

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA MODERNA
XXV CICLO**

SALVATORE ABATE

**LA TRANSLACIONI DI LA GLORIOSA
VIRGINI MADONNA SANTA AGATI
DI ANTONI D'OLIVERI**

—————
TESI DI DOTTORATO
—————

Coordinatore:

Chiar.mo prof. ANTONIO DI GRADO

Tutor:

Chiar.mo prof. MARIO PAGANO

ANNO ACCADEMICO 2013 - 2014

INDICE

INTRODUZIONE	5
1. DONNE E FEDE	7
1.1 I MODELLI DELLA SANTITÀ FEMMINILE DALLE ORIGINI AL IV SECOLO.....	7
1.1.1. Le origini.....	7
1.1.2. Le caratteristiche della <i>virgo</i> , della <i>vidua</i> e della <i>mater</i>	20
1.1.3. La martire	50
1.2. ANCUNI CENNI SULLE PRIME FORME DI MONACHESIMO FEMMINILE	61
1.2.1. Le origini.....	61
1.2.2. Le diverse forme di monachesimo ascetico femminile in Oriente	66
1.2.3. Dall'oriente all'Occidente: alcune personalità di rilievo.....	70
1.2.4. Le prime regole monastiche per le comunità femminili.....	73
1.3. I DIVERSI ASPETTI E LE VARIE FASI DELLA RELIGIOSITÀ FEMMINILE NEL MEDIOEVO IN ITALIA	82
1.3.1. Introduzione.....	82
1.3.2. Il periodo longobardo	90
1.3.3. Il periodo post-carolingio	93
1.3.4. I prodomi della Riforma gregoriana.....	96
1.3.5. La rivalutazione della figura mariana.....	99
1.3.6. Gli ordini mendicanti	101
1.3.7. La religiosità laicale e le sue nuove forme	103
1.3.8. Santità e famiglia: il raggiungimento	

della libertà tramite la verginità	109
1.3.9. Le sante e la cultura	116
1.3.10. Un periodo di crisi.....	118
2. SANT'AGATA: VITA, MARTIRIO, TRASLAZIONE DELLE RELIQUIE	123
2.1. AGATA, VERGINE E MARTIRE.....	123
2.2. IL QUADRO STORICO DI RIFERIMENTO	135
2.3. IL LUOGO DI NASCITA E DI ARRESTO DI S. AGATA.....	139
2.4. IL PROVVEDIMENTO DI ARRESTO.....	142
2.5. L'AFFIDAMENTO AD AFRODISIA	143
2.6. IL PROCESSO.....	145
2.7. IL MARTIRIO	147
2.8. LA VISITA DI SAN PIETRO IN CARCERE E LA GUARIGIONE.....	149
2.9. LA CONDANNA FINALE E LA MORTE.....	150
2.10. LA VISITA DELL'ANGELO AL SEPOLCRO DI AGATA E LA MORTE DI QUINZIANO	152
2.11. CONSERVAZIONE IN PATRIA DEL CORPO DI SANT'AGATA.....	153
2.12. LA TRASLAZIONE DELLE RELIQUIE A COSTANTINOPOLI.....	155
2.13. IL RITORNO A CATANIA.....	158
2.14. IL POTERE DELLE RELIQUIE.....	160
3. NUOVI ORIENTAMENTI LETTERARI IN SICILIA TRA XIV E XVI SECOLO	164
3.1 IL QUADRO CULTURALE E STORICO NELLA SICILIA DEL TRECENTO.....	165
3.2. IL QUATTROCENTO SICILANO: LA TRADIZIONE	

LETTERARIA DIALETTALE E IL PETRARCHISMO.....	177
3.3. LA TRADIZIONE POETICA POPOLARE DELLA SICILIA: LE STORIE.....	189
4. ANTONI D'OLIVERI: VITA E OPERE.....	197
4.1. LA CONOSCENZA DELLE DIVINA COMMEDIA IN SICILIA TRA XIV E XV SECOLO.....	211
4.2. REMINISCENZE DANTESCHE NEI TESTI DI ANTONI D'OLIVERI.....	215
4.3. L'ISTORIA DI LA TRANSLACIONI DI LA GLORIOSA VIRGINI MADONNA SANTA AGATA.....	218
4.3.1. L'Epistola del Vescovo Maurizio.....	222
ISTORIA DI LA TRANSLACIONI DI LA GLORIOSA VIRGINI MADONNA SANTA AGATI.....	227
NOTA AL TESTO.....	481
1. IL MANOSCRITTO 2-QQ-B-91.....	483
2. LE IRREGOLARITÀ METRICHE.....	487
2.1. UNA VISIONE D'INSIEME.....	487
2.2. VERSI IPOMETRI ED IPERMETRI.....	491
3. LE EDIZIONI DELL' <i>ISTORIA DI LA TRANSLACIONI DI SANT'AGATA</i>	518
4. CRITERI EDITORIALI.....	525
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	531

INTRODUZIONE

1. *Donne e fede*

1.1 *I modelli della santità femminile dalle origini al IV secolo¹*

1.1.1. *Le origini*

Nell'area mediterranea l'alta considerazione e il privilegio riconosciuti al sesso femminile da sempre sono vincolati esclusivamente alla funzione procreatrice. Nell'antichità ebraica, classica e cristiana la donna, infatti, è costantemente discriminata ed emarginata. Di fatto le donne non hanno un ruolo nella storia, che è essenzialmente una storia al maschile. Esse sono considerate più deboli fisicamente e inferiori mentalmente, e categoricamente escluse dall'esercizio del potere nella vita politica, sociale e religiosa.

Anche se l'ebraismo riconobbe loro un ruolo e una posizio-

¹ D'accordo con Giannarelli (1992: 223-224): «Non esiste [...] una santità maschile ed una femminile: la santità è un concetto universale, che si avvale di sue coordinate caratterizzanti e che, in ambito cristiano – dato che essa è presente anche nel mondo pagano – ha nella figura di Cristo il suo archetipo valido per uomini e donne. Anzi, meglio sarebbe dire che l'*imitatio Christi* è il comune denominatore per i cristiani che aspirano alla perfezione, indipendentemente dal sesso cui appartengono [...]. C'è, ovviamente, una specializzazione che non è distinzione».

ne assai maggiore a quelli ricoperti nel vicino Oriente, la società ebraica, fortemente patriarcale, ne relegò funzioni ed attività esclusivamente nell'ambito familiare, ritenendo che le loro caratteristiche biologiche le destinassero fondamentalmente alla procreazione. Da tale convinzione nasce nell'Antico Testamento l'esaltazione della maternità, la maledizione della sterilità e l'indifferenza nei confronti del concetto di verginità. Riconoscendo la dichiarata inferiorità della donna, l'ebraismo ritenne quindi opportuno tutelarne i diritti solo nell'ambito familiare.

Da alcuni passi del *Siracide*² viene fuori una duplice valutazione della figura femminile: positiva quella che si comporta secondo quanto ci si attende da lei e secondo i valori della tradizione, negativa colei che se ne distacca. È da sottolineare che gode di pessima fama anche la straniera, tramite la quale non si perde occasione per ribadire l'ambivalenza donna saggezza/donna follia, per riaffermare che la morte è entrata nel mondo a causa del peccato della progenitrice Eva³. Di conseguenza si esalta l'esemplarità positiva di colei che sta a casa, fila la lana e vive per il benessere del marito e dei figli: non a caso la massaia ideale dei *Proverbi* 31, 10 ss. è definita in ebraico «donna forte»⁴.

Passando al mondo greco, è necessario tener naturalmente conto delle differenze tra le varie epoche. Nella fase preletteraria della grecità, religione e riti rinviano ad un possibile matriarcato; nelle civiltà minoica e micenea la donna è fino allora tenuta in grande considerazione; nelle costituzioni di Sparta e Gortina si at-

² Vedi Vattioni (2000: 1462-1464), *Siracide* 25, 12-26; 26, 1-3 e 14-17.

³ Cfr. Giannarelli (1996: 101).

⁴ Cfr. Giannarelli (2002: X)

testa che esse godevano di diritti particolari; nella Lesbo del VII e del VI secolo si impartiva alle ragazze un'educazione profondamente diversa che nel resto della Grecia. Ma resta innegabile che nell'Atene classica del V e del IV secolo la donna era confinata nel gineceo, non poteva cioè uscire di casa liberamente, essendo controllata dal marito che deteneva pieno diritto giuridico su di essa, non godeva di alcun diritto politico e non partecipava mai alla vita sociale, fuorché in occasione di qualche festività religiosa. È chiaro che gli ambiti d'azione per i due sessi sono rigidamente differenziati: la sfera pubblica per l'uomo e quella privata per la donna⁵.

Non è trascurabile anche l'apporto del filosofo-esegeta Filone d'Alessandria, al quale si deve l'identificazione dell'uomo con il *voũs* e della donna con la *ἀσθησις*: il che, in chiave etica, significa che l'uomo è la virtù e l'altra il vizio⁶.

Decisamente diversa era la situazione a Roma: anche se esclusa dai diritti politici, la donna, non più confinata in casa, acquistò sempre più libertà di movimento e maggiori autonomie: nella società romana la donna fu sempre molto rispettata e considerata la regina della casa⁷. Intorno la fine dell'età repubblicana e in età imperiale, se pur ancora ufficialmente escluse dalla vita politica, alcune donne appartenenti ad illustri ed antiche famiglie

⁵ Cfr. Bertini (2005: VII).

⁶ Cfr. Giannarelli (2002: X)

⁷ *Domi mansit, lanam fecit* fu per un lunghissimo arco di tempo l'elogio più bello che si potesse fare ad una donna. Ciò significa che una larga fetta di realtà le rimaneva estranea: ad esempio la guerra, l'avventura, il viaggio. *Domi mansit*, dunque, come regola comune per ragazze e spose, per *puellae* e *matronae*, che si poteva rompere solo per nobili scopi, come salvare la patria o compiere atti di valore sempre finalizzati ad un ideale superiore. Altrimenti la consegna, a partire dall'ideologia augustea del *mos maiorum*, è quella di essere custodi nascoste della tradizione e dello stato; cfr. Giannarelli (1996: 102).

romane, come Sempronia, Clodia, Livia moglie di Augusto, ottennero un peso notevole negli affari di stato. Tali donne avviavano un processo di progressiva emancipazione, attraverso il graduale ridimensionamento della *patria potestas*, attraverso la sempre più frequente pratica del divorzio, dell'aborto e di legami amorosi extraconiugali.

Ma è la figura di Gesù che, nel Nuovo Testamento, introduce profonde e radicali novità rispetto sia al mondo giudaico, sia al mondo pagano in genere.

Egli rivaluta la natura e la dignità della donna, così come dei poveri e degli umili, e rimette in discussione concezioni e atteggiamenti fortemente radicati negli uomini. Egli agisce in una prospettiva religiosa e spirituale, intesa a liberare l'uomo dalla schiavitù del diavolo e del peccato, ma la sua opera di liberazione comporta conseguenze anche sul piano sociale⁸.

Gesù afferma l'inscindibilità del vincolo matrimoniale e l'uguale dignità dei coniugi; concetti che costituiscono un'assoluta e radicale novità sia per gli ebrei, abituati alla poligamia e al ripudio più o meno motivato della donna, sia per i romani, presso i quali era ormai prassi comune il divorzio.

Benché celebrato nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'istituto del matrimonio viene di nuovo messo in discussione e a volte condannato, durante i primi secoli del cristianesimo, da testi apocrifi e da sette ereticali e addirittura dai Padri della chiesa occidentale e orientale, che predicavano la superiorità dello stato verginale, incarnato perfettamente da Maria e da Gesù. Le donne, figlie di Eva e simbolo del peccato, furono ancora una volta col-

⁸ Cfr. Bertini (2005: IX).

pevolizzate e demonizzate. La loro attività fu nuovamente finalizzata alla sola procreazione all'interno del contesto matrimoniale, tra l'altro accettato solo come *remedium concupiscentiae*, mentre tornavano ad essere, nella vita sociale, emarginate a causa delle loro presunta debolezza ed inferiorità. Ma come nella Bibbia e nei testi pagani esiste tradizionalmente accanto alla figura di donna in negativo quella in positivo, anche presso i Padri del IV secolo alla *femina instrumentum diaboli* si accosta la *mulier sancta ac venerabilis*⁹.

Per queste ragioni si afferma sempre più un nuovo tipo di biografia ed autobiografia cristiana, che a differenza dell'analogia produzione pagana, si caratterizza per l'inserimento della figura della donna, che, per la prima volta, conquista ampio risalto e rilevanza. Sin dalle loro prime espressioni al IV secolo (ovvero dal sorgere all'affermarsi della nuova religione), la storia di questi due generi è contraddistinta dalla ricerca di un delicato equilibrio tra l'individualità del personaggio e l'ideale di cui egli rappresenta la realizzazione. Se in prima battuta sono i motivi ideali ad avere la meglio, in seguito anche all'individuo viene accordato un suo spazio, anche se pur sempre inserito in un quadro di caratteristiche tali da definirlo come *exemplum*.

Nella fase rappresentata dalla *Passio*, modelli e argomenti sono indifferenziati per i due sessi: prevale un atteggiamento ideale, tipico di quella fase di cristianesimo eroico, che vede in chi testimonia la sua fede con la perdita della vita non altro che un cristiano il cui nome, nazionalità, il cui sesso non hanno rilevanza. Per quel che riguarda la figura della donna, considerata solamente

⁹ Cfr. Giannarelli (1992: 225).

per quei tratti relativi alla sfera spirituale, dopo la fase rappresentata dalle *Passiones*, gli scrittori si trovano di fronte all'assenza di una tradizione endemica; per di più, a causa del sistematico rifiuto del mondo classico, difficilmente la cultura pagana avrebbe potuto fornire precedenti utili da poter utilizzare. A questo punto il modello principale al quale gli scrittori fanno riferimento diventa la Scrittura, ai testi vetero e neo-testamentari e soprattutto ai Vangeli: in particolare vengono prediletti gli Apocrifi, nei quali la figura di Maria, assunta a modello per la caratterizzazione della donna cristiana, aveva particolare rilievo ed importanza. Non a caso quella parte di letteratura cristiana che determina, nel corso dei primi tre secoli, la graduale formazione dell'ideale mistico della donna che si realizzerà pienamente nel IV secolo, si fonda principalmente sulla contraddittoria definizione di Maria come *virgo et mater*. Vi è sotto l'influsso del Protovangelo di Giacomo, in un primo momento, una ricca produzione teologica sulla natura e sulla santità di Maria come vergine e madre di Dio, come modello di virtù e salvatrice dell'umanità, contrapposta alla figura negativa di Eva. Oltre che per confermare il dogma della concezione e della perpetua verginità della Madonna, questo ideale mistico di donna nasce dalla necessità culturale degli scrittori cristiani di diffondere un'immagine femminile da contrapporre allo stereotipo della virtuosa donna romana. La questione giunge ad una formulazione definitiva, assumendo un ampio rilievo, solo nel IV secolo e grazie ad Agostino, Gregorio di Nissa, Girolamo, Paolino di Nola, Gregorio di Nazianzo: costoro, oltre che operare sul piano teorico-dottrinale, si muovono anche su un livello pratico, offrendo un corollario di esempi - fondato per la maggior parte sul-

la descrizione più o meno idealizzata - di donne realmente conosciute, alle quali erano legati da vincoli familiari o di amicizia¹⁰.

Ma diversi sono i modelli che stanno dietro la figura femminile, importanti non solo sul piano teorico-ideologico ma altrettanto su quello tecnico-letterario. Innegabile è l'apporto che gli *exempla* hanno dato alla retorica antica, dalla quale i cristiani assimilano tantissimi elementi. Dalla *Imitatio Mariae* provengono una serie di regole di vita, che vanno dalla fede e dalla assoluta dedizione in Dio alla perfetta castità. Non di meno, essendo cristiane tendenti alla santità, il punto più alto di riferimento e santo per eccellenza non può essere che Cristo. A Cristo e a Maria si aggiungono modelli letterari costituiti da eroine del Vecchio Testamento, le quali sono utili sia come termine di paragone per illustrare l'eccezionalità di un soggetto, sia come esemplificazione di particolari virtù. È proprio dalla letteratura vetero-testamentaria che derivano *topoi* riguardanti la donna, come il concepimento di un figlio grazie all'intervento di Dio, il sogno che ne precede la nascita ed altro ancora. Per la maggior parte sono le opere di trattatistica ad impiegare le figure di Anna, Sara e ed altre donne bibliche; mentre nella fase di esemplificazione pratica vengono predilette donne reali con le quali gli autori hanno rapporti di vicinanza: è il caso di Monica per Agostino, di Nonna per Gregorio di Nazianzo, della sorella Macrina per Gregorio di Nissa, ecc.

Molto complesso e allo stesso tempo vivo letterariamente appare il IV secolo, segnato in Occidente dal nascere e dal diffondersi del monachesimo, fenomeno importantissimo, e dalla

¹⁰ Cfr. Giannarelli (1980: 10).

definitiva imposizione della religione cristiana, con la conseguente e progressiva conversione delle classi sociali più abbienti, e in particolar modo delle casate aristocratiche più influenti dell'impero: grazie all'azione dell'elemento femminile. Innegabili sono il peso e l'importanza della donna nella diffusione della religione cristiana e come questa, all'interno del nucleo familiare, si sia sempre tramandata per linea femminile. La popolarità e il successo che il cristianesimo riscosse tra le donne è spiegabile dal fatto che quest'ultimo rappresentò per esse un'occasione per conquistare la parità con gli uomini, grazie alla dignità che il Nuovo Testamento dava loro, sia all'interno dell'istituzione del matrimonio che al di fuori¹¹. Da un punto di vista storico, questo spiega l'accentrarsi dell'attenzione sulla donna e sul rapporto di lei con marito e figli, quale mezzo per un suo attivo influsso sulla società.

Come si è accennato in precedenza, esiste nel pensiero cristiano una precisa distinzione tra la caratterizzazione positiva e quella negativa della donna, risalente all'opposizione tra Eva e Maria, e che avrà una sua conclusiva definizione nell'opera di Girolamo: la *femina instrumentum diaboli*, fonte del peccato e come tale da fuggire, da contrapporre alla *mulier sancta ac venerabilis*, modello da seguire.

Ma si possono distinguere e classificare anche all'interno della rappresentazione positiva della figura femminile tre tipi diversi di donna. Per definizione stessa dei Vangeli Sinottici, Maria

¹¹ Cfr. Hamman (1971: 61-67).

è *virgo et mater*¹²; ma è primariamente sul primo aspetto della sua figura che si concentra l'attenzione dell'Apologetica e dei Padri della Chiesa: nascono così tantissimi scritti che sviscerano il tema della *virginitas* e affrontano la problematica del matrimonio. Si arriverà ad affermare la superiorità della donna che conduce una vita ascetica e casta, che rinuncia alla vita matrimoniale e al *saeculum*, per dedicarsi completamente, libera da ogni vincolo materiale, al raggiungimento della perfezione spirituale. Vengono così definiti, con la costituzione per ognuna tipologia di una scala di valori religiosi e morali, tre tipi di donna ideale: la *virgo*, la *vidua* e la *mater*. Per ognuna delle tre categorie si delineano tratti individuanti diversi poiché, se la caratterizzazione di fondo è comune, ogni tipologia assume una sua funzione propria, cui si accompagnano specifiche virtù.

Ad unire le tre tipologie femminili vi è un motivo che si potrebbe definire come il *topos* della rivalutazione della donna nei confronti dell'uomo, per cui essa, passando da uno stato di dichiarata inferiorità rispetto a questi, può divenirgli pari se non addirittura superiore grazie all'accettazione della realtà cristiana e alle virtù che l'esercizio religioso accresce nel credente. Conseguenza di ciò è da considerarsi quella concezione più ampia che vede nell'adesione al cristianesimo il fondamento per il superamento della condizione umana e dei suoi limiti, il cui punto di partenza è senza dubbio la celebre affermazione di Paolo

¹² Cfr. George (1980: 559-567).

sull'uguaglianza di tutti gli uomini in Cristo¹³.

L'apostolo, che dà vita ad una nuova teologia della figura femminile, si muove su un piano strettamente soteriologico: ne è logica conseguenza l'esaltazione dell'ideale della *virginitas*, sia maschile che femminile, come elemento che, in modo più diretto, porta l'individuo in una dimensione superiore a quella umana¹⁴.

Ma per raggiungere un livello tale, la donna deve prima colmare quello svantaggio naturale che la vuole inferiore all'uomo: quindi la necessità per i teologi cristiani di rendere dottrinalmente possibile il conseguimento di uno stato di parità tra i due sessi, stato che la pratica ascetica poteva addirittura ribaltare in una superiorità femminile. In definitiva si trattava di superare la posizione filoniana, secondo la quale l'uomo rappresentava il *voũs* e la donna la *ἀσθησις*; queste identificazioni, scontate sul piano logico, si risolvevano, su un piano etico, con la considerazione dell'uomo come elemento positivo (la virtù), e della donna come simbolo del vizio, tutto ciò sotto l'influsso anche del Vecchio Testamento¹⁵.

Pertanto il cristianesimo, a superamento di tali posizioni, si appoggia, quale punto di riferimento, alla filosofia popolare cinico-stoica, dalla quale assimila alcuni temi che la diatriba ha sviluppato, soprattutto in materia etica, inquadrandoli e sfruttandoli in chiave religiosa. Appunto la rivalutazione della donna rientra

¹³ Cfr. Galati 3, 28. «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché, tutti voi siete uno in Cristo Gesù», in Vattioni (2000: 2504).

¹⁴ Giannarelli (1980: 14).

¹⁵ Cfr. Runia (1999: 47).

tra i motivi di carattere più propriamente stoico¹⁶, coesistendo con l'atteggiamento negativo di matrice cinica. Non è un caso se il teorico dell'uguaglianza tra uomini e donne sul piano spirituale è Clemente Alessandrino, il quale, nel sincretismo filosofico che lo caratterizza, dà grande risonanza a temi di questo genere¹⁷. Interessante è peraltro l'identità di posizione tra Clemente e Musonio sul concetto, comune ai due filosofi, di identità di ἀρετή fra uomo e donna. Ancora legata alla tematica sulla famiglia e sul matrimonio si presenta la rivalutazione della donna in Clemente, come lo è per Musonio: in quanto la γυνή si dedica alla filosofia allo stesso modo dell'uomo, ma con lo scopo di acquistare quelle virtù che svilupperà successivamente nell'esercizio naturale di moglie e di madre. Ma sarà il superamento della valutazione etica, su una linea soteriologica di carattere paolino, a risolvere il problema in chiave cristiana e ad aprire la strada ad una interpretazione teologica dell'ἀρετή femminile, che sfocerà, sul piano teorico, nei trattati *de virginitate*, e diverrà, a livello pratico, criterio per la realizzazione delle figure delle sante nelle *Vitae*. Il distacco della donna dall'ambiente familiare, affinché si immetta nella realtà ecclesiale della vita monastica, avviene proprio nella fase delle prime teorizzazioni: in quanto in un primo tempo la donna che ha intrapreso la vita di castità tende a chiudersi in casa e a tramutarla in un monastero.

¹⁶ Nasce, su base stoica, il concetto di «donna virile», capace di superare la debolezza del proprio sesso per mantenere i ruoli basilari che la natura le ha assegnato all'interno della famiglia. Si creano così le premesse per la trasformazione della γυνή o *mulier* nel suo opposto: γυνή ἀνδρεία o *mulier virilis*, cfr. Giannarelli (2002: XII). Si svilupperà anche una linea di pensiero che tenderà a sottolineare l'identica posizione dell'uomo e della donna nei confronti della virtù; di ciò si discuterà in maniera più dettagliata più avanti.

¹⁷ Cfr. Lazzati (1938: 37-71).

Per Clemente la parità morale dei due sessi è giustificata non solo in base ad argomenti di ordine naturale (avere in comune la vita, il nutrimento, la respirazione, le sensazioni, i sensi, ecc.) o psicologico (la capacità e dunque la necessità di ricevere un'uguale educazione), ma principalmente teologico: dato fondamentale è la parità e l'identità di rapporti di fronte a Dio, secondo l'episodio biblico della creazione, avvenuta ad immagine e somiglianza della divinità. Da ciò deriva, sul piano religioso, sia all'uomo che alla donna un uguale impulso verso l'ἀρετή, alla quale si attribuisce un significato cristiano e soteriologico, e allo stesso modo τὸ φιλοσοφεῖν viene ad identificarsi con l'adesione allo spirito del Nuovo Testamento. Questi sono i presupposti grazie ai quali una nuova prospettiva si aprirà per la donna che, liberatasi dai legami della vita carnale, diventa «virile»: nasce e si costituisce così l'immagine della γυνὴ ἀνδρεία¹⁸. Questi due temi (la necessità della filosofia e la ἀνδρεία femminile) avranno una rilevante evoluzione parallela; grazie ad essi sarà possibile creare le fondamenta della figura della *virgo* e, una volta diventati *topoi*,

¹⁸ Nell'apparente contraddizione in termini dell'espressione, tuttavia, è pur sempre implicito il concetto della superiorità della natura maschile, dato che essa è vista come ideale; in latino il nesso venne tradotto con *mulier virilis*, che conserva il significato implicito dell'inferiorità della donna; da un punto di vista etimologico anche nelle pagine dei cristiani la parola *mulier* assume un valore negativo; cfr. Giannarelli (1980: 17).

¹⁹ Alle tre tipologie principali, sviluppatasi su base neotestamentaria, si aggiungerà poi una quarta figura che si connota come del tutto nuova. Si tratta dell'imperatrice cristiana, da cui si svilupperà successivamente la regina santa. Fino al IV secolo questa figura sarebbe sembrata non solo paradossale, ma addirittura assurda. La conversione al cristianesimo degli imperatori fu certo per i cristiani la sanzione del trionfo definitivo, ma aprì allo stesso tempo notevoli problemi: fra questi la necessità di reinventare in positivo le figure dei sovrani, tradizionalmente considerate in modo negativo. Se l'imperatore era stato il persecutore, simbolo supremo del paganesimo e della sua cultura, l'imperatrice si situava, sul piano morale, all'opposto dell'ideale cristiano di don-

fluiranno anche nelle altre due categorie della *vidua* e della *mater*¹⁹.

Da non dimenticare tra l'altro, accanto a Musonio, l'esistenza di un altro illustre precedente pagano, quello relativo a Seneca: il quale utilizza in chiave pratica questi due temi che in precedenza erano stati sviluppati solo a livello teorico. L'acquisizione di un carattere forte e la necessità, per la donna, di dedicarsi alla filosofia per vincere la debolezza morale propria del suo sesso, sono i capisaldi delle due *Consolationes*, *ad Marciam* e *ad Helviam*. Per quanto riguarda il primo punto, la *mulier virilis*, è la donna che contrapponendosi in maniera positiva alle altre, trascende le caratteristiche che contraddistinguono il suo sesso. Ma ciò avviene su un diverso piano da quello su cui operano i Padri della Chiesa, in quanto il concetto non può naturalmente avere una dimensione soteriologica e di conseguenza resta legato alla tematica morale, in particolare al motivo della ἀπάθεια e della misura nel dolore: motivo che sarà poi peculiare nelle vite delle sante, quando queste, nella sventura, reagiranno glorificando Dio e non abbandonandosi a manifestazioni eccessive di dolore. Per ciò che riguarda il secondo punto, nello scritto per la madre il capitolo XVII è focalizzato proprio sul valore degli *studia liberalia* nella loro funzione consolatoria, e cioè come strumento per ottenere quella conoscenza scientifica che da sola conduce al dominio della sofferenza: si è su una linea prettamente stoica.

La rilevante affermazione di Seneca sulla filosofia come mezzo esclusivo per affrancare la donna dalla debolezza morale

na. Il personaggio che permetterà di realizzare il notevole salto di qualità sarà la madre di Costantino, Elena: dona denaro e altro alle diverse popolazioni che incontra, riveste e sfama i poveri, riscatta i prigionieri, libera gli oppressi, cancella ogni dolore e fa trionfare la giustizia; cfr. Giannarelli (2002: XV).

che la caratterizza è stata recepita dagli autori cristiani e trasformata: si conia così, basandosi sulla risemantizzazione di φιλοσοφία, il sintagma βίος φιλόσοφος che indica la vita cristiana e che di volta in volta si adatta a quella che è considerata la perfetta concretizzazione dell'ideale religioso, sia nella vita ascetica che monastica, senza discriminazioni di sesso. L'autore che in campo cristiano ci permette di seguire il percorso di questi due temi, tanto su un piano teorico nel *De virginitate*, quanto nella loro esemplificazione nella *Vita di Macrina* è Gregorio di Nissa. In quella che si può considerare la prima biografia in assoluto dedicata ad una donna, la *Vita di Macrina*, il Nisseno traccia una sorta di *iter* per la perfezione. Questo si compone di tre stadi ascendenti: dal βίος κοσμικός, la «vita mondana», attraverso la scelta di βίος φιλόσοφος «vita secondo filosofia», ossia asceti cristiana, il credente può raggiungere il βίος ἀγγελικός, la dimensione di «vita angelica», propria di chi, pur vivendo nella carne e nel corpo, è ormai libero da tutte le pulsioni e dai limiti della fisicità²⁰.

1.1.2. *Le caratteristiche della virgo, della vidua e della mater*

È necessario precisare che la distinzione tra *virgo*, *vidua* e *mater* nasce per necessità di studio, ma che in realtà vi è un continuo scambio di elementi tra queste tre tipologie, pertanto non si può parlare di netta separazione. Nel momento in cui un autore si propone di esaltare un personaggio, sia maschile sia femminile, deve tener conto di condizionamenti di natura diversa: non solo ideologico-religiosi, ma sociali e letterari. Ne consegue che

²⁰ Giannarelli (2002: XIII).

l'autore deve ricorrere necessariamente a luoghi comuni dettati, oltre che dal proposito edificatorio che di norma si accompagna a questi scritti, dalla natura delle sua opera. Nel caso di figure femminili, la loro strutturazione su coordinate obbligate è ancor più manifesta, poiché l'esempio a cui riferirsi è unico: quello di Maria. Ora è chiaro che per rendere il protagonista della narrazione il più simile possibile a questo modello ideale e per dare completezza, è inevitabile che si tenda a coglierlo in situazioni o ad conferirgli virtù che sono caratteristiche dell'*exemplum* unico da cui le tre tipologie ugualmente derivano.

1.1.2.1. *La virgo*

Il motivo della *virgo* da luogo al nuovo modello di donna in cui si materializza, con maggiore evidenza, la dottrina neotestamentaria e soprattutto l'aspetto soteriologico che la caratterizza, determinando una netta opposizione con la tradizione, sia vetero-testamentaria che pagana. Si passa infatti dalla valutazione negativa della *virginitas* in ambiente ebraico²¹ e dalla considerazione magico-sacrale che essa godeva nel mondo classico e romano²², alla costituzione del χάρισμα della παρθενία su ben determinate basi dottrinali, tramite un processo che denota la capacità del cristianesimo di sintetizzare e conciliare motivi ed elementi

²¹ È naturale conseguenza dell'enorme valore attribuito alla fecondità, cosicché la verginità, in ambito ebraico, viene assimilata alla sterilità.

²² Se sul piano sociale verginità e celibato erano considerati abbastanza negativamente, in chiave magico religiosa questa concezione veniva riscattata, con l'obbligo dell'astinenza per i sacerdoti e per tutti coloro che erano legati al culto e alle relative cerimonie.

²³ Nelle opere del IV secolo si riscontra un netto prevalere di figure eccezionali provenienti da famiglie ricche, potenti e di elevato rango sociale. Ciò è un dato storico interessante, poiché registra la completa affermazione del cristianesimo anche in quelle classi intellettualmente e politicamente più difficili da conquistare; questo serve, sul

opposti. I Padri della Chiesa tendono a cristianizzare un tessuto di luoghi comuni appartenenti alla cultura pagana: non bisogna dimenticare che i cristiani assorbono dalla cultura pagana anche l'idea di genere letterario, e che nel IV secolo è ormai completamente superata la fase di rifiuto di tutto ciò che è letterario e pagano e si ha quindi non solo l'assimilazione, ma la cristianizzazione dei *topoi*. Si tratta di un processo di risemantizzazione che comprende un duplice livello, letterario e ideologico, e che porta alla creazione di uno schema esemplare al quale si adattano le figure femminili.

Vi è un rischio implicito nell'adozione di un modello fisso, e cioè la spersonalizzazione dei personaggi. Ma se i βίοι appaiono, ad una prima lettura, tutti uguali, in realtà la singolarità del soggetto viene garantita attraverso tre elementi precisi: il rapporto personale che l'autore ha avuto con la santa di cui racconta la vita; il quadro sociale ben determinato che sta dietro la figura e nel quale essa è inserita²³; la posizione ideologica dell'autore, secondo la quale egli può prediligere temi di volta in volta differenti. Tre elementi che riescono a controbilanciare l'intento dottrinale e edificatorio che in queste opere risulta costante e livellante.

In primo luogo appare necessario mettere in evidenza quanto si è già accennato sulla questione dei modelli. È naturalmente Gesù il punto di riferimento ideologico della tipologia della *virgo*,

piano letterario, a dare prestigio mondano al personaggio da celebrare e svolge una funzione di garanzia quando, alla nobiltà o alla *dignitas saeculi*, si associ anche la sua appartenenza alla comunità cristiana. Invece nel caso di una situazione di conflitto con la famiglia, il motivo si risolve in lode del personaggio, il quale è stato in grado di affermare il suo ideale anche in un ambiente ostile e avverso. Ma per la donna non si tratta solamente di un conflitto con l'ambiente per difendere un ideale religioso, ma per assumere un ruolo diverso da quello che per tradizione viene chiamata ad assolvere.

in quanto *archiparthenos*²⁴. Ciò spiega come alcune *virtutes* o episodi che contraddistinguono la biografia di Cristo nei vangeli siano diventati basilari nella tipologia della *virgo* che, come *sponsa Domini*, su di lui deve conformarsi. La verginità consacrata nei primi secoli del cristianesimo fu intimamente collegata all'esegesi mistica del Cantico dei Cantici. I vangeli ridimensionano la pretesa della sessualità di erigersi a valore assoluto: il vero assoluto è Dio, e per questo amore più grande si può rinunciare all'amore umano. Al pari del martirio, la verginità per il regno dei cieli diviene un segno dei tempi nuovi inaugurati da Cristo. Anche se la liturgia della *Velatio virginum* solo a partire dal XIII secolo cita direttamente il Cantico, la denominazione di *sponsa Christi* è corrente già nel secolo IV: la consacrazione delle vergini è assimilata a un matrimonio con lo sposo celeste. Uno dei testi più antichi al riguardo è la *Passione di Sant'Agnese*, dove la verginità è esaltata assieme al martirio come segno di una sequela radicale di Cristo²⁵.

La prima sistematizzazione teologica di questa concezione è il *Simposio* di Metodio d'Olimpo, in cui dieci donne, l'una dopo l'altra, intessono l'elogio della verginità, compresa come espressione escatologica dell'eros cristiano²⁶. In ambito occidentale è soprattutto Ambrogio che diffonde questo tipo di esegesi. In particolare, per ciò che riguarda il legame tra il Cantico e la verginità consacrata, l'argomento è trattato in quattro scritti di carattere omiletico: *De virginibus*, *De virginitate*, *De institutione virginis* e *Exhortatio virginitatis*. L'approccio di Ambrogio è pastorale e il senso del

²⁴ Cfr. Antoniono (2000: 42-43).

²⁵ Cfr. Barbiero (2004: 463).

²⁶ Cfr. Prinzivalli (1985: 11-12).

suo discorso e quello di condurre la vergine a identificarsi con la sposa del Cantico. Ambrogio è anche il primo ad identificare la sposa del cantico con la Vergine Maria, elemento questo che avrà un enorme seguito nella liturgia e nella spiritualità cristiana. Maria è vista a sua volta come modello delle vergini. L'immagine della «porta chiusa» è riferita dapprima alla verginità di Maria, per poi passare alle verginità consacrata.

Cristo e Maria si trovano quindi, sul piano teorico, nella stessa posizione rispetto alla *virginitas*, tuttavia, fra i due *exempla*, sul piano concreto prevale quello mariano; nasce pertanto la necessità di conferire alla *virgo* le qualità caratteristiche del suo modello e di darle, nello stesso tempo, una certa autonomia, specializzando in rapporto all'ideale di vita che si intende esaltare. Si deve ancora una volta insistere quindi sulla grande importanza del modello e della sua funzione, anche storica, di personificazione di un ideale. Nelle *Vitae* dedicate ai santi sia ha il passaggio, in ordine cronologico, dal martire all'asceta e infine al vescovo. In quelle femminili, dopo la figura della martire, che riprende le caratteristiche del suo equivalente maschile, si ha la contemporanea affermazione delle tre suddette tipologie di donna. Tipologie che coesistono e non denotano periodi particolari. Tuttavia, se non vi è una separazione netta dal punto di vista cronologico, esiste una distinzione a livello concettuale: per cui la *virgo* ha la priorità sulle altre.

Un primo problema nasce dall'appellativo ossimorico riferito a Maria: se essa è *virgo et mater* anche la *παρθένος* deve essere *μήτηρ*, ossia deve riacquistare quella funzione, specifica della donna, alla quale ha rinunciato scegliendo la vita monastica; ma

questo recupero può aver luogo solo in chiave spirituale. In questi βίαι nessun elemento è casuale o soltanto letterario, ma vi è costantemente un aggancio con la fase teorica, rappresentata dalla trattatistica, in cui si focalizzano concetti di cui le biografie sono la reale concretizzazione. È chiaro che, per la donna, la dimensione di *virgo-mater* si fonda su una specifica base ideologico-teologica per il rilievo che, nella dottrina cristiana, assume il concetto di maternità e paternità spirituale, quale superamento ideale della funzione biologica della procreazione.

Che questo motivo trovi attuazione e rivesta una rilevanza particolare all'interno della tipologia delle *virgo* è naturale, quale elemento in grado di rendere questa figura il più possibile completa e vicina all'esempio mariano; tale motivo diventerà topico anche della categoria della madre con la creazione dell'*optima mater*, attenta più alla salvezza spirituale dei figli che non alla loro salute fisica.

Un altro motivo fondamentale nella *Vita* di una santa è quello della bellezza: si tratta di un *topos* classico della letteratura biografica antica, legato alla considerazione dell'aspetto esteriore come garanzia della moralità e della realtà interiore della protagonista. Pertanto, dopo la fase di rifiuto propria dei primi secoli, anche questo luogo comune approda nel mondo cristiano, subendo però un processo di idealizzazione molto diverso dal suo archetipo. In Gregorio di Nissa il motivo della bellezza viene letto e valutato secondo due opposte chiavi di lettura: in un primo momento, come fattore positivo, e assume quasi un sapore di favola il fatto che la fama della bellezza di Macrina, benché tenuta nascosta, spingesse folle di pretendenti ad assediare i genitori; in un

secondo momento, come connotazione negativa e come elemento di pericolo sul piano etico, perché capace di costituire un ostacolo alla piena adesione ad una scelta di vita verginale. Tuttavia il *topos* del κάλλος assume la sua piena espressione cristiana dopo una vita di rinuncia e di mortificazione, al momento della morte, quando risalta in maniera straordinaria nella povertà delle vesti e nella gracilità della figura, quale segno tangibile della pervenuta santità²⁷.

Abbastanza complesso appare l'atteggiamento cristiano nei confronti del lavoro manuale. La tradizione monastica, tesa più ad affermare qualità spirituali, mettendo in primo piano la vita contemplativa, ha conferito all'attività materiale un valore secondario; ciò ha contribuito a far nascere interpretazioni estremiste che considerano con disprezzo tutte le attività che non siano pura θεωρία. È nella biografia che avviene il recupero del lavoro manuale, presentando le figure esemplari impegnate non solo spiritualmente, ma anche materialmente. Nella *Vita Antonii* di Atanasio, legata all'idea della contemplazione, vi è la regola della attività manuale, che possiede un duplice scopo: permettere il sostentamento del santo e rendere possibile l'esercizio della carità. Nelle biografie femminili le attività manuali non hanno un ruolo indipendente, ma sono subordinate alle esigenze dello spirito: il vero lavoro è quello della contemplazione e della preghiera; ha un carattere accessorio invece tutto ciò che è legato alla vita corporea, si pur anche nella sua indubbia necessità. Il lavoro non viene accettato per la sua utilità o per un suo valore effettivo, ma perché

²⁷ Cfr. Giannarelli (1980: 39-40).

fa parte ed è associato alla vita umile, di cui rappresenta, unitamente alla solitudine e alla povertà, una componente sostanziale. La volontà di umiliarsi e di rinunciare ai beni terreni passa attraverso il consapevole consenso ad accettare il lavoro manuale. Esso è considerato peculiare delle classi più basse, a maggior ragione dei poveri e degli schiavi: quindi dedicarsi al lavoro diventa espressione immediata del desiderio di assimilarsi ad essi.

Un altro motivo, introdotto da Gregorio di Nissa nella *Vita di Macrina*, che avrà un'enorme fortuna nelle biografie successive, è l'aprirsi della nuova prospettiva del βίος ἀγγελικός che, in un crescendo, porta all'identificazione della donna con un angelo. Peraltro non stupisce che si cristallizzi in *topos*, dato che è il mezzo più adeguato per dimostrare la δύναμις spirituale del cristianesimo, capace di portare in una dimensione divina anche chi, come la donna, sul piano umano è un noto esempio di debolezza.

La donna che si dedica all'ascesi è connotata come *miraculum*: una definizione che, sebbene non esclusiva della categoria della *virgo*, ne riassume pienamente i tratti. Interessante è constatare come questi temi, sia pur con difformità di significato, saranno presenti e contribuiranno nella poesia medievale a delineare la figura femminile: è il segno di una continuità che consente di riconoscere alle opere cristiane un'enorme importanza non solo nella storia del pensiero, ma nella tradizione letteraria occidentale.

Una novità rispetto al giudaismo (dove il celibato si riscontra solo in gruppi isolati) rappresentano probabilmente le vergini come istituzione. Vergini, maschi e femmine, già a partire dalla fine del I secolo costituiscono una condizione particolare all'interno della comunità cristiana, come testimoniano molti

scritti patristici. Le vergini, durante il periodo precostantiniano, fanno un voto privato di castità, e non sono elette come le vedove²⁸; non costituiscono di per sé un ordine, ma formano una categoria a parte, vivendo per lo più in famiglia. Solo a partire dalla fine del III secolo si riscontrano testimonianze che sembrano accennare a forme di vita comunitaria, anche se non si può ancora pensare a veri e propri monasteri femminili.

«[...] Nella *Vita di Antonio* di Atanasio viene detto che Antonio, prima di dedicarsi all'anacoretismo (verso il 270), “affidò la sorella a vergini fedeli, che ben conosceva, perché fosse allevata nella verginità”²⁹. Inoltre piuttosto diffusa dovette essere in questi primi tempi, quando ancora tali scelte religiose non erano rigidamente organizzate, la convivenza tra uomini e donne vergini. Benché le attestazioni siano piuttosto negative e mettano in rilievo solo gli aspetti pericolosi ed abusivi, è possibile riconoscere che per un certo periodo di tempo, almeno fino alla fine del II secolo, si è trattato di un'usanza ammessa. Usanza che per certi versi denota una libertà e parità di rapporti tra uomini e donne, ma che venne contrariamente sfruttata in seguito per ricondurre la donna al ruolo di servizio domestico³⁰.

Tutto il IV secolo conosce una situazione paradossale: la *Vita di Antonio* aveva affatto segnato una svolta nell'approccio devozionale delle donne cristiane; così la vita delle «spose di Cristo» rimane in ombra rispetto al grande mito del deserto, che aveva rilanciato l'asceti maschile in Egitto e altrove. La chiesa locale e la

²⁸ Cfr. *infra* p. 43.

²⁹ Mazzucco (1989: 59).

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 57-61.

famiglia cristiana restano i *loci* della santità femminile, così come, durante i primi secoli della Chiesa, erano state i *loci* di quella maschile. Nonostante ciò, il mito della verginità perpetua si afferma proprio a partire da quella antica forma devozionale. Ancora oggi l'archetipo occidentale della verginità è rappresentato dalle monache di clausura (spose di Cristo), e non dagli eroi barbuti del deserto³¹.

Intorno all'anno 350 d. C. quest'esito è tutt'altro che certo. In altre religioni basate sulla rinuncia alla vita mondana, lo sviluppo di un'ascesi eroica fondata su terribili mortificazioni, su condizioni proibitive di pericoli fisici, sull'assenza di una fissa dimora, non favorisce di certo il prestigio delle pie donne. Ma ciò non avviene per il cristianesimo romano del IV secolo, i cui portavoce di sesso maschile ritenevano particolarmente preziosi per la comunità cristiana i valori incarnati dalle vergini. È così che emergono donne con vocazione ascetica nelle classi privilegiate: donne che sono dotate al contempo di ricchezza e del prestigio necessari a lasciare un segno duraturo nella Chiesa cristiana.

Cresce la spiritualità femminile nell'ambito della famiglia cristiana: il capofamiglia, considerato il maggior beneficiario della devozione dimostrata dalla figlia femmina, è tenuto a promuovere la vocazione e a garantire la reclusione delle donne di famiglia votate alla castità. Le vergini vivono in permanenza nella casa dei genitori, potendo raramente uscire dalle loro stanze solo per assistere ai riti della chiesa locale, ma sempre segregate in un gruppo a parte. Anche nel caso che la donna votata non sia più reclusa in

³¹ In contrasto con la chiesa armena, dove i vergini che portano i lumi accesi a Cristo sono monaci barbuti; cfr. Brown (1992: 239).

famiglia, resta piuttosto informale la sua vita ascetica. A differenza dei monaci, la vergine non sente il bisogno urgente di creare il vuoto intorno a sé, cancellando i legami di parentela e di amicizia; ha piuttosto la tendenza a riunirsi in piccoli gruppi: l'amicizia profonda tra le donne assume un'importanza essenziale. Nella formazione di gruppi più vasti le donne agiate, spesso sorelle nubili di sacerdoti e asceti o ricche vedove, avevano un ruolo determinante, essendo capaci di mettere insieme gruppi tra cinquanta e cento vergini; non si atteggiavano a capi carismatici o a rappresentanti del clero, ma fungevano da benefattrici o capofamiglia.

Risulta evidente da queste strutture informali che le vergini erano libere di cercare protezione e consiglio spirituale in ogni sorta di maschi: parenti, compagni d'asceti e uomini di eccezionale intuito o istruzione. Un profondo spirito di fratellanza univa gli asceti alle ascete: i loro capi spirituali, le cui prediche spingevano regolarmente le mogli a separarsi dai mariti, si riconoscevano quasi impotenti a separare i maschi e le femmine che si legavano d'amicizia durante la pratica dell'asceti³². A un livello più materiale, molte vergini bisognose di protezione e di asilo trovavano aiuto in cristiani che simpatizzavano con la loro lodevole condotta. Essere *philoparthenos*, ossia amante delle vergini, era una forma di carità, poiché non tutte le vergini godevano dell'aiuto familiare: prendersi cura di loro, e persino provvedere al loro sostentamento, significava compiere il proprio dovere verso il «povero meritevole» per eccellenza.

³² Non bisogna fraintendere questi legami: nella vita interiore degli asceti di entrambi i sessi la solidarietà e l'amicizia occupano un ruolo fondamentale; cfr. Brown (1992: 241-242).

La situazione creata dai saldi gruppi di pie donne in tutto il mondo romano sollevò nei confronti del sesso un allarme abilmente sfruttato. Sia nella letteratura greca che latina l'espansione dell'ascetismo femminile - e la conseguente ricerca, da parte di uomini e donne indistintamente, di compagni spirituali del sesso opposto - portò alla fioritura di opere che evocavano puntualmente i pericoli del sesso: di queste opere moraleggianti la più significativa è quella di Basilio, *Sulla verginità*³³.

Diversi sono i motivi per i quali le donne votate godevano di grande prestigio nelle chiese locali; ed è possibile dedurli in base agli scritti sopravvissuti. In primo luogo la loro vita non era spezzata dal matrimonio e dalla gravidanza: i sostenitori maschi vedono nella vergine l'emblema della continuità ininterrotta allo stato puro; i membri del clero urbano ne invidiavano la vita quieta e incontaminata. La vergine rappresentava l'unico essere umano che era possibile definire intatto com'era stato creato: pertanto la sua integrità fisica assumeva una valenza divina.

