autointitolarsi “Re d’Irlanda”.

All’inevitabile scontro si arrivò con il pronunciamento del consiglio della Corona, dipendente da Londra, che nel 1374 dichiarò illegittima la proclamazione a re d’Irlanda di Niall di Thomond, secondo sovrano della ripristinata dinastia munsterina di etnìa celtica. Fu il segnale del primo grande scontro fra inglesi e irlandesi su basi per così dire “nazionali” (anche gli inglesi nativi dell’isola, ormai di costumi affini ai celti e ricchi proprietari terrieri, mostrarono una notevole riottosità a piegarsi ai voleri della corona londinese⁶²⁴). Persino la cultura celtica tradizionale, quella bardica per intendersi, riprese vigore e visse, forse, uno dei suoi periodi di massimo splendore. La stessa spedizione, di cui si é già detto precedentemente, fu voluta da Riccardo II nel 1399 (1398 secondo gli annali di Locha Cé e gli *Annales breves Hiberniae*⁶²⁵) e fu organizzata in seguito ai falliti tentativi dei monarchi inglesi di restaurare la loro autorità sull’Isola: prima nel 1364 (con Edoardo III)

segnalata in *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1399.12, p. 767.

⁶²⁴ Flebile eco di questo evento in *Annála Locha Cé*, cit., vol. II, anno 1374, p. 48.

⁶²⁵ *Ibidem*, vol. II, anno 1398, p. 84; vds. anche qui le note immediatamente precedenti; cf. pure *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1398.1, p. 25. Si propende di più per quest’ultima data considerato che, nel 1399, Riccardo II fu deposto e sostituito con Enrico IV.

e poi nel 1395, con lo stesso Riccardo⁶²⁶.

La momentanea rivincita irlandese fu anche causa indiretta della costruzione materiale del “*Pale*”, fortificazione ora effettiva e non più solo linea di separazione ideale, nata allo scopo di difendere vita e proprietà degli anglo-irlandesi e degli anglo-normanni residenti nella zona di Dublino e in quelle interne del Leinster. Il completamento della predetta fortificazione, più che altro una palizzata su terrapieni e fossati colmi d’acqua, risaliva all’ultimo scorcio del XV secolo.

La Corona inglese fece un ulteriore tentativo per ripristinare la sua autorità intorno agli anni venti e trenta del XV secolo, quando inviò, quale legato regio, un funzionario inglese di madre-patria, John Talbot, cui venne affiancato il fratello Richard in qualità di vescovo di Dublino. D’altro canto, più di questo non era possibile fare, considerata l’imminente paralisi inglese dovuta allo scoppio di un altro famoso conflitto noto come “Guerra delle due rose”, la gravissima guerra civile fra il partito degli York e quello dei Lancaster che la insanguinò dal 1455 al 1485⁶²⁷; del resto, questa sanguinosa contrapposizione segnò l’ultima parentesi

⁶²⁶ Altre fonti annalistiche parlano, appunto, di due spedizioni precedenti a quella del 1399 e risalenti al 1394 e 1395: vds. qui note precedenti e poi cf. *Miscellaneous Irish Annals*, cit., anno 1394.18, pp. 149-153 e anno 1395.1, pp. 154-155; la spedizione é collocata nel 1394 anche da *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1394.1, p. 25. Il 1395, invece, è la data con cui si segna la fine dell’impresa in *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1395.13, p. 739.

⁶²⁷ La guerra civile inglese ebbe larga eco anche in Irlanda: cf. *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1448.1, p. 29: “*Duces Eboren [York, n. d. A.] et Lancaster contenderunt circa coronam*”; il cronista dell’Ulster registra solo la sconfitta di Riccardo III: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. III, anno U1485.22 p. 299. In *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1460.16, p. 729, è segnalata l’ascesa al trono di Edoardo IV di York.

di sostanziale esclusione inglese dalle vicende irlandesi⁶²⁸. Tale conflitto accentuò il declino dei magnati anglo-irlandesi che avevano parteggiato per questa o quella fazione mentre, lentamente e inesorabilmente, la bilancia del potere pendeva sempre più a favore dell'aristocrazia immigrata. Nonostante la rivalità latente fra i due gruppi, l'isola d'Irlanda attraversò, nella seconda metà del XV secolo, un periodo di relativo sviluppo: costruzioni di splendide chiese e istituzione di ricche biblioteche, ne testimoniavano anche la sua crescita civile e culturale. Bardi e cantastorie affollavano le piccole corti comitali della nobiltà inglese, anglo-irlandese e gaelica, mentre un forte anelito spirituale nella parte più "celtica" della popolazione, con in testa i loro aristocratici, combatteva le resistenze residue del clero concubinario. Gli stessi nobili celti costruivano e abitavano prima le loro torri di pietre, proprio come la controparte inglese e, più gradualmente, le città fortificate. Continuarono, senza dubbio, a verificarsi tutta una serie di torbidi; ma essi furono più che altro determinati da contingenze politiche: è, perciò, innegabile che in questo segmento storico per l'Irlanda si registri un reale momento

⁶²⁸ Gli unici due eventi di storia "strettamente" inglese sono segnalati in *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1460.16, p. 729, e riguardano il primo l'ascesa al trono di Edoardo IV di York; per quanto riguarda il secondo, nel 1467 si registra la rimozione del conte di Desmond da parte di un giustiziere inviato nell'Isola da Londra, e l'evento è anche segnalato, secondo il cronista, come molto pernicioso per l'Irlanda: cf. *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1467.23, p. 1051. Rifà capolino l'autorità inglese, ma flebilmente e solo nel 1480, con un conflitto locale cui partecipò il conte di Kildare, rappresentante del re inglese nell'Isola; cf. *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1480.16, pp. 1115-1117. E' registrata anche la velocissima successione di Edoardo V, Riccardo III ed Enrico VII: *Annals of the four Masters*, cit., vol. IV, anno M1483.10, M1483.11, p. 1127 e M1485.23, p. 1137.

di crescita.

5

Tutto questo, tuttavia, stava per finire: nel 1517 Martin Lutero dava inizio alla Riforma Protestante in Germania, mentre in Inghilterra il re della nuova dinastia Tudor Enrico VII, sovrano espresso dall'esausta aristocrazia inglese uscita distrutta dal conflitto delle Due Rose, alla sua morte trasmise la corona ad altro Tudor e altro Enrico: l'VIII. Costui, con l' "Atto di Supremazia" del 1534, si proclamò capo della Chiesa Anglicana⁶²⁹ ed abolì il cattolicesimo senza, tuttavia una convinta rottura almeno con una parte della Tradizione, ma instaurando comunque un regime che era all'opposto di come lo concepiva politicamente e socialmente il suo ministro, amico e poi vittima, Tommaso Moro che, come l'altro santo Tommaso Beckett ai tempi di Enrico II, sperimentò quanto lontano il potere fosse dalla sua concezione di Stato ideale⁶³⁰. La rottura definitiva tra il nuovo Enrico e il nuovo Tommaso, si concluse con la decapitazione di quest'ultimo. A fargli compagnia nel comune e triste destino, l'arcivescovo di Canterbury, Fisher, che pagò col sangue del martirio la sua fedeltà a Roma, nonostante l'amicizia personale col sanguinario sovrano.

Di peggio poté concepire la figlia di Enrico VIII, nata dall'unione con quella dama di corte Anna Bolena, che fu la

⁶²⁹ Echi dell'evento anti-romano anche in Irlanda a partire dal terzo decennio del XVI secolo: cf. *Annales breves Hiberniae*, cit., anno 1530.3, p. 35; anche il cronista ulsterino si esprime con amarezza, benchè anticipi leggermente l'evento: cf. *Annals of Ulster*, cit., vol. III, anno U1533.18, p. 593.

⁶³⁰ T. MORO, *Utopia*, ed. it., Roma 1994.

causa della rottura con Roma: Elisabetta I (1558-1603) detta “la Grande”, succeduta al trono dopo i brevi regni degli altri figli di Enrico, Edoardo VI e Maria la Cattolica (“Bloody Mary” per i protestanti). Quest’ultima, figlia della cattolica Caterina d’Aragona, prima moglie del re, riportò per un lustro l’Inghilterra alla comunione romana, ma fu un tentativo effimero perchè alla sua morte, Elisabetta ruppe definitivamente con il papato e scatenò contro il cattolicesimo inglese, ma specialmente irlandese, una campagna militare e d’odio senza precedenti, giungendo persino a proibire, pena la morte, l’uso dell’arpa celtica in quanto simbolo della “irlandesità” degli abitanti dell’isola. Si trattò di un’occupazione e devastazione pianificata e perpetrata cinicamente, risoltasi in una catastrofe ancora peggiore, se possibile, delle invasioni vichinghe, e le cui conseguenze deleterie sono a tutt’oggi, ben visibili sotto gli occhi di tutti. Di peggio seppe fare solo il fanatismo puritano di Oliver Cromwell con il suo teorema “Catholics, to Connacht or to Hell” (=I cattolici, in Connacht o all’Inferno). Considerate le condizioni dell’ovest irlandese nel XVII secolo, infatti, vivere in Connacht o all’Inferno era, con tutta evidenza, equivalente. Ma per i riottosi “ribelli papisti irlandesi”, la soluzione preferita dal “Lord Protector” fu sempre quella della spedizione all’Inferno, inteso come altro mondo, naturalmente: dal Connacht, infatti, potevano pur sempre tornare, dall’Aldilà no!

Ma questa, é un’altra storia: con l’Atto di Supremazia finiva il lunghissimo medioevo irlandese, arretrava la peculiare tradizione dell’isola smeraldina, mentre a Londra si tentava di sradicarne anche la Fede trasmessa fin dai tempi dei suoi padri fondatori. E con la fine del medioevo, cessava ogni realistica velleità di riconquistare la libertà mentre, giorno per giorno, quanto più nitidi apparivano nemici e scopi, tanto più si allontanava quel traguardo per

raggiungere il quale ancora dovranno versarsi, specie in età Tudor e puritana, fiumi di sangue irlandese⁶³¹.

⁶³¹ VILLEMMAIN, *Oliver Cromwell* cit.

APPENDICI

APPENDICE 1

Dall'Irlanda all'Italia meridionale: gli itinerari di Patrizio e Cataldo nelle fonti e nella storiografia.

Un San Patrizio “campano”

La grande fortuna della tradizione agiografica relativa ai santi irlandesi in Italia non si ferma alle contrade centro-settentrionali del nostro Paese, ma penetra fino al sud peninsulare ed è relativa a figure di primissimo piano come lo stesso San Patrizio e San Cataldo⁶³².

La presenza culturale del primo è documentata sicuramente fino in Lazio e Campania, mentre per san Cataldo le tracce agiografiche giungono, come ben noto, addirittura fino alla Puglia e alla Sicilia.

Pensare di poter documentare materialmente la presenza fisica di Patrizio d'Irlanda in Campania, con la scarsità di notizie relative, sarebbe una fortuna di quelle che raramente capitano a chi si occupa dello studio del Passato. Piuttosto, più realisticamente, in questa sede si ritiene possibile render conto della fluida movimentazione del culto patriciano e della sua giustificazione a latitudini così insolite per il patrono d'Hibernia, cercando di dimostrare la sua penetrazione, per così dire, d'importazione, al seguito dei chierici itineranti irlandesi o, più semplicemente, dei tanti pellegrini “romei” provenienti dal mondo celtico.

Questa forma di incardinamento devozionale, per Patrizio si riscontra nel territorio di quella che è la attuale Campania centro-settentrionale: primariamente nell'antichissima diocesi di Nola.

⁶³² Il presente testo è il contenuto della relazione tenuta nella Giornata di Studio su *Pellegrinaggio e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Genova, 14.10.2010: G. Iorio, *Dall'Irlanda all'Italia meridionale: gli itinerari di Patrizio e Cataldo nelle fonti e nella storiografia*, in Atti del convegno a c. di F. BENOZZO e M. MONTESANO, «Studi Celtici», numero speciale, Alessandria 2010, pp. 169-188.

Nella successione dei vescovi titolari della prestigiosa cattedra nolana, il nono pastore della futura diocesi di San Paolino sarebbe stato proprio un San Patrizio vissuto tra il 280 e il 300, secondo la cronotassi della diocesi di Nola, confermata anche dai manoscritti del Guadagni e del Remondini⁶³³. Da tali coordinate cronologiche, dunque, è evidente che non possa trattarsi, nello specifico, dell'apostolo degli irlandesi vissuto, come ben noto, quasi un secolo dopo, ma è interessante notare come sia documentato, in Nola, il suo culto il 17 marzo, giorno del *Dies Natalis* del Patrizio celtico. Si ritiene evidente che tale fattispecie concretizzi quel fenomeno ben noto ad agiografi e studiosi dei culti che è l' "attrazione liturgica", cioè la sovrapposizione della vita e delle opere di due personaggi diversissimi tra loro e distanti nel tempo ma che, avendo lo stesso nome, hanno visto uno dei due soccombere alla forza della memoria relativa al santo più importante. Ora ci si deve chiedere il perché della coincidenza con il 17 marzo per le due figure in questione e a quale dei due santi, poi, fosse effettivamente tributato il culto.

Dell'esistenza di tale devozione in Campania, parla il Tommasini il quale, rifacendosi ad un solido supporto storiografico, prende in considerazione una fonte importante: una lapide commissionata dal vescovo nolano Lupeno in cui si cita indubitabilmente l'apostolo degli irlandesi o, comunque, un San Patrizio festeggiato il 17 marzo; e il manufatto risalirebbe all'anno 786⁶³⁴. Dunque,

⁶³³ C. GUADAGNI, *Nola Sagra*, ms del 1688, a c. di T. R. Toscano, *Il sorriso di Erasmo – Ager Nolanus 1*, Massalubrense 1991 (su Patrizio cf. libro II, cap. III); G. REMONDINI, *Della Nolana Ecclesiastica Historia*, tre tomi, tomo I, Napoli 1747-1757, pp. 602-607.

⁶³⁴ A. M. TOMMASINI O. F. M., *I Santi irlandesi in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1932, parte II, cap. VII.

evidentemente già nell’VIII secolo è possibile che in Campania centrale esistessero nuclei devozionali patriciani. Del resto, pur escludendo la presenza di Patrizio in Orvieto, il cui pozzo omonimo è citato con la relativa dedicazione solo per la reputata somiglianza con quello che si trova in Irlanda (ma la tradizione orvietana è ottocentesca e il manufatto non anteriore al XVI secolo), è sufficientemente documentata la tradizione della presenza di Patrizio a Roma agli inizi del quarto decennio del V secolo⁶³⁵. Al di là, poi, della reale storicità di tale evento, è possibile stabilire che la penetrazione di un culto patriciano fino in Campania possa essere giustificata da forte e progressiva presenza di pellegrini irlandesi a Roma con successive stabilizzazioni tradizionalmente coagulatesi, nel tempo, intorno a

⁶³⁵ J. B. BURY, *The life of St. Patrick and his place in History*, London, Macmillan, 1905, pp. 150 e segg.; sul problema dell’itineranza monastica celtica e sulla tradizione biografico-agiografica patriciana cf. G. IORIO, *Gli itinerari del monachesimo irlandese nella seconda evangelizzazione d’Europa (VI-VIII sec. d.C.)*, in “Miscellanea”, n. 2 (1993), pp. 2-5 e n. 3 (1993), pp. 2-7; Id., *I sentieri di San Patrizio*, Salerno, C.U.S.L., 1995; Id., *L’Apostolo Rustico*, Rimini, Il Cerchio, 2000; *Sradicamento e mobilità nella mentalità medievale*, in “Lyceum”, n. 24 (2002) pp. 57-60; *Terra di San Patrizio – Storia dell’Irlanda medievale*, Rimini, Il Cerchio, 2004; Id., *Liminarismo e maschere nelle feste tradizionali e nel divino indoeuropeo*, in “Lyceum”, n. 28 (2004); Id., *I caratteri del monachesimo irlandese come fondamento della riacculturazione latina e cristiana dell’Occidente*, rel. conv. “No greater love...”, Roma, sede Associoz. Identità Europea, 6/5/ 2006; Id., *San Patrizio, il fondatore*, rel. Meeting per l’amicizia fra i popoli, Spazio San Colombano, Rimini 2007; Id., *Il concetto di regalità nell’Irlanda medievale*, Atti delle giornate tolkieniane internazionali – Hobbiton XIV, Bassano del Grappa (VC), 31.8 - 1 e 2.9.07, in «Minas Tirith», 20 (2007), pp. 69-93; Id., *I fondamenti storici e letterari dell’ispirazione tolkieniana: pellegrinaggio, “santo esilio”, “imram”*, in «Minas Tirith», n. 21 (2008), pp. 71-78; Id., *La terra di Medb*, Roma, Gruppo editoriale L’Espresso, 2010.

quell'alveo fiorente di cultura e spiritualità ibernese che sarebbe divenuta l'abbazia di San Clemente.

I pellegrinaggi irlandesi, dunque, spintisi fino alla Città Eterna, forse a partire dal VI secolo secondo una "direttrice quasi perpendicolare" costituita da Fiandre, Alsazia, Renania, Svizzera e, appunto, Italia, come ci ricorda Nuccio D'Anna⁶³⁶, si sono sicuramente estesi anche alla limitrofa Campania Felix (già fortemente legata al Lazio, anche amministrativamente, fin dalla riorganizzazione delle regioni augustee nel I sec. d. C.). E' possibile che questo "traffico" di chierici celtici fiorisse al seguito di ambascerie, di cui vi è traccia fin dai tempi di Gregorio Magno (nelle cronache irlandesi la prima è documentata già a metà del VII secolo con S. Cumiano che alloggiò presso il pontefice⁶³⁷). Gregorio molto si appoggiò al clero delle isole britanniche da una parte, e altrettanto impegnò, d'altro canto, molti chierici nolani in veste di visitatori apostolici; circostanza, quest'ultima, che potrebbe essere stata causa assolutamente non secondaria di scambi e contaminazioni con l'elemento clericale celtico. Da questi contatti, la nascita di una devozione per il santo irlandese nell'*ager nolanus*, potrebbe aver trovato terreno fertile di attecchimento proprio con la sovrapposizione dell'ormai quasi dimenticato vescovo omonimo del III secolo, sempre per quel fenomeno di "attrazione liturgica" cui si è già accennato.

E come sia stato possibile che tale fenomeno si realizzasse, è ricavabile dalla constatazione che già nei due

⁶³⁶ N. D'ANNA, *I Culdei*, in "AA.VV., *Le vie della tradizione*", n. 150, Roma, ed. el. Centro studi "La Runa", 2008.

