

DONATELLA FRIOLI

ALCUNE VITE DI SANTI VENETI
NELL'«EPILOGUS IN GESTA SANCTORUM»
DI BARTOLOMEO DA TRENTO

In tempi recenti Guy Philippart ha più volte sottolineato come il secolo XIII assista ad una trasformazione profonda nel campo dell'edizione agiografica: i leggendari, non più nati da mera compilazione né rivolti solo ad un'élite di lettori, quella cioè del mondo monastico-capitolare, assumono ora l'agile forma delle *abbreviationes*; i loro testi, benché legati ancora al patrimonio agiografico della chiesa universale, si presentano come il frutto della cosciente attività letteraria di scrittori, la cui individualità emerge finalmente dall'anonimato (1).

Nell'ambito delle *legendae novae*, l'opera di Bartolomeo da Trento si colloca - e non solo cronologicamente - tra quella di due confratelli domenicani, Giovanni da Mailly da una parte ed il celebre Giacomo da Varazze dall'altra (2). Se il favore riscosso dalla *Legenda aurea* appare difficilmente eguagliabile (3), la ricca tradizione manoscritta dell'*Epilogus in gesta sanctorum* di Bartolomeo, che ammonta - allo stadio attuale delle ricerche - a 20 esemplari,

(1) G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols 1977 (Typologie des sources du Moyen Age occidental 24-25), soprattutto pagg. 37 segg.; ID., *L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale*, in *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*, Odense, Odense University Press 1981, pagg. 127-58.

(2) Per i rapporti tra l'opera dei due domenicani cfr. soprattutto A. DONDAINE, *Le dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée*, «Archives d'histoire dominicaine», I (1946), pagg. 53-102. Il Dondaine ha curato la traduzione in francese dell'opera di G. da Mailly (Jean de Mailly O. P., *Abrégé des gestes et miracles des saints*, Paris, Les Editions du Cerf 1947 (Bibliothèque d'histoire dominicaine 1). All'edizione del testo latino si sta attualmente dedicando G. Philippart (*L'édition*, cit., pag. 139).

(3) Cfr. TH. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma, Typis polyglottis Vaticanis 1975, pagg. 350-59.

testimonia l'interesse rivolto ad un'opera che modernizza e rende più ampiamente accessibile un genere letterario essenziale alla spiritualità medievale (4).

Nel quadro della nuova dimensione e delle nuove prospettive assunte recentemente dagli studi agiografici (5), è dunque ben comprensibile che l'opera di Bartolomeo susciti, o meglio riaccenda, un interesse che va al di là del Trentino, ma non lo esclude. Del resto la figura del domenicano non è stata ancora ben delineata (6) e la sua stessa opera è rimasta in gran parte inedita.

A colmare tale lacuna sono dedicate recenti iniziative scientifiche: proprio per giungere ad un testo critico dell'opera di Bartolomeo - ed in tempi relativamente circoscritti - si è formato attorno a Claudio Leonardi un gruppo di lavoro, il cui obiettivo è rivolto in duplice direzione: l'analisi dei manoscritti - soprattutto dei testimoni finora non sufficientemente analizzati o necessariamente da riesaminare, alla luce delle nuove cognizioni acquisite - e la trascrizione e lo studio dei testi, secondo un criterio che potremmo definire geografico.

Circoscritti gli ambiti della comune ricerca, è necessario premettere che anche la mia comunicazione si propone un duplice scopo: in primo luogo tracciare, in sintesi, un quadro sull'attuale stato degli studi relativi a Bartolomeo, alla sua opera ed alle peculiari condizioni della tradizione manoscritta. Successivamente illustrare l'attività letteraria di Bartolomeo ed il suo rapporto critico-dialettico con le fonti, tramite l'analisi di alcune biografie.

La tradizione manoscritta.

All'esame dei testimoni elencati dal Kaeppli sono stati dedicati, nell'arco degli ultimi decenni, vari articoli, che si limitano però a studiare i singoli esemplari manoscritti, senza tentare di inserirli e valutarli all'interno di una visione di insieme della tradizione.

Anche per quanto riguarda la pubblicazione del testo, ci si è limitati a qualche rara edizione dell'una o dell'altra vita (7).

(4) Ibid., I (1970), pagg. 172-74.

(5) Per un'analisi dell'attuale stato degli studi in campo agiografico cfr. C. LEONARDI, *L'agiografia latina dal Tardoantico all'Altomedievale*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevale. Stato e prospettive delle ricerche. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 12-16 novembre 1979*, II, Roma, Herder 1981, pagg. 643-59; e, per una panoramica di saggi rappresentativi delle diverse tendenze, *Agiografia altomedievale* cur. S. BOESCH GAJANO, Bologna, Il Mulino 1976.

(6) Tra gli studi sul domenicano, che fornisce nelle stesse opere la maggior parte delle informazioni utili a delinearne la figura, cfr. A. DONDAINE, *Bartolomeo da Trento domenicano, scrittore, diplomatico*, «Civis», XXIII (1984), pagg. 85-112 (l'articolo, in redazione francese, è apparso per la prima volta in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLV (1975), pagg. 79-105; A. FERRUA, DBI, VI (1964), pag. 778 sg.

(7) Sull'attività agiografica di Bartolomeo ed alcune, parziali edizioni della sua opera si vedano: AL. LÜTOLF, *Bartolomeus Tridentinus*, «Theologische Quartalschrift», LXIII (1881), pagg. 465-72; B. ALTANER, *Der heilige Dominikus. Untersuchungen und Texte*, Breslau,

In tempi recenti il Dondaine ha tuttavia messo a punto uno *status quaestionis* rilevando, dall'analisi comparata di alcuni manoscritti - i testimoni più antichi - come la tradizione dell'*Epilogus* manchi di omogeneità, poiché i singoli esemplari si diversificano sia nel numero delle leggende tràdite sia nella loro redazione (8). In linea teorica, questo permette di attribuire ai singoli manoscritti un uguale valore in sede di critica testuale.

I testimoni più ricchi di materiale, il cui contenuto a livello quantitativo è stato riassunto in una tavola sinottica (9), hanno permesso di compilare un elenco di leggende che sembra corrispondere all'originaria stesura dell'opera; ma soprattutto hanno permesso di individuare un primo nucleo di codici che - ricchi di materiale comune - appartengono dunque ad una tradizione unitaria.

Vari sono però i testimoni che richiedono più minuziose analisi. Ne daremo qualche esempio. I codici della Biblioteca Antoniana di Padova, nn. 470 e 477 (10), concordi nel testo delle leggende, riunite però in diverso numero, presentano un'interessante mescolanza - già osservata dal Dondaine (11) - dell'*Epilogus* di Bartolomeo e dell'*Abrégé des gestes et miracles des saints* di Giovanni da Mailly (12). Delle due opere occorre tuttora compilare il preciso elenco di leggende, che nei manoscritti si alternano senza seguire un criterio preciso e senza rispettare talvolta l'ordine del calendario liturgico.

I codici padovani costituiscono inoltre patente testimonianza di come può variare, nei diversi testimoni manoscritti, la redazione di una stessa vita: in entrambi, infatti, la leggenda di Giustina da Padova è tràdita secondo una redazione molto più ampia e circostanziata rispetto a quella di altri codici.

Si potrebbe pensare ad un adattamento locale del testo: è noto infatti come la diversa destinazione liturgica o agiografica influisca sui particolari di redazione. Lo stesso principio giustifica anche la varia selezione di leggende che, testimoniata dai singoli codici contenenti l'opera di Bartolomeo, rende così peculiare la sua tradizione. Ma la leggenda di Giustina in redazione più ampia

G. P. Aderholz' Buchhandlung 1922, pagg. 84-98; 229-39; L. SETTE, *Fra Bartolomeo da Trento e alcuni codici a lui attribuiti*, «Tridentum», VIII (1905), pagg. 22-39; I. PALTRINIERI, *Un nuovo codice di Fra Bartolomeo Tridentino*, «Aevum», XX (1946), pagg. 3-13; si veda inoltre I. PALTRINIERI - G. SANGALLI, *Un'opera finora sconosciuta: il «Liber miraculorum B. M. Virginis» di Fra Bartolomeo Tridentino*, «Salesianum», XII (1950), pagg. 372-97.

(8) A. DONDAINE, *L'«Epilogus in gesta sanctorum» de Barthélemy de Trente*, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic O. F. M. septuagesimum explenti annum dicata*, Roma, Antonianum 1971, pagg. 333-60.

(9) Ibid., pagg. 349-60.

(10) Per gli esemplari manoscritti posseduti dalla Biblioteca Antoniana di Padova cfr. G. LUISETTO - G. ABATE, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, II, Vicenza, Neri Pozza 1975, pagg. 422-34; 461-64.

(11) A. DONDAINE, *L'Epilogus*, cit., pag. 337.

(12) Nel testo tràdito dai due codici padovani si era creduto di individuare una prima ed una seconda redazione dell'*Epilogus*: cfr. G. ABATE, *Il «Liber epilogorum» di Fra Bartolomeo da Trento O. P. in due codici rintracciati nella Biblioteca Antoniana di Padova*, in *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma, Facultas theologica pontificii Athenaei Lateranensis 1948, pagg. 269-92 (= «Lateranum» XIV).

è testimoniata anche da altri manoscritti: quello della Biblioteca Morcelliana di Chiari, quello di Lucerna, Kantonsbibliothek 27 ed infine quello di Norimberga, Stadtbibliothek II 57⁽¹³⁾. Sono proprio gli stessi codici che portano le leggende di altri santi tipicamente padovani, Prosdocimo e Daniele, di tradizione peraltro assai limitata. Sarà forse possibile, prendendo questi testi ed altri come campione, individuare secondari gruppi di codici in tradizione omogenea.

Tra i testimoni cui finora non è stato dedicato uno studio specifico sono anche i due codici latini della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, 12657 e 19528⁽¹⁴⁾.

Il primo tramanda un ridotto numero di leggende, solo 71 che - da quella di Tommaso di Canterbury al *Sermo de dedicatione* (di cui sono fornite eccezionalmente sei varianti) - non sempre si attengono alla successione dell'anno liturgico⁽¹⁵⁾. Manca inoltre l'intero nucleo di leggende relative al ciclo quaresimale-pasquale (escluso il *Sermo de resurrectione*); ma la lacuna è comune ad altri codici, come il ms. di Londra, British Library, Additional 18360⁽¹⁶⁾. Proprio per ciò che riguarda l'inserzione di tale ciclo, i singoli testimoni finora esami-

⁽¹³⁾ Sul patrimonio della biblioteca di Chiari cfr. G. MAZZATINTI, *Inventario dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, XIV, Forlì, L. Bordini 1909, pagg. 139-67 e specie pag. 143; per il codice di Lucerna si veda AL. LÜTOLF, *Bartholomeus Tridentinus*, cit., pag. 465. Cfr. inoltre *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg II: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Theologische Handschriften* cur. K. SCHNEIDER, Wiesbaden, O. Harrassowitz 1967, pag. 183 sg.

⁽¹⁴⁾ Per i due manoscritti cfr. rispettivamente *Catalogus codicum manuseriptorum Bibliothecae Monacensis IV, 2: Codices latini 11001-15028*, Monachi, sumptibus Bibliothecae regiae 1876, pag. 83; IV, 3: *Codices latini 15121-21313*, 1878, pag. 254.