La calma soprannaturale della vita virginea e la sacralità del corpo integro e intatto creavano una sorta di collegamento tra le vergini della chiesa e tutto ciò che era immobile e sacro all'interno della città. I monaci ricevevano forti sollecitazioni a lasciare la città, ad abbandonarla «per fare del deserto la propria città». Ma le vergini, in quanto emblemi dei valori più sacri ed eterni presenti nel cuore delle terre abitate, potevano a buon diritto chiamarsi «figlie di Gerusalemme». Spesso il luogo di ritrovo e di preghiera delle vergini era il santuario del martire locale³⁴.

Durante il IV secolo emergono le due famose immagini della costanza legata alla devozione femminile. La prima, l'infanzia di

³³ Cfr. Brown (1992: 241).

³⁴ *Ivi*, p. 245.

Maria, è tratta dal più antico Protovangelo di Giacomo, un testo risalente al II secolo, che - presentando già Maria come una creatura umana totalmente reclusa in uno spazio sacro - ha stabilito l'archetipo della donna votata alla castità, ripreso successivamente dagli autori successivi. Maria, consacrata al Tempio all'età di tre anni, era cresciuta nell'isolamento più completo dal mondo profano. Molte opere, in seguito, avrebbero ripreso proprio quell'aspetto della sua vita: nei testi del tardo periodo antico Maria viene più spesso descritta come bimba reclusa che come madre addolorata del Signore. La venerazione per la vigilanza incrollabile della vergine conferisce alla seconda immagine - la vergine in quanto sposa di Cristo - una caratterizzazione peculiare. Proprio nel IV secolo è interessante osservare che il linguaggio del Cantico dei Cantici, utilizzato da Origene per descrivere il rapporto di Cristo con l'anima di uomini e donne, viene applicato quasi esclusivamente al corpo delle vergini³⁵.

1.1.2.2. *La vidua*

Come in precedenza si è detto, la *virgo* risulta una figura nuova di donna, costruita con elementi letterari e scritturistici, interpretati con continui rimandi all'ambito dottrinale, e nella quale prevale la volontà di non rompere con la tradizione, ma di adattarla alle nuove esigenze tramite l'uso della risemantizzazione.

Al contrario la *vidua* è da considerarsi come la tipologia femminile di vera e propria rottura: a differenza della *virgo*, che si chiude in un monastero e conduce una vita ascetica, e della *mater*, che trova piena realizzazione nell'ambito familiare, la *vidua* ha vis-

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 247.

suto e vive più a contatto con la società e ricopre, pure nella comunità cristiana, un suo ruolo ben definito, che si può sintetizzare in un impegno di preghiera e di carità. Così come si era costituito un *χάρισμα* della *παρθενία*, allo stesso modo si sviluppa il *χάρισμα* della *viduitas*, poiché l'appellativo di *vidua* è riferito unicamente ad anime d'*élite*, che si contraddistinguono per straordinarie qualità e per la loro condotta impeccabile: nasce la *corona viduitatis*, che rappresenta il corrispettivo della *corona virginitalis*.

Il proposito di consacrarsi alla vita religiosa assume il significato di un gesto anticonformista, che pone la donna in aperto contrasto con i canoni tradizionali, che hanno valore di norma nell'alta società senatoria romana. Inevitabile a questo punto è per la donna il conflitto con l'ambiente che la circonda, tanto da diventare un *topos*. Ragion per cui il primo motivo tradizionale di esaltazione di questa categoria è rappresentato dalla fermezza con cui essa difende la sua vocazione, senza venire meno all'umiltà e alla carità verso il prossimo. Si è riscontrato che l'opposizione nei confronti della *vidua* può derivare sia dall'ambiente familiare che dalla classe sociale a cui essa appartiene. Diverse possono essere le cause di questa manifesta ostilità, ma tutte sono riconducibili ad un atteggiamento di fondo comune, e cioè «il tentativo di impedire il distacco ed il sovvertimento di una tradizione che è garanzia di prestigio, in un momento in cui prestigio sul piano politico significa potere»³⁶.

Sono gli stessi autori cristiani a mettere in evidenza le critiche mosse dai pagani e che sono causa del conflitto tra individuo

³⁶ Giannarelli (1980: 50).

e ambiente; critiche che rappresentano o esempi indicativi di una concezione in cui tutti i valori morali sono sovvertiti, o come intervento diretto del *diabolus* che recupera in questo modo i tratti propri di calunniatore e accusatore.

Sulla base delle indicazioni neo-testamentarie nascono alcuni luoghi comuni che tanta fortuna avranno nella tarda antichità. Uno di questi è il *topos* dello *stultus Dei*, nel momento in cui l'accusa di *stultitia* assume un'accezione positiva grazie alla tecnica del paradosso; tema che riprende il concetto espresso da Paolo quando parla della «stoltezza della predicazione»³⁷: agli occhi della società pagana la santa appare stolta, snaturata, controcorrente, ma non agli occhi di Dio, che invece la esalta e al glorifica.

Quello della *constantia* è un altro *topos* più volte richiamato, e riguarda la reazione della santa di fronte all'opposizione, alle calunnie e alle maldicenze che le vengono rivolte.

Emerge che le opere biografiche più significative riguardanti la figura della *vidua*, come *Epitaphium Paule* e l'*Epistolario* di Girolamo, la *Vita di Melania*, l'*Epistola XXIX* di Paolino da Nola, la collocano in una ben distinta classe sociale: sono donne che fanno parte di famiglie nobili e ricche, quasi tutte appartenenti al rango senatorio. Più che la *dignitas saeculi* dei nuclei di provenienza, che peraltro guadagna il suo spazio grazie al *topos* del γένος, gli autori hanno cura di mettere in evidenza il fatto che queste sante segnarono una forma di rivoluzione all'interno della loro classe

³⁷ 1 Corinzi 1, 21-22. «Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare il mondo con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani»; Vattioni (2000: 2453).

sociale. In modo particolare si tende a mettere in rilievo l'interruzione da parte della *vidua* di una tradizione apparentemente immutabile: infatti quello di essere stata la prima del senato romano ad intraprendere la vita religiosa è uno tra i motivi di elogio più usati e prestigiosi. In questo quadro s'inseriscono i rapporti fra Chiesa e senato: è attraverso l'elemento femminile che il cristianesimo entra in questa cerchia élitaria, causando in un primo momento una condizione di squilibrio o di tacito accordo, in quanto gli uomini, che investono cariche pubbliche, continuano a seguire i culti pagani, e in un secondo momento con la loro graduale conversione, si ha l'affermazione totale³⁸.

Ma oltre a quello dell'appartenenza ad una sfera sociale ristretta, vi è un altro dato altrettanto ed estremamente rilevante: la *vidua* è un fenomeno prettamente romano. Se la donna si realizza come vergine o madre soprattutto nelle aree periferiche (in oriente, in Africa, in Cappadocia), questa figura nuova nasce e trova una sua consistenza nel più dei casi al centro dell'impero. Questo dato è legato a precisi presupposti culturali, oltre che politici, ed ad una concezione della vita femminile diversa. La vedova è in sostanza una donna più libera, intraprendente, che ha interessi nel campo della cultura, viaggia e soprattutto agisce. Un elemento costante di questi βίαι non per caso è la tematica del viaggio, la quale assolve due funzioni diverse: come pellegrinaggio da occidente ad oriente diventa, sul piano religioso, l'espressione di una ricerca nella vita della fede; sul piano sociale rappresenta una fuga da Roma e dall'ambiente romano: naturale conseguenza della

³⁸ Cfr. Brown (1975: 151 ss.).

scelta fatta e della rinuncia ad un determinato modo di vivere che viene ad identificarsi con l'*urbe*. L'adesione al cristianesimo, in questo modo di vedere, si connota altresì con le caratteristiche di una «avventura»: soluzione alternativa rispetto al canone prestabilito di svolgere una vita in un ambito chiuso e ristretto. Si è alla presenza di decisioni di singoli che poi danno vita ad un movimento vero e proprio. Un esempio è dato dal cerchio geronimiano, che non ha solamente carattere religioso ma anche politico, poiché è, a suo modo, altrettanto elitario quanto le famiglie a cui appartengono le donne: queste, infatti, dimostrano un atteggiamento di totale chiusura nei confronti della classe sociale da cui derivano. Grazie alla cristianizzazione degli elementi maschili delle famiglie nobili, si avvia invece un processo di ricongiungimento di questi due termini, che sfocerà, in epoca merovingia, nell'affermazione della categoria del santo nobile.

La rinuncia della *vidua* a tutto ciò che è del mondo implica inevitabilmente una rottura con il modo di vivere anteriore alla scelta di una vita spirituale, che sempre viene evidenziata dagli autori come termine di paragone con quanto la donna ha preferito, e non coinvolge solo le relazioni sociali, ma anche i legami familiari: per cui i vincoli religiosi valgono più di quelli di sangue. Ora, se le altre due tipologie femminili hanno in comune la maternità, sia la *mater* che oltrepassa la dimensione fisica naturale con la funzione di *exemplum* che svolge per i figli, sia la *virgo* che ne è partecipe spiritualmente, la *vidua* incarna la donna che contesta il suo ruolo di madre e lo rifiuta, comprimendo in sé questo sentimento quando si tratta di seguire la propria vocazione. Si pensi che nell'*Epitaphium* la donna rinuncia alla sua maternità, mentre, nel

Nuovo Testamento, essa costituisce la risposta di Maria, quando acconsente a diventare madre: pertanto si assiste ad una frattura dal modello mariano, che tuttavia coinvolge solo la dimensione della maternità fisica, riprendendone però l'aspetto spirituale. Tutto questo non implica però la mancanza di amore nei confronti dei figli, giacché ci sono brani in cui ciò viene messo in evidenza, ma denota solo il prevalere, nella *vidua*, della dimensione di *ancilla Dei*³⁹ su quella di *mater*. È esemplare, in questo caso, la donna che affida i suoi figli alla provvidenza, anticipando così un tratto specifico della figura dell'*optima mater*, che riconosce in Dio un padre migliore per i propri figli. Ciò diventa un modo abbastanza oculato per porre in risalto le caratteristiche basilari dei tre tipi di donna, e cioè la *fides* e la *pietas in Deum*, che assumono sfaccettature differenti, intrinsecamente legate all'ambito in cui le figure operano.

La tipologia della *vidua* vede nella *fecunditas* e nella *pudivicia*, per uno dei soliti paradossi cristiani, due suoi motivi di elogio; essi assimilano all'immagine tradizionale della matrona, costruita secondo l'etica del *mos maiorum*, proprio questa figura dell'aristocratica cristiana che vuol essere una soluzione a tutte le prerogative negative e a tutti i vizi di cui la nobile pagana è simbolo dal I secolo in poi. Tuttavia si tratta di una rivalorizzazione unicamente letteraria, dettata del fatto che se la vedova è una santa, anche negli stadi precedenti della sua vita deve essere stata

³⁹ L'espressione *ancilla Dei*, *variatio* neo-testamentaria di *ancilla Domini*, viene usata dai Padri della Chiesa per indicare la donna cristiana, fedele a Dio, in contrapposizione alla pagana che Tertulliano definisce *ancilla diaboli*; in particolare, da Girolamo in poi, il sintagma si specializza nel significato di monaca; cfr. K. H Rengstorf, art. *δοῦλος-δοῦλη*, in Kittel-Friedrich (1966: 1417-1462, vol. II).

un'ottima moglie e anche una buona madre.

Allo stesso modo della tipologia della *virgo*, pure per la *vidua* vi è un legame continuo tra la fase trattatistica e l'esemplificazione pratica nella biografia. La totalità dei temi principali su cui sono impostati i βίαι sono rintracciabili nelle opere di Giovanni Crisostomo: in lui la questione della *viduitas* è intimamente legata al problema delle seconde nozze, così come il tema della *virginitas* era sentito in parallelo a quello del matrimonio. Atteggiamenti che sembrerebbero altrimenti insostenibili trovano una spiegazione dottrinale solo in questo contesto: si tratta della susseguente morte del marito, che si verifica dopo l'abbandono, da parte della donna, dell'ambito familiare. Tale avvenimento è considerato come provvidenziale, in quanto legittima la liberazione da un legame che rappresenta un vincolo pesante con la realtà secolare. Così anche la reazione costante della santa è quella di accettare un simile lutto come segno tangibile del volere di Dio. All'opposizione tra *ancilla Dei* e *mater* fa riscontro quella di *serva* e *uxor*.

Un altro momento interessante è la trasformazione in senso fraterno del legame tra coniugi, che almeno in parte serve a sostituire la maternità spirituale: l'uomo, da sposo, assolve prima al ruolo di protettore e garante della moralità della donna, successivamente diventa fratello in Cristo; questo corrisponde a due momenti differenti del loro rapporto: la vita in comune nella castità ed una condizione di separazione fisica e spirituale, definibile come *viduitas* volontaria.

Definite le caratteristiche principali della vedova, vi sono altri *topos* che intervengono ad incrementare tale figura: primo tra i

tutti è quello del γένος, che offre una problematica e una campionatura molto ampia nei βίαι femminili del IV secolo. Il luogo comune del γένος è tipico di tutta la biografia antica pagano-classica; esso fu rigettato dai cristiani in un primo momento per reazione agli schemi retorici tradizionali e per il rifiuto di utilizzare i medesimi strumenti letterari peculiari di una cultura da essi reputata non positivamente; solo in seconda battuta il *topos* venne accettato, e cioè quando si cominciò a comprendere il valore di motivi o temi consacrati come capaci di contribuire, in maniera decisiva, alla formazione della dimensione carismatica di un personaggio. Non del tutto univoci sono gli atteggiamenti degli autori, e persino all'interno dell'opera di uno stesso scrittore se ne può scorgere una trattazione ed un uso contrastanti. La tecnica più utilizzata per affrontare tale modello è il procedimento retorico della *praeteritio*, che è sintomatico del peso che al tema stesso si attribuisce, negandone apparentemente il valore.

A livello dottrinale, si mettono in risalto due precisi e contrastanti aspetti del γένος: il primo negativo, poiché tra gli obblighi che questo impone vi è a pure quello del matrimonio per motivi dinastici, ed il secondo positivo, costituito dalla trasmissione, all'interno di un lignaggio, della vocazione della *viduitas* per ramo femminile.

La cultura e la straordinaria capacità di apprendere della donna rientra in un ulteriore motivo caratteristico della *vidua*: ciò serve a mettere in risalto la sua intelligenza. Esso è un luogo comune di tutto il genere biografico, tuttavia all'interno della produzione cristiana assume un valore particolare: si tratta di una rivalorizzazione, sul piano letterario, della funzione positiva del sa-

pere per la *mulier*, in opposizione alla considerazione tradizionale classica che vede in esso il principale fattore imputabile della corruzione dei costumi femminili. Tuttavia si tratta di un sapere specifico, poiché è collegato al programma di educazione monastica o, quantomeno, religiosa, formulato in Oriente da Gregori di Nissa, in Occidente da Girolamo, che si focalizza prevalentemente sulla conoscenza fondamentale della Scrittura. Nelle riunioni del cerchio geronimiano, infatti, la lettura e l'esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento ricopriva un posto di prim'ordine: il concetto di monachesimo di Girolamo derivava e aveva origine in maniera lampante dalle riflessioni sulla Bibbia e lo stesso epistolario chiarisce come buona parte del rapporto con le donne si consumasse in spiegazioni dei testi e nella risoluzione di problemi da essi posti o ad essi inerenti. Ne derivava che l'autore scegliesse la tipologia di esegesi non solo in rapporto ai gusti vigenti e agli interessi dottrinali prevalenti, ma anche tenendo conto delle esigenze delle sue allieve.

La capacità di apprendere e l'intelligenza delle donne si manifestano attraverso tre motivi fondamentali: la Sacra scrittura appresa a memoria, la conoscenza della lingua ebraica, la perfetta padronanza del greco e del latino. Questi tre temi vengono affrontati secondo un preciso stereotipo: la lettura e la recita dei testi sacri si definisce sul piano liturgico; per quanto riguarda la lingua ebraica, si mette in evidenza, primariamente, la difficoltà di padroneggiarla e, malgrado ciò, diventa un luogo comune il fatto che la donna riesca ad impararla in pochissimo tempo; per quel che riguarda il bilinguismo greco-latino, si ha la premura di sottolineare come l'inflessione della santa fosse così perfetta da far

credere che, udendola parlare nell'una lingua essa ignorasse l'altra. Oltre a tali elementi è da aggiungere la conoscenza dei testi più celebri del monachesimo orientale e soprattutto di quella *Vita di Antonio* che rappresentò il modello per eccellenza della vita ascetica.

Emerge la considerazione che se il bilinguismo poteva essere giustificato, perché consuetudine tipica delle famiglie nobiliari da cui le donne provenivano, gli altri due elementi sono sufficienti a suggerire come il movimento di emancipazione femminile nell'ambiente cristiano avesse assunto proprietà tipicamente intellettuali.

Unitamente all'intelligenza, tra le doti straordinarie della *vi-
dua*, vi è la saggezza: per cui anche se sono persone giovanissime, si tende a mettere in risalto la loro maturità, che diventa in maniera evidente indicazione di *gravitas*. Il concetto del giovane che diventa vecchio e acquisisce saggezza nella dimensione divina è una conseguenza della cristianizzazione del *topos* del *puer-senex*⁴⁰, il quale è stato origine di altri luoghi comuni, tra i quali quello del giovane che opera come *maior sua aetate*, caratteristico della biografia pagana, e passato successivamente in quella cristiana. È un motivo molto usato che, nel passaggio dal piano teorico dottrinale a quello letterario, subisce una semplificazione, perdendo il suo carattere teologico, a causa anche dell'apporto della tradizione classica coeva. Il *topos* rappresenterà una delle componenti tipiche dell'elogio funebre: se ne ricorderà bene Agostino nel momento in cui caratterizzerà la figura materna.

⁴⁰ Curtius (1997: 122-125).

Tra i temi di carattere sociale, vi è l'affermazione, sul piano religioso, del bisogno di disprezzare i beni terreni per guadagnare quelli spirituali, che nasce come risoluzione al problema delle ricchezze e del progressivo declino economico delle famiglie più potenti dell'impero.

La *vidua*, sul piano politico, rappresenta una delle operazioni meglio riuscite del cristianesimo occidentale, giacché costituisce la rivalutazione, in chiave etica, della *mulier* nobile e ricca. È bene ricordare che vi era una tradizione, sia pagana che cristiana, avversa alle aristocratiche, le quali erano considerate in modo negativo, sia dai primi, perché erano donne che vivevano in maniera decisamente opposta alle regole della morale tradizionale, sia dai secondi, perché facevano parte di quella classe nobiliare non solo più ardua da convertire, ma anche più attaccata alla vita terrena ed ai suoi beni. È così che la creazione della categoria della vedova ha posto una soluzione cristiana alla questione.

A livello sociale, durante tutto il II e la prima parte del III secolo, le vedove tendono a formare all'interno della comunità cristiana una categoria speciale, ufficialmente riconosciuta come un vero e proprio ordine⁴¹, avente prerogative e funzioni particolari, che le avvicinano ai membri della gerarchia: tanto da essere catalogate assieme ai vescovi, presbiteri e diaconi⁴². Dalla distinzione che viene fatta nella prima lettera di Timoteo tra le vere vedove, le quali vivono a carico della chiesa, e quelle che abitano

⁴¹ Antonio V. Nazzaro parla di un ordine delle vedove, *χηρικόν*, *viduatus*; cfr. Nazzaro (1988: 198).

⁴² Cfr. Mazzucco (1989: 51).

presso una donna cristiana⁴³, è possibile ipotizzare che già all'inizio del II secolo esse abitino in comunità. Le vedove in chiesa, durante la celebrazione eucaristica, hanno seggi particolari: disposte in cerchio attorno al vescovo, sono al centro insieme ai presbiteri, e davanti a loro si prostrano i penitenti; vengono elette dal vescovo con voto formale⁴⁴, forse una professione di castità, ma senza consacrazione rituale: ciò segna il loro inserimento ufficiale nel gruppo, rendendole coscienti della loro vocazione. Esse sono tenute alla preghiera soprattutto e al digiuno. Le loro orazioni valgono come strumento di intercessione per l'intera comunità cristiana di cui fanno parte; e a loro si rivolgono le altre cristiane per ricevere consigli, mentre i fedeli in generale le interpellano per sottoporre i loro progetti matrimoniali⁴⁵. Solo a partire dal IV secolo il prestigio sociale dell'ordine delle vedove subisce un declino, quando le vergini assumono maggior valore, venendo più stimate delle vedove e quasi sempre citate prima di loro; anche i loro compiti, specialmente quelli assistenziali, sono ridimensionati a favore delle pratiche ascetiche.

In definitiva è possibile affermare che la *vidua*, come categoria di rottura, si presenta, a livello dottrinale, come la tipologia più completa, poiché accomuna in sé la vita di castità, la maternità fisica e quella spirituale. Paradossalmente è pertanto la più vicina all'ideale mariano, anche se inevitabilmente la perdita della *virginitas* la pone al secondo posto della scala dei valori femminili. Per la

⁴³ 1 Tim 5,16: «Se qualche donna credente ha con sé delle vedove, provveda lei a loro e non ricada il peso sulla Chiesa, perché questa possa così venire incontro a quelle che sono veramente vedove»; Vattioni (2000: 2550).

⁴⁴ «Il cui aspetto costitutivo è il voto di continenza (*Professio viduitatis*), che mette le vedove sullo stesso piano delle vergini»; Nazzaro (1988: 198).

⁴⁵ Cfr. Mazzucco (1989: 52).

totalità delle caratteristiche che la contraddistinguono, anche sul piano pratico, per la vita attiva che conduce, in sé essa sintetizza tutti i modelli dell'ideale di santità. Per Tertulliano, poi, e non solo per lui, la vedova presenta meriti superiori a quelli della vergine, perché è più cosciente di ciò a cui rinuncia e del bene che sceglie, impegnandosi maggiormente nella strada intrapresa⁴⁶.

È innegabile che la tipologia femminile della *vidua* cristiana agisca nel mondo con più successo della *virgo* e della *mater*, mentre sul piano religioso, così caratterizzata dalla *pudicitia* e dalla *fecunditas* (fisica e spirituale), sia la più vicina all'ideale mariano.

1.1.2.3. *La mater*

Il tema della maternità è presente - a partire dai Vangeli canonici e dall'esegesi paolina della figura di Sara⁴⁷, sino ai Padri del V secolo - tramite un'unità di interpretazione e fedeltà alla tipologia risalente a Maria, ad Elisabetta e alle madri dell'Antico Testamento. Una serie coerente di testimonianze conferma la risoluzione evangelica di non identificare la *mater* con la maternità biologica, che tuttavia inizialmente la caratterizza, ma di realizzarne quella spirituale. Punto di partenza nella definizione di ogni figura materna esemplare è la capacità e l'impegno di ricevere una nuova vita come dono, con cui partecipare al progetto divino di creazione. È possibile cogliere questa visione della fecondità femminile già nel Vangelo di Giovanni: nella dichiarazione della maternità spirituale di Maria; ne troviamo il proseguimento nel II secolo in Clemente Alessandrino (per quanto riguarda le prime testi-

⁴⁶ Cfr. anche Nazzaro (1988: 200).

⁴⁷ Si veda Gal. 4, 21-29, Vattioni (2000: 2506).

monianze nel tema della patristica greca), e all'inizio del III secolo, nella *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Nel IV secolo, i commenti dei Cappadoci ed Ambrogio alle figure di Sara, Rachele, Anna, Elisabetta e della madri dei Maccabei rinnovano una concezione presente già nei martiri: scorgendo nella maternità cristiana una via per testimoniare Cristo ai figli di fronte al mondo⁴⁸. Il concepimento e il parto, svincolati dalla dipendenza da un atto umano di fecondazione in vista di fini mondani, sono la fruttificazione del seno materno, e per la madre l'inizio di uno stretto ed inscindibile legame con Dio attraverso il figlio che da Lui viene.

Le prime ampie riflessioni sulla maternità nei primi tre secoli si trovano tra i Padri greci, il Nisseno e il Nazianzeno, in Clemente Alessandrino e, nel mondo occidentale, in Tertulliano. I punti di riferimento per la tipologia della *mater* sono Sara e Anna, ma soprattutto la madre dei Maccabei, alla quale, sin dal II secolo fino al V, si fa riferimento per affermare che il valore della maternità sta nel far nascere alla fede e nell'educare alla testimonianza di Cristo, nella consapevolezza che i figli non sono proprietà della madre⁴⁹.

A partire dalla metà del IV secolo una medesima situazione storica spinge i Cappadoci in Oriente, Ambrogio ed Agostino in Occidente, a descrivere in maniera ampia la maternità e a commentarne una dignità che già si mostrava nei Vangeli; immagine della maternità che, confermata tra l'altro dalle testimonianze delle madri martiri del III secolo, oramai concorre in maniera evi-

⁴⁸ Cfr. Anselmetto (1992: 156).

⁴⁹ Si veda in merito 2 Mac 7, 11-42; Vattioni (2000: 1007-1008).

dente alla formazione della società cristiana⁵⁰.

Dal punto di vista letterario e dottrinale la figura della *mater* si dimostra molto più semplice e del tutto differente rispetto alle tipologie della *virgo* e della *vidua*, in quanto è l'unico modello di donna che si realizza unicamente in ambito familiare. Tale dimensione limitata è dovuta principalmente al fatto che i testi base all'interno dei quali viene messa a fuoco e strutturata la categoria della *mater*, il *De vita sua* di Gregorio di Nazianzo e le *Confessiones* di Agostino, hanno una particolare natura, in quanto si tratta per il primo di autobiografia poetica e per il secondo di *confessio*. È ormai noto come motivi di natura diversa, non solo di carattere ideologico-religioso ma anche sociale e letterario, contribuiscano all'individuazione delle figure femminili e alla loro costituzione su determinate coordinate: assume per di più un peso rilevante il genere a cui un'opera appartiene. Da qui sorge un giustificato quesito: dal momento che i ritratti materni sono inseriti in opere scritte dai figli, quanto di questi sia frutto di idealizzazione e quanto di realtà? È evidente che per entrambi i casi si è di fronte alla caratterizzazione di due personaggi femminili che rientrano in pieno nella variante dell'*optima mater*: caratteristica fondamentale di questa è rappresentata dal superamento della maternità fisica a favore della dimensione spirituale. I due testi in esame, nella loro trasposizione da compito naturale della donna a compito ideale, oltre al recupero e alla risemantizzazione di tutta un'ampia serie di metafore che si ricollegano al tema, offrono valide indicazioni sul ruolo della *mater* in ambito familiare e confermano la già citata tra-

⁵⁰ Cfr. Anselmetto (1992: 162).

smissione del cristianesimo per via femminile⁵¹.

Ne viene fuori la figura di una donna che si realizza perfettamente all'interno del nucleo familiare del quale rappresenta, sul piano spirituale, il cardine. Tipologia che in una misura forse maggiore delle altre due è punto d'incontro della tradizione pagano-classica e vetero-testamentaria, per molti versi coincidenti. A differenza di quanto si è visto per le matrone romane, per le donne che vivevano nelle zone periferiche dell'impero l'adesione al cristianesimo doveva essere alquanto facile o, per lo meno, svolgendo la loro vita nell'ambito circoscritto della famiglia, non venivano investite dalle problematiche che, nella vita sociale, l'essere cristiani implicava. In questa prospettiva si spiega il fatto che la donna rimane uguale a se stessa, e cioè *mater*, anche quando esce fuori dal suo ambiente. Lo stesso si può affermare anche nei confronti della cultura: ad esempio Monica è la donna non colta sulla quale opera la grazia di Dio⁵², discorso analogo anche per la madre di Gregorio, Nonna.

La vita matrimoniale e i rapporti della donna col marito rappresentano un altro punto importante. È quasi divenuto *topos* il fatto che quando tra i genitori vi è una divergenza di atteggiamenti nei confronti della religione il non credente è quasi sempre il padre: ciò è confermato dall'esame dei testi e si può definire come conseguenza del successo del cristianesimo tra le donne. Per di più, ciò si ricollega, dal punto di vista storico, a diversi pro-

⁵¹ «Essenziale, ad esempio, sul piano spirituale e vero “anello forte” nella diffusione e nella conservazione del cristianesimo, è il compito di «educare i figli nel timor di Dio», come raccomanda Policarpo. [...] È significativo che nella famiglia di Perpetua, la martire del 203, essendo probabilmente cristiana la madre, pagano il padre, i figli fossero cristiani»; Mazzucco (1989: 31-32).

⁵² Cfr. Pizzolato (1968: 195-199).

blemi, come quello dei matrimoni misti con i pagani⁵³, o quello della sposa che, convertendosi, si trova in un ambiente ostile. Nei primi secoli la situazione della donna sposata che si converte da sola è frequentissima. Il tema è affrontato in modo sufficientemente equilibrato e si prospetta una possibilità di soluzione tramite la successiva conversione del marito. La questione si pone al centro di una polemica serrata e l'apologetica ne fa uno dei temi preferiti: anche perché i pagani sfruttavano il fatto per avanzare contro il cristianesimo l'accusa di portare la discordia all'interno delle famiglie. Da qui deriva, in un primo momento, la posizione intransigente di Tertulliano nei confronti dei matrimoni misti, in quanto non era possibile, per l'autore, che una donna sposata con un pagano potesse professare in tranquillità la sua fede⁵⁴. Successivamente però, da una situazione di intransigenza, l'atteggiamento si evolve verso un'apertura maggiore, anche se questa disparità fra coniugi è avvertita come un problema, e di ciò ne è testimone la risoluzione letteraria che la questione trova in opere biografiche e agiografiche.

Elemento estremamente importate è la posizione religiosa della famiglia da cui trae origine il futuro santo, a tal punto di divenire uno dei luoghi comuni della narrazione: è uno degli elementi costitutivi del *γένος*, al quale dal terzo secolo in poi si comincia a dare notevole rilievo, sulla scia della tradizione classica. Il fatto che i genitori siano entrambi cristiani diventa motivo di garanzia nei confronti dello sviluppo spirituale del figlio; se invece sono entrambi pagani, il fatto che da essi possa nascere un

⁵³ Cfr. Brown (1975: 151-166).

⁵⁴ Cfr. Hamman (1971: 61 e segg.).

bimbo destinato alla santità è motivo di gloria per Dio e prova della straordinarietà di quell'individuo, che è stato in grado di superare la grande difficoltà di un ambiente familiare ostile per mantenersi coerente alla sua vocazione; se infine solo uno dei due è pagano, allora è l'altro che influisce sul figlio, oppure, prima della sua nascita, il quadro della famiglia si regolarizzerà con la conversione di colui che ancora non crede⁵⁵. A tale proposito preme ricordare che sul piano dottrinale vi è una precisa formulazione di quella che viene considerata la missione che la donna deve adempiere nei confronti del marito, e cioè muoverlo alla virtù con il suo comportamento, che deve essere per il coniuge un esempio ed un costante punto di riferimento⁵⁶.

Questi sono i caratteri primari della figura femminile della *mater*, in cui confluiscono, in misura maggiore rispetto altre due, motivi letterari pagano-classici, che concorrono a renderla generica, ma che nello stesso tempo la pongono sulla linea dell'ideale femminile tradizionale. Ciò è giustificabile con il fatto che si tratta del modello più facilmente imitabile, rispetto alla *vidua* e alla *virgo*, non solo sul piano religioso, ma anche su quello letterario: lo dimostra lo spazio di cui gode la tipologia della madre in tutta la letteratura tardo-latina e medievale, e non solo di ispirazione religiosa.

⁵⁵ Cfr. Giannarelli (1980: 70).

⁵⁶ Si veda 1 Pietro 3, 1-2.: «Ugualmente voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati considerando la vostra condotta casta e rispettosa»; Vattioni (2000: 2601).

1.1.3. *La martire*⁵⁷

È soprattutto nell'esperienza della testimonianza (*martyria*) di fede resa fino alla morte – cioè in quella che è considerata la massima espressione della fede cristiana – che la donna, in questi primi secoli, si guadagna incontestabilmente un posto di rilievo nella società cristiana e insieme raggiunge un'alta coscienza di sé come persona⁵⁸.

Vale la pena andare oltre lo stereotipo⁵⁹ e indagare cosa ha effettivamente significato per la donna cristiana l'esperienza del martirio, quanto e come ha inciso sulla sua coscienza, sulla sua vita e sui rapporti con gli altri. È possibile farci un'idea ben chiara di ciò, e in maniera maggiore rispetto ad altri ruoli, grazie al fatto

⁵⁷Il termine *martire*, che in greco significa «testimone», nella letteratura greca veniva spesso usato nell'ambito forense ad indicare il testimone ufficiale di un processo. Nella letteratura veterotestamentaria e tardo giudaica a tale connotazione giuridica si aggiunge quella di testimone ufficiale qualificato di Cristo, soprattutto della sua resurrezione. In tal senso i dodici apostoli sono autentici martiri. In seguito alla loro morte il termine passa ad indicare coloro che attestano la verità del cristianesimo, dando prova di essere testimoni di una verità di fede. Sarà poi il *Martirio di Policarpo* (sec. II) che fisserà definitivamente il significato di cristiano che sacrifica la propria vita per confessare la sua fede in Dio. Sono stati individuati due elementi che concorrono a caratterizzare il martirio cristiano: la testimonianza pubblica esplicita per Cristo e la morte volontariamente accettata e subita per confermarla. Per una disamina dell'accezione semantica del termine *martire* e delle varie connotazioni assunte nell'era delle persecuzioni, cfr. Noce (1987:18-23).

⁵⁸ Mazzucco (1989: 95). Diversamente afferma e puntualizza Franca Ela Consolino: «In un momento storico qual è il nostro, teso a rivendicare per le donne dignità pari a quella maschile nell'ambito della vita ecclesiastica, le testimonianze di martirio possono essere (e sono state) utilizzate sia per mostrare che vi fu un'ampia presenza della componente femminile, sia per attribuire alle donne delle più antiche comunità cristiane un'incidenza sociale che avrebbero poi gradualmente perduta. Questa posizione mi pare difficilmente sostenibile, per varie ragioni. Innanzitutto, non si può far leva sull'ampiezza della partecipazione femminile, sia perché essa è difficilmente quantizzabile, sia perché i martiri di sesso maschile sono sempre e comunque la maggioranza. In secondo luogo, non si deve dimenticare che gli *Acta* registrano fatti eccezionali legati a circostanza fuori dal comune: se anche le martiri, in quanto tali, godettero di particolare considerazione, ciò non serve a dimostrare che nella vita quotidiana alle donne delle comunità cristiane si riconoscessero ruolo e dignità pari a quelli maschili»; Consolino (1992: 96).

⁵⁹ La tradizione tarda ha tramandato un'immagine delle martiri antiche quali fragili vergini che subirono impavidamente terribili supplizi, compirono miracoli eclatanti e si conquistarono quella palma della vittoria che nell'iconografia divenne poi l'attributo fisso del loro atteggiamento ieratico; sugli stereotipi delle passioni tarde cfr. Lanzoni (1927: 42-43, 53-54), Consolino (1984: 83-113), Simonetti (1986: 13-14, 65-66).

che ci sono pervenute – fatto straordinario per l'antichità – una serie di testimonianze dirette delle stesse protagoniste⁶⁰. In realtà la documentazione sui martiri che abbiamo a disposizione è copiosissima, addirittura soprabbondante: atti provenienti dai verbali dei processi, Passioni, resoconti notizie di contemporanei, martirologi, iscrizioni, omelie commemorative, inni, ecc⁶¹. Tuttavia la gran parte di questo materiale è scarsamente utilizzabile

⁶⁰ A tale scopo sono più che utili primariamente gli *Atti* e le *Passioni*, e poi le lettere dei contemporanei (Cipriano di Cartagine, Dionigi Alessandrino, Eusebio di Cesarea), documenti che appartengono tutti al periodo che va dal II secolo all'inizio del IV secolo. Tra questi va menzionato in primo luogo la *Passione di Perpetua e Felicità*, di poco posteriore al 203, poiché contiene il diario scritto personalmente in carcere dalla martire Perpetua; accanto a questo, hanno una loro validità di fonti storiche i resoconti degli interrogatori dei martiri condotti davanti all'autorità giudiziaria dell'impero; anche il racconto steso da testimoni oculari o da contemporanei che si sono serviti dei ricordi di persone presenti ai fatti può essere considerato in gran parte fededegno, anche se non è possibile escludere modifiche e interventi da parte dei redattori, dal cui punto di vista dipendono chiaramente la valutazione e la selezione dei materiali narrati; cfr. Mazzucco (1988: 167-168).

⁶¹ Giova fare una breve distinzione terminologica nella letteratura martiriale: gli *atti* sono il resoconto ufficiale steso dai *notari* o *exceptores*, durante lo svolgimento del processo, oppure dai cristiani incaricati dalla stessa chiesa di essere presenti allo svolgimento del processo. Sono limitati all'essenziale (loro caratteristica è, infatti, la sobrietà e la brevità) e constano di un'introduzione nella quale vengono riportati il nome del presidente del tribunale, quello dell'imputato, la sua condizione sociale, la data, ecc.; segue l'interrogatorio, l'annotazione della tortura e l'annotazione della pena capitale. Le *passioni* o i *martirii* sono relazioni composte da cristiani sulla base di documenti consultati negli archivi pubblici o fondati sul ricordo dei testimoni, che avevano assistito ai fatti o che avevano letto gli originali andati poi perduti. Si prefiggono come fine l'esaltazione del martirio, pertanto trasmettono *pathos*, che avvince il lettore e lo porta all'ammirazione e all'imitazione. Nel linguaggio tardo imperiale il termine *acta* viene sostituito da *gesta*; cfr. Lanata (1973: 6 e n. 6). Le *gesta* o *leggende* sono testi trionfalistici e fantastici che si diffondono soprattutto alla fine delle persecuzioni e mirano a presentare il martire come un eroe, che difende la verità di fede. Sono racconti leggendari che, partendo da un nucleo originale di verità, la arricchiscono di elementi fabulosi. Le *testimonianze* indirette sono i racconti inseriti in opere storiche generali, che hanno valore nell'insieme (si pensi ai martirologi, ai calendari, alle omelie in occasione dell'anniversario della morte dei martiri). È chiaro l'intento encomiastico ed edificatorio del perseguitato contro il persecutore. Le *esortazioni* al martirio e le *lettere* sono scritti d'occasione composti nel contesto della persecuzione per rafforzare la fede dei fedeli e prepararli ad affrontare il martirio. Cfr. Noce (1987: 30-34). Ricorda Giannarelli (Giannarelli [1992a: 50 ss.]) che, nella sua prima fase, il cristianesimo tentò di staccarsi dalla cultura pagana, rifiutandola. Di conseguenza non si scrivono biografie ma *Atti e Passioni* e non si esaltano uomini ma martiri, non si narra una vita ma una morte. La dimensione del protagonista in questi scritti è di particolare rilievo in quanto esso non

come fonte storica o perché difficilmente databile o perché infarcito di elementi leggendari e fantasiosi⁶².

è rappresentato come realizzazione di un ideale: è come un individuo che vive nell'*expectatio mortis*, quando potrà realizzare la sua totale adesione a Cristo. Comunque, nelle *Passiones* appaiono netti stacchi rispetto ai modelli pagani e a quelli dell'encomiastica classica, in quanto si crea il santo senza infanzia e colui che, per gli altri, è *vir Dei* e si autodefinisce *servus Dei*. *Atti, Passioni, Martirii* appaiono comunque unificati dal persistere della dimensione martiriale; cfr. Giannarelli (1992a: 57 ss.). Oltre a ciò Giannarelli (Giannarelli [1992a: 49 ss.]) afferma che la scrittura biografica è parente stretta, se non figlia, dell'encomiastica, ed inoltre *encomia* e *vitae* hanno esistenze parallele sul piano retorico fino alla tarda antichità. Nel caso di sant'Agata non si narra una vita ma una morte e la protagonista è una *testis* che si presenta non come individuo ma quale realizzazione di un ideale. Sull'uso terminologico di atti, passioni e martirii si rimanda a Lanata (1973: 7).

⁶² La letteratura cristiana nasce e si sviluppa come genere narrativo e didattico: i Vangeli e gli *Atti degli Apostoli* si presentano come opere di narrativa storica avente per oggetto la vita e gli insegnamenti del fondatore del cristianesimo, Gesù Cristo, e dei suoi primi compagni, gli Apostoli. Accanto alla narrativa storica - condotta con il criterio delle fedeltà assoluta ai fatti, quali risultavano dai testimoni oculari - fiorisce successivamente, divulgandosi nel tempo, una ricchissima narrativa che tratterà lo stesso oggetto, non secondo l'esigenza di un'assoluta fedeltà storica ma secondo il piacere di una vivace fantasia, intenta a soddisfare sia il gusto popolare del meraviglioso, sia l'intenzione dell'eretico che nel racconto antico cerca i germi della propria dottrina. Si è accennato a quello che è stato il momento genetico della letteratura cristiana perché esso, con la sua esemplarità, ha influito fortemente sui momenti successivi: uno dei quali è il nascere e lo svilupparsi della letteratura sui martiri. Il martire appare come l'eroe, per valore e somiglianza di virtù, più vicino a Gesù Cristo e ai suoi compagni, gli Apostoli. Pertanto non c'è da meravigliarsi se attorno al lui si svilupperà, come per il Cristo e gli Apostoli, un doppio filone di letteratura, uno più storicamente controllato e teso ad istruire, l'altro più popolarmente fantastico e teso ad esaltare [cfr. Lazzati (1956: 6-7)]. Pertanto comunemente accettata dagli studiosi di agiografia è l'ormai classica distinzione di H. Delehaye fra passioni storiche (fondate sulla testimonianza di chi assistette al martirio o poté accedere agli atti processuali) e passioni epiche (ricostruzioni più o meno fantasiose in cui il dato romanzesco supera di gran lunga quello testimoniale). Nelle passioni storiche, più che la condizione dei protagonisti contano la loro disponibilità al martirio ed il coraggio con il quale lo affrontano: contenutissime invece sono le notizie sulla loro vita privata, a volte addirittura assenti. Composte molto tempo dopo la fine delle persecuzioni, altre tendenze dimostrano le passioni epiche. Da un lato, esse cercano nel comportamento dei martiri la conferma ad un sistema di valori che propagandi l'ascesi e valorizzi la verginità e la continenza; dall'altro, manifestano un'accresciuta attenzione per i particolari biografici, scivolando sempre più nel romanzo [cfr. Delehaye (1966: 7-13, 171-173)]. Ne consegue che quando si è in presenza di un *corpus* di testi omogeneo, di ambiente e cronologia ben definiti, le passioni epiche forniscono informazioni non su fatti realmente accaduti, ma sulla mentalità vigente all'epoca e sul contesto socio-culturale in cui esse vengono composte [Un caso particolarmente felice è costituito dalle cosiddette passioni romane, le cui linee guida rispecchiano i temi della propaganda condotta dai Padri d'Occidente fra la fine del IV e l'inizio del V secolo; cfr. Consolino (1984: 83 ss.)]. Vi sono tra l'altro problemi di credibilità anche nelle passioni storiche, che a volte presentano tracce di modificazioni e rimaneggiamenti successivi, e che in ogni caso non sono mai la pura trascrizione degli atti processuali.

Ma anche se si tiene conto solo di quei documenti ai quali la critica moderna ha riconosciuto almeno un nucleo autentico⁶³, è possibile ricavare interessanti informazioni. È possibile affermare con certezza che non esiste quasi nessun episodio di martirio che non annoveri la presenza di donne accanto agli uomini⁶⁴, e questo già a partire dai tempi di Paolo, il quale, come riferiscono gli *Atti degli Apostoli*, prima della conversione, «infuriava contro la Chiesa ed entrando nelle case prendeva uomini e donne e li faceva mettere in prigione»⁶⁵.

Nello studiare la figura della donna martire bisogna pesare con cura le impressioni e i giudizi che risentono della prospettiva propria dello spettatore, che di norma è un uomo. Ricorre sin dall'inizio con insistenza nelle fonti letterarie, da parte di pagani e di cristiani, la constatazione che non solo uomini ma anche donne hanno affrontato il martirio; e si ripete che in tali occasioni che le donne hanno superato la debolezza insita nel loro sesso, dando prova di un coraggio «virile» e dimostrandosi pari, se non addirittura superiori, agli uomini. Vi è di certo ammirazione in queste riflessioni, e probabilmente pure una qualche forma di orgoglio propagandistico da parte degli apologisti; ma c'è anche un fondo di autentico stupore, come davanti ad un fenomeno sconcertante e fuori dal comune⁶⁶. Al contrario, verificando queste

⁶³ Il lavoro critico esercitato sugli *Acta* nel corso dell'ultimo secolo è riuscito a selezionare, con un ragionevole margine di certezza, una serie di documenti che presentano, nella loro integralità o in parti cospicue del loro testo, un grado sufficiente di attendibilità; cfr. Consolino (1992: 96).

⁶⁴ Cfr. Hamman (1971: 67).

⁶⁵ Atti degli Apostoli 8, 3; cfr. anche Atti 9, 2 e 22, 4; Vattioni (2000: 2343, 2345-2346, 2381-2382).

⁶⁶ Cfr. Mattioli (1983: 150-152).

opinioni a partire dai documenti più vicini a chi ha vissuto il martirio, si evince che la presenza delle donne nei gruppi dei martiri e la loro partecipazione alle varie fasi del procedimento giudiziario (dall'arresto, alla prigionia, all'interrogatorio, alla tortura, all'esecuzione capitale), risultano fatti del tutto ovvi e normali per le protagoniste e per i loro compagni: né si sottolinea più per le donne che per gli uomini la capacità di sopportare i supplizi. Le donne subiscono lo stesso trattamento degli uomini, anzi in certi casi, non rari, subiscono la pena speciale dello stupro e del postribolo, forse a scopo intimidatorio e di ricatto morale o come aggravamento delle pena.

È comunque caratteristico il piano di parità sul quale si vengono a trovare uomini e donne sia nella professione della fede sia nella manifestazione di resistenza fisica e psicologica. Proprio quest'aspetto del coraggio è un elemento, come accennato sopra, che veniva costantemente notato e «induceva i contemporanei a ritenere che in tal modo le donne fossero riuscite a superare le debolezza della loro natura, a riabilitare il loro sesso, a raggiungere l'uguaglianza, ad acquistare la “virilità”»⁶⁷. Per di più spesso si riconosceva che esse non solo non erano meno coraggiose degli uomini, ma si rivelavano più forti, persino di quelli che le torturavano. Ed è proprio attraverso questa esperienza estrema che le donne cristiane hanno potuto prendere anche personalmente coscienza della loro potenziale “virilità”. Sono motivi questi che diventeranno topici nella letteratura celebrativa delle donne martiri.

Comunque è da annotare che nei documenti più antichi e

⁶⁷ Mazzucco (1989: 104)

autentici la “virilità” raggiunta non riguarda prettamente e solo la capacità di resistere al dolore fisico, sulla quale pongono tanto l’accento invece i documenti più tardi, i quali moltiplicavano ed enfatizzavano la violenza delle torture. Al contrario la crudeltà dei tormenti e la resistenza al dolore fisico non sono elementi centrali e non vengono particolarmente sottolineati, essendo impliciti e quasi normali nella realtà vissuta; a volte anzi mancano del tutto, e quando sono presenti non sono funzionali alla rappresentazione di eroi sprezzanti o addirittura bramosi e compiaciuti delle torture, come lo saranno invece nelle *Passioni* tarde. La forza di sopportazione e a volte una vera e propria insensibilità alla sofferenza sono sentite piuttosto come la conseguenza naturale di un’adesione profonda e coerente alla propria verità di fede, in grado di assorbire totalmente e potenziare le energie della persona, come manifestazione di un intimo rapporto con Cristo, quasi un’identificazione⁶⁸.