⁶³⁷ *Annals of the Four Masters*, a c. di E. RYAN, ed. el. C.EL.T. – Corpus of Electronic Texts, University of Cork, Cork 2002, <http://www.ucc.ie/celt>, text ID Number: T100005A (da qui in avanti AFM), vol. I, anno 661.2, p. 273.

secoli successivi alla scomparsa di Patrizio, il suo culto era diffuso in molte parti d'Italia e non solo quella centro-settentrionale. Come esso si sia allargato, naturalmente non è un fatto attribuibile allo stesso Patrizio (la cui presenza è documentata, senza certezze, per quanto riguarda il viaggio a Roma nel 441, ma addirittura avvolto nella leggenda per il resto dei suoi movimenti) quanto, piuttosto, all'itineranza della devozione e del culto a lui tributato. E benché calato nel mito, resta significativo il seguito dei suoi movimenti che furono segnalati persino nelle grandi isole del Tirreno, come testimonia un suo biografo, il vescovo Tirechán nella sua opera databile all'VIII secolo; secondo quest'ultimo, il particolare sarebbe stato riferito dallo stesso Patrizio:

*Septem aliis annis ambulavit et navigavit in fluctibus et in campistribus locis et in convallibus montanis per Gallias atque Italiam totam atque in insolis quae sunt in mari Terreno, ut ipse dixit in commemorazione labòrum*⁶³⁸.

Per il vescovo Muirchú, invece, autore della *Vita Patricii*, il viaggio in Italia si mostrò solo un progetto mai realizzato perché il santo vi rinunciò dopo l'incontro con il vescovo Germano ad Auxerre:

*Transnavigato igitur mare dextro Britannico ac cepto itinere per Gallias, Alpes ad extremum, ut corde proposuerat transcensurus Romamque petiturus quendam sanctissimus episcopum Altisiodori civitate principem Germanum summum donum invéni, aput quem non parvo tempore demoratus...*⁶³⁹.

⁶³⁸ TIRECHÁN, *Tirechani Collectanea de Sancto Patricio*, in IORIO, *L'Apostolo Rustico*, cap. 1, p. 173 (ed. crit. *The patrician texts in the Book of Armagh*, by L. BIELER-F. KELLY, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1979, pp. 122-167).

⁶³⁹ MUIRCHÚ MACCUMACHTENTI, *Vita Patricii*, in *Ibidem*, cap. D, p. 123.

I dubbi sulla realtà del viaggio italiano di Patrizio, dunque, restano tutti; dice in proposito Elena Malaspina: “Quanto alla menzione dell’Italia e del mar Tirreno, occorre ricordare che il toponimo bretone indicante l’Armorica, *Letau* (conservatosi nel gallese *Lyudaw*) si prestava a confusioni –più o meno volute- con il Lazio e, per estensione, con l’Italia (*Letha*): così *l’Armuircc Letha* (=Bretagna) del *Bethu Pàtraicc* diventa nella *Vita IV Patricii*, ‘*illam terram quae Armorica dicitur iuxta mare Tyrrenum*’[...]”⁶⁴⁰.

E’ certo più facile pensare che il viaggio in Gallia di Patrizio si fosse limitato al massimo al raggiungimento delle isole prospicienti la Bretagna, sulle rotte dell’allora ancora fiorente commercio dello stagno. Del resto, Oursel ha dimostrato che il quadrante armoricano sarebbe rimasto teatro di itineranza peregrinatoria e culturale di grandissima importanza per tutto l’arco del medioevo⁶⁴¹. Tuttavia è certo che gli itinerari verso Roma e il sud Italia fossero noti a tanti pellegrini irlandesi, e questo non poteva essere un caso; erano tempi in cui non era possibile non muoversi nel solco di una tradizione di cui si trovano copiose tracce nelle fonti e che coprono un arco temporale vastissimo. A titolo esemplificativo si dirà che tra l’VIII e il XIII secolo si contano, nelle cronache irlandesi, numerosi pellegrinaggi a Roma e, conseguentemente, nelle sue immediate pertinenze territoriali: una volta negli annali di Inisfallen già dal IX

⁶⁴⁰ *Gli scritti di San Patrizio – Alle origini del cristianesimo irlandese*, a c. di E. MALASPINA, Roma, Borla, 1985, p. 42.

⁶⁴¹ R. OURSEL, *Pellegrini del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1978 (ed. orig. *Pèlerins du moyen age: Les Hommes, les Chemins, les Sanctuaires*, Paris, Fayard, 1978).

secolo⁶⁴², una negli annali di Locha Cé⁶⁴³, sedici volte negli annali di Clonmacnoise, tre negli annali di Tigernach⁶⁴⁴, quindici negli annali del Connacht⁶⁴⁵.

Comunque siano andate le cose, un dato è chiaro: gli irlandesi dell'VIII secolo, a cominciare dai biografi del santo, ritenevano possibile che Patrizio conoscesse l'Italia e la sua geografia. E molti irlandesi, nell'ottica classica dell'*imitatio*, andavano dove si riteneva fosse stato Patrizio: forse non le isole tirreniche, ma certo Roma e il Lazio che, all'epoca, univano ancora i propri destini a quelli dell'attuale Campania centro-settentrionale in considerazione anche del fatto che la Liburia (Terra di Lavoro) e la Campania centrale erano, in larga misura, rivendicate dal *Patrimonium Sancti Petri*.

⁶⁴² *Annals of Inisfallen (The)*, ed. S. MAC AIRT, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1951 (da qui in avanti AI), anno 854, p. 130.

⁶⁴³ *Annála Locha Cé – Annals of Locha Cé: a chronicle of Irish affairs from a. D. 1014 to a. D. 1590*, edited, with a translation by W. M. HENNESSY, III ed., 2 voll., Caislean an Bhurcaigh, De Bùrca, 2000 (da qui in avanti ALC), vol. I, anno 1224, p. 270 e vol. I, anno 1248, p. 384.

⁶⁴⁴ *Annals of Tigernach (The)*, in "Revue Celtique", aa. 1895-97, fasc. XVI, pp. 374-419 e XVII, pp. 6-3, 119-263 e 337-420; qui viene presa in considerazione la ristampa anastatica con introduzione a c. di W. STOKES, 2 voll., Felinfach, Llanerch, 1993, vol. II, anno 1028, (da qui in avanti, AT), p. 260; anno 1030, p. 261; anno 1034, p. 266.

⁶⁴⁵ *Annals of Clonmacnoise (The)*, tr. C. Mageoghagan (XVII sec.), edited by D. MURPHY, repr. Dublin, Llanerch, 1993, pp. 3, 22, 44, 49, 50, 54, 61, 65, 69, 99, 174, 179, 228, 242, 246, 256, 262, 286; *Annála Connacht - The Annals of Connacht, (a. D. 1224-1544)*, edited by A. M. FREEMAN, repr. Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1996. (da qui in avanti, AoC), pp. 64-65, 74-75, 128-129, 148-149, 196-199, 200-201, 210-211, 346-349, 416-421, 472-473, 486-487, 536-539, 594-597, 614-617, 616-621.

E in questa prospettiva, più che dalle fonti letterarie o agiografiche, un forte aiuto alla comprensione di queste dinamiche, proviene, piuttosto, ancora una volta da quelle cronachistiche, sorprendentemente sia locali che irlandesi (a riprova di un'interazione culturale massiccia tra le due realtà culturali e territoriali). Quindi, partiamo pure dal presupposto che le contrade del nostro meridione non fossero affatto sconosciute ai cronisti ecclesiastici irlandesi: infatti, già negli *Annals of Tigernach* (una cronaca databile al massimo alla prima metà dell'XI secolo), nel punto dedicato alla descrizione delle fasi finali della guerra gotica, si cita esplicitamente “*Neapoli Campanie*” nella narrazione di un evento bellico relativo a quel conflitto⁶⁴⁶. La devozione patriciana, dunque, appare assolutamente plausibile in Campania centrale, quel luogo di incontro-scontro tra civiltà: dai Goti ai bizantini, dai longobardi ai normanni. La circostanza non è casuale: il cronista degli annali di Tigernach dimostra di avere una conoscenza precisa della situazione geo-politica in Italia meridionale durante il IX secolo distinguendo addirittura i territori longobardi del ducato di Benevento da quelli sotto influenza bizantina che denomina, appunto, “*Campania*”, circoscrivendoli alla sola zona settentrionale del territorio in oggetto: “*Gisulphus dux gentis langobardorum Beneventi, Campaniam ighne, gladio et captivitate vastavit*”⁶⁴⁷. Anche se c'è un'evidente discrasia cronologica, il riferimento sembrerebbe riprendere pari pari il racconto di un'incursione messa in atto dal principe di Benevento Gisulfo I in territorio ducale partenopeo, episodio riportato

⁶⁴⁶ AT, aa. 563-564, vol. I, p. 106.

⁶⁴⁷ AT, vol. I, aa. 681-683-684, pp. 168-169.

anche dalle fonti cronachistiche longobarde meridionali come il “Chronicon Salernitanum” del X secolo⁶⁴⁸.

Il culto di un San Patrizio tanto celtico quanto nolano non è presente nel calendario marmoreo napoletano (databile al massimo al IX secolo) e, nonostante la prudenza obbligatoria quando ci si trova davanti a fonti liturgiche, andrà rilevato che si tratta di un silenzio pesante, perché dimostra l’assenza di una organicità culturale tanto per il santo nolano che per quello irlandese confermando, al contempo, che la devozione per quest’ultimo giunge a Nola al seguito dei pellegrini irlandesi come santo d’ “importazione”, per così dire⁶⁴⁹.

Con una certa finezza il Lanzoni nota che Lupeno o Lupercus che dir si voglia, nella sua iscrizione, nomina prima i patroni di Nola Felice e Paolino, seguiti da altri due santi campani, Rufo e Lorenzo. Solo dopo di questi, arriva Patrizio in un assetto cronologico, a questo punto, più coerente per il Patrizio irlandese cronologicamente parlando. La cosa ha spinto il Lanzoni a ritenere che l’apostolo celtico venisse invocato piuttosto come protettore particolare di Lupercus⁶⁵⁰. Se così fosse, se si trattasse, cioè di una devozione personale, da una parte si spiegherebbe l’assenza di note ufficiali nel calendario marmoreo partenopeo, ma dall’altra avremmo conferma della piena penetrazione del culto e della conoscenza del Patrizio

⁶⁴⁸ Anonimo Salernitano del X sec., Cod. Vat. Lat. 5001, *Chronicon Salernitanum. A critical Edition with Studies on Literary and Historical sources and on Language*, by U. WESTERBERGH, in «Studia Latina Stockholmiensia», III, Stockholm 1956, ed. it. e trad. a c. di A. CARUCCI, Salerno, Salernum, 1988, cap. 173, p. 258.

⁶⁴⁹ D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, ed. in CD-ROM, Napoli, D’Auria ed., 2007.

⁶⁵⁰ M. LANZONI, *Le diocesi d’Italia*, Faenza, Lega, 1927, p. 237.

irlandese in ambito ecclesiastico meridionale già dall’VIII secolo.

La sua accoglienza, dunque, si giustifica, molto probabilmente, con la popolarità di un mondo, quello celto-ibernese, appunto, che conosceva fortuna in Italia centro-settentrionale, come dimostrato dagli interventi precedenti di questo convegno, e anche in quella meridionale durante il pontificato di Gregorio Magno, primo evangelizzatore degli angli e valorizzatore di un mondo che si faceva sempre più largo nell’Europa dei “secoli ferrei”.

E’ pur vero che la sovrapposizione del culto si è rivelata abbastanza semplice, anche perché del Patrizio vescovo nolano, i bollandisti ci fanno sapere che si hanno poche notizie storiche ed altre solo leggendarie.

Più nello specifico, andrà precisato che questo San Patrizio nella cronotassi diocesana risulta essere il nono pastore, terzo incluso nella scritta della balaustra della basilica di Cimitile. Viene, altresì, citato nei documenti relativi ad una visita pastorale del 1533 e in un’iscrizione campanaria nolana del XIX secolo⁶⁵¹.

Le notizie più precise sono tramandate dall’erudito settecentesco Remondini. Nella sua opera si ritrova l’iscrizione di Lupeno e la citazione di Patrizio in una bolla di Paolo V. Anche la devozione popolare è documentata, il nome del vescovo, infatti, compare nelle litanie e nel lezionario della Chiesa Nolana nello stesso ordine proposto da Lupeno⁶⁵². Il Remondini riporta la tradizione, da egli stesso definita leggendaria che il Patrizio nolano e quello irlandese fossero la stessa persona. Nell’errore erano incorsi alcuni eruditi cinque-secenteschi come Ferrari e Bianchini i

⁶⁵¹ F. R. DE LUCA, *I vescovi della diocesi di Nola nei medaglioni della cattedrale*, Napoli, Istituto Grafico Editoriale Italiano, 2000, p. 36.

⁶⁵² REMONDINI, *Della nolana* cit., p. 606.

quali, stando anche alle biografie patriciane di Muirchú e Tirechán, ricavarono un assunto in base al quale il santo venne mandato a evangelizzare l'Irlanda quando era già stato consacrato vescovo e, conseguentemente, avesse esercitato altrove la sua pastorale, a Nola nella fattispecie. Ma la confusione sul personaggio è totale proprio per l'apparato leggendario costruito attorno a lui che lo vorrebbe addirittura (senza nessuna coerenza storico-cronologica) "*Nepos Divi Martini Turonensis*" e dallo stesso Martino di Tour, quindi, inviato come missionario a Nola. Anche l'Ughelli, che altrove aveva preso per buone le ipotesi di Ferrari e Bianchini, non dà alcun credito a questa diceria. Quanto alla radicatissima tradizione del XVII marzo come solennità del santo anche per la Chiesa nolana, la spiegazione del Remondini è lineare:

"Chiunque va per poco dell'ordine de' Martirologj, e Calendaj 'nformato, sa molto bene, che tutte le volte, che non è nota la vera giornata della morte di un qualche Santo, collocar si suole per lo più in quella di un altro Santo di simil nome, od in quella pur'anche di un qualche altro Santo, con cui abbia avuta qualche speciosa attinenza..."⁶⁵³.

1. Un santo "di ritorno"

Altro tipo di discorso per San Cataldo⁶⁵⁴. Sono da saltare a piè pari gli sforzi di fantasia di certa pseudo-

⁶⁵³ Ibidem, p. 605.

⁶⁵⁴ Vasta la bibliografia in proposito. Qui se ne propone una sintesi ragionata: A. CARDUCCI, *Il dipinto crociato di san Cataldo a Betlemme: riflessi sulla leggenda agiografica tarantina*, in «Cenacolo», 7 (1977), pp. 19-27; Idem, *'Troparion' del XIII sec. In onore di S. Cataldo*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 31 (1977), pp. 121-125; idem, *Il culto di San Cataldo a Corato. Nuovi orientamenti*

storiografia localistica che lo avrebbe visto addirittura contemporaneo di San Patrizio e da lui consacrato vescovo. Com'è nata questa convinzione? E' ben noto che, nel mondo celtico arcaico e medievale, le persone di una certa fama potessero avere più di un nome nell'arco della loro vita anche in base alle vicende patite o allo stato sociale raggiunto; è il caso dello stesso San Patrizio che, come ci ricordano i suoi biografi, ebbe altri tre nomi oltre quello con cui fu definitivamente ricordato: Magone, Sochet e Cotirtiaco⁶⁵⁵. Nessuna meraviglia, quindi, che questo potesse verificarsi anche per *Cahal-Cathal* di cui i bollandisti annotano le altre due denominazioni tratti dai testi agiografici in loro possesso e cioè *Mochuida* e *Chetiaco*. Ora, nella "Collectanea" di Tirechán l'autore compila l'elenco dei vescovi consacrati dallo stesso Patrizio durante l'esistenza terrena del santo; il quarto di questi è un *Chetiaco* riguardo al quale, però, il biografo patriciano non aggiunge altro: troppo poco per considerarlo il nostro Cataldo⁶⁵⁶.

storiografici, Corato, Società di Storia Patria per la Puglia, 1982; Idem, *La cripta e la leggenda agiografica di San Cataldo*, in *La cripta della cattedrale di Taranto*, Taranto, Scorpione ed., 1987, pp. 83-98; A. ILARI, *San Cataldo, vescovo di Taranto. Appunti della cultura benedettina e canonica. Testi inediti di Fra' Pietro da Chioggia (†1348) e del Vat. Lat. 5492 (c. 1450)*, in *Scritti in onore di Filippo Caraffi*, Anagni, Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, 1986, pp. 105-186; Idem, *San Cataldo vescovo di Taranto. Contributo alle fonti agiografiche dall'inedito chigiano C VI. 181 ff. 199r-210r (in novis 200r-211r)*, in *Mediterraneo Medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*, Catanzaro, Centro Studi Tardoantichi e Medievali di Altomonte, 3 voll., 1989, vol. II pp. 599-618.

⁶⁵⁵ MURCHÚ, *Vita Patricii* in IORIO, *L'apostolo* cit., p. 120 e TIRECHÁN, *Collectanea*, ibidem, p. 173.

⁶⁵⁶ TIRECHÁN, *Collectanea* cit., p. 175.

La sua vicenda cultuale (non quella storica) è fortemente documentata in Italia meridionale quando il suo culto cominciò a diffondersi non prima dell'XI secolo⁶⁵⁷.

L'agiografia e la storiografia irlandese non accreditano nessun valore alla tesi di un Cataldo vissuto nel V secolo; non vi è traccia di lui né nelle cronache né, tantomeno, nelle biografie patriciane che pure sono molto precise nell'elencare i nomi di vescovi, presbiteri e persino semplici diaconi consacrati da San Patrizio⁶⁵⁸. Silenzio su tutta la linea anche per quel che riguarda le tracce del suo passaggio in Terrasanta, cosa che certo non sarebbe sfuggita ai cronisti irlandesi considerato che, al contrario, si trovano persino negli annali minori testimonianze inequivocabili della conoscenza della vicenda storica di Gerolamo (ca. 347-420), che anticipava di poco quella pretesa di Cataldo⁶⁵⁹.

Dai primi studi di Colgan fino a quelli del XX secolo di O'Riordain e alla saggistica contemporanea, la

⁶⁵⁷ Per l'aspetto relativo al culto e alla devozione tributata a San Cataldo, alla retorica folkloristica e localistica, si rimanda al sito www.san-cataldo.com.

⁶⁵⁸ MUIRCHÚ, *Vita Patricii*, in IORIO, *L'apostolo* cit., pp. 132-134 e TIRECHÁN, *Collectanea*, ibidem, p. 175.

