

«E porque en todo Roma non era enton eigreja». Il dialogo con la tradizione della cantiga 309 delle *Cantigas de Santa Maria**

Tra le *Cantigas de Santa Maria*¹, opera dell'*entourage* del re Alfonso X a partire dalla seconda metà del XIII sec., la CSM 309 sembrerebbe inserirsi all'interno del *corpus* testuale per ragioni legate alla politica imperiale del sovrano, all'indomani della famosa spedizione pisana del 1256, realizzata con l'obiettivo di trovare un'intesa tra il papato e le proprie ambizioni politiche². Il testo riporta infatti una versione del tutto peculiare del ben noto miracolo della nevicata verificatasi a Roma, secondo la tradizione cattolica, nella notte del 4 agosto 352 sotto il pontificato di papa Liberio, per segnalare in quale luogo dovesse essere costruita la basilica di Santa Maria Maggiore. Il contenuto, come vedremo, costituisce un *unicum* nella trasmissione della leggenda: spicca, in questa versione, la volontà dell'Imperatore, oltre che del Papa e di tutto il popolo, di erigere un tempio dedicato alla Vergine. I protagonisti non sono però concordi sul luogo dell'edificazione e ricevono da una voce anonima (un «ome bõo», v. 28) l'istruzione di aspettare un segnale divino sul luogo prescelto. Il Papa, in seguito, riceve in sogno la visita della Vergine che gli si manifesta come *theotókos* (ovvero 'Madre di Dio') ordinandogli di costruire la sua chiesa dove avesse visto cadere la neve a metà agosto («meant'agosto», v. 41). L'imperatore, ricevute nel sonno le medesime indicazioni da parte di Maria, si reca dal Papa per informarlo. Dopo la nevicata, il terreno interessato dal prodigioso fenomeno viene prontamente acquistato – in quanto dapprima «allẽo» (v. 71), ovvero non di proprietà della curia – permettendo così al popolo di Roma di confluirci per iniziare la costruzione del tempio attraverso l'elargizione di aiuti economici o di manodopera.

Una prima ipotesi sulla veicolazione del motivo miracolistico da un contesto geografico e culturale italiano deve partire da una considerazione in merito a un ipotetico punto di partenza temporale nell'elaborazione scritta dello stesso, per tentare di fornire ulteriori ipotesi sull'entrata del tema nel *corpus* delle CSM e anche per avere un quadro più chiaro sulle possibili modalità di interpolazione del motivo da parte di Alfonso X e del suo *entourage* nonché sui possibili intermediari – a oggi solo ipotetici – che l'hanno resa possibile. Tale considerazione prende le mosse da quello che oggi abbiamo material-

* Questo lavoro è stato svolto nell'ambito del progetto "Las Cantigas de Santa María: de la edición a la interpretación" (MINECO, Ref.: FFI2014-52710).

¹ D'ora in avanti si utilizza l'acronimo CSM, anche per il singolare.

² Cfr. WALTER METTMANN, *A collection of miracles from Italy as a possible source of the CSM*, in «Bulletin of the cantigueiros de Santa Maria», 2/1 (1988), pp. 75-82; LAURA MOLINA LÓPEZ, *Viaje a Italia a través de las Cantigas historiadadas de Alfonso X El Sabio*, in «Anales de historia del arte», Vol. Extra 1. *Saberes artísticos bajo signo y designios del Urbinat*, 2011, pp. 320-21; MERCEDES BREA, *Tradiciones que confluyen en las Cantigas de Santa Maria*, in «Alcanate. Revista de estudios alfonsies», IV (2004-2005), p. 277.

mente a disposizione, ovvero, tra i manoscritti che ci tramandano l'ipotetico *récit primitif*, testimoni non più antichi del XIV secolo³. Tale versione "tradizionale", tramandata dagli ambienti ecclesiastici legati alla curia romana, può essere riassunta con le parole del cav Moroni, aiutante di camera dei pontefici Gregorio XVI e Pio IX:

dopo la metà del quarto secolo, certo Giovanni e la sua consorte, di famiglia patrizia romana, [...] essendo senza prole, si [rivolsero] con fervore alla ss. Vergine, e la [pregarono di] voler loro additare, in qual'opera di suo gradimento potessero impiegare le loro pingui rendite. Furono tali suppliche esaudite, e la notte de' 4 agosto dell'anno 352, tanto i detti coniugi che il santo Pontefice Liberio romano, in visione furono avvisati da Maria ss. di fabbricarle una chiesa in suo onore, nel luogo, in cui nel seguente mattino, ad onta dell'eccessivo caldo proprio della stagione estiva, avessero ritrovato il suolo ricoperto di candida neve. Frattanto sul monte Esquilino [...] cadde gran copia di neve, ed al primo albore del giorno 5, si propagò per tutta la città la fama di sì straordinario portentoso. Fu allora che s. Liberio [...] si recò sull'Esquilino, in unione a Giovanni e sua consorte, e presa una zappa, incominciò con essa a rompere la neve. Allora alla presenza di innumerabile popolo accadde un altro prodigio. Non appena infatti il Papa toccò col ferro la neve, che si divise in una gran linea come un canale, [apparve] indicata l'area del piano della chiesa, la quale venne poscia eretta dalla generosità de' coniugi⁴.