Il tema dell’antitesi tra debolezza e virilità nei martiri antichi mette in luce una mentalità originale, che non associa quest’antitesi all’opposizione fra i sessi e non concepisce un sesso femminile intrinsecamente debole, come invece è riscontrabile nel pensiero patristico coevo e soprattutto posteriore; è nella prospettiva della testimonianza di fede che si misurano i concetti di debolezza e virilità, indipendentemente dal sesso. Un aspetto della parità – che emerge dalle affermazioni esplicite di alcune martiri, come ci sono state trasmesse dai verbali dei processi – è la fiera consapevolezza di poter esprimere in modo autonomo e libe-

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 105.

ro, anche di fronte agli uomini, la propria volontà di scelta, religiosa e di vita. È così, per le donne cristiane, l'esperienza della confessione pubblica di fede vuol dire affermazione della propria volontà, senso di liberazione da condizionamenti esterni, affrancamento dalla sottomissione ad autorità umane. È chiaro che già la semplice risposta data al giudice: «Sono cristiana» è una forma molto forte e decisa per proclamare tutta la novità del proprio modo di essere e del nuovo stile di vita, che comportava il sovvertimento e la trasformazione profonda di tutti i rapporti umani. Inoltre suona col tono di una sfida alle orecchie dei pagani⁶⁹. Bastava questa risposta per indurre il magistrato a torturare e condannare. Questa risposta rappresenta anche il netto rifiuto di sottostare all'imposizione di rendere omaggio idolatrico all'imperatore.

In tal modo la fede in Cristo diviene un mezzo di riscatto ed emancipazione dai condizionamenti legati al sesso, occasione per abolire le discriminazioni sociali⁷⁰ e per ridurre a valori relativi i legami familiari⁷¹. Uno degli aspetti senza dubbio più rilevanti dell'esperienza del martirio è il distacco dalla famiglia naturale, distacco fisico, ma anche e soprattutto psicologico⁷². Non si tratta

⁶⁹ La comunità di Lione riferisce di un martire che rispondeva «sono cristiano» a tutte le domande di prammatica sul nome, la stirpe, la città di provenienza, la condizione di schiavo o libero; cfr. Mazzucco (1988: 174-175).

⁷⁰ Paolo nella Lettera ai Galati dice: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», Gal. 3, 28; Vattioni (2000: 2504). Tra le donne martiri vi sono nobildonne e schiave, le une accanto alle altre; vi sono vergini, madri e vedove: lo *status* precedente non conta più, e se dovesse creare motivi di impedimento a una piena e comunitaria confessione di fede, si tende ad eliminare ogni vincolo residuo; cfr. Mazzucco (1989: 107)

⁷¹ Mt 10, 37: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me»; Vattioni (2000: 2109).

⁷² Per aver una conoscenza più ampia sui rapporti fra i martiri e le loro famiglie si veda Barbero (1991: 15-23).

di insensibilità e rinnegamento degli affetti e delle funzioni naturali, ma di una precisa testimonianza resa al messaggio evangelico, testimonianza che accomuna le madri e i padri e suscita l'ammirazione del pubblico presente. Questo aspetto riguardava indistintamente le donne quanto gli uomini, anche se per le prime comportava difficoltà maggiori, dovute per lo più al fatto che nei primi secoli di cristianesimo erano state proprio le donne a convertirsi per prime e in numero maggiore rispetto agli uomini: questo le metteva in urto con le autorità maschili della famiglia, con padri, fratelli e mariti⁷³. Lo scontro esplodeva naturalmente quando, in tempo di persecuzione, la scelta della fede cristiana andava contro la legge e poteva causare l'arresto, l'imprigionamento, la condanna e la morte. La reazione dei familiari poteva essere duplice: o quella di indurre la donna all'apostasia, o quella di denunciarla alle autorità.

Colpisce, anche al di fuori da situazioni familiari così difficili e drammatiche, l'assenza molto spesso del marito accanto alla donna durante il martirio. A spiegazione di ciò è da tenere in conto la possibilità che le fonti, a maggior ragione quelle tarde, siano influenzate da concezioni ascetiche tendenti a svalutare il legame matrimoniale. Non è un caso se le *Passioni* leggendarie privilegeranno le figure di vergini, di giovani donne che subiscono il martirio per aver rifiutato di sposare fidanzati anche nobilissimi; di donne sposate che si negano al dovere coniugale; di coppie di coniugi vissuti in perfetta verginità⁷⁴.

Un intento idealizzante si coglie nell'insistenza con cui te-

⁷³ Cfr. Mazzucco (1989: 1-3, 36-39).

⁷⁴ Cfr. Lanzoni (1927: 42).

stimoni e panegiristi hanno messo in evidenza il distacco delle martiri madri dai figli. Presente inoltre nelle fonti è l'elogio retorico di quelle madri incomparabili che, martiri della metà del III secolo, desiderano il martirio dei figli e ne gioiscono: esse sono chiaramente modellate sull'esempio della madre dei Maccabei. Pur non escludendo figure del genere, la realtà è stata plausibilmente più complessa e differenziata e in essa si è esplicitata tutta la varietà e la profondità dei sentimenti umani: in questo contesto vi sono madri che cercarono di frenare nei figli il fanatico desiderio di martirio.

In ultima analisi la ragione primaria del distacco dalla famiglia e dai figli è possibile individuarla nel fatto che il martirio rappresenta innanzitutto un'esperienza personale che pone il martire in un rapporto di intima ed esclusiva comunione con Cristo e lo proietta nella preparazione e nell'attesa dell'incontro desiderato col Signore. Quindi sono atteggiamenti tipici dei martiri, uomini e donne: la riconoscenza per aver ricevuto una grazia speciale.

Un altro tratto molto importante dell'esperienza del martirio è stato la dimensione comunitaria, che ha consentito di sperimentare nuovi rapporti con gli altri, al di fuori da condizionamenti sociali e familiari, facendo sentire da vicino l'appartenenza ad una "nuova famiglia". Questo emerge dai documenti più autentici, da quegli Atti e da quelle Passioni che del resto sono state anche composte proprio per l'intento di rendere partecipe tutta la comunità dell'esperienza di alcuni suoi membri. Nei gruppi dei cristiani arrestati si trovano spesso insieme donne e uomini, giovani e anziani, persone di ceto elevato e schiavi, membri del clero e

semplici catecumeni, vergini, coniugati, vedovi⁷⁵. Pertanto queste persone di diversa provenienza, formazione, esperienza di vita, non sono accomunate soltanto esteriormente dalla prova della persecuzione, per cui si trovano vicine ed insieme nelle carceri, sono interrogate e muoiono insieme, ma dimostrano di essere unite e solidali in ogni momento ed occasione, rovesciando i rapporti e le convenzioni tradizionali e vivendo in maniera autentica il loro essere in Cristo «fratelli» e «sorelle»⁷⁶. Le circostanze del martirio offrono diversi momenti di unione tra i martiri: mentre i legami e le vicende personali passano in secondo piano, conquistano piena evidenza i rapporti reciproci tra i compagni di fede; e non solo tra i martiri si manifestano solidarietà e vincoli d'affetto, ma anche tra loro e coloro che non sono stati arrestati e imprigionati, i quali si sentono altrettanto coinvolti e partecipi e sono a loro volta l'oggetto delle costanti premure dei martiri stessi. Ma soprattutto vi è assistenza assidua da parte della comunità, che è fatta di sostegno materiale, morale, spirituale e sacramentale⁷⁷. Altro elemento da tenere in considerazione e fortemente evidenziato dai redattori è il ruolo materno” che i martiri rivestono nei confronti dei compagni più deboli, ruolo che incarna in pieno il carattere materno della Chiesa stessa: per mezzo loro la maggior parte di quelli che avevano rinnegato il loro credo riacquistano coraggio e ritrovano la fede.

I martiri, anche le martiri, hanno avuto la possibilità di svol-

⁷⁵ Per una rassegna dei principali gruppi di martiri dei primi tre secoli si veda Mazzucco (1989: 96-104).

⁷⁶ Il fatto di chiamarsi e sentirsi «fratelli» e «sorelle» rappresenta un tratto innovativo dei cristiani, sottolineato spesso dagli apologeti; cfr. A. Oepke, art. *Γυνή*, in Kittel-Friedrich (1966: 718, vol. II).

⁷⁷ Cfr. Mazzucco (1989: 110).

gere nei confronti della comunità parecchie funzioni positive e importanti, grazie alla particolare dignità che la confessione della fede, in quanto manifestazione dello Spirito Santo, conferisce ai testimoni di Cristo.

La dignità particolare conquistata da coloro che hanno confessato pubblicamente la propria fede conferisce loro un'autorità e prerogative di tipo ministeriale e sacramentale, come risulta anche dal fatto che il confessore (maschio) poteva essere ammesso nel clero, ai gradi di diacono e sacerdote, senza il rito di ordinazione⁷⁸.

Il loro comportamento esemplare esercita un'influenza significativa sui presenti e, nel tempo, continuerà ad esercitarla sugli assenti, attraverso il racconto scritto che viene stilato a cura della comunità e letto durante le assemblee liturgiche commemorative, non solo della chiesa locale ma anche di altre chiese alle quali viene inviato⁷⁹. Alcune volte l'esempio dato diviene stimolo alla conversione per gli altri, e questo vale per uomini e donne; anche se è un motivo che nei documenti autentici compare con discrezione e non viene accentuato come lo sarà nelle *Passioni* tarde. Il periodo, a volte piuttosto lungo, trascorso in carcere dopo l'arresto e spesso anche dopo la confessione di fede e prima dell'esecuzione, diviene un'occasione di intensa vita comunitaria tra i prigionieri. La preghiera non è l'unico momento unificante, ma vi sono anche lo scambio di informazioni su questioni ecclesiali, discussioni e prese di posizione.

La dimensione carismatica e spirituale del martirio rimane quindi un punto fermo e fa emergere tutte le potenzialità del cre-

⁷⁸ *Ivi*, p. 111.

⁷⁹ Cfr. Lazzati (1956: 13-14).

dente, uomo o donna che sia. Tra queste potenzialità vi è la capacità profetica e rivelativa, che si manifesta nelle visioni⁸⁰. Ma al di là delle rivelazioni trasmesse, le donne hanno potuto svolgere altre forme di ammaestramento nei confronti dei fratelli di fede. Il contatto assiduo con i membri della comunità nelle varie fasi del martirio offriva occasioni di rivolgere loro ammaestramenti, ammonimenti ed esortazioni orali. Assume via via maggiore importanza la possibilità che le martiri hanno avuto di svolgere un ruolo didattico e parenetico autorevole e riconosciuto, se si tiene conto che, soprattutto a partire dall'inizio del III secolo, si afferma e viene continuamente ribadita dai teologi e dai predicatori ecclesiastici la convinzione che alle donne non spettino né la capacità né il diritto di insegnare, specialmente a uomini e per mezzo di scritti propri.

1.2. *Ancuni cenni sulle prime forme di monachesimo femminile*

1.2.1. *Le origini*

Nelle terre dell'impero, con la pace di Costantino (313) e il concilio di Nicea (325), il cristianesimo perde le sembianze di religione minoritaria; finite le persecuzioni, esce dalle catacombe e in appena un secolo diviene *religio licita*, religione libera e privilegiata,

⁸⁰ Una particolare espressione di autorità è attribuita ad alcune donne martiri per il fatto che le visioni da loro ricevute in carcere vengono trascritte (a volte da loro stesse, a volte da altri) e trasmesse alla comunità, non solo come documenti preziosi della loro esperienza spirituale, ma anche come vere e proprie forme di rivelazione e catechesi; cfr. Mazzucco (1988: 191-192).

diffusa, tollerata e poi religione ufficiale dell'impero. Nella società tardoantica, tuttavia, simili conquiste sembrano intiepidire lo spirito del primo cristianesimo, quotidianamente corroborato, già dal II secolo, dal sangue dei martiri, membri della *militia Christi* e di una Chiesa che andava costruendosi a basi solide e gerarchicamente organizzata. Una Chiesa attiva, quella dei primi tempi, che già si presentava organicamente strutturata: da una parte nelle figure degli apostoli, dei vescovi, dei dottori e dei diaconi, dall'altra nella scia dei numerosi martiri, nelle masse dei fedeli e dei neofiti; un'istituzione difficile a scalfirsi, che costituirà – con le persecuzioni generali, a partire dall'imperatore Decio (249-251) – il vero bersaglio dello stato, che si dichiarava minacciato dalla nuova religione straniera⁸¹.

È il IV secolo quindi che apre all'Occidente latino l'esperienza del monachesimo, periodo in cui si delineano in qualche modo le connotazioni essenziali del vivere – di uomini e di donne – da asceti e separati dal mondo, in comunità cenobitiche. Finita la contrapposizione tra Chiesa e impero (con l'editto di Costantino e quello di Teodosio), tramontato l'ideale del martirio, per contenere la tiepidezza del nuovo e più tranquillo costume cristiano, la chiamata alla perfezione e alla santità si esprime con la nascita dell'*anacoresis*, una scelta nuova dei valori della vita cristiana; scelta che abbracciano in egual misura sia uomini che donne, i quali sostituiscono all'ideale della santità martoriale quella nuova del confessore⁸².

Successivamente al periodo costantiniano, l'adesione

⁸¹ Cfr. Lortz (1966-1967: 108, vol. I).

⁸² Musardo Talò (2006: 25).

all'ideale ascetico, in grado di garantire la salvezza al posto del non più praticabile martirio, si attua secondo varie modalità, anche se per le donne (la partecipazione femminile all'anacoresi nel deserto risulta essere stata poco rilevante) ciò avviene, all'interno dell'Impero, senza sostanziali differenze. Per di più, mentre per gli uomini la pratica dell'ascesi, la quale prevedeva un drastico distacco dall'ambiente di provenienza e un'organizzazione in forme di vita cenobitica, portò abbastanza presto all'elaborazione di regole che stabilivano i principi della convivenza della vita monastica, molte donne votate a Dio rimasero nella propria città, alcune addirittura nella proprie case. Pertanto è notevole il ritardo con cui l'ascetismo femminile si inquadra in forme di vita monastica disciplinate da una regola; e nonostante ciò il modello cenobitico non si imporrà mai al punto da eliminare forme più o meno libere di asceti domestica⁸³. Questa situazione di fluidità comporterà un maggiore controllo nei riguardi delle donne rispetto agli uomini da parte della gerarchia ecclesiastica, la quale era giustificata nei propri interventi anche dalla riconosciuta debolezza del sesso femminile⁸⁴.

La storia del monachesimo femminile ha lasciato tracce molto minori rispetto a quella del monachesimo maschile, sia perché le monache sono vissute in maggiore isolamento religioso, sia perché gli archivi dei loro monasteri, trovandosi in zone di clausura, sono rimasti a lungo inaccessibili agli studiosi. Di conse-

⁸³ Benché già nel IV secolo la consacrazione a Dio venisse ufficialmente sancita dalla cerimonia della *velatio*, non abbiamo testimonianze sui rituali più antichi, e l'età prescritta dovette variare da un luogo all'altro. Inoltre, dalla consacrazione a Dio non conseguiva necessariamente che le vergini dovessero abbandonare la propria casa; Cfr. Consolino (1994: 23).

⁸⁴ Cfr. Consolino (1994: 3).

guenza le difficoltà maggiori nel ricostruire le fasi iniziali del monachesimo femminile è costituita dalla parziale o totale assenza di fonti. La grande quantità di scritti che, tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, esortano le vergini a mantenersi tali e le vedove ad esercitare la continenza, fanno di sfuggita alcuni accenni alla nascente istituzione, anche se, più che soffermarsi su fatti concreti di organizzazione quotidiana, insistono sui vantaggi terreni e ultraterreni della castità consacrata e argomentano le motivazioni della scelta di tale stato. Pertanto non è possibile restituire nella loro integrità, neanche per i secoli a venire, le forme e le norme che regolano la vita monastica femminile, poiché per il periodo di tempo che va dal IV all'VIII secolo l'adozione di una regola, se e quando ci fu, non ebbe mai carattere rigidamente prescrittivo. Assente sul piano istituzionale, vi è continuità di sviluppo invece sul piano teorico-argomentativo, dove il pensiero dei Padri della Chiesa è allo stesso tempo presupposto e chiave di lettura per l'esperienza monastica femminile dalla tarda antichità in poi.

Saranno le vergini e le vedove le due componenti principali e fondanti sulle quali si costituirà il movimento monastico femminile; inoltre i Padri faranno riferimento a Paolo per sconsigliare le nozze a quante si trovano in una di queste due condizioni.

A partire dal II secolo dell'era cristiana la verginità è considerata una vera e propria professione e nel III secolo le donne consacrate portano titoli distintivi e prestigiosi: vergini sante, ver-

gini sacre, spose di Cristo, serve di Dio, donne di Dio, religiose⁸⁵. In età costantiniana, cessate le persecuzioni, la rinuncia al mondo viene a configurarsi come una sorta di martirio incruento (*sine cruore martyrium*), e si costituisce una nuova graduatoria gerarchica, che vede al primo posto le donne che non hanno mai conosciuto uomo, al secondo le vedove che sanno mantenersi pure, e al terzo quelle che hanno preferito sposarsi. La scala di merito riaffiorerà poi in zone ed epoche diverse della storia monastica. Nei primi secoli cristiani, gli uomini condividono con le donne l'ideale della castità, ma la letteratura patristica identifica specialmente in esse la sua incarnazione. Nella seconda metà del IV secolo si assiste così, in Oriente come in Occidente, al proliferare di scritti che esortano vergini e vedove alla castità consacrata. Ma anche se queste opere coincidono cronologicamente con le prime esperienze di vita monastica femminile, l'interesse per l'aspetto organizzativo resta comunque in secondo piano, prevalendo invece la valorizzazione della dignità acquisita da coloro che rinunciano al mondo per votarsi a Dio.

Pur tuttavia, malgrado la penuria di informazioni utili per risalire alla costituzione del monachesimo femminile, parecchie fonti segnalano l'esistenza di comunità femminili anteriori a comunità maschili. In pieno III secolo, infatti, sono già attestate comunità femminili organizzate, mentre non vi è riscontro di una

⁸⁵ Anche se già nel corso del II secolo l'importanza attribuita a continenza e castità dovrebbe aver costituito per i nuclei cristiani un tratto di individuazione nell'ambito del contesto sociale, e solo a partire da metà del III secolo che la Chiesa rivolge un'attenzione specifica alla castità consacrata e al modo migliore di viverla. Neanche Tertulliano, nonostante il suo finale approdo alla recisa e totale prescrizione della castità, aveva trattato le vergini come una categoria a parte. Il primo a considerare le vergini come gruppo a sé all'interno della comunità ecclesiale sarà il vescovo Cipriano, che per loro compose il *De habitu virginum*; cfr. Consolino (1994: 6-7).

simile realtà per gli uomini. Già intorno al 270 sant'Antonio Abate, prima di ritirarsi a vita religiosa, collocò la sorella in un *pantheon* o monastero, una dimora per sole vergini nel Basso Egitto. Secondo il modello di Sant'Antonio d'Egitto, sorgono anche in Siria comunità di donne monache, fondate intorno al 337 da Sincretica, nativa di Alessandria. Riferiscono di altre e tante comunità femminili Atanasio, Palladio nell'*Historia lausiaca*, e Cassiano nelle *Collationes*. Altre attestazioni giungono sulle numerose comunità femminili al tempo di Pacomio, sorte nelle terre meridionali dell'Egitto, in cui si diffuse un nuovo stile monastico, quello comunitario o cenobico⁸⁶. Nel 376 Ambrogio descrive la vita di un gruppo di donne bolognesi votate alla verginità e impegnate a diffondere il loro ideale fra altre donne; nel 384 la lettera di due preti cita un'altra comunità femminile stanziata nella Tebaide egiziana; nello stesso anno, a Roma, il termine "monastero" è usato da Girolamo per descrivere la comunità di Lea, ottima madre spirituale: è con queste notizie, tutte riferite a donne, che il monachesimo cristiano entra nella letteratura latina⁸⁷.

1.2.2. *Le diverse forme di monachesimo ascetico femminile in Oriente*

In questa fase primitiva del cristianesimo è da annotare anche un altro fenomeno, che non avrà però uno sviluppo molto rilevante e duraturo: quello del monachesimo eremitico femminile. I monaci antichi, in genere, considerano la vita solitaria più perfetta di quella comunitaria e ritengono che non tutti possono aspirarvi, ma soltanto chi si è addestrato, sottoponendosi all'autorità di una

⁸⁶ Cfr. Musardo Talò (2006: 26-27).

⁸⁷ Cfr. Carpinello (2002: 11).

regola e di un abate, può andare incontro alle incognite dell'isolamento e godere dei benefici della fatica ascetica. Le monache dei primordi non rinunciano a misurarsi con questa estrema esperienza spirituale, e lo fanno negli stessi modi che sono consueti ai monaci. E così che, tra i padri del deserto, vivono anche madri. Sarra, che abita in una celletta presso il Nilo, per sessant'anni è tormentata dal demone della fornicazione, e infine non solo lo vince, ma lo costringe a dichiararsi vinto. Teodora, maestra spirituale raffinata, predica l'umiltà quale unico vero antidoto contro il male. La più celebre è Sincretica, controfigura femminile del primo anacoreta Antonio. Bellissima, nobile e ricca, questa madre si è votata a Dio consacrandosi alla verginità, ha abitato per un periodo in un cimitero ed infine si è trasferita nel deserto. Rifiuta assolutamente gli incontri con uomini, ma è costretta ad accogliere discepoli, alle quali insegna la rinuncia alle illusioni delle gioie coniugali⁸⁸.

La vicenda della vergine, nel contesto Palladiano⁸⁹, che recita la parte della pazza e indemoniata, donna *salé*, rinvia ad una espe-

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

⁸⁹ L'episodio, che si svolge all'interno del convento di Tabennisi, fa riferimento ad una vergine che, fingendosi pazza, evita ogni familiarità con le sorelle, che la disprezzano, e riesce a vivere del tutto appartata. In questo modo costruisce una sorta di eremo ideale dentro il cenobio, cosa che le varrà gran fama negli ambienti monastici maschili. Svolge i lavori più umili, sopravvive di briciole di pane e avanzi di cibo, osserva un silenzio perfetto e non si lamenta mai quando viene insultata. Un giorno si presenta al monastero Piterum, un anacoreta di fama, il quale sostiene di volerla vedere. Non appena si trova davanti a lei, cade in ginocchio e chiede la benedizione: un angelo gli ha rivelato infatti che quella donna è spiritualmente più evoluta di lui. Alle monache, che la credono pazza, Piterum risponde che le pazze sono loro, e anzi egli prega addirittura di essere trovato degno di lei nel giorno del giudizio. Allora le sorelle iniziano a confessare le loro colpe: chi le ha rovesciato addosso la sciacquatura dei piatti, chi le ha infilato un senapismo nel naso, chi l'ha colpita con pugni. Dopo che Piterum si è congedato, non sopportando più le infinite premure che le vengono rivolte, la vergine che si fingeva pazza abbandona il monastero e scompare per sempre nel deserto. Cfr. Bartelink (1974: 163-167) e Devoti (1992: 209-212).

rienza fondamentale del monachesimo più originario e ne è in un certo senso la forma prima: la *folia per il Cristo*, ispirata dalle parole di Paolo nella lettera ai corinti⁹⁰. Gli episodi e i temi della follia sono in effetti una miriade all'interno della tradizione e della letteratura monastica, specie anacoretica. Vere e proprie serie di figure e modalità di follia possono essere ricostruite o costruite nella loro evoluzione addirittura attraverso i secoli: travestitismo, follia reale o rappresentata, anacoretica o urbana, eccesso esibizionistico e altro, «hanno come denominatore comune, esplicitamente motivato o assolutamente immotivato, la sovversione, il ribaltamento o l'abolizione delle differenze in un indistinto assoluto – *ab-solutum* – e come referente ideale lo scandalo della croce e appunto il paolino 'diventar stolto per diventar sapiente'»⁹¹.

Lo scambio delle parti fra i sessi, in queste regioni orientali, è uno dei temi ricorrenti nelle storie monastiche: interessante a proposito è la storia di Teodora di Alessandria. Sposatasi in gioventù con un uomo che ama, si lascia ingenuamente persuadere a tradirlo; per emendarsi depone gli abiti femminili e indossa quelli del marito, e si rifugia in un monastero maschile, sotto il nome di Teodoro. Mandata in viaggio per sbrigare una faccenda, si addormenta, una notte, in un'oasi dove vi era anche una ragazza di facili costumi, incinta benché non sposata, la quale accuserà Teodora di averla stuprata e di essere il padre del bambino. L'abate, che continua ad ignorare l'identità di Teodora, venuto a conoscenza di questo fatto, per punizione le ordina di andare nel de-

⁹⁰ «Nessuno si illuda. Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente»; 1 Cor 3,18, Vattioni (2000: 2456).

⁹¹ Devoti (1992: 208).

serto ad allevare il bambino da sola. La giovane donna vivrà sette anni, tra stenti e fatiche, nel deserto, senza mai cedere alla tentazione di tornare indietro e discolarsi. Ritornata al monastero alloggia in una cella con il bambino oramai cresciuto, divenendo capace di miracoli. Solo alla sua morte l'abate scoprirà la sua innocenza, glorificandone la memoria.

Un altro filone della letteratura dei deserti è quello delle peccatrici pentite, contraddistinto spesso da un'amorevole collaborazione reciproca tra i personaggi femminili e maschili. La più celebre fra queste donne, tutte ritagliate sulla figura di Maria Maddalena, è Maria Egiziaca, il cui culto avrà larghissima diffusione in Oriente. Di sicuro nata nel IV secolo ad Alessandria d'Egitto, si guadagnava da vivere facendo la prostituta. Recatasi in pellegrinaggio a Gerusalemme si pente dei propri peccati, e va a vivere solitaria nel deserto oltre il Giordano per 47 anni. Ormai vecchia, incontra un anziano monaco, Zosimo, il quale riceve da lei una fortissima testimonianza. Quando Maria muore, il monaco provvede a seppellirla e, pieno di nuovo vigore spirituale, trasmette la sua memoria.

Assomiglia a Maria Egiziaca l'attrice mimica Pelagia, cittadina di Antiochia, ricchissima e bella, che dopo essersi convertita, ascoltando una predica del vescovo Nonno, va a vivere in reclusione a Gerusalemme, sul monte degli Ulivi. Sarà un discepolo del vescovo a ritrovarla defunta e riferire la sua storia ai patriarchi di Gerusalemme.

Rappresenta invece uno dei casi più interessanti di monachismo femminile metropolitano la vita di Olimpia di Costantinopoli. Orfana dall'età infantile, molto ricca e di nobile stirpe,

viene educata dal prefetto della città e da Gregorio di Nazianzo. Sposata ad un alto funzionario imperiale, che muore pochi mesi dopo le nozze, rifiuta il matrimonio che l'imperatore Teodosio tenta di imporle con le minacce e si vota ad una dura asceti. Al suo personaggio si collega in modo speciale l'ideale della vedovanza cristiana, da viverci in unione spirituale con lo sposo defunto, in attesa di ricongiungersi a lui. Legata al vescovo Nettario, il quale la ordina diaconessa nonostante la sua giovane età, Olimpia fonda un monastero di cinquanta donne, che ben presto diventeranno duecentocinquanta. A partire dal 397 la sua vita sarà indissolubilmente legata a quella di uno dei più grandi dell'Oriente cristiano, Giovanni Crisostomo. Olimpia lo stima moltissimo e inizia a sostenere le sue battaglie contro la corruzione del clero. Battaglie che costeranno l'elisio per Crisostomo, mentre la donna resterà in città a difendere la sua causa, sfidando il potere religioso e quello imperiale.

1.2.3. *Dall'oriente all'Occidente: alcune personalità di rilievo*

Parallelamente a quanto avviene in Oriente, il monachesimo affonda le sue origini anche in Occidente, mentre alcune personalità di primaria importanza si costituiscono ponte vivente tra i due mondi. Primo fra tutti Giovanni Cassiano, che viaggia a lungo tra i Padri del deserto, raccoglie i loro insegnamenti e li riunisce in un'opera fondamentale per la spiritualità monastica, le *Conferenze spirituali*; dopo un soggiorno a Costantinopoli e una sosta a Roma, Cassiano si stabilisce nella Gallia meridionale, dove fonda un monastero maschile e uno femminile. Grazie anche alla predicazione di Martino di Tours, la regione appare molto ricettiva alle

novità del monachesimo d'oltremare. Si trovano comunità femminili specialmente in Normandia, in Turenna e a Marsiglia, ma una presenza femminile è segnalata anche a Lerins nei primi anni del V secolo.

Uno tra i primi a portare in Italia la suggestione degli ambienti ascetici egiziani è Atanasio, vescovo di Alessandria. Giunto a Roma tra il 341 e il 343 per cercare appoggi contro l'eresia ariana, Atanasio diffonde le idealità dei Padri del deserto tra i circoli dei cristiani più ferventi e trova ascolto in una fanciulla patrizia di nome Marcella⁹²: rimasta vedova a vent'anni, dopo aver rifiutato partiti vantaggiosi, raduna, intorno al 358, un gruppo di vergini e di vedove – come Asella, Felicita, Lea, Sofronio, Proba, Feliciano, Paola e le sue figlie Eustochio, Giulia e Blesilla, e numerose altre aristocratiche – e sotto la protezione spirituale di Girolamo, trasferitosi a Roma nel 381, avvia un percorso di vita comunitaria – dopo la radicale rinuncia al lusso, agli ornamenti e ai divertimenti del secolo – nella propria villa sul colle Aventino, trasformandola in centro di studi biblici. La sua ricerca si orienta specialmente su Pacomio, la cui regola per i monaci non è ancora stata tradotta in latino. Studiosa di massima competenza e di elevata statura intellettuale, partecipa alle contese antiorigeniste a sostegno dell'ortodossia, rilevando una tempra fuori dal comune nel corso di tutta la vita, ma in special modo durante il sacco di Roma del 410, quando convince i soldati di Alarico a rispettare la sua persona e a scortarla con le discepole al sicuro nella basilica di San

⁹² «A ragione, dagli storici più accreditati del monachesimo occidentale, Marcella viene considerata la prima figura che ideò e mise in atto – a Roma e nell'Occidente – un'esperienza di monachesimo associato, anche se non organizzato e disciplinato da una regola interna»; Musardo Talò (2006: 33).

Paolo fuori le mura⁹³. Attorno a lei gravitano le donne più interessanti. Prima fra tutte Asella, che vive in città come un eremita vivrebbe nel deserto. Al gruppo di Marcella e Asella appartengono anche la vedova Paola e sua figlia Eustochio. La donna, abbandonata Roma (dove lascia altri figli), parte per l'Oriente insieme a Eustochio e Girolamo, compiendo un lungo pellegrinaggio fra eremiti e monasteri; infine si stabilisce a Betlemme, dove istituisce un monastero doppio. Una vicenda parallela a quella di Paola è vissuta dalla patrizia Melania: rimasta vedova all'età di ventidue anni, abbandona il figlio in fasce per trasferirsi a Gerusalemme con Rufino di Aquileia. Qui fonda un monastero doppio, che ospita un cenacolo di studi su Origene.

Ma una delle principali avventure di questi primi secoli è quella di una pellegrina, il cui nome è Egeria. Tuttora incerte sono le sue origini, la sua famiglia e la sua identità religiosa: nativa, forse della Galizia o della Gallia meridionale, lascia l'Europa intorno al 380 e giunge in terra santa. Egeria appartiene alla schiera di quelle grandi signore della tarda antichità che hanno ereditato enormi patrimoni e li impiegano per sostenere indigenti, istituire circoli ascetici e sperimentare in prima persona i modi dell'ascesi cristiana. Suo merito particolare è quello di tenere un diario di viaggio indirizzato alle consorelle rimaste in patria: poiché in questi anni sono realmente poche e per lo più incomplete le testimonianze scritte da mano femminile, e nessuna di esse riguarda un pellegrinaggio, il suo giornale assume una notevole importanza

⁹³ Cfr. Carpinello (2002: 24) e Musardo Talò (2006: 33-34).

documentaria, e non solo in ambito monastico⁹⁴. Il suo scritto appassionerà i monaci del Medioevo, soprattutto quando il pellegrinaggio diverrà una delle forme di devozione più importanti⁹⁵.

Dagli studi biblici di Marcella al viaggio di Egeria, dalle battaglie religiose di Olimpia alle penitenze di Maria Egiziaca, le vite delle prime monache cristiane perseguono, in diverse direzioni, l'unico intento di cercare Dio. Come le loro sorelle più o meno anonime, queste donne sono coscienti che tale ricerca, benché avvenga in modo differenziati, non può svolgersi se non è fortemente orientata. Esse sanno che il monachesimo non è una scelta da condursi spontaneamente, ma una vera e propria militanza entro i ranghi di una gerarchia di principi e di autorità, con un suo codice di comportamenti; e che soltanto su un percorso ben tracciato potranno conseguire progressi. Già ai primordi, le monache cristiane sanno che il monastero non è un indefinito luogo di ritiro, ma una scuola, dove possono imparare come vestirsi, dormire, mangiare, pregare, studiare, meditare e, soprattutto, come rinunciare alla propria volontà per dar modo alla volontà divina di manifestarsi.

1.2.4. *Le prime regole monastiche per le comunità femminili*

Alla fine del IV secolo quindi il movimento monastico è in piena espansione e ha definito una ricchissima cultura dell'uomo e delle sue relazioni con Dio. Compagno così le prime regole monasti-

⁹⁴ Il motivo del viaggio diventa la forma d'espressione di un viaggio interiore, l'illustrazione dell'interna ascesi dell'autore scandita dagli incontri con coloro che prima di lui o lei si sono avventurati nelle lande sconosciute del loro cuore per ricalcare le orme del Salvatore e ritrovare quel Cristo che il rumore della città e i suoi allettamenti avevano occultato; cfr. Devoti (1992: 188).

⁹⁵ Per una visione più ampia sulla vita di Egeria si legga Giannarelli (1992b: 28-124).

che, quelle di Pacomio in Egitto, di Basilio in Cappadocia e di Agostino nell’Africa nord occidentale, tutte indirizzate a monaci, ma ben presto osservate anche da monache. È ormai certo che le prime regole monastiche prendessero vita in monasteri doppi, vale a dire composti da una comunità maschile e da una comunità femminile⁹⁶.

Si sa poco sulle norme che regolarono le vita monastica femminile in Occidente, e quel poco per lo più riguarda le comunità fondate da esponenti dell’aristocrazia senatoria romana⁹⁷. Inoltre la lettura delle regole aiuta solo in parte a ricostruire la vita nei monasteri, tanto più che per un certo periodo di regole esplicitamente scritte per le comunità femminili non ne esistettero: le prime di cui si giunse a conoscenza nell’Occidente latino sono quella di Pacomio, tradotta da Girolamo, e la redazione breve

⁹⁶ L’espressione “monastero doppio” è già in uso in questa stagione. Essa designa due comunità, una di monaci, l’altra di monache, stabilite in uno stesso luogo – non necessariamente entro la stessa cinta muraria – che militano sotto una regola e un’autorità. Sovente è in comune anche il patrimonio e i due corpi comunitari formano giuridicamente un’unica persona morale. Monasteri doppi si trovano in ogni area di diffusione del movimento monastico. Spesso le monache guadagnano la sopravvivenza lavorando la lana anche per i fratelli e ne ricevono in cambio del cibo. La cultura monastica dei primi secoli riconosce a uomini e donne la possibilità di dare la medesima resa spirituale; fra i due sessi intercorrono relazioni simbiotiche, delle quali l’istituto del monastero doppio è lo specchio. Tale istituto si distingue peraltro da quello del monastero misto, che raduna uomini insieme con vergini in situazioni poco chiare, ed è deprecata dai concili ecclesiastici e dai divulgatori dell’ideale ascetico; cfr. Carpinello (2002: 17-18). Già attestate nel III secolo, non poco imbarazzo provocarono ai Padri le *virgines subintroductae*, che avevano affidato la tutela del proprio pudore alla convivenza con asceti; cfr. Consolino (1994: 23). Nell’alto Medioevo l’Italia si conferma una terra in cui i rapporti tra religiosi e religiose sono particolarmente difficili: a ragion di ciò poche sono le tracce o addirittura nessuna di monasteri doppi presenti nel territorio; cfr. Barone (1994: 86).

⁹⁷ Mentre per monachesimo orientale si è in possesso di quel ricchissimo documento che è la *Historia Lausiaca* di Palladio, non esiste per l’Occidente alcun testo che, per varietà e ricchezza, possa anche lontanamente paragonarsi ad esso: le sole testimonianze di cui disponiamo riguardano infatti la vita ascetica abbracciata da donne della *nobilitas* romana; Per una visione più ampia in merito si legga il paragrafo della Consolino: *Il monachesimo femminile in Italia*, in Consolino (1994: 22-32).

della regola basiliana, tradotta da Rufino.

La vita interna nei monasteri patrizi di Marcella e di Lea a Roma e in quelli d'oltremare, in Palestina, è storicamente ben documentata nell'epistolario di Girolamo; le sue 121 lettere costituiscono, in tutti i sensi, la fonte più ricca per una conoscenza utile sulle donne religiose di quel tempo. Pur essendo possibile rinvenire in molte lettere riferimenti e chiarimenti a situazioni inerenti al vissuto delle vergini e vedove associate, è l'epistola CVII quella che offre una serie di precetti che ogni monaca deve seguire, se vuole raggiungere la perfezione dello spirito⁹⁸. Non si tratta, però, di una Regola vera e propria, dato che in realtà si parla dell'educazione cristiana di una bambina, Leta; il contenuto sembra più un breve trattato di pedagogia, in cui Girolamo, profondo conoscitore delle consuetudini e delle Regole monastiche orientali, illustra alla destinataria la quotidianità propria del vivere in monastero, «temprandola di quel *quid* nobilissimo dell'essere cristiani alla maniera latina, mai incline ad estremismi di sorta»⁹⁹. Anche l'epistola XXII, quella sulla verginità, la CVIII e la CXXV non mancano di insegnamenti propri del vivere in religione: imparare ogni giorno un piccolo passo della Bibbia o i Salmi a memoria, vivere nascoste al mondo, ascoltare letture edificanti nel tempo del refettorio, evitare le futili compagnie e il parlare vuoto, vivere con umiltà, praticare la povertà, l'obbedienza e la modestia, vestire e nutrirsi come si addice ad un'anima tesa al raggiungimento degli ideali ascetici, e altro. Girolamo raccomanda alle monache anche il lavoro, utile al corpo come all'anima per sfug-

⁹⁸ Per l'intera epistola vedi Cola (1996-1997: 289-308, vol. 3).

⁹⁹ Musardo Talò (2006: 38).

gire alle insidie dell'ozio; e inoltre, è fondamentale nel suo pensiero la preparazione culturale delle monache, anche se sembra essere una preoccupazione superflua, considerata la provenienza sociale delle sue discepole.

Alla fine del IV secolo, grazie all'operato di Ambrogio, si avvia quel fertile programma di canalizzazione dell'istituzione monastica nei ranghi della Chiesa ufficiale, a cui d'ora innanzi i vescovi daranno un impulso carismatico. In effetti, tra il IV e il V secolo, nelle diocesi dell'Italia settentrionale, il monachesimo femminile, come quello maschile, vive una stagione intensa grazie ad un comune programma di incentivazione del vivere in religione, portato avanti dai vescovi, quasi sempre monaci. Fioriscono nuovi centri monastici, come la comunità di vergini consacrate attiva nella città di Piacenza, presso San Michele, voluto dal vescovo Sabino per la sorella Vittoria; o il monastero dei Santi Medici Cosma e Damiano di Brescia, coevo a quello maschile di San Faustino, Ambedue eretti dal vescovo Onorio¹⁰⁰. Ma situazioni simili probabilmente si ebbero in altre diocesi di antica istituzione, come Bologna, Ravenna, in alcuni centri della Toscana, dell'Umbria, delle Marche e del Lazio, i cui vescovi, il più delle volte di estrazione monastica, predicavano ideali di vita ascetica e fondarono comunità religiose. Tra l'altro è importante ricordare che quasi tutti i membri della prime generazioni di presuli dell'Occidente furono abati o monaci: la letteratura agiografica altomedievale, in pratica di esclusiva estrazione monastica, è ricca di nomi di vescovi vissuti tra il IV e il V secolo, quasi tutti fonda-

¹⁰⁰ Cfr. Penco (1961: 40).

tori di comunità maschili e femminili. Una siffatta ricchezza di presenze monastiche nei vari comprensori episcopali subalpini soffre però della mancanza di regole interne della vita claustrale. Infatti, ogni comunità viene governata secondo norme e consuetudini proposte dalle varie monache, scelte dal vescovo a guida del monastero. Una legislazione ufficiale e comune a più centri religiosi o l'idea di quello che più tardi sarà un "ordine monastico" – le due cose pensate al femminile – sono ancora lontane di molti secoli.

Una prima Regola in questi termini, anche se molto breve, è quella di Sant'Agostino, il quale fondò nella sua diocesi monasteri non solo per i chierici, avviando così il sacerdozio monastico, e preoccupandosi anche delle comunità femminili che si trovavano sotto la sua giurisdizione episcopale: a tal ragione compilò la prima *Regula* monastica, più tardi codificata e universalmente riconosciuta come tale in tutto l'Occidente. Con Agostino, quindi, ha inizio la storia della legislazione monastica femminile. Nell'intenzione del suo autore, questa composizione inizialmente si mostrò più come una fraterna *obiurgatio* nei confronti di un monastero di vergini ribelli. Posta in calce all'epistola CCXI¹⁰¹, dal titolo *Ad sanctimoniales*, vede come destinataria la monaca Felicitas, eletta badessa del monastero di Ippona, dopo la morte della sorella di Agostino, la vedova Perpetua. La *Regula*, scritta tra il 420 e il 425, si compone di sedici brevi capitoli; i primi quattro

¹⁰¹ La *Regularis informatio*, più nota con il titolo *Ad sanctimoniales*, sembra essere una limpida rielaborazione al femminile della *Praeceptum ad servos Dei*, composta da Agostino nel 397 per i suoi monaci chierici; dunque va riconosciuta la priorità del *Praeceptum* sulla *Regularis informatio*, che pure rimane il primo modello in assoluto di legislazione monastica femminile; cfr. in merito Musardo Talò (2006: 44, nota 33), la quale rimanda ad uno studio critico di L. M. Verheijen, *La règle de S. Augustin*.

sono indirizzati alla comunità, ribellatasi alla superiora, e i restanti dodici capitoletti sono delle prescrizioni riguardanti la povertà e i beni in comune, l'invito a praticare l'umiltà e la carità, il modo di intendere la preghiera corale e il canto, l'astinenza e il prendere i pasti, il trattamento speciale per le monache inferme, la virtù della modestia, la correzione fraterna, il divieto della proprietà privata, l'igiene¹⁰² e l'assistenza nelle malattie, il perdono delle offese, l'obbedienza, le attribuzioni della badessa e, infine, l'invito a considerare la *Regula* come lo specchio dell'anima.

Altre comunità femminili nelle regioni dell'Africa sono ricordate in alcuni scritti di Agostino, e comunque già al tempo di Cipriano e Tertulliano si ha notizia di vergini velate; ma è in dubbio se vi fossero comunità organizzate già prima dell'epoca del santo d'Ippona. Quando, non molto tempo dopo, nell'Africa settentrionale il cristianesimo e le forme di ascetismo entrano in crisi – a causa della controversia dei donatisti, più tardi con l'invasione dei vandali e poi con l'arrivo della dominazione islamica – la *Regula* di Agostino comincia timidamente a circolare, offrendosi come primo disegno organizzativo sistematico all'interno di abbazie e clausure dell'alto Medioevo.

L'esperienza monastica, anche se alla maniera orientale, comincia a coinvolgere ed affascinare il vasto territorio delle Gallie: in questi luoghi, infatti, prese a svilupparsi un ampio movimento

¹⁰² È curioso, non tanto il fatto che il bagno sia previsto una volta al mese, quanto piuttosto che al bagno non possano andare in un numero inferiore di tre. Infatti, le tentazioni carnali sono trattate con maggiore preoccupazione, come se la donna su questo terreno fosse più fragile. Il testo denuncia tra le righe forme di omosessualità femminile, sia fra le secolari che fra le religiose; ragiona per cui raccomanda alle monache che escono dal monastero di non «eccitare la concupiscenza» e di non andare mai, per l'appunto, al bagno in coppia, ma almeno in tre; cfr. Carpinello (2002: 17).

di anacoreti, che ben presto si arricchì di seguaci femminili. Pertanto, tra il IV e il V secolo, il monachesimo femminile gallico si consolida soprattutto grazie all'azione di alcune grandi figure di vescovi, i quali svolgono un ruolo determinante nell'impianto del monachesimo occidentale.

È un monaco, Giovanni Cassiano, invece l'artefice, sempre nel V secolo, di una più omogenea fondazione di monasteri femminili, come quello in Provenza, a Marsiglia; egli provò a dare alle monache una sorta di Regola, nelle cui norme comincia a trasparire già il clima della clausura alla maniera occidentale: qui l'ideale monastico sembra più consono alla cultura cristiana latina, anche se la struttura è data dall'esperienza del monachesimo primitivo orientale, con cui l'autore era stato in contatto fino al 385. Le sue *Collationes*, fatte di testimonianze e di ricordi maturati negli anni vissuti in Egitto, costituiranno materia di studio e di meditazione per tutti i monaci e le monache dell'Occidente cristiano tardo antico e alto medievale. Ma è il *De institutis caenobiorum*, composto per il monastero di Apt, in Provenza, l'opera che offre a Cassiano il primato tra i teorici del monachesimo occidentale, per aver egli elaborato un formulario da seguirsi nei monasteri delle diocesi provenzali. «La sua non era una Regola vera e propria, ma, sia nei cenobi femminili che in quelli maschili, lo scritto dava l'avvio ad una *forma vitae* che sapeva già di monachesimo nostrano»¹⁰³.

Emerge, tuttavia, che tutte le forme di Regole a noi note messe in pratica tra i secoli IV e V all'interno delle case di mona-

¹⁰³ Musardo Talò (2006: 47).

che tacciono ancora sul concetto e sul voto di *clausura*, cioè su un elemento portante e primario di tutto il monachesimo successivo medievale e moderno, e che troverà applicazione per la prima volta nella Regola di Cesario d'Arles¹⁰⁴. Destinata al monastero in cui era badessa la sorella Cesaria, in Marsiglia, essa può considerarsi la prima Regola redatta specificamente per donne. Basata e ispirata alla Regola agostiniana, nella sua versione maschile, scopo esplicito della *Regula sanctorum virginum*, dichiarato all'inizio della composizione, è trasmettere gli insegnamenti dei Padri adattandoli al sesso femminile. In questo organico compendio precettistico non sfugge il rispetto e l'alta considerazione della donna che l'autore ha mutuato dalla più genuina tradizione paleocristiana e che si sostanzia in una sorta di articoli, validi a tracciare quello che è il modello della vita perfetta di una claustrale in tutta la sua oggettiva interezza e validità¹⁰⁵. Se nella prima e nella seconda parte Cesario segue passo passo l'opera agostiniana, a volte con-

¹⁰⁴ La storia della legislazione monastica ha istituzionalizzato i nomi di quattro grandi patriarchi del monachesimo cristiano: i santi Basilio, Agostino, Benedetto e Francesco, la cui autorevolezza e sapienza hanno portato, nei secoli, alla concezione di un *corpus* normativo scritto, capace di dare ordine, equilibrio, e concretezza alla vita interno di monasteri. Tuttavia, si sottace il contributo prezioso apportato da Cesario d'Arles al fenomeno del monachesimo femminile. Per i secoli dell'alto Medioevo egli fu, per il monachesimo femminile, l'equivalente di Benedetto da Norcia per il monachesimo maschile, dimostrandosi un acuto e profondo conoscitore dell'animo femminile. Eletto nel 503 vescovo d'Arles, per quarant'anni nella sua pastorale considerò prioritario lo sviluppo di una pedagogia monastica. Lo scopo – nuovo e originale per il monachesimo occidentale ed estraneo anche alla Regola di san Benedetto – era quello di destinare e canalizzare in un ruolo ecclesiale la presenza e l'attività di tanti monasteri, che numerosi sorsero nel territorio della sua diocesi tra il 512 e il 534, specialmente quelli femminili, a cui offrì, con gli *Statuta sanctorum virginum*, un nuovo e solido programma di spiritualità. Pertanto, stupisce la contenuta divulgazione di questa sua *Regula* indirizzata alle congregazioni femminili del Medioevo, quando perché in essa sono presenti già *in toto* le connotazioni essenziali di tutta la successiva legislazione delle clausure di donne; cfr. Musardo Talò (2006: 58-59).