⁽¹⁵⁾ Del manoscritto, personalmente esaminato, viene qui fornita una descrizione che, dal punto di vista codicologico-contenutistico, completa i dati forniti dal Dondaine, nel suo esame dei testimoni dell'opera di Bartolomeo (*L'Epilogus*, cit., pag. 341): membr.; sec. XIII-XIV; ff. I, 186, I num. recente a penna sfasata di due unità, poiché non computa i ff. 83 e 94; mm. 183x140/145. Codice composito organizzato costituito da 4 unità: 1: ff. 1r-40v; 2: ff. 41r-160v; 3: ff. 161ra-176va (il testo è disposto su due colonne, mm. 142x45, ll. 34 tracciate a inchiostro); 4: ff. 177ra-186vb (il testo è ancora disposto su duplice colonna, con dimensioni uguali a quelle della precedente unità e ll. 37). Iniziali calligrafiche e titoli in rosso (ff. 1-160; 177-186); alternatamente in rosso e blu con segni paragrafali in rosso ai ff. 161-176. Nell'ultima unità sono in rosso i segni paragrafali e le sottolineature. Legatura in cuoio bianco, con riquadrature a secco. Tracce di 5 borchie su entrambi i piatti e di lacci di chiusura. Frequenti danni per tarlature. Sul dorso, a penna ed in caratteri sbiaditi: «Sermones de tempore et de sanctis»; K XL (?); 26 (?). Il codice è appartenuto ai canonici regolari del monastero di S. Pancrazio di Ranshofen. Sulla fascetta applicata al dorso è la dicitura: «Ransh. 57». Dal punto di vista testuale il codice tramanda, oltre all'opera di Bartolomeo (ff. 41r-88r): 1 (ff. 1r-36r): anonimi *Sermones de tempore et de sanctis*; 2 (ff. 36v-40v): raccolta di *exempla*; 3 (ff. 88v-160va): Bartolomeo Vicentino, *Sermones de tempore et de sanctis*; 4 (ff. 161ra-176va): anonimi *Sermones de sancta Maria*; 5 (177ra-186vb): *Sermones*, mutili.

⁽¹⁶⁾ Il DONDAINE, *L'Epilogus*, cit., pagg. 338 sgg. ha identificato nel ms. ora posseduto dalla British Library l'esemplare proveniente da S. Giorgio di Fiecht, considerato perduto. Apografi di esso sono il ms. di Bologna, Biblioteca Universitaria 2230 e quello della Biblioteca Comunale di Trento, collezione Mazzetti 197. Il codice bolognese reca una prefazione di Giovanni Crisostomo Trombelli, che fornisce un elenco di esemplari manoscritti dell'opera a lui noti. Sul Trombelli si cfr., in via orientativa, C. FRATI, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani*, Firenze, L. Olschki 1933, pagg. 551-53. Il ms. 2230, chiaramente apografo per le varie lacune più o meno ampie che il testo presenta, fu esemplato su richiesta di Cassianus Primisser O. C., prefetto all'Archivio di Stams.

nati si attengono a criteri alquanto diversi: se alcuni manoscritti ne sono del tutto privi, altri accolgono anche le leggende per i giorni feriali, mentre altri ancora, come il ms. di Bologna, Biblioteca Universitaria 1794⁽¹⁷⁾, si limitano alle sole leggende domenicali, eccezione fatta per la settimana santa.

Vorrei inoltre richiamare l'attenzione sul monacense 19528, esemplare del 1430⁽¹⁸⁾ che, per la ricchezza del materiale trädito - 355 leggende - si affianca ai testimoni più ricchi, in particolare al codice di Zwettl 322⁽¹⁹⁾ con cui condivide - salvo lievi divari - il materiale, comprese le lacune, come quelle delle leggende di Prosdocimo e Daniele. Da un punto di vista quantitativo, il ms. monacense risulta dunque superiore anche agli esemplari di Lucerna e Norimberga, per i quali è possibile sopperire alle lacune solo grazie alla presenza di coeve *tabulae* contenutistiche⁽²⁰⁾.

L'esemplare monacense testimonia anche una singolare variante: la leggenda di Abdon e Sennen è infatti intitolata a Massimo e Olimpiade, santi che hanno scarsissimo rilievo nella vicenda. Allo stato attuale di ricerche sinottiche, tale rubrica non sembra avere riscontro in altri codici. Arbitrio di copista o

(17) Poiché l'esemplare ms. è quello scelto come base per l'edizione delle *Vitae* di Bartolomeo oggetto di questo studio, ritengo opportuno fornirne una completa descrizione: membr.; sec. XIII; ff. IV, 111, XV (membr. solo i ff. IV e V); num. a penna; mm. 205x137. Nella fascicolazione a senioni (binione terminale, privo del primo foglio), con richiamo e numerazione solo raramente visibili per la successiva rifilatura dei fogli, il testo si dispone su due colonne, ll. 34/36, con rigatura tracciata a piombo. Rubriche (fino a f. 70v) e letterine iniziali, in rosso, con filigranature in azzurro. Rare correzioni, in genere marginali. Legatura moderna in pelle. La sbiaditura dell'inchiostro rende talvolta il testo di difficile lettura. Il codice, di almeno due mani, contiene l'*Epilogus* di Bartolomeo, in redazione comprensiva di 127 leggende (ff. 1ra-70vb) ed il *Liber miraculorum Beatae Mariae Virginis* (ff. 70vb-111vb), trädito - allo stadio attuale delle ricerche - da questo solo esemplare manoscritto. I singoli miracoli sono numerati marginalmente in nero, senza soluzione di continuità rispetto alle leggende dell'*Epilogus*, del quale riprendono talvolta il materiale. Sicuramente di mano del Trombelli sono i fogli che, inseriti prima dei tre fogli di guardia terminali, contengono vari particolari biografici su Bartolomeo, derivati da entrambe le sue opere, un elenco di autori che hanno attinto ai testi del domenicano, un indice dei luoghi e dei santi di particolare interesse ricordati nell'*Epilogus* e nel *Liber miraculorum* (in ordine alfabetico). Infine il Trombelli dichiara di aver acquistato a Roma il codice, al cui testo ha fatto aggiungere il prologo (contenuto a f. Xr), esemplandolo dal manoscritto posseduto dalla Biblioteca Vaticana (Barb. lat. 2300).

(18) Ms. cart.; sec. XV (a. 1430, f. 126v); mm. 330x225; ff. 136 num. coeva a penna, posta al centro del margine superiore a partire da f. 5 e fino a f. 131. Iniziali calligrafiche (talvolta filigranate in verde), titoli e sottolineature in rosso (talvolta in nero); letterine rubricate. Il testo è disposto su duplice colonna (mm. 71x21), ll. 40/42 tracciate a piombo. La sottoscrizione del copista è a f. 126v: «Finitus est liber iste per me dominum Georium Walch de Hallis vallis eni in huspach in vigilia sancti ypoliti Anno 1430 hora vocandi». Legatura in assi e pelle con tracce di 5 borchie su entrambi i piatti e di ganci di chiusura. Tagli in rosso. Sul piatto superiore, tassello con l'indicazione del contenuto: «Passionale Bartholomei», analoga a quella che figura sulla fascetta seicentesca apposta sul dorso; in essa è anche indicato il luogo di provenienza del codice, un tempo appartenuto al monastero di Tegernsee (n. 1528). Oltre al leggendario di Bartolomeo, i ff. terminali del codice contengono alcune vite di santi; inoltre sermoni brevi ed osservazioni sul *numerus aureus*, per gli anni 1439-1449.

(19) Cfr. *Verzeichniss der Handschriften der Bibliothek des Cistercienser-Stiftes Zwettl* cur. S. ROESSLER, in *Xenia Bernardina III: Beiträge zur Geschichte der cistercienser Stifte*, Wien, A. HÖLDER, 1891, pagg. 19-87.

(20) Cfr. A. DONDAINE, *L'Epilogus*, cit., pagg. 343 segg.

dipendenza da un manoscritto per ora sfuggito alle ricerche? Varianti di più significativo ed immediato rilievo sono costituite da leggende trãdite da un solo testimone manoscritto. È il caso della biografia di Adelpreto, vescovo di Trento: il racconto della sua morte e dei miracoli - recentemente oggetto dello studio monografico del Rogger (21) - è infatti attestato dal solo codice di Norimberga. Si preferisce però accogliere la leggenda come autentica.

Questi pochi esempi bastano a testimoniare la difficoltà e la singolarità delle ricerche volte a preparare un'edizione critica di Bartolomeo. Proprio la diversità 'locale' nel numero e nella redazione delle leggende giustifica che si sviluppi lo studio delle biografie dei personaggi per regione o per tema agiografico.

Nel suo leggendario Bartolomeo accoglie infatti - senza discriminazione di sorta - i protagonisti della storia cristiana di ogni tempo e luogo; non vengono escluse le figure di martiri, modello agiografico o, per meglio dire, linguaggio figurale di una società e soprattutto di una morale in disaccordo con le esigenze del secolo XIII.

Uguale spazio è lasciato ai santi moderni: Francesco, Domenico, Elisabetta di Ungheria, Antonio di Padova. Analogo è così l'interesse che Bartolomeo rivolge alla vita di tre santi veneti - Giustina, Zeno ed Antonio - che si possono assumere come paradigmatici rispetto all'evolversi del modello di santità: dal martire nella carne al martire nello spirito, attraverso una figura intermedia, quella di Zeno, che segna il passaggio da una 'spiritualità di contemplazione' ad una 'spiritualità di imitazione' e dunque pragmatica, da una concezione della santità che si basa sulla rinuncia alla vita ad una visione della vita da spendere nel mondo e per il mondo (22). La pur brevissima biografia di Antonio, nuovo campione di Cristo che ha la parola come unica arma - e questo è il motivo conduttore di tutta la leggenda - è forse tra le più intense e vissute, persino rispetto a quella di Francesco e Domenico.

Con il suo *Epilogus* Bartolomeo non vuole solo e tanto offrire un'astratta *summa* della santità, in cui il concetto sia più importante del singolo individuo che lo incarna o lo realizza; desidera altrettanto vivamente portare a conoscenza la varia e diversa vicenda di individui che diremmo normali. In essa, ora, non è più il miracolo a connotare la santità. Uno sporadico episodio miracoloso è ancora presente, ma non costituisce l'elemento basilare ed essenziale

(21) I. ROGGER, *Vita, morte e miracoli del beato Adelpreto (1156-1172), nella narrazione dell'agiografo Bartolomeo da Trento*, «Studi trentini di scienze storiche», LVI (1977), pagg. 331-84.

(22) Cfr. C. LEONARDI, *Dalla santità «monastica» alla santità «politica»*, «Concilium», XV (1979), pagg. 84-97; ID., *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo: da Teodosio a Gregorio Magno. Atti del Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1980, pagg. 435-76 (Atti dei Convegni Lincei 45).

dell'*Epilogus*. È piuttosto la vita nella sua interezza, intesa come perfetta e totale adesione a Cristo, che caratterizza e distingue i «viri Dei» (23).

Dall'analisi delle vite - e le tre agiografie scelte come esempio ne fornisco una prova - emerge una poliedrica attitudine narrativa di Bartolomeo, che attinge a fonti scritte come a tradizioni orali e a ricordi personali: «Antonius quem ipse vidi et cognovi...».

Bartolomeo mantiene la figura del santo nel solco della tradizione, «aliorum mallens sequi vestigia» (24), pur selezionando il rapporto con le fonti e limitando la sua biografia a quei 'tempi forti' che sono capaci di darne, rapidamente, un profilo completo (25). Nella varietà delle soluzioni accolte, che privilegiano ora il tipo di vita biografico-cronologico ora quello biografico-anedddotico (26), largo spazio è sempre lasciato alla dimensione umana del santo, alla sua vicenda storica, fino ai particolari più usuali dell'esistenza terrena; prima di giungere alla piena realizzazione di sé - momento che coincide con l'epifania della grandezza divina attraverso l'umile strumento umano - il santo è stato infatti uomo tra gli altri.