La notizia riassume il lavoro di recupero di informazioni attorno alla basilica già operato più dettagliatamente dal De Angeli nel 1621, anche se con finalità del tutto differenti⁵. Tra i testimoni di origine italiana a me noti che riportano la *longa recensio* o estratti della stessa (facenti comunque capo a BHL 5403)⁶ troviamo quelli indicati nella tabella a. Nella tabella b si indicano invece quelli presenti in biblioteche estere, tra quelli più facilmente reperibili:

a Mss. di origine italiana, *longa recensio* o estratti della stessa (BHL 5403)⁷:

³ L'espressione *récit primitif* è usata in VICTOR SAXER, *Il culto dei martiri romani durante il Medioevo centrale nelle basiliche Lateranense, Vaticana e Liberiana*, in *Roma antica nel medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Milano, Vita e pensiero, 2001, pp. 131-62. Tale dicitura deve qui riferirsi al livello scritto, in quanto un vestigio tematico arcaico presente nell'inno *Pro Basilica Futura* sembrerebbe mostrare una precedente circolazione popolare (orale) del motivo: cfr. MARIO PELAEZ, *La leggenda della Madonna della Neve e la 'Cantiga de Santa Maria' n. CCCIX di Alfonso El Sabio*, in *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, I, Madrid, Librería y casa editorial Hernando, 1925, pp. 215-23. Per l'inno, cfr. GUIDO DREYES (ed.), *Analecta hymnica Medii Aevi. Sequentiae ineditae*, Leipzig, Reisland, 1901, p. 68. Per i testimoni, cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure*, ivi, pp. 544-49. A questi si sommano, oltre a notizie indirette più recenti, vari inni sacri, unici testi definibili "poetici" oltre alla *cantiga* alfoncina, ma sempre non anteriori al XIV sec. Su questo, cfr. PELAEZ, *La leggenda*, ivi, p. 218.

⁴ Cfr. GAETANO ROMANO MORONI, *Notizie dell'erezione della basilica, suoi restauri ed abbellimenti*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni...*, Venezia, Dalla Tipografia Emiliana, 1840, p. 112.

⁵ Cfr. PAOLO DE ANGELI, *Basilica S. Mariae Maioris de Urbe a Liberio papa, usque ad Paulum pont. max. descriptio et delineatio*, Roma, ex typographia Bartholomaei Zannetti, 1621.

⁶ Cfr. SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1949.

⁷ Per il ms. di Trento, cfr. ANTONELLA DEGL'INNOCENTI - DONATELLA FRIOLI - PAOLO GATTI,

- B** = Benevento, Biblioteca Capitolare, Cod. 27, cc. 54-56v (XIV sec.);
Bg = Bergamo, Biblioteca Civica, Cod. MAB. 64, cc. 170rv (XIV sec.);
C = Cape Town, National Library of South Africa, Ms. G.48.b.5, cc. 152-154 (XIV sec.);
F1 = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Edili CXLI, cc. 217-220v (XIV sec.);
F2 = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Mugello XV, cc. 102-105 (XIV sec.);
M = Cassino, Biblioteca e Archivio dell'Abbazia di Montecassino, Cod. XXXIV, cc. 229-230 (1369-1373 ca.);
N = Napoli, Biblioteca Nazionale, Cod. VIII.B.9, cc. 151v-154v (XV sec.);
N1 = Napoli, Biblioteca Nazionale, Cod. VIII.B.40, cc. 244v-246 (XIV sec.);
No = Novara, Biblioteca Capitolare, Cod. XXIII, cc. 230-234 (XIII-XIV sec.);
No1 = Novara, Biblioteca Capitolare, Cod. XXIX, cc. 13-14 (XIV sec.);
R = Roma, Biblioteca Alessandrina, Cod. 94, cc. 367-370 (XVII sec.);
R1 = Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 250, cc. 317-318 (XV sec.);
R2 = Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 407, cc. 469v-474v (XV sec.);
R3 = Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 457, cc. 7-10v (XIV sec.);
R4 = Roma, Biblioteca Casanatense, Ms. 1410, c. 114rv (XIV-XV sec.);
R5 = Roma, Biblioteca Vallicelliana, Tomo XXIII, cc. 315v-316 (XIV sec.);
Tr = Trento, Biblioteca Comunale, Cod. 1813 (XV sec.);
V2 = Città del Vaticano, Ar. S. M. M., Cod. 41, cc. 385-386 (XV sec.);
V3 = Città del Vaticano, Ar. S. M. M., Cod. 50, cc. 387v-391 (XIV sec.);
V4 = Città del Vaticano, Ar. S. M. M., Impr. 95, cc. 337-339 (XVI sec.);
V9 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6976, cc. 165-166v (1601 ca.);
V10 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7692, cc. 337-338 (XIV sec.).

b Mss. contenenti testi liturgici o paraliturgici in biblioteche estere⁸:

- Br** = Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Cod. I.Q.251, cc. 4-9 (XV sec.);
Br1 = Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Cod. IV.Q.163, c. 31r (XVI sec.);
H = Helsinki, Kansalliskirjasto [= National library], F.m.III.166, framm. (XV sec.);
Mn = München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/4 A.lat.b.549, cc. 469-488 (1510 ca.);
Mo1 = München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Liturg. 359 (XV sec.);
O = Oxford, Bodleian Library, Ms. Can. Lit. 388, cc. 344 (XV sec.);
P = Praha, Národní knihovna České republiky, Cod. XIII.E.14f, cc. 45-46v (XIV sec.);
P1 = Praha, Národní knihovna České republiky, Cod. XIV.A.7, c. 95rv (XIV sec.);
P2 = Praha, Národní knihovna České republiky, Cod. I.C.14, cc. 316-317 (XV sec.);
P3 = Praha, Knihovna Národního muzea, Cod. XVIII A 25 (XIV sec.);
W = Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 13671 Han, cc. 79-85 (XVI sec.).

