

«Critica del testo», rivista quadrimestrale
Fondata da Roberto Antonelli

ISSN 1127-1140

ISBN 978-88-6728-930-1 (carta) 978-88-6728-931-8 (e-book)

Registrazione presso il Tribunale di Roma n. 125/2000 del 10/03/2000

Direzione: P. Canettieri, L. Formisano, M. L. Meneghetti*, A. Pioletti

Direttrice responsabile: A. Punzi

* Per tutta la durata del suo impegno all'ANVUR, M. L. Meneghetti non si occuperà della direzione della rivista.

© Dipartimento di Studi Europei, Americani e Interculturali,
“Sapienza” Università di Roma

Questa rivista è finanziata da “Sapienza” Università di Roma

Viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32 – I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758 – fax 06 85 35 39 60

www.viella.it – info@viella.it

Critica del testo

XX / 1, 2017

viella



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Manuel Negri

Una nuova fonte per *Li Miracoli de Senta Maria*: il ms. Rivipullensis 193

Li Miracoli de Senta Maria, raccolta di prodigi volgarizzati in veneziano da un anonimo religioso all'inizio del XIV sec., sono stati studiati da Ezio Levi nel 1917. Per alcuni di essi, lo studioso ipotizzava la consultazione di una fonte ignota, ma comune alla Scala coeli di Jean Gobi le Jeune. La scoperta di una piccola raccolta latina di area catalana sul finire degli anni Cinquanta del secolo scorso può ora essere sfruttata per colmare questa lacuna, confermando inoltre la felice intuizione di Levi in merito all'esistenza di un nucleo di alcuni récits anteriori e comuni alle due raccolte. L'analisi comparativa, volta a dimostrare, da parte dell'anonimo, la consultazione dei testi ora traditi dal ms. di Ripoll (R) magari in una collezione comune ed anteriore a quella di R, è condotta attraverso lo studio di calchi, trasposizioni verbum e verbo e lezioni convergenti tra i vari testi.

Nel 1917, Ezio Levi dava alle stampe una raccolta di miracoli mariani in volgare veneziano intitolata *Li Miracoli de Senta Maria*, tramandata nelle cc. 67r-110v di una miscellanea degli inizi del XIV sec., ovvero il ms. Paris, Bibliothèque Nationale, N.a.l. 503.¹ Nello

1. Cfr. E. Levi, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1917, pp. CIII-CV. Il titolo appare in alto nella c. 67r. Queste le parti che formano la miscellanea, così come descritte da Levi: 1. Bonincontro de' Bovi, *Storia del conflitto tra la Chiesa e Federico Barbarossa*, cc. 1a-20; 2. Castellano da Bassano, *Poema sulla pace tra Alessandro III e Federico Barbarossa nel 1177*, cc. 21-47; 3. *Istoria sancti Brandani*, cc. 48b-60; 4. *Un miracolo latino della Vergine*, cc. 60-61; 5. *Orazione latina alla vergine*, c. 61; 6. *Orazione volgare in prosa*, c. 62; 7. *Poemetto intorno a S. M. Maddalena*, cc. 62b-64; 8. *Li miracoli de Senta Maria*, cc. 67-108; 9. *Narratio Passionis d.ni nostri J. Christi secundum Nicomedem*, cc. 111-136b; 10. Giovanni da Parma, *Incipit sacrum commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*, cc. 137-144. Per la questione linguistica, cfr. *ibid.*, pp. 124-155.

specifico, si tratta di una delle prime raccolte mariane prodotte in territorio italiano ed elaborata a partire da una grande varietà di fonti sparse in tutta Europa.

Di queste fonti Levi offriva una rassegna nella parte introduttiva all'edizione dei testi, elencandole al di sotto di ciascun prodigio opportunamente numerato e riassunto, e poi nella parte finale in appendice. Lo studioso però si limitava a ricondurre gran parte delle narrazioni ad altre redazioni latine appoggiandosi quasi del tutto su studi già licenziati, non operando – sicuramente per esigenze editoriali – un confronto sistematico “testo a testo” fra le varie versioni.² Riportava dunque delle mere indicazioni, frutto di un veloce raffronto tra i contenuti dei *miracula* veneziani e le rubriche – corredate spesso da cursorie descrizioni dei *récits* – relative ai vari miracoli, ordinati e suddivisi per le collezioni già catalogate, ad esempio, nel *Marienlegenden* di Mussafia o in altri lavori.³ In questo modo, molte questioni riguardanti l'individuazione delle fonti effettivamente consultate dall'anonimo veneziano non trovavano una soluzione soddisfacente per via di sensibili differenze che si mantenevano al livello narrativo tra la presunta fonte e il volgarizzamento. Per alcuni di questi *miracula* inoltre – quando i raffronti, evidentemente, non conducevano a nessun esito positivo – le varie schede non registravano nessuna fonte sicura, limitandosi a riassumerne il contenuto o citando tradizioni parallele che difficilmente avrebbero potuto costituire la base latina per la produzione dei testi volgari in prosa.⁴

Nonostante però queste mancanze nei raffronti sui particolari, lo studio iniziato da Levi permise di definire con buona approsi-

2. In occasione dello studio sul primo miracolo, ad esempio, ovvero quello della “seconda moglie dell'imperatore”, Levi concentrava le sue attenzioni sulla tradizione francese rappresentata dal *Roman de la Manekine* senza prendere in considerazione una variante popolare greca certamente più congruente con la versione veneta, confluita poi in una raccolta italiana che era già stata evidenziata da D'Ancona; cfr. É. Le-grand, *Recueil de contes populaires grecs, traduits sur les textes originaux*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1881, p. 241. Si rimanda l'approfondimento a contributi futuri.

3. Cfr. A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, in «Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», CXIII (1886), pp. 917-994; CXV (1887), pp. 5-92; CXIX (1889), pp. 1-66; CXXIII (1890), pp. 1-85; CXXXIX (1898), pp. 1-74.

4. Un caso emblematico è rappresentato dal miracolo che ha come protagonista Giovanni Crisostomo e che si analizzerà nella terza sezione di questo contributo.

mazione un repertorio delle possibili raccolte che, a quel tempo, avrebbero potuto ispirare le prose dei miracoli sullo stesso tavolo di lavoro del religioso, nonché di avanzare alcune ipotesi meritevoli di essere oggi indagate più a fondo.

In questo repertorio miracolistico, una voce inserita da Levi riguardava anche la *Scala coeli* di Jean Gobi le Jeune, ma con la dovuta raccomandazione che l'eventualità che quest'ultima si fosse trovata o meno nello studio dell'anonimo compilatore de *Li Miracoli* non dovesse essere esente da una discussione per alcuni dei prodigi raccolti. La congettura avanzata dallo studioso riguardava infatti l'esistenza di fonti comuni all'autore francese e al compilatore veneziano più che la possibilità di una derivazione diretta di quei pochi miracoli a partire dalle prose di Jean Gobi; e questo principalmente a causa dell'allestimento quasi contemporaneo delle due raccolte (inizio del XIV sec.), fatto che avrebbe potuto del tutto scongiurare qualsiasi possibilità di influenza tra le varie redazioni durante il periodo del loro confezionamento:⁵

Ben cinque miracoli del nostro libro (III, XIII, XIV, XV, XL) si collegano con altrettanti racconti della *Scala coeli* del domenicano Giovanni Gobius, che scriveva nei primi decenni del sec. XIV. Se le analogie fossero tali da doverne con certezza desumere che la *Scala coeli* fosse la fonte diretta dei *Cinquanta Miracoli*, bisognerebbe collocare la data di essi verso la metà del Trecento. Ma poiché alcuni di quei racconti (il XIII e il XV) si leggono anche in Jacopo da Varagine e in Vincenzo da Beauvais, ed è così difficile parlare di fonti certe e dirette nella sconfinata letteratura delle leggende, nulla vieta di credere che le analogie tra i *Cinquanta Miracoli* e la *Scala coeli* si debbano all'uso di una fonte antecedente, comune al frate domenicano e a quello cistercense di Venezia.⁶

Come dunque si evince dalle parole di Levi in merito al minuto gruppo di miracoli menzionato (nn. 3, 13, 14 e 15), l'ipotesi di una fonte comune alle due raccolte si rivelava già pienamente legittima sulla base di alcuni precedenti letterari certamente più accessibili e presenti in collezioni già del tutto definite e completate nel corso della prima metà del Trecento. I miracoli nn. 13 e 15 avrebbero potuto tro-

5. Sulla datazione della raccolta veneta, cfr. Levi, *Il libro* cit., pp. XCIX, CVI. Levi propone inoltre come *terminus post quem* il 1331 e confina la compilazione della miscellanea alla prima metà del Trecento, sulla base di una nota aggiunta al poemetto di Castellano da Bassano nelle prime carte del codice (cc. 21-47).

6. Cfr. *ibid.*, pp. CXLIX-CL.

vare infatti una fonte di ispirazione nella diffusissima *Legenda Aurea* di Iacopo di Varazze e lo stesso discorso valeva per il miracolo n. 14 il quale, sempre stando ai rilievi di Levi, risultava invece noto a ben due fonti databili tra il XII e il XIII sec.: la collezione contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3177 (II, 4) e il Libro VII dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais (miracolo n. 93), quest'ultimo – come è noto – già ampiamente diffuso al termine del XIII sec.⁷ Il miracolo n. 3, infine, relativo all'amputazione della mano di Papa Leone, mostrava anch'esso altre attestazioni cronologicamente anteriori rispetto alla *Scala* e dunque maggiormente passibili di essere prese a modello per il testo veneziano: tra di esse può infatti essere annoverata la collezione ospitata tra le carte del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5268 (XII sec.) o quella più tarda contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5267 (sec. XIII).⁸

Tuttavia, sempre riguardo tali individuazioni di antecedenti alternativi alla *Scala coeli*, per il miracolo n. 40 – l'ultimo ad essere incluso nell'elenco sopra riportato – il problema rimaneva del tutto irrisolto: nelle prime pagine del suo studio, Levi non indicava infatti

7. Sul primo codice, cfr. J. W. Marchand, *Vincent de Beauvais, Gil de Zamora et le Mariale Magnum*, in *Encyclopédies Médiévales. Discours et Savoirs*, a c. di B. Baillaud et alii, Rennes, Presses Universitaires de Rennes & Association Diderot, 2004, pp. 101-115; E. F. Wilson, *The 'Stella Maris' of John of Garland. Edited, together with a study of certain collections of Mary legends made in Northern France in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1946, pp. 36-44. In merito allo *Speculum* e alla sua diffusione, cfr. C. Domínguez, *Vincent of Beauvais and Alfonso the Learned*, in «Notes and Queries», 45 (June 1998), 2, pp. 172-173. La già enorme diffusione è inoltre facilmente ipotizzabile a partire dal cospicuo numero di codici trecenteschi che tramandano, oltre alla versione latina dello *Speculum Historiale*, anche traduzioni in volgare della stessa opera. Per una panoramica complessiva, si rimanda alla consultazione del database *Arlima*: indirizzo <http://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html> [data dell'ultima consultazione: 28 marzo 2016]. La consultazione dello *Speculum* era stata inoltre provata dallo stesso Levi per altri miracoli, in cui venivano evidenziate delle trasposizioni letterali dal latino. Ciò significa che la raccolta si trovava sicuramente a disposizione del religioso veneziano; cfr. Levi, *Il libro* cit., pp. 93-95.

8. Per ulteriori informazioni sul secondo codice e per la sua datazione, cfr. *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, avec les miracles correspondants des mss. Fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, ed. H. Kjellman, Paris-Uppsala, Edouard Champion, 1922, pp. 273-276, 297 e 505.

alcuna fonte alternativa e convincente al di fuori di quella contenuta nella *Scala coeli*, fatta eccezione per una versione in un antico *Sermo* che mostrava alcune convergenze con il volgarizzamento e una redazione toscana più tarda attestata in svariati codici.⁹ Detto in altri termini, era proprio questo caso che contribuiva a mantenere ancora in piedi la remota ipotesi dell'utilizzo di Jean Gobi per la compilazione di alcuni dei miracoli veneziani.¹⁰

In realtà, proprio come per i prodigi menzionati in precedenza, anche per il *récit* n. 40 de *Li Miracoli* è possibile oggi ipotizzare una trafila alternativa e, conseguentemente, allontanare del tutto l'idea che l'anonimo cistercense di Venezia abbia basato la sua trasposizione in volgare sulla coeva collezione latina di Jean Gobi. Lo scopo di questo contributo è quello di apportare maggiori prove testuali a sostegno della suddetta ipotesi, definendo nel contempo la centralità di una raccolta non ancora presa in considerazione dalla critica, anche grazie ad un aggiornamento delle fonti mariane disponibili. Per confermare quest'ultimo aspetto, verranno inoltre considerati altri due volgarizzamenti che prendono parte a *Li Miracoli*, ovvero i nn. 6 e 26, il primo relativo ad una guarigione ottenuta dal patriarca Giovanni Crisostomo e il secondo riguardante la storia del ringiovanimento di un anziano monaco inglese per opera della stessa vergine Maria. Questi ultimi prodigi – lo si anticipa –, assieme al miracolo n. 40, sembrano infatti formare un nucleo derivato testualmente da una raccolta tradita da un manoscritto di origine catalana, oggi conservato nell'Archivo de la Corona de Aragón.