Il rilievo dato alla dimensione umana mi sembra costituire la conseguenza più diretta e matura della nuova spiritualità (27), consapevole che la divinizzazione è raggiungibile anche nella storia e che la stessa esistenza terrena può elevarsi ad esperienza teandrica.

Nel medesimo tempo l'accento posto sulla dimensione umana di coloro che hanno raggiunto la santità ne rende più credibile e persuasiva la figura agli occhi degli stessi fedeli: essi sono infatti consapevoli che il *patronus* ha condiviso le fatiche della vita e le lotte dei comuni mortali: tanto più pronta sarà dunque la sua risposta alle loro suppliche.

Così, rinunciando a divagazioni di carattere teorico o parenetico, come ad ogni tentativo di introspezione psicologica, Bartolomeo si concentra sull'elemento narrativo, sulla concreta espressione di un messaggio, storico ed edificante insieme.

(23) Sul concetto di santità nel secolo XIII cfr. M. GOODICH, *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart, A. Hiersemann 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25).

(24) Le parole sono derivate dal prologo dell'*Epilogus*, edito da AL. LÜTOLF, *Bartholomeus Tridentinus*, cit., pag. 465.

(25) Sui «momenti» caratteristici di una narrazione agiografica cfr. R. BOYER, *An Attempt to Define the Typology of Medieval Hagiography*, in *Hagiography and Medieval Literature*, cit., pagg. 27-35 e specie pagg. 32 segg.

(26) Su una *Vita* che fonde due diverse tipologie narrative cfr. LE GOFF, «*Vita* et «*pre-exemplum*» dans le 2^e livre des «*Dialogues*» de Grégoire le Grand, in *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Etudes Augustiniennes 1981, pagg. 105-20 e soprattutto pag. 105 segg.

(27) Sull'evolversi della spiritualità medievale cfr. A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII^e-XII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France 1975 (soprattutto pagg. 75 segg.); e, più recentemente, C. LEONARDI, *L'esperienza spirituale nel Medioevo*, «Studi Medievali», XXIII, 1 (1982), pagg. 449-59.

Con il suo leggendario Bartolomeo non ha preteso di scrivere una vita ufficiale e definitiva dei singoli santi, tale cioè da non essere suscettibile di amplificazioni ed aggiunte. La stessa forma letteraria privilegiata non tende, di proposito, alla completezza, quanto piuttosto alla suggestione di spunti.

Bartolomeo propone materiale prezioso, strumento di *exempla* poi variamente ed abilmente plasmato dalla fertile e versatile tecnica dei predicatori (28). Si è scritto che i santi sono tali grazie agli altri e per gli altri (29). In vita, essi hanno prodigato le virtù taumaturgiche acquisite con l'ascesi a beneficio di quanti si trovavano in difficoltà materiale e/o spirituale.

Nella nuova condizione raggiunta essi mantengono la funzione di patroni, portandola anzi al più alto grado. La loro esistenza esemplare, resa paradigmatica grazie a testi letterari spesso ufficiali, si pone come modello per gli altri uomini, li sprona e li aiuta nella prova più ardua e definitiva, quella cioè della perfetta realizzazione di sé quale discepolo di Cristo (30).

Le Vitae di alcuni santi veneti.

Dopo queste pagine introduttive, il lavoro prende ora in esame, quale esempio dell'attività letteraria di Bartolomeo e del suo vario configurarsi, tre *vitae* di santi particolarmente legati alla storia veneta e padovana: Giustina da Padova, Zeno di Verona, Antonio di Padova.

Nell'edizione di tali *vitae* ho preferito non attenermi all'ordine che competerebbe ai santi secondo il calendario liturgico (Zeno, Antonio, Giustina), privilegiando una successione legata all'evolversi storico del modello di santità: martire, vescovo confessore, frate predicatore. Il confronto permette di rilevare, come già si accennava, il costante interesse ed impegno di Bartolomeo, volto a cogliere il santo nella precisa dimensione storica e nelle virtù connotanti.

Per l'edizione, condotta necessariamente - allo stadio attuale delle ricerche - sul ridotto campionamento di testimoni manoscritti direttamente esaminati, si è assunto quale esemplare di collazione il manoscritto di Bologna, Biblioteca Universitaria 1794 (B), e si sono registrate di volta in volta in apparato le lezioni varianti (escludendo quelle unicamente grafiche), desunte dai manoscritti: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 2300 (V);

(28) Sull'*exemplum* agiografico cfr. C. DELCORNO, *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV*, in *Agiografia nell'occidente cristiano, secoli XIII-XV. Atti del Convegno internazionale, Roma, 1-2 marzo 1979*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1980 (Atti dei Convegni Lincei 48); e, più in generale, sull'uso dell'*exemplum*, C. BREMOND - J. LE GOFF - J.-C. SCHMITT, *L'exemplum*, Turnhout, Brepols 1982 (Typologie des sources du Moyen Age occidental 40).

(29) Si cfr., a tal proposito, le osservazioni di P. DELOOZ, *Per uno studio sociologico della santità*, in *Agiografia altomedievale*, cit., pagg. 227-58 e specie pagg. 230 segg.

(30) Cfr. A. VAUCHEZ, *Santità*, in *Enciclopedia Einaudi*, XII (1981), pagg. 441-53.

Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Codex Latinus 19528 (M). Per la *Vita s. Iustinae* ho ritenuto opportuno affiancare le due diverse redazioni, cui si è accennato in precedenza, poiché ciò facilita l'analisi delle fonti.

La *recensio minor* della *Vita* non è trädita, tra gli esemplari manoscritti esaminati, dal codice Vaticano, che ha subito varie mutilazioni. Essa appare a f. 58va-vb del ms. bolognese (B) e a f. 104vb del codice monacense (M).

L'edizione della *recensio maior* si basa sul ms. di Padova, Biblioteca Antoniana 470 (P), ff. 252va-253rb, collazionato col secondo esemplare, ms. 477 (P'), f. 132ra-va, posseduto dalla stessa Biblioteca.

VITA S. IUSTINAE.

Iustina virgo nobilis ^{a)}, dum Maximianus imperator apud Paduam cogeret christianos ydolis immolare, cum puella a predio suo ^{b)}, quod Vitalianum dicitur, veniens et in ponte marmoris, ubi et vestigia genuum eius infixis sicut ^{c)} in nive apparuerunt, orans comprehenditur et Maximiano presentatur. Que ^{d)}, dum sibi nollet acquiescere, gladio per latus percutitur et orans migravit ad Dominum ^{e)}.

Sicut refert sanctus Prosdocius, Paduanorum primus episcopus ab apostolo Petro illuc directus, Iustina virgo a Vitaliano rege Patavii et Prepedigna regina post baptismum, quem ab eodem ^{a)} episcopo susceperat ^{b)} genita et ab ipso sancto baptizata et a sancto fonte suscepta, litterarum disciplinis eruditur ab eo. Cum autem idem ^{b)} sanctus episcopus Patavium totum et Adeste, Vicentie, Asilli, Feltri, Altini, Tarvisii et alibi plurimos ^{c)} convertisset ac redisset Patavium, Vitalianus rex cum uxore ^{d)} viam universe carnis ingreditur et Iustina iure hereditario patrimonium possedit. Nobilitatem generis nobilitate morum superat, nomen suum iustitie operibus iustificat et verificat; ieiuniis, vigiliis et orationibus instabat, famulas Dei visitabat, pauperes alebat et suam virginitatem Virginis Filio commendabat. Audiens autem Maximianus imperator Vitaliani regis mortem et virginis Iustine pulchritudinem et morum honestatem, concite partes Venetiarum aggreditur et Patavium ingressus querit Iustinam suo matrimonio copulare.

Recensio minor.

a) nobilis virgo M; b) ad predium suum M; c) sunt M; d) et M; e) Christum M.

Recensio maior.

a) ipse P'; b) om. P'; c) multos P'; d) sua *add.* P';

A predio, quod Vitalianum ex regis nomine dicitur, ad visitandos Dei famulos Iustina in vehiculo properabat et imminentis persecutionis sevitiam spiritu presentiens, cepit turbari et a puella que eam comitabatur interrogata cur sic ruberet coloremque mutaret, respexit et ecce e) milites, ab imperatore ad eam adducendam missi, ipsam insecuuntur; arbitrans igitur quod pro stupri voluptate ei insidiarentur, in fugam se f) dare conatur et in angusto loco pontis marmorei conclusa clamabat: «Mi domine Ihesu, adiuva ancillam tuam». Et positus genibus in marmore pontis, tamquam in mollem ceram genua descenderunt et ab inde crudeliter extracta, fossa in marmore apparuit, que usque hodie Venetiis, quo idem marmor delatum est, videri perhibetur. Presentatur igitur g) atrocissimo principi virgo devotissima et ut tyrannidis sue rabiem ferocius excuteret, iubet in Campo Marcio, qui nunc Pratum Sancte Iustine vocatur, sibi tribunal parari et omnibus christicolis mortem minatur. Astat Iustina tribunali vultu ylari, regnum mundi et omnem ornatum seculi pro amore celestis sponsi Ihesu Christi contempnens. Cuius licet h) nomen, conditionem et cultum non ignoraret, Cesar impius se tamen ab ea contempni i) desiderans, de hiis quasi ignarus requirit; cui illa, ceteris omissis: «Christiana sum» inquit. Ad hec ille: «Infesta nobis reseras; nomen edicito antequam moriaris». Se iterum christianam asserit et Iustinam vocari. Querit cultum. Dominum Ihesum creatorem omnium fatetur et deos gentium simulacra. Marti ymmolari precipitur; renuit; tormenta minatur, que virgo gaudens desiderat et se a cunabulis Deo dicit consecratam et Christum pro mundi salute proprium sanguinem fudisse. Profert Cesar in eam mortis sententiam

Recensio maior.

e) eidem P; f) om P' g) ergo P'; h) libet P; i) contemptu P;

et gladio perimi iubetur. Agit virgo Deo gratias et figit genua; lateri spiculator immergit gladium et sic per unam horam, elevatis in celum oculis et extensis manibus, orans ne sibi aliud preter Ihesum occurrat et totum corpus suum signo crucis muniens, emisit spiritum. Maximianus subito Roman rediit et in brevi vitam male finivit. Sanctus autem Prosdocimus, qui huic passioni interfuit cum aliis christianis, corpus sancte virginis aromatibus condiens fere mille passibus a civitate Padua decenter sepelivit. Passa est autem virgo Iustina nonis octobris. Erat vero in ea civitate patricius nomine Oppillius qui, divina revelatione admonitus, in honore beate Iustine i) virginis nobilem ecclesiam construxit et iuxta illam oratorium in honore Matris Dei de pretiosis lapidibus et opere mosaicis, quod sanctus Prosdocimus consecravit et sanctimoniales ibi Deo servire instituit. Postquam vero idem sanctus migravit a seculo, in dicto oratorio sepultus fuit et successor eius Maximinus in ecclesia Sancte Iustine, in qua multa k) corpora sanctorum innocentium et beate Felicitatis et aliorum sanctorum requiescere perhibentur et parantur ibi beneficia ad laudem Ihesu Christi.

Recensio maior.

j) *om.* P'; k) plurima P'.

Le testimonianze letterarie raccolte negli *Acta Sanctorum* ⁽³¹⁾, in parte coincidenti con quelle segnalate nella *Bibliotheca Hagiographica Latina* ⁽³²⁾, appaiono relativamente scarse se poste a confronto col culto tributato alla santa, esteso ben oltre i confini entro cui sorse ⁽³³⁾.

Ma consideriamo innanzitutto il problema delle fonti, che non è semplice identificare.