I testimoni tramandano una *legenda* fortemente cristallizzata e sedimentata nei motivi e nelle sequenze narrative⁹. Nel gruppo italiano, in particolare, non si segnalano diver-

Manoscritti agiografici latini di Trento e Rovereto, in «Quaderni di Hagiographica», 3/34 (2005), pp. 162-65. In merito ai vaticani, si ringrazia Mons. Michael Jagosz dell'Archivio di S. Maria Maggiore per alcune utili indicazioni.

⁸ Si specifica che, da qui in avanti, le sigle per i manoscritti esteri sono state adottate per questo contributo, in linea coi criteri di SAXER, *Sainte-Marie-Majeure*, cit., pp. 544-49.

⁹ Cfr. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure*, cit., pp. 550-59.

genze sostanziali. Si riscontrano, a tal proposito, solamente: omissione del prologo (non compromettente il nucleo narrativo) in No No₁ R R₄ e R₅; aggiunta di informazioni accessorie relative al pontificato di papa Liberio in Bg e in V₄; specificazioni relative alla nomina della Vergine come erede degli averi dei due coniugi in R; diverse forme del toponimo «Superagijs» per designare il luogo dell'evento soprannaturale¹⁰; una diversa formulazione della sequenza narrativa di apertura nel dodicesimo paragrafo in V₄ (righe 135-139). L'elevato grado di concordanza tra i testimoni fa dunque pensare ad una tradizione già stabilmente consolidata e compatta in pieno XIV sec.

Ritornando ora alla CSM 309, come già si è avuto modo di notare, in essa i protagonisti sono diversi, così come le motivazioni che animano la costruzione del tempo, confinate soltanto alla dimensione aspettual-miracolistica. Cambia pure la data del prodigio (non il 5 bensì il 15 agosto), i due miracoli si riducono a uno soltanto (nella CSM Liberio non funge da intermediario fisico per l'apparizione delle fondamenta) e compare un personaggio secondario dalle palesi virtù profetiche¹¹. Tuttavia, la comparazione tra la versione trãdita dal *récit* e quella confezionata da Alfonso X, se da un lato mette in evidenza le profonde differenze tra le due, dall'altro non porta direttamente a risultati tali da rischiarare le modalità di interpolazione del motivo da parte del *entourage* del sovrano. È bene dunque prendere in considerazione un'altra redazione – o meglio compendio – già fissata per iscritto proprio negli anni di ideazione e compilazione delle CSM. Si tratta di una versione epitomata che circolava nell'ambito delle cosiddette *legendae novae*, coeve all'attività del *Sabio* e della sua corte. La già menzionata omogeneità di fondo della *legenda* nel corso del XIV sec. ci induce a pensare infatti che il miracolo nella sua forma scritta abbia avuto, in realtà, una gestazione molto più alta nella linea temporale, coincidente grosso modo con il XII sec. e con una fase finale di sedimentazione verso gli inizi del XIII sec., ormai fuori dalla portata popolare. C'è motivo di credere infatti che una sua prima fissazione scritta nella forma oggi più comunemente trasmessa potrebbe essere avvenuta tra il 1223 – anno della bolla papale di Onorio III, in cui viene nominata l'istituzione della Festa della Madonna della Neve (*In Festo Nivis*; dimostrando dunque un avvio di una precisa e consapevole strategia promozionale di Santa Maria Maggiore) – e la metà del XIII sec., o meglio il 1245 – anno in cui il frate domenicano Bartolomeo da Trento accoglie il motivo all'interno della sua opera con leggere variazioni pur condividendone l'impianto generale –; e che quindi sia da tale ambiente culturale che l'ambiente alfonsino sia stato ispirato¹². Prima di procedere con il raffronto tra l'elaborazione del-

¹⁰ Tutte frutto di letture approssimative o erranee, come *Superaginis* R o *Superagnis* N, sicuro errore di lettura della sequenza *in in ni* nella *littera textualis* dell'*exemplar*.

¹¹ Ispirato forse dallo stesso *Iohannes*. Cfr. PELAEZ, *La leggenda*, cit., pp. 215-23.

¹² Sul domenicano, cfr. ANTOINE DONDAINE, *Barthélemy de Trente*, in «Archivum fratrum predicatorum», XLV (1975), pp. 79-115, e LUIGI SETTE, *Fra Bartolomeo da Trento e alcuni codici a lui attribuiti*, in «Tributum», VIII (1905), pp. 22-39. Sul suo primato nel panorama delle *legendae novae* cfr. AIGRAIN, *L'hagiographie*, cit., p. 67.

l'epitomatore italiano e la versione alfonsina – nonché il sentimento ispiratore aleggiante nella CSM 309 – è bene introdurre un'ipotesi diversa da quella a cui si accennava in apertura di questo contributo, anche per tentare di delineare un quadro alternativo in merito alle importazioni miracolistiche nel *corpus* delle CSM, rispetto a quello già abbozzato da Mettmann¹³.