¹⁰⁵ Eppure, questa regola non trovò vasta eco nelle clausure del tempo, adombrata e sorpassata, nella seconda metà del VII secolo, dalla *Regula cuiusdam patris ad virginis*, resa attiva nei numerosi monasteri doppi; cfr. Lunardi (1974-2003: 1223, vol. I).

taminandola con un'altra opera di autore incerto, è solo in una sezione prescrittiva che l'autore fornisce il suo personale apporto, che prevede la clausura e che costituisce la parte più originale dell'opera: questo è il primo caso in assoluto in cui è espressamente prevista la clausura¹⁰⁶. Pertanto è possibile affermare che la Regola di Cesario, in potenza, si mostra come esempio di codificazione compiuta e idonea alla struttura di ogni forma monastica femminile del Medioevo.

Con il V secolo può dirsi conclusa la prima fase della storia del monachesimo femminile nell'Occidente, caratterizzatasi, all'origine, su un tipo di asceti domestico-aristocratico e poi – con l'affiancarsi dell'opera dei vescovi nelle diocesi – allargatosi ad altre fasce sociali, che ne hanno dilatato la consistenza, rendendo necessaria l'apertura di nuovi e numerosi monasteri di donne consacrate, evolvendo in tal modo nella più classica e fortunata forma del monachesimo di tipo associativo cenobitico. Si tratta di una fase lunga e sofferta a causa delle numerose contraddizioni culturali che l'hanno caratterizzata, per gli eroici tentativi di riscattarsi di continuo – anche inconsciamente, con elevate forme di misticismo e con assoluta dedizione agli ideali evangelici – da una cultura, anche quella cristiana, che per certi aspetti ne offendeva la dignità, ponendo la figura femminile in un ruolo subalterno rispetto a quello maschile. Resta il fatto, tuttavia, che, a differenza di quello maschile, il monachesimo femminile appare

¹⁰⁶ Per una visione più ampia e completa in merito ai primi esemplari di regole redatte per i monasteri femminili si veda il paragrafo *Le regole* e relativa bibliografia di Consolino (1994: 32-41).

meglio strutturato, e pur non essendoci univocità legislativa, in tutti i monasteri di donne era in auge un codice interno che ne salvaguardava la coesione sociale, il perseguimento degli obiettivi spirituali, l'unità d'intenti e una discreta partecipazione alla vita comune.

Pertanto, già alla fine del V secolo, la donna religiosa la si vede destinata a rimanere relegata nella vita del chiostro, lontana dalla vista degli uomini da qualsiasi ruolo attivo all'interno della Chiesa e della società e avulsa da ogni forma di potere spirituale. Tuttavia, una simile condizione non deve sembrare necessariamente restrittiva, in termini tutti negativi, dato che la stessa educazione religiosa che la donna riceveva, incentrata sui testi della patristica, le faceva avvertire come naturale questa sua minorità e limitatezza, originatasi con Eva nell'Eden. Molte donne, comunque, da questa condizione seppero e vollero elevarsi con la scelta della vita contemplativa, con la rinuncia al mondo, giungendo a quel modello mistico di *sponsa Christi*, mirabilmente perseguito da tutta la cultura monastica femminile dei secoli a venire.

1.3. I diversi aspetti e le varie fasi della religiosità femminile nel Medioevo in Italia

1.3.1. Introduzione

Cercare di definire la santità, in qualsiasi epoca e presso qualsiasi religione, quale esperienza spirituale e religiosa, spinge alla consapevolezza che i diversi aspetti assunti dal fenomeno attraverso i

secoli riflettono, in larga misura, il punto di vista della società e gli atteggiamenti mentali dominanti in un dato periodo. Il Medioevo cristiano, a tal proposito, non rappresenta un'eccezione e, di conseguenza, non sorprende che la società feudale, data la posizione marginale in cui aveva relegato le donne e la visione negativa che di essa aveva, riservi al sesso debole una capacità paradigmatica e di intercessione limitata. In termini di cifre, meno del 10% dei santi venerati in Occidente dal V al XII secolo furono donne; a partire dalla seconda metà del XII secolo, tuttavia, la situazione comincia lentamente a migliorare, e dopo il 1200 l'inversione di tendenza diventa ancora più evidente. Dopo il XIII secolo, pertanto, si può parlare di una relativa femminizzazione della santità, come fenomeno riconosciuto dalla Chiesa cattolica¹⁰⁷.

Facendo riferimento ad un tema così complesso e delicato quale la santità, è chiaro che qualsiasi approccio statistico assuma un significato limitato: le statistiche offrono un aiuto prezioso solamente nel caso in cui vengano supportate da altri indicatori che ricoprono un'importanza maggiore nell'ambito del fenomeno che esse intendono valutare. Ciò è esattamente quanto accade con la storia dell'agiografia cristiana dei primi dieci secoli, una storia priva di un modello specifico di santità femminile. Tra Tardoantico e Alto Medioevo vi sono state certamente, come in precedenza si è visto, donne martiri, sante badesse e sante regine, ma nulla o quasi le distinse, fatta eccezione per il sesso, dai loro corrispettivi maschili. Pertanto, come si è più volte sottolineato, una donna poteva accedere agli onori della santità soltanto quando la sua

¹⁰⁷ Cfr. Vauchez (2003: 99).

condotta aveva rivelato virtù tipicamente virili, in quanto, secondo l'opinione maschile, la natura femminile era indissolubilmente legata alla debolezza e alla sensualità. Di conseguenza una donna poteva liberarsi del pregiudizio che pesava su di lei a priori, unicamente nella misura in cui riusciva a dominare la propria natura e a comportarsi come un uomo, ossia in maniera razionale. Anche se la Chiesa aveva riconosciuto il loro culto, alcune di queste donne ne trassero profitto indirettamente, in quanto mogli o madri di personaggi famosi che erano venerati come santi. Ad esempio, è il caso di santa Monica, madre di sant'Agostino, di santa Scolastica, sorella di san Benedetto o, nel XII secolo, di santa Cunegonda, sposa dell'imperatore santo Enrico II, canonizzato nel 1152, mezzo secolo prima di lei.

Uno sviluppo notevole del culto della Vergine si registrò nel corso del XII secolo; pertanto, non è un caso che la maggior parte delle cattedrali gotiche erette in quel periodo furono dedicate a lei. Tuttavia, paradossalmente, la glorificazione della figura e il culto della Vergine ebbero un impatto piuttosto limitato sulla santità femminile. La mariologia fu, in primo luogo e in forma quasi esclusiva, un discorso maschile destinato ai chierici, da cui la Chiesa pretendeva con rigore la castità. Maria, essendo vergine e madre, non costituiva un modello credibile per le donne, in quanto incarnava una figura trasgressiva nell'ordine della natura. Indubbiamente, però, lo sviluppo del culto della Vergine in Occidente contribuì a mutare in meglio l'immagine della donna in ambito religioso. Nel 1173, di fatto, papa Alessandro III metteva in rilievo un aspetto che a noi potrebbe risultare evidente, ma che non lo era per gli uomini dell'epoca, e cioè che se il Signore scelse

di nascere da una donna, lo fece non solo per gli esseri di sesso maschile, ma per l'intero genere umano. Un monaco certosino in seguito divenuto vescovo, Ugo di Lincol, alcuni anni dopo si spinse ancora più in là, affermando che se nessun uomo è stato mai chiamato padre del Signore, una donna, invece, poté essere madre del Signore¹⁰⁸.

Ma questo atteggiamento di apertura nei confronti delle donne dimostrato, nel XII secolo, da alcuni uomini di Chiesa particolarmente illuminati non risolveva il problema della santità femminile: infatti, una cosa era affermare che le donne potevano sperare nella salvezza, tutt'altra era considerare l'eventualità che esseri così inclini al peccato, in particolare a quelli della carne, potevano accedere alla santità. Di fatto, l'ostacolo venne aggirato unicamente valutando e superando tali difficoltà nell'ambito della spiritualità penitenziale che alterò profondamente, dopo il 1100, il clima religioso in Occidente. Per quanto riguarda l'agiografia e l'iconografia, l'incarnazione più singolare di questa forma di spiritualità furono la Maddalena e il suo numeroso seguito di peccatrici pentite di origine orientale come Pelagia, Taide o Maria Egiziana. Si trattava di donne che si erano convertite attraverso l'amore e il pentimento, che dopo aver vissuto in maniera tutt'altro che santa - praticando addirittura la prostituzione - avevano infine scelto di vivere in comunione spirituale con Cristo, intraprendendo alcune persino la via dell'apostolato. Con queste figure nuove, le cui biografie e il cui culto si diffusero nel II secolo, venne affermandosi un'idea di santità che non corrispondeva

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 101.

più al modello di perfezione spirituale acquistata attraverso il martirio o legata ad un particolare stile di vita, ma piuttosto era il risultato di una ricerca di Dio. Era un modello di santità accessibile a chiunque, con la grazia di Dio, riuscisse ad ottenere il perdono attraverso un sincero pentimento, consistente nel radicale ribaltamento della propria esistenza e della propria condotta di vita. In quest'ottica particolare, nell'itinerario che porta al raggiungimento della santità, le donne risultavano avvantaggiate, in quanto partivano da un gradino più basso, essendo prive di potere e d'istruzione, e in grado di offrire solo la loro capacità di amare.

Questo contesto spirituale spiega il successo del movimento penitenziale in cui le donne rivestirono sempre più un ruolo di prim'ordine. Nei villaggi e nei centri urbani dell'Italia e del Belgio, dopo il 1170-1180, fecero la loro comparsa nuove forme di vita religiosa in linea con le esigenze dei laici, come le confraternite dei penitenti o i gruppi di beghine. Costoro associavano lavoro e preghiera a uno stile di vita simile a quello dei religiosi, senza però che ciò implicasse un'esistenza conventuale, appannaggio esclusivo dei ricchi. Pertanto in Lombardia e, successivamente, nell'Italia Centrale, dopo il 1200 si registrarono varie sperimentazioni di questo genere: il terz'ordine degli Umiliati e, soprattutto, l'Ordine della Penitenza. Le donne nubili e vedove che vi aderivano, in genere, non lasciavano le proprie case, ma sceglievano di condurre all'interno delle mura domestiche un'esistenza di preghiera e di penitenza, compiendo, nel frattempo, attività di assistenza ai poveri e ai lebbrosi. Altre ancora, come ad esempio le Anacorete, con il consenso del loro vescovo o delle autorità religiose locali, si segregavano in una cella, procurandosi da vivere

con il proprio lavoro o attraverso le elemosine della comunità. Anche le donne sposate, al pari dei loro mariti, e insieme a loro, potevano entrare a far parte di confraternite di penitenti, ormai spesso legate ai nuovi Ordini Mendicanti, soprattutto ai Francescani e ai Domenicani, che, verso la fine del XIII secolo, tentarono di incorporare tali associazioni nel loro terz'ordine¹⁰⁹.

Nacquero proprio in questo periodo figure di sante la cui esperienza si discostava completamente dalla norma impostasi fino ad allora, e la cui intensa vita spirituale attirò l'attenzione dei contemporanei.

Con queste figure, sia che si trattasse di penitenti laiche [...] o di monache di clausura, la natura personale, modellata attraverso la propria esperienza religiosa, si trasfondeva in una scienza di comunione con Dio, il cui mistero profondo veniva contemplato dalla sua creatura - volte con estasi improvvise, a volte con abbandoni di più lunga durata- e i cui «conforti spirituali», per riprendere l'espressione usata nei testi coevi, effondevano una dolcezza illimitata¹¹⁰.

Sostanzialmente, nel corso del XIII secolo, venne affermandosi, dai Paesi Bassi all'Italia Centrale, una nuova forma di santità femminile. Tenute lontane dal sacerdozio all'interno della Chiesa, isolate dal mondo esterno da una clausura sempre più rigorosa, alcune donne riuscirono a compensare la posizione marginale da loro occupata nell'ambito della Chiesa riuscendo a passare per portavoce della rivelazione divina: non essendo, infatti, in grado di leggere né di scrivere, queste sante donne miravano, soprattutto a stabilire un contatto con Dio attraverso il cuore. Così,

¹⁰⁹ Cfr. *ivi.* p. 102.

¹¹⁰ *Ibidem.*

nell'intento di dissuadere i contemporanei dal peccare, a livello individuale o collettivo, tramandando loro messaggi del Signore e descrivendo le pene cui sarebbero incorsi se avessero perseverato nella loro condotta iniqua, alcune di queste donne non esitarono a denunciare i mali che affliggevano la Chiesa e i danni che a essa procurava il comportamento di molti chierici.

Una folta schiera di donne sante sul finire del Medioevo, superando gli ostacoli legati al proprio sesso, fu in grado di promuovere nuove forme di santità, coniugando insieme libertà evangelica e una fedeltà, in verità a volte sofferta, nei riguardi della Chiesa. Lo studio condotto fin qui ha messo alla luce come nelle biografie di queste figure femminili, il matrimonio e la vita familiare abbia sempre occupato un ruolo marginale: in quanto, nel Medioevo, questi aspetti, insieme al lavoro, riguardavano la sfera del profano e raramente venivano considerati al livello spirituale, piuttosto venivano visti come ostacoli al pieno raggiungimento di una vita religiosa, anche quando questa era vissuta nel mondo. Pertanto, indizio di un cambiamento rilevante va ritenuto il fatto che donne sposate con figli, come santa Elisabetta di Ungheria, santa Edvige o santa Brigida di Svezia, potessero essere canonizzate dal pontefice. In tal modo, lo stretto legame esistente tra verginità e santità veniva a dissolversi.

Al di là delle differenze che caratterizzano queste sante del XIII secolo, esse segnarono una svolta nella spiritualità occidentale. La condotta che le accomuna può essere definita come una curiosa mescolanza di coscienza aristocratica e di entusiasmo per la rinuncia delle ricchezze e del potere temporale, in conformità con le tendenze più attuali dell'epoca: la povertà di queste nobil-

donne e principesse dovette apparire agli occhi dei contemporanei come la più eroica forma di rinuncia possibile, trattandosi di donne che avevano tutte abbandonato quanto di meglio la vita potesse offrire.

Comunque, un ribaltamento simbolico del genere non significò una rinuncia completa del potere. Al contrario, consentì il configurarsi di un nuovo tipo di potere risultante dalla combinazione della tradizionale *virtus* aristocratica con il prestigio soprannaturale. Così, le principesse sante iniziarono a formulare profezie, a leggere nel pensiero, si trasformarono in corpi irradianti luce, ed infine, dopo la morte, ottennero poteri miracolosi. Vauchez sostiene, senza aver paura di esagerare, che queste vergini aristocratiche, sfruttate dai loro confessori mendicanti come una sorta di *medium*, aiutarono la religione a permeare il folklore dei popoli dell'Europa centrale e la cultura cavalleresca¹¹¹. Ma anche un'altra interpretazione può essere data al successo di questo modello di santità: in realtà, queste sante donne non rappresentavano solamente un gruppo rilevante nell'ambito delle nuove tendenze assunte nel XIII secolo dalla religiosità femminile, ma a loro si deve anche un rilevante mutamento del tipo di santità, di fatto reale e dinastica, dominante fino ad allora soprattutto in Scandinavia ed in Europa centrale. Non sorprende, pertanto, in questo contesto, che i nuovi culti di sante donne diventassero una questione di prestigio dinastico, al punto da innescare una sorta di reazione a catena nel tentativo di ottenere la canonizzazione.

Le sante del Basso Medioevo, nel complesso, si adoperaro-

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 106.

no per costruirsi un prestigio incisivo, basato su un potere mistico e carismatico. Per riuscire in questo scopo le principesse del XIII secolo avevano ancora bisogno del prestigio che derivava loro dalle origini reali o dinastiche. Le condizioni di donne dell'aristocrazia consentì loro di dare un impulso determinante all'ascesa femminile che caratterizzò gli ultimi secoli del Medioevo.

Poterono fare a meno dell'alto rango e di una corte prestigiosa invece le sante dell'Italia comunale. Il loro potere si fondò piuttosto sugli strumenti del misticismo politico, supportati da straordinari esercizi di ascetismo, digiuni e persino segni corporali attestanti la passione di Cristo e stimate. Nel XV secolo questi poteri soprannaturali divennero prerogativa anche delle figlie dei contadini, così come avvenne nel caso di Giovanna d'Arco, considerata dai contemporanei non solo una guerriera, ma anche e soprattutto una profetessa.

1.3.2. *Il periodo longobardo*

Il lungo e progressivo accostamento dei Longobardi al cristianesimo, a quello di rito cattolico in particolare, si conclude definitivamente ai tempi di re Cuniperto, intorno al 680. I profondi cambiamenti della società sono però percepibili solo a partire dal secolo successivo, grazie all'abbondante produzione legislativa – che caratterizza il lungo regno di Liutprando, e, se pure in misura minore, quello dei suoi più prossimi successori – e alla simultanea crescita della massa documentaria conservata. Così a Pavia, accanto al monastero di S. Maria Teodote, assai noto perché riccamente dotato dai sovrani, vi sono anche la fondazione di S. Agata

e, più tardi, nell'VIII secolo, quella del cosiddetto monastero di Senatore, dal nome del suo fondatore¹¹².

La poca conoscenza del fenomeno monastico femminile e la sua fragilità da un punto di vista documentario¹¹³ (queste istituzioni il più delle volte ci sono note solo attraverso la carta di fondazione) è comune a tutta l'Europa altomedievale e fino ai primi secoli del Medioevo centrale (X-XIII secolo). Come è riscontrabile nell'appena citato monastero di Senatore, quasi tutte le fondazioni femminili hanno un carattere privato: una famiglia aristocratica destina una parte dei propri beni alla creazione di una comunità monastica, di dimensioni in genere assai ridotte, dove la carica abbaziale verrà di norma riservata ad una donna della famiglia del fondatore, e in cui trascorreranno la vita quelle figlie e sorelle che non si vorranno, o potranno, destinare al matrimonio. L'estinzione della famiglia, la mancanza di candidate a ricoprire la carica abbaziale, un impoverimento del gruppo parentale, sono tutte cause che porteranno ad una rapida e definitiva scomparsa dell'istituzione. Queste stesse caratteristiche rendono a livello documentario quasi invisibili queste fondazioni: in più il ridotto grado di istruzione di molte di queste religiose; le traversie degli stessi archivi nobiliari (per la maggior parte andati persi); lo scarso collegamento con le grandi istituzioni (Papato, Impero, dinastie regie), che avrebbero potuto in qualche modo privilegiare i monasteri stessi e renderne più durevole e sicura l'esistenza, tutti

¹¹² Cfr. Schiaparelli (1929: 53-59).

¹¹³ La fonte più attendibile circa le fondazioni monastiche femminili longobarde è l'opera di Paolo Diacono, oltre ad alcuni diplomi, non tutti, però, ritenuti autentici, e alle numerose epigrafi rinvenute in antichi edifici di culto di sicura età longobarda; cfr. Musardo Talò (2006: 98).

questi motivi fanno in modo che di molte comunità femminili si possa presupporre più che documentare l'esistenza¹¹⁴.

Ma, come si è accennato in precedenza, accanto ai documenti, pubblici e privati, l'VIII secolo longobardo è caratterizzato da una intensa attività legislativa: ed è questa, molto più delle poche carte di fondazione, che può fornire la misura del coinvolgimento femminile nella vita religiosa. Nel corso del secolo infatti sempre più numerose si fanno le leggi che riguardano le donne che sono intente a prendere i voti o li abbiano già presi, anche se non consacrate a Dio da un sacerdote. La loro decisione viene considerata dai sovrani longobardi come una scelta definitiva, sulla quale non potranno ritornare indietro. Pertanto è vietato contrarre in seguito matrimonio ed è loro severamente vietato intrattenere relazioni con uomini. Data però la condizione di forte dipendenza giuridica ed economica della donna longobarda dal suo *mundualdo* (colui che la rappresenta in giudizio e amministra il suo patrimonio), Liutprando cercò di evitare la monacazione forzata; lo scopo è quello di impedire che il *mundualdo* possa sfruttare lo stato di prostrazione psicologica di una recente vedovanza per indurre una donna a prendere il velo. Il termine di un anno entro cui è vietata ogni decisione in merito, deve consentire alla donna di scegliere liberamente il suo destino. Il *mundualdo* infatti poteva avere interesse a costringere la donna perché, in mancanza di un'adeguata legislazione in materia, gran parte del patrimonio della monaca sarebbe andato a lui, e definitivamente. Anche per questo più tardi i re longobardi porranno limiti precisi alla quanti-

¹¹⁴ Cfr. Barone (1994: 63-64).

tà dei beni di cui una donna potrà disporre nel caso decida di consacrarsi, tutelando la famiglia d'origine e soprattutto i figli, nel caso ve ne fossero.

L'insieme di queste leggi dimostra comunque l'ampiezza del fenomeno. Se il numero delle donne che intendevano consacrarsi alla vita religiosa non fosse stato in continua crescita, i sovrani non avrebbero di certo sentito così spesso il bisogno di intervenire.

... Questo fenomeno è ancora largamente para-istituzionale. Se fossero esistiti allora, nel Regno longobardo, molti monasteri femminili come quelli conosciuti per l'area franca, o si fosse comunque potuto esercitare un diretto controllo vescovile su queste manifestazioni di religiosità, non ci sarebbe stato bisogno che il sovrano intervenisse a sanzionare il valore definitivo della scelta o a reprimere il ratto o la violenza nei confronti di donne consacrate a Dio. Tutte queste leggi fanno pensare piuttosto ad un crescente numero di «monache di casa», di donne, cioè, che prendevano il velo pur continuando a vivere nella propria abitazione, fenomeno del resto già largamente presente nel tardo-antico, e che, proprio per questo, continuavano ad essere esposte alle «tentazioni del mondo»¹¹⁵.

1.3.3. *Il periodo post-carolingio*

La creazione in gran numero delle fondazioni monastiche, soprattutto maschili, ma anche – in minor parte – femminili, che aveva contraddistinto la fine dell'età longobarda e i primi anni del dominio franco, sembra esaurirsi nel corso dell'IX secolo. Per gli aristocratici di questo periodo in realtà l'entrata in monastero sembra rispondere a motivazioni diverse. Da un lato, si cerca spontaneamente la salvezza della propria anima, dall'altro, nella

¹¹⁵ *Ivi*, p. 65. Per una visione più generale e dettagliata del fenomeno del monachesimo femminile e della sua distribuzione geografica in Italia in età longobarda si legga il paragrafo *Il monachesimo femminile nell'Italia longobarda*, in Musardo Talò (2006: 91-104).

maggior parte dei casi, la decisione è influenzata da fattori esterni: come ad esempio chiudere in un monastero un avversario politico al fine di sbarazzarsene. Ma a spingere alla monacazioni possono entrare in gioco altre motivazioni, come l'insicurezza dei tempi, la perdita di prestigio politico, o anche la crisi esistenziale legata al tramonto di un grande progetto politico¹¹⁶. Quando i membri maschi di una famiglia scelgono la vita monacale, per la moglie e le figlie nubili del neo-convertito entrare in monastero rappresenta l'unica soluzione possibile, atta a salvare un tenore di vita dignitoso e a garantire la sicurezza che l'uomo della famiglia non è più in grado di fornire.

È da rilevare che anche in queste fasi di fioritura monastica, le dimensioni di un monastero femminile restano sempre di gran lunga inferiori a quelle di una fondazione maschile. Questa sproporzione tra comunità maschili e femminili, che caratterizza un po' tutta l'età medievale, non ha finora trovato una soddisfacente spiegazione, soprattutto se si tiene conto del reclutamento quasi esclusivamente aristocratico del monachesimo di questo periodo. Interessante a tal proposito appare la tesi di Giulia Barone, che scrive:

Una delle ragioni che ha certo giocato a sfavore delle comunità femminili è stata la loro impossibilità di assicurare una memoria liturgica di livello pari a quello garantito dalle comunità maschili. Nel corso del IX secolo, e soprattutto del X, i monaci tendono sempre più spesso a ricevere gli ordini maggiori; da questo momento, in quanto sacerdoti, essi potranno celebrare la messa in ricordo del fondatore o del benefattore dell'ente religioso e non limitarsi alla semplice preghiera. Una «specializzazione memoriale» come quella cluniacense, nei cui monasteri venivano celebrate sen-

¹¹⁶ Cfr. Fumagalli (1976: 103-123).

za interruzione messe in favore degli *amici* della congregazione di Cluny, non era possibile in ambito femminile: il ruolo sociale delle donne, in questo senso, appare limitato, e, di conseguenza, la dotazione iniziale del monastero, e l'apporto delle singole monache, sarà sempre essenziale per la sopravvivenza stessa della comunità.

Ciò non toglie che, in alcuni casi, alle comunità femminili sia stato apparentemente affidato il compito di garantire la «memoria» della famiglia aristocratica che l'ha fondata [...].

Ma un altro elemento ha giocato probabilmente un ruolo essenziale nel mantenere su livelli contenuti il «flusso» delle vocazioni femminili. Come è stato sostenuto, forse con qualche esagerazione, la scelta religiosa è praticamente l'unica vera scelta per una donna, visto che la società la destina quasi automaticamente al matrimonio. Non rari sono infatti i lamenti degli uomini di Chiesa che denunciano la tendenza dei genitori ad offrire a Dio quelle fanciulle che, per povertà, malattia o deformità, gli uomini non hanno voluto. Il discorso, in questi termini, è troppo radicale: anche gli uomini erano «automaticamente» avviati al matrimonio, sempre che una qualche menomazione non li rendesse inabili alle armi. Ma è certo che il valore di una donna, in una società in crisi, o stagnazione demografica, è legato essenzialmente alla sua capacità riproduttiva e che, in genere, la libertà di scelta femminile è proporzionale ai livelli di crescita della popolazione.¹¹⁷

A questo punto ci si può chiedere il perché di tanta insistenza sulla situazione del monachesimo nell'Italia alto-medievale in uno studio che si pone quale scopo specifico quello di tracciare la storia della santità femminile in Italia. Ma in questa fase storica non bisogna dimenticare che la donna è santa solo in quanto monaca o, se laica, in quanto detentrica di un grande potere. È anche vero che in Italia la storia della monarchia longobarda, in così difficili rapporti con la Chiesa, aveva impedito il fiorire del culto delle regine/monache, che aveva caratterizzato invece il regno franco e, più tardi, la Germania ottoniana.

Inoltre le grandi dame conosciute nel X secolo, età caratterizzata da una brusca riduzione – in Italia e in Europa – delle fonti narrative rispetto all'età carolingia, si discostano quasi tutte

¹¹⁷ Barone (1994: 68).

nettamente da un qualsiasi ideale di santità. Ma, quasi per contrasto, la seconda metà del X secolo vede una principessa che portava il titolo di regina del *Regnum Italiae* assurgere ad una fama di santità che sarà ratificata, nel secolo successivo, da una canonizzazione papale: la regina ed imperatrice Adelaide di Borgogna.

1.3.4. *I prodomi della Riforma gregoriana*

Quasi del tutto ignorata in Italia fu la grande riforma monastica e canonica voluta dai sovrani carolingi e che la moderna storiografia identifica, in modo un po' semplicistico, con la figura e l'opera di Benedetto di Aniane: erano troppo forti in Italia le tradizioni di alcune grandi abbazie alto-medievali (Montecassino, Subiaco, Bobbio, ecc.) e troppo debole il potere centrale, che avrebbe dovuto vigilare sull'uniformazione dell'osservanza monastica.

In Italia invece fu precoce e vivace la ripresa del modello ascetico, che la tradizione associava ai Padri del deserto: a quel monachesimo delle origini, con forti connotazioni eremitiche, caratterizzato dal lavoro manuale e da un'ascesi di raro vigore, che alla fine dell'età antica era stato fatto conoscere in Occidente dagli scritti di Girolamo e di Cassiano di Marsiglia. Ma questa nuova fase della storia del monachesimo non poteva avere grandi sviluppi nel mondo femminile: fin dalle prime manifestazioni, l'eremitismo era un'esperienza prettamente maschile, essendo troppo pericoloso per le donne, cui del resto si pensava mancassero anche le energie fisiche per sopportare una forma di vita così austera. Eppure, nell'XI secolo, sono sempre più numerose le fondazioni femminili che emergono dalla documentazione. Tale

fatto si collega al diffondersi del fenomeno delle chiese e dei monasteri privati e del contemporaneo radicarsi di grandi famiglie aristocratiche sul territorio. Il rapporto tra aristocrazia e monachesimo in questa fase storica si può riassumere molto semplicemente, tramite alcuni caratteri essenziali. Una famiglia aristocratica fonda sulle proprie terre un ente religioso, riservandosi il diritto di nomina del superiore o della superiora, del resto scelto quasi sempre nell'ambito del gruppo familiare. In cambio, la fondazione pia, primariamente, si impegna alla preghiera per i fondatori o benefattori, vivi o morti, ma svolge anche una funzione di «cemento» dell'identità familiare, necessario soprattutto quando le grandi famiglie tendono a dividersi in rami, con scarsi rapporti fra loro. La chiesa, o il monastero, fondato dagli avi comuni, generalmente scelto quale luogo di sepoltura comune, diventa così il centro ideale dell'universo familiare; in più, i beni che ne costituiscono la dotazione finiscono per rappresentare l'unica parte della proprietà che continua ad essere a lungo bene comune¹¹⁸.

Ma la prima metà dell' XI secolo è importante anche per altre motivazioni, dato che, proprio in questi anni, si porranno le premesse per mutamenti radicali nelle strutture ecclesiastiche, che avranno un'influenza profonda sugli ideali di religiosità delle età a venire.

Nella metà del XI secolo risalgono infatti le sempre più incalzanti accuse nei confronti del clero del tempo, in quanto simoniaco e concubinario: la lotta contro il matrimonio del clero, la sempre più esplicita affermazione che il celebrante deve proce-

¹¹⁸ Per una visione più ampia di tale fenomeno, cfr. Violante (1981: 19-82).

dere alla consacrazione dell'ostica con mani pure (cioè senza aver avuto rapporti con donne), la conclusiva vittoria del principio del celibato ecclesiastico ebbero sui modelli di santità e gli ideali spirituali un impatto determinante. Quelli che erano stati temi cari alla morale monastica dell'età patristica divengono, in questo periodo, un'arma di battaglia contro la corruzione del clero. È in Italia che viene combattuta questa battaglia, insieme, sia della gerarchia ecclesiastica che da un'élite laicale. A questa resistenza passiva contro un clero indegno, le donne hanno partecipato quanto gli uomini, anch'esse coinvolte in quello «sciopero liturgico», così fu definito allora, che rifiutava di accettare i sacramenti da sacerdoti impuri¹¹⁹.

La buona riuscita della riforma (il clero dovrà essere da allora, celibe se non vergine, e privo di rapporti economici con il potere secolare) segna allo stesso tempo una sconfitta definitiva per il laicato, condannato, dalla sua accettazione dei legami terreni, ad una condizione di fondamentale inferiorità. È anche vero che la Chiesa tende a dichiarare la sostanziale uguaglianza di tutti gli *stati* di fronte a Dio. Non veniva negata ai laici, in quanto coniugati, la possibilità di assurgere alla perfezione, ma la sessualità ormai aveva acquisito, agli occhi dei fedeli, un carattere di impurità che le era fondamentale estraneo in epoche precedenti. Secondo Giulia Barone è questa la matrice della forte misoginia riscontrata da Georges Duby nei tanti testi di età feudale, ed è questa di certo la ragione più convincente di una sopravvalutazione della verginità, di cui le donne si fecero, spesso ed in prima persona, portatri-

¹¹⁹ Su questo tema si rinvia a Barone (1993- 243-270).

ci¹²⁰.

L'età gregoriana e post-gregoriana, come tutte le epoche di forte gerarchizzazione delle strutture ecclesiastiche, è particolarmente avara di figure di donne sante. Al contrario, in tutta Europa, si assiste al diffondersi di un modello di santità destinato a un grande e duraturo successo, quello del santo vescovo, modello che ovviamente non può avere un suo corrispettivo femminile. Ma il XII secolo vedrà anche il trionfo del nuovo monachesimo: nasceranno gli ordini dei Certosini e soprattutto dei Cistercensi, la cui diffusione, nel corso del secolo successivo, arriverà a toccare anche regioni mai raggiunte dall'antico monachesimo, come l'Europa centro-orientale, o appena lambite, come l'Italia meridionale. Ma le figure femminili che potranno godere del riflesso della fortuna dei rami maschili degli ordini saranno davvero poche.

1.3.5. *La rivalutazione della figura mariana*

Il secolo XII tuttavia non fu, per la storia del rapporto tra donne e religione, caratterizzato dal solo misoginismo, cui si è già in precedenza fatto cenno, per quanto quest'atteggiamento sia quello che in questi anni ha destato maggiore interesse. È innegabile che, per molti versi, questa congiuntura storica può essere giudicata per la donna, nel territorio italiano, più negativa che positiva. Infatti, da un punto di vista patrimoniale, la ripresa di un'economia commerciale e la riadozione del diritto romano segnarono un netto peggioramento della situazione femminile:

¹²⁰ Barone (1994: 76-77).

sempre più esclusa dall'eredità di beni immobili, costretta ad accontentarsi della dote, anche all'interno della coppia, la donna si vede negata ogni capacità non solo di gestione ma anche di controllo dei beni familiari. Allo stesso tempo, tuttavia, in campo più strettamente religioso e spirituale, si assiste ad una rivalutazione dell'elemento femminile, dato che è proprio in quest'epoca che riemerge con sempre maggiore autorevolezza la figura di Maria. Il modello mariano, che tanta fortuna ha avuto in età paleocristiana per la costituzione della tipologia della *virgo* e della *mater*, durante l'alto Medioevo – caratterizzato da una religiosità fortemente impregnata di elementi vetero-testamentari, i quali tendevano ad evidenziare soprattutto il ruolo di Dio creatore e giudice – subisce un declino. Ma nel nuovo clima spirituale che si vive nel XII secolo e che tocca il suo vertice nella mistica bernardiana, in cui l'anima cerca l'unione con lo Sposo divino, e che si traduce in sempre più diffusi atteggiamenti di *sequela* o *imitatio Christi*, la figura di Maria acquista costantemente maggiore importanza teologica, affettiva ed emotiva¹²¹.

Di questo rinnovato atteggiamento sono testimonianza le sempre più numerose fondazioni intitolate a Maria. Ma alla figura delle Vergine madre si affianca ed aggiunge a breve un'altra immagine, quella della Signora del Cielo, che il Figlio divino incorona personalmente. Il motivo dell'incoronazione della Vergine, diffusosi in un primo momento in Francia, arriva nel XIII secolo anche in Italia.

Indirettamente anche la diffusione del catarismo ha favorito

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 82.

la devozione mariana: negando l'incarnazione, i catari non riconoscevano alcun ruolo alla Vergine. Ciò portò, come conseguenza, una crescente centralità nell'insegnamento della Chiesa. Quando, nel corso del XIII secolo, si tentò di riconvertire alla fede i tanti che se ne erano allontanati, le confraternite mariane svolsero un ruolo di rilevante importanza in quest'opera di recupero all'ortodossia.

Le nuove dimensioni assunte dal culto mariano, una religiosità in cui gli elementi emotivi ed affettivi finiscono per essere preponderanti, la diffusione della mistica – che ha in sé un elemento femminile, in quanto chi cerca l'unione con Dio, uomo o donna, non può che pensarsi in veste di Sposa¹²² –, tutti questi fattori hanno contribuito, non meno delle assai più favorevoli condizioni demografiche, ad assicurare alla religiosità femminile del XIII secolo un posto incomparabilmente più ampio di quello che le era toccato nei precedenti secoli.

1.3.6. *Gli ordini mendicanti*

Per quanto le premesse stessero maturando da tempo, una decisiva svolta nella storia della religiosità italiana ed europea fu senza dubbio segnata dalla nascita degli Ordini Mendicanti. Più o meno coevi, sono due i maggiori: Francescani e Domenicani furono ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa ai tempi di Onorio III, ma rispondevano perfettamente alle istanze espresse dal Concilio Lateranense (1215), animato da un grande riformatore quale fu papa Innocenzo III. Essi diventeranno ben presto le due colonne por-

¹²² Si rimanda nuovamente allo studio di Barbiero (2004: 463).

tanti della Chiesa del XIII secolo.

I Domenicani ebbero sin da subito alcune comunità femminili da essi dipendenti: a Roma, ad esempio, il primo insediamento stabile è quello delle monache di S. Sisto, destinato a divenire molto presto uno dei più ricchi e meglio amministrati monasteri cittadini. Ma anche la storia di Francesco d'Assisi è indissolubilmente legata a quella di Chiara¹²³, la giovane aristocratica sua concittadina che, toccata dalle sue parole, abbandonò casa e famiglia per seguire il suo esempio di *sequela Christi*. Tuttavia, per quanto riguarda i rami femminili degli Ordini Mendicanti, vanno messi subito in evidenza due problemi. In primo luogo, Francescane e Domenicane poterono sviluppare solo parzialmente il messaggio evangelico dei fondatori. In quanto donne e, come più volte sottolineato, inette all'attività sacramentale, dovettero accontentarsi di uno stile di vita che differiva solamente per la maggiore austerità da quelle delle monache tradizionali. Inoltre le comunità mendicanti femminili dovettero accettare di essere dotate; anche per loro solo chi poteva dimostrare di avere una dote veniva, di norma, ammessa, e di conseguenza di non rappresentare per il monastero un peso economico insopportabile. È ben nota la forte resistenza che Chiara oppose alla gerarchia ufficiale e perfino ai pontefici, al fine di mantenersi fedele alla povertà assoluta voluta da Francesco. Ma il *privilegium paupertatis* di cui godette S. Damiano e solo un altro ristrettissimo numero di comunità non cambia le linee generali. Piuttosto il crescente successo dei Mendicanti trasformò le comunità femminili in centri di reclutamento

¹²³ Sul nuovo tipo di spiritualità mistica apportata da Chiara si legga Zovatto (2002: 123-130).

per aristocratiche.

Il secondo elemento che non va sottovalutato consiste nel fatto che anche tra i Mendicanti si verificano molto presto quelle difficoltà causate dalla quasi impossibilità di mantenere rapporti armoniosi tra comunità femminili e coloro i quali, all'interno del ramo maschile, dovranno prendersene spiritualmente cura. Come già in precedenza sperimentato, anche i Francescani e i Domenicani sentiranno il peso di un'assistenza spirituale che i più giudicano pericolosa per l'anima. I frequenti contatti con le religiose che, in quanto recluse dal vincolo della clausura, finiscono per dipendere in tutto e per tutto da chi le mantiene in qualche modo in contatto con il mondo esterno, i problemi amministrativi, le incomprensioni, infine, dettate da una sensibilità religiosa che non è uguale alle altre, indussero già alla metà del XIII secolo i responsabili degli ordini a cercare di liberarsi del gravoso compito: solo un deciso intervento della Santa Sede mantenne in essere il legame¹²⁴.

Pur con tutti i loro limiti, le comunità mendicanti, alle quali – alla fine del XIII secolo – si aggiunsero le Carmelitane e le Agostiniane, diedero un immenso impulso alla religiosità femminile in Italia, che conobbe tuttavia le sue esperienze più originali ed innovative non all'interno delle mura dei monasteri, ma nel mondo laico, soprattutto cittadino.

1.3.7. *La religiosità laicale e le sue nuove forme*

L'esigenza sempre più crescente di realizzare in concreto il mes-

¹²⁴ Cfr. Barone (1994: 86).

saggio evangelico, anche da parte delle donne, è stato di certo determinante per il successo delle associazioni penitenziali, delle confraternite e, soprattutto, dei Terzi Ordini. Si manifesta in tutte queste forme di vita il medesimo bisogno di concretizzare con i fatti quell'amore per il prossimo che veniva sempre più spesso esaltato dai predicatori, e che per un laico o laica, poteva assumere soltanto le forme della carità attiva. Allo stesso modo, penitenti e terziari, dedicandosi ad uno stile di vita improntato verso un moderato ascetismo – la rinuncia ad ogni tipo di lusso vestimentario, al gioco, alle eccessive gioie della tavola, rispetto di una morale sessuale totalmente in linea con i precetti della Chiesa e quindi contrassegnata da lunghi periodi di astinenza – e ad una più costante ed intensa partecipazione religiosa – obbligo della preghiera più volte al giorno; partecipazione, oltre che alla messa festiva e domenicale, a riunioni, il cui scopo fondamentale era l'ascolto di omelie finalizzate a quel pubblico particolare di devoti; più frequente vita sacramentale –, si accostavano in qualche modo ad uno stile di vita, tipico dei religiosi, che continuava ad essere il modello unico di perfezione cristiana.

Ma la carità attiva dei laici, e qui anche le donne hanno un ruolo, si estrinseca, a partire dal XII secolo, ed ha la sua piena realizzazione nella costituzione delle prime forme ospedaliere, le quali cominciano a diffondersi dappertutto in Italia. È naturale che il termine *hospitale* o *hospitium* ha, in questa fase del Medioevo, ancora un significato assai generico, dietro cui si possono celare realtà molto diverse. Queste istituzioni possono essere semplice luogo di raccolta o di accoglienza per tutti coloro i quali si trovano, momentaneamente o stabilmente, privi di un'abitazione. In

questa prima categoria rientrano tutti gli stranieri, i viaggiatore e, soprattutto, i pellegrini, il cui numero è in continua crescita a partire dalla fine dell'XI secolo¹²⁵. Alla seconda categoria invece appartengono i poveri, nelle forme tradizionali della povertà (orfani, vedove, disabili al lavoro) o nelle nuove accezioni del termine (emarginati sociali, contadini da poco immigrati dalle campagne, artigiani o salariati senza lavoro, ex ricchi, decaduti socialmente a causa delle sempre più frequenti crisi economiche)¹²⁶. Ma accanto a queste funzioni di ospitalità e mantenimento gli *hospitalia* iniziano comunque a svolgere già compiti più vicini a quelli di un ospedale in senso moderno, e cioè la cura degli ammalati, dei feriti, a volte anche di incurabili, come nel caso dei lebbrosi, sempre più diffusi a partire dal XII e XIII secolo. Nel suo bisogno di impegno, la nuova spiritualità laica ha contribuito probabilmente assai più rispetto alle istituzioni religiose nella diffusione degli *hospitalia*.

In tutte queste fondazioni ospedaliere le donne svolgono un ruolo, anche se non primario. L'iniziativa della fondazione è quasi sempre maschile, poiché sono gli uomini di solito a detenere i capitali necessari per una simile impresa, e soprattutto a poterne liberamente disporre. Ma le donne collaborano in maniera attiva alle fondazioni: numerosi sono i testamenti femminili, per lo più di vedove, che legano i propri beni ad un ente ospedaliero.

Anche se quasi sempre escluse dalla gestione di queste associazioni – solo in pochi casi le donne sono membri a pieno titolo

¹²⁵ Sulla crescente diffusione dei viaggiatori e dei pellegrini dalla fine dell'XI secolo si veda Peyer (1999: 62-86).

¹²⁶ Una storia della povertà nel Medioevo è stata tracciata da Mollat (1982: *passim*).

delle confraternite – esse sono però sovente impegnate nella cura dei malati, soprattutto donne e bambini, nelle funzioni di *hospitallarie*; così come alle donne è riservato la cura pratica dell'igiene e la confezione dei cibi, che molte donne agiate preparano a casa propria per portarli poi ai degenti negli ospedali¹²⁷. Ma l'elemento femminile è forte soprattutto nei Terzi Ordini Mendicanti, in quei gruppi, cioè, che si ispirano al messaggio religioso soprattutto di Francescani e Domenicani, pur restando nel mondo. In questo caso però la partecipazione delle donne non sempre si concretizza in carità attiva. Sotto l'influenza dei propri confessori, o perché condizionate da una società in cui è relativamente ridotto lo spazio di manovra riservato alle donne, le terziarie che ci sono note attraverso i testi agiografici sono spesso esaltate per lo più per il loro forte coinvolgimento emotivo, e per forme di pietà ardente e mistica, che ha pochi paralleli nel mondo maschile coevo. È chiaro che non è sempre facile capire quanto la stilizzazione operata dall'autore di una *Vita* corrisponda alla realtà e quanto, invece, si limiti a proporre un modello nella speranza che questo venga imitato.

Ciò che è certo, in questa fase, è che le proposte agiografiche espresse dalla Chiesa ufficiale non presentino forti differenze tra i modelli maschili e quelli femminili: durante il XIII secolo in Italia l'indiscusso successo degli Ordini Mendicanti si traduce nella canonizzazione di Francesco d'Assisi, Antonio da Padova e Chiara d'Assisi. Con tali scelte il Papato dimostra il suo pieno favore verso le nuove forme di religiosità, pur cercando in qualche

¹²⁷ Atteggiamenti caritatevoli di questo tipo è possibile riscontrarli in Umiliana de' Cerchi, per cui si veda Benvenuti Papi (1990: 59-98).

modo di istituzionale: a parte l'amore per la povertà, sottolineato con toni particolarmente vibranti sia per Francesco sia per Chiara D'Assisi, le loro bolle di canonizzazione presentano un quadro abbastanza tradizionalista, poiché sia l'uno che l'altra sono esaltati nella loro funzione di iniziatore di una nuova forma di vita religiosa e di badessa esemplare più che come portatori di una spiritualità nuova¹²⁸. Ma al di là delle immagini ufficiali tracciate dalla Chiesa, i grandi santi degli Ordini Mendicanti, e su tutti i santi francescani, hanno lasciato una traccia importante e duratura nella religiosità dell'Italia medievale. Si pensi alla stigmatizzazione di Francesco, la quale ha giocato un ruolo importantissimo per la pietà del tempo: accolta in principio con non poche riserve, questa conferma della natura del santo quale *alter Christus*, nuovo Cristo perché perfetto imitatore della sua povertà, obbedienza ed umiltà, sarà destinata a segnare soprattutto la pietà femminile. Si moltiplicano da allora, di fatto, le pie donne che portano nel proprio corpo i segni di un amore per Cristo uomo, di una compassione nel senso più forte del termine, che le porterà a coprirsi di ulcerazioni inguaribili¹²⁹. A questo punto è bene mettere in evidenza che in realtà la religiosità femminile di impronta francescana rivela in sé una sorta di ambiguità. Da un lato si può sostenere che, in questo loro amore per Cristo che si fa perfetta imitazione della sua sofferenza, esse si rivelino fedeli interpreti del messaggio di Francesco più dei Frati Minori, pieni di dottrina universitaria e privi di umiltà. Dall'altro lato però molte di loro sembrano aver dimenticato quella parte dell'insegnamento di Francesco che si

¹²⁸ Cfr. Barone (1993: 37. 39-41).

¹²⁹ Cfr. Barone (1994: 91).

era tradotta nel *Cantico delle Creature* o nella sua idea della perfetta letizia: la meditazione sulle sofferenze del Cristo porta le donne pie soprattutto a moltiplicare le pratiche ascetiche, a digiunare tanto da perdere il gusto del cibo, a flagellarsi con accanimento, a piangere per giorni interi. Anche se in un primo momento si può pensare che questo atteggiamento doloroso, essendo segno di un'imitazione di Cristo, poteva estrinsecarsi solo in queste modalità, è vero anche che nelle biografie di molte sante donne questa fase di imitazione attraverso la sofferenza rappresenta solo un secondo momento di un cammino di perfezione che ha avuto inizio con opere di carità attiva. Ma questo è proprio uno dei casi in cui è impossibile cogliere quanto un percorso spirituale sia stato frutto di un'autonoma scelta femminile, sia stato guidato da confessori o sia pura stilizzazione agiografica, che i confessori, divenuti biografi, hanno reputato necessaria per esaltare ancor di più la spiritualità delle loro devote¹³⁰. La felicità fa tuttavia parte dell'esperienza religiosa di queste donne è una felicità che si realizza soltanto abbandonando il mondo materiale, in una dimensione mistica che impressionò parecchio i contemporanei.

I fenomeni mistici fanno parte integrante del modello di santità femminile che si impone in tutta Europa a partire dal XII secolo. Ma anche dopo aver sottolineato l'estremo rischio che si corre quando si vogliono analizzare, come espressione di una religiosità femminile, racconti, relazioni di visioni, accenni ad esperienze mistiche raccontate da uomini, è certo che, nelle fonti italiane a partire dalla metà del XIII secolo, si riscontrano molto più

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 92.

frequentemente resoconti di esperienze mistiche in senso stretto. In principio queste testimonianze sono più sporadiche: le donne, apparentemente, si mostrano riluttanti a narrare i propri incontri con Cristo, incontri che vengono piuttosto intuiti dall'esterno.