⁽³¹⁾ Cfr. *Acta Sanctorum octobris*, III, Bruxelles, Typis A. Gresse 1770, pagg. 790-826.

⁽³²⁾ Cfr. *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae etatis*, I, Bruxelles, Société des Bollandistes 1898-1899 (ristampa anastatica del 1949), che registra quattro varianti della *passio* ed una *Inventio Iustinae, innocentium, Lucae evangelistae et Matthiae apostoli*, poi edita negli «Analecta Bollandiana», XI (1892), pagg. 354-58.

⁽³³⁾ Per l'estensione del culto tributato alla santa cfr. *Acta Sanctorum octobris*, III, cit., pagg. 792 segg.

La redazione della *passio* trädita dal codice bolognese è brevissima, di una concisione che può ricordare l'essenzialità dei martirologi. La vita ed il martirio della santa sono concentrati in due periodi, di diversa lunghezza, ma costruiti con raffinata abilità compositiva e pieno dominio delle tecniche narrative. I vari sintagmi sono concepiti e strutturati in funzione dell'immagine finale, in cui il rifiuto di Giustina di immolare agli dei porta al 'tempo forte' del martirio, momento essenziale della sua vita di cristiana, in cui la morte fisica si pone quale inizio della nuova e vera esistenza.

La concisa narrazione di Bartolomeo - a cui manca ogni enfasi retorica ed ogni compiaciuto indulgere alle amplificazioni ed al gusto del miracoloso proprio di alcune narrazioni martiriali ⁽³⁴⁾ - appare fondata sugli elementi essenziali attestati anche nelle altre e diverse recensioni della *passio* a noi note: il momento storico, il particolare della cattura poco distante dal fondo paterno, la forma stessa del martirio.

Tale accordo dei testi letterari impedisce di giustificare la concisione della leggenda di Bartolomeo con la scarsità o, addirittura, con la mancanza di fonti. Né è accettabile una motivazione di tipo ideologico, per cui Bartolomeo limita intenzionalmente la narrazione di una leggenda martiriale, poiché si tratta di un modello che rappresenta, per usare le parole di Guy Philippart, «une morale et une théologie désaccordées d'avec les aspirations et les croyances renouvelées» ⁽³⁵⁾.

Infatti altre biografie di figure martiriali che - come già si accennava - costituiscono ancora un rilevante gruppo dell'*Epilogus* di Bartolomeo, non sono per nulla inferiori, quanto a ricchezza di particolari, alle leggende di personaggi che per diverse vie hanno raggiunto la santità.

Si può dunque vedere nella brevissima redazione della *passio* nient'altro che un esempio tra gli altri delle diverse possibilità narrative di Bartolomeo, che non costringe le sue vite entro uno schema rigido ed univoco.

La brevità della redazione rende però difficile istituire precisi rapporti di dipendenza con l'una e l'altra *passio* a noi nota. Ma se si accetta per verosimile l'ipotesi che entrambe le redazioni siano opera dello stesso Bartolomeo, la più breve ponendosi quale semplice variante della forma estesa, risulta possibile, tramite questa, stabilire più fondati rapporti con le fonti.

La seconda variante della *passio*, trädita dai due codici padovani nn. 470 e 477, si svolge secondo una più tradizionale tipologia agiografica: le nobili origini, la nascita che consegue il battesimo di entrambi i genitori ad opera di Prodocimo, poi maestro di verità per Giustina, la giovinezza della fanciulla dedita ad opere pietose, il martirio. Ogni quadro è delineato con ampio giro di

⁽³⁴⁾ Su *acta e passiones* cfr. R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay 1953, pagg. 132 segg.

⁽³⁵⁾ G. PHILIPPART, *Les légendiers*, cit., pag. 47.

frasi e ricchezza di particolari: maggior spazio è lasciato, com'è naturale, all'interrogatorio e al martirio.

Quali dunque le possibili fonti? Tra le recensioni della *passio* ricordate nella *Bibliotheca Hagiographica Latina*, i bollandisti hanno privilegiato per la stampa quella già edita nel *Sanctuarium* di Bonino Mombrizio⁽³⁶⁾, pur giudicandola - nella loro consueta prospettiva storica - «sublestae fidei». Negli «Analecta Bollandiana» è invece apparsa la *recensio* cosiddetta «Zwettlensis», il cui testo - parte del *Magnum Legendarium Austriacum* - è stato giudicato «rivulus minus forte turbidus»⁽³⁷⁾.

Le due recensioni, se differiscono in vari particolari testuali, presentano anche ampi stralci che si corrispondono *ad verbum*.

Era naturale vedere, nella redazione mombriziana, un'elaborazione del testo del *Legendarium*, al cui ricco patrimonio agiografico, secondo le ricerche di G. Eis, l'umanista milanese ha spesso attinto⁽³⁸⁾.

Uno studio di Rizieri Zanocco, che affronta il problema da diversa prospettiva, viene a proporre un'ipotesi che risulta interessante per individuare la fonte stessa di Bartolomeo⁽³⁹⁾. Gli studi dello Zanocco hanno infatti attirato l'attenzione su tre codici conservati a Padova, l'uno alla Biblioteca Antoniana (n. 74, sec. XIII)⁽⁴⁰⁾, l'altro alla Biblioteca Capitolare (segnato B 13 e risalente alla seconda metà del sec. XIII), il terzo all'Archivio della Curia Vescovile (E 25); già proprietà della chiesa collegiata di Monselice, esso è riconducibile alla seconda metà del sec. XII. I tre codici sono testimoni di una redazione della *passio* di Giustina sostanzialmente analoga a quella mombriziana⁽⁴¹⁾.

Dal confronto tra il testo degli esemplari padovani e quello di Bartolomeo emergono varie coincidenze redazionali. Il particolare mi sembra rilevante:

⁽³⁶⁾ Cfr. *Acta Sanctorum octobris*, III, cit., pagg. 824-26; ed in precedenza B. MOMBRIZIO, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, II, Parisiis, A. Fontemoing 1910, pagg. 400-03.

⁽³⁷⁾ Cfr. «Analecta Bollandiana», X (1891), pagg. 466-70.

⁽³⁸⁾ Il *Magnum Legendarium Austriacum* è trådito da vari testimoni manoscritti; ma solo due di questi, appartenenti l'uno al monastero di Zwettl, l'altro a quello di Melk, contengono la leggenda di Giustina; i rimanenti esemplari sono infatti mutili per il ciclo di leggende corrispondente al mese di ottobre. Per la tradizione del *Legendarium* e l'uso che di questo fece il Mombrizio cfr. G. EIS, *Die Quellen für das Sanctuarium des Mailänder Humanisten Boninus Mombrizius. Eine Untersuchung zur Geschichte der grossen Legendensammlungen des Mittelalters*, Berlin, Nachdruck mit Genehmigung des Matthiesen Verlags 1933 (Kraus Reprint, Nendeln 1967). Per la leggenda di Giustina si vedano in particolare pagg. 75 segg.

⁽³⁹⁾ R. ZANOTTO, *Per la storia della nostra Diocesi. La «Passio beatae Iustinae virginis et martiris»*, «Bollettino diocesano di Padova», XI (1926), pagg. 425-33; 489-99; 560-65.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. G. LUISETTO - G. ABATE, *Codici e manoscritti*, cit., I, pagg. 79-83 (pag. 81 per la vita di Giustina, trådita ai ff. 217v-219v).

⁽⁴¹⁾ Cfr. R. ZANOTTO, *Per la storia*, cit., pag. 425 seg. Nel ms. della Capitolare la leggenda di Giustina è trådita ai ff. 97rb-100va. Per il codice di Monselice cfr. B. PAGNIN, *Le origini della scrittura gotica padovana*, Padova, CEDAM 1933, pagg. 53-56. La *passio* di Giustina figura ai ff. 192rb-194rb. Si cfr. anche A. BARZON, *Padova cristiana dalle origini all'anno 800*, Padova, Rebelato 1979², pagg. 76 segg.

l'età del più antico codice impedisce infatti di ipotizzare che proprio Bartolomeo abbia rappresentato la fonte dei testi in esso contenuti.

Ma lo studio dello Zanocco può offrire un ulteriore contributo per individuare con chiarezza i rapporti di dipendenza. Egli ha infatti affiancato al testo della *passio* trådita dai codici padovani (cioè in sostanza alla *recensio* mombriziana) quello della *recensio Zwettlensis* e quello, frammentario, di un ufficio di Giustina risalente al sec. XI⁽⁴²⁾. Le coincidenze redazionali, sia nei sintagmi narrativi, sia nella struttura stessa dell'esposizione, inducono lo Zanocco a formulare l'ipotesi, a mio avviso plausibile, che le varie *recensiones* possano risalire ad un ceppo unitario, ad una tradizione omogenea della *passio* che, ancora individuabile nei particolari comuni alle *recensiones* da essa dipendenti, aveva probabilmente la sua origine in Padova, centro liturgico del culto di Giustina⁽⁴³⁾.

Ne consegue l'ipotesi che Bartolomeo - ai cui testi, peraltro, lo Zanocco non fa riferimento - abbia conosciuto la *passio* di Giustina nella sua tradizione ormai omogenea e radicata, probabilmente a Padova che fu, tra le altre, meta dei suoi viaggi.

Lo Zanocco data però al sec. VI una prima stesura della leggenda, che subisce successivi ampliamenti nel sec. IX e, infine, nel sec. XI si arricchisce grazie alle interpolazioni derivate dagli *Acta* di Prosdocimo⁽⁴⁴⁾. È probabilmente questa la redazione che conobbe Bartolomeo (e da cui attinse) ed è la stessa cui si ricollegano in modo più evidente le redazioni padovane (e mombriziana) e la stessa *recensio Zwettlensis*, nella quale mancano però i particolari di stretto interesse storico e liturgico locale.

Ritengo interessante sottolineare i passaggi che pongono in luce il rapporto tra le redazioni padovane (nelle cui righe si intravede il testo originario della leggenda)⁽⁴⁵⁾ e quella di Bartolomeo:

Recensio padovana.

cum de suo predio quod Vitalianum vocabulo nuncupatur ad visitandos Dei famulos ascendes vehiculum properaret

Epilogus.

A predio, quod Vitalianum ex regis nomine dicitur, ad visitandos Dei famulos Iustina in vehiculo properabat

⁽⁴²⁾ Cfr. R. ZANOCCO, *Per la storia*, cit., pagg. 427 segg.

⁽⁴³⁾ Ibid., pag. 433. Non tutti i critici concordano con le conclusioni dello Zanocco, specie per quanto concerne il valore della *recensio Zwettlensis*. Cfr. A. BARZON, *Padova cristiana*, cit., pagg. 79 segg.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. R. ZANOCCO, *Per la storia*, cit., pag. 499.

⁽⁴⁵⁾ Per il testo della *recensio* padovana, mi attengo all'edizione fornita dallo ZANOCCO, *Per la storia*, cit., pagg. 427-32.

Et respondit puella: «Vere domina mi video faciem tuam rubere coloremque mutari». Et respiciens beata Iustina videns eos totis viribus ad se currentes in fugam se dare conabatur, arbitrans quod pro stupri voluptate insidiarentur.