Un'ipotetica mediazione infatti, date alcune similitudini che si riscontrano tra la versione della CSM e quella dei compendi, potrebbe essere avvenuta in un ambiente culturale di area domenicana, anche se mancano riscontri tali da poter individuare un concreto intermediario all'infuori del religioso trentino, per il quale non abbiamo nessuna notizia di un contatto diretto con la corte del Sabio; sebbene acquistino rilevanza, a tal proposito, i nomi di Bernardo de Brihuega, sicuro collaboratore e aiutante di Alfonso X, o di Rodrigo da Cerrato come conoscitore dell'opera del trentino¹⁴. All'interno dell'Ordine infatti le notizie agiografiche circolavano e i vivaci scambi culturali del tempo si mostravano piuttosto rilevanti. Ad esempio, Bartolomeo da Trento – le cui epitomi costituiscono a oggi le più antiche testimonianze scritte, sebbene indirette, in merito alla *legenda* (e, lo si sottolinea, le uniche a noi note come coeve all'attività del *Sabio* all'infuori del panorama liturgico) – è uno degli autori dal quale il Cerratense atinse per l'arricchimento di alcuni episodi della sua opera, soprattutto per il capitolo relativo all'Assunzione di Maria¹⁵. Tale percorso escluderebbe dunque in buona parte la via dei testi liturgici per

¹³ Cfr. METTMANN, *A collection*, cit., p. 76.

¹⁴ Sui contatti del primo con Alfonso X e sulle collaborazioni regie per la raccolta di materiale per la redazione e il confezionamento delle opere, è nota la testimonianza dello stesso Bernardo contenuta alle cc. 5v e 223v nel Ms. 2538, espressa mediante la frase «ad mandatum domini nostri» nei prologhi dei libri III e V. Su questo, cfr. MANUEL CECILIO DÍAZ Y DÍAZ, *La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X*, in *Strenae. Estudios de Filología e Historia dedicados al Profesor Manuel García Blanco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1962, pp. 152, 156. Cfr. anche: MANUEL CECILIO DÍAZ Y DÍAZ, *Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV*, in *La literatura en la época de Sancho IV*, Actas del Congreso Internacional "La literatura en la época de Sancho IV" (Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994), Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, 1996, p. 38; cfr. anche MARIO MARTINS, *Bernardo de Brihuega, compilador do Livro e legenda que fala de todolos feitos e paizões dos Santos Mártires*, in «Brotéria», 76 (1963), pp. 413-23 (una citazione in merito viene raccolta anche in ELVIRA FIDALGO, *As Cantigas de Santa Maria*, Vigo, Xerais, 2002, p. 44).

¹⁵ Cfr. MASSIMILIANO BASSETTI, *Per un'edizione delle Vitae Sanctorum di Rodrigo del Cerrato*, in «Hagiographica», IX (2002), p. 82. Il fatto che nell'opera del Cerratense non compaia però l'episodio miracoloso della nevicata in agosto nel capitolo CXLVI non significa che il religioso domenicano non ne avesse potuto ricevere notizia, data proprio la sua frequentazione della raccolta, avendo privilegiato miracoli più circoscritti territorialmente e con una tradizione maggiormente consolidata. Lo stesso si può dire per l'attività di Bernardo di Brihuega, per il quale la collaborazione con lo *scriptorium* Alfonsino è fuori discussione (cfr. nota precedente). Cfr. BASSETTI, Ivi, p. 145, e ANTOINE DONDAINE, *Les éditions du 'Vitas Sanctorum' de Rodéric de Cerrato*, in TH. W. KÖHLER (ed.), *Sapientiae procerum amore*, Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B à l'occasion de son 70^{ème} anniversaire, Roma, Editrice Anselmiana, 1974 (*Studia Anselmiana* mlxiii), pp. 225-53.

promuovere invece, anche per le ragioni più propriamente pratico-contenutistiche a cui si farà riferimento, quella relativa alle *legendae novae* e all'ordine di San Domenico; ponendo inoltre aver legittimato e permesso una modificazione dei contenuti del *récit* proprio in virtù della sua natura di epitome e di rilevante serbatoio di miracoli italiani poi versificati in altri testi¹⁶.

Il *Liber Miraculorum* è stato composto probabilmente a partire dal 1244 e sicuramente concluso prima del 1251. È trådito dal ms. 1794 della Biblioteca Universitaria di Bologna, dove il miracolo della neve occupa il capitolo 32 all'interno di una serie di prodigi di ambientazione romana (capp. 25-44)¹⁷. Ne riporto il testo inedito (c. 75r_v righe 1-18):

[J]ohannes patricius Deo et Virgini Marie una cum sua coniuge devote serviebat, scire desiderans in quo opere ipsis magis complacerent. Quinto igitur die augusti, mater auctoris omnium apparuit patricio et uxori, dicens suo placere filio ut de eorum substantia nobile ei ecclesia construatur. Signum contra naturam, nivem quantitatem et qualitatem, nivis dilatationem, locum montem Superagium presignans, pape Liberio Gloriosa eadem intimat. Mane, adveniunt signa, vident, omnes confluent, omnibus predicant, Deus laudatur. Accedit papa, primus terre fossor ut fundamenta iaciant, et ecce mirum miris adicitur, quia per se terra fundamento iaciendo cessit¹⁸.