⁶⁵⁹ *The Annals in Cotton MS Titus A. XXV*, by M. FREEMAN – R. MURPHY, in C.EL.T. - Corpus of Electronic Texts – University of Cork, Cork 2003), <http://www.ucc.ie/celt>, text ID number: G100012 (da qui in avanti CAmS), anno 337, k15, p. 318; *Annales de Monte Fernandi (The Annals of Multifernan)*, by M. MCDONALD, in C.EL.T. - Corpus of Electronic Texts – University of Cork, Cork 1998, <http://www.ucc.ie/celt>, text ID number: L100005, anno MF423.0, p. 3; *Annalium Hiberniae Chronicon ad annum MCCCXLIX*, by M. MCDONALD, in C.EL.T. - Corpus of Electronic Texts – University of Cork, Cork 2003, <http://www.ucc.ie/celt>, text ID number: L100011, anno 413.1, p. 4.

storiografia anglo-irlandese è concorde nel collocare l'esistenza di Cataldo nel pieno VII secolo⁶⁶⁰.

Sinteticamente, si dirà che al ritorno da un suo preteso viaggio in Terrasanta nel 666, egli avesse fatto naufragio presso Otranto secondo alcuni, Taranto secondo altri. Fatto sta che, per i suoi meriti, divenne vescovo di quest'ultima città per tutto il resto della vita e vi restò seppellito finché, a causa della distruzione saracena di Taranto nel 927, non se ne perse memoria fino ai successivi rinvenimenti e *traslationes* varie delle reliquie nel 1071, 1107 e 1151, eventi che contribuirono a rinverdirne il culto⁶⁶¹. Su San Cataldo è stato scritto tutto il possibile sia dagli agiografi italiani che da quelli irlandesi ed è vasta la letteratura che ne documenta culto e interesse dalla Lombardia alla Puglia e anche in Sicilia, regioni dove ha influenzato persino la toponomastica; andrà, dunque, scandagliata l'esistenza di legami tra Irlanda e mezzogiorno italiano che connettano al nostro santo, attraverso binari paralleli diversi da quelli agiografici classici e di storiografia locale per vedere se sia quantomeno possibile, se non proprio certo, escluderlo dal novero di quei "santi mai esistiti" come ancora affermava

⁶⁶⁰ J. COLGAN, *Acta Sanctorum veteris et Majoris Scotiae, seu Hiberniae, Sanctorum Insulae, partim ex variis per Europam MSS. Codd. exscripta, partim ex antiquis et monumentis probatis authoribus eruta et Congesta; et omnia Notis appendicibus illustrata, per RPF Joannem Colganum, in conventu FF Minore. Hibern. Observ. Scriptoris., Lovanii, S. Theologiae Lectorem Jubilatum. Nunc primum de actis mensium ordinem et iuxta eisdem prodit dierum primus tomus, qui de sacris Hiberniae Tertius est antiquitatibus, Januarium, Februarium, et Martium complectens*, Lovanio 1645; S. O'RIORDAIN, *The life of S. Cahal of Lismore*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1921.

⁶⁶¹ TOMASSINI, *I santi irlandesi* cit., cap. XXII.

pochi anni fa Giuseppe Febbraro parlando proprio di Cataldo e rifacendosi ad uno studio di André Vauchez⁶⁶².

Anche nel caso di Cataldo, come in quello di Patrizio a Nola, sembrerebbe esistere un *fil rouge* che lega il santo Ibernese alla madre-patria: il mito non scompare, però si intreccia alla Storia. Insomma, in questa sede si intende provare a dimostrare che solo la presenza degli irlandesi in Italia abbia consentito a questi stessi di interessarsi e conservare memoria storica degli accadimenti del nostro Paese come forma di contatto che consentisse il rafforzamento dell'affiliazione alla sede di Pietro ma anche di fratellanza con una terra che, per molti di loro, fu luogo di rinascita e adozione. La memoria di Cataldo si innesta in questa linea di prossimità che non poteva essere, per forza di cose, solo mitica. Stacchiamoci, perciò, ancora dalla letteratura e prendiamo il caso degli Annali di Inisfallen, ad esempio. L'archetipo cui si ispirano, tipico della tradizione del *Chronicon Mundi* (e comune, peraltro, anche se in diversa misura, agli Annali dell'Ulster, di Clonmacnoise, ecc.), non nasconde tuttavia il fatto che essi fossero principalmente le cronache della provincia regale di Munster, cioè quel sud dell'Irlanda da cui Cataldo tradizionalmente proveniva. Il vocabolo celtico *Cath* (=battaglia) veniva certo usato come radice per l'appellativo *Cahal-Cathal* (=guerriero, combattente, dunque "valoroso in guerra") che era diffusissimo nel Munster tanto come nome proprio di persona che di *tuath*, cioè di clan. Gli annali di Inisfallen straripano addirittura di questa evidenza ma, ancora di più, ci richiamano a quell'indissolubile

⁶⁶² G. FEBBRARO, *Note a margine della leggenda agiografica di San Cataldo, patrono di Taranto*, e-text in http://www.san-cataldo.com/Giuseppe_Febbraro.htm#_edn1, p. 1; A. VAUCHEZ, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2001, pag. 30.

legame tra santi irlandesi e vicende della loro terra d'adozione. Come la storia e la storiografia locale ci insegnano, infatti, Taranto fu distrutta dai saraceni nel 925 ma, qualche decennio prima, come tutta l'Italia essa aveva subito anche le incursioni ungheresi soffrendone persino l'occupazione per un certo tempo. Di tale evento vi è memoria nelle cronache munsterine: nel 905, anno bisestile, ricorda il cronista, "*Barbardai do thichtain dar Muir Tarrean dar cech muir cena othà airthiur in domuin co torachtatar Etàil et Roim for echaib co pattib impu et mnà maela leo*" (=I barbari vennero attraverso il mar Tirreno e attraversarono ogni mare venendo dal mondo orientale, ed essi arrivarono in Italia e a Roma su destrieri con i loro addobbi di pelle e accompagnati da donne col cranio rasato); citazioni del mondo orientale, vestiti di pelle, crani rasati: ungheresi, indubabilmente⁶⁶³. Del resto, di barbari occupanti Taranto nel X secolo parla quel cronista Berlingiero cui si deve l'idea che a partire dall'XI secolo, tempo della prima "invenzione", ebbe inizio il culto cataldino organico e strutturato⁶⁶⁴, anche se la documentazione superstite più antica che testimonia la nascita della devozione, non è anteriore al XII secolo⁶⁶⁵.

Insomma, le cronache irlandesi si interessano dell'Italia, da nord a sud, e non potevano farlo senza un motivo. E lo fanno senza soluzione di continuità "informandosi" per così dire, di quanto avveniva in Italia registrando ogni elemento di interesse dal loro punto di

⁶⁶³ AI, anno 905, p. 142.

⁶⁶⁴ *Historia Inventionis et Translationis Corporis B. Cataldi Auctore Berlingerio Tarantino et forsitan aliis*, in AA. SS., X, Maii XV, pagg. 570–575, Anversa 1680.

⁶⁶⁵ A. HOFMAISTER, *Der Sermo de inventione Sancti Kataldi. Zur Geschichte Tarents am Ende des 11. Jahr*, in «Muenchener Museum», IV, 1924, pagg. 101–114.

vista: negli stessi anni del sacco saraceno di Taranto le cronache irlandesi registravano momenti importanti di interazione e scambio fra le due culture come, ad esempio, il pellegrinaggio a Roma di abati di importanti monasteri ibernesi⁶⁶⁶.

Altro elemento che deporrebbe se non per la storicità del personaggio Cataldo, quantomeno come giustificativo della sua fortuna culturale, si trova negli annali dell'Ulster: "*Cathal m. Roghailligh moritur*"⁶⁶⁷. Questa notizia può essere una conferma irlandese alla memoria di un Cataldo titolare di una qualche devozione? Sull'esistenza di "questo" Cataldo non c'è dubbio perché la stessa scarna notizia è riportata anche dagli annali di Clonmacnoise, dagli annali miscellanei di Tigernach, e da quelli dei Quattro Maestri⁶⁶⁸. Si dibatta pure quanto si vuole sull'identità del personaggio, ma non vi è dubbio che si trattasse di una figura illustre se è vero, com'è vero, che la sua scomparsa è riportata, nel medesimo anno, anche negli Annali del manoscritto Cotton⁶⁶⁹, e solo di un anno o due ante datati in quelli di Inisfallen legati alla zona del Munster⁶⁷⁰. La stessa notizia, dunque, compare, scarna ma precisa nella datazione, nei quattro più importanti annali irlandesi e in un altro paio di quelli cosiddetti minori. Resta sicuramente la difficoltà di stabilire con precisione chi fosse questo Cataldo, tuttavia re, vescovi e abati, principi, letterati, scribi, venivano normalmente indicati col loro titolo in ogni fonte annalistica, mentre questo personaggio, senza altre

⁶⁶⁶ AFM, anno 927.6, p. 620.

⁶⁶⁷ *The Annals of Ulster*, ed. a c. di S. MAC AIRT, 2 voll., Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1983 (da qui in avanti AU), anno 680.3, vol. I, p.146.

⁶⁶⁸ AoC, anno 675, p. 109; AT, p. 165; AFM, M678.7, p. 286.

⁶⁶⁹ CAms, anno 680 k5, p. 323.

⁶⁷⁰ AI, anno 679, p. 98.

indicazioni, si guadagna ben cinque citazioni concordanti; è possibile che la sua chiara fama avesse raggiunto la Patria d'origine ancor prima di una sua canonizzazione ufficiale da parte della Chiesa. Ma resta un'ipotesi.

E allora facciamo quattro brevi riflessioni. 1) le tre fonti annalistiche prese in considerazione, quando citano dei personaggi, son soliti precisarne l'identità antepoendo al nome il ruolo che essi rivestivano nella società; non avviene in questo caso: segno della scontata fama del personaggio? 2) Cathal è un nome del Munster, eppure compare in una fonte settentrionale (gli annali dell'Ulster) dove esso, al contrario, si ripete altrove sì e no quattro-cinque volte, a differenza di quanto si verifica con le centinaia di comparsate di questo nome nelle fonti meridionali: segno che si trattava di un personaggio che non si poteva ignorare a nessuna latitudine d'Irlanda? 3) Gli Annali dell'Ulster sono stilati in gaelico, latino e, spesso, nei due linguaggi misti; benché scarna, la notizia in questione è in latino: ora, si sa che questi non sono casi unici nelle fonti medievali e, quindi, può non significar nulla, ma non potrebbe essere anche indizio dello stato clericale del personaggio? 4) Infine, l'anno, che è il 680 circa; tale data è assolutamente compatibile e congrua con tutti i computi fatti per individuare l'arco temporale della vita di Cataldo dato, appunto, tra i primi decenni e la fine del VII secolo e, specialmente, con la data del suo presunto viaggio in Palestina, attestato intorno al 660; presunto perché attestato, come afferma Stefania Alessandrini⁶⁷¹, solo in fonti letterarie ma totalmente ignorato dalle cronache.

⁶⁷¹ S. ALESSANDRINI, *Notizie essenziali per stabilire la storicità di Cataldo Vescovo di Rachau*, in www.sancaldosupino.it/pagine/storia/storia-10.htm

Gli Annali dell'Ulster che, diversamente da altre cronache, si interessano più marginalmente di quanto accade nel resto del mondo per concentrarsi, viceversa, sulle vicende ibernesi, tuttavia non perdono di vista l'Italia quando si tratta di sottolineare ancora il legame tra la penisola e la vocazione itinerante del popolo irlandese: anche nei secoli successivi al VII, infatti, i pellegrinaggi, specie a Roma e specialmente quelli senza ritorno, vengono puntualmente segnalati: “*Donnchadh m. Briain airdri Muman do athrigadh et do ec i Roim ina ailitri*” (=Donnchad figlio di Brian, alto re del Munster, fu deposto e morì a Roma in pellegrinaggio). La notizia, registrata sia dagli Annali dell'Ulster che da quelli dei Quattro Maestri negli stessi termini, è del 1064, cioè circa un decennio dopo la notizia della prima “inventio” delle reliquie di Cataldo nella diruta cattedrale tarantina⁶⁷², e questo dimostra, ancora una volta, come i contatti Irlanda-sud Italia fossero ancora solidi e vivaci nell'XI secolo inoltrato.

Nonostante questo, diversamente dal culto indubabilmente frutto delle predette interazioni culturali, affermare la storicità di Cataldo presenta ancora molti punti di fragilità. Di lui sappiamo, ad esempio, attraverso la letteratura agiografica, che fu successore di san Cartaghe nel monastero di Lismore: se è stato così, perché gli annali di Clonmacnoise, quelli dell'Ulster, il *Chronicon Scotorum* che segnalano la morte di Cartaghe non fanno menzione di nessun successore di nome Cahal, Cathal, né tantomeno con le variabili onomastiche riscontrate dai bollandisti di Chetiaco e Mochuida⁶⁷³? Lo stesso dicasi per gli Annali dei

⁶⁷² AU, anno 1064.4, vol. I, p. 500; AFM, anno 1064.6, p. 886.

⁶⁷³ AoC, anno 637, p. 102; *Chronicon Scotorum*, by M. McDONALD, in C.E.L.T. - Corpus of Electronic Texts – University of Cork, Cork 2003, <http://www.ucc.ie/celt>, text ID number: L100016, anno 636, p. 60.

Quattro Maestri, di Inisfallen, ancora il *Chronicon Scotorum* e gli *Annali minori* (in questa sede ne sono stati presi in considerazioni ben undici di questa tipologia di fonti) che, oltre alla morte di San Cartaghe, narrano il famoso episodio della cacciata del santo da Rahitin a seguito della quale, poi, fonderà il monastero di Lismore di cui sarà abate-vescovo. Insomma, tanti particolari importanti su vita e morte di Cartaghe, ma nessuna traccia di un Cataldo suo successore⁶⁷⁴.

In conclusione: la nebbia dei tempi aleggiante intorno la figura storica di Cataldo sposta il problema non sulla sua esistenza, questione tutto sommato esiziale a questo punto, ma sulla nascita del culto a lui tributato in Italia Meridionale.

L'Inventio delle reliquie di san Cataldo si verifica alla metà dell'XI secolo, in un momento in cui tutta l'Europa è attraversata dalle tensioni millenaristiche che portano a guardare verso oriente attraverso la rinata pratica del pellegrinaggio, più o meno armato, che porterà alle cosiddette "crociate"⁶⁷⁵. Torme di pellegrini di tutta Europa, anche provenienti dalle Isole britanniche si riversano sulle spiagge pugliesi per imbarcarsi verso la Palestina. In questo rinnovato fervore movimentista potrebbe essersi concretizzata la condizione ideale per la nascita e lo sviluppo del culto cataldino in una terra crocevia di culture e tradizioni tra le più disparate.

Perché, però, proprio un santo irlandese? Forse per la mai sopita fama di santità del clero di quel popolo che continuò ad affascinare anche i cristiani del sud Italia? Forse perché la Chiesa d'Irlanda, con il suo massimo

⁶⁷⁴ AFM, anno M631.3, p. 252 e anno 636.2, p. 254; AI, anno 638, p. 90; AU, anno 637.2, p. 120; CS, anno 637, p. 62.

⁶⁷⁵ P. ALPHANDERY-A. DUPRONT, *La Cristianità e l'idea di crociata*, ed. it. Bologna, Il Mulino, 1985.

rappresentante, all'epoca, il vescovo San Malachia (1094-1148) fu tra le più entusiaste nell'aderire alle istanze riformatrici di Cluny che, proprio nel meridione normanno trovarono l'appoggio militare per affermarsi? Senza contare che San Malachia era stato anche grande frequentatore del monastero di Lismore e avrebbe, certo, visto con favore ad una figura edificante irlandese proveniente da quel contesto; forse perché, come abbiamo potuto fin qui appurare, i contatti fra mondo celto-ibernese e sud peninsulare non conobbero mai soluzione di continuità fin dai tempi di Gregorio Magno? Fatto sta che nelle fonti irlandesi, a partire dall'XI secolo, si registra un'impennata dei pellegrinaggi verso oriente; e la strada era sempre quella passante per l'Italia come testimoniano gli innumerevoli *itinera* verso Roma e Gerusalemme che impedirono lo scioglimento di questo singolare e longevo cordone ombelicale spirituale tra Irlanda e sud-Italia, come attestano inequivocabilmente quasi tutte le cronache irlandesi: anno 1026 “*Moel Ruanaid Hua MAíl Doraid, rì in tuascirt, ina ailithre co Cluain Ferta Brnainn, co ndeochaid as side co Hii Coluim Cille, as side co Ròim Letha*” (=Mael Ruanaid nipote di Mail Doraid, re dell'Ulster andò, durante il suo pellegrinaggio, a Brennan di Clonfert, da lì procedette fino a san Colum Kille, e poi fino a Roma)⁶⁷⁶. Anno 1028 “*Macc Amlaib ina ailithre do Ròim*” (=Il figlio di AmlAíb va a fare il suo pellegrinaggio a Roma)⁶⁷⁷. Anno 1036: “*Cellach Hua Selbaich, comarba Barre, ailithir Ròma primànchara Herend, quievit in Christo*” (=Cellach Ua Selbaig, di Barre, uno che aveva fatto il pellegrinaggio a Roma, e capo anacoreta d'Irlanda, si addormentò in Cristo)⁶⁷⁸. E ancora,

⁶⁷⁶ AI, anno 1026, cv. 4, p. 192. Cf. anche *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 259.

⁶⁷⁷ AI, anno 1028, cv. 4, p. 196.

⁶⁷⁸ AI, anno 1036, c. 7, p. 202.

Flaibertach O'Neill verso il 1030⁶⁷⁹; nel 1037 il vichingo Olaf figlio di Sitric, che veniva ucciso mentre faceva ritorno da un viaggio a Roma⁶⁸⁰; 1042 “*Hua Domnaill m. Duib da Buirend ina ailithre do Ròim*” (=Il nipote di Domnall, figlio di Dub di Bairenn, compie il suo pellegrinaggio a Roma)⁶⁸¹; 1064 “*Donnchad mc Brian do dul do Ròim*” (=Donnach figlio di Brian, andò a Roma)⁶⁸².

E poi a Gerusalemme passando per la Città Eterna e per il sud: anno 1080 (ormai la prima crociata è alle porte) “*Hua Cind Faelad, ri na nDésse, do dul (do) Hierusalem*”, (=O' Cinn Fhaelad, re degli O'Deisi, andò a Gerusalemme)⁶⁸³. E ancora *itinerari* penitenziali irlandesi a Gerusalemme segnalati fino al 1324⁶⁸⁴.