1. Il figlio del re d'Ungheria (M 40)¹¹

El se leçe che un re de Ungaria, che aveva nome Enrigo, ave duy fioli; l'uno fo clerego e l'altro fo re, dredo la morte del padre. Lo clerego, çà fato molto savio in scriptura, vene in una infirmitade, da la qual la verçene Maria, che ello clamava spesse fiade, lo liberà, e perçò elo fè vodo e promessa a la glorio-

9. Cfr. Levi, *Il libro* cit., p. CXLIV. Nella sua disamina, Levi citava maggiormente l'altra variante del miracolo, ovvero quella avente per protagonista un chierico pisano. Lo si vedrà meglio nei paragrafi a seguire, così come più avanti sarà fornito anche l'elenco di tutte le altre testimonianze del miracolo toscano.

10. *Ibid.*, p. CXLIV.

11. *Ibid.*, pp. 69-70. Si fa seguire al testo una versione in italiano corrente.

sa Madre de tegnir sempre castidade. Et ogni di elo cantava le ore de la dona cum grande devocion. Caso encontrà che lo frar, che era re, morì sença erede, onde li citadini del regno clamà questo clerego per re, e, passando poco tempo, si volse che ello tollesse muier, avegna ché elo recusava. Siando vegnudo lo die de le noçe, e voiendo tor cum la soa sposa benedicion de lo vescovo, el se recordà che quello di el no avea dite le ore de la biada Vergene. Lora comandà che ogn'omo ensisse de la glesia. Et ello solo remase e començà dir le ore de la biada Vergene inanti l'altar; e, digando ello nona, quando el fo ala antifana che dise: «Pulcra es et decora, filia Jerusalem», çò ven a dir: 'Bella è et ornada fiola de Jerusalem', allora una vergene resplescente aparse danenti l'altar cum duy angeli, l'uno a destra e l'oltro a senestra, digando: «Se eo son bella et ornada come tu dis, perché lassi tu mi per prendere un'altra? In qual logo astu veçuda plù bella de mi? No m'astu vodada e prometuda la toa castidade?». Respose lo re: «Che vo' tu, Madona, ch'eo faça?». E la Madona li disse: «Se tu vo' lassar questa toa sposa carnal e mondana e celebrar li mey sabadi, tu m'averas per sposa in lo regno celestial». Queste cose così¹² dite, la Vergene desaparù e lo re incontinenti e secretamente, dade le robe regal ad un povero, se parti e pelegrinando vene in Aquilea et sete anni su la riva de uno flume menà vita de eremito. E, siando morto lo patriarca d'Aquilea, el fo fato patriarca e fo sempre devoto de la Vergene gloriosa e santamente finì la soa vita.

E si legge che un re d'Ungheria, che aveva nome Enrico, ebbe due figli: il primo fu chierico e l'altro, dopo la morte del padre, fu re. Il chierico, divenuto già molto esperto delle Scritture, si ammalò. Da questa malattia, la vergine Maria (che lui pregava molte volte) lo liberò; perciò egli fece promessa alla Madre gloriosa di osservare sempre la castità. Ed ogni giorno cantava le ore della Donna con grande devozione. Il caso volle che il fratello, che era re, morì senza [lasciare] un erede; per questo i cittadini del regno acclamarono questo chierico re e, poco tempo dopo, si volle che egli prendesse moglie, ma egli [inizialmente] rifiutò. Essendo [poi] giunto il giorno delle nozze e volendo farsi benedire dal vescovo assieme alla futura sposa, si ricordò che quel giorno non aveva recitato le ore della beata Vergine. Allora comandò che tutti uscissero dalla chiesa e vi rimase da solo, cominciando a dire le ore della beata Vergine davanti all'altare. Mentre stava cantando la nona, quando arrivò all'antifona che recita «Pulcra es et decora, filia Jerusalem» (cioè 'Bella sei ed ornata, figlia di Gerusalemme'), apparve allora davanti all'altare una vergine risplendente con due angeli, uno a destra e uno a sinistra, dicendo: «Se io son bella ed ornata come tu dici, perché [allora] tu mi lasci per prendere un'altra [in sposa]? In quale luogo tu hai visto [una] più bella di me? Non mi hai tu [forse] dedicato e promesso la tua castità?». Rispose il re: «Che vuoi tu, Madona, che io faccia?». E la Madonna gli disse: «Se tu vorrai lasciare questa tua sposa carnale e mondana per celebrare i miei sabati, tu mi avrai per sposa

12. Viene qui modernizzata la grafia dal testo edito da Levi accentando secondo i criteri attuali.

nel regno celeste». Detto ciò, la Vergine spari e subito il re, segretamente, [*una volta*] donati i suoi beni ad un povero, se ne andò in pellegrinaggio. Arrivò ad Aquileia [*dove*] per sette anni condusse vita da eremita sulla riva di un fiume. E, essendo [*poi*] morto il patriarca di Aquileia, fu fatto egli patriarca e fu sempre devoto alla Vergine gloriosa, terminando la sua vita in santità.

Questo miracolo si configura come una peculiare fioritura del ben noto motivo del «fidanzato della Vergine», elaborato a partire dal racconto guglielmino dello «sposo di Venere», in cui un giovane si invaghisce di una statua della dea che, grazie al dono involontario di un anello, acquista vita propria per prendere il posto della sposa del protagonista. Proposto per la prima volta nella variante mariana ancora dallo stesso Guglielmo di Malmesbury attorno al 1120, tale leggenda si diffonde in seguito sul continente europeo realizzandosi in svariate rielaborazioni esemplari, tra le quali si trova proprio quella raccontata dall'anonimo cistercense di Venezia.¹³ In ambito mariano, dove dunque alla figura di Venere viene a sostituirsi quella della vergine Maria e dove il giovane innamorato lascia il posto a sovrani e a uomini di chiesa a lei devoti, la tradizione più nota di questa variazione della leggenda non ha solamente per protagonista la figura di un chierico pisano, ma anche un figlio di un re ungherese, pur mantenendo inalterata la linea narrativa che sostiene l'*exemplum*, sempre costruito attorno ai due temi principali dell'amore di una donna soprannaturale per un mortale e a quello fondamentale della "morte amorosa".¹⁴

A partire dalla variante maggiormente attestata avente per protagonista il chierico di Pisa, tale cambio di ambientazione e di attore

13. La leggenda dell'anello viene raccontata dallo storico inglese nelle sue *Gesta Regum Anglorum*, mentre nel *Liber Miraculorum Dei Genitricis* (sempre attribuito allo storico di Malmesbury) viene trasmessa la variante con protagonista il chierico di Pisa; cfr. C. Donà, *Dallo sposo di Venere al fidanzato della Vergine: evoluzione e sviluppo di una leggenda medievale*, in *Le vie del racconto. Temi antropologici, nuclei mitici e rielaborazione letteraria nella narrazione medievale germanica e romanza*, a c. di A. Barbieri et alii, Padova, Unipress, 2008, pp. 73-104, a p. 76.

14. *Ibid.*, pp. 90-91. Per una breve nota sulla tradizione manoscritta, cfr. T. F. Crane, *Miracles of the Virgin*, in «The Romanic Review», II (1911), 3, pp. 235-279, a p. 263. Per le altre varianti, cfr. A. Wyrembek, J. Morawski, *Les légendes du 'Fiancé de la Vierge' dans la littérature médiévale. Essai de synthèse suivi de plusieurs textes inédits en vers et en prose*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1934.

principale assieme alla situazione raccontata e all'indicazione del padre dello stesso – quest'ultimo chiamato nel testo col nome di *En-rigo* ('Enrico') – potrebbero inoltre essere stati ispirati dalla figura storica del santo re Emerico (1007-1031),¹⁵ celebre sovrano ungherese morto in giovane età ed appartenente alla dinastia regia di santi iniziata dal padre Stefano (997-1038) e dalla madre Gisella di Baviera, ricordati spesso per i loro meriti nel campo dell'evangelizzazione nonché per aver contribuito alla genesi dello stato ungherese con il supporto del credo cristiano. A partire da tale caratterizzazione, si sarebbe così potuto dare inizio ad un nucleo leggendario ben definito e, proprio per questo, resosi in seguito facilmente autonomo da quello che si potrebbe etichettare come "filone pisano"; quest'ultimo di certo non incline ad una personalizzazione della vicenda volta anche ad una sorta di celebrazione del santo, come accade al contrario proprio con la variante "ungherese".

Se, in ambito mariano, la storia che ha per protagonista un chierico di Pisa conosce inoltre un numero maggiore di attestazioni a partire dal sec. XII,¹⁶ ad oggi quella che trasmette la variante con il

15. Cfr. R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984, p. 234.

16. Diversamente dunque da quanto si affermava in C. Baraut i Obiols, *Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d'Alfons el Savi*, in «Scripta e Documenta», VI (1956), pp. 127-160. Tra le attestazioni principali risalenti al XII sec., si annoverano quelle qui elencate. Alcune fanno parte di collezioni miracolistiche anonime, altre invece sono raccolte in opere di autore ben noto e consolidato dalla tradizione (per parte delle diciture, numeri e rimandi alle collezioni anonime, cfr. *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database*, a c. di S. Parkinson, consultabile all'indirizzo <<http://csm.mml.ox.ac.uk>> [data dell'ultima consultazione: 8 marzo 2016]): Guglielmo di Malmesbury, *De laudibus et miraculis Sanctae Mariae* (27); ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14463 (22); Pez (16); ms. Chicago, University of Chicago, Phillipps 25142 (17); ms. London, British Museum, Cotton Cleopatra C. x. (22); ms. London, British Library, Add. 35112 (20); ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 17491 (18); ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5562 (8). Riflettono la versione del Cotton: ms. London, British Library, Arundel 346 (c. 64v); ms. London, British Library, Arundel 406 (9); mss. London, British Library, Add. 18348 (15), e Add. 33956 (27). Databili invece al XIII sec., si trovano le seguenti attestazioni, sempre in manoscritti anonimi o in opere di autorità confermata: Bartolomeo di Trento, *Liber Miraculorum* (87); Pseudo-Cesario (36); ms. Copenhagen, Royal Library, Thott 128 (15); Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame* (2.20); Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de*

figlio chierico di un re magiaro chiamato *Enricus* è presente solamente in sette collezioni di *miracula* o di *exempla*, oltre a quella veneziana.¹⁷ Queste ultime raccolte, inoltre, non sono anteriori al XII sec. e comprendono pure – come già anticipato in apertura – un tardo volgarizzamento contenuto nella raccolta de *Il libro del Naufragio*, attestato dall’inizio del XV sec. in vari testimoni di area italiana centrale.¹⁸ Nella tabella seguente si raccolgono i risultati del censimento sulle attestazioni che precedono la versione a cura dell’anonimo chierico veneziano, ovvero quelle che si rendono particolarmente interessanti per il presente studio comparativo:

a. Il figlio del re d’Ungheria

	<i>Autore</i>	<i>Raccolta</i>	<i>Numero</i>	<i>Secolo</i>	<i>Sigla</i>
1	Pseudo-Anselmo	<i>Sermo</i>	/	XII	S
2	Anon.	Ms. Rivipullense 193	10	fine XII	R
3	Anon.	Ms. Arras 1019	17	XIII	A
4	Anon.	Ms. B. 14 (Cornell)	20	tardo XIII	C
5	Juan Gil de Zamora	<i>Liber Marie</i>	7.14.1	fine XIII	Lm
6	Jean Gobi	<i>Scala coeli</i>	8.8	inizio XIV	Sc
7	Anon.	<i>Miracoli de S. Maria</i>	40	inizio XIV	M
8	Anon.	Ms. Alcobacense 39	10	XIV	Al

Nuestra Señora (15); Juan Gil de Zamora, *Liber Marie* (16.5.9); Iacopo di Varazze, *Legenda Aurea* (127.6); ms. Madrid, Biblioteca Nacional, 110 (16); ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 149 (16); ms. London, British Library, Royal 20 B XIV (2.16); Alfonso X El Sabio, *Cantigas de Santa Maria* (132).

17. Si esclude qui il *Sermo*, non riconducibile ad alcuna raccolta propriamente detta.

18. Il miracolo è il n. 48 e si trova in una raccolta trasmessa dai seguenti codici, la cui primissima redazione sembra non precedere gli inizi del XV sec.: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburn. 546, cc. 52v-53v; Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1284, cc. 44v-45r; Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambros. P. 172 sup., cc. 48r-49r; Roma, Biblioteca Casanatense, Casan. 281, cc. 53r-57r; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Barb. lat. 4032, cc. 93v-94v. Per l’elenco di questi codici e per ulteriori informazioni a riguardo, cfr. S. M. V. Gripkey, *Mary Legends in Italian Manuscripts in Major Libraries of Italy*, I, *Manuscripts of Mary Legends in Italian: Group I*, in «Mediaeval Studies», 14 (1952), pp. 9-47, alle pp. 10-11, 19-20. Data la cronologia, il testo – che riflette la versione latina nei suoi snodi fondamentali – non verrà preso in esame per il confronto con il *miraculum* veneziano.