Et in angusto loco pontis qui ex marmore constructus est non longe a civitate Pactavii eam concluderunt. Et deposita estuare ac clamare cepit cum lacrimis et dicere: «Adiuvā ancillam tuam in hac angustia positam, domine mi Ihesu Christe, fili Dei vivi». Et positis genibus in marmore pontis ita molle inventum est ac si cera ab igne soluta.

iubet sibi in Campo Martio tribunal parari.

et imminentis persecutionis sevitiā spiritu presentiens, cepit turbari et a puella que eam comitabatur interrogata cur sic ruberet coloremque mutaret respexit et ecce milites, ab imperatore ad eam adducendam missi, ipsam insecuuntur; arbitrans igitur quod pro stupri voluptate ei insidiarentur, in fugam se dare conatur.

et in angusto loco pontis marmorei conclusa clamabat: «Mi domine Ihesu, adiuva ancillam tuam». Et positis genibus in marmore pontis, tamquam in mollem ceram genua descenderunt.

iubet in Campo Marcio, qui nunc Pratum Sancte Iustine vocatur, sibi tribunal parari.

Segue poi l'interrogatorio, nella cui descrizione il contrasto tra carnefice e vittima permette di rilevare altre coincidenze espressive. Analoga anche la rappresentazione del martirio.

Recensio padovana.

per unam iugiter horam elevatis oculis in celum tendensque ad sidera palmas... sic oravit...
...atque totum corpus suum manu sua divinis signavit crucibus beatumque emisit spiritum.

Epilogus.

extensis manibus, orans...
et totum corpus suum signo crucis muniens, emisit spiritum.

Va però rilevato come, dal punto di vista narrativo, Bartolomeo renda più fluida e coerente la struttura della leggenda, proponendo un più organico svolgimento dei fatti, rispetto alle recensioni padovane (e mombriziana).

In queste, infatti, l'episodio dell'inseguimento e della cattura di Giustina viene narrato e concluso nel giro di poche righe; ma poi, quasi annullando il tempo trascorso ed il successivo svolgersi dei fatti, esso viene ripreso ed ampliato nei particolari: ne consegue una più accentuata dimensione drammatica, ma anche un'evidente sfasatura cronologica.

Bartolomeo elimina lo iato e la sua narrazione si svolge conseguente, scandita in icastici quadri che si susseguono in un dinamismo non rallentato da considerazioni parenetiche. Limitato al massimo è lo stesso dialogo tra Giustina ed il giudice, paragonabile, nella sua concisione, al serrato susseguirsi di domanda e risposta proprio degli atti processuali. È soprattutto abolita la digressione didascalico-teologica messa in bocca a Giustina, parentesi dottrinale che, nella drammaticità del momento, ferma la dinamica del racconto. Si rinuncia anche a porre in eccessivo rilievo la dimensione miracolosa e sembra che Bartolomeo si attenga di proposito a quanto i bollandisti ritengono essere l'unico dato storicamente accettabile dell'intera *passio*: la forma del martirio.

L'obiettivo perseguito da Bartolomeo giustifica l'opera di semplificazione compiuta ed il concentrarsi sulla dimensione narrativa, che pone in primo piano gli elementi di facile memorizzazione ed utilizzazione, quali *exempla*, da parte dei predicatori.

Ma l'attività letteraria di Bartolomeo non si limita all'*abbreviatio*, né egli accoglie passivamente una tradizione agiografica senza operarvi interventi personali.

Si è già osservato come lo Zanocco rilevasse il contaminarsi della leggenda di Giustina con quella di Prosdocimo, vescovo di Padova che, nella recensione mombriziana, figura come protagonista del prologo ed autore della stessa *passio*. Analogo prologo è trådito dal codice già custodito a Monselice, mentre ne risultano privi gli altri due esemplari padovani ⁽⁴⁶⁾.

Il riscontro tra il testo mombriziano e quello di Bartolomeo evidenzia come quest'ultimo abbia attinto da diversa fonte i dati concernenti la comune vicenda di Giustina e Prosdocimo.

La biografia di Bartolomeo si apre infatti con l'esplicita menzione del vescovo di Padova: per sua intercessione, Vitaliano e Prepedigna generano Giustina e lo stesso Prosdocimo si occupa dell'educazione della giovinetta e ne segue gli sviluppi, fino ad assistere al martirio e a provvedere una degna sepoltura. Storici sono i particolari posti a conclusione del testo di Bartolomeo, che ricorda la costruzione della basilica, voluta dal nobile Opilione in onore della martire.

Proprio negli *Acta* di Prosdocimo (tråditi anche nel ricordato codice di Monselice) si ritrovano *verbatim* i particolari sulla nascita di Giustina:

⁽⁴⁶⁾ Ibid., pag. 425 seg.

Vita s. Prosdocimi.

Quam [Iustina] beatus Prosdocimus baptizans, eam ipse de fonte suscepit et nomen ei Iustinam imposuit et sanctorum litterarum disciplinis imbut.

Epilogus.

ab ipso sancto baptizata et a sancto fonte suscepta, litterarum disciplinis eruditur ab eo.

Puntualmente, tornano anche i particolari riguardanti la costruzione della basilica:

Vita s. Prosdocimi.

Beatus autem Prosdocimus accipiens corpus beatissimae Iustinae virginis cum aromatibus condivit et cum plurimis secum comitantibus in condigno Deo cimiterio sepelivit.

Erat in hac civitate Patavii quidam patricius nomine Opilius, vir christianissimus, qui divina revelatione admonitus ecclesiam construxit in honore sanctae Iustinae, et prope eam de lapidibus pretiosis et opere muselaeo fecit oratorium in honore sancte Mariae. Quam ecclesiam simul cum oratorio sanctus Prosdocimus consecravit, et ibi plurimas sanctimoniales feminas Deo servientes ordinavit (47).

Epilogus.

Sanctus autem Prosdocimus, qui huic passioni interfuit cum aliis christianis, corpus sancte virginis aromatibus condicens fere mille passibus a civitate Padua decenter sepelivit.

Erat vero in ea civitate patricius nomine Oppilius qui, divina revelatione admonitus, in honore beate Iustine virginis nobilem ecclesiam construxit et iuxta illam oratorium in honore Matris Dei de preciosis lapidibus et opere mosayco, quod sanctus Prosdocimus consecravit et sanctimoniales ibi Deo servire instituit.

Dunque Bartolomeo ha indubbiamente tenuto conto di una tradizione agiografica ormai radicata, che ha fuso i particolari attinti alle *Vitae* dei due santi; ma, per completare la leggenda di Giustina, è ricorso direttamente al

(47) Cfr. *Acta Sanctorum novembris*, III, Bruxelles, apud Socios Bollandianos 1910, pag. 357 e pag. 358 seg. Nell'epilogo della redazione mombriziana non è Prosdocimo a prendersi cura del corpo di Giustina, ma anonimi, pii cristiani. Manca inoltre ogni accenno alla costruzione della basilica da parte del nobile Opilione. Se testimonianze su s. Prosdocimo sono ricavabili dagli atti del capitolo di Padova fin dal sec. IX, gli esemplari manoscritti contenenti la *Vita* del vescovo padovano tuttora conservati non risalgono oltre il sec. XIV, ad eccezione del ricordato ms. di Monselice. Per testimonianza di studiosi di storia ecclesiastica padovana, quali Francesco Scipione Dondi Dall'Orologio e Giovanni Brunacci, esistevano codici risalenti al sec. XI (e posseduti dalle monache di S. Pietro e dai Padri Eremitani). Per la tradizione manoscritta della *Vita* di Prosdocimo cfr. *Acta Sanctorum novembris*, III, cit., pagg. 350 segg. e A. BARZON, *Padova cristiana*, cit., pagg. 200 segg.

testo per così dire ufficiale della biografia di Prodocimo (attribuito allo stesso s. Massimo), ed ha compiuto una personale opera di sintesi: con perfetta omogeneità e coerenza nell'uso delle fonti, anch'egli fonde le due tradizioni agiografiche, racchiudendo l'una all'interno della cornice costituita dall'altra. Tra il prologo e l'epilogo derivati dagli *Acta* di Prodocimo, la leggenda di Giustina si inserisce senza evidente iato.

* * *

Esaminiamo ora la *Vita s. Zenonis*, diverso esempio dell'attività compositiva di Bartolomeo. Essa è tradita da tutti i codici esaminati: il bolognese (f. 23va-vb); il vaticano (f. 10rv); il monacense (f. 34va-vb).

VITA S. ZENONIS.

Valerius et Galienus imperabant et in sanctos Dei seviebant. Valerius a Persis capitur et cecatur et pene tali subicitur ut eorum regem curvato dorso semper levarent ^{a)} in equum. Horum ^{b)} temporibus Dyonisius fuit papa et Çeno episcopus Verone. Qui, dum ^{c)} in Athesi piscaretur, vidit demonem bubulcum cum bobus et plaustro in ampnem ^{d)} precipitare. Cui, dum ^{e)} signo crucis occurreret, clamabat demon: «Multa tibi faciam mala», et rusticus evasit. Post paucos dies adsunt legati Galieni qui, propter id quod Valerio ^{f)} acciderat, christianis mitior erat, et Çenonem vocant ut filie succurrat Cesaris ^{g)}, quam ^{h)} dictus invaserat demon. Quos ille iubet de piscibus, quos tunc ceperat, tres tollere; sed illi quartum abstulerunt qui, aliis decoctis, semper crudus desuper natabat, ⁱ⁾ donec eum sancto restituerent, qui confessis eum licentiauit et sic decoctionem recepit. Roman venit, demonem eicit, qui ei populum subversurum ^{j)} minatur. Veronam revertitur, ydola destruit, mortuum suscitatur, populum baptizat et sic in bonis operibus migrat ad Christum.

Post hec fluvius Athesis, ut sanctus Gregorius scribit, usque ad fenestras ecclesie eius ^{k)} excrescens, influere non potuit; multitudo tamen populi, que in ecclesiam confugerat, ad ianuas ^{l)} ecclesie aquam ad bibendum hauriebat: hauriri igitur ut aqua poterat, sed fluere ut aqua non valebat ^{m)}.

Pipinus Karoli filius eum transferri ad locum ubi nunc iacet cupiens, sanctos Benignum et Carum, qui iuxta lacum Benacum solitariam vitam agebant, invitavit. Quos, dum merula instinctu demonis in via inquietaret, huc ⁿ⁾ et illuc ante eos volando et clamando, eam precibus in aere immobilem faciunt et dum sanctum honorifice transtulissent ^{o)}, redeuntes merulam mortuam reperiunt; unde sanctus Benignus compatiens XL diebus arciozem sibi vitam indixit.

Demon quendam Tridentinum turpiter vexabat, quia aliorum secreta prodebat; hic coram altari sancti Çenonis fugatur. Cenedensem militem, cuius oculi ferro ignito

a) levaret B; b) quorum M; c) cum M; d) amne M; e) cum M; f) Valerio quod M; g) filie Cesaris M; h) quem V; i) natavit M; j) versurum M; k) eius ecclesie M; l) ianua V; m) multitudo... valebat om. M; n) hic B; o) transtulisset B.

cecati fuerant, liberavit. A puella demonem expulit, qui se vindicans incontinenti a pinna campanilis lapidem in caput monachi devolvit, alterius mensam subvertit, plaustrum onustum spinis fortiter ac si plures essent tauri rotabat, nautam cum navi subvertere conabatur, aratores ad rixam induxit, sed tamen in hiis omnibus non prevaluit inimicus, quia in hiis et aliis sua beneficia contulit sanctus.

La lettura della *Vita s. Zenonis*, compiuta nella critica prospettiva di un'analisi delle possibili fonti, permette di notare come non sia univoca la strada percorsa da Bartolomeo nella redazione delle sue agiografie.

Infatti, per la leggenda di Zeno, egli si è probabilmente rifatto ad una sola fonte.

La *Vita* scritta dal notaio Coronato dopo il 588 costituisce la più antica testimonianza letteraria sulla vita e sui miracoli di Zeno ⁽⁴⁸⁾.