Guardare a San Cataldo dal punto di vista irlandese, piuttosto che da quello del culto tarantino, ci fa comprendere come non esistesse, nell'Isola, una tradizione agiografico-culturale a lui legata. E' più plausibile pensare ad una conoscenza “di ritorno” del santo (e questo spiegherebbe qualche traccia nelle cronache): come a dire che venendo a contatto col suo culto nel sud-Italia gli irlandesi seppero di questo illustre compatriota. La notizia, tuttavia, non diede inizio, nella loro isola, ad un culto

⁶⁷⁹ AT, vol. II, p. 261.

⁶⁸⁰ AT, vol. II, p. 266.

⁶⁸¹ AI, anno 1042, cv. 5, p. 206.

⁶⁸² AI, anno 1064, cv. 5, p. 222; *Annals of Tigernach*, cit., vol. II, p. 296; *Annals of Clonmacnoise*, cit., anno 1063, pag 179; *Annals of Ulster*, cit., vol. I, anno 1064.4, pp. 500-501; *Annals of the four Masters*, cit., vol. II, anno M1064.6., p. 887.

⁶⁸³ AU, anno 1080, c. 3, p. 234.

⁶⁸⁴ *Le voyage de Simon Semeonis d'Irlande en Terre Sainte*, a c. di C. DELUZ, in «Croisades et pèlerinages, chroniques et voyages en Terre sainte, XIII-XVI siècle», a c. di D. REGNIER-BOHLER, Paris, Laffont, 1997, pp. 959-995.

cataldino più o meno organico, ma forse anche perché diversi erano i tempi.

E allora forse non sapremo mai quanto di irlandese ci sia davvero nel Cataldo tarantino ma il suo culto, quello sì, indubitabilmente, dall'XI secolo, in qualche modo restituisce, dalla lande di un grato meridione italiano, le sue radici alla Patria. Benché inconsapevolmente, Cataldo, in uno strano pellegrinaggio a ritroso, rientra spiritualmente nel cuore e nell'anima di quell'Isola di Smeraldo che, per tanto tempo, in fondo, lo aveva ignorato.

APPENDICE 2

*Influenze paoline e agostiniane nella “teologia operativa”
di Patrizio d’Irlanda.*

1. La nozione di “Teologia Operativa”.

L'espressione “Teologia operativa”, è un neologismo possibile perché molto calzante nel descrivere la sintesi del pensiero e dell'opera di Patrizio d'Irlanda⁶⁸⁵. In quest'espressione si coglie la struttura mentale e materiale di un'azione che coniuga la premura missionaria di chi, come Patrizio, sente la propria vocazione ad una pastorale atta a diffondere la fede cristiana in lande pagane da un lato, e dall'altro induce al confronto con una teologia “presentabile” ad una popolazione (quella celto-ibernese, nella fattispecie), fortemente distante dalla sensibilità culturale, spirituale, filosofica ma anche sociale nell'occidente romanizzato del V secolo considerato che l'Irlanda, al contrario del resto d'Europa, non ha mai subito la conquista e, conseguentemente, la colonizzazione romana⁶⁸⁶.

Tralasciando gli aspetti biografici della vita di Patrizio e della Tradizione Letteraria, anche agiografica, a lui relativa, che pure sarebbe importante per comprenderne meglio il pensiero⁶⁸⁷,

⁶⁸⁵ Questo saggio è apparso per la prima volta e con lo stesso titolo in «Schola Salernitana», XVI (2011).

⁶⁸⁶ Il suocero di Tacito, il generale Agricola, riteneva di poter conquistare l'Irlanda con una sola legione facendo leva sulla scarsa coesione della società tribale ibernese. Ma nessun imperatore prese in considerazione l'ipotesi di conquistare una terra ritenuta inospitale (per i romani l'etimologia di “Hibernia”, corrispondeva al nostro “Terra dell'Inverno”). Cf. *Annales, Historia, Vita Agricolae*, di PUBLIO CORNELIO TACITO, a c. di L. ANNIBALETTO, Milano 1989.

⁶⁸⁷ G. IORIO, *Gli itinerari del monachesimo irlandese nella seconda evangelizzazione d'Europa (VI-VIII sec. d.C.)*, in «Miscellanea», n. 2 (1993), pp. 2-5 e n. 3 (1993), pp. 2-7; ID., *I sentieri di San Patrizio*, Salerno 1995; ID., *L'Apostolo Rustico*, Rimini 2000; ID., *Sradicamento e mobilità nella mentalità medievale*, in «Lyceum», n. 24 (2002) pp. 57-60; ID., *Terra di San Patrizio – Storia dell'Irlanda medievale*, Rimini 2004; ID., *Liminarismo e maschere nelle feste tradizionali e nel divino indoeuropeo*, in «Lyceum», n. 28 (2004); ID., *I caratteri del monachesimo irlandese come fondamento della*

ci limiteremo, in questa sede a focalizzare almeno un paio di punti del pensiero patriciano in cui, più che altrove, è possibile riscontrare l'influenza agostiniana e, in misura maggiore, paolina da lui recepita:

- A. La formazione letteraria e l'antipelagianesimo patriciano
- B. Il problema trinitario

2. *La formazione letteraria e l'antipelagianesimo patriciano*

La formazione letteraria di Patrizio resta un problema aperto. In quanto figlio di un diacono che, tuttavia, faceva anche parte della classe dei *Decuriones* nella Britannia romanizzata, riceve un'alfabetizzazione media per gli standards dell'epoca. Ma quando, dopo le vicissitudini legate alle sue due prigionie in Irlanda ad opera di pirati scoti, decide di votarsi al sacerdozio missionario, completa la sua formazione presso il vescovo San Germano di Auxerre, in Gallia, preparazione che passa per lo studio dei sacri testi nella forma cui si poteva allora accedere. Secondo la Malaspina, l'unico latino che Patrizio comprende agevolmente, è quello biblico⁶⁸⁸: ma di quale bibbia? Sembra che gli sia poco nota la *Vulgata*, ma che faccia, piuttosto, riferimento ad una "Bibbia Gallica" oggi andata persa, ma di cui esistono frammenti in codici miscelanei nord-europei. Il Bieler ha pensato anche ad un misto tra *Vetus Latina* e *Vulgata* con glosse e recensioni intermedie. Ma quel che conta è l'uso, anche speculativo, che Patrizio fa di questi testi. Nelle sue opere, l'uso della Bibbia è sempre a carattere meditativo; Bieler e Hanson hanno stabilito che le meditazioni patriciane si ritrovano nelle sue

riacculturazione latina e cristiana dell'Occidente, rel. conv. "No greater love...", Roma, 6/5/ 2006.

⁶⁸⁸E. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Roma-L'Aquila, 1984, p. 103.

opere con citazioni esplicite, implicite, allusive, sotto forma di locuzioni, strutture lessicali, costrutti grammaticali⁶⁸⁹.

E', questo, un primo aspetto di originalità dell'opera patriciana perché impegna ad una "convergenza parallela", tra pensiero speculativo e problematica filologica: cioè non è possibile analizzare il pensiero dell'apostolo degli irlandesi prescindendo dalla nebulosità della questione ricostruttiva delle fonti a cui si è ispirato per i suoi scritti⁶⁹⁰.

Qual si voglia siano state le fonti di formazione letteraria di Patrizio, egli ne ricava una forte impronta paolina che usa come supporto alla propria "teologia operativa" in campo politico e propagandistico: delle opere sicuramente attribuibili all'apostolo degli irlandesi, infatti, resta significativa, da questo punto di vista, l'*Epistola ad milites Corotici*, scritta in occasione del massacro di seguaci di Patrizio da parte di un tirannello britanno-romano di nome Coroticus. «È naturale pensare che una prima missiva di ammonimento fosse stata subito distrutta dai destinatari che si fecero beffa di mittente e corriere. Ci resta la lettera aperta con cui Patrizio si rivolse di nuovo a Corotico e ai suoi *sceleratissimi* comunicando loro la scomunica e rendendone di pubblico dominio la sentenza. [...] L'Epistola era anche destinata alla lettura pubblica (Epist., 21,4), come la prima lettera ai tessalonicesi di Paolo (cf. 1Thess. 5,27)»⁶⁹¹.

«Et misi epistolam cum sancto presbitero, quem ego ex infantia docui, cum clericis, ut nobis aliquid indulgerent de preda vel de captivis baptizatis: cachinnis fecerunt de illis»⁶⁹².

⁶⁸⁹ L. BIELER, *Der Bibeltext des Heiligen Patrick*, in «Biblica», 28 (1947).

⁶⁹⁰ Oltre alle opere certe, vds. anche le edizioni critiche di quelle attribuite in *The Patrician texts in the Book of Armagh*, ed. by L. BIELER, Dublin 1979.

⁶⁹¹ MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit., p. 214.

⁶⁹² PATRIZIO, *Epistula ad milites Corotici*, in IORIO, *I sentieri* cit., p. 71.

Se di “teologia operativa” si tratta, è evidente che Patrizio deve, in qualche modo, rendere questa sua incursione in campo politico, funzionale all’attività pastorale e missionaria che va svolgendo nella sua nuova terra di missione.

Politicamente, dunque, l’idea patriciana dell’*auctoritas*, anticipa di non pochi secoli le concezioni Ildebrandine (verosimilmente influenzate da Pier Damiani⁶⁹³) fissate solo nell’XI secolo col *Dictatus Papae* del 1075⁶⁹⁴. Una posizione più morbida rispetto al dettato gregoriano e, quindi, più vicina all’idea di Patrizio, la ritroviamo in Tommaso quasi tre secoli dopo⁶⁹⁵. Patrizio è esplicito: la sfera politica e quella religiosa restano separate, ma se l’autorità civile si macchia di nefandezze oggettive, sarà quella religiosa, di propria iniziativa, a collocare i reprobri al margine della società, oltre che fuori dalla stessa comunione spirituale coi santi. Tale problematica viene affrontata, in modo fortemente controverso, anche dalla Facoltà delle Arti dell’Università di Parigi tra XIII e XIV secolo⁶⁹⁶. E’ evidente come non sia possibile riconoscere nessi così stretti fra tre ambiti ideologici tanto diluiti nel tempo; la precisazione, tuttavia, è presentata solo per sottolineare come la problematica del rapporto fra potere laico e religioso si riproponga ciclicamente nel corso del medioevo con l’emersione di sensibilità che perpetuano o riscoprono tratti comuni ideologici, sopiti o addirittura dimenticati e più o meno inconsciamente recuperati.

⁶⁹³ PIER DAMIANI, *Liber Grattissimus e Disceptatio Synodalis*, in «Opere», 3 voll., Roma 2000-2007.

⁶⁹⁴ Un commento ancora valido in *Der "Dictatus papae" Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, ed. K. HOFMANN, Paderborn 1933, pp. 202-208.

⁶⁹⁵ TOMMASO D’AQUINO, *De Regimine principum*, Libro I, cap. XIV.

⁶⁹⁶ M. TOSTE, *Nobiles, Optimi Viri, Philosophi. The role of the philosopher in the political community at the Faculty of Arts in Paris in the late thirteenth century*, in «Itinéraires de la Raison», 32, (2005), pp. 269-308.

Che fosse attraverso la bibbia gallica o la *Vulgata*, è evidente che Patrizio conosce Paolo quanto Agostino. E se è facile immaginare che frequenti le “Confessioni” agostiniane al punto di titolare allo stesso modo la sua opera autobiografica, è lecito pensare che conosca anche almeno qualcuna delle altre opere dell’Ipponate (forse quelle relative alla polemica contro i manichei e i pelagiani e la *Civitas Dei*)⁶⁹⁷. Ecco dell’assunto agostiniano relativo *alla fine che non avrà fine* nell’ottavo giorno, la troviamo ancora nell’*Epistola* ai militi di Corotico nella quale, per Patrizio, esiste, quasi con un anticipo bergsoniano⁶⁹⁸, un *tempo della durata* inteso come sequenza cronologica nata col mondo e un *tempo senza durata* che è quello del Paradiso:

«Deo Gratias, creduli babtizati de saeculo recessistis ad Paradisum»⁶⁹⁹.

Considerata la provenienza cultural-geografica di Patrizio, non è da escludere che gli fosse nota anche la pubblicistica anti-pelagiana di Prospero d’Aquitania (e, considerando il suo particolare carisma nell’evangelizzazione dei popoli, probabilmente il *De vocatione omnium gentium*⁷⁰⁰). L’intera produzione patriciana, tuttavia, si rifà fortemente alla tradizione agostiniana per molti contenuti speculativi, come vedremo più avanti, e tiene a modello le strutture paoline per quello che riguarda i contenuti teologici. Ce lo confermano anche i numeri: nelle due opere sicuramente attribuibili a Patrizio si possono contare 229 citazioni bibliche nelle “Confessioni”; di queste ben 93 sono tratte dalle epistole di san Paolo. Nella lettera

⁶⁹⁷ Per un approccio semplice alla produzione agostiniana, esiste un portale con l’opera omnia dell’Ipponate tradotta in italiano: www.sant-agostino.it/italiano/index.htm

⁶⁹⁸ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. el. par G. PAQUET et P. SALAMA, Strasbourg 2003.

⁶⁹⁹ *Notae excerptae ex epistola ad Corotici milites* (dagli «Analecta Bollandiana»), in IORIO, *I sentieri* cit., p. 71.

⁷⁰⁰ PROSPER TYRO LUCENTIUS, *Libri duo de vocatione omnium gentium*, in PROSPERO DI AQUITANIA, *La Vocazione dei Popoli*, traduzione e commento a c. di M. A. BARBÀRA, Roma 1998, pp. 39-180.

ai militi di Corotico, molto più breve delle “Confessioni” e che già di per sé ricalca la prima lettera ai Tessalonicesi, si contano circa 87-88 citazioni bibliche e di queste ben 36 sono paoline.

Tutta la storiografia anglosassone contemporanea che si è occupata degli scritti patriciani (Bieler, Hanson, Kelly, ecc.⁷⁰¹) è concorde nel sottolineare il profondo anti-pelagianesimo di Patrizio, il quale ha seguito il dibattito scaturito in materia, anche perché conoscitore degli scritti agostiniani in proposito⁷⁰². Patrizio ha particolare necessità di affrontare questa problematica in funzione della propria azione missionaria in una terra (le Isole britanniche) dove il Pelagianesimo, anche per le origini del suo fondatore, aveva forti radici. Si tratta, perciò, di un problema per molti versi affrontato e risolto nel senso di una perfetta ortodossia di Patrizio. La domanda che qui ci si vuol porre, pertanto, è un'altra ed è funzionale alla comprensione del Patrizio pensatore, piuttosto che a quella legata al suo ruolo di vescovo: e cioè se egli fosse contro Pelagio o contro il pelagianesimo. La sfumatura è sottile, ma sostanziale. Mentre Pelagio, infatti, ritrattava in più occasioni le sue tesi o comunque le ridiscuteva apertamente, le sue idee trovavano larga fortuna e rielaborazioni strumentali anche a livello politico e sociale: è storicamente dimostrato,

⁷⁰¹ L. BIELER, *Liber Epistularum sancti Patricii Episcopi*, in «Classica et Medioevalia», 11 (1951), pp. 1-150, e 12 (1951), pp. 80-214; ID., *The patrician texts in the Book of Armagh*, *Scriptores Latini Hiberniae* (SLH), 10, Dublin 1979; R. P. C. HANSON, *Patrick and the 'mensura fidei'*, in «Studia Patristica», 10 (1970), pp. 109-111; ID., *Witness from St. Patrick to the Creed of 381*, in «Analecta Bollandiana», 101 (1983), pp. 297-299.

⁷⁰² Scritti anti-pelagiani: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum; De Spiritu et littera; De perfectione iustitiae hominis; De gestis Pelagii; De gratia Christi et de peccato originale contra Pelagium; De nuptiis et concupiscentia; Contra duas epistolas Pelagianorum; De natura et gratia contra Pelagium; Contra Iulianum haeresis pelagiana*. Scritti anti-semipelagiani: *De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae*; tutte in AA.VV., *Sant'Agostino – Opera Omnia*, 38 voll., Roma 1967-2010.

infatti, che il pelagianesimo nella provincia britannica fu abbracciato dal ricco ceto decurionale.

Un aspetto della questione da non sottovalutare, sta nella considerazione della quasi contemporaneità di Pelagio, Nestorio e Patrizio, tutti e tre vissuti a pochi decenni di differenza gli uni dagli altri. Sia la dottrina di Pelagio (già stigmatizzata da Innocenzo I nel 417 su pressione di Gerolamo e Paolo Orosio e nel 418 da papa Zosimo) che quella di Nestorio, conobbero la loro condanna definitiva al Concilio di Efeso del 431. Proprio in quell'anno, o al massimo il successivo, infatti, il pontefice Celestino I (amico personale di Agostino e di Paolino da Nola) affidava a Patrizio la missione irlandese a supporto di quella, più fallimentare, del suo predecessore in Hibernia, il vescovo Palladio appena deceduto, e che non aveva raggiunto risultati soddisfacenti⁷⁰³. Per queste ragioni (non ultima il rapporto con Agostino), non v'è da dubitare che le premure del papa riguardassero anche il contenimento dell'eresia pelagiana; dunque, l'affidamento della missione ibernese a Patrizio, sottolinea l'assoluta ortodossia del santo che, oltretutto, come conterraneo di Pelagio, avrebbe potuto contrastare più efficacemente la diffusione della devianza dottrinale⁷⁰⁴.

Patrizio ha conosciuto le opere di Pelagio probabilmente attraverso il filtro della pubblicistica agostiniana ma anche a mezzo di tutta una serie di commentari disponibili durante il suo soggiorno presso il vescovo Germano ad Auxerre; anche in Gallia, infatti, la polemica anti-pelagiana è vivacemente alimentata da personaggi come i vescovi Ero di Arles e Lazzaro di Aix⁷⁰⁵.

Il punto più dibattuto dalla teologia operativa patriciana è la lotta al pelagianesimo sul terreno delle questioni relative alla funzione salvifica del battesimo che, notoriamente, l'eretico

⁷⁰³ Note sintetiche su Celestino I in C. RENDINA, *I papi. Storia e segreti*, Roma 1983 (e successivi aggiornamenti), pp. 83-85.

⁷⁰⁴ H. JEDIN, *Breve storia dei Concili*, Roma-Brescia, VIII ed. 1989, pp. 27-40.

⁷⁰⁵ Solo per un riferimento cf. www.filosofico.net/pelagio.htm

britannico contesta insieme ad alcuni aspetti della Resurrezione di Gesù: Pelagio sosteneva, infatti, non solo che il peccato di Adamo ha danneggiato solo lui, ma anche che la Resurrezione di Cristo non necessariamente comportasse, come conseguenza, la resurrezione di tutto il genere umano. Patrizio, al contrario, non soltanto ribadisce fermamente il valore soterico del sacramento, ma lo considera la punta avanzata della sua missione. Nelle sue opere fa riferimento continuo al numero di battezzati che indica con segno di elezione per questa loro condizione, tanto nella lettera ai militi di Corotico, quanto nelle Confessioni, e lo stesso faranno pure i suoi tardi biografi dell’VIII secolo, a testimonianza di quanto fosse nota, anche dopo trecento anni, la devozione patriciana per il sacramento dei catecumeni⁷⁰⁶.