Tranne il *Sermo* dello pseudo-Anselmo, dove il miracolo è spiegato a modo di *exemplum* per corroborarvi i temi dottrinali che vengono affrontati dall'autore, le raccolte rimanenti si configurano come compilazioni di miracoli mariani (o trattati) che utilizzano il materiale mariologico tradizionale per scopi edificanti.¹⁹

Oltre alla già nota *Scala coeli* (una delle poche opere significative, lo si ricorda, ad essere citata da Ezio Levi tra gli antecedenti latini del miracolo del figlio de re d'Ungheria), la narrazione fa in realtà la sua comparsa anche nel *Liber Marie* del francescano Juan Gil de Zamora, religioso attivo sul finire del XIII sec., come puntualizza in seguito lo stesso studioso tra le aggiunte al termine della sua edizione.²⁰ Come inoltre si può evincere dal prospetto soprastante, un'ulteriore attestazione del prodigio si trova anche nella raccolta duecentesca presente nel ms. Arras, Bibliothèque Municipale, 1019 (425),²¹ mentre su tutte spicca – soprattutto per la sua antichità relativa all'interno del gruppo censito – la versione del ms. Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 193 della fine del XII sec. (cc. 27v-48r),²² ovvero quella del manoscritto cata-

19. Cfr. S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera Omnia nec non Eadmeri Monachi Historia Novorum et alia opuscula, labore ac studio Gabrielis Gerberon, Monachi Congregationis S. Mauri ad Mss. fides expurgata et aucta. Editio nova, opusculis recens editis illustrata, accurante J.-P. Migne, Parisiis, apud J.-P. Migne editorem, 1854 (Patrologiae cursus completus. Series latina, 158-159), vol. 159, coll. 321-324; per il *Sermo*, cfr. anche Crane, *Miracles* cit., p. 263.

20. Cfr. Levi, *Il libro* cit., p. 117. Le altre informazioni aggiunte sono relative alla versione parallela.

21. Cfr. J.-Th. Welter, *Un recueil d'exempla du XIII siècle*, in «Études franciscaines», XXX (1913), pp. 646-655.

22. La collezione che raccoglie vari miracoli mariani occupa la sesta sezione del codice pergameneo (la quarta, se si considera la descrizione dello stesso effettuata da Próspero de Bofarull, poi confluita nella *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*). Si propone qui la descrizione più recente offerta dal *Portal de Archivos Españoles* (Pares) all'indirizzo <<http://pares.mcu.es/index.html>> [data dell'ultima consultazione: 30 luglio 2016]: 1. [*De laude psalmodum*], 1rv; 2. *Augustinus De Penitencia Solomonis*, 2r-3r; 3. [*De Pipino a Felipe II*], 3r; 4. [*Relación de nombres*], 3v; 5. [*Advocationes Virginis*], 4r-27v; 6. [*Miracula beatae virginis Mariae*], 27v-48r; 7. *Virgo pura stirpis regalis*, 48r; 8. [*Homiliae*], 48v-67v; 9. [*De Officio Missae*], 68r-73v; 10. [*De sacramentis*], 73v-81v; 11. [*Sententiarum Liber I*], 81v-87r; 12. [*Homiliae*], 87r-169v; 13. *Hieronimus* (...), 170r; 14. *De miraculis* (...)

lano di nostro interesse non ancora considerato, poi ripresa nel XIV sec. dal ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 39.²³

Nei paragrafi a seguire, si procede con il confronto analitico delle sequenze e degli elementi più significativi delle varie versioni, con l'obiettivo di mostrare l'importanza del testo contenuto proprio nel ms. Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Ripullensis 193 (R) nel processo di traduzione e trasposizione del prodigio dal latino al volgare veneziano del Trecento.²⁴ In concreto, per mostrare tale derivazione, si analizzeranno i passi relativi all'incipit (1.1), alla presentazione del protagonista (1.2) e all'apparizione della Vergine (1.3).

1.1. Incipit

In tutte le versioni, l'esordio fornisce le medesime informazioni ad eccezione di S e di C. In S il miracolo viene infatti ambientato ai tempi di Carlomagno,²⁵ mentre in C viene anticipato il motivo della guarigione da una *infirmidade*, attribuita però al fratello chierico.²⁶ S e C vengono dunque escluse dal confronto con il miracolo veneziano per via di questa importante divergenza incipitaria. Il volgarizzamento verrà pertanto comparato con le versioni più affini

Montis Serrati, 170v-173v; 15. [Orazioni e consigli morali in latino e catalano], 173v-174v (agg. XV sec.).

23. Cfr. Baraut i Obiols, *Un recull* cit., pp. 127-160; A. A. Nascimento, *Milagres medievais numa colectânea mariana alcobacense*, Lisboa, Edições Colibri, 2004. Un elenco parziale era già stato redatto in Crane, *Miracles* cit., p. 263. Qui però il nucleo di miracoli con protagonista il figlio (o fratello) del re d'Ungheria veniva accorpato a quello del chierico di Pisa. Una rassegna limitata alle sole testimonianze del *Liber Marie* di Juan Gil de Zamora, della collezione contenuta nel ms. Ithaca, New York, Cornell University Library, b. 14, e del *Sermo* dello pseudo-Anselmo si ha inoltre in E. F. Dexter, *Sources of the Cantigas of Alfonso el Sabio*, PhD thesis, Madison, University of Wisconsin, 1926, p. 162.

24. L'ipotesi di una consultazione diretta del codice catalano da parte dell'anonimo cistercense di Venezia risulta infatti imprudente. Tali ipotesi verranno comunemente discusse in relazione alle caratteristiche e alla storia del codice catalano al termine di questo contributo.

25. Cfr. *S. Anselmi ex Beccensi* cit., coll. 321-324.

26. Cfr. Crane, *Miracles* cit., p. 262. Levi, citando tra le sue aggiunte all'edizione la collezione dove è contenuta la narrazione del prodigio, non indica nessuna divergenza all'inizio; cfr. Levi, *Il libro* cit., p. 117.

che si possono leggere e confrontare nella tabella sottostante, ovvero quelle contenute in Sc R e Lm (tabella b):²⁷

b. Incipit

Sc (8.8)	Lm (7.14.1)	R (10)	M (40)
Legitur in Libello de Miraculis beate Virginis quod fuit quidam clericus et dyaconus, filius regis Ungarie, sic etiam devotus ut antequam comederet diceret horas ejus.	Legitur quidem inter miracula eiusdem Virginis, quod in Ungaria quidem extitit rex Henricus, qui duos habens filios, unum Deo obtulit ad legendum, et alterum qui [post] mortem patris fuit in regem ungarie coronatus.	Rex quidam <u>no-</u> <u>mine Hircus</u> olim in Ungaria extitit, qui duos natos ha- buit, <u>unum quem</u> <u>Deo dedit et cle-</u> <u>ricali officio tra-</u> <u>didit, alterum qui,</u> post necem patris, <u>regem²⁸ fuit.</u>	El se leçe che un re de Ungaria, che aveva <u>nome Enri-</u> <u>go</u> , ave duy fioli; <u>l'uno fo clerego e</u> <u>l'oltro fo re</u> , dre- do la morte del padre.

Come si può notare già da una prima lettura, la parte inerente alla presentazione del protagonista include elementi che trovano una corrispondenza precisa in R e non nella *reductio* operata in Sc. Questo aspetto è evidente sia per quanto riguarda i contenuti sia per la sintassi e il lessico che li veicola: a differenza di quanto accade in M, infatti, Sc nulla dice in merito al secondo figlio del re d'Ungheria e la sua presentazione è alquanto sintetica se confrontata con quella qui trasmessa da R. Quest'ultima risulta infatti più affine al volgarizzamento, in

27. Da qui in avanti, per il testo della *Scala coeli* (con alcune modernizzazioni della grafia, relativamente, ad esempio, alle maiuscole), cfr. *La Scala Coeli de Jean Gobi*, ed. M.-A. Polo de Beaulieu, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991, p. 444 (nell'edizione Polo de Beaulieu l'*exemplum* è il n. 657). Per il testo del *Liber Marie* di Juan Gil de Zamora, cfr. invece F. Fita, *Treinta Leyendas por Gil de Zamora*, in «Boletín de la Real Academia de la Historia», XIII (1888), pp. 187-225, alle pp. 190-191. Per R si segue la trascrizione già effettuata in Baraut i Obiols, ma non si rinuncia ad apportare eventuali correzioni al testo di tradizione monotestimoniale, previa consultazione dei facsimili disponibili all'indirizzo <<http://pares.mcu.es/index.html>> [data dell'ultima consultazione: 30 luglio 2016]; Baraut infatti effettua alcuni interventi che non giustifica in modo esplicito nella sua edizione ed esegue una trascrizione imprecisa di molti *loci* testuali.

28. Alla c. 38r, in corrispondenza del sintagma «rex fuit», si nota un segno che rimanda ad una correzione a margine effettuata con inchiostro più tenue. Il segno dell'interlinea risulta però essere ben marcato e ad opera dello stesso copista o revisore del testo in una fase immediatamente successiva alla copia del prodigio. La correzione a margine riporta, nello specifico, la forma all'accusativo «regem».

quanto entrambi riportano informazioni relative ai due fratelli e non a uno soltanto: «unum quem Deo dedit et clericali officio tradidit, et alterum qui (...) regem fuit» > «l'uno fo clerego e l'altro fo re». Qui, il *clerego* rimanda all'indicazione *clericali officio*, mentre la frase «l'altro fo re» sembrerebbe ricalcare la formula sintetica «alterum qui (...) regem fuit» – con *oltro* in funzione pronominale – e non propriamente alla frase, certamente più articolata, «alterum qui (...) fuit in regem Ungarie coronatus» trasmessa invece da Lm.²⁹

Anche per il nome del re presente in M nel sintagma «nome Enrigo» dopo l'elemento toponimico («de Ungaria»), il miracolo veneziano si attiene maggiormente a quanto espresso in R, da dove sembra trasporre *tout court* la formula latina «nomine Hircus». In Lm infatti, sebbene quest'ultima fonte presenti una variante simile a quella del *rivipullensis* («in Ungaria quidem extitit rex Henricus»), il nome proprio è preceduto unicamente dall'appellativo *rex*.

L'ipotesi che Sc non abbia potuto fungere da modello latino per il testo dell'anonimo veneziano viene ulteriormente confermata da altri elementi stilistici e sintattici. Si consideri, a tal proposito, la frase oggettiva che informa sui due figli del re, «ave duy fioli»: questa rimanda solamente al testo di R («duos natos habuit») e a Lm («duos habens filios»). Anche l'assenza in Sc della temporale che situa cronologicamente nella storia l'atto della successione al trono contribuisce all'esclusione di tale fonte: è presente infatti solo in Lm («<post> mortem patris») e in R («<post> necem patris»). L'anonimo

29. Il termine *clerego* ('chierico'), deriva dalla forma lat. CLERICUS per conservazione del nesso consonante + liquida (cfr. *REW*). Quest'ultimo fenomeno è caratteristico dell'antico veneziano e conosce una sensibile riduzione solo a partire dalla metà del XIV sec.; cfr. I. Paccagnella, *Metodologia e problemi nell'analisi di testi veneti antichi*, in *Guida ai dialetti veneti*, a c. di M. Cortelazzo, Padova, CLEUP, 1979, I, pp. 131-154, alle pp. 147-148; *I vangeli in antico veneziano, manoscritto Marciano it. I, 3 (4889)*, a c. di F. Gambino, Roma-Padova, Salerno-Antenore, 2007, p. LXXXI; R. Tagliani, '*Navigatio Sancti Brendani*', *volgarizzamento veneto: edizione del Ms. Paris BNF, IT. 1708*, in «Carte Romanze», II (2014), 2, pp. 2-124, a p. 32. Per la forma veneta *oltro* in funzione pronominale e derivata dal lat. ALTERU(M) dopo chiusura in *o-* del dittongo *au-* in seguito ad una velarizzazione non completata della liquida, cfr. A. Stussi, *Medioevo volgare veneziano*, in *Storia linguistica e storia letteraria*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 23-80, a p. 68, e, ancor prima, G. Pellegrini, A. Stussi, *Dialetti veneti*, in *Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1976, I, pp. 424-452, a p. 451.

veneziano deve dunque aver consultato una di queste due ultime versioni per improntare la sua prosa, in quanto scrive – traducendo serratamente dal latino – «dredo la morte del padre» (‘dopo/in seguito la/alla morte del padre’).³⁰

1.2. Presentazione e promessa

A partire dalla seconda parte della narrazione, le analogie tra M e la prosa latina trädita da R si fanno più evidenti, il che permette di escludere la possibilità dell’apporto sia di Sc, sia del *Liber* di Juan Gil de Zamora, per il quale, in precedenza, rimanevano alcuni dubbi. Queste ultime versioni, infatti, non trasmettono tutte le informazioni che si possono trovare, al contrario, solamente nel testo di R. In effetti, l’anonimo volgarizzatore aderisce strettamente al *rivipullensis* con casi di traduzione *mot à mot* e di imitazione sintattica (tabella c):³¹

30. Merita qui un appunto la forma priva di dittongazione *dredo*, tipica del veneto centrale (in territorio lagunare il dittongamento di È tonica costituisce ormai la norma dopo una fase di oscillazione tra le due possibilità tra il Duecento e il Trecento). Tuttavia, non per questo il testo cesserebbe di poter essere considerato a base veneziana, soprattutto per la prima metà del sec. XIV. Tenendo infatti conto che il volgarizzamento risale alla prima metà del Trecento, la presenza di questa variante può rientrare nel sistema di una *koiné*; cfr. *I vangeli in antico veneziano* cit., p. LX-XII; Tagliani, *‘Navigatio Sancti Brendani’* cit., p. 27. Si deve inoltre tener conto che, così come affermato recentemente da Lorenzo Tomasin per l’ambito documentale, le forme con È non dittongata in sillaba aperta mantenevano comunque nella lingua d’uso più occorrenze anche nel territorio della laguna; cfr. L. Tomasin, *Quindici testi veneziani 1300-1310*, in «Lingua e Stile», XLVIII (2013), pp. 3-48, a p. 7.