Ne esistono varie redazioni, ma il riscontro tra i particolari agiografici forniti da essa ed il testo della leggenda di Bartolomeo impedisce di istituire tra i due documenti un legame di precisa e diretta dipendenza. Infatti, benché quest'ultimo appaia, secondo una costante struttura narrativa, estremamente essenziale e conciso (privo dunque degli elementi didascalici e parenetici che scandiscono la *Vita Coronati*), balza subito agli occhi la maggiore ricchezza di episodi agiografici, alcuni dei quali, peraltro, riferibili ad eventi posteriori all'epoca di Coronato ⁽⁴⁹⁾.

Se, in linea teorica, si può supporre che Bartolomeo abbia fuso due diverse fonti di informazione, la ricerca prova che, in realtà, la fonte è unica e diversa da Coronato.

Tra le più antiche testimonianze letterarie sul vescovo veronese si deve infatti collocare un'anonima *Vita*, trådita da un codice probabilmente scritto a Verona o esemplato da un più antico ms. veronese ⁽⁵⁰⁾. Il testo, edito dal Maffei unitamente al racconto della traslazione di Zeno, contenuto nel medesimo codice, presenta sensibili differenze rispetto alla *Vita Coronati* dal punto di vista sia formale sia contenutistico ⁽⁵¹⁾.

Abbondano infatti, nel testo del ms. veronese, le digressioni di carattere panegiristico, le citazioni bibliche, le complicate e raffinate immagini; senza dubbio, però, l'anonimo autore, probabilmente un monaco dello stesso monastero di S. Zeno (e vissuto alla fine del sec. XI), ha tenuto ben presente la

⁽⁴⁸⁾ Della *Vita Coronati* una variante redazionale è edita negli *Acta Sanctorum aprilis*, II, Venetiis, apud S. Coleti - J. B. Albrizzi 1738, pagg. 70 segg.; una seconda redazione è reperibile in F. UGHELLI, *Italia sacra*, V, Venetiis, apud S. Coleti 1720, coll. 680-82.

⁽⁴⁹⁾ Così manca in Coronato l'episodio relativo alla traslazione di Zeno, avvenuta all'epoca di Pipino I, mentre il ricordo della piena dell'Adige, cui fa riferimento Gregorio Magno (cfr. *infra*, pag. 299 seg.), permette di identificare un sicuro *terminus post quem* per la composizione della *Vita*.

⁽⁵⁰⁾ Del manoscritto forniscono testimonianza le *Bibliothecae Venetae manuscriptae publicae et privatae* cur. I. P. TOMASINI, Utini, typis N. Schiratti 1650, pag. 57. Per notizie su di esso cfr. anche PL, XV, col. 17 seg. e, per i testi in esso contenuti, coll. 192 segg.

⁽⁵¹⁾ S. MAFFEI, *Historia diplomatica che serve d'introduzione critica in tal materia* [...], Mantova, A. Tumermani 1727 (ristampa anastatica Roma, Bibliopola s.d.), pagg. 320-34.

Vita Coronati, della quale conserva la struttura compositiva, giungendo a ricalcare interi sintagmi. Rispetto a questa sono però aggiunti alcuni particolari, come quelli che permettono di inquadrare cronologicamente la vicenda terrena del santo, tramite la menzione dei due imperatori Gallieno e Valerio (di cui si ricorda la cattura da parte dei Persiani) e di papa Dionigi.

La leggenda di Bartolomeo si apre con gli stessi agganci cronologici e con analogo riferimento alla prigionia di Valerio, particolare che - va sottolineato - non ricorre in alcuna delle altre successive biografie di Zeno, siano esse versificate o siano prosastiche.

Nel testo del ms. zenoniano è inoltre ampliato l'episodio del miracolo che ha come protagonista la figlia di Gallieno. Si narra infatti di messaggeri dell'imperatore che si impadroniscono di un quarto pesce, violando così apertamente le disposizioni ricevute dal santo. Ma il furto viene alla luce poiché, al momento della cottura, il quarto pesce rimane crudo e solo dopo la confessione dei ladri segue la sorte degli altri.

Il miracolo - che rientra nella comune tipologia di un intervento del santo volto a sottomettere le stesse leggi della natura ⁽⁵²⁾ - manca nel ritmo veronese (composto tra il sec. VIII ed il IX) ⁽⁵³⁾, ma è presente nel carne attribuito al prete Giacomo ⁽⁵⁴⁾. Poiché quest'ultimo testo, su basi contenutistiche, viene ricondotto dai Ballerini al secolo XV, mentre al sec. XI risale la *Vita* trådita dal codice zenoniano ⁽⁵⁵⁾, proprio questa sembra costituire la prima testimonianza letteraria del miracolo, forse attinto alla tradizione orale.

La *Vita* zenoniana ricca di tali particolari (al miracolo dei pesci si aggiunge quello del morto resuscitato) non è trådita dal solo ms. veronese, che risale al sec. XIII. Si hanno infatti notizie di testimoni di epoca anteriore ⁽⁵⁶⁾. Nei confronti del testo trådito, Bartolomeo compie peraltro una drastica opera di riduzione e semplificazione, formale come contenutistica, riducendo nel tempo la stessa struttura tipologica dell'agiografia.

Sono infatti eliminati gli *excursus* parenetici, non è posto in rilievo il fatto che un particolare favore divino accompagna il santo fin dalla nascita (elemento non trascurato nella biografia di altri santi, come Domenico), né vengono

⁽⁵²⁾ Sulla natura e tipologia del miracolo - tematica dalla ricca bibliografia - si veda, tra i più recenti saggi, B. WARD, *Miracles and the Medieval Mind (Theory, Record and Event)*, London, Scolar 1982.

⁽⁵³⁾ Al ritmo veronese ha dedicato un ampio studio G. P. PIGHI, *Versus de Verona. Versum de Mediolano civitate*, Bologna, N. Zanichelli 1960 (Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia classica 7); cfr. anche, per una più recente analisi, J.-C. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I^{er} d'Italie*, in *Hagiographie*, cit., pagg. 455-69.

⁽⁵⁴⁾ Il carne «auctore Jacobo praesbytero», è edito col titolo *Miracula s. Zenonis* negli *Acta Sanctorum aprilis*, II, cit., pagg. 76-78.

⁽⁵⁵⁾ Per la datazione attribuita alle singole testimonianze letterarie sul vescovo veronese cfr. PL, XI, coll. 190-200 ed in particolare coll. 192-96 per le due testimonianze ricordate. Si cfr. anche G. P. MARCHI, *Le antiche storie di S. Zeno*, in *Il culto di San Zeno nel Veronese*, Verona, Linotipia A. Fiorini 1972, pagg. 13-61.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. PL, XI, col. 193 seg.

celebrate le virtù di Zeno, che sposa le aspirazioni mistiche alla consapevolezza della missione pastorale legata alla carica. La stessa dimensione ecclesiale di Zeno, costruttore del regno di Dio, è riassunta nel brevissimo giro di immagini che, nella leggenda di Bartolomeo, segna il passaggio dalla vicenda e dai miracoli terreni del santo al suo patrocinio *post mortem*. Al di là della semplificazione compiuta, la struttura narrativa già di Coronato e poi dell'anonimo monaco è presente e percepibile in filigrana nella leggenda di Bartolomeo.

Ma, circoscritta storicamente la vicenda terrena del santo, la narrazione dell'*Epilogus* entra risolutamente *in medias res*, risolvendo la vita di Zeno nei più significativi esempi di santità pragmatica.

La leggenda del vescovo veronese si può così assumere quale esempio paradigmatico di agiografia a carattere biografico-anedddotico, nella struttura della quale ampio spazio è ancora riservato alla narrazione dei singoli eventi miracolosi.

Va persa però in Bartolomeo la componente politica dei miracoli zenoniani, secondo la quale - grazie alla guarigione della figlia di Gallieno, feroce persecutore dei cristiani - la chiesa non solo rinsalda la propria posizione agli occhi del potere temporale, ma riesce ad attrarre nella propria orbita il più illustre rappresentante dell'opposta fazione, dando così inizio ad una serena attività missionaria, sotto la stessa egida imperiale: «ydola destruit... populum baptizat».

Se manca in Bartolomeo la patente contrapposizione tra i due supremi poteri (retaggio di una condizione sociale che ha ormai superato tale crisi, anche nella più recente concretizzazione di lotta tra papato e impero), manca anche l'aperto contrasto tra santo e demonio, tipico di una più antica agiografia e così sottolineato nella fonte stessa di Bartolomeo.

Cade il concitato dialogo tra i rispettivi campioni del bene e del male, nei due episodi del salvataggio del villano presso le rive dell'Adige e della cacciata del demone dalla figlia di Gallieno; ma, al di là della diversa forma, resta identica la sostanza del miracolo, compiuto dal santo nella consapevolezza di essere un semplice strumento della grandezza di Dio, invocato col segno della croce. Il senso del miracoloso si attenua a favore di una meno altisonante, ma costante e più intima presenza divina a fianco dell'uomo, che in lui confida.

Ad analoghe osservazioni induce l'episodio del miracolo zenoniano *post mortem*, in cui si narra come l'Adige in piena non danneggi la chiesa del santo né il popolo raccolto in preghiera.

Primo a narrare il miracolo è Gregorio Magno che, espressamente citato da Bartolomeo, assurge al rango di *auctoritas*, con tutte le garanzie che tale *status* comporta⁽⁵⁷⁾. Ritengo però che Bartolomeo non abbia direttamente attinto allo specifico passo dei *Dialogi*, ma si sia piuttosto rifatto alla narrazione del miracolo ormai filtrata dal monaco zenoniano, che resta pertanto l'unica

(57) GREGORII MAGNI *Dialogi* II: *Libri 1-3* cur. A. DE VOGÜE - transl. P. ANTIN, Paris, Les Editions du Cerf 1979 (Sources Chrétiennes 260), pag. 347 seg.

fonte. Anche la *Vita* di quest'ultimo menziona esplicitamente Gregorio, citando *ad verbum* alcuni sintagmi tra i più significativi della narrazione, uno dei quali poi ripreso dallo stesso Bartolomeo (⁵⁸). Nella leggenda di questo la selezione e semplificazione degli elementi narrativi risultano dunque più rilevanti rispetto a quelle già compiute dal monaco zenoniano. È così fortemente diluito il senso del prodigioso, che occupa ampio spazio nel brano dei *Dialogi* proprio grazie alla ricchezza di particolari: il crescere progressivo dell'acqua, la mancanza di difesa, poiché sono spalancate le porte della chiesa, lo snaturamento dell'elemento liquido che sembra diventare solido, il timore del popolo di morire d'inedia. In Gregorio giova soprattutto a sottolineare la grandiosità dell'evento il confronto istituito tra il miracolo zenoniano e quello celeberrimo dei tre fanciulli veterotestamentari nella fornace, fondato anch'esso sull'analogo snaturamento di un fenomeno naturale (⁵⁹).

Con la tipica concisione di trapassi logico - narrativi, Bartolomeo lega immediatamente al racconto del più celebre miracolo *post mortem* la vicenda prodigiosa occorsa durante la traslazione delle reliquie del santo. L'episodio solo marginalmente è riportabile alla biografia di Zeno; o per lo meno tale impressione è vivamente suscitata nel racconto di Bartolomeo dalla debolezza dei legami narrativi, che tralasciano ancora una volta le fasi introduttive dell'episodio (ampiamente esposte nel modello), per entrare direttamente *in medias res* e ridurre l'episodio alle sole funzioni portanti. Nel racconto di Bartolomeo la traslazione delle reliquie di Zeno è voluta e promossa dalla sola iniziativa imperiale; manca però ogni accenno alle feste che accompagnano l'avvenimento e alla cospicua donazione di Pipino alla nuova basilica.