Oltre ai classici elementi sviluppati ampiamente nel *récit* dei testi liturgici citati in precedenza – protagonizzazione dei due coniugi, *rogatio* alla Vergine, offerta, apparizione di Maria con l'invito alla costruzione del santuario, comunicazione al papa delle modalità del prodigio, spedizione al monte *Superagium* e notizia del secondo miracolo nel finale introdotta dalla locuzione «ecce mirum miris» –, in questa epitome viene omessa un'informazione poi rilevante: la motivazione della mancanza di un erede come spinta alla nomina della Vergine a destinataria degli averi. Si accenna infatti solamente a un generico desiderio di carattere devozionale: «scire desiderans in quo opere ipsis magis complacerent». Bartolomeo nel *Liber Miraculorum* riporta dunque la sua notizia ponendo maggiore attenzione al mero fatto celebrativo e miracolistico. Questa omissione dell'iniziale motivo eziologico si rivela significativa: potrebbe rivelarsi vestigio *in absentia* di una tradizione che, come si è già accennato, fosse in una fase di sedimentazione nei suoi motivi cardine o particolarmente sensibili proprio in quegli anni; e che quindi, in virtù di tale sacrificio di ordine contenutistico, si mostrasse ancora con qualche elemento di precarietà, suscettibile di modifiche o interpolazioni. In generale, però, tale *reductio* si mantiene fedele alla versione più comune.

¹⁶ Cfr. EMORE PAOLI (a cura di), *Bartolomeo da Trento. Liber Epilogorum in Gesta Sanctorum*, Tavaruzze, SISMEI - Edizioni del Galluzzo, 2001, p. XXXII.

¹⁷ Cfr. IVO PALTRINIERI - GIOVANNI SANGALLI, *Un'opera finora sconosciuta: il 'Liber Miraculorum' di Fra B. Tridentino*, in «Salesianum», 12 (1950), pp. 372-97.

¹⁸ Si ringraziano, per la celerità nel fornirmi la riproduzione digitale delle carte, la Direttrice della Biblioteca Universitaria di Bologna, dott. ssa Biancastella Antonino, e la dott. ssa Rita De Tata, Responsabile dell'ufficio manoscritti.

Maggiormente interessante risulta essere invece l'epitome contenuta nel *Liber Epilogorum in Gesta Sanctorum*, opera sempre del domenicano trentino. Questa versione breve è contenuta all'interno del capitolo CCLXX, relativo all'assunzione della Vergine Maria. L'opera globale è stata composta in due distinte fasi redazionali riconosciute come d'autore e non vi è alcun dubbio, tra l'altro, che il presente estratto già compaia all'altezza della prima redazione, tra il 1244 e il 1246¹⁹:

Cunctas hereses sola Maria interemit, ideoque tempore Constantii Arriani ad confusionem heresum Maria Dei mater gloriam suam taliter mundo manifestavit. Iohannes patricius, eo tempore Rome cum uxore sua devote Christo serviens, cum heredem non haberent, patebant sibi a Deo revelari in quo opere Deo magis complacerent. Quinto igitur die Augusti Maria patricio et uxori apparuit, dicens suo filio complacere ut de eorum substantia matri Dei templum nobile construatur. Signum contra naturam, nivem, quantitatem et qualitatem, nivis dilatationem, locum montem Super Agrum presignas, pape Liberio eadem Virgo eadem nocte intimat. Adveniunt signa, vident, omnes confluunt, omnibus predicant, Deus laudatur. Accedit papa, primus terre fossor, ut fundamenta iaciant, et ecce mirum miris addicitur, quia per se terra fundamento iaciendo cessit. Consummatur ecclesia et ea die a Sixto tertio dedicatur, ibique ostenditur presepe Domini et Sancta Maria Maior nominatur²⁰.

Nel *Liber Epilogorum*, come si può vedere, la motivazione della *rogatio* alla Vergine da parte di Giovanni e della moglie è ben indicata nell'inciso «cum heredem non haberent». Per il resto, la versione è caratterizzata da una notizia ugualmente succinta nella forma, ma che contiene, coerentemente con la prassi alla base del genere delle *legendae novae* al quale appartiene – a differenza del *Liber Miraculorum* – pure alcune considerazioni interessanti nella premessa che potremmo definire di ordine teologico, volte a legittimare l'accaduto miracoloso e a volerlo contornare con adeguati corollari dottrinali, quasi come prova dell'assunzione in cielo di Maria: vi è dunque una lettura più esplicita e contestualizzata in tal senso²¹. Se dunque a livello materiale potrebbe essere stata l'altra opera di Bartolomeo ad aver veicolato in via più agile il motivo della *legenda* fino alla corte alfoncina per ragioni non solo inerenti alla “compagnia di viaggio” della notizia (cioè come probabile fonte materiale di un gruppo di miracoli di origine o ambientazione italiana carenti, a oggi, di una sicura identificazione nelle fonti alla base delle versioni versificate nelle CSM)²² ma anche in virtù della *brevitas* che ne avrebbe permesso un adattamento

¹⁹ Cfr. PAOLI, *Liber Epilogorum*, cit., p. LXIX.

²⁰ Cfr. PAOLI, *Liber Epilogorum*, cit., p. 238 (righe 158-178).

²¹ Implicita nei riferimenti biblici del sogno di Giacobbe (Gn 28,12) e del bastone di Aronne (Nb 17,23) che aprono la *longa recensio* come già segnalato nella lettura presente in SAKER, *Sainte-Marie-Majeure*, cit., p. 370. È cosa evidente che il *Liber Epilogorum*, rispetto ad altre raccolte, mantenga una qualità che già in BASSETTI, *Vitae Sanctorum*, cit., p. 79, viene definita come «meno chiaramente strumentale e letterariamente non sacrificata». Cfr. anche GUY PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, p. 24, e GUY PHILIPPART, *Martirologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. II, Roma, 1944, pp. 640-44.