31. Per tali principi, cfr. M. Cavagna, *Le Miroir du texte latin: Jean de Vignay et la traduction-calque comme principe stylistique*, in *La moisson des lettres. L’Invention littéraire autour de 1300*, a c. di H. Bellon-Méguelle, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 181-193, a p. 183. In altre parole, egli conduce sovente una traduzione che rispecchia appieno quella metodologia maggiormente letteralista che si riafferma a partire dagli inizi del XIV sec. fondata sull’esemplarità data dal modello geronimiano all’importanza delle traduzioni letterali del testo sacro. L’anonimo sembra dunque evitare di procedere perlò più *ad sensum*, sebbene nei secoli precedenti tale tendenza avesse caratterizzato in via quasi del tutto esclusiva la traduzione in ambito agiografico e miracolistico. Su questi concetti, cfr. L. Evdokimova, *Le ‘Miroir historial’ de Jean de Vignay et sa place parmi les traductions littérales du XIV^e siècle*, in *Eustache Deschamps, témoin et modèle. Littérature et société politique (XIV^e-XVI^e siècles)*, a c. di T. Lassabatière e M. Lacassagne, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 175-191, alle pp. 178-179. Su questa evoluzione tra il XIII e il XIV sec., cfr. F. Carmona, *Traducir en la*

c. Presentazione e promessa

Sc (8.8)	Lm (7.14.1)	R (10)	M (40)
Cum autem infirmitate gravatus, voverat beate Virgini quod si eum curaret perpetuam castitatem servaret, statim vidit cameram luce repletam et se curatum omnino reperit atque sanum.	Clericus vero, cum iam esset peritus et diaconus ordinatus, incurrit egritudinem vehementem, a qua liberavit eum almiflua Virgo, ex eo quod eidem devotissime precinebat et suam eidem declinaverat castitatem.	Clericus vero, <u>cum iam litteris valde esset peritus</u> et levita iam esset, in ingenti egritudine cecidit, a qua beata Virgo <u>quam sedule exorabat</u> eum liberavit. <u>Idcirco</u> beatam Virginem ipse multum post hec dilexit, et horas eius ex more <u>per unumquemque diem</u> cantare consuevit, et castitatem suam ei vovit.	Lo clerego, <u>ça fato molto savio in scriptura</u> , vene in una infirmitade, da la qual la verçene Maria, <u>che ello clamava spesse fiade</u> , lo liberà, e <u>perçò</u> elo fè vodo e promessa a la gloriosa madre de tegrnir sempre castitade. Et <u>ogno di</u> elo cantava le ore de la dona cum grande devocion.

Confrontando infatti i passi riportati nella tabella soprastante, si può evincere come solo in R si dice apertamente che il chierico è versato nella scrittura (qui da intendersi con le Sacre Scritture, ovvero la dottrina): «cum in litteris valde esset peritus» > «ça fato molto savio in scriptura», mentre tale informazione si perde o viene tralasciata nella prosa di Lm.

Procedendo con ordine nel testo, se la frase relativa alla notizia della scampata malattia per grazia della stessa Vergine potrebbe essere stata ricavata parimenti da Lm (ne ripropone, a suo modo, pure la sintassi), l'inciso «che ello clamava spesse fiade» mostra chiaramente la dipendenza di M dal «quam sedule exorabat» di R. Si può notare in effetti come tra le due versioni cambi leggermente solo il significato della costruzione avverbiale toscaneggiante *spesse fiade* che in M risulta comunque riconducibile all'alveo semantico dell'originario avverbio latino: «sedule» ('con sollecitudine') > «spesse fiade» ('molte volte').³² Non è un dettaglio da

Edad Media y traducir la Edad Media, in *Traducir la Edad Media. La traducción de la literatura medieval románica*, a c. di J. Paredes ed E. Muñoz Raya, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999, pp. 153-165, a p. 155; P. Chiesa, 'Ad verbum' o 'ad sensum'? *Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, in «Medioevo e rinascimento», I (1987), pp. 1-51, alle pp. 16, 46.

32. Su *spesse fiade*, ricordando come *fiata* compaia per la prima volta nel *Ritmo di S. Alessio* in area marchigiana nel corso del XII sec. e per giustificare dunque la sua presenza in un testo di base veneziana in pieno Trecento, si rinvia

poco, poiché in M si mostra la volontà di rispettare la posizione sintattica dei costituenti, nonché il valore semantico dei singoli lemmi a partire dal testo latino di R: «in ingenti egritudine cecidit a qua beata Virgo quam sedule exorabat eum liberavit» > «vene in una infirmitade da la qual la verçene Maria che ello clamava spesse fiade lo liberà». ³³

Lo schema sottostante evidenzia tali trasposizioni, nonché il calco di tipo sintattico con le varie proposizioni che si susseguono in un medesimo ordine nelle due versioni considerate: ³⁴

a. in ingenti egritudine cecidit	>	a. vene in una infirmitade
b. a qua beata Virgo	>	b. da la qual la verçene Maria
c. quam sedule exorabat	>	c. che ello clamava spesse fiade
d. eum liberavit	>	d. lo liberà

all'opportuna puntualizzazione in Pellegrini, Stussi, *Dialetti veneti* cit., p. 449: «Per il Veneziano, come per altri dialetti, nel Trecento si pone sempre più il problema dell'influsso linguistico toscano: se è difficile valutarlo in quell'epoca riguardo al parlato, tracce sicure se ne trovano invece nell'uso scritto». Questa forma conosce infatti una cospicua attestazione sia in testi toscanzati (o, semplicemente, di base toscana) che in testi di area settentrionale, mediana o sicula. Per una cospicua casistica di occorrenze, si rimanda alla consultazione del database TLIO (*Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*) all'indirizzo <<http://tlio.ovi.cnr.it>> [data dell'ultima consultazione: 19 aprile 2016]. Sul finire del XIV sec. in area veneziana, si possono rilevare, ad esempio, alcune occorrenze significative della locuzione avverbiale *spesse fiade* nel *Commento all'Ars amandi*; eccone alcune registrate anche nel DiVo (indirizzo <<http://divoweb.ovi.cnr.it>> [data dell'ultima consultazione: 28 luglio 2016]): «va e vien spesse fiade» (vv. 89-100); «è tornada spesse fiade» (vv. 79-80); «gran spesse fiade» (vv. 671-674).

³³ *Liberà* è forma tronca per la terza persona singolare del perfetto semplice indicativo; cfr. *I vangeli in antico veneziano* cit., p. CV.

³⁴ Sull'uso e il significato del termine “trasporre”, cfr. L. Morlino, *Volgarizzare e trasporre. Una postilla al lessico della traduzione*, in «Critica del testo», XVII (2014), 2, pp. 143-157. Sui termini e i concetti equivalenti, cfr. il fondamentale G. Foleina, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991. Quanto alla sintassi, anche nel caso di questo anonimo, si potrebbe dire, inoltre, con Wittlin che «son travail se limite ainsì à une transcription mécanique avec quelques changements plutôt d'ordre phonétique que structural»; cfr. C. J. Wittlin, *Les traducteurs au Moyen Âge: observations sur leurs techniques et difficultés*, in *Actes du XIII^e Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes tenu à l'Université Laval* (Québec, Canada, du 29 août au 5 septembre 1971), Québec, Presses de l'Université Laval, 1976, pp. 601-609, a p. 603.

Il testo contenuto in R e la versione veneziana di M dimostrano di condividere in esclusiva anche il dettaglio della preghiera e del canto delle ore che il chierico effettua sistematicamente ogni giorno: «et horas eius ex more per unumquemque diem cantare consuevit» > «Et ogno dì elo cantava le ore de la dona cum grande devocion». La restante tradizione omette del tutto questa informazione, dando spazio solamente al voto di castità effettuato dal protagonista. Un ulteriore adattamento che tradisce sempre in filigrana la presenza della versione trådita da R sul tavolo di lavoro del volgarizzatore veneziano si riscontra anche nella traduzione in M dell'inciso temporale «per unumquemque diem» in «ogno dì». Nella versione latina, esso viene reso con la forma all'accusativo del pronome indefinito *unusquisque*, mentre in quella veneziana viene risolto con l'altrettanto indefinito *ogno*, forma metaplastica tipica dei dialetti settentrionali concordata in genere e numero con *dì* secondo una morfologia ben attestata nella *scripta* del secolo.³⁵

Per concludere l'analisi di questa sezione, si può notare infine come in M vi sia la ripresa di alcuni specifici elementi volti ad organizzare la sintassi a partire dalla sola versione trasmessa da R. A tal proposito e a titolo di esempio, occorre menzionare il caso dell'avverbio «Idcirco» tradotto in «perçò» ('perciò') all'inizio della seconda parte della sequenza. Quest'ultimo elemento invariabile appare infatti nel medesimo punto della porzione di testo di R, tradendo dunque la volontà, da parte dell'anonimo religioso, di modellare il discorso narrativo sulla falsariga del suo presunto – ma sempre più probabile – modello mediolatino.³⁶

35. Cfr. *I vangeli in antico veneziano* cit., p. XC. In area veneziana, è ben nota, ad esempio, l'attestazione di tale forma in ben due *loci* di una versione del giuramento dei capi della milizia cittadina risalente alla prima metà del Trecento: «ogno die», «ogno ordenamento»; cfr. L. Tomasin, *Il volgare nella cancelleria veneziana fra Tre e Quattrocento*, in *Scritture e potere. Pratiche documentarie e forme di governo nell'Italia tardo-medievale (XIV-XV secolo)*, a c. di I. Lazzarini, estr. da «Reti Medievali Rivista», IX/1, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-26, a p. 9. Altre attestazioni si possono trovare, ad esempio, nel volgarizzamento della *Navigatio Sancti Brandani*: «ogno terço dì», «ogno anno», «ogno dì»; cfr. Tagliani, 'Navigatio Sancti Brandani' cit., pp. 68, 74, 76 e 78.

36. Sul segno ç per indicare l'affricata dentale sorda in *perçò* (soprattutto fino al primo quarto del Trecento), cfr. *I vangeli in antico veneziano* cit., p. LXIV, e,

1.3. Apparizione della Vergine

Ma è nella sequenza più significativa dell'intero *miraculum* – ovvero quella relativa all'apparizione di Maria davanti all'altare della chiesa – che si rende manifesta una indiscutibile congruenza tra le due versioni. Oltre a dover notare l'estensione testuale del tutto simile tra le sequenze presenti in R e in M, laddove Sc ed Lm presentano invece una *reductio* considerevole a partire dall'ipotetico *récit primitif* molto più ricco in dettagli, altri elementi puntuali sorreggono l'ipotesi che sul tavolo di lavoro dell'anonimo veneziano ci fosse se non lo stesso codice R – ipotesi questa che, come si è già anticipato, risulta alquanto improbabile e difficilmente dimostrabile – quantomeno la stessa versione ad oggi trådita unicamente da questo manoscritto. Si notino le corrispondenze tra le due versioni (tabella d):

d. Apparizione della Vergine

Sc (8.8)

et emissis omnibus foras, sequestratus ad altare beate Virginis. Et dum cum maxima devotione dicit illa antiphonam: «Quam pulchra est amica mea», splendida Virgo apparuit ei ante altare, duobus assistentibus angelis, et ait juveni:

Lm (7.14.1)

Et cunctis ab ecclesia expulsis, ipse solus coram alteri horas incepit Virginis recitare. Cum autem nonam dicerit, et none antiphonam persolveret, videlicet «Pulchra es et decora, filia Iherusalem»; eidem cum duobus angelis apparuit, et apprens talia intulit alma Virgo:

R (10)

Tunc omnes ab ecclesia exire compulit, et ipse solus ante altare remansit. Tunc matutinas et omnes horas virginales secrete cecinit. Cum autem nonam diceret, et antiphonam, «pulchra es, et decora filia Iherusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata» caneret, ecce splendida Virgo apparuit ei ante altare cum duobus angelis, unum ad dexteram et alterum ad levam, inquires ei:

M (40)

Lora comandà che ogn'omo ensisse de la glesia. Et ello solo remase e començà' dir le ore de la biada Vergene inanti l'altar; e, digando ello nona, quando el fo ala antifana che dise «Pulchra es et decora, filia Jerusalem», cò ven a dir: «Bella è et ornada fiola de Jerusalem», alora una vergene resplendente aparse danenti l'altar cum duy angeli, l'uno a destra e l'oltro a sinistra, digando:

ancor prima, A. Stussi, *Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1965, p. XXV.

Come si può notare, tra gli elementi che rendono improbabile un contributo di Sc vi è la citazione dei primi versi dell'antifona latina presente anche in M: «Pulchra es et decora, filia Jerusalem». ³⁷ Sc riporta infatti un'antifona diversa («Quam pulchra est amica mea»), sebbene anch'essa cantata nelle medesime occasioni liturgiche della precedente. ³⁸ In aggiunta, l'ultima parte della sequenza di M rispecchia fedelmente quanto già presente in R, escludendo quindi eventuali apporti di Lm: «ecce splendida Virgo apparuit ei ante altare cum duobus angelis, unum ad dexteram et alterum ad levam, inquiens ei» > «alora una vergene respledente aparse danenti l'altar cum duy angeli, l'uno a destra e l'oltro a senestra, digando».

A conferma dell'esclusiva derivazione di M dalla versione trādita da R, si noti infine che il sintagma «vergene respledente» nonché il dettaglio quasi miniaturistico della collocazione degli angeli rispetto alla stessa Maria, «l'uno a destra e l'oltro a senestra», potrebbero essere stati tratti dall'anonimo veneziano solamente dal *récit* di R, in quanto assenti in tale forma nelle attestazioni miracolistiche che completano la restante tradizione. ³⁹

37. Si veda l'antifona «Pulchra es et decora filia Jerusalem terribilis ut castrorum acies ordinata» cantata spesso durante la liturgia dell'Assunzione della Vergine come testimonia già una delle prime apparizioni in un antifonario compilato a San Gallo tra il X e l'XI sec.; cfr. ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Sang. 391, c. 105, consultabile in rete all'indirizzo <www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0391> [data dell'ultima consultazione: 19 aprile 2016]. Ovviamente, tale antifona conosce in seguito una diffusa tradizione anche in antifonari di ordini religiosi diversi, come in quelli francescani. Per una nutrita lista di corrispondenze, si veda il database della University of Waterloo CANTUS. *A Database for Latin Ecclesiastical Chant. Indices of chants in selected manuscripts and early printed sources of the liturgical Office*, consultabile all'indirizzo <<http://cantusdatabase.org>> [data dell'ultima consultazione: 19 aprile 2016].