Pelagio sostiene, ancora, che la Grazia di Dio coincide col Libero Arbitrio, si dà secondo i meriti e, dunque, dipende dalla volontà umana. Patrizio al contrario, nelle sue opere afferma, agostinianamente e con perentorietà, che tutto è Grazia non solo nella Salvezza definitiva, ma spesso è predestinato persino nel pellegrinaggio terrestre (come dimostrano le chiamate angeliche e prodigiose da lui ricevute per dare l’avvio alla sua vocazione missionaria⁷⁰⁷).

Ancora Pelagio e il suo discepolo Celestio, affermano che siccome gli uomini sono partecipi della Natura di Dio, l’Anima può essere senza peccato proprio come quella del Creatore. Come potrebbe, infatti, una persona diventare partecipe di una sostanza

⁷⁰⁶ Cf. PATRIZIO D’IRLANDA, *Epistola Sancti Patricii ad Christianos Corotici Tyranni subditos*, e IDEM, *Confessiones*, ed. by W. STOKES in www.ucc.ie/celt/online/L201060.html (e L201061 per quanto riguarda l’*Epistola*) da qui in avanti: *Epistola* e *Confessiones*; MUIRCHÙ MACCUMACHTENI, *Vita Patricii* e TIRECHÀN, *Collectanea de Sancto Patritio*, entrambi in *L’Apostolo Rustico* a c. di G. IORIO, Rimini 2000 (da qui in avanti: *Vita* e *Collectanea*), testi e traduzioni pp. 83-192.

⁷⁰⁷ Tali episodi sono riscontrabili oltre che nelle già citate *Vita* e *Collectanea* anche nell’opera (attribuita tradizionalmente, ma non storicamente e filologicamente a Patrizio) intitolato *Liber Angeli*; cf. BIELER, *The patrician texts* cit., pp. 184-191.

ed esser dichiarata poi estranea allo Stato e al potere di quella sostanza? In questo caso l'obiezione patriciana è molto semplice: è l'incontestabile incapacità umana ad esimersi dal compiere il male, che dimostra quanto egli possa esser salvato solo per Grazia e quanto esistano, comunque, differenze tra Dio e l'uomo. Patrizio, dunque, nega l'assunto pelagiano dell'anima umana come parte, scheggia della Divinità stessa, per affermare che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio ma non è sostanzialmente uguale a Lui.

3. *Il problema trinitario*

«Ego Patricius, peccator rusticissimus et minimus omnium fidelium, et contemptibilis sum apud plurimos»⁷⁰⁸.

Ha un bel dire Patrizio a definirsi “peccatore ignorantissimo” e “il più piccolo tra tutti i fedeli”: la sua conoscenza dell'epistolario paolino e anche delle opere fondamentali di Agostino, come vedremo più avanti, viene travasata a nutrimento della sua “teologia operativa” mirata ad una evangelizzazione che tende a prendere a cuore il destino spirituale delle tribù celtiche grazie ad un parlare semplice ma, contemporaneamente, fortemente pronto all'esplicazione della dogmatica cattolica di base. E lo “scoglio” trinitario è, sicuramente, uno dei temi più importanti toccati dalla catechesi patriciana.

L'apparato leggendario nato intorno all'azione evangelizzatrice dell'Apostolo degli irlandesi, riporta due episodi significativi: il primo riguarda il riconoscimento, da parte di Patrizio, del valore della cultura irlandese pre-cristiana che, in comune con quella di altri popoli indo-europei, si attribuisce l'invenzione della ruota assurda, poi, ad attributo divino, come nel

⁷⁰⁸ *Notae excerptae ex confessione S. Patricii secundum textum libri armachani* (dalle edizioni bollandiste), in IORIO, *I sentieri* cit., p. 75.

caso dello scudo del dio Lug, una sorta di Giove irlandese⁷⁰⁹. Tale simbolo, era divenuto l'emblema stesso della loro identità di "Natio". Patrizio, nel riconoscere tale identità, avrebbe, poi, sovrapposto il simbolo cristiano alla ruota, generando quella "croce celtica", ancora oggi simbolo della religiosità ibernese. E' chiaramente una leggenda: la croce celtica, in realtà, oltre che un innegabile simbolo cristiano è anche un'ideale rappresentazione cosmica in cui i quattro archi ottenuto dallo spezzettamento della circonferenza, dovuto ai bracci della croce, nient'altro rappresentano che le provincie dell'Irlanda arcaica; e le altrettante escrescenze collocate nella parte interna degli archi stessi, segnano simbolicamente i "rath", cioè le residenze reali dei "Coicèda" (=provincie) del Paese. Insomma, la croce celtica è la rappresentazione del mondo coperto, attraversato e redento dalla croce del sacrificio di Cristo. E forse Patrizio approfitta di questa predisposizione degli irlandesi alla ricerca di una sintesi, di un sincretismo, con la nuova Parola rivelata. Da queste consapevolezze nasce l'altra leggenda agiografica, di tema trinitario, relativa al secondo simbolo dell'identità irlandese che è lo "shamrock", il trifoglio. Questa piantina umile, erbetta di campo che si trova per ogni dove nel paesaggio rurale irlandese, viene proposta come la metafora attraverso la quale Patrizio spiega, agli stupiti scoti, il dogma del Dio Uno e Trino. Al di là dell'aspetto agiografico-legendario, la metafora del trifoglio (piantina con un unico gambo che è la parte più importante, quella in cui fluiscono nutrimento e vita e dal quale si dipanano tre foglie di identica struttura e immagine ma perfettamente distinte) bene sintetizza l'approccio problematico di Patrizio alla verità di fede in esame.

Nel capitolo XIV delle sue "Confessioni", Patrizio proclama la sua *mensura fidei Trinitatis*, imperniando tutto il suo pensiero su questo dogma fondamentale del simbolo cristiano. Studi recenti dimostrano come Patrizio conosca bene anche l'Apocalisse del Veggente di Pathmos. A mio sommo giudizio, l'apostolo degli irlandesi ha avuto la possibilità di

⁷⁰⁹ G. IORIO, *La Terra di Medb*, Roma 2010, pp. 18-66.

attingere (probabilmente durante la sua permanenza ad Auxerre) anche alla letteratura di commento disponibile ai suoi tempi e questo spiegherebbe la forte somiglianza del simbolo patriciano con la *Mensura fidei* di Vittorino da Pettau, “mensura” che sarebbe stata, poi, ripresa e rielaborata da Gerolamo⁷¹⁰. Ma Hanson (e in una certa misura anche il Bieler) sostiene che Patrizio non abbia attinto alla fonte gerolimiana quanto, piuttosto, direttamente agli scritti di Vittorino⁷¹¹. Anzi, in questa sede ci si spinge ad affermare che molto della concezione patriciana sul problema del tempo fonde la lezione agostiniana con quella dello stesso Vittorino⁷¹². La letteratura di quest’ultimo è millenarista e si rifà ad Ireneo che, a sua volta, si basa sul salmo 90, 4: «Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte». Ma Vittorino è anche uno dei primi commentatori dell’Apocalisse che Patrizio conosceva sicuramente, come attestabile dagli ampi riferimenti all’interno dei suoi scritti. È da questo background culturale che il nostro Apostolo trae gli elementi per inoltrarsi in una propria interpretazione del dogma trinitario. Il nodo essenziale è dato dall’assenza di cenni, nei suoi scritti, alle dispute teologiche del V secolo, e la mancanza di riferimenti al ruolo della Beata Vergine (benché quest’ultimo aspetto, al contrario, sia ben presente negli scritti di Vittorino, il quale propone, dopo le precedenti discussioni già abbozzate da Giustino, Ireneo e Tertulliano, per la prima volta una strutturazione organica e razionale del parallelo Eva-Maria⁷¹³). L’assenza pesante di questa

⁷¹⁰ SOFRONIO EUSEBIO GEROLAMO, *Opera Omnia*, in «Migne, PL», voll. XXII-XXX (spec. vol. XXIII: *De Verginitate Beatae Mariae – Dialogus adversus pelagianos*).

⁷¹¹ R. P. C. HANSON, *The rule of faith of Victorinus and Patrick*, in «Mèlanges Bieler», Leiden 1976, pp. 25-36; L. BIELER, *The “creeds” of St. Victorinus and St. Patrick*, in «Theological Studies», 9 (1949), pp. 121-124.

⁷¹² VITTORINO DA PETTAU, *Opere*, a c. di [M. VERONESE](#), Roma-Gorizia 2002.

⁷¹³ Q. S. F. TERTULLIANO, *De Carne Christi*, 17, CCL2, p. 905 (buona la traduzione italiana di C. MICAELLI, nella coll. «I classici dello

tematica si spiega solo col fatto che a Patrizio non possono essere note le conclusioni del Concilio di Efeso del 431 poiché esso si svolge nel medesimo anno in cui egli parte alla volta della sua definitiva missione irlandese e quindi non fa in tempo ad attingere ad alcun documento in proposito.

Questa quasi provvidenziale ignoranza del dogma della *Theotókos* (mancanza che, tuttavia, non lo avvicina assolutamente alle posizioni di Nestorio) è alla base della semplificazione delle sue posizioni in materia trinitaria che, traducendosi ancora una volta nella sua “teologia operativa”, diventa molto funzionale per quell’azione catechetica alla base della quale troviamo, poi, la successiva rielaborazione leggendaria del trifoglio.

Ma per quale ragione è possibile parlare di semplificazione (non “banalizzazione”) del dogma trinitario? Semplicemente perché le sottigliezze dottrinali, già di per sé complicate per la Natura di Cristo, sono quasi ignorate da Patrizio per quanto riguarda lo Spirito Santo, al punto che la Malaspina si è spinta a parlare, per l’apostolo degli irlandesi, di un “Simbolo patriciano [che] introduce nel contesto “binitario” della *mensura fidei* di Vittorino”, piuttosto che trinitario nel senso della correzione di Girolamo⁷¹⁴.

L’espressione *Mensura Fidei* (che non è di Vittorino ma di Apocalisse 11, 1) è ancor più patrimonio dell’intensità spirituale paolina: nella lettera ai Romani, infatti, l’uso che si fa della locuzione nel capitolo 12, 3 è lo stesso di Patrizio in *Conf.* cap. 4. L’influenza paolina in Patrizio è, qui, facilmente documentabile. Su questo aspetto si tornerà più avanti perché il passo paolino viene commentato anche da Pelagio.

L’approccio “binitario” al Mistero della Trinità così come viene accolto e amplificato da Patrizio, è un tema che obbliga ad aprire una breve parentesi sull’influenza che la sensibilità spirituale celtica ha sulla cultura occidentale e sulla *schola*

Spirito», Milano 1998, pp. 193-284; GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 100, in «Migne PG», 6, 709-712; IRAENEUS, *Adversus Haereses libri V*, in «Migne PL», III, 22, 4.

⁷¹⁴ MALASPINA, *Patrizio e l’acculturazione* cit., p. 180.

carolingia prima di tutto. Per decenni si è parlato di una “rinascenza carolingia” quasi come di un metaforico “faro” che squarcia le tenebre dei secoli ferrei per rischiarare di luce culturale i secoli IX e X. Dalla lettura di una certa manualistica, tuttavia, si ha quasi l’impressione che questa “novità” sia come spuntata dal nulla grazie alla volitività di Carlo Magno e alla collaborazione degli intellettuali di corte. È possibile, invece, affermare che, oramai, esso possa essere considerato un parametro storiografico ampiamente superato; resta, tuttavia, il fatto che anche gli storici della cultura e del pensiero più avveduti, pur riconoscendo che mai vi sarebbe stata una *schola palatina* senza radicamenti in una cultura precedente, raramente si sono avventurati tra questi precedenti, limitandosi a parlare, per il caso che si sta qui trattando, di una nebulosa e non meglio precisata cultura “britannica”. In effetti, il problema storico-filosofico è questo: il risveglio carolingio ha semplicemente “riannodato” i fili di una cultura autonoma interrottasi alla fine del V secolo e inizi del VI con Severino Boezio per poi riprendere con Alcuino, Catwulf ed altri nei circoli culturali di Carlo Magno? E i secoli VI-VII e VIII sono stati solo veicolatori di una cultura (fortunatamente almeno imitativa) che nel ricopiare e salvare (magari acriticamente e in ossequio al solo principio di *auctoritas*) i precedenti classici, hanno comunque benemeritamente consentito di essere ponte, connettivo tra la cultura classica diluita nelle nebbie della crisi del tardo-antico e quella proposta dalla ripresa carolingia? Patrizio è praticamente un contemporaneo di Boezio, e questo già spazza il campo dalla vecchia considerazione, un po’ superata, che si ha dell’autore del *De Consolatione* come dell’ “ultimo latino”, unico fuoco ardente in un’epoca di tenebra.

Sia ben chiaro che in questa sede non si sta proponendo un (peraltro impossibile) confronto Boezio-Patrizio: Boezio è un filosofo puro, profondamente immerso nella dimensione del dibattito speculativo proprio del suo tempo e del suo ambito geopolitico e personale, quello della Ravenna imperiale e ostrogota in cui egli operava come Senatore e, fino a un certo momento, uomo di fiducia di Teodorico. Patrizio, al contrario, non è né un

politico né un filosofo puro, ma solo un chierico, un vescovo missionario totalmente dedito alla sua missione evangelizzatrice per il quale certo la speculazione filosofica è secondaria, benché non del tutto assente.

In realtà tutto quello che perde l'occidente ex-romano proprio nei tempi in cui vissero questi due grandi personaggi del pensiero e dello spirito occidentale, viene salvato dalla società monastica irlandese: Clonard, Clonfert, Armagh, Iona, Clonmacnoise (che, insieme al sito monastico di Jarrow fu luogo privilegiato da Alcuino per la sua formazione) sono i centri culturali che conservano e trasmettono la cultura classica, forse non sempre ripensandola e rielaborandola autonomamente; ma questo non è certo, e quindi varrebbe la pena di indagare, magari in una futura prospettiva di ricerca⁷¹⁵. Pur senza voler enfatizzare eccessivamente il ruolo culturale e spirituale del monachesimo iro-britannico, se Thomas Cahill⁷¹⁶ è giunto a parlare di una "rilatinizzazione" dell'Europa a partire dal VI-VII secolo, è credibile che essa si sia realizzata senza un minimo di elaborazione autonoma della cultura e del pensiero precedente ma si fosse limitata ad essere esclusivamente imitativa? Se l'eco della cultura iro-britannica non fosse stata tenuta in considerazione come la migliore possibile ai loro tempi, per quale ragione i sovrani carolingi avrebbero dovuto favorire l'arrivo di sapienti irlandesi e britannici alla loro corte considerando che i due Paesi non facevano nemmeno parte politicamente del Sacro Romano Impero? La sapienza iro-britannica va ad investire ogni campo della cultura del tempo, compreso quello politico-spirituale: è il chierico irlandese Catwulf che teorizza per primo il ruolo del Sacro Romano Imperatore come *Vicarium Dei*, quindi Vicario della Prima Persona della Trinità, in contrapposizione al

⁷¹⁵ J. RYAN, *Irish monasticism in origins and early development*, Dublin 1931.

⁷¹⁶ T. CAHILL, *How the Irish saved civilisation. The untold story of Ireland's heroic role from the fall of Rome to the rise of Medieval Europe*, ed. it. e trad. *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, a c. di C. MC GILVRAY, Roma 1997.

papa *Vicarium Christi*, dunque sostituto della Seconda Persona della Trinità e, conseguentemente, subordinato al Padre⁷¹⁷. Su questo parametro si è snodata una travagliata dialettica politico-militare che ha spaccato per secoli l'Europa occidentale in Parti e Fazioni. Dunque, la civiltà culturale carolingia come albero rigoglioso, ha radici ben profonde in un terreno fertile (e, come sempre succede, l'attenzione va sempre all'albero, piuttosto che al luogo in cui si nutre)⁷¹⁸. Questo radicamento positivo si trova nei secoli che vanno dal VI all'VIII. Dunque, si ritiene che la trasmissione della cultura precedente non sia stata, in questi secoli, esclusivamente imitativa, ma rielaboratrice, anche se sicuramente in modo più marginale, della cultura dei Padri; Patrizio può essere considerato un esempio di questa tendenza e l'iniziatore di una cultura che, almeno ai suoi esordi, è fortemente influenzata dal pensiero cristiano-orientale (basti pensare alla stessa "verticalizzazione gerarchica" della Trinità, come appare

⁷¹⁷ «Poiché tu stai qui in vece di Dio, a custodire e governare tutte le membra del Suo popolo, e dovrai rendere conto nel giorno del Giudizio; mentre il papa è al secondo posto, sta soltanto in vece di Cristo....». Cf. A. BARBERO, *Carlo Magno*, Bari 2002, p. 108.

⁷¹⁸ Cf. G. IORIO, *La Leonessa e L'Aquila*, Roma 2010, pp. 66-67: «Alla formazione e consolidamento delle idee filo-imperiali, poi, ha contribuito lo stesso equivoco riportato dalle fonti nel racconto dell'incoronazione di Carlo Magno nel Natale dell'800: come abbiamo già visto nei capitoli precedenti papa Leone III concede la dignità imperiale, ma di fatto riconosce superiore Carlo inginocchiandogli davanti dopo l'imposizione del diadema, forse a causa di una banale ignoranza del cerimoniale, mutuato maldestramente da quello bizantino. Da ultimo, nel XII secolo arrivò il contributo filo-svevo dei giurisperiti dell'università di Bologna (fondata da Barbarossa) che cercarono di dare dignità anche giuridica alla superiorità imperiale, rifacendosi direttamente al Diritto Romano. Essi sostennero, infatti, che non si dovesse far riferimento all'ideologia carolina nella considerazione della dignità imperiale, ma considerare la stessa come assimilabile al ruolo degli antichi Cesari, i quali venivano intitolati anche "pontefici massimi" (la più alta dignità religiosa della Roma classica) e che, quindi, erano membri di una realtà esistente già molti secoli prima dell'istituzione e affermazione dello stesso papato».

chiaro in Patrizio e tipico della tradizione orientale, piuttosto che la “triangolarità” della stessa, più vicina alla sensibilità teologica occidentale).