²² Il *Liber Miraculorum Beate Marie Virginis*, in effetti, ne contiene un estratto, all'interno però di un nucleo di miracoli di ambientazione romana presenti anche nella raccolta alfoncina.

più agevole, a livello tematico e di cornice si notano tuttavia dalla lettura della versione riportata dal *Liber Epilogorum* alcune affinità con la CSM 309 in merito alla percezione del suo contesto dottrinale. Più precisamente, uno degli ambiti principali nel quale l'influenza culturale di Fra Bartolomeo e dell'alveo domenicano in generale potrebbe rendersi manifesta nel *Liber Epilogorum* è quello temporale, ma anche nell'attenzione fornita all'imperatore nella premessa al fatto miracoloso, poi promosso a vero e proprio protagonista nella CSM 309 e non mantenuto a margine²³. Nel *récit primitif* il tempo del papato è segnalato chiaramente dalla menzione esplicita di Liberio, dunque dal periodo del suo pontificato («Tempore quo prefatus papa Liberius beati Petri sedem prouida gubernatione regebat») ²⁴. Non presentata all'inizio della narrazione della leggenda, forse a causa di una situazione acefalica della versione o di una copia maldestra della stessa²⁵, l'identificazione di papa Liberio si trova anche nel breviario praghese P, in particolare all'inizio della *lectio* VI: «ad Liberium papam festinanter accedas»²⁶. Ne consegue che siamo di fronte a una tradizione compatta nel riconoscimento di una sorta di “tempo della chiesa” e che fa riferimento a un punto ben definito nella linea temporale. Questa concordanza non si ha invece per quello che potremmo definire “tempo imperiale”. Ed è questo aspetto che avvicinerrebbe maggiormente la CSM 309 all'epitome del domenicano trentino. Le due versioni infatti si contrappongono alla versione del *récit* non solo per l'esplicita importanza assunta dall'Imperatore nel contesto dottrinale, ma anche per una sua identificazione, diversa da quella trasmessa dalla versione più diffusa: esplicita in Bartolomeo, implicita nella CSM 309, ma sempre più riconducibile alla figura di Costanzo II e meno a quella di Costantino, come nel *récit*. Più dettagliatamente, si può leggere come nell'*Epilogus* il domenicano trentino contestualizzi la richiesta alla Vergine in «ideoque tempore Constantii Arriani», facendo quindi chiaro riferimento, prima dell'effettivo inizio della narrazione del prodigio, all'imperatore che deteneva il potere al tempo del pontificato di papa Liberio (papa dal 352 fino al 366) e che ereditò dal padre, in ambito religioso, la visione dell'importanza del ruolo imperiale nel processo di unificazione dottrinale in occidente, sebbene sotto l'egida della seducente eresia ariana²⁷.

²³ Anche nel *récit* si parla dell'imperatore – nello specifico, di Costantino – ma nell'ottica del permesso concesso alla professione di fede avente dei riflessi materiali nella costruzione dei luoghi di culto.

²⁴ Le specificazioni in Bg e in V₄ confermano la persona di Liberio. Alla versione estesa di area italiana si rifanno anche le interessanti *Vitae Sanctorum* (1366-1400 ca.) P₁ alla c. 95r dove, in apertura, troviamo la medesima formula della *longa recensio* del manoscritto C.

²⁵ Cfr. apertura della *lectio secunda* con la precisazione «prenominato pontifici» quando, in realtà, nel corso della *lectio prima* non viene menzionato.

²⁶ Nel campo innologico non ne viene fatta menzione: predomina infatti la dimensione corale dei fedeli. Non mancano tuttavia le eccezioni, come nell'inno *Quem pia virgo genuit* che nei primi due versi della sesta strofa recita «Hic templum solemnissimum | Fundat papa Liberius» (cfr. GUIDO DREVES, *Analecta hymnica. Hymnodia biberica...*, xvi, Leipzig, Reissland, 1894, p. 56). Cfr. anche l'inno *Jesu mater, virga* (settima strofa, vv. 3-4): «Gratum fundat templum | Liberius papa» (DREVES, *Analecta hymnica*, ivi, p. 57).

²⁷ Costanzo si contrappose alle posizioni dei vescovi occidentali. L'intervento miracoloso si situa-

La stessa CSM 309 si dimostra attenta a contestualizzare il fatto straordinario in un tempo di “media durata” più che in un punto nella linea temporale: prassi coerente con la visione dottrinale domenicana, intenta ad analizzare compiutamente i fatti religiosi in un’ottica più dilatata. Così, del resto, è anche in Bartolomeo, a seguito della menzione dell’imperatore Costanzo II, quando antepone a essa il titolo della famosa antifona «Cunctas hereses sola Maria interemit» per presentare il fatto della fondazione della Basilica come punto di partenza fondamentale nel processo di esibizione, da parte della Vergine, della *confusionem heresum* poi messa a tacere in parte dal Concilio di Efeso tenutosi nel 431 dopo la parentesi dell’imperatore Giuliano l’Apostata e preceduto dalle importanti decisioni dell’editto di Tessalonica (380)²⁸. Il fatto che questa antifona, nella prosa del trentino, si leghi all’accadimento miracoloso di Roma è interessante per ottenere un’idea sulla percezione dell’episodio leggendario nell’ottica dottrinale che fonda l’operato delle Vergine all’indomani dell’editto di Costantino secondo i primi esponenti di una chiesa in via di organizzazione e che sembra influenzare pure la poetica alfonsina nella presentazione e nel confezionamento di tale miracolo nel *corpus* delle CSM, al di là dell’inevitabile finalità politica²⁹. Riporto, a tal proposito, i primi quattro versi dell’*exordium* della CSM 309 (vv. 3-6)³⁰:

Dest’ un fremoso miragre vos direi que foi verdade
que mostrou Santa Maria en Roma, nobre cidade);
eno tempo que ja era tornada en creschandade
por acrecentar a lee de Deus, seu Fill’ e seu Padre³¹.

L’attenzione deve soffermarsi sul v. 5 («eno tempo que ja era tornada en creschandade») dove si fa esplicito riferimento non già a un ritorno di Roma nell’alveo della cristianità bensì al tempo dominato dalle reggenze di Costantino e del figlio Costante II

rebbe dunque all’indomani del sinodo di Antiochia (351) dopo che Costanzo II permise ad Atanasio di tornare sul trono vescovile di Alessandria d’Egitto il 21 ottobre 345.

²⁸ Con *cunctas* – aggettivo che in latino esprime una situazione di “tutto” frammentato in più parti – ci si riferisce ad arianesimo, nestorianesimo ed eresia monofisita. La proclamazione di Maria come *theotókos* chiuderà simbolicamente il processo di eliminazione delle divergenze teologiche. Cfr. AQUILINUS EMMEM, *Cunctas haereses sola interemisti*, in *Maria et Ecclesia*, Actas congressus mariologici-mariani (Lourdes, 1958), IX, Romae, Pontificia academia mariana internationalis, 1961, pp. 93-151.

²⁹ Sui concetti di «collection» e «composition» si rimanda a STEPHEN PARKINSON - DEIRDRE JACKSON, *Collection, composition, and compilation in the ‘Cantigas de Santa Maria’*, in «Portuguese studies», 22/2 (2006), pp. 160-61.

³⁰ Per l’analisi della struttura delle CSM si segue la terminologia già formalizzata – e mutata dalla retorica classica – in ELVIRA FIDALGO FRANCISCO, *La estructura narrativa de las Cantigas Marianas de Alfonso X: aproximación e distintos tipos de análisis*, in «Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria», III (1990), pp. 5-17.

³¹ Il testo è tratto dalla mia Tesi di Dottorato *Le Cantigas dei santi nello scriptorium del re Alfonso X, Il Saggio* in corso di svolgimento presso l’Università di Santiago de Compostela sotto la direzione di Elvira Fidalgo Francisco. Per la precedente ed. critica, cfr. WALTER METTMANN, *Alfonso X, El Sabio. Cantigas de Santa Maria*, II, Madrid, Castalia, 1986, pp. 151-53.

sotto il vessillo della religione cristiana, anche se tali protagonisti – come già detto – non vengono menzionati direttamente³². Questa lettura, oltre a essere il risultato di un ragionamento sulla cronologia complessiva dei fatti, potrebbe provarsi pure analizzando il significato del tutto legittimo assunto dal verbo «tornar». Occorrerebbe dunque intendere e tradurre ‘convertita’, ma nel senso più etimologico del termine come ‘votata alla cristianità’³³. Nel contesto generale però, soprattutto prendendo in considerazione un ulteriore aspetto di carattere lessicale, tale verbo viene a caricarsi anche di una sfumatura semantica avente a che fare con un senso di restituzione. Tale lettura potrebbe infatti essere legittimata dal verso successivo dove si espone la ragione per la quale Roma era stata, da un punto di vista storico-teologico, “restituita” alla cristianità per, precisamente «acrecentar a lee de Deus, seu Fill’ e seu Padre»; con un verbo che esprime dunque, nel suo significato di ‘accrescere’ del materiale dottrinale già presente *in nuce* e non ancora compiutamente fiorito. Il suddetto verbo «acrecentar» compare infatti nel repertorio delle CSM sempre associato ai simboli cristologici del pane e del vino, che, nelle varie narrazioni di miracoli, sono oggetto di moltiplicazione o di accrescimento da parte di Maria³⁴. Ed è proprio in questo senso che tale accezione di *tornar* nella forma «tornada» al v. 5 si assesta ad un livello che va oltre il mero concetto di conversione, esprimendo una situazione storica e religiosa più che un evento puntuale dove l’operato di Liberio sul piano fondazionale, mai menzionato nella CSM 309, ma presente in filigrana come rappresentante di un tempo di nascita e di rinnovo al tempo stesso, acquista una valenza ecumenica e, dunque, corale. Col contesto dottrinale del *Liber Epilogorum*, la CSM 309 trova inoltre affinità nel fatto di una ricontestualizzazione temporale. Sebbene Bartolomeo nella sua epitome menzioni esplicitamente la notte del 5 agosto come tempo del prodigio, egli tuttavia inserisce l’episodio all’interno del capitolo dedicato all’Assunzione della Vergine, ricorrenza che, com’è noto, si festeggia il 15 di agosto. Nel testo alfonsino è proprio questa la data indicata al v. 41 nel corso della rivelazione della Vergine al Papa: «u viren meant’ agosto caer nev’ eppessamente».