38. Jean Gobi, inoltre, riporta l'*incipit* in una forma scorretta quanto alla persona del verbo; si veda «Quam pulchra es amica mea quam pulchra es et decora oculi tui columbarum alleluia»; cfr. database CANTUS, *ibid.*

39. Il sintagma «splendida Virgo» si ritrova anche in Sc, ma, tenendo presente la cronologia di composizione dell'opera nonché lo stesso fatto della sua presenza in R, è più probabile la derivazione dal testo di quest'ultimo. Quanto invece all'ultima parte della sequenza, S riporta il medesimo dettaglio della collocazione degli angeli, sebbene nel complesso si riveli più scarno in dettagli rispetto ad R, dunque parzialmente diverso: «dextram ejus manum, et laevam tenentibus»; cfr. *S. Anselmi ex Beccensi* cit., coll. 321-324.

2. Il monaco inglese ringiovanito (M 26)

Il secondo miracolo che potrebbe formar parte del blocco di narrazioni volgarizzate a partire dall'esigua collezione latina trádita da R, narra la storia di un monaco inglese ringiovanito dalla Vergine a seguito di curiose circostanze. Tale prodigio, pur presente anche in Sc, non venne preso in considerazione da Levi nel suo studio, né ricondotto alla raccolta di Jean Gobi. Ma qui risulta di fondamentale importanza per il contributo che può fornire sia nel delineare un nucleo circoscritto di miracoli presenti anche in R o provenienti da esso, sia per confermare come, tra le varie collezioni consultabili agli inizi del XIV sec., quella contenuta in R sia stata una delle principali utilizzate dall'anonimo a discapito delle versioni più succinte trasmesse dalla *Scala*.⁴⁰ Eccone il testo:

El se leçe che in Engeltera, in una abadia de senta Maria, era un monego molto religioso, lo qual cum tuto cor era sì devoto de la gloriosa Vergene che tuta fiada, che in lo oficio de la glesia ello oldiva nomenar la vergene Maria, el se inçenoglava e basava la terra. E questa via tene siando zovene e siando veglo. Ma cum çò fose cosa che 'l fose in tanta vetraneça vegnudo che quando el se inçenoglava, lo no se poteva redriçar, lo so abbadò per pietade <ordenà> a duy de li monaci zoveni che li avesse cura d'esso e ch' eli lo relevasse quando ello non se podesse relevar. Ma quili zoveni, attendando ad oltre cose, no curava del vetrano nè no adinpleva lo comandamento de lo abadò. Un dì de sabadò encontrà a la messa a la prima entrada, che, oldido lo nome de la Gloriosa, lo vetran se ghitò in terra, ma per grande fleveleça non se poteva redriçar ni algun no l'aidava e, debiandose dir lo Evangelio, lora gramo e ansitoso cum grande lagreme clamava lo alturio de la vergene Maria, che per soa clemencia ella lo levasse da terra per reverencia de lo Vangelio. Subitamente la Vergene misericordiosa vene e prese lo vetrano per lo braço destro e levalo suso, menandolo a l'altar, sì che 'l vetran basà l'altar, e, levando li ogli, vete la façade de la nostra Dona bellissima e resplendente plù de sol. E incontinenti quello, che era vechio quasi de cento anni, veçuda la façade de nostra Dona, fo fatto forte e zovene como de XX anni; ma poco tempo dapoy stete in vita e andò a li beni de vita eterna.⁴¹

Si legge che in Inghilterra, in una abbazia di santa Maria, c'era un monaco molto religioso, il quale con tutto il cuore era così devoto alla gloriosa Vergine che, ogni qual volta udiva nominare la vergine Maria durante l'ufficio [liturgico] in chiesa, si inginocchiava e baciava il suolo. E questa abitudine ebbe sia da giovane che da vecchio. Ma poi, quando giunse in tanta vecchia-

40. Cfr. Levi, *Il libro* cit., p. CXXXV.

41. Cfr. *ibid.*, pp. 50-51.

ia che quando egli si inginocchiava non si poteva [più] raddrizzare, per pietà il suo abate ordinò a due dei giovani monaci che si prendessero cura di lui e che lo risollevarono quando lui non era in grado di farlo. Ma quei giovani, occupandosi di altre cose, non si curavano del vecchio né adempivano il comandamento dell'abate. Un giorno, di sabato, successe che alla messa della prima ora, udito il nome della Gloriosa, il vecchio si gettò a terra, ma per grande debolezza non si poteva rialzare, né alcuno lo aiutava; e, dovendosi dire il vangelo, allora mesto ed ansioso con grandi lacrime chiedeva l'aiuto della vergine Maria, [affinché], per sua clemenza, lo sollevasse da terra per reverenza del Vangelo. Subito la Vergine misericordiosa venne e prese il vecchio per il braccio destro e lo sollevò, portandolo all'altare, così che l'anziano baciò l'altare e, alzando lo sguardo, vide il volto della nostra Signora, bellissima e risplendente più del sole. E immediatamente quello, che era vecchio quasi di cento anni, visto il volto della nostra Signora, fu fatto forte e giovane come di vent'anni; ma poi rimase in vita poco tempo e andò alle beatitudini della vita eterna.

Nel campo della letteratura mariana, la storia del monaco estremamente devoto che – a seguito di un intervento divino – riacquista l'agilità di un ventenne conosce poche attestazioni nell'occidente europeo. La prima occorrenza cronologicamente nota è proprio quella contenuta nel ms. R (Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 193), poi ripresa agli inizi del XIV sec. nel ms. Al (Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 39) con leggere differenze.⁴² Nella versione di R inoltre, diversamente da quanto accade per i rifacimenti successivi, il prodigio è caratterizzato da un'ubicazione circoscritta non solo all'Inghilterra, ma anche ad una abbazia e ad un vescovo precisi: viene infatti nominata l'abbazia di Winchester (*Goricestrum*) assieme al nome del vescovo *Osoaldus*, molto probabilmente da identificare con Santo Osvaldo di Fleury (†992).⁴³ Questo fatto fa pensare che R trasmetta la redazione più

42. Cfr. Baraut i Obiols, *Un recull* cit.

43. Cfr. Nascimento, *Milagres medievais* cit., p. 95. Nonostante questa indicazione, non è possibile però determinare nessuna fonte primaria che conduca alla determinazione della genesi dell'episodio, magari all'interno delle *Vitae* che raccontano le gesta di Osvaldo o tra i miracoli che la tradizione ambienta nei luoghi da lui frequentati; cfr. *The historians of the Church of York and its archbishops*, ed. J. Raine, London, Longman, 1886, II, pp. 1-97. Per altri riferimenti, sempre consultati con scarso successo, cfr. *Bibliotheca hagiographica latina: antiquae et mediae aetatis*, edd. Société des Bollandistes, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1900-1901, II, p. 921 nn. 6374-6380.

prossima alla forma primitiva dello stesso miracolo, quella cioè più strettamente legata ai dati e ai contesti storici che avrebbero potuto ispirare direttamente la narrazione.⁴⁴ Queste, ad oggi, le attestazioni conosciute del prodigio (tabella e):

e. Il monaco inglese ringiovanito

	<i>Autore</i>	<i>Raccolta</i>	<i>Numero</i>	<i>Secolo</i>	<i>Sigla</i>
1	Anon.	Ms. Rivipullense 193	7	fine XII	R
2	Alfonso X	<i>Cantigas de Santa Maria</i>	141	fine XIII	Cs
3	Anon.	Ms. Arras 1019	22	fine XIII	A
4	Jean Gobi	<i>Scala coeli</i>	8.7	inizio XIV	Sc
5	Anon.	<i>Li Miracoli de S. Maria</i>	26	inizio XIV	M
6	Anon.	Ms. Alcobacense 39	7	XIV	Al

La collezione di Arras (A), di poco posteriore al *récit* trádito da R, riporta il prodigio, ma in una forma estremamente breve. Quest'ultimo fatto, oltre a configurarla come una *reductio* a partire da quella primitiva,⁴⁵ la esclude inoltre da qualsiasi tipo di confronto col più esteso volgarizzamento presente in M. Oltre ad escludere dal confronto con M la versione trádita da A, risulta inoltre opportuno non considerare Cs. Nel caso di quest'ultima, infatti, siamo di fronte ad un testo in versi: la veste poetica con cui venne redatta difficilmente avrebbe potuto costituire una base testuale conveniente per una trasposizione volgare in prosa. Occorre inoltre tener presente che, al tempo della redazione di M, i mss. Madrid, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, T.j.1 (T) e

44. Cfr. Baraut i Obiols, *Un recull* cit.

45. Cerulli, commentando le diverse ambientazioni orientali della leggenda del "monaco bianco d'Inghilterra", riprendeva le annotazioni di Villecourt che riteneva, al contrario, la forma breve di Arras una delle più antiche attestazioni del racconto. Se, come già notato da Cerulli, l'esistenza di una estesa traduzione greca del prodigio ad opera di Agapio tra il XVI e il XVII sec. avrebbe dovuto presupporre un'altra «redazione a noi ignota» proprio in virtù della sua estensione, oggi la conoscenza di R rigetta categoricamente l'ipotesi di Villecourt, candidandosi nel contempo ad essere proprio quella redazione ipotizzata dallo studioso italiano. Cfr. E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria, e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma, Bardi Editore, 1943, pp. 219-225, a p. 224. Su Arras, cfr. Welter, *Un recueil* cit., p. 658.

Madrid, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, j.b.2 (E) – quelli cioè che trasmettono la *Cantiga de Santa Maria* 141 – non avevano ancora conosciuto una diffusione all’infuori dell’ambiente regio: la loro consultazione da parte dell’anonimo è da considerarsi pertanto improbabile.⁴⁶ Si esclude anche il confronto con A1 per le già menzionate questioni cronologiche. Pertanto, ai fini di uno studio comparativo, verranno considerate solamente le versioni contenute in Sc R ed M.⁴⁷

Ancora una volta, lo si anticipa, il testo trasmesso da R risulterà essere il riferimento per la successiva trasposizione in volgare veneziano e, come per il miracolo n. 40, anche qui si analizzeranno in una prospettiva comparatistica le sequenze più significative per evidenziarne l’importanza nel processo di trasposizione del testo dal latino al volgare, ovvero quella corrispondente all’incipit (2.1) e quella che narra del ringiovanimento del monaco (2.2).

2.1. Incipit

La già citata narrazione del monaco inglese si apre con alcune informazioni volte a localizzare geograficamente il prodigio: non solo si dice che il fatto ha avuto luogo in Inghilterra, ma viene nominato un santuario più specifico all’interno del suddetto territorio, ovvero un’abbazia dedicata alla Vergine. Si può notare fin da subito (nella tabella f sottostante) come la sequenza di M mostri un’estensione prossima a quella presente in R, mentre Sc sia il frutto di una generalizzata *abbreviatio* a partire dalla versione primitiva da identificarsi presumibilmente proprio col testo contenuto nella raccolta compilata in area catalana:

46. Quanto alle cronologie e alle vicissitudini dei codici, cfr. L. Fernández, *Cantigas de Santa Maria: fortuna de sus manuscritos*, in «Alcanate», VI (2008-2009), pp. 323-348.

47. Si conoscono anche dei volgarizzamenti italiani più tardi come, ad esempio, quello presente nel ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 4032, c. 60, databile tra il XIV e il XV sec. ad opera di Duccio di Gano. Per la paternità e la datazione della collezione, cfr. S. M. V. Gripkey, *Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy. Part II*, in «Mediaeval Studies», 15 (1953), pp. 14-46, a p. 26.

f. Incipit

Sc (8.7)

Legitur in Miraculis beate Virginis quod fuit quidam monachus qui summe devoto beate Virginis, quocienscumque nomen ejus audiebat flexis genibus ei reverentiam exhibebat.

R (7)

Temporibus beati Osoaldi episcopi, apud Goricestrum Anglie, in abbazia beate Marie virginis, monachus quidam valde religiosus erat. Hic vero beatam Mariam Dei genitricem toto corde diligens, quociens in officii ecclesiasticis nomen eius gloriosum nominare audiebat, tociens flexis genibus terram pio amore pie virginis Marie osculabatur. Hoc fecit iuvenis et senex.

M (26)

El se leçe che in Engelterra, in una abadia de senta Maria, era un monego molto religioso, lo qual cum tuto cor era sì devoto de la gloriosa Vergene che tuta fiada, che in lo oficio de la glesia ello oldiva nomenar la vergene Maria, el se incenoglava e basava la terra. E questa via tene siando zovene e siando veglo.

Se già un'osservazione generale sull'estensione delle sequenze porta dunque a considerare del tutto improbabile l'eventualità che Sc possa essere stata la versione di base seguita dall'anonimo volgarizzatore, l'analisi di alcuni elementi interni di M – e dunque delle informazioni fedelmente trasposte in volgare a partire dalla prosa latina di R – lo conferma.