Nell’851 Giovanni Scoto “Eriugena”⁷¹⁹ scrive il *De Praedestinatione*, in cui teorizzerebbe la transitorietà dell’Inferno, ma va subito precisato che la “provvisorietà”⁷²⁰ delle pene nel sistema eriugeniano è da lui concepita solo su un piano puramente ontologico; tuttavia, come noto, all’epoca non esisteva un dogma sul Purgatorio (per questo dobbiamo aspettare le conclusioni della III sessione dei lavori del concilio di Trento nel 1563), ma solo una tradizione popolare con disparate forme culturali. Ma l’ “Inferno provvisorio” di Giovanni Scoto (ammesso che ne abbia teorizzato davvero uno in tali termini, e non, piuttosto, “immaginato” dai suoi detrattori che lo mettono in difficoltà con la Chiesa ufficiale, alle cui rappresaglie è sottratto grazie alla protezione dell’imperatore Carlo “Il Calvo”), se anche non somiglia al Saint Patrick’s Purgatory della tradizione

⁷¹⁹ Si preferisce qui indicare Giovanni Scoto anche con la definizione che egli stesso si attribuì per ricordare la sua “generazione” in seno ad “Eriu”, cioè l’Irlanda. Con il soprannome “Eriugena”, dunque, il filosofo voleva sicuramente sottolineare il forte legame con la sua terra di provenienza e, quindi, si azzarda, anche con la cultura che essa rappresentò per l’occidente dal V al IX secolo. Per saperne di più cf. P. TAVIANI, *I sovrani di Eriù*, Roma 1983.

⁷²⁰ La questione della “provvisorietà” delle pene ultraterrene nel pensiero eriugeniano è controversa; in realtà la lettura più recente tende addirittura ad escludere che Scoto possa avere elaborato, almeno in termini così perentori, tale dottrina. Ci si dovrebbe addentrare nella questione della lettura data da Floro di Lione e Prudenziio di Troyes, ma non è questa la sede. Resta il dato, più o meno oggettivo, che nel cap. XIX del *De praedestinatione*, non si negherebbe (almeno in modo inequivocabile) l’eternità e la corporeità delle pene infernali. Per un primo approccio a questa recente interpretazione speculativo-storiografica, cf. G. D’ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011, pp. 114-146, spec. pp. 133-144. Per quella tradizionale, invece, cf. N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Storia della Filosofia*, XII voll., Roma 2005, vol. I, p. 614; G. REALE – D. ANTISERI, *Storia della filosofia*, 14 voll., Milano 2008, vol. III, p. 295.

agiografica irlandese (meno ontologico e più materiale), è difficile che possa essere considerato solo una coincidenza: non si dimentichi che anche tutta la letteratura agiografica patriciana è precedente al periodo carolingio e il tema introdotto dei regni d'oltretomba cristiani continuerà a svilupparsi pure in seguito. Quest'ultimo aspetto darà vita ad un'intensa pubblicistica cui attingerà vistosamente lo stesso Dante Alighieri per la prima e la seconda cantica della sua *Commedia* (non è un caso unico, ma un po' più significativo in questa sede, il poema irlandese noto come *Visio Tnugdali* del monaco Marcus⁷²¹).

In Patrizio, la fede nella Trinità è forte e precisa: *in mensura itaque fidei Trinitatis* è il Simbolo che proclama in *Conf.* 4, ma il ruolo del Paraclito sembra essere convintamente "evangelico", cioè poco definito e nebuloso, proprio come accade negli scritti neo-testamentari: Cristo non lo definisce⁷²² o lo chiama "Spirito Santo"⁷²³, appunto; compare in forma di colomba⁷²⁴ o di lingue di fuoco⁷²⁵; di Lui si dice quali prodigi può compiere (come, ad esempio, far parlare lingue straniere⁷²⁶), San Paolo ne elenca i doni⁷²⁷, ma da nessuna parte si dice cosa sia esattamente.

Patrizio, oltretutto, vive in un'epoca in cui anche la questione del *filioque* è molto di là da venire; nonostante questo, l'apostolo degli Irlandesi azzarda, senza approfondire più di tanto, la processione dello Spirito dal Padre e non anche dal Figlio ma, e questo è importante davvero, lo Spirito è visto da Patrizio come "prolungamento" del Lògos. Se così fosse, e il tema merita sicuramente approfondimento, si spiegherebbe così l'accento "binitario" del dogma nel *Symbolum* patriciano; una

⁷²¹ *Visio Tnugdali* di MARCUS L'IRLANDESE, ed. it. *Un cavaliere irlandese all'Inferno*, a c. di A. MAGNANI, Palermo 1996.

⁷²² *Lc* 24, 49.

⁷²³ *Gv* 20, 22.

⁷²⁴ *Mt* 3, 16.

⁷²⁵ *At* 2, 3-4.

⁷²⁶ *At* 2, 6-12.

⁷²⁷ *1Cor* 12,14.

“binitarietà” non casuale o dettata dall’ignoranza del dibattito sullo Spirito, ma forse ispirata all’idea di una distinzione meno netta tra Figlio e Spirito che riporta la discussione non sulla processione, ma sul rapporto tra le tre Persone. Lo Spirito è lo “strumento”, se si passa il termine, con cui Dio, da cui Egli procede, va incontro alla debolezza dell’essere umano elevandolo; il tutto allo scopo di averlo al suo servizio con strumenti adeguati, anche se la creatura in questione è di umili origini:

«Et iterum Spiritus testatur: ‘et rusticationem ab altissimo creatam’»⁷²⁸.

Così si esprime lo stesso Patrizio utilizzando questo versetto tratto dal Siracide⁷²⁹. E’ possibile per il nostro apostolo “rusticissimus”, che certo non era un eretico, immaginare lo Spirito come prolungamento del Lògos? La risposta è sì, perché egli non nega la distinzione delle tre persone ma, da buon conoscitore delle Sacre Scritture, registra le sporadiche e quasi nulle comparse dello Spirito Santo nel Vecchio Testamento, mentre gli appare chiaro che più forte e incisivo è il suo ruolo della Terza Persona dopo il verificarsi del Mistero storico dell’Incarnazione: nel vangelo di Giovanni si dice testualmente: “Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c’era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato”⁷³⁰. Se, dunque, lo stesso San Giovanni lega le manifestazioni dello Spirito all’Incarnazione di Cristo, a maggior ragione possiamo intendere in questo senso che egli sia, come affermava Patrizio, “prolungamento” del Lògos nonostante l’innegabile processione dal Padre. Questo forse spiegherebbe anche perché nelle opere Patriciane lo Spirito non viene mai indicato col termine di “persona”, ma piuttosto con quelli di “donum” e “pignum”. Nel cap. 25 delle “Confessioni”, lo Spirito è definito come una voce interiore immessa nell’uomo

⁷²⁸ PATRICIUS, *Confessiones* cit., p. 361.

⁷²⁹ *Sir* 7,16.

⁷³⁰ *Gv* 7, 38-39.

da Cristo che prega all'interno stesso dell'anima con *gemitu inexpressibilibus* come dice lo stesso Patrizio riprendendo, ancora una volta, San Paolo⁷³¹.

Lo Spirito, dunque, è lo strumento con cui Dio concede a Patrizio il dono della sua parola semplice nei contenuti ma ammantata di eloquenza e affascinante (fatto straordinario per lui, un *rusticissimus*), ma che non è funzionale a insuperbire, quanto piuttosto a servire il progetto di Dio in Irlanda.

È possibile che, man mano che il dogma Trinitario andava chiarendosi nelle forme che gli sono proprie, qualcuno possa aver temuto un involontario avallo da parte di Patrizio a qualche tesi eretica; questo spiegherebbe lo sforzo dei suoi biografi, specie del vescovo Tirechàn, a proclamare la grande devozione di Patrizio per la santissima Trinità. Val la pena ricordare il passo della sua *Collectanea* in proposito:

«Deus noster [...] Filium habet coaeternum sibi, consimilem sibi; non iunior Filius Patri nec Pater Filio senior, et Spiritus Sanctus inflat in eis; non separantur Pater et Filius et Spiritus sanctus»⁷³².

Queste sono le parole che l'agiografo mette in bocca a Patrizio. Per il resto non ci sono altre sorprese: Vittorino, quindi Patrizio, a proposito del Figlio usano entrambi l'espressione *Apud Patrem Genitum*, tranquillamente assimilabile al “*Monoghenès parà Patròs*” di Giovanni 1, 14⁷³³. Quel che si può affermare con una certa sicurezza è che anche Patrizio, nel suo approccio al problema trinitario, si sia concentrato piuttosto intorno alla questione cristologica: mentre sulla figura del Padre, infatti, non ci si addentra sostanzialmente in questioni dottrinali e formali, il problema per tutti resta quello del Figlio. Le caratteristiche di Dio Padre sono talmente onnicomprensive da non sollevare questioni sostanziali come accade, al contrario, per la figura dell'Uomo-Dio Cristo. Per Patrizio, invece, evangelicamente e paolinamente,

⁷³¹ *Rm* 8, 26.

⁷³² TIRECHÀN, *Collectanea*, ed. cit., p. 182.

⁷³³ MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione* cit., p. 181.

“La pietra scartata dai costruttori” è diventata “testata d’angolo”⁷³⁴. Intorno all’Incarnazione dell’Uomo-Dio continua a giocarsi il grosso della partita. E’ da ritenere che tutto lo sforzo teologico-speculativo di Patrizio si sia concentrato su questo aspetto perché l’approfondimento della questione della natura dello Spirito Santo, se non nella misura che abbiamo già visto, fondamentalmente non appartiene ai suoi tempi: Patrizio, infatti, inizia la sua missione irlandese agli inizi del V secolo, epoca in cui la posizione dell’unica Sostanza in tre Persone portata avanti dai Padri Cappadoci era ormai dominante (e giustificherebbe la posteriore leggenda agiografica del trifoglio, che se è quasi sicuramente mitica, d’altro canto rifletterebe, sostanzialmente, una posizione condivisa all’interno della cristianità dall’oriente bizantino all’Europa nord-occidentale). La “finezza teologica” più importante sulla natura dello Spirito Santo, cioè la questione della processione solo dal Padre fu sciolta dal concilio di Costantinopoli del 381 e durò, senza particolari scossoni, fino alla questione del *filioque* che, come noto, prese corpo definitivamente, in occidente, nell’VIII secolo.

Andrà anche ricordato che Patrizio, invece inizia la sua missione irlandese in piena controversia nestoriana, ed esattamente l’anno successivo al 430, quello del Sinodo Romano con cui Papa Celestino I condannava le tesi di Nestorio in via definitiva. In proposito, la professione di fede patriciana è assolutamente chiara:

«Quia non est alius Deus, nec unquam fuit nec ante, nec erit post hunc, praeter Deum Patrem ingenitum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus»⁷³⁵.

In qualche occasione si è avanzata l’ipotesi di una venatura di nestorianesimo in Patrizio quando, immediatamente dopo, egli afferma, parlando del Figlio:

⁷³⁴ *Sal* 118, 22; *1Cor* 3, 7-11; *Ef* 2, 19-22.

⁷³⁵ PATRICIUS, *Confessiones* cit., p. 358.

«Et eius filium Iesum Christum, qui cum Patre scilicet semper fuisse testamur ante originem saeculi spiritualiter apud Patrem»⁷³⁶.

È l'avverbio *spiritual iter* che ha spinto a fare qualche riflessione in più. Perché Patrizio sottolinea un fatto che doveva essere scontato, cioè la presenza spirituale del Verbo presso il Padre? E' necessario specificarlo per sottolineare il fatto che tale natura spirituale avrebbe, poi, trovato ospitalità in un involucro corporeo come sostiene Nestorio? L'ipotesi ha trovato conforto, secondo alcuni, nella totale assenza della figura di Maria dagli scritti patriciani. E' noto, infatti, che Nestorio considera la Madonna *Christotókos* piuttosto che *Theotókos*, come viene, invece, stabilito definitivamente dal Concilio di Efeso del 431. La chiave del problema è proprio in questa data: nel 431 si fissa il dogma e nello stesso anno Patrizio parte per la sua definitiva missione irlandese, quella da cui non avrebbe fatto più ritorno. E allora, è difficile ipotizzare che il santo potesse già discettare per iscritto di un dogma di cui, forse, solo molti anni più tardi avrebbe cominciato ad avvertire una pallida eco.

Tutto questo fa di Patrizio, ma solo per ragioni storiche e sociali, il primo rappresentante di una "polverizzazione" del pensiero filosofico occidentale che va dal V all'VIII secolo; una polverizzazione, tuttavia, niente affatto sterile ma posta come *humus* ineludibile alla rinascita culturale e filosofica d'età carolingia. E' questo il merito ultimo di Patrizio: l'approccio alle sue opere mette in contatto con la personalità storica di questo vescovo della provincia britannica romana e operante in Ibernia nel V secolo; attraverso i suoi scritti emerge una figura molto più affascinante del mago e taumaturgo reso famoso dalle agiografie medievali e un personaggio tanto complesso quanto vivo all'interno della cultura celtica insulare. Egli si trovò, più o meno consapevolmente, impegnato in un problematico dialogo con la cultura latina e totalmente preso dall'esperienza pastorale e missionaria ad imitazione di Paolo, sull'esempio del quale, infatti, sceglie il Paese di quegli stessi irlandesi pagani di cui era

⁷³⁶ Ibidem, p. 358.

stato prigioniero in gioventù. E mentre il *limes* romano (non solo quello militare, ma anche psicologico) andava disgregandosi, egli fuoriesce dall'ambito della stessa romanità, ma proprio per questo ne allarga i confini spirituali e culturali inserendo nella storia d'Europa un nuovo bacino di pensiero che confluisce, in modo operoso e fecondo, nella filosofia, nella politica e nelle lettere del mondo carolingio e del cosiddetto Medioevo tutto.

FONTI E BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

FONTI

1. *Acta Sanctorum*, Società bollandista, Bruxellis 1852 (Aidanus ep. Lindisfarnensis, VI, 688; Brendanus seu Brandanus ab. Cluainfertae in Hibernia, 16 Maii, III, 599; Brigida V. scota in Hibernia, 1 feb., I, 99; Columba ab. in insula Iona, 8 jun., II, 180; Comgallus ab. Benchorensis, 10 Maii, II, 579; Finianus ab. in Hibernia, I, 904 - II, 444)
2. *Acta Sanctorum veteris et Majoris Scotiae, seu Hiberniae, Sanctorum Insulae, partim ex variis per Europam MSS. Codd. exscripta, partim ex antiquis et monumentis probatis authoribus eruta et Congesta; et omnia Notis appendicibus illustrata, per RPF Joannem Colganum, in conventu FF Minore. Hibern. Observ. Scriptoris.*, Lovanii, S. Theologiae Lectorem Jubilatum. Nunc primum de actis mensium ordinem et iuxta eisdem prodit dierum primus tomus, qui de sacris Hiberniae Tertius est antiquitatibus, Januarium, Februarium, et Martium complectens, by J. COLGAN, Lovanio 1645.
3. *Adversus Haereses libri V*, di IRAENEUS in «Migne PL», III, 22, 4.
4. *Alle origini del cristianesimo irlandese (scritti di San Patrizio)*, a c. di E. MALASPINA, Roma 1985.
5. *Annála Connacht - The Annals of Connacht*, (a.D. 1224-1544), ed. by A. M. FREEMAN, repr. Dublin 1996.
6. *Annála Gearra as proibinse ard Macha*, by ANONIMUS, ed. by G. MAC NIOCAILL, Armagh 1958, in Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/published/G100018
7. *Annála Locha Cé – Annals of Locha Cé: a chronicle of Irish affairs from a. D. 1014 to a. D. 1590*, edited, with

- a translation by W. M. HENNESSY, III ed., 2 voll., Caislean an Bhurcaigh 2000.
8. *Annales Hiberniae*, JAMES GRACE OF KILKENNY, ed. by R. BUTLER, Dublin 1842, Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/10001
 9. *Annales, Historia, Vita Agricolae*, di PUBLIO CORNELIO TACITO, a c. di L. ANNIBALETTO, Milano 1989.
 10. *Annales breves Hiberniae*, by THADDEUS DAWLING, ed. by R. BUTLER, Dublin 1949, in Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, in <http://celt.ucc.ie/published/L100012>
 11. *Annales regni Francorum inde ab annum 741 usque ad annum 829*, in MGH, Script. Rerum Germ., anni 749-759, Hannoverae 1895
 12. *Annals in Cotton MS, Titus A. XXV (The)*, by A. M. FREEMAN - R. MURPHY, Corpus of electronics texts edition, Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/G100012.html
 13. *Annals of Clonmacnoise (The)*, tr. C. MAGEOGHAGAN (XVII sec.), ed. by D. MURPHY, repr. Dublin 1993.
 14. *Annals of Inisfallen (The)*, ed. S. MAC AIRT, Dublin 1951.
 15. *Annals of Multifernan (The) - Annales de Monte Fernandi*, Irish Archeological Society, ed. By STEPHEN – AQUILLA – SMITH, Dublin 1842, in <http://books.google.com/books?id=wZQNAAAQAAJ&hl=it>
 16. *Annals of the kingdom of the Ireland by the four Masters (The)*, ed. J. O'DONOVAN, Dublin 1848-51.
 17. *Annals of Tigernach (The)*, in “Revue Celtique”, anni 1895-7, fasc. XVI, pp. 374-419, XVII, pp. 6-33, 119-263 e 337-420, XVIII, pp. 9-59, 150-197 e 267-303.

- Ora in *The Annals of Tigernach*, translated by W. STOKES, rist. anast. 2 voll., Felinfach 1993.
18. *Annals of Ulster (The); a chronicle of Irish affairs a. D. 431 to a. D. 1540*, pub. By the authority of the Lords commissioners of Her Majesty's Treasury, under the direction of the council of the Royal Irish Academy, I e II vol., Dublin 1887-1901.
 19. *Annalium Hiberniae Chronicon ad annum MCCCXLIX*, by FRIAR JOHN CLYN, ed. by R. BUTLER, Dublin 1849, in Corpus of electronics texts edition, Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/online/L100001
 20. *Betha Colaim Cille*, di MANUS O'DONNELL, a c. di A. O'KELLEHER e G. SCHOEPPERLE, Urbana-Illinois 1918.
 21. *Book of Armagh (The)*, di FERDOMNACH, Dublin, coll. Trinity College, MS n. 52.
 22. *Casus Sancti Galli*, di Ekkehardus, San Gallo 1877.
 23. *Catalogus Sanctorum Hiberniae*, in "A. W. HADDAN - W. STUBBS, Councils and ecclesiastical documents", 2 (1869-78).
 24. *Càth Maige Tuired*, ed. by E. A. GRAY, Irish Texts Society (52), London 1982.
 25. *Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio fino all'anno MCCVIII*, in "Fonti per la storia d'Italia - Istituto Storico Italiano", 52-54, vol. I e II a c. di C. CIPOLLA, e vol. III a c. di G. BUZZI (Istituto Storico Italiano per il Medioevo), Tipografia del Senato - Roma 1918.
 26. *Codice di Salamanca*, a c. di W. W. HEIST, in "CS", (1966).
 27. *Commentarii – De Bello Gallico*, "CAIUS IULIUS CAESAR, La guerra gallica", ed. a c. di E. BARELLI, tr. it. F. BRINDESI, Milano 1987.