1.3.8. *Santità e famiglia: il raggiungimento della libertà tramite la verginità*

Nel basso Medioevo, i modelli di santità femminile prevalenti offrono un forte contrasto con l'evoluzione che si era delineata, in questo campo, tra X e XII secolo. L'apertura dimostratasi, in questi due secoli, verso forme di santità più conciliabili con i compiti riservati alle donne dalla cultura dei laici, l'originale insistenza sulla possibilità di condurre una vita grata a Dio e di accedere alla santità anche attraverso il matrimonio e la maternità, lasciano il posto – proprio nella fase in cui la religiosità femminile inizia ad occupare uno spazio più rilevante nella vita della Chiesa – ad un netto ritorno ai modelli più tradizionali di santità muliebri: modelli che tendono a difendere ad ogni costo l'integrità verginale e a rifiutare ogni compromesso con la famiglia. Quest'apparente inversione di tendenza e ritorno ai vecchi modelli del passato conferma l'interpretazione femminista del monachesimo femminile avanzata da Ida Magli. La studiosa, affrontando la questione in chiave antropologica, individua nella scelta della castità e della vita religiosa l'unica via aperta alla donna per ribellarsi contro una famiglia che pretendeva di determinarne rigidamente il destino di sposa e di madre, appropriandosi, paradossalmente, del proprio corpo nel momento stesso in cui ne negava la funzione riproduttiva e lo autodistruggeva attraverso

l'ascesi. In una società in cui il matrimonio e la maternità non avevano il fine di soddisfazione i bisogni del corpo e dell'animo femminile, ma erano indirizzati solamente al compimento di strategie di affermazione quasi completamente gestite dai maschi della famiglia, la scelta della verginità, osserva la Magli, poteva configurarsi come liberatoria, consentendo alla donna «di proclamare la propria liberazione sessuale» da un mondo che non le permetteva di disporre liberamente di sé; anche se si trattava di una liberazione più illusoria che reale, poiché il problema della sessualità femminile era rimosso anziché affrontato. Tuttavia la scelta della verginità doveva in ogni caso apparire, alle donne che la mettevano in atto, come una forma di emancipazione¹³¹. Questa interpretazione è oggi dominante nel panorama degli studi sulla santità femminile del tardo Medioevo. Pertanto si riconosce nel rifiuto della sessualità una forma di ribellione contro il matrimonio e la maternità, percepiti non certo come forme di realizzazione personale ma piuttosto di alienazione dell'identità femminile. Allo stesso tempo, è probabile che a determinare quel rifiuto concorresse egualmente il senso di colpa indotto dalla predicazione ecclesiastica per aver goduto del sesso, anche all'interno del matrimonio, o per averlo soltanto desiderato. André Vauchez, riferendosi in particolare a quella santità femminile di orientamento francescano, riconosce nel matrimonio, imposto dalla famiglia senza tenere minimamente in considerazione la volontà dell'interessata, il luogo per eccellenza dell'alienazione, e nel suo rifiuto l'unica via aperta ad una donna per affermare la propria li-

¹³¹ In merito si legga, sotto la voce "Monachesimo", Magli (1972- 628-635, vol. IV); la citazione riportata si trova a p. 632.

bertà¹³².

Quest'interpretazione diviene oggetto di riflessione per lo studioso Alessandro Barbero, il quale si chiede e scrive:

Come conciliare, infatti, l'immagine di una sessualità femminile repressa ed anzi costretta a negare se stessa per sfuggire alla sottomissione imposta dal maschio, con la spregiudicatezza di cui la letteratura di questi secoli dà prova nel rappresentare la sessualità delle donne, riconoscendo senz'altro al matrimonio una funzione di gratificazione sessuale rivolta non soltanto al marito, ma anche alla moglie? Senza indugiare su esempi letterari memorabili quali la Comare di Bath o la sposa di messer Ricciardo da Chinzica, e restando nei confini del genere agiografico, basterà ricordare la reazione tutt'altro che soddisfatta della moglie di Raimondo Palmario, [...] quando il marito le notifica la propria intenzione di interrompere i rapporti sessuali con lei per consacrarsi alla castità. Ma l'obiezione non sembra probante: una società complessa come quella tardomedievale poteva ben albergare al suo interno una molteplicità di atteggiamenti diversi ed anche contraddittori. Non è difficile immaginare che giovani donne dalle spiccate inclinazioni religiose siano state indotte, fors'anche dall'influenza dei loro confessori, a guardare al proprio corpo e a quello maschile in modo assai meno libero di quello consentito ad altre loro contemporanee; né che, inversamente, ragazze costrette a tredici o quattordici anni a sposare uomini che non avevano mai visto, e subito affaticate da ripetute gravidanze, abbiano trovato difficoltà a realizzarsi sul piano sessuale, una difficoltà tramutatasi ben presto in uno dei fattori scatenanti la vocazione religiosa. [...] appare dunque legittimo ritenere che l'ostilità verso il matrimonio di cui si fanno interpreti tante *Vite* non debba essere considerata esclusivamente come un portato della cultura sessuofobica degli agiografi, ma esprima altresì il consapevole rifiuto di una sottomissione sessuale percepita dalle protagoniste come fisicamente ripugnante e moralmente alienante¹³³.

Tale interpretazione trova conferma nella constatazione che più di una santa, nella sua lotta per sfuggire al matrimonio voluto dal padre e dai fratelli, può contare sulla manifesta solidarietà della madre e delle sorelle, pronte a sfidare la ire dei maschi della fami-

¹³² Cfr. Vauchez, (1989b: 197-199).

¹³³ Barbero (1991: 260-261).

glia pur di non abbandonare la ribelle alla sua sorte. La nascita di questo motivo indica che i conflitti scatenati dalla vocazione all'interno del clan familiare non solo traducono la lotta di un individuo contro le convenzioni sociali che pretendevano di sacrificare la sua volontà all'interesse collettivo, ma sono anche la manifestazione di una cultura femminile che, all'interno stesso della famiglia, lavora in silenzio per contrastare la gestione esclusivamente maschile dell'interesse familiare, opponendo una celata, ma spesso efficace complicità tra donne alla crudele logica di potere degli uomini. È anche vero che lo spirito di accondiscendenza della madre alla vocazione del protagonista, in contrasto con l'iraconda opposizione del padre, rientra in parte tra i comportamenti codificati della tradizione agiografica: fu proprio la madre di Francesco, ad esempio, a liberarlo dal carcere in cui lo aveva rinchiuso il padre. Tuttavia, nelle *Vitae* la cui protagonista è una donna, la solidarietà della madre e delle sorelle trascende il semplice impulso emotivo, per assumere un valore più profondo. Vi sono infatti dei casi in cui proprio l'esempio della madre, condannata dal matrimonio ad una vita scevra di soddisfazioni, suscita nella donna protagonista la volontà di rivendicare il possesso di sé, rifiutando di sottomettere il proprio corpo al maschio, ed evitando di subire il destino comune alle altre donne: avviene, così, che la madre tende sempre più ad identificarsi in una figlia che ha avuto il coraggio di ribellarsi là dove essa stessa, a suo tempo, non era stata in grado di farlo. A volte è la sorella minore della santa a sfidare il padre e i fratelli pur di seguire l'esempio di una sorella maggiore idolatrata, che con il suo gesto le ha rivelato la possibilità, fino ad allora non sospettata ed impensabile, di ren-

dersi padrona della propria vita. Sia nell'uno che nell'altro caso, la forza delle solidarietà femminili mosse a sostegno della santa offre un'ulteriore conferma del desiderio di rivalsa che in maniera più o meno consapevole è all'origine dei tante vocazioni femminili.

Gli uomini della famiglia, a loro volta, si rendono assai presto conto che rifiutando il matrimonio da essi imposto la santa intende in realtà dimostrare a se stessa e al mondo la propria autonomia, non accettando pubblicamente di sottostare alla loro volontà. Così la consapevolezza della posta in gioco rende doppiamente intollerante e violenta la loro reazione, esasperata, in molti casi, dal cospicuo investimento, in termini di denaro e di relazioni, rappresentato dal matrimonio di una ragazza e compromesso dal suo rifiuto. Appare in questo contesto particolarmente degna di nota la frequenza con la quale le biografie femminili di quest'epoca riprendono il motivo dell'aggressione portata dai familiari contro la comunità religiosa in cui la santa ha trovato rifugio. Sempre più spesso, d'altronde, si è in grado di appurare che le storie di irruzioni violente dei parenti nel monastero, per trascinare via con la forza la figlia o la sorella che contro la volontà della famiglia aveva scelto la vita religiosa, non rappresentano solamente un *topos* agiografico: si trattava infatti di incidenti reali, cui ogni comunità monastica era soggetta, e che ormai non suscitavano né sorpresa né scandalo tra i contemporanei, abituati a ben altro tipo di violenza.

Pertanto la verifica dei fatti, legata in precedenza alla sopravvivenza casuale di isolate attestazione documentarie, è resa ora assai più agevole dalla natura stessa del materiale autobiogra-

fico giunto fino a noi: in primo luogo perché le nuove regole che presiedono alla definizione della santità, in un cristianità sempre più strettamente sottoposta al controllo burocratico della Curia romana, si traducono nella creazione di fonti precedentemente impensabili e ricchissime, quali i verbali dei processi di canonizzazione; in secondo luogo, perché la natura stessa della narrazione agiografica tende a cambiare in risposta alle nuove condizioni: infatti, quasi sempre ci si trova di fronte a biografie scritte da uomini che non solo avevano conosciuto personalmente le protagoniste, ma ne avevano seguito da vicino, per parecchi anni, l'itinerario terreno e spirituale come confessori, e che hanno saputo arricchire la propria opera con le testimonianze dirette dei familiari e in generale di tutti coloro che avevano conosciuto la santa.

Ma le oscillazioni degli agiografi di fronte alle forme più radicali di contestazione dell'ordine familiare e sociale adottate dalle donne religiose non sono tuttavia destinate a durare al lungo. Non appena il movimento religioso femminile, sotto la spinta della predicazione francescana e domenicana, guadagna anche il mondo urbano italiano, appare chiaro che il tempo delle esitazioni era terminato: una moltitudine di confessori, trasformati in agiografi, comincia ad adoperarsi per inquadrare il nuovo movimento ed esaltare le sante, presentandone in maniera esplicita la ribellione antifamiliare, l'orrore del sesso e la volontà di autopunizione corporale come manifestazioni eclatanti di santità: esemplari sono i casi di Umiliana dei Cerchi, Chiara d'Assisi, Chiara da

Montefalco e Margherita Colonna¹³⁴.

Fin ora si è analizzato quasi esclusivamente il rapporto tra l'aspirante alla perfezione e la propria famiglia d'origine, soprattutto con i genitori, che spesso si oppongono alla scelta religiosa delle figlie. Assodato oramai il fatto che una resistenza da parte delle strutture familiari è quasi necessaria per dimostrare che si è, evangelicamente, amato Dio più del proprio padre e della propria madre, il problema si pone in maniera in parte diversa nel caso dei mariti o mogli che si scoprono una vocazione dopo il matrimonio o che l'abbiano sempre segretamente nutrita, ma siano stati forzati alle nozze dalla famiglia. Il matrimonio è, difatti, un vincolo assai più forte di quello che lega ai genitori e ai fratelli: già a partire dai Vangeli, esso appare indissolubile se non sia intervenuto l'adulterio della donna; in San Paolo è chiaramente espresso il concetto che, con il matrimonio, ciascuno dei coniugi perde la proprietà del proprio corpo che passa all'altro¹³⁵.

Una lunga, e a lungo inutile, battaglia è stata combattuta dalla Chiesa alto-medievale per cercare di imporre i valori fondanti del matrimonio cristiano: fedeltà e indissolubilità. Per molti secoli, tuttavia, la vocazione religiosa ha avuto una considerazione notevolmente più alta rispetto a quella del matrimonio. Ma, con la Riforma gregoriana, con gli sviluppi della teologia matrimoniale del XII secolo, con l'emergere sempre più chiaro del valore sacramentale del matrimonio (che sarà ratificato definitivamente però solo col Concilio di Trento), per un aspirante alla santità il matrimonio diventa un ostacolo non facilmente aggirabile, a me-

¹³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 268-274.

¹³⁵ Si legga Efesini 5, 21-33; Vattioni (2000: 2518).

no che, naturalmente, anche l'altro coniuge non viva un analogo processo di conversione, come nel caso della coppia imperiale formata da Enrico II e la moglie Cunegonda: canonizzati soprattutto per la loro unione verginale¹³⁶.

Appare quindi eccessiva e poco cristiana la reazione a questa nuova visione del matrimonio; si pensi ad alcune biografie di sante nelle quali si accoglie con sollievo la morte di tutti i familiari, marito e figli compresi, perché ciò concede la libertà di essere infine se stesse. In una società del tempo in cui le madri sono sempre più spesso chiamate ad essere le tutrici dei figli, anche i bambini possono essere sentiti come un impaccio: si pensi al caso limite, citato dalla Barone, rappresentato da Elisabetta d'Ungheria, madre e moglie tenerissima che, una volta divenuta vedova, non esita ad abbandonare i suoi figli, ancora piccolissimi, perché l'amore per loro è visto come conflittuale con quello per Dio e per il prossimo¹³⁷.

Paradossalmente, proprio la riuscita sociale del modello della famiglia cristiana sembra aver reso ancor più violento il bisogno di mantenere intatta la propria libertà con una scelta radicale di verginità.

1.3.9. *Le sante e la cultura*

Mentre, a partire dalla fine del XIII secolo, la Chiesa di Roma tende a privilegiare la cultura fra gli attributi della santità ufficiale, nel versante della santità femminile, in gran parte non canonizzata, continua a predominare il modello dell'*illicterata*; il che, del re-

¹³⁶ Cfr. Barone (1994: 98).

¹³⁷ Cfr. *ibidem*.

sto è comprensibile: la gran parte delle donne in questione, non avendo avuto quel minimo di istruzione che competeva alle monache, ma essendo vissute nel mondo, hanno potuto contare al più su una qualche forma di alfabetizzazione in volgare. Di norma però esse non sono in grado di scrivere – ed è qui che la scrittura maschile si interpone, nella quasi totalità dei casi, tra il lettore e la reale esperienza religiosa della santa – e hanno una superficiale conoscenza del latino. Questa è una delle notevoli differenze tra la mistica italiana e quella delle tante cistercensi d’oltralpe, alcune delle quali hanno avuto un’accurata educazione e in diversi casi, sono in grado di scrivere personalmente il resoconto delle proprie esperienze. Certo è che, anche in Italia, doveva esistere un pubblico di donne devote in grado di leggere in volgare testi devozionali: ciò è esplicitamente affermato ad esempio, e senza che il fatto susciti particolare stupore, per Francesca Romana; inoltre si potrebbe desumere qualche cultura scritta in donne che appartengono a famiglie di quella aristocrazia fiorentina in cui la capacità di lettura, almeno ai tempi di Boccaccio (si ricordi che il *Decameron* venne scritto per le dame e non per i cavalieri), era ormai assai diffusa.

Ciò che invece contraddistingue molte di queste donne è la capacità di comprendere anche i passi più astrusi delle Scritture, «di risolvere problemi teologici profondi grazie ad una *sapientia* che non deve nulla alla *scientia* terrena, propria degli uomini, che sempre più spesso compiono studi di teologia e di diritto nelle università, che si stanno diffondendo in tutta Europa, e nei numerosi *studia* dei Mendicanti, presenti in tutte le città italiane di

una certa importanza»¹³⁸.

1.3.10. *Un periodo di crisi*

Se dal punto di vista economico e sociale si discute ancora se gli ultimi centocinquanta anni del Medioevo possono esser definiti come un'età di crisi, è invece indiscutibile che il periodo che va dal 1300-1450 rappresenti, per la storia religiosa, una fase di grandi lacerazioni e forti incertezze.

Alla morte di Benedetto XI (1304) ha inizio una lunga fase di assenza del papa da Roma; ritornato il papa (Gregorio XI) da Avignone nel 1377, la situazione degenera ulteriormente. Alla morte del pontefice, infatti, il collegio cardinalizio procede a due elezioni successive: si hanno così due papi, Urbano VI e Clemente VII. Da allora, e fino al 1417, la Chiesa non avrà più una sola ed unica guida, ma due, ed in alcune fasi tre. Ma anche dopo l'elezione di Martino V, nel 1417, la situazione interna della Chiesa seguirà ad essere travagliata, dato che papa e Concilio continuano a disputarsi il ruolo di guida della cristianità.

Per la penisola italiana la lontananza da Roma dei papi ha significato una netta marginalizzazione: sono sempre meno numerosi, nel sacro Collegio, i cardinali italiani; la situazione politica si fa sempre più anarchica, con un papa francese che tenta, in genere senza risultati, di esercitare il controllo politico in Italia. Infine, sempre meno denaro affluisce a Roma, dato che l'amministrazione curiale si è trasferita ad Avignone e gli affari della cristianità vengono tutti definiti in Curia. Finanche nelle sto-

¹³⁸ *Ivi*, p. 100.

ria della santità canonizzata è possibile percepire la crisi italiana: sempre meno inchieste, infatti, che riguardino abitanti della penisola vengono autorizzate dal papa; sono davvero pochi i procedimenti che arrivano ad un esito soddisfacente: le grandi eccezioni sono rappresentate da Tommaso d'Aquino, canonizzato nel 1323 da Giovanni XXII, e Celestino V, la cui santità viene riconosciuta nel 1311 da Clemente V.

Difficilmente ci si può rendere conto della profonda lacerazione che lo scisma ha rappresentato per la cristianità: si pensi, ad esempio, al fatto che gli Ordini Mendicanti, roccaforte dell'ortodossia nei centocinquant'anni precedenti, sono anch'essi divisi in due obbedienze; l'Università di Parigi, la *parens scientiarum*, la madre di tutte le scienze – e della teologia prima fra tutte – secondo la celebre bolla di Gregorio IX del 1231, è ora in piena crisi, dopo che, con la sua scelta di obbedire al papa di Avignone prima, con i suoi continui ondeggiamenti poi, non rappresenta più la voce unica della cultura teologica europea.

Inoltre il continente è segnato, per più di un secolo, dal conflitto che oppone le due più grandi potenze cattoliche: Francia ed Inghilterra. Il disordine politico, le miserie economiche, i conflitti sociali che alla guerra si accompagnano si traducono anche in un'exasperazione del sentimento religioso, in un'ansia di certezze che trova spesso uno sfogo in attese apocalittiche e nella fede dei tanti *profeti*, che fanno risuonare, in tutta Europa, la loro parola ispirata.

Infine, sullo sfondo le grandi pestilenze: dalla prima e più celebre, quella del 1348, la peste nera, alle tante ricomparses dei decenni successivi, che decimano la popolazione e rendono ancor

più percepibile alla coscienza del singolo cristiano la fragilità dell'esistenza terrena.

È dunque questo, assai brevemente, il quadro che condiziona gli sviluppi della religiosità in Europa alla fine del Medioevo. Si cercherà adesso di tracciare i caratteri dell'esperienza religiosa in area italiana.

L'attesa della fine, il senso della precarietà del vivere, la necessità di sostituire nuove forme di solidarietà a quelle consuete, familiari o di vicinato, che la peste ha distrutto, sono ad esempio alla base della nascita o del crescente successo, delle confraternite in area toscana. Anche a Roma le confraternite registrano incrementi nelle iscrizioni e, soprattutto, nei lasciti testamentari che sono all'origine della loro floridezza economica. In più sembrano particolarmente moltiplicarsi e meglio organizzarsi le istituzioni ospedaliere cittadine¹³⁹.

Naturalmente l'assenza del papa da Roma è sentita in Italia come una sorta di mutilazione, ragion per cui si alzerà la voce delle grandi mistiche del tempo, italiane o italianizzate, a invocare la necessità del ritorno del Pontefice nella sua città d'elezione. Donne diversissime tra loro come la senese Caterina, figlia di un modesto artigiano, e la svedese Brigida, giunta a Roma per il Giubileo del 1350, di stirpe nobile, sono concordi in questa loro persuasione che sia la volontà di Dio che il Papa torni a Roma. La mistica di Caterina e di Brigida, pur per tanti versi simile a quella delle innumerevoli donne pie delle età precedenti, ha avuto la possibilità di essere benevolmente ascoltata, e più tardi uffì-

¹³⁹ Cfr. Barone – Piazzoni (1984: 20, nota 14).

cialmente riconosciuta come ispirata da Dio e quindi confermata con la canonizzazione, poiché si tratta di una capacità visionaria che si manifesta in perfetta obbedienza alla gerarchia ecclesiastica e si fa pilastro delle barcollanti istituzioni¹⁴⁰. A questa caratteristica Caterina unisce quella di porsi come perfetto esempio delle virtù di carità che dovrebbero connotare una mantellata, e cioè una penitente sotto la guida spirituale dei domenicani. La grande fama goduta da Caterina ancora in vita, gli straordinari doni di cui fu dotata, la ricchezza e la novità della sua esperienza mistica, la lingua in cui si è espressa, tutti questi elementi hanno concorso a garantirle un'enorme successo. Alla fine del Medioevo e all'inizio dell'età moderna, l'imitazione di Caterina sarà frequente come, alcuni secoli prima, lo era stata quella di Francesco d'Assisi, anche se questa volta, ed è la prima volta, si tratta di una donna¹⁴¹.

Così come in precedenza si è visto, donne come Caterina e Brigida non si limitano a descrivere le proprie esperienze di comunione con Cristo, ma hanno anche il chiaro intento di voler agire concretamente nella realtà politica del tempo, anche se in maniera velata. Non si tratta però di casi isolati: anche le mistiche francesi dell'età dello scisma incarnano le voci di semplici cristiani di fronte all'inaudita divisione, e sono allo stesso tempo strumento per chi utilizza la loro capacità profetica per la propria causa. Il caso più celebre di mistica politica è naturalmente Giovanna d'Arco. Ma tale atteggiamento non è destinato ad esaurirsi: nella Roma di Eugenio IV, Francesca Romana tenta di intervenire per riconciliare il papa con il Concilio di Basilea; e negli anni ancora a

¹⁴⁰ Cfr. Vauchez, (1989a: 366-368, 399-405).

¹⁴¹ Cfr. Barone (1994: 104).

seguire l'Italia vedrà il proliferare di profetesse di corte, che mettono il loro carisma al servizio della politica¹⁴².

A questo punto gli uomini di Chiesa ebbero realmente paura di queste donne così numerose che avevano acquisito un tale prestigio e potere presso i fedeli. In altri termini, ritengo che la rilevante ascesa delle donne sante, il loro naturale conformarsi a determinati ideali religiosi contemporanei, e soprattutto la loro capacità di convertire il prestigio soprannaturale in potere politico nel contesto di culti dinastici a nord delle Alpi, e della regione cittadina a sud delle stesse, contribuì ad una sorta di emancipazione femminile, ma produsse al tempo stesso una reazione di angoscia nei ceti dirigenti della cristianità. È molto probabile che i sentimenti contraddittori generati da queste sante così carismatiche abbia contribuito a far sì che l'immagine spaventosa della strega, che compare alla fine del Medioevo, avesse dei connotati essenzialmente femminili, come quelli descritti nel *Malleus maleficarum* (che offre lo studio particolare di un caso volto a spiegare «perché le donne fossero particolarmente inclini alle superstizioni diaboliche!») e a far in modo che le vittime della caccia alle streghe fossero delle donne¹⁴³.

¹⁴² Cfr. *ivi*, p. 105.

¹⁴³ Vauchez (2003: 107-108).

2. Sant'Agata: vita, martirio, traslazione delle reliquie

2.1. Agata, vergine e martire

Il momento del passaggio, nella consuetudine romana, dall'infanzia all'adolescenza è segnato, nel dodicesimo anno di età, anche attraverso il cambiamento dello *status* civile; infatti, a quell'età la fanciulla romana può essere *sponsa*. Prima attraverso la verginità e poi attraverso il martirio, la giovane Agata sceglie di unirsi allo sposo celeste, in consacrazione delle sue mistiche nozze con Cristo¹⁴⁴.

La spiritualità martiriale e quella verginale non sono separate ma unite dalla comune finalità di offrire testimonianza a Cristo attraverso l'offerta di sé stessa, secondo quanto evidenziato da S. Paolo¹⁴⁵, facendo della propria verginità una *principalis virtus*, cioè una scelta che rende martiri, appunto, *hostiae viventes*, secondo il

¹⁴⁴ Il martirio è assimilato alle nozze mistiche e conseguentemente alla verginità consacrata; cfr. Milazzo (2002: 107 e n. 130).

¹⁴⁵ «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» *Rom. 12,1*, Vattioni (2000: 2442).

modello.

La determinazione di Agata a seguire Cristo e ad offrire per lui la propria vita ai suoi persecutori assimila, in un unico disegno ideologico, verginità e martirio in quanto entrambi sono caratterizzati dalla ferma decisione della protagonista e dall'eroismo della fanciulla-vittima, fortemente determinata a votarsi allo sposo celeste. La dimensione sponsale è sottolineata dalla realtà del sacrificio, che costituisce il nucleo ideologico del martirio.

Agata rappresenta la donna virile, esempio precedentemente illustrato, che si distacca dal modello delle donne tradizionali in quanto reagisce con ferma risolutezza al dolore, superando le debolezze del suo stesso sesso, sul piano fisico e morale: è l'ideale di una figura femminile spiritualmente forte poiché accetta e affronta impavidamente il martirio e poi la morte per Cristo. Vi è un legame fortissimo fra cristianesimo e filosofia, soprattutto quando l'adesione al credo cristiano diventa accettazione di una «teoria», che ha un aggancio molto forte con la realtà, proprio come i sistemi di pensiero più noti dell'antichità¹⁴⁶. La scelta di una filosofia cristiana ha il compito di trasformare spiritualmente le donne in uomini; il che significa appunto acquisire la forza, la capacità di soffrire, il valore, la resistenza alla disperazione, il superamento delle debolezze naturali che il mondo antico diceva caratteristiche della natura umana femminile e appropriarsi, invece, della virtù tipicamente maschile della forza¹⁴⁷. Quindi, diventata virile in tal senso, la donna si pone sullo stesso piano di parità con l'uomo e può dunque salire come lui verso il cielo. In ciò Elena Giannarelli

¹⁴⁶ Cfr. Giannarelli (1996: 103 ss.).

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 106.

ha notato riscontri con la filosofia platonica: risemantizzazioni cristiane di pensatori classici e percorsi paralleli per attingere alla perfezione, ma differenziati in base al sesso¹⁴⁸. Infatti, alla base della santità e dell'acquisizione di perfezione in ambito cristiano si colloca la cristomimesi o *imitatio Christi* e l'incarnazione di Cristo come uomo nella vergine Maria¹⁴⁹. La lingua, nota ancora la studiosa, può aiutarci nella costruzione dei paradigmi femminili: mentre in greco il termine ἀνήρ/άνδρῶς era messo in relazione con ἀνδρεία «valore, virtù», in latino, con una evidente paraetimologia, Varrone connetteva, invece, il termine *mulier* «donna» a *mollities* «debolezza». Tuttavia, in greco esisteva una parola chiave: ἄνθρωπος, cioè «essere umano», sessualmente indifferenziato. Nell'ideologia cristiana è presente la formula «l'uomo di Dio», cioè «l'essere umano di Dio» ad indicare i grandi asceti, i grandi santi con i loro carismi e con il loro rapporto privilegiato nei confronti della divinità¹⁵⁰. Il precedente cui fare riferimento per i paradigmi cristiani femminili è stato individuato nella figura di Maria vergine¹⁵¹.

Pertanto, Agata è un virile modello martiriale femminile, alla quale si riconosce una maggiore autonomia, rispetto a quella generalmente concessa o riconosciuta alle donne del suo tempo. Questo nuovo sentimento di sé e questa nuova individualità peculiare si fondano sulla fede e sulla deliberata adesione ad un cre-

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 107.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 108.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 110.

do nuovo e diverso¹⁵². È una soggettività maschile quella che, nel riportare gli atti dei martiri, riferisce, sceglie, elabora, colora e infine giudica. Ed è proprio questa soggettività maschile che avrebbe creato lo stereotipo della martire virile, che si era liberata dalla debolezza del sesso femminile, per affrontare con forza i supplizi cruenti del martirio¹⁵³. Agata è una giovane donna dall'animo virile, che ha superato quella che solitamente è chiamata debolezza, caratteristica del sesso femminile: solo l'anima è diventata virile, non il corpo, che ha combattuto la propria battaglia mortale per la fede e, infine, ha affrontato con coraggio la morte, abbandonando così la sua reale esistenza terrena. Proprio in questa spiritualità sublimata sembra evincersi la virilità di Agata, vergine e martire, che è riuscita ad ignorare l'angoscia delle torture, il terrore della morte, grazie all'invocazione a Dio, che le ha infuso coraggio e forza¹⁵⁴. Agata, per paura del martirio e della sofferenza, contro il comune stereotipo, invoca Dio affinché le dia la forza per affrontarlo, ricevendo così in cella la visita di una vecchia figura maschile, paterna e tranquillizzante che l'ha curata, dopo l'amputazione della mammella, l'ha rassicurata e le ha infuso coraggio. Nella lotta per affrontare il processo e il martirio di Quinziano, Agata sente bisogno di trovare una forza più grande di sé nella propria fede: già apologisti e agiografi avevano da tempo adattato a questa scelta cristiana un termine, desunto dal linguaggio pagano, cioè *atleta*¹⁵⁵. In un primo momento, infatti, il martire

¹⁵² Cfr. Lanata (1996: 63).

¹⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 63-65.

¹⁵⁴ Cfr. Stelladoro (2005a: 47).

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 81.

era rappresentato dai cristiani come una vittima sacrificale, come l'agnello di Dio immolato: a quest'immagine del *Christus patiens* terreno si è sostituita, nel tempo, a partire già dal II secolo, quella dell'atleta di Cristo, cioè di chi gareggia con successo, riportando la palma della vittoria contro i pagani. Nella volontà cristiana, l'immagine dell'atleta vittorioso simboleggiava il tentativo di costruire per i martiri (che per la mentalità pagana erano solo dei poveri mentecatti, votati al sacrificio) un ruolo vittorioso, ricorrendo proprio ad una delle immagini più care ai pagani, desunta dall'atletica¹⁵⁶: ἄγων, infatti, è la prova che i martiri affrontano; ἄγωνιστής o ἄθλητής è il martire stesso; ἄγυμναστής è il vile, che rinnega la fede, in quanto non esercitato nell'atletica; στέφανος è la corona della vittoria¹⁵⁷. Per Agata, rivestirsi dell'«atleta Cristo» significa trascendere la propria identità femminile e riconquistare, in un momento di tensione estrema, una sorta di androginia originaria¹⁵⁸. Partecipe della sofferenza di Cristo, Agata è dotata di un eccezionale carisma, che ha, però, un triste epilogo: la morte.

Dunque Agata rappresenta la personificazione del modello eroico della vergine-martire, in quanto fa della propria verginità una *militia Christi*¹⁵⁹; anzi, nella forza incorrotta della verginità cristiana trova la ragione stessa della propria battaglia contro Quinziano, che la desiderava, e contro la stessa Afrodisia e le sue figlie,

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 81-82.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 82 e n. 84.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 85.

¹⁵⁹ Sul tema della *militia Christi* al femminile, cfr. Giannarelli (1980: 25-28).

che la volevano distogliere dalla propria castità¹⁶⁰.

Nei primi secoli, alcuni aspetti della vita cristiana, come la castità e la carità, appartenevano alla sfera privata e solo più tardi divennero parte integrante dell'impero, che riconoscerà poi il cristianesimo come religione ufficiale. Imparare ad astenersi dai piaceri della carne, a sopportare il martirio, a comportarsi con umiltà e tenacia verso coloro che incarnavano il potere per esercitarsi a sviluppare le virtù più importanti dell'anima, costituivano sia gli elementi di una morale specificamente cristiana, sia le tappe gradualistiche di un sistema etico (già conosciuto dal mondo ellenistico per influenza del giudaismo e del pensiero ellenistico e in particolare dallo stoicismo). I testi dei primi secoli cristiani trattano questioni morali e stabiliscono il ritratto del cristiano ideale. L'eclettica morale cristiana attinse i suoi principii dal pensiero filosofico dell'epoca e lo arricchì, sotto l'aspetto teorico, con l'introduzione della teologia come esperienza necessaria per lo sviluppo etico. Sul piano pratico, poi, la morale cristiana insisteva sul valore sia della preghiera continua, sia del rifiuto della ricchezza e dei piaceri. Le elaborazioni teoriche concordavano nell'assunto secondo cui la libertà dell'anima non poteva essere condizionata dai legami di subordinazione che colpivano il corpo.

¹⁶⁰ Maria è per le vergini il punto di partenza di qualcosa destinato a rinnovarsi nel tempo grazie al meccanismo dell'*exemplum*. Difatti, in lei le fanciulle vedono un modello cui conformarsi per diventare esse stesse modelli paradigmatici per altre vergini; cfr. Giannarelli (1991: 233-246). Pertanto le vergini riconoscono in Maria la possibilità di attingere a un modello di perfezione, che si conforma all'idea di vita perfetta, in quanto in lei vedono riflesse se stesse e insieme la forma ideale della virtù. È chiaro che Maria è un modello paradigmatico di perfezione in virtù della nobiltà che la rendeva degna di elezione e maestra della verginità, di cui portava in sé l'impronta archetipica; cfr. Milazzo (2002: 115). L'unicità della condizione di Maria, quale creatura scelta da Dio per dare un corpo di carne al proprio figlio, non le impedisce di essere imitabile dalle altre vergini: è ciò che Cameron definisce retorica del paradosso; cfr. Cameron (1991: 165-170).

Il modo migliore di fare buon uso dei beni materiali era quello della beneficenza, che poi assomigliava alle forme di distribuzione dei beni, già note all'antichità, quale l'“evergetismo”¹⁶¹.

È stato notato che giovani martiri sono *exempla* di giovani vergini in una piena e sempre viva assimilazione tra verginità consacrata e martirio. La *memoria* del martirio, cioè delle cruenti torture con le quali le martiri avevano testimoniato la loro fede, giungendo alla morte, fa organicamente parte di un impianto dottrinario, di cui sostanziano la gravidanza spirituale e non sono, quindi, elementi accessori ed esornativi di questo¹⁶².

Agata e il suo martirio si pongono – conformemente alla religione cristiana, che sviluppa forme di mediazione articolata sia sul piano teologico sia su quello devozionale¹⁶³ – su un piano di eccezionalità, assumendo una dimensione esemplare ha reso testimonianza a Cristo con il suo supplizio che, nella sua cruenta emblematicità, ha assunto tratti straordinari all'interno della storia culturale siciliana delle persecuzioni della prima cristianità. Dunque, Agata è una vergine e martire, morta per fede; pertanto, in quest'ottica, la sua morte ha un duplice fine: da un lato si salda con la certezza della resurrezione, dall'altro la scelta del martirio si collega con l'*imitatio Christi*, considerato il martire per antonomasia, fermo restando il fatto che il martirio in sé non è una pe-

¹⁶¹ Cfr. Stelladoro (2005a: 50-51).

¹⁶² È questo un aspetto del culto dei martiri promosso da Ambrogio la cui strategia è animata da un'intensa spiritualità e non da calcolo politico; organica a tale progetto è la funzione paradigmatica conferita alle vergini martiri nelle opere sulla verginità femminile; cfr. Milazzo, (2002: 105).

¹⁶³ Cfr. Boesch Gajano (1999: 11-15).

cularità cristiana¹⁶⁴. Quindi, in un momento particolare della persecuzione cristiana in Sicilia, il martirio di Agata assume il valore di modello ed *exemplum* ai fini di edificazione in seno alla cristianità.

Il racconto degli atti del martirio di Agata è funzionale a visualizzare il contrasto tra la fragilità della vergine e la sua sovrumana grandezza¹⁶⁵, celebrata nel coraggio e nella forza della giovane vergine, con il richiamo alla tortura e alla morte e con il conseguente connesso repertorio di dettagli assai sanguinosi, e dall'altro la vergine che offre il proprio esile corpo ai supplizi, per culminare poi nella cruenta morte. La forza di sopportazione e l'insensibilità alla sofferenza, oltre che funzionali alla rappresentazione di eroi sprezzanti delle torture, sono sentite come la conseguenza di un'adesione profonda e coerente alle proprie verità di fede, capace di accrescere le energie di Agata, come la manifestazione di un intimo rapporto e quasi di un'identificazione con Cristo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Ogni movimento religioso o politico ha i suoi martiri, nel senso che rende onore a coloro che muoiono per l'ideale condiviso dal gruppo, dalla comunità, dal popolo promotore di quel movimento. Inoltre, è possibile rilevare affinità anche tra gli atti dei martiri cristiani e la testimonianza dei processi e della condanna di nobili alessandrini, così come ci è tramandata da papiri greci, di cui ci sono rimasti solo frammenti; cfr. Boesch Gajano (1999: 12).

¹⁶⁵ La bellezza, la giovinezza, la verginità di Agata e la delicata fanciullezza, la scelta di una condizione umile, da serva, sembrano in consonanza con la concezione paolina («Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono», 1 Cor 1,27-28, in Vattioni [2000: 2453]) e cioè una sorta di prova che Dio sceglie proprio ciò che è debole (la fragilità del sesso femminile e la giovinezza della martire) per manifestare la sua potenza. Mazzucco (1988: 172).

¹⁶⁶ Sul motivo dell'insensibilità dei martiri di fronte ai supplizi, cfr. Mazzucco (1988: 167). Negli Atti e nelle Passioni tarde la crudeltà dei tormenti e la resistenza al dolore fisico sono funzionali alla rappresentazione di eroi sprezzanti, bramosi e compiaciuti delle torture; cfr. Mazzucco (1988: 169). È altrettanto vero che a queste eroine non

Inoltre, già durante la sua fase iniziale dell'interrogatorio, Agata professa pubblicamente la propria fede, il che vuol dire che la vergine afferma la propria volontà di scelta, liberandosi da condizionamenti esterni e affrancandosi dalla sottomissione a qualunque autorità umana. Già la semplice ma intensa risposta data al governatore Quinziano¹⁶⁷, è una forma assai marcata e decisa per proclamare tutta la novità della propria scelta di vita e del proprio modo di essere, che a Quinziano, in quanto pagano, suona come una sfida.

È da notare, nel modello martiriale agatino, la presenza delle visioni (l'apostolo Pietro, che appare ad Agata nelle sembianze di un vecchio), assai frequenti nei martiri del III secolo, utili all'edificazione della Chiesa del tempo, e che costituiscono anche un insegnamento autorevole in tempi successivi, imponendosi come un modello e come punto di riferimento. I martiri, infatti, attribuiscono notevole importanza alle loro visioni, e le stesse comunità cristiane mostrano per esse tutto il loro rispetto, tanto che il redattore del martirio non manca di metterle in evidenza, sottolineandone ai posteri il particolare carisma profetico.

Agata offre il modello martiriale della lotta e del combattimento come comportamento da imitare, il modello, come si diceva, *virile* della santità martiriale femminile, nell'indissolubile le-

manca la comune sensibilità, né può dirsi esclusa per loro l'esperienza del dolore vero e proprio, come nel caso della mutilazione della mammella patita da Agata e della sua morte. Esaminando il tema dell'antitesi tra debolezza e virilità (cfr. Mazzucco [1988: 171]), si scopre nei martiri antichi una mentalità del tutto originale, che non va associata all'antitesi tra i due sessi, in quanto non si considera intrinsecamente debole il sesso femminile, come, tuttavia, si riscontra nella patristica: sia in quella coeva sia, ancor più, in quella posteriore; cfr. Mattioli (1983: 81-85, 150-153).

¹⁶⁷ Agata dice al governatore di essere la serva di Cristo e, pur essendo ricca, di avere deciso di votarsi all'umiltà dei costumi al fine di sembrare proprio una serva; cfr. Stel-ladoro (2005a: 109).

game tra verginità e martirio¹⁶⁸, il modello della vergine martire che difende fino alla morte la castità del proprio corpo dalla lussuria e, infine, il modello di perfezione incentrato sull'astinenza sessuale. La rappresentazione del corpo vergine, contiguo alla lussuria (la presenza della figura di Afrodizia e le sue figlie) ma sempre inviolato, rafforza l'efficacia pedagogica del messaggio: l'oscuro stimolo della concupiscenza della carne sottolinea la conflittualità che la scelta della verginità comportava per il cristiano. Infatti, la conflittualità con il corpo rappresenterà poi, nel monachesimo, la conflittualità con il *saeculum* e quindi, come nota Cipriano, seguire Cristo significava vivere un quotidiano martirio: la sessualità era un continuo rischio (ma non il solo), che la fragile carne umana quotidianamente correva, per cui l'astinenza sessuale diventava un esempio del bisogno di sottomettere il corpo, sottoposto all'immane sofferenza del mondo e a dura disciplina¹⁶⁹.

Agata offre alla pietà cristiana, sulla scia della cristomimesi, un *exemplum* martiriale da imitare: *atleta* di Dio, come già Cristo, l'eroina impersona tutte le virtù del cristiano, che con la sua forza segue ed offre il modello di perfezione cristiana in quella lotta quotidiana contro il *saeculum*, in un continuo e ininterrotto esercizio di mortificazione e di ascesi¹⁷⁰.

La verginità cristiana era considerata da Origene come un privilegiato ed indissolubile connubio tra cielo e terra, ponendo l'accento sul fatto che Dio aveva potuto unirsi, come si diceva, all'umanità grazie al santo corpo di una donna vergine: Maria. Ed

¹⁶⁸ Sul modello martiriale femminile e sulla sua valorizzazione si rimanda a Mazzucco (1988: 167 ss.).

¹⁶⁹ Cfr. Brown (1992: 179).

¹⁷⁰ Cfr. Stelladoro (2005: 55-56).

è proprio questa incarnazione di Cristo in un vergine corpo femminile che segnava una svolta storica profonda e marcata, rappresentando l'intrecciarsi del divino e dell'umano al fine di rendere divina anche la natura umana proprio attraverso un prolungato periodo di convivenza¹⁷¹. Ora, la più chiara dimostrazione di una tale assimilazione era proprio rappresentata dalla castità del corpo delle vergini reso santo dal martirio in Cristo e per Cristo. Ampi e diffusi sono, proprio nella letteratura cristiana delle origini, i riferimenti all'imprescindibile legame tra verginità e martirio: Tecla, Blandina, Domina, Agata, Lucia. La valorizzazione della castità e della verginità femminile rivalutano l'intoccabilità del corpo, consacrato a Dio e da Lui protetto, sottolineandone l'integrità fisica. I martiri non subiscono impotenti le tribolazioni del martirio. Quando, ad esempio, Tecla fu condannata a gettarsi in una vasca piena di squali, apparve miracolosamente una nube di fuoco che la avvolse, sicché né fu possibile agli squali sbranarla né ad alcuno vederla nuda¹⁷².

La potenza e la forza dei santi affiora proprio quando tocca la fragilità dei corpi femminili, risaltandone la forza virile nella loro capacità di resistenza ai cruenti martirii e di superamento del dolore fisico. E, nel caso di Agata, già dall'interrogatorio emerge la singolare virile dialettica della vergine. Agata, dunque, riflette un mutato modello di prospettiva in cui veniva considerato il martire: non più umile, ma fermo e saldo testimone della divinità di Cristo, atleta e campione della vittoria di Cristo proprio attraverso l'audacia della sfida lanciata al magistrato

¹⁷¹ Cfr. Brown (1992: 160).

¹⁷² Cfr. Brown (1992: 144).

nell'interrogatorio, e nel contempo la sovrumana capacità di resistere a tutti i supplizi¹⁷³. Pertanto, si comprende come il magistrato veniva considerato strumento del demonio e bieco persecutore, capace di infliggere al cristiano i più atroci tormenti e, proprio per questo, spesso riceveva, alla fine del martirio, un giusto castigo da quel Dio che aveva perseguitato nel martire. Contemporaneamente Agata si trasforma in un vittorioso atleta della fede, che affronta le prove più tremende con la miracolosa forza infusa direttamente da Dio¹⁷⁴.

La nobile origine di Agata riflette il determinante ruolo delle nobili e ricche matrone nella diffusione del cristianesimo nei primi secoli dell'era cristiana; e il potere della martire è rafforzato proprio dalla centralità del suo martirio e dalla forza protettrice di Dio, cioè dalla *potentia* che Dio trasmette ai suoi *atleti*, i cui caratteri così si manifestano: incolumità di Agata dal fuoco (il che ha conferito alla martire il patronato contro le eruzioni dell'Etna: fuoco e terremoto); il miracolo della punizione del suo carnefice, Quinziano, che annega nelle acque del Simeto dopo la morte della vergine. La modalità dei cosiddetti *miracoli di punizione* nei confronti dei persecutori è frequente nelle storie dei martiri: il sopraggiungere della morte, dopo una serie di dimostrazioni sottolineate, da un lato, il potere di Dio, dall'altro, la resistenza del corpo martoriato della vergine¹⁷⁵.

È evidente che Agata, così come i martiri dei primi secoli, abbia svolto un determinante ruolo didattico e parenetico proprio

¹⁷³ Cfr. Lanata (1973: 35).

¹⁷⁴ Cfr. Lazzati (1956: 16 ss.).

¹⁷⁵ Cfr. Stelladoro (2005a: 57-58).

con l'esperienza del martirio, oltre che con la scelta consapevole della propria verginità che, in epoca successiva, diventerà, per così dire, erede del martirio, come ideale cristiano di perfezione¹⁷⁶.

2.2. *Il quadro storico di riferimento*

Sant'Agata è certamente una delle figure più famose e venerate della santità femminile in Sicilia dei primi secoli del Cristianesimo, ed insieme ad altre eroine dell'isola – quali Lucia, Rosalia, Ninfa e Oliva, ecc. – attesta come preponderante sia in Sicilia la prevalenza della santità femminile su quella maschile¹⁷⁷. Assai varie e complesse sono le ragioni di tale predominanza, e non si può di certo togliere importanza all'influenza su di essa esercitata dai culti femminili precristiani nell'isola: tanto che Agata potrebbe essere considerata la risemantizzazione di antichi miti pagani locali¹⁷⁸: ad esempio delle Veneri locali, tra cui Venere-Astarte Eri-cina, né vanno trascurati il culto di Iside, della dea greca Demetra e della figlia Persefone-Kore¹⁷⁹. È probabile che si assista ad una ripresa del tessuto mitico pagano, in connubio con il cristianesimo locale. In questo conteso folcloristico-popolare, di riutilizzazione di leggende antiche pagane, è possibile notare uno degli aspetti della presa del cristianesimo sulle donne, con la condizio-

¹⁷⁶ Cfr. Mazzucco (1988: 195).

¹⁷⁷ Fin dall'inizio ricorre con insistenza nelle fonti letterarie, da parte di pagani e cristiani, la constatazione che non solo gli uomini ma anche le donne hanno affrontato il martirio, vincendo la debolezza, insita nel loro sesso, dando prova di coraggio virile, dimostrandosi pari agli uomini se non addirittura superiori; cfr. Mazzucco (1988: 168) e Mattioli (1983: 150-152).

¹⁷⁸ Sulle reminiscenze del paganesimo nei culti cristiani si veda Delehay (1938: 215 ss.).

¹⁷⁹ Cfr. Stelladoro (2005a: 10-11).

ne di creare eroine, che si collocano in una realtà nuova fatta di elementi antichi risemantizzati¹⁸⁰. Ad esempio è indubbia l'affinità tra l'antico corteo sacro in onore di Iside (in cui i fedeli indossavano una veste bianca) e la processione dei devoti (i quali anch'essi indossano il tradizionale abito bianco, conosciuto dalla devozione popolare come «sacco»¹⁸¹) in onore di sant'Agata durante la festa locale, nella ricorrenza del suo *dies natalis* (5 febbraio)¹⁸².

Tardiva è la redazione degli atti del martirio di Agata, come del resto è tardiva¹⁸³ la maggior parte dell'agiografia occidentale, che ha origine tra il V e il VI secolo ma fiorisce nell'VIII secolo¹⁸⁴. Tuttavia, negli ultimi anni la ricerca agiografica ha tentato di attenuare il divario, tracciato circa un secolo fa dal Delehaye¹⁸⁵, tra relazioni storiche ed epiche, cioè tra testi antichi e autentici da

¹⁸⁰ Cfr. Giannarelli (1996: 113 ss.).