³² Il che infatti presupporrebbe una contestualizzazione del miracolo della neve dopo l’esperienza imperiale dell’imperatore Giuliano, cosa che, di fatto, non trova un riscontro cronologico. Questo sarebbe confermato già dalla stessa CSM 309, dove ai vv. 17-18 si specifica come il popolo di Roma avesse già «ben consigo | | a creença de seu Fillo | Jesu-Crist’ e de Deus Padre».

³³ Sul verbo *tornar* nel contesto iberico medievale, cfr. MERCEDES SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Valores semánticos-sintácticos de un verbo muy productivo en la lengua medieval: tornar*, in «Verba», XXVI (1999), pp. 311-25. Per una conferma ulteriore di tale sfumatura, cfr. occorrenze di questo tipo nelle CSM. Oltre al valore di “cambio” o di “trasformazione”, si ha anche il valore di “conversione”: CSM 28, vv. 102-103 «crischão [...] tornar»; CSM 46, vv. 66-67 «os seus crischãos tornar / fezo»; CSM 89, v. 52 «e ‘crischão tornada». Per le citazioni, cfr. METTMANN, *Cantigas*, cit., pp. 183-87, 234-35, 357-59 e 677-79.

³⁴ In corrispondenza del vino nelle CSM 23 e 351, della farina nella CSM 203 e della pasta per la panificazione nella CSM 258 («Aquila que a seu Fillo viu cinque mil avondar / omces de cinque pães, que quer pod’ acrecentar»). Per quest’ultima si segnala l’occorrenza nell’epigrafe e nel *refran* dove è evidente il richiamo del miracolo della moltiplicazione dei pani operato da Cristo, narrato in Mt 14, 13-21 e in Mc 6, 30-44.

La percezione consapevole da parte della versione galego-portoghese del miracolo come un prodigio soprannaturale manifestato per consacrare e celebrare la ricorrenza liturgica si ha ancora poco più avanti dove si fa esplicita menzione alla Festa dell'Ascensione (vv. 57-59), ma, questa volta, per bocca dell'Imperatore mentre quest'ultimo è intento a svelare al pontefice i dettagli della visita celeste ricevuta nel sonno con le relative istruzioni per la costruzione del tempio:

E demais por sinal deume, por que eu esto cresse);
que na sa festa d' Agosto u cu visse que caesse
muita nev', en aquel logo a sa eigreja erguesse³⁵.

Lettura mutuata dall'inserimento dell'epitome del religioso trentino all'interno del capitolo dedicato all'Assunzione come elemento probatorio in più per testimoniare la validità di tale posizione assunta da Maria, o spostamento della data da parte di Alfonso e del suo *entourage* per legittimare una *legenda* ritenuta ancora troppo precaria a quella altezza cronologica e dunque bisognosa di una data significativa per acquisire validità e riconoscimento? Quale possa essere la risposta, non si può fare a meno di notare come, nell'intera tradizione, un suggerimento dell'importanza del miracolo nell'ottica della festa dell'Assunzione e della sua legittimazione arrivi con forza da Bartolomeo da Trento; laddove i breviari, coerentemente con il calendario liturgico e con la *legenda* fondazionale, si mantengono in linea con la tradizione calendariale più diffusa.

Il *Liber Epilogorum* e il *Liber Miraculorum* ci offrono dunque l'ipotesi di un primo impulso alla compilazione definitiva della stessa *legenda* dopo la bolla papale di Onorio III nonché di una compilazione dell'epitome da una versione più estesa e già circolante per via orale o più probabilmente scritta, in quanto già precisa nel delineare i vari momenti del prodigio. In base a questa gestazione, possiamo dunque immaginare una condensazione dei motivi a partire dalla fine del XII sec. e una prima formazione tra il 1223 e il 1244. Tale impulso si sarebbe concretizzato nel primo inserto di Bartolomeo nella sua opera, ma poi non ripreso con celerità dagli epitomatori posteriori al suo operato, come lo stesso Cerratense; e questo per via di criteri di selezione diversi, che, oltre a privilegiare episodi maggiormente locali, si basavano anche sulla diffusione e sull'attendibilità delle stesse *legendae*, scartando quelle percepite come troppo "innovative" per la dottrina. In base a quanto delineato, dovremmo quindi spostare il *terminus post quem* del *récit primitif* dopo la metà del XIII sec. e ipotizzare una gestazione di circa un secolo, la qual cosa offrirebbe pure un appiglio per spiegare in parte la variabilità nucleare alla base della possibile diversità della versione alfonsina. Una spiegazione che ipotizza dunque, in questa tradizione, una fluttuazione di pochi elementi nucleari (*in primis*, quello della condizione della moglie di Giovanni). Stando a questo, la nuova importanza data all'imperatore, promosso a protagonista della CSM 309, sarebbe il risultato di un trattamento complesso

³⁵ Per il testo, cfr. *Le Cantigas dei santi*, cit. (tesi in corso di svolgimento). Per la precedente edizione critica, cfr. METTMANN, *Cantigas*, cit., pp. 151-53.

volto a coniugare la volontà di rifarsi storicamente al tempo del prodigio con la consapevolezza delle politiche intraprese a suo tempo da Costanzo II; politiche che ricordano vagamente anche quelle messe in atto dal medesimo Alfonso X per una restaurazione imperiale sotto i vessilli della religione e della devozione mariana.