Ben più ricca di particolari è la fonte, identificabile ancora nel monaco zenoniano la cui *Vita*, fondendo i particolari di una tradizione agiografica orale e scritta ormai ben salda, costituisce per Bartolomeo il modello per antonomasia.

La dipendenza è ancora evidenziata dal ricorso di analoghi sintagmi narrativi.

Dopo aver causato involontariamente la morte della *merula* che agiva «*instinctu demonis*»

Vita s. Zenonis.

vir bonus [Benignus] compaciens...
quadraginta dies artissimum ieiunium
sibi indixit.

Epilogus.

sanctus Benignus compatiens XL diebus
arciorem sibi vitam indixit.

(⁵⁸) *Dialogi*

Hauriri itaque ut aqua poterat, sed defluere ut aqua non poterat.

(⁵⁹) *Dan.* 3, 1 segg.

Vita s. Zenonis

Hauriri itaque ut aqua poterat, sed diffuere ut aqua non poterat (p. 329).

Epilogus

hauriri igitur ut aqua poterat, sed fluere ut aqua non valebat.

L'episodio, sconosciuto a Coronato ⁽⁶⁰⁾, è puntualmente ripreso da Pietro Calò ⁽⁶¹⁾, che è però direttamente risalito alla fonte cui ha attinto lo stesso Bartolomeo. Nel modello, infatti, il racconto della traslazione si prolunga in quello di vari miracoli compiuti da Zeno nella nuova condizione di *patronus* celeste. Solo alcuni di essi sono accolti da Bartolomeo, ben individualizzati nei loro protagonisti. Si concretizza così l'attività taumaturgica del santo, cui Coronato alludeva ancora in forma generica e topica, sintetizzandola in uno scialbo sintagma narrativo: «infirmi curarentur, demoniaci liberarentur» ⁽⁶²⁾.

Alla concisa enumerazione delle vicende dei tre miracolati (il trentino delatore, il cieco milite, la fanciulla indemoniata), segue il gustoso episodio dei dispetti con cui, vanamente, cerca di rifarsi il demone cacciato dalla ragazza; ed ancor più piacevole è la scena costruita da Bartolomeo in rapida successione di quadri, ciascuno dei quali condensato nel giro di un periodo, al quale la forte posizione del verbo imprime un intenso dinamismo: «lapidem devolvit, mensam subvertit, plaustrum rotabat, ad rixam induxit».

La concitazione dei quadri si placa nella constatazione finale - di cui la fonte è priva - che sancisce il definitivo prevalere della potenza divina sulle arti demoniache; tramite Zeno quale strumento: «in hiis omnibus non prevaluit inimicus, quia in hiis et aliis sua beneficia contulit sanctus».

Non mi sembrano casuali le parole conclusive della leggenda zenoniana, che vengono a garantire la perenne funzione di intercessore del santo: il suo nuovo *status* si sovrappone e si sostituisce, fortemente evidenziato, alla terrena - e necessariamente limitata - dimensione ecclesiale, nella quale Zeno era pur riuscito a fondere le molteplici funzioni della carica: politico, dottore, predicatore e vescovo ⁽⁶³⁾.

* * *

VITA S. ANTONII.

Antonius, quem ipse *) vidi et cognovi, Yspanus fuit genere. Primo regulam Augustini amplectens, deinde Ordinem Fratrum Minorum ingrediens, verbo et exemplo

⁽⁶⁰⁾ Cfr. *supra*, nota n. 49. Per l'episodio della *merula* il Maffei ha voluto trovare una motivazione di carattere archeologico: «Alla novellina della Merla, ch'è verso la fine, io credo aver trovato cosa fu, che diè motivo; conservandosi a Malsesine ancora nel sotterraneo della chiesa un'antica lucerna Cristiana di metallo in forma di colomba...» (*Historia diplomatica*, cit., pag. 319).

⁽⁶¹⁾ L'episodio della traslazione, nella redazione composta da Pietro Calò, appare negli *Acta Sanctorum aprilis*, II, cit., pagg. 74-76. Una diversa redazione della vicenda, che ha come naturale protagonista l'eremita Benigno, si trova ancora negli *Acta Sanctorum iulii*, VI, Venetiis, apud S. Coleti - J. B. Albrizzi 1749, pagg. 316-18 (al giorno 26, quando si onorano i ss. Benigno e Caro).

⁽⁶²⁾ Per le diverse forme assunte dal demonio, nemico dell'uomo sul piano fisico-spirituale, si vedano le osservazioni di S. BOESCH GAJANO, *Demoni e miracoli nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie*, cit., pagg. 263-81; e anche M. ROUCHER, *Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne in France*, *ibid.*, pagg. 319-37.

⁽⁶³⁾ Per il culto tributato a Zeno cfr. F. SEGALA, *Il culto di San Zeno nella liturgia medievale fino al secolo XII. Contributi allo studio e all'interpretazione delle messe in memoria del santo Vescovo di Verona*, Verona, Archivio storico Curia vescovile 1982 (Studi e documenti di storia e liturgia 1).

multos ab errore revocavit ^{b)}). Desiderabat etiam Saracenos ^{c)} predicare et ex hoc recipere martyrii coronam. Sermone facundus fuit et multos Christo atraxit. In quodam capitulo fratrum sermonem fecit ubi, eo sermocinante, sanctus Franciscus cuidam fratri apparuit, congregatos benedicens. Paduanos ^{d)} predicavit et multos usurarios ad restituendum induxit ^{e)}. In arbore nucea cellam sibi constituit ^{f)} et bonos ibi ^{g)} sermones compilavit. Demum, apud locum qui dicitur Cellas, in Domino quievit et inde ad ecclesiam Sancte Marie Virginis, ubi Fratres Minores morantur et ubi nobile monasterium sancto ^{h)} confessori est inchoatum, transfertur. In morte ⁱ⁾ constitutus «O gloriosa domina» et cetera devote ^{j)} in ore habebat et ^{k)} uni fratri dixit: «Video Dominum meum» ^{l)}. Plura etiam post mortem miracula ^{m)} est operatus, ita ut puer et puella in aqua submersi eius meritis suscitati legantur ⁿ⁾.

a) *om.* B; b) vocavit M; c) sarracinis M; d) Paduanis M; e) et *add.* B; f) In... constituit *om.* V; g) ei M; h) sancti B; i) ultimo M; j) *om.* M; k) *om.* M; l) *om.* VM; m) miracula post mortem M; n) suscitarentur M.

Se è prassi costante di Bartolomeo introdurre la biografia del suo personaggio con un riferimento spazio-temporale, che lega il santo ad una dimensione storica ben precisa, tale *modus operandi* acquista un particolare rilievo nella leggenda di Antonio di Padova. Infatti l'indicazione cronologica, fornita in modo indiretto, collega inscindibilmente Bartolomeo al suo eroe e, contemporaneamente, sanziona quanto egli sta per narrare con un'autenticità inopugnabile: «Antonius quem ipse vidi et cognovi...».

È forse eccessivo parlare, in questo caso, di una vera leggenda o biografia ⁽⁶⁴⁾; si tratta piuttosto della rievocazione di una figura umana ancora ben presente alla memoria, nel ricordo della quale episodi della vita terrena e visibile e tappe del cammino spirituale o qualità morali si fondono, senza preciso discrimine: singoli episodi e momenti cronologici si convertono così in altrettante fasi della missione spirituale di Antonio. L'intensità di chi ha sperimentato in prima persona quanto narra caratterizza il racconto di Bartolomeo, e l'atmosfera in cui Antonio è immerso è lontana dall'interesse sincero, ma distaccato rivolto talvolta alle vicende degli altri santi.

In Bartolomeo Antonio non è ancora il taumaturgo ovunque famoso, né i contorni della sua figura sono già sfumati nel meraviglioso, come accadrà nelle successive leggende ⁽⁶⁵⁾. Emerge soprattutto dalle parole di Bartolomeo la figura di un predicatore travolgente: l'essere «sermone facundus» non è più una generica qualità tra le altre, una virtù che fa parte di un elenco topico per tutti

⁽⁶⁴⁾ «Legenda brevior» è considerato il testo di Bartolomeo nella *Bibliotheca Hagiographica Latina*, cit., I, pag. 97; e tale è considerata anche dai bollandisti, che hanno curato la prima edizione, basandola sul solo esemplare vaticano (Barb. Lat. 2300, f. 13va-vb), per gli *Acta Sanctorum iunii*, II, Venetiis, apud S. Coleti - J. B. Albrizzi 1742, pag. 703. La *Vita antoniana* è trådita a f. 28ra-rb dell'esemplare bolognese (B) e a f. 47va del codice monacense (M).

⁽⁶⁵⁾ Per il progressivo ampliarsi dell'elemento meraviglioso nell'agiografia antoniana si cfr. le osservazioni di J. L. DE KERVAL, *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de s. Antoine de Padoue*, Paris, Librairie Fischbacher 1906.

i santi: è invece la virtù per eccellenza di Antonio, l'unica arma di cui si serve nella sua missione terrena, sulla scia del primo predicatore. Non c'è quasi periodo - nelle brevissime righe dedicate da Bartolomeo all'esistenza terrena di Antonio - in cui non torni il motivo del 'verbo', benché con diverse immagini. Sulla scia di Francesco, Antonio accoglie e concretizza la risorta esigenza spirituale, volta al recupero della tradizione evangelica, soprattutto nella sua dimensione di attività apostolica ⁽⁶⁶⁾.

L'intensità del motivo è forse legata al fatto che Bartolomeo può aver conosciuto Antonio durante un ciclo di predicazioni, magari in Padova stessa.

Ma nel comporre la leggenda egli non si è voluto limitare ai ricordi personali o a quanto poteva derivargli da una tradizione orale, ampiamente diffusa e radicata; si è bensì rivolto anche alla tradizione agiografica scritta, già fondata al momento in cui Bartolomeo compone il suo *Epilogus*.

Mi riferisco alle due prime leggende che hanno Antonio come protagonista: l'*Assidua* e la *Legenda secunda* ⁽⁶⁷⁾.

All'inizio del secolo il Conconi - che ha curato l'edizione di entrambe - avanzava l'ipotesi che Bartolomeo conoscesse la *Legenda secunda*, che gli serve da fonte: fra gli episodi da lui narrati, è infatti quello che ricorda l'apparizione di Francesco ad un capitolo di frati, in occasione di una predica di Antonio ⁽⁶⁸⁾. Si tratta di una delle rare notizie che l'una o l'altra leggenda forniscono sui nove anni di apostolato di Antonio, altrimenti immersi nell'oscurità.

La dipendenza è, in questo caso, evidente:

Legenda secunda.

cum beatissimus Pater Franciscus, eo tempore corporaliter adhuc vivens, sed in alia regione tunc longius remotus, se in aere filiis, novo ac stupendo miraculi genere, praesentavit. Nam, ac si approbando viri Dei sermonem, quid audientibus imitandum foret, ostenderet; felicibus cuiusdam assidentium oculis, tamquam brachiis in patibulo crucis protensis, apparuit; filiisque qui aderant benedicens, Crucis eo signaculo consignavit ⁽⁶⁹⁾.

Epilogus.

In quodam capitulo fratrum sermonem fecit ubi, eo sermocinante, sanctus Franciscus cuidam fratri apparuit, congregatos benedicens.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. ancora A. VAUCHEZ, *La spiritualité*, cit., pagg. 81 segg.