28. *Commentatio Frobenii de vita beati F. Albini seu Alcuini*, in MIGNE, PL, saec. IX, tomus 100, Paris 1864, coll. 17-22.
29. *Confessio*, di SAN PATRIZIO, in MIGNE, PL, saec. V, tomus 53, Paris 1864, coll. 814-818.
30. *Confession et Lettre à Coroticus*, by R. P. C. HANSON – C. BLANC, in “Sources Chrétiennes”, 249, Paris 1978.
31. *Chronicon*, ANONIMO DI CORDOBA, ed. a c. di J. TALHAN, Paris 1885
32. *Chronicon Salernitanum. A critical Edition with Studies on Literary and Historical sources and on Language*, Anonimo Salernitano del X sec., Cod. Vat. Lat. 5001, by U. WESTERBERGH, in «Studia Latina Stockholmiensia», III, Stockholm 1956, ed. it. e trad. a c. di A. CARUCCI, Salerno, Salernum, 1988, cap. 173, p. 258.
33. *Chronicon Scotorum*, Corpus of electronic texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/published/T100016/titlepage.html
34. *De Carne Christi*, di TERTULLIANO Q. S. F., 17, CCL2, trad. it. di C. MICAELLI, nella coll. «I classici dello Spirito», Milano 1998, pp. 193-284.
35. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum; De Spiritu et littera; De perfectione iustitiae hominis; De gestis Pelagii; De gratia Christi et de peccato originale contra Pelagium; De nuptiis et concupiscentia; Contra duas epistolas Pelagianorum; De natura et gratia contra Pelagium; Contra Iulianum haeresis pelagiana; De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae*; tutte in AA.VV., *Sant’Agostino – Opera Omnia*, 38 voll., Milano 1967-2010.
36. *De Regimine principum*, di TOMMASO D’AQUINO, a c. di A. Meozzi, Lanciano 2010.

37. *Della Nolana Ecclesiastica Historia*, G. REMONDINI, tre tomi, Napoli 1747-1757.
38. "*Dictatus papae*" (*Der*) *Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, ed. K. HOFMANN, Paderborn 1933, pp. 202-208.
39. *Dialogi*, di GREGORIO MAGNO, Cod. Sessoriano n. 40, Biblioteca Nazionale di Roma (MS fine sec. VIII inizio sec. IX).
40. *Dialogo con Trifone*, di GIUSTINO, 100, in «Migne PG», 6, 709-712.
41. *Edda*, di SNORRI STURLUSON, a c. di G. CHIESA ISNARDI, Milano 1997.
42. *Epistula et Confessio*, di SAN PATRIZIO, a c. di R. P. C. HANSON, - C. BLANC, in "Sources Chretiennes", Paris 1978.
43. (A) *Fragment of Irish Annals*, by ANONIMUS, ed. by B. O' Cuiù, «Celtica», 14 (1981), in Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/online/G100022/index.html
44. *Fragmentary annals of Ireland*, Corpus of electronic texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, in www.ucc.ie/celt/published/T100017/text008.html
45. *Geographicon*, di STRABONE, by H. L. JONES, rist. London 1969.
46. *Germania (La)*, di PUBLIO CORNELIO TACITO, ed. e tr. it. a c. di F. T. MARINETTI, Palermo 1993.
47. *Gesta regum Britanniae, a Gaufrido Monemutensi* (GOFFREDO DI MONMOUTH), London, British Library, ms. Cotton Julius D XI, ff. 2-60, saec. XIII; Paris, Bibl. Nat., Cod. Lat. 8491, ff. 3-68v, saec. XIII; Valenciennes, Bibl. Mun., cod. 792, vv. 54v-82v, saec. XIII; ed. it. a c. di I. PIN, Pordenone 1992.
48. *Grande Razzia - Tain Bò Cuailnge (La)*, tr. it. a c. di M. CATALDI, Milano 1996.

49. *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*, del VENERABILE BEDA, ed. by B. COLGRAVE - R. A. B. MYNORS, Oxford 1969.
50. *Historia Inventionis et Translationis Corporis B. Cataldi Auctore Berlingerio Tarantino et forsan aliis*, in AA. SS., X, Maii XV, pagg. 570 –575, Anversa 1680.
51. *History and the topography of Ireland (The)*, by Gerald of Wales, ed. by J. O'MEARA, London 1982.
52. *Index to manuscripts (plus periodicals)*, ed. by H. HAYES, Dublin 1970's.
53. *Irish Liber Hymnorum*, ed. by BERNARD-ATKINSON, Oxford 1891.
54. *Irlanda monastica in una mappa della collezione storico-geografica (S. 210) della B.A.V (L')*, ed. by Ordnance Survey Office: Map of monastic Ireland, Dublin 1960.
55. *Lebor Gabàla 'Erenn. The book of the Taking of Ireland*, ANONIMUS, ed. by R. A. S. MACALISTER, 5 voll., Dublin 1938-56.
56. *Lebor na cert (The Book of Rights)*, ed. by M. DILLON, Dublin 1962.
57. *Liber Grattissimus e Disceptatio Synodalis*, di PIER DAMIANI, in «Opere», 3 voll., Roma 2000-2007.
58. *Memoranda Gadelica*, by ANONIMUS, (con Annàla inse *Faithleann i mBaile 'Atha Cliath*, ed. by C. O' CUILLENAIN, Cork 1944, in Corpus of electronic texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/online/G100022A/index.html
59. *(I) Mille versi latini di Prospero d'Aquitania contro i semipelagiani*, tr. it a c. di C. A. ANSALDI, Venezia 1753.
60. *Miscellaneous Irish Annals (a.D. 1114-1437)*, ed. by S. O'HINNE, Dublin 1947.

61. *Navigatio Sancti Brandani*, from early latin manuscripts, ed. with introduction and notes by C. SELMER, Indiana-USA 1959; altra edizione recente é *The voyage of Saint Brendan*, tr. dal lat. di J. J. O'MEARA, Buckinghamshire 1991. Ed. it. *La navigazione di San Brandano*, a c. di A. MAGNANI, Palermo 1992
62. *Nola Sagra*, C. GUADAGNI, ms del 1688, a c. di T. R. Toscano, *Il sorriso di Erasmo – Ager Nolanus 1*, Massalubrense 1991 (su Patrizio cf. libro II, cap. III)
63. *Opera Omnia ad manuscriptos codices*, di PROSPERO D'AQUITANIA, a c. di G. DESPEZ E I. DESESSARTZ, Parisiis 1711; *Chronicon 1307*, di PROSPERO D'AQUITANIA, in MGH, Chron. Min., Hannoverae 1891.
64. *Opera Omnia*, di SOFRONIO EUSEBIO GEROLAMO, in «Migne, PL», voll. XXII-XXX (spec. vol. XXIII: *De Verginitate Beatae Mariae – Dialogus adversus pelagianos*).
65. *Opere*, di VITTORINO DI PETOVIO, a c. di [M. VERONESE](#), Roma-Gorizia 2002.
66. *Opere ascetiche*, BASILIO DI CESAREA, a c. di U. NERI, tr. it. di M. B. ARTIOLI, Torino 1980.
67. *Operum pars quarta, opuscola liturgica et moralia*, di ALCUINO DI YORK, in MIGNE, PL, saec IX, tomus 101, Paris 1864, coll. 439-655.
68. *Poenitentiale*, di SAN COLOMBANO, in “Zeitschrift fuer Kirchengeschichte”, a c. di O. SEEBASS, (1894-97).
69. *Registrum epistularum*, Gregorio Magno, in M.G.H., Epistulae, 1, IX, ed. P. EWALD-L. M. HARTMANN, Hannoverae 1891; cf. anche la più recente edizione a c. di V. RECCHIA, Roma 1978.
70. *Regula coenobialis*, di SAN COLOMBANO, in MIGNE, PL, tomus 80, Paris 1863.

71. *Regula monachorum e Ordo de vita et actione monachorum*, di San Colombano in “Rivista Storica Benedettina”, a c. di P. Lugano, II, (1916-20).
72. *Regula Pastoralis*, di GREGORIO MAGNO, Biblioteca Capitolare di Ivrea (MS fine del sec. VII).
73. *Saga di Njall (La)*, a c. di M. MELI, Milano 1997.
74. *Salterio di Mac Richard Butler*, cod. perg. del XV sec.
75. *Sancti Columbani opera*, in “Scriptores Latini Hiberniae”, a c. di G. S. M. WALKER, 2, (1957).
76. *Sanctus Gallus abbas et confessor*, in MIGNE, PL, saec. VII, tomus 87, Paris 1864, coll. 9-26.
77. *Short Annals of Fir Manach*, by ANONIMUS, ed. by P. WALSH, Dublin 1935, in Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/online/G100020
78. *Short Annals of Tir Conaill*, by ANONIMUS, ed. by P. WALSH, Dublin 1934, in Corpus of electronics texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/online/G100019.
79. *Song of Dermott and the Earl*, by ANONIMUS, in Corpus of electronic texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt/published/F250001-001
80. (A) *Statute of the fortieth year of King Edward III, enacted in a parliament held in Kilkenny, A.D. 1367, before Lionel duke of Clarence, Lord Lieutenant of Ireland*, in Corpus of Electronic Texts edition (C.EL.T.), Cork University – Ireland, www.ucc.ie/celt - 2006- distributed by CELT online at University College, Cork, Ireland; Text ID Number: T300001-001.
81. *Tain Bò Cuailnge*, ed. by W. RIDGEWAY, London 1905-1906.
82. *Visio Tnugdali, ovvero il cavaliere irlandese all’Inferno*, di MARCUS DEL MUNSTER, tr. it. e introduzione a c. di A. MAGNANI, Palermo 1996.

83. *Topographia Hibernica*, di GERALD OF CAMBRAI, in “The works of Giraldus Cambrensis”, ed. by J. S. BREWER, J. F. DIMOCK, G. F. WARNER, 8 voll., London 1861-91. Ed. it. *Agli estremi confini dell’Occidente – descrizione dell’Irlanda di Giraldo Cambrense*, a c. di M. CATALDI, Torino 2002.
84. *Vita et Purgatorio di S. Patritio arcivescovo e primate d’Hibernia composta in lingua spagnola per il dottore Giovanni Perez di Montalscen, tradotta nella Toscana per il R. P. D. Martino di San Bernardo*, a c. di PEREZ DE MONTALVAN, Napoli 1640 (Bibl. Naz. Napoli “Vittorio Emanuele III”).
85. *Vita Galli*, di W. STRABO, in MGH, SS, Script. Rer. Meroving., IV, Hannoverae 1901.
86. *Vita Karoli Magni*, in M.G.H., SS, ed. WAITZ, Muenchen 1874.
87. *Vita sanctae Brigidae*, di COGITOSUS, in MIGNE, PL, Paris 1864, vol. 72, coll. 780 e segg..
88. *Vita Sancti Columbani Abbatis*, dell’abate JONA ELNONENSE, in MIGNE, PL, saec. VIII, tomus 87, Paris 1864, coll. 1009-1046; *Vitae columbanae abbatis discipulorumque eius auctore Iona*, dell’abate JONA ELNONENSE, in M.G.H., SS, Script. Rer. Meroving., IV, Hannoverae-Lipsia 1902.
89. *Vita Sancti Patricii hibernorum apostoli auctore Muirchú Maccumachteni, et Tirechani Collectanea de Sancto Patritio* a c. di L. BIELER con il contributo di F. KELLY, in “The patrician texts in the book of Armagh” - *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. X, Dublin 1979, pp. 62-163. Edizione e traduzione Italiana in *L’Apostolo Rustico*, a c. di G. IORIO, Rimini 2000.
90. *Vitae sanctae Gertrudae*, in MGH, SS, Script. Rer. Meroving., IV, Hannoverae 1902.

91. *Vitae Sanctorum Hiberniae*, a c. di E. PLUMMER, 2, Oxford 1910.
92. *Voyage (Le) de Simon Semeonis d'Irlande en Terre Sainte*, a c. di C. DELUZ, in «Croisades et pèlerinages, chroniques et voyages en Terre sainte, XIII-XVI siècle», a c. di D. REGNIER-BOHLER, Paris, Laffont, 1997, pp. 959-995. *Voyage of Bran son of Febal (The)*, a c. di K. MEYER, 2 voll., London 1895.
93. *Voyage of Mael Dùin (The)*, a c. di H. P. A. OSKAMP, Groeningen, 1970.
94. *Voyage of the Hui Corra (The)*, a c. di W. STOKES in "Revue Celtique", 14 (1893).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

1. AA. VV., *Atlante storico del monachesimo orientale e occidentale*, a c. di J. M. LABOA, Milano 2002.
2. AA. VV., *I celti*, Milano 1991.
3. AA. VV., *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di studio del C.I.S.S.A.M., IV, Spoleto 1957.
4. AA. VV., *l'Islanda*: L. DE ANNA, *L'Isola del ghiaccio ardente*; M. C. LOMBARDI, *Una repubblica vichinga*; N. O. FRANCOVICH, *Qui comincia l'avventura...*, in "Medioevo", n. 12 (2003), pp. 24-46.
5. AA. VV., *Pellegrinaggio e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Genova, 14.10.2010, Atti del convegno in corso di pubblicazione.
6. AA. VV., *Storia religiosa dell'Irlanda*, Milano 2001.
7. AA. VV., *The Oxford illustrated history of Ireland*, ed. by R. F. FOSTER, rep. Oxford 1991.
8. AA. VV., *Visioni dell'aldilà in Occidente*, a c. di M. P. CICCARESE, Firenze 1987.

9. ALESSANDRINI S., *Notizie essenziali per stabilire la storicità di Cataldo Vescovo di Rachau*, in <http://www.sancataldosupino.it/pagine/storia/storia-10.htm>
10. ALPHANDERY P. – DUPRONT A., *La cristianità e l'idea di crociata*, ed. it. Bologna 1985.
11. ANGENENDT A., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des fruhen Mittelalters*, Muenchen 1972.
12. ANGENENDT A., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in “Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter”, Stuttgart 1982, pp. 52-79.
13. ASHE G., *Land to west*, London 1962.
14. BALDINI E. – BELLOSI G., *Hallowe'en. Nei giorni che i morti ritornano*, Torino 2006.
15. BARBERO A., *Carlo Magno*, Bari 2002.
16. BARROW G., *The Kingdom of the Scots*, London 1973.
17. BENOIT B., *Art et dieux de la Gaule*, Paris 1969.
18. BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. el. par G. PAQUET et P. SALAMA, Strasbourg 2003.
19. BERTI G. - GAUDENZI G., *Miti dei celti d'Irlanda*, Torino 1994.
20. BERTOLINI O., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in “La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto-medioevo”, settimane di studio del C.I.S.S.A.M., XIV, Spoleto 1967, pp. 327-363.
21. BIELER L., *Der Bibeltext des Heiligen Patrick*, in «Biblica», 28 (1947).
22. BIELER L., *The “creeds” of St. Victorinus and St. Patrick*, in «Theological Studies», 9 (1949), pp. 121-124.

23. BIELER L., *Liber Epistularum sancti Patricii Episcopi*, in «Classica et Medioevalia», 11 (1951), pp. 1-150, e 12 (1951), pp. 80-214.
24. BIELER L., *The christianization of the insular Celts during the sub-roman period and its repercussions on the continent*, in “Celtica”, 8 (1968), pp. 112-125.
25. BIELER L., *The life and legend of st. Patrick, problems in modern scholarship*, Dublin 1949.
26. BIELER L., *The works of St. Patrick*, in “Ancient Christian Writers”, 17 (1953).
27. BIELER L., *Ireland and the culture of early medieval Europe*, London 1987.
28. BIFFI I., *La disciplina e l'Amore (un profilo spirituale di San Colombano)*, Milano 2002.
29. BINCHY D. A., *Celtic and anglo-saxon kingship*, in “Studia Hibernica”, 1 (1970), pp. 7-18.
30. BINCHY D. A., *Críth Gablach*, Dublin 1941.
31. BINCHY D. A., *Eriu*, Dublin 1941.
32. BINCHY D. A., *Irish history and irish law*, in “Studia Hibernica”, 15 (1975), pp- 7-36 e 16 (1976), pp. 7-45.
33. BINCHY D. A., *Proceedings international congress of celtic studies*, Dublin 1962.
34. BINCHY D. A., *St. Patrick and his Biographers: Ancient and Modern*, in “Studia Hibernica”, 2 (1962), pp. 7-123.
35. BINCHY D. A., *The linguistic and historical value of the Irish Law Tracts*, Londra 1943.
36. BYRNE F., *Irish Kings and High Kings*, London 1973.
37. BISCHOFF B. – MASAI F., *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, in “Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale”, settimane di studio del CISSAM, 8-14.4.56, Spoleto 1957, pp. 121-163.

38. BITEL L. M., *Isle of saints: monastic settlements and christian community in early Ireland*, Cork 1993.
39. BOURGEAULT C., *The monastic archetype in the navigatio of St. Brendan*, in "Monastic Studies", 14 (1983), pp. 109-122.
40. BOWEN E. G., *Saints, seaways and settlements in the Celtic lands*, Cardiff 1969.
41. BOWEN E. G., *The geography of early monasticism in Ireland*, in "Studia Celtica", 7 (1972), pp. 30-44.
42. BOWEN E. G., *The Irish sea in the age of saints*, in "Studia Celtica", 4 (1969), pp. 56-71.
43. BRADLEY I., *The Celtic way*, London 1993.
44. BROGGER A. W. – SHETELING H., *The viking ships*, Oslo 1951.
45. BROGGER A. W. – SHETELING H., *Ancient emigrants*, Oxford 1929.
46. BRUNNARIUS E., *L'eglise celtique d'Irlande: essai sur les origines et son caractère*, Paris 1905.
47. BURY J. B., *The life of St. Patrick and his place in history*, London 1905.
48. BYRNE F. J., *Irish Kings and High-Kings*, repr. London 1987.
49. BYRNE F. J., *The rise of the Ui Neill and the high-kingship of Ireland*, in "The O'Donnell lectures for 1968-69", Dublin 1969.
50. BYRNE F. J., *Tribes and tribalism in early Ireland*, "Eriu", XXII, (1971), pp. 128-166.
51. CAHILL T., *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, ed. it. Roma 1997.
52. CAMPBELL I., *Mitologia occidentale*, Milano 1992.
53. CARDUCCI A., *Il dipinto crociato di san Cataldo a Betlemme: riflessi sulla leggenda agiografica tarantina*, in «Cenacolo», 7 (1977), pp. 19-27.