Si noti che nella rimanente tradizione costituita da Sc e da R le informazioni sull'ambientazione del prodigio in una abbazia dedicata alla Madre di Dio vengono redatte unicamente nel testo della seconda collezione: «Anglie, in abbazia beate Marie virginis» > «Engelterra, in una abadia de senta Maria». Nel volgarizzamento scaturito dalla pena dell'anonimo veneziano, anche la presentazione del monaco avviene riprendendo i materiali lessicali di R con le relative informazioni: «monachus quidam valde religioso erat» > «era un monego molto religioso». Non vengono dunque per nulla chiamati in causa elementi o forme trasmesse da Sc: quest'ultima redazione si limita infatti a riportare per quest'ultimo *locum* uno scarno «fuit quidam monachus», omettendo così qualsiasi dettaglio in merito al profondo sentimento religioso che contraddistingue il protagonista del *miraculum*.⁴⁸

Tra le altre occorrenze a sostegno dell'ipotesi di una consultazione diretta della versione attualmente tradita da R vi è il calco-traduzione «cum tuto cor» dal lat. «toto corde», espressione impiegata per

48. Viene solo specificata la sua devozione nei confronti della Vergine: «summe devoto beate Virginis».

esprimere la profonda devozione del vecchio frate per la Vergine. Da qui in poi si apre un lungo periodo che mostra la totale dipendenza di M dalla prosa latina di R: all'interno di esso, la ripresa non riguarda inoltre solamente la struttura sintattica (questa risulta chiara dal confronto permesso dalla tabella f), ma anche l'adattamento di lessico o espressioni in un contesto sintattico del tutto simile. Tra gli esempi degni di nota, possono essere annoverati una traduzione sostanziale dell'avverbio *quociens/quotiens* 'quante volte/tutte le volte' (> «tuta fiada»), due trasposizioni *verbum e verbo* sempre a partire dalle forme latine («in officiis ecclesiasticis» > «in lo officio de la glesia»; «terram [...] osculabatur» > «basava la terra») e infine la ripresa con adattamento dell'informazione «Hoc fecit iuvenis et senex» in «E questa via tene siando zovene e siando veglo». ⁴⁹

2.2. Il monaco ringiovanito

Oltre all'estensione del testo, – fatto dunque di natura formale – questa seconda sequenza offre una prova di carattere contenutistico per ricondurre il volgarizzamento dell'anonimo veneto al testo latino tradito da R. Si vedano, a tal riguardo, le corrispondenze relative al momento in cui il monaco si rende finalmente protagonista dell'agognato miracolo operato da Maria, quando cioè la Vergine infonde così tanta forza nel corpo e nell'anima del religioso da farlo ringiovanire anche esteriormente (tabella g):

g. Il monaco ringiovanisce

Sc (8.7)	R (7)	M (26)
ad fortitudinem juvenis triginta annorum restauravit.	et statim ille qui erat senex quasi centum annorum, visa facie virginea, factus est puer viginti annorum. Res mirabilis et laudanda. Rediens inter sodales suos, a quibus non cognoscebatur donec ipse eis indicavit quis esset. A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis	E incontinenti quello, che era vecchio quasi de cento anni, veçuda la façia denostra Dona, fo fato forte e zovene como de XX anni; ma poco tempo da poy stete in vita e andò a li beni de vita eterna.

49. In merito alla semivocale *j* (IUVENIS > *zovene*), per la quale si sottolinea l'esito in affricata dentale, cfr. Stussi, *Medioevo volgare* cit., p. 70. Tra gli altri esempi analoghi riportati dallo studioso, si segnala l'esito *çorno* precedente da DIURNUM.

nostris. Dive ergo Matri et Filio eius
sit decus et gloria in secula seculorum,
amen.⁵⁰

Non solo M specifica come il monaco avesse quasi raggiunto la veneranda età di cento anni nel momento in cui si manifesta il prodigio – informazione ricavabile solamente dalla versione di R e trasposta dunque fedelmente dall’anonimo veneziano («senex quasi centum annorum» > «vechio quasi de cento anni») –, ma per quantificare il ringiovanimento si parla inoltre di una regressione ai vent’anni di età: «fo fato forte e zovene como de XX anni».⁵¹ La rimanente tradizione appare concorde con tale termine di paragone: tutti riportano infatti i “vent’anni”, compresa la versione di R da dove presumibilmente M ha dunque attinto per confezionare la propria (si veda anche il rispetto della sintassi con la forma verbale «factus est» opportunamente tradotta in M, sebbene con qualche aggiunta complessiva o fioritura in più: «factus est puer viginti annorum» > «fo fato forte e zovene como de XX anni»)⁵² L’unico a discostarsi da questa *lectio* è proprio Jean Gobi nella *Scala coeli* (Sc), il quale riporta un termine diverso, specificando infatti come

50. Baraut, nella sua trascrizione del testo contenuto in basso alla c. 35v di R, omette del tutto la frase «A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris» prima della formula di preghiera finale. Si ripristina dunque la forma originaria del testo così come compare in R, trascrivendola e sciogliendo le abbreviazioni.

51. La grafia che rappresenta l’affricata palatale in *vechio* sembra qui essere piuttosto conservativa rispetto a quella *vetchio* e poi *veglo* già attestate nella *scripta* veneziana. Come si ricorda però in Pellegrini, Stussi, *Dialecti veneti* cit., p. 451, *vechio* sarebbe una variante forte sorta in un contesto di collisione con un esito di LJ (dunque pienamente legittima in veneziano antico): «(...) forme come *veglo* e *veio* ‘vecchio’ testimoniano l’avvenuta evoluzione di -CL- a g e quindi la collisione con uno degli esiti di LJ; di qui l’assunzione anche dell’altro, cioè *i*, rappresentata appunto da *veio*. La generalizzazione della variante forte (cioè dell’esito *c* da CL non intervocalico) proprio in questa situazione trova un incentivo ed è infatti contemporaneamente attestata in *vechi*».

52. Tra le versioni certamente precedenti il volgarizzamento M, si veda, a titolo di esempio, anche ciò che riporta la *Cantiga de Santa Maria* 141 (vv. 41-44): «E el enton de grado foi beija-los panos, / e tornou tan mancebo come de vint’ anos; / e por est’ aa Virgen grandes adianos / deu, porque os que ama nunca os obrida»; cfr. W. Mettmann, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa Maria*, Madrid, Castalia, 1988, II, p. 117.

il religioso sembrasse aver recuperato il vigore di un giovane di trent'anni: «juvenis triginta annorum».

Per il resto, la dipendenza dalla versione contenuta in R si rende ancora una volta plausibile per l'imitazione della struttura del periodo latino, anche grazie alla conservazione – nelle medesime posizioni – di alcuni connettori (es., all'inizio, «et statim» > «E incontinenti») nonché della temporale «visa facie virginea», poi traspunta nella frase «veçuda la façia de nostra Dona»,⁵³ con solo un lieve cambiamento relativo all'appellativo con cui viene apostrofata la Vergine.⁵⁴

3. San Giovanni Crisostomo accecato e guarito (M 6)

La dipendenza de *Li Miracoli de Senta Maria* dal testo latino trádito da R può essere ipotizzata anche tenendo conto della seguente “rarità” miracolistica che compare tra i *miracula* della raccolta veneziana e che chiude il nucleo di prodigi qui preso in esame. Nel panorama dei *miracula virginis* ad oggi noto, soltanto il *rivipullensis* conserva infatti tale prodigio nella forma latina presumibilmente originaria. Il protagonista del miracolo in questione è il famoso patriarca antiocheno San Giovanni Crisostomo detto “il Boccadoro”, il quale, a seguito di un esilio coatto e di una spoliazione di cariche e di beni, riceve una inaspettata visita celeste di aiuto:

El se leçe ke lo biado Çoane Bocadoro, patriarca de Constantinopoli, siando iniustamente descaçado del patriarcado, perduda la vezuda, començà d'aver necessitate e voiendo un di andar ad un logo, siando forsi solo o sença guida, cade stravolto entro le spine. Una note laudando elo Dio per la sua tribulation e sovra ogne cossa clamando la Vergene gloriosa, la dita Gloriosa vene a luy salutando-

53. In veneziano, oltre alla presenza delle desinenze derivate da -ATUM e -UTUM, si alternano per il participio passato forme deboli e forti (cfr. *I vangeli in antico veneziano* cit., p. CXI; in merito ai vangeli veneziani la studiosa riporta anche le occorrenze in -uda come per il *perduda* ‘perduta’ in Mt 18:12). Si veda anche Stussi, *Medioevo volgare* cit., p. 75.

54. Sovente l'anonimo relega l'ambito del suo intervento sul testo (rispetto alla versione mediolatina di riferimento) agli appellativi della Vergine. Sulla base di una esigenza di *variatio*, legata anche in parte al nuovo sistema linguistico e stilistico di arrivo, non ripropone negli stessi *loci* i medesimi appellativi già impiegati dall'anonimo di R, ma li cambia pescando tuttavia da un repertorio tradizionale ben definito e delimitato.

lo e dicendo: «Fiio Zoane, vò tu recovrar la veçuda et eser restituido patriarca?»). E Zoane rispose: «E' no voio veder plù questo segolo, nè golder li beni terrini, se tu no me mostri quella cosa ke fo plù cara al to Fiolo in questo mondo». Incontinenti la Vergene se departì e la note seguente, ensenbre cun lo so fiolo, che tegniva le man entro le mamelle de la mare, si li aparse. E incontinenti lo biado Zoane reçevete la vezuda e, guardando, se començà a meraveglar. Allora dise la Mare de gloria: «Eco quela cosa ke mio Fiolo ave plù cara in questo mondo». E lo santo patriarca cum grande devocion disse: «Loldo perpetual sia a ti e al to Fiolo, la qual è dignada a mostrar tante cose a mi, ke non de son degno; pregote ke tu me parti de questa vita, o s'eo son pur besognoso, patriarca tu me debii restituìr». La Vergene biada lo restituì al primero onor del patriarcato; e poy a la soa fin lo recevete in la celistial corte per li soy meriti.⁵⁵

Si legge che il beato Giovanni Boccadoro, patriarca di Costantinopoli, essendo ingiustamente espulso dal patriarcato, [una volta] persa la vista cominciò ad aver bisogno e volendo un giorno andare in un luogo, trovandosi forse solo o senza guida, cadde stravolto dentro un rovetto. Una notte, lodando Dio per la sua tribolazione ed invocando, sopra ogni cosa, la Vergine gloriosa, quest'ultima venne a lui salutandolo e dicendo: «Figlio Giovanni, vuoi tu recuperare la vista e ritornare ad essere patriarca?». E Giovanni rispose: «Io non voglio più vedere questo secolo, né godere dei beni terreni, se tu non mi mostri quella cosa che in questo mondo fu più cara al tuo Figlio». Immediatamente, la Vergine se ne andò e la notte successiva gli apparve insieme a suo Figlio che teneva le mani sul seno della madre. E subito il beato Giovanni ricevette la vista e, guardando, iniziò a meravigliarsi. Allora disse la Madre di gloria: «Ecco quella cosa che mio Figlio ha più cara in questo mondo». E il santo patriarca con grande devozione disse: «Lode eterna sia a te e al tuo Figlio, poiché ti sei degnata di mostrare a me tante cose delle quali non sono degno. Ti prego affinché tu mi allontani da questa vita, o, s'io son pur bisognoso, affinché tu mi restituisca il patriarcato». La beata Vergine gli restituì il primo onore del patriarcato e poi, alla fine dei suoi giorni, lo ricevette nella corte celeste per i suoi meriti.

Prima di addentrarci nel testo procedendo ad un parziale confronto di quest'ultimo con la tradizione, si rende necessaria un'introduzione che illustri l'ambito di produzione di tale leggenda, soprattutto per sottolineare i motivi della sua quasi totale assenza nelle varie raccolte di *miracula virginis* attualmente reperibili, nonché per delimitare il campo d'indagine per il successivo confronto col volgarizzamento, lasciando in tal modo a margine altre tradizioni non significative e del tutto fuorvianti.

Tra il XII e il XIV sec. le vicende che riguardano Giovanni Crisostomo (†407) sono relativamente scarse, in linea con quanto ac-

55. Cfr. Levi, *Il libro cit.*, pp. 18-19.

cade in ambito europeo per le tradizioni legate ai santi della chiesa d'Oriente.⁵⁶ Solo nel corso del sec. XIII alcune *legendae* riguardanti le vicende di Sant'Albano e San Giovanni Damasceno vengono riadattate sulla figura del patriarca di Antiochia, molto probabilmente con l'obiettivo di recuperarne la memoria (o di rifondarla, spesso in un'accezione non sempre positiva) nell'ambito della letteratura francese ed italiana di matrice più popolare.⁵⁷ In una tarda versione francese, ad esempio, rappresentata da uno dei *Miracles de Nostre Dame par Personnages*, il santo si trova ad essere accusato di stupro dalla figlia del re che lo ospitava e, per questo, in seguito viene esiliato.⁵⁸ Al suo ritorno (precedentemente la ragazza aveva confessato l'invenzione dell'accusa), il diavolo lo mette nuovamente nei guai scrivendo una lettera ingiuriosa al suo posto, fatto che gli varrà il taglio della mano destra, ma che permetterà, successivamente, il risanamento miracoloso dell'arto da parte della Vergine.

Una variante meno complessa di questa vicenda drammatizzata, riconducibile solamente alla prima parte dell'elaborazione precedente e da collegare alla ben nota leggenda dell'eremita Jehan Paulus (o

56. M. V. Chico Picaza, *Hagiografía en las Cantigas de Santa María: bizantinismos y otros criterios de selección*, in «Anales de Historia del Arte», IX (1999), pp. 35-54.