⁽⁶⁷⁾ Tra le varie edizioni dell'*Assidua*, possiamo ricordare quella di J. L. DE KERVAL, *Sancti Antonii de Padua Vitae duae* [...], Paris, Libraire Fischbacher 1904 e quella, più recente, curata da V. GAMBOSO, *Vita prima di s. Antonio o «Assidua»* (c. 1232), Padova, Edizioni Messaggero 1981 (Fonti agiografiche antoniane 1), che dedica un'ampia sezione all'analisi della biografia del santo. La *Legenda secunda*, un tempo detta «anonyma», ma poi concordemente attribuita a Giuliano da Spira, è stata edita dai bollandisti, *Acta Sanctorum iunii*, II, cit., pagg. 705-18.

⁽⁶⁸⁾ F. CONCONI, *Le fonti della biografia antoniana*, Padova, Libreria Antoniana 1931, pag. 11.

⁽⁶⁹⁾ Per l'episodio miracoloso, cfr. *ibid.*, pag. 16 seg.

Ma altri particolari e la presenza, nella narrazione di Bartolomeo, di analoghi sintagmi fanno propendere piuttosto per un diretto influsso dell'*Assidua*, che si pone d'altronde come la fonte prima di tutta l'agiografia antoniana. Esaminiamo così la redazione dell'episodio relativo al trapasso del santo, ponendo a confronto il testo dell'*Assidua*, della *Legenda secunda* e quello dell'*Epilogus*. Il momento, cruciale nella vita di ogni cristiano, focalizza spesso l'interesse di Bartolomeo, qualunque sia il tipo di agiografia; non solo, dunque - e come sarebbe più naturale - quando si tratta di figure martiriali, per le quali proprio il momento del trapasso costituisce la più significativa testimonianza di aver accolto il messaggio cristiano, altrimenti irrealizzabile nella vita terrena. Il momento è altrettanto essenziale per la figura del vescovo-confessore e per quella dei nuovi santi, quali appunto Francesco ed Antonio, nella cui agiografia il particolare favore divino viene a consacrare proprio il trapasso, anche agli occhi di quanti stanno vicini ai morenti, sanzionando in modo irrevocabile la nuova condizione raggiunta.

Assidua

Servo igitur Dei Antonio in Cella cum fratribus constituto, aggravata est super eum manus Domini, crescenteque vehementius infirmitate, non mediocris signa dabat anxietatis. Cumque modico temporis spatio quievisset, facta confessione nec non et accepta absolutione, hymnum gloriose Virginis cantare cepit ac dicere: «O gloriosa Domina», et cetera. Quo dicto, erectis mox in celum oculis attonitisque luminibus in directum prolixius respiciebat. Quem cum frater qui eum sustentabat quid cerneret interrogasset, respondit: «Video Dominum meum».

Legenda secunda

Non multo post, crescente morbo, iam coepit omnino deficere, et ad exitum signis evidentibus propinquare. Post igitur sanctam Confessionem et absolutionem acceptam, Hymnum beatae Virginis, videlicet O gloriosa Domina, dicere coepit; deinde luminibus sursum erectis, aliquandiu in directum suspexit. Cumque diligentissime sic intendens, interrogaretur quid cerneret? respondit: Video Dominum meum⁽⁷⁰⁾.

Epilogus

inde ad ecclesiam Sancte Marie Virginis, ubi Fratres Minores morantur et ubi nobile monasterium sancto confessori est inchoatum, transfertur. In morte constitutus «O gloriosa domina» et cetera devote in ore habebat et uni fratri dixit: «Video Dominum meum».

⁽⁷⁰⁾ Per l'*Assidua* mi sono attenuta all'edizione del Gamboso (pagg. 364 segg. per il brano esaminato); per la *Legenda secunda* il testo seguito è quello del Conconi (pag. 25).

Lo stesso brevissimo accenno ai miracoli *post mortem* (ormai celebri, per fama e per numero, se già 53 sono le testimonianze raccolte per il dossier di canonizzazione) ⁽⁷¹⁾ pare derivato dall'*Assidua* anziché dalla *Legenda secunda*, che vi accenna in modo quanto mai generico ⁽⁷²⁾.

Mi sembra inoltre necessario sottolineare come - nella narrazione di Bartolomeo - l'attività taumaturgica di Antonio sia condensata in un breve pensiero che, benché posto a sigla della leggenda, non ha ricevuto rilievo particolare né è stato in alcun modo enfatizzato.

È una scelta narrativa che corrisponde alla spiritualità di un'epoca per la quale il ricorso al miracoloso non è più necessario ed allettante come un tempo; ma corrisponde soprattutto all'indole di Bartolomeo, che lascia spazio al miracolo quando questo rientra in una tradizione agiografica ormai canonizzata, non lo considera però elemento connotante i «viri Dei», né enfatizza la sua portata.

Alla figura disincarnata e già circondata da un nimbo celestiale, quale appare l'Antonio dell'*Assidua*, si contrappone la figura tutta umana dell'Antonio di Bartolomeo, che sfuma di quotidianità il meraviglioso, abolendo ogni enfasi (come nell'episodio dell'apparizione di Francesco, forse frutto della suggestione emanata dalla parola e dalla figura di Antonio più che di miracolo vero e proprio).

Un esame critico del rapporto con le fonti porta a sottolineare ancora una volta come, rispetto ad esse, permanga il contenuto, ma sotto altra forma. D'altronde, un diverso obiettivo ha promosso la nascita dei vari testi. L'*Assidua* e la *Legenda secunda* nascono sulla scia delle biografie ufficiali volute per i santi 'moderni', a cominciare dallo stesso Francesco. La loro figura umana è inserita in un preciso contesto storico ed i particolari narrati rispondono a programmatici intenti di veridicità ed obiettività, da una parte per cogliere la figura del santo in una prospettiva non deformata e, quindi, più ricca di suggestione, dall'altra per respingere ogni possibile attacco nei confronti del culto loro tributato ⁽⁷³⁾.

Bartolomeo limita programmaticamente ai soli elementi essenziali la vicenda umana di Antonio, a quelli cioè che costituiscono prova di come sia stato integralmente accettato e realizzato il messaggio cristiano.

Così, nel giro di poche righe, egli condensa la vita di Antonio prima

⁽⁷¹⁾ Per l'elenco dei miracoli addotti cfr. V. GAMBOSO, *Vita prima*, cit., pagg. 440 segg. Ampio spazio è dedicato, in entrambe le leggende, alle istanze ed al processo di canonizzazione (pagg. 414 segg. per l'*Assidua*; pagg. 42-48 per la *Legenda secunda*).

⁽⁷²⁾ Nel ricordare i miracoli, Bartolomeo ha sicuramente tenuto presente una fonte scritta e non si è limitato ad accogliere la sola tradizione orale. Ciò mi sembra provato dal tipo stesso di espressione cui ricorre nella descrizione dei miracoli: «ita ut puer et puella in aqua submersi eius meritis suscitati legantur». La lezione non è però tradita da tutti i manoscritti esaminati (cfr. *supra*, pag. 302); cfr. anche V. GAMBOSO, *Vita prima*, cit., pag. 43 seg.

⁽⁷³⁾ Cfr. M. GOODICH, *Vita perfecta*, cit., pag. 4.

dell'ultimo soggiorno a Padova, trascurando - come avviene di frequente - il senso di predestinazione che avvolge il santo fin dalla giovinezza, per giungere direttamente agli anni di preparazione e di inizio della missione evangelica. Non manca, però, alcuna delle tappe fondamentali che hanno scandito il cammino spirituale di Antonio: l'esperienza di canonico agostiniano (nell'ambito ancora di una spiritualità contemplativa), poi l'entrata nell'ordine dei minori (e dunque ormai nell'ottica di una spiritualità volta all'imitazione del Dio venuto) ⁽⁷⁴⁾ e, finalmente, l'inizio dell'attività apostolica, che fonde *verbum ed exemplum*, il rientro in Italia dopo gli anni oscuri di una missione in terra lontana, ed il grandioso ciclo di predicazioni padovane per il quale - come si è notato - fiorisce una nuova primavera evangelica ⁽⁷⁵⁾.

Il profondo rinnovamento di costumi che la parola di Antonio consegue è sintetizzato nella 'conversione' di una categoria che incarna - a titolo paradigmatico - i vizi della società contemporanea: «multos usurarios ad restituendum induxit».

Quando, conclusa la grande stagione di predicazione, Antonio si ritira a S. Pietro, nella celletta arborea, l'ideale della propria missione è ancora dominante - secondo Bartolomeo - e «bonos ibi sermones compilavit».

Le due fonti non testimoniano esplicitamente il perdurare dell'attività letteraria; accennano piuttosto ad una generica attività di studio e di meditazione, quella stessa che ha caratterizzato gli anni giovanili di Antonio, nella solitudine del monastero agostiniano.

Così, ancora una volta con perfetta ciclicità, sembra chiudersi la parabola terrena di Antonio. Bartolomeo rinuncia anche a descrivere la lotta che si accende intorno al corpo del santo, episodio che - senza dubbio - aveva suscitato vasta eco ⁽⁷⁶⁾. Testimonianza della fama e dell'affetto di cui Antonio era circondato, potrebbe turbare la serena immagine che Bartolomeo ci tramanda: così egli preferisce chiudere il breve ricordo con l'immagine dell'incontro che - già su questa terra - Antonio ha col suo Dio.

⁽⁷⁴⁾ È caratteristico che entrambe le leggende - ed il brevissimo profilo di Bartolomeo - spieghino la decisione di Antonio con il desiderio di martirio, destinato a non realizzarsi. Non si accenna minimamente alla motivazione più profonda e plausibile, l'ammirazione cioè per Francesco e l'identità di vedute.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. V. GAMBOSO, *Vita prima*, cit., pag. 62.

⁽⁷⁶⁾ Ibid., pagg. 374 segg.; *Legenda secunda*, pagg. 26 segg.

RIASSUNTO — *L'analisi della tradizione manoscritta dell'Epilogus in gesta sanctorum di Bartolomeo da Trento - non ancora sufficientemente studiata - permette di rilevare come i singoli codici testimonino una diversa selezione di leggende e, talvolta, una diversa redazione testuale. A titolo di esempio si esaminano due manoscritti padovani e due manoscritti monacensi. È inoltre fornita l'edizione di tre Vitae di santi veneti: Giustina da Padova, Zeno di Verona, Antonio di Padova. Per ciascun testo, si analizzano le possibili fonti di Bartolomeo.*

ZUSAMMENFASSUNG — *Die handschriftliche Überlieferung des Epilogus in gesta sanctorum von Bartholomäus aus Trient lässt deutlich erkennen wie die einzelnen Handschriften sowohl in der Legendenauswahl als auch teilweise im Text selbst nicht unbeträchtlich voneinander abweichen. Zusammenhängend werden beispielweise zwei Paduaner Handschriften nebst zwei Münchner Handschriften untersucht. Ferner wird der Text von den Vitae dreier Heiligen aus dem Raum Venetiens herausgegeben. Zu einem jeden dieser Texte werden die Quellen nachgewiesen, die dem Werk des Bartholomäus zugrunde liegen.*

RÉSUMÉ — *Lors qu'on analyse la tradition manuscrite de l'Epilogus in gesta sanctorum de Barthélemy de Trente, on peut aisément se mettre à l'évidence de comme chaque manuscrit soit le témoin d'une différente sélection de légendes et, quelque fois, d'une différente rédaction du texte. A titre d'exemple, on examine deux manuscrits paduans et deux manuscrits munichois. Davantage on donne l'édition de trois Vitae de saints vénétien. On analyse, pour chaque texte, les sources possibles de Barthélemy.*

SUMMARY — *In the tradition of the Epilogus in gesta sanctorum of Bartholomew from Trent, every manuscript often witnesses a different choice of legends and, sometimes, a different textual version. For instance, two manuscripts found in Padua and two others found in Munich are examined. The study gives also the critical edition of three Venetian saints' Vitae. Of each text, the possible sources of Bartholomew are examined.*