54. CARDUCCI A., 'Troparion' del XIII sec. In onore di S. Cataldo, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», 31 (1977), pp. 121-125.
55. CARDUCCI A., *Il culto di San Cataldo a Corato. Nuovi orientamenti storiografici*, Corato, Società di Storia Patria per la Puglia, 1982.
56. CARDUCCI A., *La cripta e la leggenda agiografica di San Cataldo*, in *La cripta della cattedrale di Taranto*, Taranto, Scorpione ed., 1987, pp. 83-98.
57. CARNEY J., *Etudes sur le droit celtique*, 2 voll., Paris 1895.
58. CARNEY J., *Studies in Irish literature and history*, Dublin 1955.
59. CHARLES R. J., *Islands of storm*, Dublin 1991.
60. CHIESA G. – ISNARDI A., *Miti nordici*, Firenze 1991.
61. COCCIA C., *La cultura irlandese precarolingia: miracolo o mito?*, in settimane di studio del C.I.S.S.A.M., Spoleto 1967.
62. CONTE P., *Anglia 570-735. Conversione al cristianesimo e incivilimento*, Milano 1982.
63. CONWAY C., *The Story of Mellifont*, Dublin 1958.
64. CORISH P., *The christian mission*, Dublin 1972.
65. CORISH P., *The pastoral mission in the early irish church*, in "Leachtai Choluim Chille", II (1977), pp. 14-25.
66. COULIANO I. P., *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Milano 1991.
67. CRACCO G., *Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, Bologna 1980.
68. CURTIS E., *Richard II in Ireland 1394-5; and the submission of the Irish Chiefs*, Oxford 1927.
69. DALLE CARBONARE M., *I Celti*, Roma 2004.
70. DAVID G., *Early Irish society*, in "Early Irish Society", ed. by M. DILLON, Dublin 1945.

71. DAWSON C., *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, ed. it. Milano 1997.
72. DE PAOR M. e L., *Early Christian Ireland*, London 1958, ed. it. Milano 1959.
73. DE VOGUE A., *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, in “Typologie des sources du Moyen Age occidental”, 46, Breholles-Turnhout 1985.
74. DILLON M. – CHADWICK N. – NORA K., *I regni dei celti*, Milano 1968.
75. DILLON M., *Early Irish society*, Dublin 1954.
76. Id, *Irish Sagas*, repr. Cork 1970.
77. DOHERTY C., *Monastic early medieval Ireland*, in “The comparative history of urban origins in non-roman Europe”, Oxford 1984, pp. 45-75.
78. DUMÉZIL G., *Ideologia tripartita degli Indoeuropei*, ed. it. rist. Rimini 1988.
79. DUNCAN A., *La cristianità celtica*, Milano 1997.
80. N. D’ANNA, *I Culdei*, in “AA.VV., *Le vie della tradizione*”, n. 150, Roma, ed. el. Centro studi “La Runa”, 2008.
81. DE LUCA F. R., *I vescovi della diocesi di Nola nei medaglioni della cattedrale*, Napoli 2000.
82. ESPOSITO M., *The knowledge of Greek in Ireland*, “Studies”, 1 (1912), pp. 663-683.
83. ESPOSITO M., *The patrician problem and a possible solution*, in “Irish Historical studies”, 10 (1956).
84. FEBBRARO G., *Note a margine della leggenda agiografica di San Cataldo, patrono di Taranto*, e-text in http://www.san-cataldo.com/Giuseppe_Febbraro.htm#_edn1
85. FILIP J., *I celti all’origine dell’Europa*, Roma 1989.
86. FLOOD M. L., *Ireland and the early church*, Dublin 1920.
87. FLOWER R., *The irish tradition*, Oxford 1947.

88. FOOTE P. G. – WILSON D. M., *The viking achievement*, London 1979.
89. FORRISTAL D., *Columbanus, Bangor, Luxeuil, Bobbio*, Dublin 1992.
90. FRAZER J., *Il ramo d'oro*, Torino 1995.
91. FUHRMANN J. P., *Irish medieval monasteries on the continent*, Washington D.C. 1927.
92. GAINSFORS R. J., *The religion of St. Patrick and the ancient irish history*, London 1869.
93. GIULIANO S., *Cavalleria e mistica: la ricerca della salvezza nel Saint Graal*, Napoli 2006.
94. GODOI Y. – MAGNANI A., *Irlanda: un'isola per cento re*, in "Medioevo", anno III n. 8 (1999), pp. 24-45.
95. GOEDHEER A. J., *Irish and Norse Tradition about the battle of Clontarf*, Haarlem 1938.
96. GRAHAM H., *The early Irish monastic schools*, Dublin 1923.
97. GRAY E. A., *Lug and Cù Chulainn: king and warrior, God and man*, in "Studia Celtica", XXIV-XXV, (1983-84).
98. GREEN M. J., *The gods of the Celts*, Gloucester 1986.
99. *Gregorio Magno e gli Anglosassoni*, a c. di V. PARONETTO, Roma 1990.
100. GULISANO P., *L'Isola del destino*, Milano 2004.
101. GWYNN A., *The twelfth century Reform*, Dublin 1968.
102. HADCOCK R. N. – GWYNN A., *Medieval Religious Houses: Ireland*, London 1970.
103. HANSON R. P. C., *St. Patrick: his origins and career*, Oxford 1968.
104. HANSON R. P. C., *Patrick and the 'mensura fidei'*, in «Studia Patristica», 10 (1970), pp. 109-111.
105. HANSON R. P. C., *The rule of faith of Victorinus and Patrick*, in «Mèlanges Bieler», Leiden 1976, pp. 25-36.

106. HANSON R. P. C., *Witness from St. Patrick to the Creed of 381*, in «Analecta Bollandiana», 101 (1983).
107. HEALY J., *Insula sanctorum et doctorum, or Ireland's ancient schools and scholars*, 4 voll., Dublin 1908.
108. HENRY F., *Irish art in the early christian period*, London 1947.
109. HENRY F., *L'art irlandais*, Saint-Léger-Vauban 1963-64.
110. HERITY M., *The building and layout of early irish manasteries before the year 1000*, in "monastic studies", 14 (1983), pp. 247-284.
111. HERLIHY D., *La famiglia nel Medioevo*, in "AA. VV., La civiltà del medioevo – Storia e cultura", 4 voll., Bari 1991, vol. IV, pp. 124-162 e spec. le pp. 125-144.
112. HERM G., *Il mistero dei Celti*, Milano 1975.
113. HOFMAISTER A., *Der Sermo de inventione Sancti Kataldi. Zur Geschichte Tarents am Ende des 11. Jahr*, in «Muenchener Museum», IV, 1924, pagg. 101 – 114.
114. HOGAN P. H., *The Tricha Cét and related land-measures*, Dublin 1929.
115. HOOD A. B. E., *St. Patrick: his writings and Muirchú's life*, London-Chichester 1978.
116. HUGHES K., *Early christian Ireland: introduction to the sources*, London 1972.
117. HUGHES K., *The church in early Irish society*, New York 1966.
118. HUGHES K., *The distribution of Irish scriptoria and centres of learning from 730 to 1111*, in "Studies in the early British Church", (1958), pp. 243-272.
119. HURLEY V., *Additions to the map of monastic Ireland: the southwest*, in "JCHAS", 85 (1980), pp. 52-65.
120. ILARI A., *San Cataldo, vescovo di Taranto. Appunti della cultura benedettina e canonica. Testi inediti di*

- Fra' Pietro da Chioggia (†1348) e del Vat. Lat. 5492 (c. 1450)*, in *Scritti in onore di Filippo Caraffi*, Anagni, Istituto di Storia e di Arte del Lazio meridionale, 1986, pp. 105-186.
121. ILARI A., *San Cataldo vescovo di Taranto. Contributo alle fonti agiografiche dall'inedito chigiano C VI. 181 ff. 199r-210r (in novis 200r-211r)*, in *Mediterraneo Medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*, Catanzaro, Centro Studi Tardoantichi e Medievali di Altomonte, 3 voll., 1989, vol. II pp. 599-618.
122. IORIO G., *Gli itinerari del monachesimo irlandese nella seconda evangelizzazione d'Europa (VI-VIII sec. d.C.)*, in "Miscellanea", n. 2 (1993), pp. 2-5 e n. 3 (1993), pp. 2-7.
123. IORIO G., *I sentieri di San Patrizio*, Salerno 1995.
124. IORIO G., *L'Apostolo Rustico*, Rimini 2000.
125. IORIO G., *Sradicamento e mobilità nella mentalità medievale*, in "Lyceum", n. 24 (2002) pp. 57-60.
126. IORIO G., *Terra di San Patrizio – Storia dell'Irlanda medievale*, Rimini 2004.
127. IORIO G., *Liminarismo e maschere nelle feste tradizionali e nel divino indoeuropeo*, in "Lyceum", n. 28 (2004).
128. IORIO G., *I caratteri del monachesimo irlandese come fondamento della riacculturazione latina e cristiana dell'Occidente*, rel. conv. "No greater love...", Roma, 6/5/ 2006.
129. IORIO G., *La Leonessa e L'Aquila*, Roma 2010.
130. IORIO G., *Dall'Irlanda all'Italia Meridionale: gli itinerari di Patrizio e Cataldo nelle fonti e nella storiografia*, in "Atti della Giornata di Studio "Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo" a c. di F. Benozzo e M.

- Montesano, Genova, 14 ottobre 2010, Alessandria 2011, pp. 169-188.
131. IORIO G., *Influenze paoline e agostiniane nella "teologia Operativa" di Patrizio d'Irlanda*, in "Schola Salernitana", Annali, XVI, (2011).
132. IRVINE R., *Bibliography of Irish filology and manuscripts literature: publications 1913-1941*, Dublin 1941.
133. JACKSON K. H., *The oldest Irish traditions: a window on the Iron Age*, Cambridge 1964.
134. JEDIN H., *Breve storia dei Concili*, Roma-Brescia, VIII ed. 1989.
135. KEE R., *Storia dell'Irlanda*, Milano 1996.
136. KENNEY J. F., *The sources for the early history of Ireland, an introduction and guide*, I, "Ecclesiastical", New York 1929, repr. Dublin 1979.
137. *La saga irlandese di Cuchulain*, a c. di G. AGRATI, e M. L. MAGNI, Milano 1992.
138. LANZONI M., *Le diocesi d'Italia*, Faenza, 1927.
139. LE ROUX F. – C. J. GUYONVARCH, *La civiltà Celtica*, Salerno 1987.
140. LE ROUX F. – C. J. GUYONVARCH, *Les druides*, Paris 1961.
141. LE ROUX F. – C. J. GUYONVARCH, *La religione dei Celti*, in "AA. VV., Le religioni dell'Europa centrale precristiana", Roma-Bari 1988
142. LEASK H. G., *Irish churches and monastic buildings*, repr. Dundalk 1977.
143. LECCISOTTI T., *Aspetti e problemi del monachesimo in Italia*, in "Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale", settimane di studio del C.I.S.S.A.M., IV, Spoleto 1957.
144. LEIGHTON A. C., *Transport and communication in early medieval Europe*, London 1972.

145. LEVISON P., *England and the Continent in the Eighth Century*, London 1946.
146. LYDON J. F., *Richard II's Expeditions to Ireland*, in "Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland", 93 (1963), pp. 135-149.
147. LYDON J. F., *The English in Medieval Ireland*, Dublin 1984.
148. LYDON J. F., *The Lordship of Ireland in the Middle Ages*, Dublin 1972.
149. MAC CALL S., *And so began the Irish nation...*, Dublin-Cork 1931.
150. MAC CULLOCH J. A., *La religione degli antichi Celti*, Vicenza 1998.
151. MAC NEILL T. E., *Anglo-Norman Ulster: The History and the Archaeology of an Irish Barony 1177-1400*, Edimburgh 1980.
152. MAC NIOCAILL G., *Ireland before the vikings*, repr. Dublin 1980.
153. MAC NIOCAILL G., *The medieval irish annals*, Dublin 1975.
154. MACALISTAR R. A. S., *The memorial slabs of Clonmacnois*, in "R.S.A.I.", Dublin 1909.
155. MACKIE J. D., *A history of Scotland*, Harmondsworth 1978.
156. MALASPINA E., *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, L'Aquila-Roma 1984-85.
157. MALLARDO D., *Il calendario marmoreo di Napoli*, ed. in CD-ROM, Napoli 2007.
158. MANETTI R., *Irlanda*, Milano 1989.
159. MANSELLI R., *Gregorio Magno e la Bibbia*, in "La Bibbia nell'Alto Medioevo", C.I.S.S.A.M., Spoleto 1963.

- 160.MANSELLI R., *La chiesa longobarda e le chiese dell'occidente*, in "Atti VI congresso internaz. del C.I.S.S.A.M.", Spoleto 1980.
- 161.MARKALE J., *I celti*, Milano 1982.
- 162.MARKALE J., *Il druidismo*, Roma 1993.
- 163.MARKALE J., *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris 1983.
- 164.MARKALE J., *Le roi Arthur e la société celtique*, Paris 1976.
- 165.MARTIN F. X., *No Hero in the House: Diarmait MacMurchada and the coming of the Normans to Ireland*, Dublin 1975.
- 166.MATTHEWS C., *I celti*, Milano 1993.
- 167.MEYER M., *The triads of Ireland*, Dublin 1906.
- 168.MOODY T. W., *Nationality and the pursuit of the national independence*, Belfast 1978.
- 169.MORRIS J., *The pelagian literature*, in "Journal of theological studies", XVI, 1 (1965).
- 170.O'BRENNAN M. A., *Ancient Ireland, her milesian chiefs, her kings and princes, her great men. Her struggles for liberty, her apostle St. Patrick. Her religion...*, Dublin 1855.
- 171.O'CUIV B., *The impact of Scandinavian on the Celtic-speaking peoples: proceedings of the International Celtic Congress*, Dublin 1959.
- 172.O'FIAICH T., *Irish peregrini on the continent*, in "Irish ecclesiastical review", 103 (1963), pp. 233-240.
- 173.O'NEILL T., *Merchants and mariners in Medieval Ireland*, Dublin 1987.
- 174.O'RAHILLY T. F., *Early Irish history and myhtology*, Dublin 1946.
- 175.S. O'RIORDAIN, *The life of S. Cahal of Lismore*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1921.

176. OTWAY-RUTHVEN A. J., *The Character of Norman settlement in Ireland*, in "Historical Studies", 5 (1965), pp. 75-84.
177. OURSEL R., *Pellegrini del Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1978 (ed. orig. *Pèlerins du moyen age: Les Hommes, les Chemins, les Sanctuaires*, Paris, Fayard, 1978).
178. PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1983.
179. PICARD J. M., *Ireland and northern France a. D., 600-850*, Blackrock 1991.
180. PIGGOT S., *The druids*, London 1974.
181. PÖERTNER R., *L'epopea dei vichinghi*, rist. Milano 2005.
182. POWELL D., *St. Patrick confession and the book of Armagh*, in "Analecta Bollandiana", 90 (1972).
183. POWELL T. G. E., *I celti*, Roma 1996.
184. REES A. e B., *Celtic Heritage: ancient traditions in Ireland and Wales*, London 1961.
185. REID H., *La storia segreta di re Artù*, rist. Milano 2005.
186. REIMSEHNEIDER M., *La religione dei celti*, Milano 1997.
187. REINHARD J. R., *The taboos of the kings of Ireland*, Dublino 1961.
188. RENDINA C., *I papi. Storia e segreti*, Roma 1983.
189. ROLF F., *I guerrieri celti*, Aosta 1996.
190. ROLLESTON T. W., *Miti celtici*, Milano 1994.
191. RYAN J., *Irish monasticism in origins, and early development*, Dublin 1931.
192. RYAN J., *Irish learning in the seventh century*, in "J.R.S.A.I.", 80 (1950).
193. RYNNE E., *North Munster Studies*, Limerick 1967.

- 194.SAWYER P., *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe a.D. 700-1100*, London 1982.
- 195.SERGI G., *I Britanni*, rist. Roma 1987.
- 196.SENNIS A. C., *Alle radici di un'identità*, in "Medioevo – speciale Scozia", anno 5, n. 3, (2001), pp. 89-113.
- 197.STOKES G. T., *Ireland and the Celtic Church; a history of Ireland from St. Patrick to the English conquest in 1772*, London 1888.
- 198.TAVIANI P., *I sovrani di Erù*, Roma 1983.
- 199.THOM A., *Senchus Mor*, Dublin 1965.
- 200.THOMAS C., *Britain and Ireland in early christian times, a.D. 400-800*, (1971).
- 201.THOMAS C., *Christianity in Roman Britain to a.D. 500*, London 1981.
- 202.TOMMASINI A.M. - O.F.M., *I Santi Irlandesi in Italia*, Milano 1932.
- 203.TOSTE M, *Nobiles, Optimi Viri, Philosophi. The role of the philosopher in the political community at the Faculty of Arts in Paris in the late thirteenth century*, in «Itinéraires de la Raison», 32, (2005), pp. 269-308.
- 204.TREVELYAN G. M., *Storia d'Inghilterra*, tr. it. Milano 1981.
- 205.TURVILLE E. G. – PETRE A., *Religioni e miti del Nord*, Milano 1996.
- 206.VALLE L., *Miti nordici e miti celtici*, Rimini 2001.
- 207.VASCONI M., *Miti dei celti*, Verona 1996.
- 208.VAUCHEZ A., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2001, pag. 30.
- 209.VINAY G., *Interpretazione di San Colombano*, in "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", 46 (1948).

210. VIOLANTE C., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Palermo 1986.
211. WAGNER H., *Origins of pagan irish religion*, in "Zeitschrift fuer celtische philologie", 38 (1981).
212. WALSH J. R. – BRADLEY T., *A history of the Irish Church, 400-700 a.D.*, Blackrock 1991.
213. WALSH P., *The dating of the irish annals*, in "Irish historical studies", II (1941), pp. 355-375.
214. WARREN F. E., *The Antiphonary of Bangor*, Oxford 1891.
215. WARREN F. E., *The liturgy and ritual of the Celtic church*, Oxford 1881.
216. WATT J., *The Church and the Two Nations in Medieval Ireland*, Cambridge 1970.
217. WATT J., *The Church in Medieval Ireland*, Dublin 1972.
218. ZIMMER H., *Pelagius in Ireland*, Berlin 1901.