57. È quello che, con Cazelles, potrebbe essere indicato come un «processus de folklorization»; B. Cazelles, *Le corps de sainteté: d'après Jehan Bouche d'or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz, 1982. Questa necessità di compensare sul piano letterario e miracolistico un'assenza dottrinale sembra essere testimoniata anche dal fatto che, per tutto il medioevo latino, si continua in realtà a conoscere del Crisostomo solamente un quarto di tutte le sue opere. Nel campo liturgico la situazione è simile: nonostante il suo inserimento nei martirologi già a partire dall'epoca carolingia, la sua festa si inizia a celebrare molto più tardi, come testimoniano i missali che la menzionano, la maggior parte dei quali è datata a partire dal sec. XIII; cfr. C. Baur, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire. Essai présenté à l'occasion du XV^e centenaire de saint Jean Chrysostome*, Louvain, Bureaux du recueil, Imprimerie Jules De Meester, 1907, pp. 66-77.

58. Cfr. C. Wahlund, *Miracle de Nostre Dame, de Saint Jehan Crisostomes et de Anthure, sa Mère, franskt skådespel från det fjortonde århundradet, efter en handskrift på National-Biblioteket i Paris för första gången utgivet*, Stockholm, Norstedt & Söner, 1875, poi raccolto in *Miracles de Nostre Dame par Personnages publiés d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, par G. Paris et U. Robert, Paris, Librairie de Firmin Didot et C^{le}, 1876, I, pp. 251-307.

Juan Gari, in ambito catalano), si trova inoltre in due cantari italiani in ottava rima. Qui la figlia del re viene violentata ed uccisa da un romito (identificato col Boccadoro) durante una battuta di caccia. Pentito dell'accaduto, l'uomo si ritira in seguito per sette anni nel deserto assumendo, infine, un aspetto belluino. Al termine, verrà richiamato a corte dove presiederà al parto miracoloso della regina e vi rimarrà fino a quando il nascituro parlerà in via del tutto prodigiosa per ordinare che il sant'uomo venga definitivamente allontanato da palazzo.⁵⁹

La versione riportata nei miracoli veneziani si rifà invece agli istanti finali della vita di San Giovanni Crisostomo. Essa riporta pertanto altri dettagli e motivi che la differenziano dalla tradizione maggioritaria delle *legendae*, tra i quali si possono citare, oltre all'accecamento del santo (forse da parte di alcuni nemici della fede), anche l'allontanamento dalla città di Costantinopoli e, soprattutto, il finale intervento mariano riparatore. In particolare, quest'ultimo motivo sembra costituire l'esito di un processo di "marianizzazione" dell'episodio epifanico che vede protagonista il santo Basilisco dapprima nel *Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi* scritto da Palladius tra il 408 e il 412 ca., e poi in altre compilazioni, come nella *Vita S. Joannis Chrysostomi* a cura di Leone il Cieco nel X sec. o, tra l'XI e il XII sec., nella *Vita et obitus sancti Iohannis Chrysostomi* scritta da un anonimo beneventano.⁶⁰ In questo episodio, il santo martire appare infatti in so-

59. Cfr. *La leggenda di Sant'Albano, prosa inedita del secolo XIV e la storia di San Giovanni Boccadoro secondo due antiche lezioni in ottava rima*, a c. di A. D'Ancona, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1865; Id., *Poemetti popolari italiani raccolti ed illustrati*, Bologna, Zanichelli, 1889, p. 43 ss. Per una breve panoramica sul motivo dell'eremita assassino Jehan Paulus e sulle sovrapposizioni tra questa figura e quella di Giovanni Crisostomo nella tradizione successiva, cfr. J. Cerdà Subirachs, *Montserrat: un espacio para la regresión del hombre medieval*, in *Actas de VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), Alcalá, Universidad de Alcalá, 1997, I, pp. 489-500, a p. 493, e L. Sacchi, *Un volgarizzamento italiano inedito della 'Historia Apollonii Regis Tyri' dalla collezione di Hermann Suchier*, in «Carte Romanze», 1 (2013), 2, pp. 251-273, alle pp. 259-260.

60. Cfr. Baur, *S. Jean Chrysostome* cit., pp. 38-39. Per Palladio, cfr. *Dialogus Historicus Palladii, episcopi Helenopolis, cum Theodoro, Ecclesiae Romanae diacono, de vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, episcopi Constantinopolis*, in *S.P.N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur* ecc., accurante J.-P Migne, Parisii, Migne, 1863 (Patrologia Graeca, 47/1), col. 38. Per la rilevanza della *Vita* a

gno al Boccadoro durante il suo esilio voluto dall'imperatrice Eudossia, con lo scopo di rivelargli la salvezza eterna, in una modalità che ricorda ciò che poi viene narrato nella variante che ha per protagonista la vergine Maria, sostituitasi ormai del tutto al santo.

La versione di nostro interesse, pur adattata al nuovo panorama mariano, parrebbe essere dunque l'esito di quest'ultimo processo di recupero colto della tradizione delle *Vitae* sul Crisostomo. Esso, probabilmente proprio in virtù di questo carattere erudito, finisce col registrare una diffusione più limitata a partire dalla fine del XII sec., quando cioè la pratica devozionale della vergine Maria – giunta ormai al suo culmine – si apprestava ad assimilare nuovi motivi su cui ricamare altrettanti nuovi *exempla*. Una delle spie di tale esito è proprio lo scarsissimo numero di raccolte di *miracula virginis* dove oggi viene a trovarsi la storia del Boccadoro visitato dalla Vergine. Stando alle conoscenze attuali, essa è infatti presente solamente in tre collezioni mariane, oltre che nelle *Cantigas de Santa Maria* galego-portoghesi (tabella h):⁶¹

h. San Giovanni Crisostomo accecato e guarito

	<i>Autore</i>	<i>Raccolta</i>	<i>Numero</i>	<i>Secolo</i>	<i>Sigla</i>
1	Anon.	Ms. Rivipullense 193	3	fine XII	R
2	Alfonso X	<i>Cantigas de Santa Maria</i>	138	fine XIII	Cs
3	Anon.	<i>Li Miracoli de S. Maria</i>	6	inizio XIV	M
4	Anon.	Ms. Alcobacense 39	3	XIV	Al

cura di *Leo Presbyter*, e sulla compilazione dell'anonimo, cfr. A. Vuolo, *Agiografia d'autore in area beneventana: le 'Vitae' di Giovanni da Spoleto, Leone IX e Giovanni Crisostomo (secc. XI-XII)*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 138-139.

61. Data la scarsità di attestazioni, rilevate principalmente dalla consultazione della sezione *Collections* del versatile *Oxford Cantigas de Santa Maria Database* a c. di S. Parkinson (indirizzo: <http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=collections_list>) [data dell'ultima consultazione: 8 marzo 2016], si è proceduto ad una ricerca in rete di ulteriori collezioni manoscritte di *miracula* in biblioteche minori che potessero contenere questa rarità miracolistica, utilizzando soprattutto la banca dati del progetto *DMMmaps* a c. di G. Menna e M. de Vos, consultabile all'indirizzo <<http://digitizedmedievalmanuscripts.org>> [data dell'ultima consultazione: 21 aprile 2016]. La ricerca non ha tuttavia apportato informazioni ulteriori, nemmeno ritornando alla consultazione di studi e cataloghi cartacei.

Ritenendo ora assai improbabile che l'anonimo cistercense di Venezia abbia potuto impostare il suo volgarizzamento a partire dalla *Cantiga de Santa Maria* 138 (Cs) per i motivi precedentemente esposti in merito al miracolo del monaco inglese ringiovanito e che hanno dunque a che fare con le scarse possibilità di accesso a tale fonte all'inizio del sec. XIV,⁶² diviene dunque legittimo confrontare la versione trãdita dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale, N.a.l 503 solamente con la versione latina ad oggi trasmessa dal ms. Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 193 (R) e – al limite – con quella del ms. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobacense 39 (Al) che di R ne offre una sorta di “riedizione”.

Tuttavia, si anticipa già come questo confronto confermerà nuovamente l'ipotesi che la versione contenuta nel manoscritto di area catalana abbia costituito la base per il volgarizzamento presente in M. Per due *loci* in particolare, l'analisi metterà infatti in evidenza la scarsa rilevanza del testo di Al nel processo di traduzione a causa di due omissioni che fanno riferimento a due elementi presenti, al contrario, solamente nel *récit* di R.⁶³ Tali casi verranno analizzati nella sequenza relativa al ferimento di Giovanni Crisostomo (3.1) e nella sezione del racconto che narra l'ultima apparizione della vergine Maria (3.2).⁶⁴

62. Si rimanda ancora a Fernández, *Cantigas* cit., pp. 323-348.

63. L'allestimento di questo codice è inoltre coevo al confezionamento de *Li Miracoli*. Una consultazione o una influenza di Al appare dunque del tutto improbabile già in partenza.

64. Ovviamente, il volgarizzamento sottostà sempre a scelte di riduzione-semplificazione sul piano testuale. Nell'incipit, ad esempio, il veneziano non volgarizza l'informazione relativa a San Geronimo «de quo sanctus Iheronimus ait, quia opto dampnari cum Iohanne et salvari cum illo». Nell'explicit della versione in volgare, inoltre, la storia si chiude semplicemente con l'indicazione della morte del santo patriarca e della sua ascesa al cielo («lo recevete in la celestial corte per li soy meriti»), mentre in R, oltre a tale dettaglio conclusivo, viene presentata pure la chiosa di carattere dottrinale «et gloria in secula seculorum, amen». L'attenzione viene di seguito focalizzata, al contrario, sugli elementi di mantenimento che dimostrano la sicura dipendenza del volgarizzamento dell'anonimo dalla versione trasmessa dal codice di origine catalana. Per le citazioni della versione latina, cfr. sempre Baraut i Obiols, *Un recull* cit. Per le citazioni della versione veneziana invece, si rimanda ancora una volta a Levi, *Il libro* cit., pp. 69-70.

3.1. L'incidente di Giovanni Crisostomo

La narrazione della caduta tra i rovi da parte del santo ormai allontanatosi forzatamente dalla città di Costantinopoli si rifà alla prima parte delle sequenze presenti in Al e in R. La seconda parte relativa alla descrizione realistica delle ferite corporali e del sangue che ne fuoriesce risulta invece omessa nel volgarizzamento, che qui si rende di fatto incline ad una *abbreviatio* localizzata (tabella i):

i. L'incidente del Crisostomo

Al (3)	R (3)	M (6)
<p><u>Quadam vero die cum ad quendam locum ipse vellet ire inter vepres solus, carens ductore, cecidit involutus. Cum autem spinis et urticis et vepribus infixus esset facie et corpore lesus effluere sanguis cepit.</u></p>	<p><u>Quadam vero die cum quendam locum ire vellet, inter vepres, forte solus, carens ductore cecidit involutus. Cum autem spinis, et orticis, et vepribus facie et corpore infixus esset et lesus, effluere sanguine cepit.</u></p>	<p><u>e voiando un di andar ad un logo, siando forsi solo o sença guida, cade stravalto entro le spine.</u></p>

All'interno degli esiti di questa operazione di *reductio* è possibile però determinare senza difficoltà la versione presente (materialmente) sul tavolo di lavoro del compilatore de *Li Miracoli de Senta Maria*; e questo per via di un chiaro indizio di ordine lessicale. Si noti infatti che, nel riprendere la prima micro-sequenza, l'anonimo non rinuncia a volgarizzare – traducendolo opportunamente con la forma «forsi» – anche l'avverbio «forte» ('forse/eventualmente') presente solamente nel *récit* tràdito dal manoscritto di origine catalana R.⁶⁵

65. Nella tabella, l'omissione in Al viene indicata mediante due parentesi quadre ed evidenziata in grassetto. L'avverbio *forsi* deriva parimenti dal lat. FORSIT; cfr. REW 3454. Cfr. anche F. Diez, *Etymologisches Wörterbuch der Romanischen Sprachen mit einem anhang von August Scheler und einem neuen vollständigen index von Johan Urban Jarník*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1969, p. 372. La variante di *forse* è attestata nel corso del XIV sec. in tutta la penisola. In area veneta, ad esempio, si possono trovare alcune attestazioni del suo impiego nel Commento all'*Ars Amandi* di Ovidio (ca. 1388). Ecco alcuni esempi contestualizzati: «ma Ovidio forsi non volse dir» (L.II, vv. 105-106); «la qual fa forsi mior miel del'altro» (L.II, vv. 423-424); «vøy tu forsi» (L.III, vv. 25-26). Per ulteriori esempi,

Risulta dunque improbabile l'ipotesi di un'aggiunta parallela e identica in R e in M e nella medesima posizione nelle due raccolte: il veneziano ha dovuto per forza consultare il *récit primitif* trasmesso da R, dato che si rivela oltremodo attento nel mantenere e trasporre nel nuovo sistema volgare tutti i rimanenti elementi lessicali appartenenti alle tre proposizioni latine di partenza. In altre parole, tale caso specifico, lontano dall'essere un caso che testimonia una comune aggiunta lessicale, si configura come un fenomeno di comune conservazione della stessa lezione in R e M, a fronte quindi della palese reticenza riscontrabile in A1.