¹⁸¹ Il sacco, segno di umiltà e penitenza, era stato indossato per la prima volta dai catanesi nel 1126, quando, preceduti dal vescovo, si erano recati fuori le mura della città per accogliere il corpo della martire, di ritorno da Costantinopoli (l'*Epistola* di Maurizio riporta: «*nudis pedibus, et in albis vestibus procedentes*»; *AASS* [1658: 639, col. 2]. Gli ignudi (così erano detti coloro che indossavano il sacco) solevano recare a spalla, come offerte votive, enormi ceri, le cosiddette *candelore*; cfr. Clausi-Milazzo (2003: 56 ss.).

¹⁸² Il termine *dies natalis* ha assunto una coloritura mistica nel mondo cristiano in concomitanza del concetto della morte, che è per il credente la vera nascita, in quanto nascita alla vita eterna; cfr. Follieri (1974: 71-93). La paradossalità della religione di Cristo appare evidente nel completo rovesciamento delle coordinate mondane, per cui si afferma che la vita è morte e che la morte è vita e si arriva pure alla coincidenza degli opposti in quanto *dies natalis* significa giorno della morte, ma i cristiani lo corredano di altre valenze semantiche, oltre a quella escatologica. Sulla vicinanza dell'etica cristiana a quella stoica e sullo stoicismo cristiano si veda la bibliografia in Giannarelli (1992a: 51, n. 7).

¹⁸³ Anche se tardivi, Atti e Passioni dei martiri, se pure in larga parte leggendari, «racchiudono talvolta un nucleo storico di rilevante interesse», cfr. Siniscalco (1987: 76). Infatti, alcuni atti sono stati accuratamente studiati sotto il profilo linguistico e hanno permesso attendibili datazioni di testi, hanno pure consentito di delineare la storia dei complessi rapporti tra l'impero romano e i cristiani, hanno infine permesso una maggiore conoscenza delle figure e della politica degli imperatori persecutori e dei singoli magistrati chiamati a giudicare i vari processi.

¹⁸⁴ Cfr. Delehaye (1983: 178).

¹⁸⁵ Cfr. *infra* p. 52 n. 62..

un lato e produzioni tarde dall'altro. Il martirio greco rinvenuto, infatti, sarebbe stato riscritto (probabilmente da altri più antichi sinora non conosciuti) all'epoca della dominazione bizantina in Sicilia da un anonimo¹⁸⁶, che lo avrebbe rielaborato secondo l'uso della tecnica dell'*amplificatio*¹⁸⁷. Redatto quindi qualche secolo dopo gli avvenimenti narrati, non può essere certamente considerato diretto testimone delle vicende realmente accadute alla martire.

La tradizione e le differenti testimonianze scritte in latino e in greco¹⁸⁸ affermano che Agata subì il martirio a Catania durante il terzo consolato dell'imperatore Decio¹⁸⁹, cioè nell'anno 251 d.C. In effetti, nel 249 Caio Messio Quinto Decio Valeriano Traiano salì al trono Imperiale e, mosso da precisi intenti di restaurazione religiosa, emanò un decreto con cui si ordinava che tutti i cittadini dell'impero romano giurassero fedeltà agli *dei publici populi romani*. Questo atto di fede doveva essere corroborato da precisi adempimenti cultuali nei confronti delle divinità pagane o dell'imperatore, quali l'offerta di incenso, le degustazione di carni

¹⁸⁶ Il testo più antico fra quelli rinvenuti è il *Paris. gr. 1452* (secoli, IX-X) *sine auctoris nomine*, sul quale si rimanda a Stelladoro, (1995-1996: 63-89).

¹⁸⁷ Secondo la classificazione proposta da Lancia di Brolo (1880-1884: 37-41, vol. 1), si distinguono nell'agiografia siciliana tre periodi: dei *Notari* (dalle origini al secolo IV comprendente i testi relativi ad Agata, Lucia ed Euplio), che riproducono fedelmente Atti e testimonianze locali antiche; dei *Panegiristi* (sino ai secoli VII-VIII, comprendente «il grosso delle Vite»), che mantengono il nucleo della verità storica ma cedono all'enfasi e ai procedimenti retorici; dei *Leggendari* o *Metafrasti* (dopo l'VIII secolo, che comprende leggende come quelle di Tauro e Menia e di Aquilino nella *Vita S. Pancratii*), che, «pur non inventando di sana pianta», esagerano il meraviglioso e «amplificano con strepitosi avvenimenti e assurdi anacronismi» il racconto. Si veda anche Pricoco (1992: 247-248).

¹⁸⁸ Sui manoscritti in greco si rimanda a Stelladoro 1995-96.

¹⁸⁹ Tuttavia Adelmo nel *De laude virginitatis* e Beda nel martirologio la collocano sotto Diocleziano; cfr. Stelladoro (2005a: 13).

sacrificali e le libagioni. Decio si servì anche di *libelli*¹⁹⁰, ossia di attestati di adorazione, redatti in duplice copia, una delle quali veniva archiviata e registrata nello stesso ufficio, mentre l'altra veniva rilasciata all'apposito cittadino che aveva accettato l'apostasia. Per chi invece, come Sant'Agata, si rifiutava di abiurare il Cristianesimo, l'editto prevedeva il processo, la confisca dei beni, la prigionia, la tortura e la pena capitale. L'editto, secondo Lanata, non precisava le sanzioni da adottare contro i trasgressori, né contemplava eventuali misure specifiche contro i cristiani; inoltre i governatori provinciali potevano sempre disporre in modo discrezionale¹⁹¹. Pur essendo durata poco (249-251), perché interrotta dalla morte dell'imperatore, la persecuzione di Decio passò alla storia come una delle più terribili e cruente della storia delle persecuzioni contro cristiani. Il breve impero di Decio costituiva una reazione netta a quello dei suoi predecessori perché culminava in una politica religiosa nuova, persecutoria ed intollerante. Tale politica rappresentava una forzatura rispetto alla tradizionale tolleranza religiosa dell'impero romano e a quelle forme di sincretismo religioso che, durante la prima metà del III secolo, avevano investito anche la corte imperiale.

Il contesto storico in cui quindi si iscrisse la storia di Agata è quello della Catania del III secolo: una città romana, *Catina*, punto di incontro geografico e commerciale tra culture diverse: quella romano-pagana, quella dell'Oriente e dell'Africa. Radicata nell'ellenismo greco, profondamente infusa dall'epicureismo e

¹⁹⁰ A proposito dell'editto emanato da Decio nel 249 si veda Allard, (1914-1923: 245-259, vol. II).

¹⁹¹ Cfr. Lanata (1973: 76-77).

dallo scetticismo, e città consacrata a Cerere, la dea Demetra, Catania ormai «vantava un discreto numero di seguaci del Crocefisso»¹⁹², a partire da san Berillo, primo vescovo catanese (sec. I). In tale contesto, l'editto di Decio rivela quanto in realtà il dissidio si sviluppasse «principalmente nell'ambito sacrificale e non, come spesso si pensa, per via dell'introduzione di “un altro dio” da venerare a fianco di quelli già noti»¹⁹³. Questo lascia intendere come la fede in altri culti e religioni, sebbene monoteistici, non costituissero il sostanziale problema per i romani, ormai abituati a diverse pratiche devozionali, e quanto invece ritenessero che anche i cristiani «non si sarebbero mai dovuti sottrarre al sacrificio pagano, ovvero quello a servizio della religione “ufficiale” dell'Impero»¹⁹⁴. La causa era una sorta di superstizione dunque, ma soprattutto la consapevolezza che il rifiuto cristiano non costituisse tanto un rifiuto culturale-ideologico rivolto al *pantheon* pagano, bensì una violazione della *lex romana*. Da tale cognizione nasceva il timore che questi “nuovi atei”, ricusando il sacrificio agli dei, potessero insidiare la *pax deorum* intesa come benessere pubblico e civile.

2.3. *Il luogo di nascita e di arresto di S. Agata*

Così come si evince dalle antiche testimonianze scritte in latino che tramandano il racconto del martirio di Agata, la Santa nacque a Catania, verosimilmente intorno all'anno 231. I testi della reda-

¹⁹² Toscano Deodati (1959: 15).

¹⁹³ Tempio (2002: 2).

¹⁹⁴ *Ibidem*.

zione latina¹⁹⁵ attestano che Agata venne arrestata a Catania; durante il processo inoltre, invitata a palesare la sua condizione, ella affermò di essere libera di nascita e di provenire da una nobile famiglia, così come poteva attestare la stessa sua parentela. Tale affermazione dimostrerebbe che tutta la famiglia di Agata era presente e risiedeva nella città etnea e di conseguenza lascia presupporre che anche la Santa abitasse a Catania¹⁹⁶. Un altro elemento che proverebbe che fu proprio Catania a dare i natali alla Martire si riscontra al momento della descrizione del seppellimento della Santa, quando apparve un giovane sconosciuto accompagnato da cento fanciulli che depose dentro il suo sepolcro una lapide marmorea su cui vi era inciso che S. Agata fu «mente santa, spontanea, onore a Dio e liberazione della patria»¹⁹⁷. Per dare una dimostrazione della verità di quanto espresso nella lastra, ossia che Agata fosse la liberazione della sua patria, ad un anno appena dalla sua morte ebbe inizio una furiosa eruzione dell'Etna e nel giro di pochi giorni un fiume di lava incandescente iniziò a minacciare Catania; coloro che abitavano intorno e vicino al vulcano Etna presero il velo che copriva l'urna della Santa e il 5 febbraio, giorno del suo martirio, lo misero davanti al fuoco, che subito si arrestò.

Secondo quanto riportato dalla tradizione manoscritta degli

¹⁹⁵ Secondo quanto riporta in D'Arrigo, la redazione del racconto del martirio di Sant'Agata in lingua latina ci è pervenuta in 171 manoscritti. Tra i più antichi, 4 sono risalenti all'VIII sec. e 4 al IX sec; cfr. D'Arrigo (1988: 374-375, vol. I). Per una descrizione completa dei singoli manoscritti cfr. D'Arrigo (1988: 374: 482).

¹⁹⁶ Cfr. D'Arrigo (1988: 678- 679, vol. II).

¹⁹⁷ «*Hic ergo veniens intravit ad locum ubi condebatur corpus eius, et posuit ad caput eius tabulam brevem ex marmore, in qua scriptum est: MENTEM SANCTAM, SPONTANEUM HONOREM DEO, ET PATRIAE LIDERATIONEM*», *Passio Agathae* vers. 94, edita per la prima volta da Bonino Mombrizio nel 1479 e poi da Jean Bolland, *AASS* (1658: 618, col. I). Il testo si trova anche in D'Arrigo (1988: 359-374, vol. I).

atti greci del martirio¹⁹⁸, sarebbe invece Palermo la patria di Sant'Agata, mentre Catania il luogo del suo martirio. A questo proposito tra le due città scaturirono violente diatribe, che raggiunsero il momento di più alta tensione nel XVII secolo, quando sotto il pontificato di Clemente VIII fu riformato il Breviario Romano e, in presenza del cardinale Roberto Bellarmino, fu stabilito di lasciare irrisolta la controversia. Sul Breviario pertanto si scrisse: *Agatha virgo, in Sicilia nobilibus parentibus nata, quam Panormitani et Catanenses civem suam esse dicunt*¹⁹⁹. Inoltre, i testi della redazione greca riferiscono espressamente che Agata fu arrestata a Palermo. Secondo recenti e autorevoli studi però il termine “Palermo” verosimilmente doveva far riferimento ad una località situata alla periferia di Catania, cioè l'antico sobborgo di Galermo, attualmente denominato S. Giovanni Galermo. Nello specifico, l'equivoco della nascita di Agata a Palermo sarebbe scaturito da un remoto errore di trascrizione di una sola consonante:

Nell'area del comune di Catania esiste un antichissimo rione, denominato Galermo, distante 6 km dal centro città: e questo Galermo sarebbe proprio la località “Palermo”, cui allude il vers. 9 del testo della redazione greca del martirio di s. Agata. A conferma di ciò valga il fatto che Giovanni Boccaccio nel suo libro “De genealogia deorum” cita la testimonianza d'un autorevole scrittore chiamato Teodonzio, il quale asseriva che, ai suoi tempi, nelle prossimità dell'Etna c'era una grande caverna, ove affluivano le acque disgelate dal monte, e vicino a tale caverna c'era una località chiamata Galermo; e lo stesso Teodonzio dichiarava che la parola Palermo, cui fanno riferimento i testi della redazione greca del martirio di s. Agata, nei manoscritti originarii – e cioè redatti nel III o IV secolo e logicamente andati estinti – sarà stata Galermo, erroneamente trascritta in Palermo da parte degli amanuensi di allora, che peraltro erano scusati da tale svista per il semplice fatto che in gre-

¹⁹⁸ La redazione del racconto del martirio di S. Agata in lingua greca ci è pervenuta in 26 manoscritti; D'Arrigo (1988: 256 ss., vol.I).

¹⁹⁹ Cfr. Stelladoro (2005: 18).

co le due consonanti iniziali G e P si rassomigliano e quindi si possono facilmente scambiare. La G infatti in greco si scrive Γ; e la P si scrive Π: si differiscono quindi per un solo trattino verticale²⁰⁰.

Bisogna inoltre ricordare che il testo della redazione greca riportato nel manoscritto del Senato di Messina dichiara esplicitamente che Catania fu la patria di Sant'Agata; esso si riveste di grande autorevolezza e viene considerato la versione più antica e fedele in lingua greca dell'originario documento narrativo del martirio della Santa, risalente ad appena qualche anno prima del 300²⁰¹.

2.4. *Il provvedimento di arresto*

S. Agata dovette avere tra i 18 e i 25 quando fu arrestata e brutalmente uccisa. Tale ipotesi verrebbe avvalorata anzitutto da alcuni elementi che trapelano dalla narrazione degli atti del processo a cui fu sottoposta. In essi si rileva, in particolare, l'incertezza e la perplessità del magistrato riguardo la legittimità del suo potere nel trattare quella causa. La *Lex Laetoria* stabiliva infatti un tipo speciale di tutela nei confronti delle giovani donne tra i 18 e i 25 anni, conferendo a chiunque la facoltà di contrapporre un'*actio popularis* contro gli abusi di potere perpetrati da un giudice²⁰². Infatti il processo della Santa si chiuse con una ribellione popolare che obbligò il proconsole Quinziano a fuggire per non essere linciato dalla folla. Sul piano giuridico risulta inoltre che Agata fosse proprietaria di beni immobili e per esercitare tale titolo le leggi

²⁰⁰ D'Arrigo (1988: 1032-1033).

²⁰¹ Del testo esistono nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana di Palermo una copia in lingua greca e una traduzione in lingua latina; cfr. D'Arrigo (1988: 257. 679).

²⁰² Cfr. Di Salvo (1979: 265).

romane esigevano il raggiungimento del diciottesimo anno di età. I testi che narrano le ultime ore della sua vita terrena qualificano inoltre la giovane come una vergine che aveva scelto di consacrare la sua vita a Dio e le leggi ecclesiastiche del tempo stabilivano che la consacrazione ufficiale delle vergini a Cristo poteva avvenire solo dopo il compimento dei diciotto anni²⁰³.

Il governatore della Sicilia Quinziano²⁰⁴, spinto da un'oscura passione per la giovane e attratto dalla sua bellezza e dal fascino che emanava la sua verginità, ordinò che Agata venisse arrestata. Oltre a voler piegare Agata ai suoi desideri lussuriosi, l'intento fu anche quello di potersi in qualche modo impossessare dei beni della sua nobile famiglia, dimostrando a tutta la popolazione di poter soggiogare alla sua volontà anche persone di alto rango. Questo estremo pervertimento morale fu tuttavia abilmente nascosto da Quinziano dietro l'immagine dell'integerrimo e fedele tutore ed esecutore delle leggi dell'impero romano.

2.5. *L'affidamento ad Afrodisia*

Fatta arrestare Agata, Quinziano la fece sottoporre a custodia

²⁰³ La consacrazione delle vergini, che all'epoca godevano di particolari privilegi e del rispetto della comunità cristiana dei primi secoli, avveniva durante una solenne celebrazione mediante l'imposizione, da parte del vescovo, del *velamen* che le ricopriva interamente; cfr. D'Arrigo (1988: 690-695, vol. II).

²⁰⁴ Discutibile è la sua identità storica come governatore della Sicilia al tempo di Decio, in quanto il *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano ne attesta solamente l'esistenza a Roma in qualità di console tra il 235 e il 243. C'è chi, facendo leva sul ricorrere dello stesso nome in altre *passiones* di tempi e luoghi diversi da quelli di Agata, propende per un nome stereotipo, in sostituzione di quello dell'effettivo governatore del tempo, e ciò al fine di designare le caratteristiche negative. Anche se, in effetti, solo chi era stato *consul* poteva diventare anche *consularis*, quindi questo particolare potrebbe fare ipotizzare identità di persona pur non essendo nominato alcun Quinziano negli elenchi dei governatori romani della Sicilia; cfr. Stelladoro (2005a: 29-30).

rieducativa, affidandola alle cure di una matrona di nome Afrodisia e alle sue nove figlie, donne di deplorevoli costumi, per il periodo di un intero mese. Il nome Afrodisia potrebbe anche essere uno stereotipo derivante dall'etimo di Afrodite, atto a designare in modo chiaro ed inequivocabile la funzione di meretrice del personaggio²⁰⁵. L'obiettivo che il proconsole voleva conseguire con un tale affidamento fu quello di tenere la giovane sotto una continua pressione psicologica, per abbattere le sua resistenza morale, persuaderla all'idolatria pagana e piegarla alla sua sordida passione. Afrodisia tentò invano di adescare Agata: a tal scopo le offrì «gemme ed ornamenti rari e vestiti tessuti d'oro», le promise «palazzi e ville», e le mise davanti agli occhi «mobili preziosi e schiavi d'ambo i sessi ed ogni età»²⁰⁶.

Agata, durante quei giorni, contrappose agli attacchi che le venivano sferrati con accanimento il fiducioso ricorso alla grazia e all'assistenza divina; ella pertanto uscì da quella lotta vittoriosa mentre le sue tentatrici dovettero riconoscersi sconfitte. Agata rappresenta, così come si è precedentemente detto, la personificazione del modello eroico della vergine che diventa martire, poiché riesce a fare della propria verginità una *militia Christi*. Nella forza incorrotta della sua castità la giovane trovò infatti la ragione

²⁰⁵ Cfr. Raimondi (1915: 135). D'Arrigo invece ritiene che la donna a cui Agata fu consegnata per essere rieducata e convertita all'idolatria si chiamasse veramente Afrodisia. All'interno del libro III, cap. 28, par. 15 del Codice di Giustiniano si afferma che nel 245 una donna di spicco chiamata Afrodisia avanzò un ricorso all'imperatore per perorare una sua causa nel corso di un procedimento giudiziario che si celebrava in una provincia dell'impero. La donna era stata diseredata dalla madre e di conseguenza essa ne aveva impugnato il testamento al fine di ottenere almeno l'attribuzione della parte legittima che le spettava. Verosimilmente dopo che il tribunale provinciale respinse la sua richiesta in prima istanza, Afrodisia si rivolse al giudizio dell'imperatore Filippo l'Arabo, che però respinse il ricorso avanzato dalla donna e confermò la decisione del tribunale provinciale; cfr. D'Arrigo (1988: 800).

²⁰⁶ *Passio Agathae*, vv. 21-22, in D'Arrigo (1988: 362).

stessa della propria acre lotta contro le voglie libidinose del proconsole Quinziano e contro la stessa Afrodisia e le sue figlie che la volevano distogliere dalla sua scelta di vita.

I testi che riportano la narrazione del martirio della santa catanese secondo la redazione latina ascrivono ad Agata il titolo specifico di «*virgo dea dicata*»²⁰⁷, cioè di vergine consacrata a Dio. Tertulliano, nel *De virginibus velandis*, afferma che quando la comunità cristiana del suo tempo si radunava per le celebrazioni liturgiche, le ragazze venivano disposte in due gruppi vicino l'altare. Il primo gruppo era costituito dalle “vergini degli uomini”, il secondo dalle “vergini di Dio”, ossia da coloro che avevano liberamente scelto di consacrare la propria esistenza allo Sposo celeste, vivendo in uno stato di perfetta castità²⁰⁸. Agata scelse di rimanere fedele alle sue mistiche nozze con Cristo durante il suo soggiorno obbligato presso la dimora di Afrodisia. La decisione irremovibile di preservare la propria verginità in nome dell'amore per Dio, nonostante le ricche profferte e i turpi insegnamenti di Afrodisia, mutò il desiderio di Quinziano in aspro odio: ciò fomentò in lui quella volontà di vendetta che aprì ad Agata la strada dolorosa verso il martirio.

2.6. *Il processo*

Agata dopo il mese di custodia preventiva trascorso presso la dimora della corrotta Afrodisia, fu condotta in tribunale con l'abito

²⁰⁷ *Ivi*, v. 2, p. 359.

²⁰⁸ Cfr. Gramaglia (1984).

proprio delle vergini consacrate a Cristo, che era in tutto simile a quello usato dalle schiave del tempo: giunta al cospetto di Quinziano, ella si dichiarò serva di Cristo. Agata ribadì che quell'abito testimoniava davanti a tutti la sua scelta di consacrare la propria vita a Cristo e che dunque doveva essere ritenuto simbolo stesso della più alta e sublime libertà umana:

La B. Agata rispose: - non solo nata libera, ma di nobile famiglia, come lo attesta la mia parentela. Il console Quinziano disse: - E se attesti di essere libera e nobile perché mostri di vivere e vestire da schiava? S. Agata disse: - perché sono serva di Cristo, per questo mostro di essere schiava. Quinziano disse: Ma se sei veramente nobile, perché volerti far schiava? S. Agata disse: - La massima libertà sta qui: nel dimostrare di essere servi di Cristo²⁰⁹.

Quinziano rimase profondamente colpito dalla dialettica della giovane, la quale durante l'istruttoria preliminare manifestò con coraggio la sua identità personale, civile e religiosa. La santa, dopo aver ricordato di appartenere ad una nobile famiglia, sfidò apertamente il proconsole, biasimandolo per essere lui il vero schiavo, a causa del peccato e della religione idolatra professata:

S. Agata rispose: la vostra libertà vi trascina a tanta schiavitù, che non solo vi fa servi del peccato, ma anche vi sottomette ai legni e alle pietre. [...] Demoni sono infatti questi, la cui immagine voi raffigurate in statue e le cui facce di gesso e di marmo coprite d'oro²¹⁰.

Queste dichiarazioni risuonarono all'orecchio di Quinziano come gravi bestemmie contro la santità degli dei e dunque egli accusò formalmente Agata di vilipendio alla religione dello Stato e di lesa

²⁰⁹ *Passio Agathae*, vv. 25.29, in D'Arrigo (1988: 362).

²¹⁰ *Ivi.* vv. 31, 34, p. 363.

maestà. La giovane si difese da queste imputazioni evidenziando l'assurdità dell'idolatria pagana e la stoltezza di coloro che, onorando gli dei, rifiutano il dovuto culto all'unico e vero Dio. In particolare, per dimostrare che le divinità pagane altro non fossero che modelli negativi e fonte di peccato e corruzione, la Santa, durante il dibattito, ebbe l'ardire di augurare al suo carnefice di assomigliare a Giove e di avere una moglie che avesse una condotta simile a quella della dea Venere. Quinziano ritenne di essere stato profondamente offeso nella sua dignità di magistrato e ordinò che Agata venisse schiaffeggiata. La giovane allora gli fece rilevare l'incoerenza di un tale risentimento con la stima che egli ostentava verso quelle divinità di cui egli avrebbe voluto imporre il culto. Quinziano allora iniziò a paventare ad Agata la concreta possibilità di essere torturata e uccisa qualora si ostinasse ancora a non sacrificare agli dei e comandò che fosse rinchiusa in carcere. A tale decisione la Santa provò un sussulto di gioia, come quello che prova la sposa nel momento in cui si avvia al convito nuziale.

2.7. Il Martirio

Il giorno seguente il proconsole cercò ancora di piegare la fierezza di Agata, esortandola a rinnegare Cristo e a rendere il dovuto culto alle divinità dello Stato, per potersi salvare la vita. La giovane rispose allora in modo temerario, invitando il governatore a salvarsi l'anima. Ritenuto concluso il momento del dibattito, Quinziano ordinò che Agata venisse torturata attraverso il sup-

plizio dell'eculeo²¹¹, la lacerazione delle carni con pettini di ferro e la scottatura con lamine infuocate. Agata sopportò tali strazi con coraggio e fierezza d'animo, anzi affermò di provare un'immensa gioia nell'essere torturata in nome di Cristo. Ciò che colpisce nel racconto del suo martirio è l'estrema forza d'animo della santa, che reagisce con risolutezza di fronte al dolore. Agata si conforma così all'ideale di santità della vergine "virile"²¹²: ella riesce infatti a vincere le debolezze fisiche e morali che il mondo antico credeva connaturate alla natura femminile, acquistando le virtù tipicamente maschili della forza e della tenacia:

È proprio in questa spiritualità sublimata che pare evincersi la spiritualità mascolina di Agata, vergine e martire, che era riuscita ad ignorare l'angoscia dei supplizi, il terrore della morte, grazie all'invocazione a Dio, che le aveva infuso forza e coraggio²¹³.

La risolutezza e la fierezza d'animo di Agata durante i preliminari tormenti a cui fu sottoposta ebbero l'effetto di provocare ancora di più l'ira di Quinziano, il quale ordinò che venisse torturata nella mammella, fino a provocarne una lenta e lacerante escissione. A sentirsi intimata una tale forma di supplizio la Santa reagì anco-

²¹¹ L'equileo includeva quattro gradi di pene, l'una più atroce dell'altra: «adattato il paziente sul cavalletto prima lo si batteva cogli staffili; poi se ne stiravano le membra per mezzo di ruota e cuoi; poi lo si lacerava con unghie di ferro; finalmente gli si applicavano le torce e il ferro rovente. Si passava dall'uno all'altro grado sino a che non si fosse strappata al reo la confessione del delitto»; Romeo (1922: 57).

²¹² Gregorio Nazianzeno in *Carm.* II/2, 1, vv. 233-246, a proposito della virilità delle vergini scrisse: «Sì, certo, ach'esse (le vergini) possiedono, invero, una grande mente, avendo bandito dal cuore, con forza virile, l'ingannevole Eva. [...] hanno dimenticato la loro debolezza, avendo afferrato le frange datrici del vigore del Cristo. Le pelli delicate, le vesti splendide e l'attraente bellezza che presto appassisce – sia quella naturale e sia quella che esternamente le mani degli uomini stropicciano sul volto delle più dissolute – cedettero al cuore, così da permettere alla potenza della mente di rendere delle donne uguali agli uomini, sia per il corpo che per la sapienza»; Crimi (1999: 228-229).

²¹³ Stelladoro (2005: 47).

ra una volta con grande coraggio, apostrofando il suo carnefice con siffatte parole: «empio, crudele e disumano tiranno, non ti vergogni di strappare in una donna ciò che tu stesso succhiasti nella madre tua? Ma io ho altre mammelle intatte nell'intimo dell'anima mia colle quali nutrisco tutti i miei sentimenti, e fin dall'infanzia le ho consacrate a Cristo Signore»²¹⁴. Successivamente Quinziano ordinò che Agata venisse nuovamente condotta in carcere dove, senza l'intervento divino, la giovane sarebbe sicuramente morta in una lenta e straziante agonia. Il proconsole infatti comandò espressamente che nessun medico avrebbe dovuto visitarla e che non le venisse somministrato il cibo.

2.8. *La visita di San Pietro in carcere e la guarigione*

Alla mezzanotte della terza notte di prigionia, Agata fu visitata in carcere da un vecchio, che le apparve accompagnato da un bambino porta-lanterna. Dopo aver aspramente biasimato la condotta di Quinziano, l'uomo le dichiarò di essere un medico e di aver portato con sé delle medicine che avevano il potere di risanarla del tutto. Agata, a tali parole, in un primo momento oppose un netto rifiuto, affermando che mai nella sua vita aveva fatto uso di medicine terrene. Il vecchio dopo averle riferito di essere cristiano come lei, insistette nel ribadire la sua perizia medica e la esortò a non provare rossore per lui. Agata gli rispose affermando di non avvertire disagio, sia per l'età avanzata del suo interlocutore, sia a causa del suo corpo sofferente e dilaniato dal martirio, che

²¹⁴ *Passio Agathae*, vv. 58-59, in D'Arrigo (1988: 366-367).

non le consentiva di provare alcun stimolo sensuale che potesse mettere a repentaglio il suo pudore. La Santa affermò di confidare nell'aiuto di Cristo, il solo che avrebbe potuto sanarla. Il vecchio allora le riferì di essere l'Apostolo di Gesù inviato proprio da Lui con lo scopo di risanare le sue membra; poi scomparve, lasciando il carcere inondato di splendida luce. La tradizione appare concorde nell'identificare la figura del vecchio che apparve a Sant'Agata in carcere con quella di San Pietro²¹⁵.

Svanita in un manto di luce quest'apparizione soprannaturale, Agata si raccolse in un'intima ed accorata preghiera di ringraziamento al Signore, in seguito alla quale constatò di essere stata miracolosamente guarita e che la sua mammella era di nuovo intatta.

2.9. La condanna finale e la morte

Dopo quattro giorni di detenzione, Quinziano ordinò che Agata venisse di nuovo condotta al suo cospetto. La Santa si ripresentò al suo carnefice con il volto raggianti di gioia per la terza udienza. Il proconsole le intimò ancora una volta di rinsavire e di sacrificare alle divinità pagane, minacciandola di continuare ad infliggerle aspri supplizi in caso di risposta negativa. Agata espresse nuovamente il suo fermo rifiuto ad adorare i falsi idoli e la sua incorrotta fede in Gesù Cristo, colui che l'aveva risanata dalle ferite del martirio. Quinziano avvertì il colpo tremendo della potenza invi-

²¹⁵ L'episodio è tramandato con sorprendente unanimità da tutti i 30 testi mss della redazione greca e da tutti gli altri 171 della redazione latina. Per quel che riguarda la storicità dell'episodio e l'identità del guaritore si legga D'Arrigo (1988: 1181-1190).

sibile di Cristo. Egli avrebbe potuto approfittare di quel provvidenziale segno rivelatore della divinità di Cristo e arrendersi a Lui: invece scelse ancora una volta la via dell'opposizione. Agata intuì che il momento decisivo della testimonianza coraggiosa della sua fede in Gesù fosse arrivato. Lanciò così il grido che i martiri si riservavano per l'ultimo momento della loro lotta: «Io confesso Cristo con le labbra e col cuore non cesso mai di invocarlo!»²¹⁶. Quinziano allora informò Agata che questa sua asserzione rappresentava un formale attestazione di autoconfessione del crimine di lesa maestà nei confronti della religione dello Stato. Una tale colpa comportava la pena capitale, e il proconsole firmò la sentenza di condanna al rogo. L'atto fu controfirmato da un assessore di nome Silvano e da un componente del consiglio provinciale di nome Falconio. Agata venne spogliata delle sue vesti e rivoltata a corpo nudo su un tappeto infuocato di cocci acuti e carboni ardenti.

Mentre la Santa veniva consumata dal fuoco, un improvviso terremoto sconvolse il luogo, e una parte della parete del palazzo pretorio crollò, travolgendo e schiacciando Silvano e Falconio. Il popolo insorse, riversandosi nell'atrio del tribunale e protestando alacramente contro gli ingiusti e feroci supplizi inferti alla giovane vittima. Quinziano ebbe il timore di essere travolto dal terremoto e dall'insurrezione popolare e comandò di riportare Agata, ormai in fin di vita, in carcere. Qui la Santa, deposta per terra, allargò le braccia come Cristo sulla croce e ancora una volta si rivolse con fiducia al suo Sposo Celeste, pregandolo di accogliere il suo spiri-

²¹⁶ *Passio Agathae*, v. 82, in D'Arrigo (1988: 370).

to; poi, alla presenza delle molte persone che coraggiosamente erano rimaste con lei in carcere, rese l'anima a Dio.

2.10. *La visita dell'angelo al sepolcro di Agata e la morte di Quinziano*

Dopo che Sant'Agata morì, il suo corpo fu portato via dal popolo catanese, che già provava per lei affetto e venerazione, e collocato in un luogo sicuro. Durante la cerimonia di tumulazione apparve un giovane vestito di seta, accompagnato da più di cento bambini, che nessuno asserì di conoscere o di aver visto prima. Egli si accostò al sepolcro di Agata e le rese onore, deponendo vicino al suo capo una tavoletta di marmo su cui c'era scritto: «*mentem sanctam, spontaneam, honorem Deo, et patriae liberationem*»²¹⁷. Il giovane rimase in atteggiamento devoto e riverente davanti alla tomba della Santa fino a tumulazione compiuta, quindi disparve e nessuno mai più lo vide o sentì parlare di lui. Dio, pertanto, indirizzò al popolo catanese un messaggio che ebbe come fine quello di esaltare il coraggio e l'eroismo di Agata; secondo la tradizione questo messaggio fu portato dall'angelo custode della Santa e da cento angeli, che apparvero sotto le sembianze di fanciulli. Il contenuto dell'iscrizione conteneva una triplice esaltazione di Agata, poiché ne elogiava la santità, il fervente zelo nell'onorare Dio e il valore della missione salvifica nei confronti della patria. Questa lapide esiste tutt'ora ed è conservata, sin dall'anno 568, nella Chiesa di Sant'Agata a Cremona.

²¹⁷ *Ivi*, v. 94, p. 372.

Il Signore volle rendere onore alla grandezza di Agata e offrire una testimonianza concreta della verità di quanto riportato sulla tavoletta di marmo: il primo Febbraio dell'anno seguente, infatti, il territorio etneo fu sconvolto da una furiosa eruzione e il fiume impetuoso di lava iniziò a minacciare la città di Catania. La gente che abitava nei villaggi limitrofi confidò nell'aiuto della Santa Martire catanese e, accorsa al suo sepolcro, prese il velo che copriva l'urna. Il cinque di Febbraio, ad un anno esatto dal giorno della morte terrena di Agata, il suo velo fu portato davanti al fuoco di lava e l'eruzione improvvisamente si arrestò.

Mentre la Santa fu tumulata tra gli onori e le preghiere del popolo catanese, una fine orrenda toccò al carnefice Quinziano, il quale pensò di riversare la sua attività persecutoria sui parenti di Agata. Egli partì con lo scopo di arrestare i suoi familiari e confiscarne i beni, ma durante l'attraversamento del fiume Simeto venne scaraventato in acqua dalla furia di due cavalli, che si avventarono violentemente su di lui con morsi e calci; il suo corpo non venne più ritrovato: «per questo crebbe il timore e la venerazione per S. Agata, e nessuno mai osò molestare alcuno della sua parentela»²¹⁸.

2.11. *Conservazione in patria del corpo di Sant'Agata*

L'immenso e zelante culto che venne riservato alla martire catanese sin dal giorno della sua morte rese le sue reliquie oggetto di grande venerazione. Probabilmente in un primo tempo il corpo

²¹⁸ *Ivi*, v. 101, p. 373.

della Martire venne seppellito nella vasta necropoli che sorgeva nell'area nord-est della città di Catania. Questo sito si estendeva

dalle colline dei Cappuccini (oggi Palazzo della Borsa) sino al Carmine e più giù all'intorno, per la contrada delle Grotte, e dello Spirito Santo sino a Nuovaluce, oggi Piazza Teatro Bellini. Tutta questa superficie era attigua e fuori alle mura. Innumerevoli sepolcri scoperti in vari tempi in tale località lo dimostrano. Tutti gli scrittori di cose patrie riferiscono concordi che la tomba del celebre Stesicoro esisteva nel bel mezzo di questo sepolcreto, fuori la così detta porta di Aci²¹⁹.

Probabilmente in questa necropoli doveva essere presente un'area riservata ai cristiani, che già nel III secolo si trovavano a Catania in numero considerevole. Questo settore destinato al cimitero cristiano, probabilmente, era diviso in due parti:

Una interamente aperta, o semplicemente difesa da una chiudenda, era riservata alla comune delle sepolture, e chiamavasi *area hortus*, l'altra designata con la denominazione di *area muro cincta*, ed anche *casa majo* ed *area martyrum*, era circondata da muro assai alto che racchiudeva la tomba o mensa sulla quale il Vescovo offriva il divino Sacrificio²²⁰.

Il corpo di Sant'Agata fu sepolto verosimilmente nella seconda parte del cimitero, riservata alle spoglie dei martiri. Alcuni anni dopo la morte di Agata, il vescovo S. Everio consacrò una piccola cappella dedicata a Santa Maria di Betlem sul luogo dove si trovava il sepolcro della Santa. Questo tempietto sorgeva tra la Chiesa del Carmine e la porta di Aci e fu distrutto nel 1674, così come testimonia la pianta cinquecentesca di Catania²²¹. Negli anni

²¹⁹ Consoli (1951: 112-113, vol. II).

²²⁰ Sciuto Patti (1892: 18).

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 115.

seguenti, in occasione delle periodiche persecuzioni che si avvicendarono fino al 313; le reliquie di Agata vennero occultate e protette dai catanesi in luoghi segreti. Dopo l'editto di Costantino la chiesetta di Santa Maria di Betlem divenne insufficiente a contenere l'incredibile folla di devoti che si recava al sepolcro per pregare e rendere onore alla Santa: fu edificata così la Chiesa di Sant'Agata La Vetere, proprio sul luogo in cui si era consumato il martirio, e qui vennero inumate le sue reliquie:

Quanto sia stata grande e riccamente addobbata questa chiesa è lecito supporlo dal vicino tempio di Cerere, che certamente dovette cedere tutti i marmi e le ricchezze sue alla nuova costruzione. [...] In quale anno poi sia avvenuto il trasloco del sepolcro è completamente ignoto; non certo prima del 330 e non più tardi della fine del sec. IV, o degli inizi del V. In questo tempio Agata ricevette gli omaggi di Recimiro e di Papa Vigilio²²².

2.12. *La traslazione delle reliquie a Costantinopoli*

Tra la primavera del 1038 e l'autunno del 1040 l'imperatore bizantino Michele Paflagonio inviò delle truppe da Costantinopoli in Sicilia con il preciso intento di liberare l'isola dall'occupazione araba. Prima che dai Normanni, infatti, i saraceni furono vinti e in parte anche scacciati dall'isola dal condottiero bizantino Giorgio Maniace, il quale ebbe a sua disposizione per l'impresa un forte esercito e una flotta ben equipaggiata. I saraceni furono clamorosamente sconfitti nelle battaglie di Messina, Rametta e Troina. Nel 1040, a seguito di queste vittorie, Giorgio Maniace fu richiamato a Costantinopoli dall'imperatore. Tale decisione fu la con-

²²² *Ivi*, pp. 116-117.

seguenza dei comportamenti violenti ed arroganti di Maniace verso i suoi collaboratori ed in particolare nei confronti dell'ammiraglio della sua flotta, Stefano, che apparteneva alla famiglia imperiale²²³. Una volta giunto a Costantinopoli, Maniace probabilmente sarebbe stato destituito dal suo incarico e punito severamente. Egli così partì da Catania, ma si premurò di portare con sé le preziose reliquie di Sant'Agata, insieme a quelle di Santa Lucia, San Leone e Sant'Euplio. Diverse sono state le ipotesi circa le reali ragioni che spinsero il condottiero bizantino a trafugare le sacre reliquie. Forse egli agì così per tentare di placare l'ira dell'imperatore e ingraziarsi i favori della corte bizantina, poiché gli orientali erano «avidissimi di reliquie di santi ed erano anzi giunti nella loro devozione ad entusiasmi eccessivi»²²⁴. Il monaco benedettino inglese Orderico Vitale, vissuto tra il 1075 e il 1142, e dunque contemporaneo agli eventi della traslazione del corpo di Sant'Agata, ci informa invece che Maniace trasportò le sacre reliquie a Costantinopoli allo scopo di preservare dalla profanazione dei saraceni le reliquie dei santi di Sicilia²²⁵. Il vescovo Maurizio, autore della famosa *Epistola*, il documento più importante che narra con minuzia di particolari le vicende del ritorno del corpo di Sant'Agata a Catania, afferma invece che il condottiero portò a Costantinopoli le sacre reliquie per implorare la protezione dei

²²³ La principale colpa che Maniace rimproverava a Stefano fu quella di essersi lasciato sfuggire il generale musulmano 'Abd-Allâh. Per un riesame generale di tutta la vicenda della traslazione sul piano storico, documentario e letterario cfr. Scalia (1927-1928: *passim*); cfr. anche D'Arrigo (1988: 77-111).

²²⁴ Consoli (1951: 120, vol. II).

²²⁵ «*Ossa quoque sancte Agathae virginis et martyris, aliorumque sanctorum corpora, ne a redeuntibus foedarentur paganis, de Sicilia Constantinopolim reverenter transtulit*», Orderici Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, liber V, in Le prevost (1840: 369, vol. II). Reperibile anche nel sito <http://www.medievalgenealogy.org.uk/sources/authorsotoz.shtml>.

Santi contro l'imminente minaccia musulmana nei confronti dell'Impero d'Oriente; Maniace sperò inoltre che, mediante la gloriosa intercessione di questi Santi, l'Impero sarebbe potuto ritornare al suo antico splendore²²⁶.

Il corpo di Sant'Agata venne prelevato dal sarcofago custodito all'interno della Chiesa di Sant'Agata La Vetere ma, nel momento in cui stava per essere imbarcato, una violenta tempesta sconvolse Catania e impedì che la nave salpasse alla volta di Costantinopoli. Le reliquie vennero così provvisoriamente deposte nella vicina Chiesa di San Giorgio, sorta per volontà dello stesso Maniace sulle rovine delle Terme Achillee e adiacente al porto²²⁷. Dopo tre giorni di attesa il mare si calmò e il condottiero ordinò che le reliquie venissero imbarcate e che la nave salpasse. Il popolo catanese assistette profondamente addolorato e commosso alla partenza della Santa e già ne auspicava il futuro ritorno in patria. A ricordo di quel triste giorno i catanesi eressero sul luogo in cui si erano radunati per dare l'ultimo saluto a Sant'Agata un'icona con la sua immagine²²⁸. Passarono 86 anni affinché le sacre reliquie della Martire potessero ritornare nella loro città di origine.

²²⁶ «*Qui Maniacus corpus Deo dilectae Virginis Agathae cum multis aliorum Sanctorum corporibus Constantinopolim, quae prius fuerat vocata Byzantium, delegavit, credens Orientis imperium, iam iamque casurum, per eorum preces et merita posse in robur pristinum relevari*»; *AASS* (1658: 637, col. 2; 638, col. 1). Per le varie teorie si rimanda inoltre a Scalia (1928: 52 ss.) e Steladuro (2005a: 79).

²²⁷ Quando circa cinquanta anni dopo, per volontà del Conte Ruggero, venne edificato il Duomo di Catania, si ebbe cura di conservare a San Giorgio il primo altare della navata sinistra, il quale fu ricostruito dopo il terremoto del 1693; cfr. D'Arrigo (1988: 109).

²²⁸ L'icona nel 1621, a causa dell'allargamento della strada, fu sostituita da un piccolo monumento raffigurante il mezzobusto della Santa con alla base una fonte d'acqua e una vasca a forma di conchiglia. Essa è ancora visibile ed è collocata a sinistra, uscendo da Porta Uzeda; cfr. D'Arrigo (1988: 111).

2.13. *Il ritorno a Catania*

L'*Epistola* mauriziana annota con grande precisione l'anno del ritorno in patria delle Sacre reliquie, il 1126, ed anche il giorno, *kal. XVI septembris*, che corrisponde al 17 di agosto; viene anche specificato il nome del pontefice che sedeva sulla cattedra di Pietro, Onorio, quello dell'imperatore di Costantinopoli, Giovanni Comneno e quello del re di Sicilia, Ruggero II. Protagonisti del rapimento e del trafugamento delle reliquie di Sant'Agata furono due soldati latini che dimoravano alla corte bizantina, il francese Gisliberto e il calabrese Goselino. La Santa apparve in sogno a Gisliberto chiedendogli di riportare il suo corpo nella città in cui aveva subito il martirio; insieme al fido Goselino egli così entrò di notte nella Chiesa in cui erano custodite le sacre reliquie e le trafugò. Per sfuggire più facilmente ai controlli, essi dovettero sezionare il corpo della Santa in cinque parti, che furono poi nascoste all'interno delle loro farette e ricoperte con petali profumati di rose. I due soldati presero, senza impedimenti e molestia, successivamente la via del mare e approdarono a Smime, dove rimasero quattro giorni, nel corso dei quali si verificò un terremoto. Ripreso il viaggio, giunsero a Corinto, a Metone nel Peloponneso e poi a Taranto²²⁹. In quest'ultima città si compì un prodigioso miracolo (che, come si diceva sopra, in alcuni documenti manca, per cui si è avanzata l'ipotesi di una probabile interpolazione)²³⁰: una

²²⁹ Cfr *ivi*, p. 91.

²³⁰ Cfr. Scalia (1928: 92). Dal momento che il codice magliabechiano in volgare toscano ometteva tale episodio (esposto, invece, solo in parte nel codice cartaceo dell'Archivio della Cattedrale di Catania, la Naselli avanzava l'ipotesi di un'interpolazione, credendola databile «nel sec XIV, quando la sacra reliquia rimasta, come Goselino affermò, a Taranto, si disse, non si sa perché trasportata da Taranto o da Gallipoli a Galatina»; Naselli (1922-23: 4).

bambina, trovata la mammella della martire che i due soldati avevano smarrito vicino una fontana, l'accostò alla sua bocca e iniziò a succhiarla senza potersene più staccare, per via del dolce latte che ne sgorgava. La madre in preda allo sgomento narrò quanto accaduto al vescovo, il quale, radunato il popolo, si recò in processione sul posto, constatando personalmente quanto raccontato dalla donna. Egli allora recitò insieme al popolo le litanie dei Santi e, giunti all'invocazione di Agata, la bambina riuscì a staccare le labbra dalla mammella, che rimase così nella città di Taranto.

Dopo la sosta di Taranto, i due soldati arrivarono a Messina, e da qui Gisliberto si recò ad incontrare il Vescovo Maurizio per metterlo al corrente del trafugamento delle reliquie di Sant'Agata. Il vescovo, che ad agosto si trovava nel suo castello di Aci, mandò a Messina con Gisliberto due monaci, Luca ed Eldomano, ed essi gli riportarono le sacre spoglie. Recatosi a Catania, Maurizio comunicò la gioiosa notizia al popolo e ordinò che si andasse incontro alle reliquie a piedi scalzi e in bianche vesti.

L'ingresso del corpo della Martire a Catania venne segnato da miracoli ed eventi prodigiosi: una donna fu guarita dalla cecità, un'altra venne liberata dalla possessione demoniaca, un muto riacquistò la parola. Il vescovo Maurizio si premurò di descrivere anche altri miracoli, fisici e spirituali accaduti in città con l'arrivo delle sacre reliquie della Martire, come per esempio quello che ebbe come protagonista S. Silvestro da Troina²³¹.

Il monaco Blandino fu il continuatore del documento dell'*Historia*, iniziando la sua narrazione proprio da dove era stato

²³¹ Cfr. Scalia (1928: 96-97).

interrotto dal Vescovo Maurizio. Egli infatti raccontò i successivi miracoli operati dalle reliquie, che iniziarono ad attirare a Catania in devoto pellegrinaggio un cospicuo numero di fedeli. Blandino riporta inoltre che nel 1127, ossia un anno dopo la traslazione, la Sicilia venne investita da una scorreria di pirati provenienti dalla Spagna. I pirati tentarono anche di occupare Catania che, protetta dalle reliquie, non venne conquistata. La scorreria si diresse allora a Siracusa, distruggendola. Il monaco descrisse anche altri eventi prodigiosi accaduti per intercessione della Santa, quali la guarigione di una sorda, una cieca, un paralitico, la liberazione dal demone di altre ossesse, ed, infine, concluse con un accenno al vescovo Yvenus, successore di Maurizio.