3.2. La seconda apparizione della Vergine

Una parte più estesa conservata parimenti in R e M (con relativa omissione nel manoscritto portoghese A1) caratterizza la sequenza che riporta la seconda apparizione di Maria a Giovanni Crisostomo, durante la quale la Vergine mostra al santo patriarca – previa richiesta del religioso nei passi precedenti di vedere «quela cosa che fo più cara al to Fiolo in questo mondo» – l'atto dell'allattamento del piccolo Gesù. Contemporaneamente a questa scena, avviene il miracolo: il Boccadoro esce dal suo stato di cecità e, come ben specificato, osserva quello che si svolge davanti ai suoi occhi colmo di stupore e meraviglia (tabella n):

n. La seconda apparizione della Vergine

A1 (3)	R (3)	M (6)
Illico diva Virgo ei disperavit et sequenti nocte una cum Filio suo, tenente inter manus mammas maternas, denuo apparuit ei et statim beatus patriarcha amissum lumen recepit []	<u>Illico diva Virgo ei disparuit, et sequenti nocte, una cum Filio suo tenente inter manus mammas maternas, denuo apparuit ei. Statim beatus patriarcha amissum lumen recepit, et hec intuitu valde mirari cepit.</u>	<u>Incontinenti la Vergene se departi e la note seguente, ensenbre cun lo so Fiolo, che tegniva le man entro le mamelle de la mare, si li aparse. E incontinenti lo biado Zoane recevete la vezuda e, guardando, se començà a meraveglar.</u>

si rimanda alla consultazione del *corpus Divo* (*Dizionario dei volgarizzamenti*) disponibile all'indirizzo <<http://divoweb.ovi.cnr.it>> [data dell'ultima consultazione: 28 luglio 2016].

Ed è proprio questo passo contenuto nel *medium narrationis*, ovvero quello in cui si descrive l'atteggiamento di meraviglia con cui il santo assiste alla rappresentazione che sembra ricordare i contemporanei sviluppi medievali dei *prodigia lacteis* (rappresentazione quasi sacra nella sua teatralità), ad essere presente solamente nella versione trasmessa da R e nel volgarizzamento veneziano («et hec intuitus valde mirari cepit» > «e, guardando, se començà a meraveglar»): A1, infatti, non lo riporta. Nel dettaglio, la traduzione di M riprende gli stessi elementi minimi, rinunciando solamente a riproporre nel nuovo sistema linguistico l'avverbio *valde*; vengono mantenuti infatti, nello stesso ordine sintattico e logico, i significati dei tre verbi presenti: «intuitus» > «guardando»; «cepit» > «començà»; «mirari» > «meraveglar».

4. Conclusioni

Appare dunque evidente che, alla luce di quanto analizzato nelle sezioni precedenti, i miracoli veneziani nn. 6 (“San Giovanni Crisostomo accecato e guarito”), 26 (“Il monaco inglese ringiovanito”) e 40 (“Il figlio de re d’Ungheria”) possono essere ricondotti ai prodigi nn. 3, 7 e 10 presenti nella sesta sezione del ms. Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 193; parte allestita sul finire del XII sec. da un anonimo religioso appartenente al monastero di Ripoll.⁶⁶ Il prologo che precede le notizie di alcuni prodigi ambientati a Rocamadour, in cui si critica il *modus vivendi* dei monaci di quest’ultimo santuario, confermerebbe inoltre il fatto che la sezione sia stata compilata da un osservatore esterno al santuario francese ed appartenente pertanto a Ripoll, dove il codice si sarebbe poi conservato. In egual modo, la narrazione di alcuni prodigi accaduti a Montserrat in una sezione più tarda della miscellanea – in cui il narratore dichiara di essere stato testimone oculare dei fatti –⁶⁷ farebbe pensare ad un monaco che avrebbe potuto soggiornare per un po’ di tempo presso il santuario “figlio” e che avrebbe così voluto riferire ai confratelli di Ripoll alcune prodigi provenienti da una

66. Cfr. Nascimento, *Milagres medievais* cit.

67. Cfr. C. Baraut i Obiols, *Les Cantigues d’Alfons el Savi i el primitiu ‘Liber Miraculorum’ de Nostra Dona de Montserrat*, in «Estudis Romànics», 2 (1949-1950), pp. 79-92, a p. 84.

collezione più ampia, più che essere il frutto di un religioso monseratino impegnato nella compilazione di una collezione inspiegabilmente mutila sul nascere. Che la sezione di nostro interesse abbia avuto inoltre la sua genesi a Ripoll potrebbe anche essere suggerito dalla narrazione del miracolo n. 20 (*De duabus mulieribus*) dove il compilatore sembra essere stato l'artefice di una contaminazione della leggenda – originariamente ambientata a Montserrat – con un'altra localizzata a Rocamadour, dimostrando dunque di pescare da un serbatoio miracolistico precedente e certamente più noto allo *scriptorium* catalano rispetto al più recente e – almeno per un po' di tempo – non autonomo *scriptorium* monseratino.⁶⁸

Ritornando ora ai miracoli analizzati, tutti e tre, in definitiva, confermano l'importanza della collezione trasmessa da R nelle cc. 27v-48r per il volgarizzatore veneziano: gli ultimi due (nn. 26 e 40) lo fanno in contrasto con la *Scala coeli* di Jean Gobi, precedentemente considerata da Levi fin troppo determinante nel processo di selezione e trasposizione dei miracoli da parte dell'anonimo, mentre l'ultimo (n. 3) ribadisce la rilevanza del *récit* primitivo contenuto in R rispetto alla testimonianza comparsa in pieno XIV sec. nel ms. Al con – almeno per i miracoli di nostro interesse – alcune lievi omissioni.

L'analisi comparativa condotta tra le sequenze più significative dei vari *récits* e, nello specifico, tra gli elementi sintattici e lessicali (calchi, riprese più o meno adattate al nuovo sistema linguistico, trasposizioni *verbum e verbo* nonché letture convergenti) ha portato dunque non solo ad offrire una risposta più convincente all'ipotesi

68. Su questa "operazione", cfr. Id., *Nota a la cantiga LVIII d'Alfons el Savi*, in «Estudis Romànics», 4 (1953-1954), pp. 205-209. Sui rapporti, anche cronologici, tra i due centri religiosi, cfr. D. Roure, *La biblioteca de Montserrat. Un espai de cultura al llarg dels segles*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, p. 17: «Poco a poco, en los primeros decenios, tenemos constancia de la llegada a Montserrat de libros concretos, fruto de donaciones. Más adelante, los monjes comenzaron a copiar textos en el mismo escritorio del monasterio, continuando así las tradiciones literarias de la casa madre. Los primeros indicios reveladores de la existencia de un Scriptorium en Montserrat no aparecen, sin embargo, hasta fines del siglo siguiente. El manuscrito Rivipullensis 193, del siglo XII ó XIII, nos ha conservado una recopilación de milagros obrados por la venerada Virgen Maria en su iglesia de Montserrat. Podría tratarse de una copia fragmentaria de una colección de milagros escrita en nuestro monasterio a finales del siglo XII».

della marginalità della *Scala coeli* nel processo di costruzione della prosa dei *50 Miracoli*, ma anche a riconoscere in R il testimone di una fonte alternativa che lo studioso italiano aveva solamente teorizzato nell'introduzione al suo lavoro.

Ma, se i testi di riferimento – o *récits* che dir si voglia – sono stati dunque individuati per i tre miracoli discussi, rimane pur sempre il problema di stabilire quale potesse essere stata l'effettiva fonte materiale. Detto in altri termini, è sempre lecito domandarsi se l'anonimo veneziano abbia avuto sottomano lo stesso codice R, una sua copia o una collezione comune e anteriore al ms. di Ripoll. Le prime due ipotesi risultano improbabili nonché difficili da sostenere, anche alla luce dell'assenza di uno studio storico specifico sulla miscellanea e del fatto che tale collezione non sembra aver lasciato il luogo di produzione e di conservazione nel corso degli anni. Non si hanno infatti notizie sui possibili movimenti di quest'ultima prima dell'inventario compilato da Próspero de Bofarull nel 1823 che, tra i molti meriti, attestandone la presenza nel Monastero di Santa Maria di Ripoll in tale data, ha avuto anche quello di salvare il manoscritto dall'oblio.⁶⁹

L'arrivo in territorio veneziano di una copia dello stesso appare parimenti improbabile, dato che, in data odierna, nessuna notizia si è ancora pubblicata in merito ad un *descriptus* presente sul territorio italiano, magari rimasto dopo l'attività di compilazione dell'anonimo veneziano. Nemmeno nell'antica biblioteca del monastero di Santa Maria di Ripoll sono risultate copie o cosiddetti materiali di lavoro affini che trattino di *miracula virginis*: nell'inventario di Bofarull non si dà notizia di nessun ritrovamento di manoscritti che contengano prodigi o materiali di carattere mariano come vestigio, dunque, di un lavoro preparatorio per la collezione o di una serie di appunti da esso derivata.⁷⁰

69. Cfr. R. Beer, *Los manuscrits del Monastir de Santa Maria de Ripoll*, a c. di P. Barnils, Barcelona, Extret del Boletín de la Real Academia de Buenas Letras, 1910 (ed. or. Wien 1907-1908), V, p. 14. Come si indica in seguito nella *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, che pesca dall'inventario di Bofarull, l'antica segnatura del codice era la seguente: est. 2°, caj. 3° (n° mod. 25, n° ant. 185); cfr. *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, a c. di R. Beers e Z. Garcia, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1973², II, pp. 628-629.

70. Cosa che inoltre mette in ulteriore difficoltà qualora si provi ad indagare un possibile antecedente. Stando al dettagliato inventario dell'archivio del mona-

L'ipotesi più plausibile rimane pertanto quella dell'esistenza di una fonte anteriore e comune ad R ed M, probabilmente di provenienza francese, come già ipotizzato sommariamente da Nascimento e da Baraut, ricordando la presenza di alcuni miracoli di carattere locale ambientati a Rocamadour.⁷¹ Tuttavia, per quanto plausibile, tale ipotesi continua a rivelarsi difficile da delineare nel suo complesso, e questo per due motivi: la mancanza della notizia di una collezione di carattere universale che interessi il centro religioso di Rocamadour (forse andata perduta nel corso dell'incendio che ha interessato il monastero nel XV sec. o durante le distruzioni provocate dalle guerre di religione nel XVI sec.),⁷² e i molteplici rapporti – sempre più frequenti nel corso del tempo – che il santuario catalano intratteneva con il territorio francese,⁷³ i quali ancora non permettono di percorrere un'unica strada nel localizzare il possibile antecedente. Tali relazioni, ad esempio, coinvolgevano anche il vicino santuario marsigliese di San Vittore: noti e comprovati risultano infatti gli scambi e i traffici di manoscritti e collezioni nel corso del Medioevo tra questo santuario e quello di Ripoll.⁷⁴

stero, tra i manoscritti di argomento mariano o miracolistico in generale prima del grande incendio del 1835 che ha portato alla distruzione di moltissimi documenti conservati nell'archivio, si sarebbero potute trovare solamente una «explicación de varios nombres o advocaciones de la Virgen M.^a y relación de algunos milagros», databile tra il XII e il XIII sec., nonché una trecentesca raccolta di «vidas y milagros de vários santos escritos en lemosín» (Estante 2º, Cajón 3º, oggi ms. Barcelona, Archivo General de la Corona de Aragón, Rivipullensis 113); cfr. F. Valls Taberner, *Códices manuscritos de Ripoll. El inventario de 1823 de Próspero de Bofarull*, Málaga, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones, Universidad de Málaga, 1991², p. 34.

71. Ed è la ragione per la quale in questo contributo si è sempre preferito parlare di testo tràdito da R e non di R come riferimento per l'anonimo veneziano. Cfr. Nascimento, *Milagres medievais* cit.; Baraut i Obiols, *Un recull* cit.

72. Cfr. M. G. Bull, *The Miracles of Our Lady of Rocamadour. Analysis and Translation*, Rochester-New York, The Boydell Press, 1999, p. 26.

73. Cfr. *Cancionero de Ripoll. Carmina Rivipullensia (Ms. 74, Rivipullensis)*, testo, trad., intr. y notas de J.-L. Moralejo, Barcelona, Bosch, 1986, p. 21.

74. Cfr. *ibid.*, p. 22: «Por la correspondencia de Juan de Fleury sabemos que entre uno y otro centro (...) medió un intercambio de manuscritos (...) de no menor interés es la vinculación de Ripoll con la abadía de San Victor de Marsella (...) también en este caso tenemos noticia de un activo tráfico de libros». Le relazioni sono anche provate dalla conservazione del codice (ora andato distrutto) che nell'antico

Nonostante tali difficoltà nel delineare un ipotetico percorso di derivazione, si può però pensare che il possibile antecedente francese – viste soprattutto le puntuali corrispondenze tra i testi traditi da R e i volgarizzamenti veneti – non dovesse essere stato poi così distante dal Rivipullense. A tal proposito, le parole di Joseph T. Snow, originariamente destinate a far notare la somiglianza tra alcune prose di R rispetto ad alcuni miracoli delle *Cantigas de Santa Maria*, si adattano perfettamente al caso che qui si è discusso, riguardante stavolta i tre *miracula* trasmessi da R e i corrispettivi volgarizzamenti presenti in M. Egli, infatti, ipotizzava quella che chiamava una «not-too-remote, common latin source» alla base.⁷⁵

inventario dava notizia, mediante un «breve» papale di relazioni tra i due santuari (Estante 1°, Cajón 2°); cfr. Beer, *Los manuscrits* cit., p. 13. Si rimanda l'approfondimento a contributi futuri.

75. Cfr. J. T. Snow, *The poetry of Alfonso X. A critical Bibliography*, London, Grant & Cutler, 1977, n. 254.

Questo volume
è stampato su carta Palatina
delle Cartiere Miliani Fabriano S.p.A.

Finito di stampare
nel mese di settembre 2017
dalla Grafica Editrice Romana s.r.l. – Roma