2.14. *Il potere delle reliquie*

Da quanto esposto si evince che l'*Historia translationis* rappresenta un importante documento che testimonia il veloce irradiarsi della fama della Santa e del grande potere delle sue sacre spoglie. Molto antica è la tradizione relativa al culto delle reliquie, e questo fenomeno si riscontra non solo all'interno del Cristianesimo ma anche in altre religioni e culture. Le reliquie (nella tradizione cristiana, a partire dal secolo IV, la voce reliquia fu adoperata non solo per i resti del corpo, ma anche per gli strumenti del martirio, per gli abiti e altri oggetti che avessero toccato la tomba di un martire) assumono una importanza notevole all'interno di una comunità religiosa, poiché sin dall'istituzione del loro culto, gli eventi miracolosi derivanti da queste sacre spoglie sono sempre ritenuti la testimonianza della potenza dei Santi e della loro capa-

cità di intercedere presso Dio in favore dei vivi:

Per i cristiani, il santo continua a vivere nel suo corpo morto, nella ferma convinzione che la centralità del corpo assumeva, per conseguenza, potere taumaturgico, che era prova della sopravvivenza dell'anima dopo la morte. In quest'ottica si comprende, quindi, come il corpo di un santo sia testimonianza dell'unità possibile tra umano e divino, che la morte – che per i cristiani è il *dies natalis* e l'unione dell'anima con Dio – non può interrompere ma solo potenziare: è proprio questa potenza che conferisce al corpo morto forza carismatica e potere taumaturgico²³².

Quindi, il nesso fra terra e cielo è abbastanza evidente. Ma, al di là di annunci di speranza o di qualsiasi certezza di sconfitta fisica e mentale, quel che coinvolgeva allora la gente comune era la particolare e accentuata sensibilità per lo straordinario, per i *mirabilia*, per il soprannaturale. Per trovare il senso della propria esistenza e della propria identità bisognava avere la certezza, o almeno la speranza, di poter utilizzare, al momento opportuno e con l'aiuto divino, strumenti atti a controllare la natura: una natura spesso ostile e minacciosa. «E per questo, per piegarne la perversa logica e la ragione intima, si faceva ricorso alle reliquie»²³³, le quali erano oggetti di venerazione e di salvezza assai ricercati, come è testimoniato da tante fonti che a esse riconducevano miracoli e prodigi, dalle frequenti falsificazioni, dai continui furti che alimentavano un fruttuoso commercio²³⁴. Non a caso, dalle *Assise* normanne, emerge la decisa volontà di prevenire la vendita o l'acquisto di reliquie di martiri e di santi, di punire i trasgressori, di assicurare le reliquie in luogo decoroso, secondo i suggerimenti

²³² Stelladoro (2005b: 71-72).

²³³ Tramontana (1999: 8).

²³⁴ Cfr. *ibidem*.

dei sacerdoti preposti²³⁵. E non pochi sono i documenti che lasciano intravedere a quali accorgimenti, spesso discutibili, si faceva ricorso per munirsi di reliquie ritenute necessarie alle varie necessità spirituali e materiali. Lo si ricava da tante fonti, fra le quali, ad esempio, l'atto del 1141 col quale Luca, l'archimandrita del San Salvatore di Messina, cedeva, in cambio di reliquie, possessi fondiari e bestiame²³⁶, o il riferimento di Bartolomeo da Neocastro a quel monaco basiliano che cercava venerabili e sante reliquie a Gerusalemme²³⁷. È però, per Tramontana, l'*Epistola* di Maurizio ad offrire uno spaccato quanto mai vivo di una società in cui, accanto agli stimoli e ai contrasti economici, erano rigogliosi e «montavano in primo piano le necessità oscure del vivere quotidiano e i tormenti delle anime semplici»²³⁸. Il controllo delle reliquie permetteva, infatti, di gestire forme di devozione e di culto come strumento di aggregazione religiosa, politica, sociale, economica, e come interpretazione del mondo e modello di comportamento. L'*Epistola* è, al riguardo, estremamente esplicita: si preoccupa, infatti, di rendere noto che la fama dei miracoli di sant'Agata si è diffusa per ogni luogo e di far sapere che la sede dove si conservano le sue reliquie è sacra. È cioè divenuta un santuario dove, precisa Maurizio, da tutte le parti arrivavano pellegrini per venerare l'altare della santa e cercarne grazie. Ogni anno, aggiunge il vescovo, vi accorre innumerevole quantità di gente dalla Sicilia e dalle province straniere, attirata, appunto, dai mira-

²³⁵ Cfr. *ibidem* e n. 27.

²³⁶ Cfr. Cusa (1868-1882: 299-301, vol I)

²³⁷ Paladino (1922: 131).

²³⁸ Tramontana (1999: 9).

coli che si operano grazie alle reliquie della santa catanese: dato che gli zoppi riacquistano l'uso delle gambe e gli indemoniati, i debilitati e gli altri infermi ricevano la guarigione.

Ma la potente *virtus* che si irradia dalle spoglie dei Santi perde progressivamente la sua intensità man mano che ci si allontana materialmente da esse: solo la vicinanza e, se possibile, anche il contatto fisico con la reliquia provocano gli effetti taumaturgici e salvifici tanto desiderati. Da ciò si può facilmente comprendere che i luoghi in cui si trovano questi sacri resti si rivestono, sin dall'antichità, di notevole importanza e prestigio. Le reliquie divengono così uno strumento di potere religioso ma anche politico e sociale all'interno della comunità o dell'istituzione che le possiede e le venera: «il desiderio di appropriarsi di una reliquia si legava, pertanto, ad una *virtus* presunta, in quanto strettamente correlata con la gestione e con il controllo della sacralità»²³⁹. Le reliquie conferivano, pertanto, garanzia di protezione divina e di benessere al luogo in cui venivano custodite, rafforzandone non solo il potere religioso ma anche quello politico e territoriale.

²³⁹ Stelladoro (2005b: 72).

3. Nuovi orientamenti letterari in Sicilia tra XIV e XVI secolo

La composizione dell'*Istoria di la translacioni di la gloriusa virgini madonna santa Agati* rientra nel panorama di una consolidata tradizione di scritture siciliane, le cui prime attestazioni risalgono con certezza alla seconda decade del secolo XIV e che, dopo aver conosciuto momenti di intensa vitalità, nella prima metà del XVI secolo comincia a dare i primi segni di un inevitabile declino. Questa tradizione, che ha certamente profonde radici europee, è da collocare nel contesto, vasto e articolato, del proliferare dei volgari scritti di ambito locale o regionale e si distingue per l'emergere di almeno tre linee di tendenza che legano insieme le singole espressioni di un'ampia varietà di generi letterari e paraletterari: 1) l'uso del volgare locale non determina il costituirsi di uno spazio culturale separato rispetto alla produzione letteraria in latino, che nello stesso periodo vede la luce in Sicilia, piuttosto riveste, nei confronti di essa, un ruolo essenzialmente complementare; 2) il volgare siciliano, che tra l'altro rappresenta un mezzo linguistico fruibile dal pubblico alfabetizzato di una specifica area

geografica, non risulta marcato in senso strettamente localistico e demotico; 3) appare, nel suo complesso, solido e stabile nel tempo il sistema di relazioni che lega le scritture in volgare siciliano agli ambienti socio-culturali presso i quali esse sono state concepite²⁴⁰.

Pertanto, nelle pagine seguenti, si cercherà di focalizzare l'attenzione sui principali modelli che hanno caratterizzato la produzione letteraria in Sicilia tra il XIV e il XVI secolo, facendo, dove è necessario, i dovuti riferimenti al contesto storico in cui orbitano.

3.1 *Il quadro culturale e storico nella Sicilia del Trecento*

Dopo il Vespro la lingua dei documenti rimane il latino, che solo più tardi comincerà ad essere sostituito dal volgare; ovviamente anche i documenti della cancelleria sono in latino, anche se per la corrispondenza tra Federico III e Giacomo II veniva usato pure il catalano, impiegato per uso interno. Sul piano della lingua letteraria, si osserva uno stacco netto rispetto alla lirica siciliana del Duecento²⁴¹. In effetti, già con gli angioini la tradizione volgare subisce una battuta d'arresto sia in Sicilia che altrove; neppure dopo il Vespro venne riannodato il filo spezzato dalla conquista francese. Forse una delle cause è costituita dall'indebolimento

²⁴⁰ Cfr. Raffaele (2009: 16).

²⁴¹ Non sembrano esserci indizi di sostanziale continuità con la tradizione di scrittura siciliana del secolo precedente legata alla Scuola Poetica Siciliana, i cui testi, peraltro, ci sono giunti nella quasi totalità in trascrizione toscana; su tale soluzione di continuità, cfr. Di Girolamo (2008: LI-LIII) e in particolare p. LIII, in cui lo studioso rimarca il fatto che «nell'esigua produzione poetica rimanente, di stile mediocre-basso, non si coglie tuttavia la minima memoria dell'antica lirica».

della lirica cortese, che in alcuni centri sopravvive con una veste rinnovata (scuola Siculo-toscana, Stilnovo), altrove è ridotta al silenzio. D'altra parte alcune testimonianze dimostrano come il vuoto della lirica amorosa siciliana, anche se in misura ridottissima, sia stato colmato da tradizioni diverse. Durante il regno di Giacomo, Jofre de Foixà scrive in catalano le *Regles de trobar*, sotto commissione dello stesso Giacomo; esse constano di una trattazione grammaticale del provenzale, mescolata a suggerimenti letterari utili per l'arte del *trobar*. In provenzale è scritto un *conseil* ad un infante di nome «Fredericx», che va identificato probabilmente con Federico III. A questo si aggiunge, attribuito a Federico e scritto nel 1298, lo scambio poetico tra «Dompn Frederc de Sicilia» e un «Con d'Empuria» autore di una «responsiva»²⁴². Interessante notare che proprio in alternativa al provenzale si era affermata nel meridione la Scuola siciliana; ora, sul finire del XIII secolo, il provenzale fa una nuova comparsa, sia pure effimera, in Sicilia, importato dai catalani.

È possibile dunque individuare, nella produzione scrittoria che ha per committente o per destinataria la corte di Federico III, tre principali opzioni linguistiche: una latina, con opere prevalentemente destinate a una circolazione europea, com'è ad esempio nel caso della trattatistica storica; una di testi catalani, destinati a una circolazione interna al dominio aragonese e, forse, in maniera più estesa anche allo spazio del Mediterraneo occidentale; e un'area di testi siciliani, attestabile a partire dal secondo decennio del secolo e concepita per una fruizione isolana.

²⁴² Cfr. Bruni (1980: 189-190).

A quest'ultimo ambito si inscrivono tre opere in volgare di una certa ampiezza, tradotte e non originali, collegate tutte all'ambiente di Corte, che rappresentano probabilmente l'espressione più alta, nonché di più spiccata identità linguistica, nella produzione in siciliano antico²⁴³.

Queste opere possono essere considerate polari degli interessi dell'ambiente di corte verso tre specifici generi letterari – il trattato devoto, l'*epos* e il racconto storico –, palesemente connotati in senso didascalico. La loro stesura, infatti, è indirizzata alla formazione morale, all'erudizione, ma anche al diletto di un pubblico in grado di padroneggiare preferibilmente (e forse esclusivamente) il volgare, e al di là della materia trattata lascia emergere un'analogha prospettiva esemplare, che determina non già la semplice trasposizione linguistica in siciliano dei modelli, bensì la loro complessiva riscrittura²⁴⁴.

La prima opera è una traduzione dell'*Eneide*, scritta da un certo Angilu da Capua, dal titolo *Istoria di Eneas*²⁴⁵ e dedicata a Federico III. Tuttavia la traduzione siciliana non deriva direttamente dall'*Eneide* latina, ma dal volgarizzamento toscano che nel 1314/15 il notaio Andrea Lancia aveva ricavato da un compendio latino messo insieme da un centonatore di nome Atanasio. Quindi non dal testo latino ma da una riduzione toscana, non dal verso ma dalla prosa è partito Angilu da Capua; in realtà sembra che egli abbia fatto, qua e là, ricorso all'originale virgiliano, ma è il Lancia a fornire con il suo compendio la base della compilazione

²⁴³ Bruni (1980: 208) «I tre volgarizzamenti dimostrano dunque la coscienza di una precisa identità culturale e linguistica, molto diversamente da quanto accade nella letteratura del vicino regno angioino, contrassegnata dalla sporadicità dei testi volgari e da una lingua fortemente composita, mista di forme meridionali e toscane, che denota una precoce adesione ai modelli centrali».

²⁴⁴ Raffaele (2009: 19).

²⁴⁵ Si veda l'edizione di Folena (1956).

siciliana. È chiaro che l'influenza di Firenze sulla Sicilia ricalca, nella direzione opposta, la traiettoria lungo la quale si era diffusa in Toscana la lirica siciliana del Duecento. Tuttavia la novità non riguarda solo lo scambio delle parti tra centro che produce e centro che riceve, ma investe la diversa qualità dei messaggi e soprattutto il modo in cui essi vengono recepiti. È noto a tutti che il passaggio del *corpus* siciliano in Toscana avvenne in modo graduale e tramite un'assimilazione che fece penetrare numerosi meridionalismi nella lirica Siculo-toscana. Invece il passaggio in Sicilia dell'*Eneide* del Lancia è concomitante alla sua traduzione in siciliano; siciliano che non viene a compromessi con il toscano: si tratta di due lingue autonome, per cui il passaggio dall'una all'altra non avviene più con graduale assimilazione ma nei modi rapidi e netti della traduzione²⁴⁶.

La seconda opera è una traduzione latino-siciliana dei *Factorum e dictorum memorabilium libri* di Valerio Massimo²⁴⁷ eseguita da Accursu di Cremona, il quale, nella dedica, si definisce indegno e insufficiente maestro delle arti. Con tale affermazione di modestia, comunissima nella topica esordiale, l'autore si presenta, dopo aver fatto precedere al proprio nome quello dell'illustre destinatario. L'opera è infatti dedicata a Pietro II, che, associato al trono da Federico III nel 1321, succederà al padre dal 1337 al 1343. Accursu ha scritto un prologo abbastanza ampio, nel quale, dopo un riferimento all'*incipit* della *Metafisica* aristotelica, inserisce, rifa-

²⁴⁶ Bruni (1980: 203) «Si traduce dal fiorentino al siciliano, così come dal latino o dal francese in fiorentino o siciliano. Va solo aggiunto che mentre per le versioni latino-siciliane si usa “vulgarizari” [...] o “translatari” [...], secondo l'uso romano, il trasferimento di un testo dal fiorentino (o da un altro volgare italiano) in siciliano è un'operazione non nominata [...]».

²⁴⁷ Cfr. l'edizione di Ugolini (1967).

cendosi a Vegezio e allo stesso Aristotele, un'esposizione del concetto di prudenza: virtù sotto la quale vanno distinti quattro gradi: prudenza individuale, familiare, politica e civile.

Dopo Federico III e Pietro II, un nuovo personaggio della corte viene chiamato in causa nell'*Intendimento* che accompagna la traduzione latino-siciliana dei *Dialoghi* di S. Gregorio Magno: l'opera, scritta dal francescano Iohanni Campulu, è dedicata a «Alionara regina di Siciglia», moglie di Federico III. Delle tre opere fin qui trattate un posto a parte merita il *Sanctu Gregoruu*²⁴⁸: sia per la qualità del testo tradotto, che non è un classico ma una delle opere più fortunate della letteratura religiosa medievale²⁴⁹; sia per la qualità dell'autore, non laico o maestro delle arti ma francescano; sia, infine, per la presenza e il ruolo della regina, non solo dedicataria ma committente della traduzione. Infatti, in quel tempo era proprio la regina ad organizzare la preghiera e la meditazione religiosa, e per suo impulso un francescano traduce un'opera religiosa accessibile alla lettura e alla discussione degli ignari di latino. In tal modo la saldatura dell'attività riformatrice e legislativa di Federico III con i gruppi di francescani dissidenti attirati in Sicilia si arricchisce di una nuova dimensione, culturale, promossa da fermenti catalani ma proiettata nella situazione locale: l'uso del volgare significa la volontà di radicarsi, partendo dalla corte, nella società siciliana e di influire sulle idee e la sensibilità religiosa. In sintesi il momento di una felice saldatura tra le aspi-

²⁴⁸ Cfr. le edizioni di Santangelo (1933) e Panvini (1989).

²⁴⁹ Il successo del *Dialogu*, peraltro, è attestato da una consistente tradizione manoscritta, che ha pure avuto una circolazione extraisolana; per il censimento dei testimoni; cfr. Panvini (1989: XIX-XXIV).

razioni riformiste di Arnaldo da Villanova²⁵⁰, le tensioni spiritualistiche di Federico e della corte, e la cultura regionale in volgare si realizza con il *Dialagu* di S. Gregorio²⁵¹.

Un problema importante posto dai tre testi sta nella possibilità di caratterizzarli sulla base di un volgare cittadino: senza escludere questa via, alcuni indizi di carattere esterno sembrano però provare che il volgare letterario si costituisce in Sicilia come lingua supermunicipale. Inoltre i tre volgarizzamenti manifestano che, sul piano linguistico oltre che culturale, il volgare siciliano si sviluppa in modo pienamente autonomo. Da queste tre opere non risulta cioè quasi nessuna traccia di correzione o attenuazione di esiti siciliani apportate sulla base del toscano: punto di riferimento è piuttosto il latino, mentre manca sul piano teorico e su quello dell'espressione effettiva la subordinazione a una lingua fiorentina sentita come superiore. Pertanto alla corte di Federico III il siciliano è presente alla pari delle altre lingue in uso.

Non va comunque trascurato che questi tre volgarizzamenti, che divulgano alcune opere canoniche della tradizione europea, costituiscono molto probabilmente solo ciò che, rispetto a un più ampio catalogo di testi classici trasposti in volgare siciliano, è sopravvissuto ai secoli e circoscrivono uno spazio culturale di livello medio ben identificabile nei suoi tratti peculiari²⁵².

La cronologia dei tre volgarizzamenti ci porta alla seconda

²⁵⁰ Famoso medico catalano (1238-1311), convertitosi alle idee gioachimite e alle ispirazioni di riforma religiosa. Trasferitosi in Sicilia nel 1305, intraprese una stretta collaborazione con Federico III. Arnaldo da Villanova esercitò sulle idee e l'opera di Federico una profonda influenza; cfr. Bruni (1980: 190-198) e (1990: 699-700), Spampinato Beretta (1992: 147-149).

²⁵¹ Cfr. Bruni (1988: 206).

²⁵² Su altri volgarizzamenti siciliani oggi perduti si veda Collura (1969: 107-109).

metà del regno di Federico; per tutti vale come *terminus ante quem* il 1337, anno della morte del re. Per il *Dialagu*, poiché il Campulu menziona Eleonora, il cui matrimonio con Federico risale al 1302, è stata proposta una data tra il 1302 e il 1337. Ma è possibile scendere al 1310, data dell'*Informaçió* arnaldiana, o a qualche anno più tardi, cioè quando la Sicilia divenne meta dei gruppi francescani perseguitati in Italia: si può quindi proporre con buon fondamento una datazione intorno al 1315²⁵³. Il *terminus post quem* per l'*Eneas* è l'anno 1314, data probabile di stesura dell'originale toscano del Lancia²⁵⁴. Quanto al Valerio Massimo, il fatto che ne sia dedicatario Pietro II, associato nel 1321 al trono del padre, fissa l'epoca al 1321-1337²⁵⁵.

Morto Federico III, la corte cessa di promuovere o almeno di attirare a sé la produzione letteraria e culturale. Si interrompe così la trasmissione dell'eredità culturale dell'epoca di Federico, non raccolta né dalla corte né da altri gruppi della società laica: il patrimonio culturale si disperde e si blocca la produzione di nuove opere. I baroni non elaborano un programma politico che fornisca una base teorica al loro potere; manca inoltre una cultura dei mercanti. Fatta eccezione per alcuni centri religiosi, al venir meno della corte reale nel ruolo di patrocinatrice, lo scenario della cultura isolana appare povero e privo di vitalità. Soprattutto, nel corso del XIV secolo, risulta sparuta ed episodica, così come per buona parte del secolo successivo, la produzione letteraria in volgare direttamente espressa dai ceti aristocratici o da quelli bor-

²⁵³ Cfr. Santangelo (1933: V).

²⁵⁴ Il volgarizzamento vide probabilmente la luce tra il 1314 e il 1321; cfr. Folena (1956: XXI).

²⁵⁵ Cfr. Ugolini (1967: 187-188).

ghesi e mercantili, i cui interessi, oramai, risultano quasi esclusivamente rivolti verso ambiti di tipo giuridico, amministrativo e pratico.

L'unica opera in volgare collegata all'ambiente di corte in questo lungo periodo è la *Conquista di Sichilia*²⁵⁶ di fra Simuni da Lentini. Siamo ancora una volta di fronte ad una traduzione, in questo caso dal latino di Goffredo Malaterra, cronista della conquista normanna dell'Italia meridionale e della Sicilia. Più che una traduzione in senso stretto, la *Conquista* è un rimaneggiamento abbastanza libero della cronaca malatteriana, condotto secondo criteri influenzati dalla situazione politica e culturale del tempo, oltre che dalla personalità di fra Simone, che del *De rebus gestis* riproduce solo le parti di interesse siciliano. Spesso riproduce il testo sotto forma di riassunto, ma non di rado lo integra, soprattutto per ciò che riguarda la storia ecclesiastica, non evitando però i toni polemici. Tutt'altro che rara è l'antitesi tra un passato rappresentato in termini positivi e un presente caratterizzato dalla caduta degli ideali religiosi.

Un'altra drammatica rappresentazione della crisi di quel periodo è possibile coglierla nelle quartine di alessandrini note sotto il titolo di *Quedam Profetia* (o *Lamento di parte siciliana*): componimento ispirato da avvenimenti storici siciliani e databile alla metà del secolo XIV. L'autore, con tono angosciato, parla dello sconvolgimento sociale che percepisce intorno a sé: anche nella *Quedam Profetia* il mito di un passato florido e felice si contrappo-

²⁵⁶ Cfr. l'edizione di Rossi Taibbi (1959).

ne all'immagine di un presente dai toni cupi²⁵⁷.

Le mire espansionistiche sul continente coltivate da Federico III erano ormai cadute; di qui la limitazione degli interessi alla storia della Sicilia, indizio di una posizione difensiva sul piano politico-militare ma anche di un certo restringimento degli orizzonti culturali, tanto più evidenti in ragione del fatto che intorno alla metà del XIV secolo non risultano più legami culturali con il mondo iberico²⁵⁸. Pertanto, se in alcuni campi del diritto, e in particolare nella canonistica e nella civilistica, alcuni giuristi siciliani rivestono ruoli di primo piano in ambito europeo, allo stesso modo di quanto avviene nei campi della medicina e dell'ippatria, ciò determina sul versante del volgare solo esigui riflessi, che tra l'altro confermano la problematicità del travaso di contenuti da discipline specialistiche nella direzione di una fruizione di tipo popolare in lingua volgare²⁵⁹. Allo stesso modo limitata, soprattutto se la si rapporta a quella di altre aree dell'Italia, è la circolazione di testi di argomento retorico o didattico, rispetto alla quale costituisce la testimonianza più rilevante la trasposizione in volgare meridionale toscanizzato di alcuni capitoli del *Tresor* di Brunetto Latini (metà del secolo XV)²⁶⁰. Ugualmente debole appare l'interesse verso la cultura umanistica, che in volgare siciliano lascia solo flebili tracce.

Quando fra Simuni nel 1358 allestiva il rimaneggiamento della *Conquista*, alcuni centri ecclesiastici avevano già cominciato a

²⁵⁷ Cfr. Cusimano (1951: 12-13) e Bruni (1980: 217-218).

²⁵⁸ Cfr. Bruni (1980: 215).

²⁵⁹ Cfr. Raffaele (2009: 21-22) e relativa bibliografia.

²⁶⁰ Cfr. l'edizione Palumbo (1989).

svolgere una funzione preminente: gran parte delle cultura religiosa in volgare nasce sotto l'influsso diretto delle istituzioni ecclesiastiche. I benedettini, affiancati in un secondo tempo dai francescani, assumono la guida della produzione culturale a partire dagli anni quaranta, sviluppando un'azione in cui si collegano impegno pastorale, nuovi insediamenti e attività culturali²⁶¹. Dediti alla predicazione e alla testimonianza apostolica tra i laici, i francescani producono, fin dalla loro origine, una ricca letteratura, della quale una parte cospicua è costituita da testi in volgare. Ciò riguarda anche la Sicilia, dove nascono molte opere scritte nel volgare locale, espressione di una presenza ampia e profonda, nonché di una intensa vita spirituale e culturale²⁶².

In questo contesto nasce il *Libru di li vitii et di li virtuti*²⁶³, che, se identificato, come sembra probabile ma purtroppo non dimostrabile con certezza, con l'opera *De viciis et virtutibus* presente nella lista dei libri di S. Martino²⁶⁴, spinge a collocarne la stesura tra il 1360 e il 1370. Il *Libru* è la versione siciliana di un volgarizzamento toscano attribuito al notaio fiorentino Zuccherò Bencivenni, dal titolo *Volgarizzamento dell'Esposizione del Paternostro*²⁶⁵, che è a sua volta un rimaneggiamento del trattato morale francese, *La Somme le Roi*²⁶⁶, che il domenicano Lorenzo d'Orléans compone tra il 1279-1280, dedicandolo al re di Francia Filippo III l'Ardito. L'opera nasce dall'esigenza, sentita da tempo, di formare un bas-

²⁶¹ Cfr. Bruni (1980: 218-219).

²⁶² Cfr. Raffaele (2009: 23) e relativa bibliografia.

²⁶³ Editò da Bruni (1973).

²⁶⁴ Cfr. Collura (1969: 126).

²⁶⁵ Editò da Rigoli (1828).

²⁶⁶ Editò da Carruthers (1986).

so clero che fosse all'altezza dei propri compiti. Da varie testimonianze, infatti, risulta che in Sicilia le condizioni del clero erano critiche; anche a causa dei cattivi rapporti della monarchia con la Curia, l'isola fu in varie occasioni colpita da interdetto: il *Libru* doveva servire presumibilmente a fornire ai monaci le necessarie nozioni catechistiche e aiutarli nell'attività pastorale.

Tra il 1372 e il 1373 si giungeva, con il trattato di Aversa, ad un accordo tra Sicilia, Napoli e la Santa Sede; sul piano religioso, l'accordo tra stato e chiesa rese possibile alla società ecclesiastica una ripresa organica. In questo periodo nasce un'opera originale, la *Sposizione del Vangelo della Passione secondo Matteo*, che prende spunto dai capitoli XXVI-XXVIII del Vangelo di Matteo. La data, 3 aprile 1373, è fornita nell'*explicit*; l'autore è francescano, è vescovo, ha esercitato la predicazione, è stato a Parigi, ad Assisi e forse in Provenza. Sulla base di queste notizie sono state avanzate, da diversi studiosi, più ipotesi sull'identità dello scrittore: Palumbo suggerisce il nome di Niccolò Casucci²⁶⁷, Monfrin lo identifica, prudentemente, con Matteo della Porta di Como²⁶⁸, Bruni si limita ad osservare che alcuni indizi fanno pensare ad un autore siciliano: possibilmente un frate minore che compiuti gli studi di teologia a Parigi, e dopo aver operato sul continente, è infine tornato in patria²⁶⁹. Indirizzata ad un pubblico ignaro di latino, la *Sposizione* nasce in un ambiente cittadino, che purtroppo non è possibile individuare con certezza. Da un esame intrinseco del testo si evince una notevole cultura religiosa; sono presenti inoltre

²⁶⁷ Cfr. Palumbo (1954: XIV-XXVI).

²⁶⁸ Cfr. Monfrin (1961: 223-251).

²⁶⁹ Cfr. Bruni (1980: 226-227).

alcuni riferimenti letterari non comuni alla cultura siciliana del tempo: sono citati Ovidio e Virgilio e pochi altri; infine, impliciti ma chiari sono i riferimenti ad alcuni luoghi dell'*Inferno* e del *Purgatorio*. In generale però il discorso religioso si mantiene sul piano di un'esegesi tradizionale²⁷⁰.

Interessante è la vicenda di Bartolo Spatafora, che nel 1368 tradusse in siciliano il *De medicina equorum* (trattato di veterinaria composto da Giordano Ruffo nell'ambiente di Federico II), presentandolo come opera propria. La «Maniscalchia» è un testo estraneo ai circuiti della cultura ecclesiastica dominanti nella seconda metà del XIV secolo, e certo va attribuita all'ambiente feudale. Il fatto che l'opera sia iscritta in un ambito interamente tecnico conferma le caratteristiche della nobiltà: i baroni siciliani, attivi nella gestione politica e anche nell'esercizio delle professioni, rimangono sordi a progetti ideologici o politici di più ampio respiro culturale²⁷¹.

Si resta nell'ambito della tecnica con la traduzione del *Thesaurus pauperum*²⁷², la fortunata raccolta di ricette che sintetizza la raccolta terapeutica racchiusa nei costosi manuali delle scuole mediche. «La paternità dell'opera è generalmente, e ormai indubitalmente, ascritta all'autorità di Pietro Ispano, ma non mancano singoli testimoni o addirittura rami della tradizione che la attribuiscono ad Arnaldo da Villanova»²⁷³.

²⁷⁰ Cfr. *ivi* p. 227.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 233-234 e 242.

²⁷² Cfr. l'edizione di Rapisarda (2001).

²⁷³ Cfr. Rapisarda (2001: VIII: IX). Per una conoscenza più dettagliata delle figure di Pietro Ispano e Arnaldo da Villanova, e sul problema dell'attribuzione del testo, si legga sempre Rapisarda (2001: XIII-XXIII).

3.2. *Il Quattrocento siciliano*²⁷⁴: *la tradizione letteraria dialettale e il petrarchismo*

Durante il XV secolo, in Sicilia, si delineano due correnti poetiche: l'una continua sulla traccia della poesia popolareggiante del secolo precedente, l'altra imita i poeti toscani, soprattutto il Petrarca. Per la prima, la Sicilia continuerà ad avere una tradizione letteraria dialettale anche nei secoli successivi, per l'altra concorrerà con le altre regioni italiane alla formazione di una coscienza nazionale, utilizzando come lingua un siciliano fortemente toscannizzato in un primo momento, e direttamente il toscano in seconda battuta²⁷⁵.

La produzione letteraria del Quattrocento siciliano si sviluppa generalmente nella zona orientale dell'isola, e specialmente a Messina. La diminuita incidenza di Palermo si riscontra nella prosa come nella poesia, ed è confermata dall'insediamento dello Studio a Catania e dal quasi assoluto monopolio tipografico messinese. Solo parecchio più tardi, ovvero nel XVI secolo, Palermo guadagnerà una posizione editoriale dominante, tornando ad essere un centro importante nella vita culturale dell'isola.

Mentre nell'isola si diffonde l'umanesimo, sopravvive, autonoma da esso, la cultura volgare. Il testo di molte opere trecentesche è di tradizione quattrocentesca: le copie più antiche della

²⁷⁴ L'accordo di Caspe (1412) assegnò Aragona, Catalogna e Valenza, nonché la Sicilia, a Ferdinando di Castiglia. Con l'unione personale delle corone di Aragona e Castiglia in seguito al matrimonio di Ferdinando con Isabella, la Sicilia si integrò nella nuova formazione politica. Tuttavia, a partire dal 1415, l'isola fu governata da viceré, generalmente di provenienza iberica; cfr. Bruni (1980: 238-239).

²⁷⁵ Cfr. Cusimano (1951: 14).

Conquista, il manoscritto del *Libru di li vitii et di li virtuti*, il frammento del *Dialagu* di S. Gregorio, il meno antico dei manoscritti del *Factorum e dictorum memorabilium libri* di Accursu, il secondo codice dell'*Istoria di Eneas*²⁷⁶.

Nel corso del secolo diventa sempre più importante la storiografia in volgare, i cui prodotti godono spesso di una notevole fortuna manoscritta; anche in questo campo, tuttavia, si risale a una fonte latina tradotta con maggiore o minore fedeltà: accanto a brevi scritti cronachistici si segnala la *Historia sicula* dello Speciale²⁷⁷.

Certamente in onore di Bianca di Sicilia è stato composto un poemetto in terzine intitolato *Canto sull'eruzione etnea del 1408*²⁷⁸. Ne è autore Andria di Anfusu, giudice a Lentini. Diversamente dalla Toscana, i professionisti siciliani sono quasi sempre sordi alle ambizioni letterarie. L'Anfusu rappresenta dunque un caso non frequente in questo periodo: comunque i suoi versi lasciano intravedere lo stimolo esercitato su di lui dalla corte. Il poeta descrive ampiamente, con precisione cronachistica, l'eruzione vulcanica ed elenca le località interessate: l'argomento, tratto dall'attualità, rispecchia in pieno gli schemi culturali del tempo, soprattutto quando, nella parte finale, l'evento calamitoso suscita come di consueto pensieri religiosi. Egli chiede infatti la protezione divina e si appella a S. Agata, protettrice di Catania.

In almeno un settore la storia della cultura volgare quattrocentesca non si limita alla raccolta di notizie sparse e alla segnala-

²⁷⁶ Cfr. Bruni (1980: 241-242).

²⁷⁷ Si rinvia nuovamente a Bruni (1980: 242) e relativa bibliografia.

²⁷⁸ Editto da Cusimano (1951: 41-46).

zione di manifestazioni isolate, e si organizza lungo un filo coerente, individuando l'esistenza di una tradizione. Ciò avviene in un filone della letteratura religiosa, connesso al movimento dell'Osservanza. Nel corso del secolo si manifestò l'aspirazione ad un'intesa esperienza religiosa vissuta con rigorismo e spirito d'obbedienza, che giunse in Sicilia dalla Toscana e dall'Umbria con il movimento dell'Osservanza: esso interessò tutti gli ordini religiosi. Il ritorno alla regola e all'accentuato rigorismo degli osservanti siciliani si collegano ad un'attività di composizione e di adattamento di testi edificanti in volgare. Tra l'altro, l'uso del volgare ha favorito, nell'ambito della comunicazione scritta, il consolidarsi di modi linguistici sovraregionali, non necessariamente dipendenti dal toscano, presso un pubblico di norma estraneo alla cultura "alta"²⁷⁹.

Al mondo dell'Osservanza siciliana sono da ascrivere con certezza alcune traduzioni, riscritture e parcellizzazioni di opere devote, originariamente redatte in volgare²⁸⁰. A queste trasposizioni si aggiungono alcune opere originali, tra le quali si vuole qui menzionare *La Scala di virtuti et via de Paradiso*²⁸¹ – trattato di materia morale e spirituale del frate reggino Jacopo Mazza, redatto sul finire del secolo e pubblicato a Messina nel 1499 – e la *Leggenda*

²⁷⁹ Cfr. Bruni (1993).

²⁸⁰ Per una dettagliata elencazione di queste opere si veda Raffaele (2009: 25) e relativa bibliografia.

²⁸¹ Si vedano le edizioni di Lalomia (1991-94) e (2002).

della beata *Eustochia*²⁸², opera storicamente importante che nasce negli ambienti del monachesimo femminile. Vi si narra la biografia di Smeralda Calafato, fondatrice del monastero di S. Maria di Montevergine; personaggio di spicco per la sua pietà personale e, soprattutto, per aver applicato all'organizzazione e agli ideali religiosi delle clarisse i principi dell'Osservanza. La *Leggenda* è un testo composito, steso a breve distanza dalla morte di Eustochia, avvenuta nel 1486: la parte più ampia, con la narrazione della vita e della morte, sarebbe stata scritta nel 1487 da due clarisse di S. Maria di Montevergine; una parte supplementare, con nuovi miracoli, è stata aggiunta più tardi (1490) dalla sua fedele compagna Iacopa Pollicino. Il tono culturale dell'Osservanza femminile è tutt'altro che basso: Eustochia scrive vari testi devoti e la *Leggenda*, anche se non è un testo di grande valore, tuttavia usa schemi agiografici e particolari procedimenti retorici (la frequenza di ditologie sinonimiche e delle coppie aggettivali preposte al sostantivo, l'uso di alcuni luoghi comuni ricorrenti negli esordi). La valutazione di questa prosa da un punto di vista linguistico pone invece problemi delicati. Si sa come da Roma a Milano, da Ferrara a Napoli, le cancellerie e le corti promuovano nella seconda metà del quattrocento la diffusione del volgare «cortigiano» e dello sperimentalismo linguistico di base toscana. Ebbene i testi siciliani di fine secolo mostrano che la toscanizzazione avviene con un certo ritardo ed in misura solo parziale. Dalla lettura della *Leggenda* si

²⁸² Cfr. l'edizione di Catalano (1950). Su Eustochia Calafato si vedano l'inquadramento generale di Bruni (1980: 248-252) e l'intervento di Spampinato Beretta (1983). «Della *Leggenda* interessa qui segnalare la circolazione all'interno del circuito di conventi femminili dell'Italia centrale, con una tradizione del testo che ha determinato, nei testimoni pervenuti, la sostanziale desicilianizzazione della veste linguistica originaria»; Raffaele (2009: 25 n. 91).

può però constatare che il processo di smeridionalizzazione è molto più avanzato che nei testi coevi: è probabile che le autrici della *Leggenda*, scrivendo per una comunità non siciliana (dall'Umbria era partito l'invito a stendere la biografia della Beata Eustochia, di conseguenza l'originale, o una sua copia, fu inviato al monastero di S. Lucia di Foligno), si sforzassero di contenere al massimo i regionalismi linguistici²⁸³.

Parecchio estesi appaiono, anche, i riflessi sulla storia culturale siciliana esercitati dall'Osservanza domenicana. Ciò nonostante, per quel che riguarda le scritture in siciliano da essa ispirate, si può fare riferimento solo a pochi e incerti testimoni, alcuni dei quali sono: il *Libru di lu transitu et vita di misser sanctu Iheronimu*²⁸⁴, alcuni lacerti della *Legenda aurea*²⁸⁵, e il volgarizzamento dei miracoli di S. Vincenzo Ferrer²⁸⁶. Malgrado non si registri, in realtà, nulla di simile all'intensa attività di divulgazione e volgarizzazione che contrassegnò, ad esempio, la Toscana nel secolo XIV, il contributo del mondo domenicano all'attività letteraria dell'isola resta considerevole, anche se è da misurare principalmente sul piano della produzione in lingua latina e dell'organizzazione dell'istruzione pubblica.

Un altro circuito al cui interno si rileva una significativa produzione di scritture siciliane è poi quello dei monasteri benedettini. Fin dall'epoca normanna, allorché ha luogo la loro ricosti-

²⁸³ Cfr. Bruni (1980: 251-252).

²⁸⁴ Editto da Di Girolamo (1982).

²⁸⁵ Si tratta della *Vita* di santa Cristina e della *Legenda* dei santi Cosma e Damiano, entrambe editte da Pagano (1999) e (2004), e poi della *Vita* di sant'Eustachio e del *De assumptione gloriosissime Virginis Marie*, inediti ma già trascritti per il *Corpus Artesia*, rispettivamente, da Mario Pagano e da Simona Milana.

²⁸⁶ Editto da Pagano (2000).

tuzione in terra siciliana, essi sono promotori di una vigorosa presenza spirituale, che a partire dal Trecento ispira la stesura di vari scritti in volgare siciliano. Importantissimi centri religiosi in cui prosperò un'intensa attività culturale sono, ad esempio, il monastero di San Martino delle Scale²⁸⁷ – nel quel venne redatto, tra gli altri, nel corso della prima metà del secolo XVI, il *Raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*²⁸⁸, (volgarizzamento siciliano della *Conlatio de discretione*, seconda fra le ventiquattro *Conlationes* di Giovanni Cassiano; il *Raxunamentu* propone in volgare siciliano una parte di una delle opere di maggior rilievo nella storia della letteratura monastica latina) – e l'abbazia catanese di San Nicolò l'Arena – nel quale fu redatto, nella seconda metà del Trecento, le *Constituciuni di lu abbati e di li monachi di S. Maria di Lycodia e di S. Nicola di la Rina*: opera divulgativa che rappresenta una pratica interpretazione del pensiero di S. Benedetto²⁸⁹.

Invece è da ricondurre ad un ambito cittadino il variegato filone di testi devoti rivolti all'edificazione spirituale e morale, nonché alla valorizzazione di culti devozionali di carattere locale²⁹⁰. Assume importanza la figura di Antoni d'Oliveri nel momento in cui si fa portavoce, attraverso le sue storie, del mondo della religiosità e della devozione incolta e semicolta siciliana. Di lui restano due opere manoscritte: l'*Istoria di S. Ursula*²⁹¹ (1471) e la nostra

²⁸⁷ Sul monastero palermitano di San Martino delle Scale si legga Raffaele (2009: 35-42)

²⁸⁸ Editto da Raffaele (2009).

²⁸⁹ Cfr. Branciforti (1953: XIII-XVIII).

²⁹⁰ Sull'origine e lo sviluppo delle cosiddette *storie* si rimanda a *infra* pp. 189-196.

²⁹¹ Cfr. le edizioni di Palma (1949) e di Cusimano (1951).

*Istoria di la translacioni di S. Agata*²⁹² (1475); e un'opera in stampa secentesca: l'*Historia di lu contrastu di l'Anima con lu Corpu*²⁹³, volgarizzamento delle *Visio Fulberti* nella sua redazione metrica medievale. Operette agiografiche, quali quelle redatte da Antoni d'Oliveri, e biografie di santi, come quelle dedicate a San Corrado, patrono di Noto²⁹⁴, o ancora come l'anonima *Leggenda di Sant'Oliva*²⁹⁵, «testimoniano lo sviluppo di una produzione letteraria, poetica o prosastica, che con l'onore reso al santo nel volgare locale ha anche modo di marcare istanze religiose di carattere 'popolare' oltre che i tratti di una identità cittadina»²⁹⁶. Questo genere letterario manterrà una sua continuità nel tempo e nel corso del XVI secolo, come la gran parte della letteratura religiosa, troverà prevalente espressione in toscano²⁹⁷.

Un altro genere che ebbe fortuna fu la «sacra rappresentazione», che in Sicilia aveva assunto già nel secolo XV i caratteri strutturali e gli atteggiamenti che sono caratteristici di questo modulo drammatico nel Quattrocento italiano. Forse al secolo precedente è possibile riportare le sue origini, dato che questo genere doveva essere tradizionale già in Sicilia, in quanto in un documento del 1440 si trova scritto: «*fu facta comu si soli fari vna re-*

²⁹² Editto già da Palma (1940) e Cusimano (1952).

²⁹³ Cfr. l'edizione di Nalli (1930).

²⁹⁴ Si hanno due *Vite di S. Corrado*, una del secolo XV, edita da Rotolo (1995) – cfr. anche Curti (1991) –; un'altra dei primi anni del secolo successivo, opera del netino Antonino Venuto, sulla quale cfr. Bruni (1980: 242).

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 233.

²⁹⁶ Raffaele (2009: 22-23).

²⁹⁷ Cfr. Spampinato Beretta (1980: 365).

presentationis»²⁹⁸. Tuttavia l'unico dramma quattrocentesco che ci rimane è quello del siracusano Marcu di Grandi²⁹⁹, vissuto nella prima metà del secolo, autore de *La resurrezioni*³⁰⁰, dove appare evidente, nelle movenze e nei motivi, l'influsso della sacra rappresentazione toscana³⁰¹.

Inoltre, accanto a queste rappresentazioni di carattere religioso dovette essere prolungato e «[...] antico il gusto di quelle rappresentazioni profane di argomento epico-romanzesco che ancor oggi sopravvive nel teatro dei pupi. Non a caso a questo vastissimo patrimonio di folklore si rivolgeranno, nell'età post-risorgimentale, gli studiosi e eruditi locali (dal Vigo al Pitrè e al Salomone Marino), nell'intento di cogliervi l'anima più profonda, l'espressione autoctona e schietta della vita e della storia di un popolo; e di lì anche prenderà vita in qualche modo la rinascita di una letteratura riflessa, ma non più accademica, strettamente legata a un fondo primordiale di affetti, di riti, di linguaggio»³⁰².

Infine, di minore importanza sono i documenti pervenuti di poesia liturgica e devozionale; tuttavia, essi attestano, nell'evidenza delle loro derivazioni, l'ininterrotta presenza della cultura continentale nell'isola, anche nelle forme letterarie di secondo piano. Così è documentata, ad esempio, la conoscenza del-

²⁹⁸ Catalano Tirrito (1907: 10). Il genere continuò ad essere coltivato nel Cinquecento con l'*Atto della Pinta* del Folengo, la *S. Caterina* del Sirillo e la *S. Cristina* del Licco; cfr. Cusimano (1951: 19).

²⁹⁹ Per le poche informazioni sulla vita dell'autore si legga Anastasi-Campagna (1913: 7-8).

³⁰⁰ Edita da Anastasi-Campagna (1913), Cusimano (1951) e Del Popolo (2000).

³⁰¹ Cfr. Santangelo (1975: 39-40).

³⁰² Sapegno-Binni (1968: 760-761).

le *Laude* di Iacopone o i versi dell'Angiolieri³⁰³.

Nel XV secolo l'Umanesimo siciliano si svolge fundamentalmente in lingua latina, la cui rifondazione sulla lezione dei classici è tesa a demedievalizzare, oltre che deregionalizzare, una cultura letteraria ancora legata al Trecento e quindi troppo insulare e dialettale. Ma l'Umanesimo siciliano non fu in grado di elaborare un suo messaggio speculativo, capace di autentici accrescimenti socio-culturali: le condizioni della cultura siciliana si fecero per alcuni decenni quantomeno stazionarie e rimasero lontane dal processo del grande Rinascimento ariostesco e machiavellico. Di fatto, nel primo Cinquecento, viene portata avanti una certa letteratura umanistica, in forme ormai stanche, prive di sensibilità artistica e in un latino retorico e formulistico³⁰⁴.

Ma nel corso del XVI secolo, in quasi tutta la penisola italiana prende piede la coscienza di una lingua letteraria comune, che confina le parlate locali al rango di dialetti. Il siciliano, adoperato fino ad allora dalla burocrazia e dall'amministrazione, cessa di adempiere a questo compito, sostituito dal toscano. È in questo nuovo panorama linguistico che il dialetto subisce un inevitabile processo di declassamento, conservando però una netta preminenza nel parlato. Messo in discussione e minacciato nella sua sopravvivenza, il dialetto si va caratterizzando come linguaggio di una particolare espressione poetica, divenendo strumento espressivo di generi letterari minori: si ricorre al dialetto in chiave edo-

³⁰³ Cfr. *ivi* p. 40.

³⁰⁴ Mazzamuto (1980: 291-292).

nistica o realistica³⁰⁵. Tuttavia in Sicilia il dialetto, accanto al genere satirico utilizzato come macchia umoristica, mantiene il ruolo di strumento espressivo di generi letterari più alti ed impegnativi, come la lirica e l'epica, rappresentando una frattura rispetto alla prassi vigente. Ma nonostante questa sua possibilità di entrare nelle alte sfere della cultura letteraria, il dialetto non osò estendersi alla prosa, la quale presuppone il dominio della riflessione e della razionalità; in questo settore infatti, il toscano, accanto al latino, segna decisivi punti a suo favore³⁰⁶.

È ormai noto che tuttavia, nell'ambito della lirica dialettale, il primo Cinquecento siciliano raccoglie la lezione tematica e stilistica dei poeti quattrocenteschi. Sulle loro orme, infatti, prendono vita le prime manifestazioni del petrarchismo siciliano che fra Quattro e Cinquecento – ad opera di Bartolomeo D'Asmundo, Antonino di Paternò, Nicola Tornabene ed altri – hanno sede e svolgimento nell'ambiente universitario di Catania³⁰⁷.

Ma il Rinascimento siciliano vede nascere, intorno la metà del Cinquecento e parallelamente alla produzione lirica dialettale, un petrarchismo tradizionale in lingua; in quanto la scelta del genere non comporta un'automatica scelta della lingua: infatti, accanto ad una lirica d'amore in dialetto, si sviluppa anche un petrarchismo in lingua toscana, promosso dal primo letterato siciliano cosciente promotore della cultura toscana nell'isola, Paolo Caggio. Fondatore dell'Accademia dei Solitari (nel 1549, una delle prime in Italia) si inserisce nella spinosa questione della lingua,

³⁰⁵ Cfr. Spampinato Beretta (1984-1987: 259) e Contarino (1996: 9).

³⁰⁶ Cfr. Contarino (1996: 9-10).

³⁰⁷ Cfr. De Stefano (1948: 106-107).

dimostrando di essere, tra i siciliani, il più saldo conoscitore e divulgatore della lingua toscana, dichiarandola destinata a divenire lingua comune degli italiani. Oltre al Coggio, in precedenza anche il messinese Sigismondo Paoluzio partecipò alla diffusione in Sicilia del volgare toscano. La stessa tensione tematica e stilistica del Paoluzio la ritroviamo, qualche anno più tardi, anche nelle opere di Francesco Maurolico. In sostanza, il petrarchismo tematico del D'Asmundo e il petrarchismo stilistico, di cui si serve la poetica ariostesca del Paoluzio e la poetica controriformistica del Maurolico, hanno ancora bisogno di una più critica strutturazione e sollecitazione culturale, che nascerà solo dal programma di ulteriore valorizzazione letteraria del toscano elaborato dal Coggio³⁰⁸.

Nello stesso periodo storico, mentre le due città più rappresentative politicamente e militarmente, Messina e Palermo, si vedono impegnate a produrre una letteratura in toscano capace di riflettere le vicende siciliane della Chiesa e dell'impero spagnolo, la Sicilia orientale, compresa Messina, riprende l'ininterrotta tradizione della lirica dialettale, che, dal secondo quattrocento al D'Asmundo, aveva già dato una versione del petrarchismo e aveva gettato le premesse, se non altro linguistiche, favorevoli ad un nuovo svolgimento, il quale si avvale di una poetica che richiama e anticipa il pensiero del Coggio, e si carica di nuove esperienze culturali.

In quest'ambito, Claudio Maria Arezzo, autore del saggio *Osservantii di la lingua siciliana* (1543), non solo tenta una ricostruzione storica della lingua siciliana, dalla Scuola federiciana in poi,

³⁰⁸ Per una visione più ampia e dettagliata si veda Mazzamuto (1980: 295-298) e bibliografia.

elaborata in polemica col Bembo e in conformità all'idea che la prima lingua italiana fosse stato il siciliano, ma allo stesso tempo obietta che il toscanismo bembiano valga il preciso intento di far scomparire dall'Italia il siciliano. In tal senso, tra gli autori che privilegiano la lezione arezziana, la figura di maggior rilievo è quella di Girolamo D'Avila, il quale trova modo di esprimersi in un dialetto non privo di una certa sostenutezza letteraria.

Al contrario, vi sono quei poeti, più numerosi, che privilegiando la tematica amorosa senza rinunciare alla dimensione indigena della loro ispirazione, approntano un petrarchismo più colto e raffinato, manipolando un dialetto più vicino alla struttura linguistica del modello. Tra questi ultimi ricordiamo: Agatino Compissano, Giovanni L. Amedeo, Francesco Anzalone, Antonino Balsamo ed altri³⁰⁹.

Va posto nel dovuto risalto infine il Rizzari, il quale appare come il poeta più compiuto e rappresentativo del petrarchismo dialettale del pieno Cinquecento, perché sembra fornire il primo fertile tentativo di accordare l'alta qualità stilistica del messaggio petrarchesco con la condizione siciliana costretta a coinvolgere tematiche ed esperienze sensibilmente diverse. Si deve soprattutto al Rizzari il ruolo storico-letterario che il suo canzoniere adempie, dal quale si evince che il petrarchismo dialettale siciliano assume un preciso carattere socio-culturale, diventando un fatto di gruppo o di tendenza. In tale contesto diventa comunitaria la fruizione dei due livelli in cui si articolano le forme di petrarchismo: quello dell'imitazione o ripetizione e quello della deroga o

³⁰⁹ Cfr. *ivi* p. 306.

trasgressione. In quest'ultima direzione, alla già avvertita trasgressione linguistica e metrica³¹⁰, si associa ora una trasgressione di tipo ideologico, che si ripercuote nelle determinazioni del gusto e sarà la prima della serie cui verrà sottoposto il petrarchismo cinquecentesco siciliano.

3.3. *La tradizione poetica popolare della Sicilia: le Storie*

Accanto all'esperienza lirica toscaneggiante, il XV secolo vede l'affermazione in Sicilia di una tradizione poetica popolareggiante che, come già è stato evidenziato, si pone in una linea di diretta continuità con quella già sviluppatasi nel corso del Trecento. La parte più importante di questa poesia popolare è rappresentata da quelle che furono definite le «Storie»: poemetti, per la maggior parte composti in ottave e di ampiezza varia, narranti vicende mitiche o reali, eventi gioiosi o infausti riguardanti la sfera collettiva o individuale. Il gruppo principale di questi testi fa però riferimento alla narrazione di storie di contenuto agiografico riguardanti la vita dei Santi, la Madonna o i miracoli e gli eventi prodigiosi operati grazie alla loro divina intercessione³¹¹.

Le ottave che compongono queste *storie* possono essere to-

³¹⁰ Meritevole di rilievo, come già detto, è il fatto che la lirica siciliana del Cinquecento, accanto ad un petrarchismo tradizionale in lingua ne sviluppi un altro in dialetto. Tale produzione, che godrà di prolungata vitalità e di ampia fortuna anche fuori Sicilia, presenta due importanti infrazioni: una di carattere metrico e una di carattere linguistico: l'uso dell'ottava che sostituisce il sonetto e, trasgressione più rilevante, il dialetto siciliano al posto del toscano tendono ad incrinare quel sistema chiuso ed egemonizzante che la codificazione del modello petrarchesco operata dal Bembo aveva offerto ai poeti di Cinque e Seicento; cfr. Spampinato Beretta (1984-1987: 260).

³¹¹ Per un inquadramento generale sul genere delle *storie* in Sicilia cfr. Toschi (1935: 21-43); Cusimano (1951: 16-19); Santangelo (1975: 39).

scane, con gli endecasillabi disposti in tre coppie a rima alterna e in una finale a rima baciata (AB.AB.AB.CC), oppure siciliane, con gli endecasillabi formanti in questo caso quattro coppie di versi a rima alterna (AB.AB.AB.AB). Uno tra gli espedienti più utilizzati dal genere, allo scopo di poter meglio legare le stanze l'una con l'altra, consistette nel porre in rima l'ultima parola di un'ottava, o internamente o esternamente, col primo verso dell'ottava successiva:

Si ottiene, in tal modo, come una catena di cui ogni anello che la compone, ne serra già fortemente un altro, impedendo così che il filo della narrazione abbia a spezzarsi e qualche anello debba andare perduto: aiuto efficacissimo alla memoria perché serbi intero il racconto³¹².

Frequentemente queste *storie* appaiono modellate su uno schema iniziale comune, contenente, di norma, delle invocazioni con le quali l'autore si rivolge a Gesù, Maria o i Santi, affinché possano illuminarlo e assisterlo durante la composizione o la recita dell'opera. Queste invocazioni sacre sono presenti di frequente anche nelle *storie* di argomento profano. A volte invece la prima ottava viene impiegata dal poeta per attirare l'attenzione degli ascoltatori o dei lettori, esortandoli a trarre insegnamento dalla narrazione che verrà esposta. A queste formule proemiali segue un rapido accenno alla tematica che sarà trattata e talvolta anche una professione di modestia con la quale l'autore implora l'indulgenza e la benevolenza del fruitore a causa della rozzezza e dell'imperfezione dei suoi versi. Molto rari, invece, sono i casi in

³¹² Toschi (1935: 22).

cui la narrazione non viene preceduta da questo repertorio formulare di apertura.

Oltre alle ottave iniziali, anche quelle relative al congedo presentano spesso al loro interno elementi stereotipi e ricorrenti che possono essere applicati a *storie* anche di diverso contenuto, grazie alla loro propensione alla flessibilità e all'intercambiabilità. Queste formule di chiusura possono ad esempio contenere notizie riguardanti l'identità dell'autore, la sua città d'origine e l'anno di composizione del poemetto e rivelano nel contempo la soddisfazione e il compiacimento del poeta nei confronti della sua opera, il sigillo stesso della sua creatività artistica:

[...] Spesso il poeta si è compiaciuto di legare indissolubilmente il suo nome alla storia da lui composta, mettendolo in rima alla fine del canto: è, questo, rispetto alla poesia popolare, uno stadio che vorrei dire non primitivo, uno stadio in cui l'autore sente un certo orgoglio della sua opera, ha il coraggio, anzi il piacere, la preoccupazione di dire che l'ha fatta lui: c'è insomma il sentimento della propria individualità artistica, che s'afferma col fatto di apporre il nome all'opera creata³¹³.

La presenza di un repertorio di espressioni formulari all'interno di questi poemetti evoca, con le naturali e dovute varianti, il ricco bagaglio di elementi stereotipi e codificati che caratterizzò la struttura dei *cantàri* continentali trecenteschi e quattrocenteschi. Al genere del *cantàre* rinvia inoltre la struttura metrica utilizzata, ossia l'ottava, lo stesso nome (*storia*), la modalità organizzativa del racconto e certi particolari moduli narrativi. Secondo l'opinione di Toschi³¹⁴ le affinità tra i due generi non possono essere impu-

³¹³ *Ivi*, p. 33.

³¹⁴ Cfr. *ivi* pp. 38-40.

tate ad una mera casualità e di conseguenza giustificate in maniera indipendente l'una dall'altra. Queste somiglianze scaturirebbero invece dalla diffusione in Sicilia a partire dalla fine del Quattrocento, e grazie all'invenzione della stampa, dei poemetti toscani in ottava rima. Tale diffusione venne anche incentivata dalla presenza sul territorio di numerose colonie di mercanti, tra cui pisani e fiorentini. Le prime *storie* siciliane sarebbero state composte pertanto, secondo lo studioso, non prima del Cinquecento e sotto il chiaro influsso dei *cantàri* continentali, che furono conosciuti sull'isola qualche decennio prima del XVI secolo ed essenzialmente per mezzo di edizioni a stampa:

Ora quando le storie cominciarono a fiorire in Sicilia, già da due secoli esse si componevano e si diffondevano in Toscana principalmente e in altre regioni d'Italia. Ed è facile supporre che giungessero presto anche in Sicilia: ciò dovette avvenire specialmente dopo l'invenzione della stampa, la quale s'impossessò prestissimo di questi poemetti e, quasi direi, li rimise alla moda, divulgando vecchi e recenti, quanti incontrassero il gusto popolare. [...] *Le storie* toscane cominciano già nel 300, quelle siciliane fioriscono due secoli dopo: di storie popolari a stampa abbiamo esemplari impressi a Roma, Firenze, Venezia, già nell'ultimo ventenni del 400: i primi libretti siciliani sono invece del secolo successivo. [...] Quel che sostengo è che i primi modelli di tali *storie* non furono siciliani, e che i poeti siciliani non furono i primi ad atteggare una narrazione in serie di ottave e con quei procedimenti d'inizio svolgimento e di chiusura così caratteristici³¹⁵.

Condivisa, dal Cusimano, è l'ipotesi di Toschi secondo la quale i poemetti in ottava rima continentali fornirono alle *storie* siciliane un modello di riferimento per ciò che riguarda l'impostazione generale del racconto e certi particolari moduli narrativi; meno condivisibile è, invece, l'affermazione secondo la quale la composi-

³¹⁵ *Ivi*, pp. 38-40.

zione delle prime *storie* in Sicilia risalirebbe ai primi anni del Cinquecento³¹⁶. A conferma di ciò basterà ricordare che al genere poetico in questione si riportano i ritmi siciliani più significativi del XIV e XV secolo, dalla *Quaedam profetia*, al *Canto* di Andria di Anfusu sull'eruzione dell'Etna del 1408³¹⁷; e della seconda metà del Quattrocento sono, come sappiamo, le prime *storie* di materia agiografica e morale di Antoni d'Olivieri, prototipi di quella ricchissima fioritura di «leggende», che avrà il suo pieno sviluppo nel XVI e XVII.

Questi esempi attestano e confermano come un secolo avanti la diffusione sull'isola delle edizioni a stampa dei *cantàri* continentali le *storie* siciliane avevano già subito l'influsso di questi poemetti in ottava rima: «tanto frequenti ed intensi furono i contatti letterari della Sicilia con le altre regioni durante il sec. XV che non può stupire se oralmente o attraverso manoscritti quei poemetti siano stati fatti conoscere e siano stati imitati nell'Isola ancor prima degli ultimi anni del '400»³¹⁸.

Tuttavia Sapegno, riallacciandosi alla teoria della monogenesi del D'Ancona, avanza un'ulteriore ipotesi sull'origine, la derivazione e la diffusione dei canti popolari siciliani; ipotesi che, in parte, ribalta la tesi del Toschi e del Cusimano:

³¹⁶ Cfr. Cusimano (1951: 17).

³¹⁷ Sapegno considera le due opere quali «analoghi insulari dei contemporanei serventesi toscani, emiliani e veneti, ma più fortemente caratterizzati in un tono umile e nella veste dialettale»; Sapegno-Binni (1968: 760). Inoltre, il *Canto sull'eruzione etnea del 1408* benché scritto in terzine, manifesta già al suo interno la presenza di gran parte delle peculiarità che caratterizzarono le *storie* composte durante il Cinquecento; cfr. Cusimano (1951: 17). L'opera infatti si apre con la topica invocazione religiosa e si chiude con la rivelazione del nome dell'autore e della sua città d'origine.

³¹⁸ Cusimano (1951: 19).

Ad uno strato anche più profondo e di più ardua documentazione, è lecito ipotizzare l'esistenza di una ricca produzione di canti propriamente popolari, che dalla Sicilia si diramano in Toscana, e di lì in ogni parte d'Italia, sulla scia di quel flusso migratorio che è storicamente attestato per la poesia aulica e giullaresca. Il carattere di priorità che si rivela evidentissimo per ragioni di contenuto e di lingua in taluni strambotti siciliani superstiti rispetto agli analoghi di altre regioni; i riferimenti storici che a volte ci obbligano a risalire a vicende e nomi locali dal XII al XIV secolo; l'origine siciliana pressoché sicura dei più antichi esemplari sopravvivenuti del tetra-stico e dell'ottava lirica, forse già del tardo Trecento; la fortuna, che fa tutt'uno con quella dello strambotto, del genere musicale della «ceciliana» tra la fine del XIV e i primi del XV secolo, rendono ancora plausibile, nell'insieme se non nei particolari, la vecchia tesi del D'Ancona (più esattamente formulata ai giorni nostri dal Croce e dal Pagliaro) che il canto popolare abbia avuto «per patria di origine l'isola e per patria di adozione la Toscana», donde sarebbe poi «migrato nelle altre province»³¹⁹.

Tuttavia, al di là del fatto che tale tesi sia più o meno condivisa, l'eminente funzione della Sicilia alle origini e nel corso del processo di costituzione e diffusione del più autentico patrimonio della lirica popolare italiana è da tenere in considerazione; è necessario, pertanto, insistere sull'importanza e sul rilievo, assai più

³¹⁹ Sapegno-Binni (1968: 759-760). Sapegno, nel suo lavoro, fa riferimento e cita testualmente la teoria della monogenesi siciliana del D'Ancona, il quale afferma: «Noi crediamo, e il lettore cortese ed attento deve aver già più volte intraveduto quel che diremo, che il Canto popolare italiano sia nativo di Sicilia. Né con questo intendiamo asserire che le plebi delle altre provincie sieno prive di poetica facoltà, e che non vi sieno poesie popolari sorte in altre regioni italiane, ed ivi cresciute e di là anche diramate attorno. Ma crediamo che, nella maggior parte de' casi, il Canto abbia per patria di origine l'Isola, e per patria di adozione la Toscana: che, nato con veste di dialetto in Sicilia, in Toscana abbia assunto forma illustre e comune, e con siffatta veste novella sia migrato nelle altre provincie. Però se questo è il caso più generale, esso non esclude punto le eccezioni. Abbiamo visto che di taluni Canti, diffusi in molte parti d'Italia, manca il corrispondente siculo: se non che, prima di sentenziare ricisamente che una lezione insulare primitiva non sia mai esistita, può dubitarsi che sia o del tutto perduta, o soltanto smarrita»; D'Ancona (1906: 323-324). «La teoria della monogenesi, in evidente contrasto con l'evoluzionismo dominante, ha sollevato immediate obiezioni da parte di studiosi che viceversa hanno sostenuto che contenuti fortemente simili potevano essere nati indipendentemente, e che dunque rivendicavano la creatività delle altre regioni. [...] la parte solida e ancor oggi valida della posizione del D'Ancona sta nella dimostrazione che le somiglianze esistenti tra i canti delle varie regioni [...] non derivano da una imprecisata identità di sentimenti ma sono semplicemente il risultato della migrazione o diffusione di un testo da un qualsiasi punto d'origine (che questo luogo sia poi solo e sempre la Sicilia è un'altra questione»); Cirese (1974: 155).

forte che non altrove, che proprio nell'isola assume l'esercizio di una letteratura popolare e popolareggiante, come espressione di una sensibilità diffusa, che presto si costituisce in tradizione orale e cantata e si mantiene viva attraverso i secoli; e non solo nelle forme brevi della lirica, ma anche in quelle narrative e drammatiche³²⁰.

L'importante presenza di questo fondo di fantasia e di sensibilità immediata e popolana opera, del resto, abbastanza presto sulla letteratura scritta e, insieme con le peculiari condizioni storiche e con il sentimento assai forte dell'autonomia isolana, le conferisce un'impronta e una coloritura particolare. Sarebbe senza dubbio erroneo, quindi, insistere sull'isolamento regionale, sull'affievolimento dei rapporti con il continente e sulla conseguente decadenza della vita intellettuale della Sicilia, fin dal periodo delle guerre tra Angioini e Aragonesi e del successivo consolidamento dell'egemonia spagnola. Si dovrà tener conto, infatti, della sopravvivenza, come si è detto, di importanti centri di cultura monastica (San Nicolò l'Arena a Catania, San Martino della Scala a Palermo); delle sporadiche manifestazioni di mecenatismo della monarchia (la corte di Federico III) o di grandi casate nobiliari³²¹, delle intense relazioni economiche e politiche con la restante Italia, che si mantengono vive a lungo soprattutto nelle città della costa orientale, e specialmente a Messina, dove sussiste anche un'importante tradizione di studi.

³²⁰ Cfr. Sapegno-Binni (1968: 760).

³²¹ La Sicilia era ripartita in tre zone d'influenza, controllate dalle famiglie dei Ventimiglia, dei Chiaramonte e dei Alagona. Questa linea di tendenza venne confermata quando, alla morte di Federico IV, l'isola fu divisa tra i quattro Vicari: Manfredi III Chiaramonte, Francesco II Ventimiglia, Guglielmo Peralta, e Artale Alagona; cfr. Bruni (1980: 226).

Gli scambi intellettuali con il continente non si interrompono mai del tutto, anche nei periodi più oscuri e travagliati della storia isolana; e le voci, pur modeste, della cultura siciliana mostrano quanto essa sia ancora aperta agli influssi di nuove idee e di nuove forme d'arte che in quel periodo vengono elaborate soprattutto in Toscana³²².

³²² Cfr. *ivi*, p. 761.

4. *Antoni d'Oliveri: vita e opere*

Della vita di Antoni d'Oliveri (Antonius de Oliverio) non abbiamo molte notizie. Non si sa in che anno nacque, e i casi della sua vita sono in parte noti solo per il decennio che va dal 1457 al 1480; dopo tale periodo non si può stabilire con certezza nemmeno la data della sua morte. Ciò nonostante, grazie al reperimento di alcune fonti storiche dell'epoca e alle informazioni ricavabili dalle sue opere, è possibile tracciare un percorso in parte chiaro e lineare del suo vissuto. In *Famiglie nobili siciliane*, cronologia storica di numerosi casati siciliani di nobile origine, si fa menzione di una famiglia d'Oliveri di origine spagnola, alla quale sarebbe potuto appartenere l'autore: tale famiglia d'Oliveri è presente nel XV secolo a Messina, a Palermo e molto verosimilmente a Catania. Pertanto questi documenti potrebbero avvalorare la tesi della nobiltà di nascita del poeta e dell'origine spagnola del suo casato³²³. Pare sicura, tra l'altro, l'identificazione del luogo di

³²³ Cfr. Drago (1985: 174).

nascita con la città di Catania³²⁴, dove Antoni dovette abitualmente anche risiedere, e a cui riportano, oltre tutto, alcuni chiari riferimenti della sua produzione poetica. Negli *Atti dei Giurati* dell'Archivio Civico di Catania, al volume XV, f. 55, *Mastra nobile*, VI Indiz., anno 1457-1458, per la prima volta viene menzionato un certo Antoni di Holiveri tra i giurati e i giudici pedanei³²⁵. L'identificazione di questo Antoni di Holiveri con l'autore dei poemetti in ottava rima è pressoché certa, dato che dal 1457 al 1476 è presente negli atti amministrativi del comune di Catania un solo Antoni d'Oliveri, personaggio cospicuo ed investito d'importanti cariche.

Anche le informazioni riguardanti la sua famiglia sono esigue. È noto che all'interno del *Necrologium Capitolare* della Collegiata di Catania è riportata, l'1 febbraio del 1460, la morte del prevosto D. Giovanni d'Oliveri, «*primus Praepositus ab Eugenio IV Pontefice creatus*», che appartenne con molta probabilità alla stessa famiglia del poeta. Ancora oggi, in una delle salette annesse alla sacrestia della Chiesa della Collegiata è ben visibile un quadro che raffigura l'ecclesiastico Giovanni d'Oliveri che reca in calce la seguente scritta: «*I^o Praepositus Joannes Oliverius Catanensis / ab Eugenio IV creatus virtutibus onustus / meritis clarus, obiit Cataniae anno 1460 aetatis 58*».

Che Antoni d'Oliveri appartenesse ad una famiglia potente ed in vista nella Catania del tempo emerge indirettamente da tutta

³²⁴ Antoni d'Oliveri fu erroneamente creduto dal Salomone Marino palermitano e del secolo XVII; cfr. Salomone Marino (1887: 179).

³²⁵ Dato che secondo i privilegi delle città di Catania, il cittadino non poteva essere ammesso fra i giurati se non avesse compiuto l'età di venticinque anni, si può dedurre che l'anno di nascita di Antoni d'Oliveri sia anteriore al 1432.

una serie di testimonianze documentarie. Al volume XX degli *Atti*, f. 277 anno 1469³²⁶, Antoni era detto «nobile» con l'incarico onorifico di revisore dei conti della gabella del *maltolletto* per la città di Catania. Sempre dal volume XX, f. 457 anno 1470 si è a conoscenza di un suo intervento compiuto presso un consiglio civico con la qualifica di «*nobilis Antonius de Oliverius*». Si evince sempre dagli *Atti* (volume XXI, f. 103) che nel 1472 veniva anche eletto deputato per l'amministrazione delle nuove gabelle civiche. Nello stesso anno fu giudice pedaneo, come testimonia il seguente documento:

Anno 1472 – 29 Aprile – 5^a Ind. In Catania – Regnante Giovanni d'Aragona

Il notaro Guglielmo de Grecuzio di Catania, con l'intervento del giudice Antonio de Oliverio e dei testimoni notar Benedetto de Pistorio, not. Gabriele de Grifo e not. Giovanni de Murabito, trasunta la bolla "Dignum arbitramur" del 5 ottobre 1430, "datur Romae apud Sanctos apostolios tertio nonas octobris pontificatus nostri anno tertio decimo" con la quale il Papa Martino V incarica l'arcivescovo di Palermo ad eleggere, se idoneo, fra Luca da Randazzo a Priore di S. Maria di Valle Iosafat in Paternò.

Perg. Orig. (322×441) Segn. 2. 27. N. 36.³²⁷

Nei seguenti anni, e cioè dal 1473 al febbraio del 1746, i volumi XXI, f. 170 e XXII, ff. 37. 46, ci informano che Antoni d'Oliveri ricoprì la prestigiosa carica di vice portulano della città ed è menzionato come «*Messer Antoni di Oliveri*» e «*Nobile Antoni di Oliveri*». Il suo nome riappare in qualità di testimone in un documento che porta la data del 12 aprile del 1480, nel quale il Vescovo di Cata-

³²⁶ Singolare documento della sua perizia nei lavori di contabilità era la relazione conservata negli *Atti dei Giurati*: scritta nel volgare illustre del tempo e stesa in seguito all'esame dei conti del gabelloto del *maltolletto* per l'anno indiziale 1468-69.

³²⁷ Documento pubblicato in Ardizzone (1927: 92, doc. 787)

nia concede all'«*egregius et scientificus vir Nicolaus Ventura*» il privilegio di dottorato in arti:

1480 12 Aprile

Il vescovo concede privilegio di dottorato in arti all'egregius et scientificus vir Nicolaus Ventura, oriundus terre Tortoreti..., per famosissimus arcium et medicine doctorem dominum Petrum de Salerno, civem Cathaniensem, et promotorem suum..., presentatus..., hodie VII^o mensis XIII^e Ind., sub anno domini M^oCCCCLXXX, die vero mercurii presentantibus pro testibus nobilibus Iohanne de Munsoni, Girosta Statella, Guillelmo Rymundo de Randisio, domino Nicolao Caropipi, presbitero Berto de Iuliano, nobili Manfrido Lanza, domino Antonio Ricali, Bernardo de Femia, et Antonio de Oliverio.

Atti del Vescovo, 1442-81 quint.
1480-81, c. 60-61³²⁸

In aggiunta alle autorevoli testimonianze fin ora riportate, per avvalorare l'appartenenza di Antoni d'Oliveri ad un'importante e nobile famiglia della città di Catania, non è trascurabile il fatto che nella cerchia dei suoi amici vi siano membri della nobiltà mercantile catanese. Su questo punto sono le sue stesse opere che ci vengono in aiuto.

L'*Istoria di Sant'Ursula* è commissionata da un certo *Balsamu*, che il poeta chiama «*Iuvini nobilissimu, adornatu/di tanti toy virtuti manifesti*»³²⁹ e nei confronti del quale Antoni manifesta peraltro sentimenti di stima e di grande affezione:

[...]
la ystoria fatta comu ay comandatu,
vestuta di una pura et vili vesti,
ti mandu, amicu, da mi tantu amatu;

³²⁸ Documento trascritto da Catalano Tirrito (1913: 81-82).

³²⁹ Cusimano (1951: 162), ott. . CCLXV.

et per meu amuri fa' chi tu chi impresti
paciencia, si no è comu cridivi,
chì cuy è mortu non si cunta intra li vivi³³⁰.

È lecito pensare che l'espressione «*Iuvini nobilissimu*» di Antoni sia tesa per lo più a lodare le virtù morali del giovane Balsamo, ma ciò non toglie che quest'ultimo possa essere stato «nobile» anche nel senso della famiglia e di nascita. Infatti, negli *Atti dei Giurati* dell'Archivio di Catania venivano menzionati molti della famiglia Balsamo³³¹: il vol. IX, f. 115, anno 1442-1443, VI Indiz., *Mastra Giuratoria*, portava elencata la famiglia Balsamo; il vol. XX, f. 358, anno 1470, IV Indiz., nell'elezione del venti imbussulatori faceva menzione di un Arrigu Balsamu; e il vol. XIV, f. 185, anno 1480, sempre nell'elezione del venti imbussulatori, dava memoria di un Joannes e Arigu di Balsamu. Ma è probabile che l'amico del nostro poeta sia quel *Balsamu di Balsamu acatapano nobile* che compare nel vol. XX degli *Atti dei Giurati* dell'Archivio Civico di Catania al f. 372 dell'anno 1473, dato che l'*Istoria di Sant'Ursula* è del 1471 e il documento appena citato è del 1473, e soprattutto perché Antoni d'Oliveri chiama il suo amico solamente Balsamu, e cioè come persona di indubbia notorietà:

Balsamu meu, pluy volti t'aiu dittu,
non far di li mey fatti pluy pinseri,
chì di troppu ingnorancia su restrittu
comu lu effettu mustra volinteri³³².
[...]

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ Si fa riferimento al lavoro di Gian Battista Palma, in quanto dei documenti menzionati non ne rimane più nulla, essendo stato l'Archivio di Catania distrutto dall'incendio divampato, durante i disordini popolari del 1944, al Palazzo Municipale. Cfr. Palma (1949: 15).

³³² Cusimano (1951: 162), ott. CCLXVI.

In definitiva, le parole «*Iuvini nobilissimu*» del poeta e rivolte a Balsamu non si debbono intendere come una semplice ed ingenua espressione affettuosa, poiché il *Balsamu* cui il d'Oliveri dedicava il suo poema faceva parte effettivamente di una delle nobili famiglie della Mastra Giuratoria di Catania.

Anche l'*Istoria di la translacioni di Sant'Agata* presenta un illustre dedicatario amico del poeta, il quale recita:

Misser Johan di lu Castellu dignu,
qual sia composta, la ystoria acceptati;
lu simplici diri et la rima, chi è signu
di la ignorancia mia, non risguardati.
Lu intentu vostro preclaru et benignu
sia a la devocioni chi portati
a questa gloriosa, chi tornau
di lu Levanti, tantu ipsa ni amau³³³.

È ormai noto, e si evince da un'ampia documentazione³³⁴, che Messer Giovanni Castello appartenne ad una potente e nobile famiglia catanese e fu, dal 1470 1494, Patrizio e Senatore di Catania.

Inoltre, come accennato in precedenza, si può dedurre da una attenta lettura delle opere, che il poeta conoscesse molto bene Catania e il territorio limitrofo, tanto da poter affermare quasi certamente, come si è detto, che la sua città d'origine fu proprio Catania. Il d'Oliveri in alcune ottave del poemetto dedicato alla traslazione di Sant'Agata compie una particolareggiata descrizione di alcuni luoghi adiacenti la città etnea. Si tratta dell'episodio del

³³³ *Infra* p. 478, ott. CDXI, vv. 3281-3288.

³³⁴ Cfr. Emanuele Gaetani (1968: 292 e segg); Catalano Tirrito (1913: 76, 84, doc. 65, 105); Sabbadini (1898: 97, 108, 124, doc. 176, 220, 285).

vecchio Giovanni, che cieco da due anni, giunge a piedi da Messina a Catania per invocare la grazia della Santa. Dopo aver sbagliato strada e aver perso il cane che lungo il cammino gli fa da guida, riacquista la vista grazie ad un miracolo perpetrato da Agata. Nel descrivere i luoghi in cui il vecchio, per volontà divina, smarrisce il cane, Antoni compie un'accurata descrizione del bosco di Catania, di un vigneto, e di una via petrosa che conduce ad una contrada poco abitata chiamata *Trimusteri*:

Quillu videmmi jornu, unu Johanni,
di etati vechu, in Cathania vinni,
chi era statu checu jà dui anni,
et quista Santa in la via lu subvinni.
Partiùsi di Missina cun assay affanni,
per li qual forsi la gracia ottinni;
et cun un cagnolù chi lu conducìa
vinni lu afflittu orbu tanta via.

Passau lu boscu cu assay affliccioni,
cu assay conguxi, tempesti et pinseri,
et dapoy intrau a l'abitacioni,
cun lu so cani sulu, foristeri.
Errau la via per pluy confusioni,
et fu ad un locu dittu Trimusteri,
chi accusi è chamata la contrata
a li vigni nostri, non troppu habitata.

Et caminandu lu vechu et venendu
per quilla via petrusa cun gran stentu
- non pensu a casu, ma Deu disponendu -
perdiu lu cani, chi era so sustentu.
Lu cani, for di via sempri fugendu,
non currià comu cani, chì fu ventu;
et però dicu chi Deu accusi volsi,
chi lu cani per si stissu non si xolsi³³⁵.

Antoni d'Oliveri, pertanto, riversa all'interno dell'*Istoria* una serie di informazioni topografiche che solamente un abitante del luogo

³³⁵ *Infra* p. 392, ott. CCLXXI-CCLXXIII, vv. 2161-2184.

è in grado di fornire in modo così dettagliato, preciso e circostanziato. Per di più, i particolari relativi al bosco e alle vigne (*passua lu boscu e a li vigni nostri*) non sono presenti nel testo latino della fonte, né tanto meno nella sua redazione in volgare toscano: pertanto essi sono una prova della conoscenza dovuta ad un'esperienza diretta del poeta dei dintorni di Catania.

Egli, d'altro canto, anche all'interno del *Contrasto dell'anima e del corpo*, fornisce particolari che lasciano poco spazio al dubbio:

L'Ecclesia in chillu locu era rimota,
non era troppu spissu praticata;
per lu so' nomu assai m'era divota,
la Nuntiata, ch'era così chiamata³³⁶.

La chiesa di S. Maria dell'Annunziata (ora del Carmine) era *rimota* perché al tempo situata fuori dalla Porta Stesicorea. Il poeta non solo dimostra di esser a conoscenza del luogo preciso dove sorgeva la chiesa, ma manifesta nei suoi confronti e soprattutto a chi essa era intitolata (cioè la Madonna Annunziata - *per lu so' nomu*) un forte attaccamento affettivo e una profonda devozione (*assai m'era divota*): sentimenti che, negli abitanti del posto, con ogni probabilità scaturiscono da una frequentazione diretta ed assidua dei luoghi di culto vicini.

Ma, tornando alla *Translacioni di Sant'Agata*, implicitamente è lo stesso autore che ci indica le sue origini. Nella prima ottava del poemetto Antoni, invocando la grazia della martire catanese, si rivolge a Lei appellandola «*Inclita nostra*³³⁷ *vera chitatina*»; nella terza

³³⁶ Nalli (1930: 8), ott. III.

³³⁷ L'aggettivo possessivo *nostra* è un limpido segno di appartenenza che il poeta non esita a sottolineare.

ottava, il poeta, specificando che, per concessione divina, fu volontà della stessa Santa di tornare a Catania per difendere i suoi concittadini, scrive:

Ipsa (*la madonna*), comu advocata generali,
la Ecclesia tutta octin*ni* mantiniri;
et tu, sequendu ad ipsa, liberali,
vulisti *chi* ti havissimu ad haviri
nuy, toi Cathanisi, speciali
per advocata; et fu jà lu diviri
et justa cosa *chi* ni favorissi,
*perch*è si tutta *nostra*, comu dissi³³⁸;

Oltre che rimarcare l'appartenenza della Santa alla città di Catania, nuovamente, con l'aggettivo *nostra*, risalta all'occhio un lampante ed inequivocabile «*nuy toi cathanisi*», a testimonianza del fatto che Antoni d'Oliveri è palesemente un poeta catanese.

Ma se ciò non bastasse, il terzo foglio di guardia del manoscritto miscelaneo che tramanda la *Translacioni*³³⁹ reca, con caratteri del Cinquecento, la seguente scritta:

La S. Agatha
e
La Santa Ursula
Poemi Siciliani
di
Antoni d'Oliveri
della città
di
Catania

Infine vi è anche la dichiarazione di uno degli amanuensi che vergò il manoscritto palermitano 2-Qq-B-91 che ci tramanda,

³³⁸ *Infra* p. 229, ott. III, vv. 17-14.

³³⁹ Manoscritto 2 Qq B 91, conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo.

tra le altre, le due *Istorie*: alla fine dell'*Istoria di Sant'Ursula*, scrive che il «*poeta vulgari Antoni di Oliveri*» era «*di la clarissima chitati di Catania*»³⁴⁰.

Della vita privata di Antoni d'Oliveri ci sono pervenute solo sporadiche e indirette notizie ricavabili peraltro esclusivamente dalle sue opere. Oltre che conoscere il nome di due tra i suoi amici (i precedentemente citati Balsamu di Balsamu e Messer Giovanni Castello), sappiamo che nello stesso periodo in cui compose il poemetto della traslazione di Sant'Agata, il poeta fu preso di mira dal fisco ed in particolare da due suoi procuratori: Antoni non perse occasione di esternare, all'interno della *Translacioni di Sant'Agata*, la grande amarezza e preoccupazione che lo affliggeva a causa di ciò:

Senza li questioni chi mi à fattu
lu fiscu et li soy duy *procuraturi*
(chi senza dubiu alunu su disfattu,
si a ttortu oy a drittu lu sa lu Signuri),
per fina ad ora stayu comu un gattu
intra di un saccu, *cun dampni* et doluri,
spilatu et siccu, diyunu et *per* dutu,
d'amichi et di inimichi isfagurutu.

Paciencia! Summu Deu, chi vidi tuttu,
per multu chi si pintu mortu in cruchi,
tu vidi *per* chi causa su destruttu
di sanitati, di roba et di luchi;
nè l'ochi nè lu cori *tengnu* axuttu,
et sempri gridu, et tu intendi li vuchi
et li lamenti intrinsechi et li planti
chi fazu om'ura, standuti davanti.

Puru lu meu doluri mi straviya
a diri li mey tanti displaciri;

³⁴⁰ Sulla dichiarazione del copista del ms 2 Qq B 91 si tornerà a parlare più avanti.

et lu doluri c'aju, assay mi isviya
di la conclusioni di stu diri.
La manu stanca, vurrìa (chi disiya
di ripusari) chi havissi a compliri,
et di lu casu terribli meu
lassassi la venditta all'altu Deu³⁴¹.

Il poeta, a causa di questa (a suo modo di vedere) “persecuzione” da parte del fisco, si paragona ad un gatto imprigionato dentro un sacco e lamenta di trovarsi tra gravi affezioni economiche e spirituali; si sente illegittimamente depredato dei suoi beni (*spilatu e sicca*), abbandonato dagli amici (*perdutu d'amichi*) e oppresso dai nemici (*di inimichi isfagurutu*). Antoni rivolge, in quello che possiamo definire uno sfogo accorato, la sua preghiera a Dio Onnipotente, l'unico che sa da che parte sta la ragione o il torto (*si a ttortu oy a drittu lu sa lu Signuri*), ed il solo a in grado di comprendere e sentire la profonda afflizione fisica e morale che lo attanaglia. Antoni, contro le ingiustizie cui si sente sottoposto, lascia la sua *venditta all'altu Deu*, ma allo stesso tempo chiede aiuto e spera nella benevolenza e protezione di Messer Giovanni Castello, dedicatario della *Translacioni di Sant'Agata*. È senza ombra di dubbio un periodo difficile quello in cui Antoni accetta di scrivere il poemetto sulla traslazione delle reliquie della martire catanese, non solo per le vessazioni fiscali ma anche per la sua precaria salute. Apprendiamo infatti da alcuni versi, sempre della *Translacioni di Sant'Agata*, che d'Oliveri soffriva da circa un anno di febbre quartana e di altri non ben specificati mali:

Magnificu meu misser Johan*ni*,

³⁴¹ *Infra* pp. 472-473, ott. CD-CDII, vv. 3193-3216.

per satisfari la devocioni
vostra, chi è tanta da li *prìmi anni*,
continuandu a la *perfeccioni*,
rimay sta ystoria, *non* guardandu affan*ni*
nè la mia mala disposicioni,
chì à appressu un *annu* chi ssu quartanariu,
et di altri infirmitati ormay ordinariu³⁴².

Non vi sono ulteriori notizie che possano svelare gli esiti definitivi della contesa che il fisco intraprese ai danni del poeta, né tantomeno sappiamo se Giovanni Castello, grazie alla sua autorevole influenza, si prestò ad aiutarlo nella risoluzione della questione. È certo invece che dai mali fisici lamentati nel suo poemetto Antoni riuscì a ristabilirsi, poiché, il 12 aprile del 1480, ben cinque anni dopo aver ultimato la *Translacioni di Sant'Agata*, risulta ancora in vita, in quanto, come precedentemente messo in evidenza, egli figura tra i testimoni nell'atto di concessione del privilegio di dottorato in arti a Nicolaus Ventura, conferitogli dal Vescovo di Catania.

La produzione poetica di Antoni d'Oliveri rappresenta, all'interno del panorama letterario siciliano del XV secolo, una significativa testimonianza di poesia nobile e raffinata, un'arte ben matura, sostanziata da preziose e ricercate reminiscenze della poesia volgare continentale. La sua poesia riesce a conferire alla storia letteraria della Sicilia del Quattrocento continuità poetica e a colmare la

³⁴² *Infra* p. 472, ott. CCCXCIX, vv. 3185-3192.

penuria di rime ispirate da intenti e regolata da norme d'arte³⁴³.

Una nota, a cui si è precedentemente accennato, scritta di proprio pugno da uno degli amanuensi, probabilmente il secondo, che vergò il manoscritto palermitano che ci tramanda, tra le altre, le due *Istorie* rappresenta una vivida testimonianza del valore artistico e poetico che venne riconosciuto al poeta nei secoli successivi al XV:

La Istorìa di li dui gloriosi *Virgini*, di Santa Agata *et* Santa Ursula *cum* tanti socii, furu arrimati *et* espositi, *comu* apparinu ditti *et* ordinati, *per* lu eccellente poeta vulgaru Antoni di Oliveri di la clarissima chitati di Catania, amatissimu di *omni* agenti *prudenti*, *per* acutissimu ingenio, *quantu* altru regniculu vi sia³⁴⁴.

Di lui, in particolare, il copista ha cura di mettere in rilievo non solo l'eccellenza poetica e l'acutissimo e perspicace ingegno ma addirittura il grande favore che le sue opere riscossero presso il popolo credente. Pertanto assume importanza la figura di Antoni d'Oliveri nel momento in cui si fa portavoce, attraverso le sue storie, del mondo della religiosità e della devozione incolta e semicolta siciliana.

³⁴³ La mancanza di continuità fu lamentata da Vittorio Rossi, il quale in un suo saggio del 1893 riguardante il poeta siciliano Caio Caloria Ponzio e più in generale l'intera poesia in volgare siciliano del XV secolo, affermò che appariva possibile individuare, tra le testimonianze letterarie della Sicilia tra Quattro e Cinquecento, solo rozzi componimenti di provenienza popolare, alcune laudi sacre, qualche pia leggenda o profezia politica. Bisognerà attendere, scrisse, la metà del XVI secolo per esperienze poetiche più mature, caratterizzate da una più consapevole unità di intenti sul piano letterario e morale e regolata da precise norme artistiche; cfr. Rossi, (1893: 239 e ss.). Difficile è riuscire a giustificare e comprendere però la raffinatezza di dettato e la ricercatezza delle immagini poetiche a cui giunsero i verseggiatori siciliani del Cinquecento senza presupporre sull'isola la presenza di una lunga e già ben consolidata esperienza letteraria di rilevante valore; cfr. Palma (1949: 14).

³⁴⁴ La testimonianza si trova alla c.117v.

Antoni d'Oliveri entra a buon diritto nel novero dei grandi poeti siciliani, si dimostra uomo di cultura non ordinaria, verseggiatore facile e di gusto; per di più fu conosciuto e molto apprezzato, a cavallo tra il XV e XVI secolo, in Sicilia e non solo: a prova di ciò è il ritrovamento di una traduzione toscana dell'*Historia di lu contrastu di l'Anima con lu Corpu* nel documento 6-3-26 della Biblioteca Capitulare di Siviglia³⁴⁵. Stampato in Italia da un tipografo sconosciuto, l'incunabolo contiene la seguente annotazione manoscritta da D. Hernando Colòn: «*Este libro costo en roma 2 quatrines por deziembre de 1515. Esta registrado | 2339*»³⁴⁶. Con il titolo *Contrasto dell'anima con lo corpo*, questa opera, firmata da Antoni d'Oliveri ma quasi sicuramente scritta da un poeta toscano, è una versione più ampia della redazione in dialetto siciliano (dieci ottave in più) e temporalmente molto più vicina all'autore: ricordiamo che il testo che tramanda la versione siciliana, conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo, risale al 1665. Secondo Núñez Román, una serie di errori che il testo toscano presenta dimostrano che la versione toscana fu composta a partire dalla versione siciliana, con molta probabilità da una edizione più ampia e completa oggi a noi sconosciuta³⁴⁷.

Quest'importante ritrovamento testimonia quanto tenuto in considerazione fosse il nostro autore e qual eco avessero le sue opere anche fuori dalla Sicilia: tanto da circolare sull'asse Sicilia-Toscana già pochi anni dopo la loro composizione, e per di più tradotte. Opere, di materia agiografica e morale, che rappresenta-

³⁴⁵ Núñez Román (2009: 137-167).

³⁴⁶ *Ivi*, p. 140.

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 143 e 146.

no veri «prototipi di quella ricchissima fioritura di “leggende” che avrà il suo pieno sviluppo nel XVI e nel XVII secolo»³⁴⁸. Per di più non si è certi che il d’Oliveri abbia composto durante l’arco della sua vita solo questi tre componimenti, piuttosto la perizia artistica che li contraddistingue indica l’acquisizione di un livello di maturità poetica tale da ritenere che il nostro poeta possa aver scritto con molta probabilità anche altre opere, ormai perdute o conservate in uno scaffale impolverato di qualche biblioteca.

4.1. *La conoscenza della Divina Commedia in Sicilia tra XIV e XV secolo*

Un attento e approfondito studio delle opere di Antoni d’Oliveri non solo consente di poter a buon diritto recuperare dal passato una personalità artistica dotata di grande talento e maturità per ciò che riguarda l’utilizzo delle immagini, la struttura del verso e della lingua, ma ancor di più di poter meglio indagare le dinamiche culturali e letterarie che caratterizzano la Sicilia del XV secolo. In particolare, gli approfondimenti compiuti in tal senso hanno permesso di far emergere informazioni sull’epoca in cui si diffuse sull’isola la conoscenza della *Divina Commedia*. È emerso in particolare che Dante Alighieri ha avuto in Sicilia, e fin dai suoi tempi, un culto non interrotto. Il grande poeta ebbe lettori e studiosi nell’isola e goduto di una certa popolarità, più che qualunque altro scrittore toscano, fin dal trecento medesimo³⁴⁹.

³⁴⁸ Binni - Sapegno (1968: 760).

³⁴⁹ Cfr. Natoli (1893: 11).

Se le vicende politiche tennero isolata la Sicilia dalla storia d'Italia nei secoli XIV e XV, relazioni di siciliani con la Toscana, col Veneto, col Napoletano e con tutti quei paesi dove fioriva la poesia volgare, tuttavia vi furono. È molto probabile che le numerose colonie di fiorentini, lucchesi, pisani che si svilupparono per motivi commerciali nelle più importanti città della Sicilia dovettero in parte contribuire ad una iniziale diffusione di tutta quella letteratura che sorse oltre lo Stretto. Per di più è risaputo che le molteplici relazioni che legarono l'isola alla Toscana non furono solo di carattere commerciale ma anche di natura culturale, spirituale e letteraria. Gli stessi studenti siciliani che, sussidiati dai Comuni, lasciavano la loro terra per recarsi in continente, specialmente a Bologna, con lo scopo di arricchire ed approfondire le loro preparazione culturale dovettero diventare ben presto un prezioso tramite di diffusione della conoscenza di Dante in Sicilia³⁵⁰. E queste relazioni non potevano essere prive di suggestioni per i siciliani, né tanto meno, aggiungerei, per i toscani. Inspiegabile altrimenti sarebbero i ritrovamenti di opere siciliane in versione toscana.

Uno tra i primi documenti attestanti la presenza materiale del poema sul suolo siciliano risale al 1367: in esso si afferma che Niccolò Gallo, familiare del re Federico III, trasferì dalla reggia di Catania a quella di Messina un «*librum dictum lu Dante quod dicitur de Inferno*»³⁵¹. Il documento non solo testimonia l'esistenza di codici danteschi in Sicilia, ma è anche una prova della popolarità di cui Dante godeva nell'isola nel suo stesso secolo. Il compilatore

³⁵⁰ Cfr. Natoli (1893: 12-13) e Santangelo (1975: 27-28).

³⁵¹ Perroni Grande (1907: 6).

dell'inventario infatti nomina l'opera semplicemente *lu Dante*, in dialetto, e con una metonimia che con il solo nome del poeta basta ad indicare l'opera, come si suol fare con le opere universalmente note. Altre importanti testimonianze della conoscenza della *Commedia* in Sicilia già a partire dalla seconda metà del secolo XIV sono contenute all'interno di due frammenti di un codice trecentesco del *Paradiso*. Si è appurato che questi frammenti, ritrovati nell'archivio di Stato di Catania, facevano parte di un libro menbranaceo pubblicato per un uso scolastico e giunto sull'isola verosimilmente dalla Toscana³⁵².

Passando poi alle testimonianze riguardanti la crescente fortuna del poema dantesco nella Sicilia del XV secolo, si segnala che, tra i libri assegnati nel 1422 ad un monastero di Palermo, erano menzionati anche due quaderni *de scripto dantis*. Inoltre in un rogito dell'Archivio provinciale di Messina, redatto l'11 giugno del 1449 dal notaio Matteo Paglierino per cura di Arrigo, Angelo e Antonio della famiglia messinese De Avellino, si trova citato un lungo elenco di libri appartenenti al loro padre: tra i testi ricordati, oltre all'opera di Virgilio, Tommaso d'Aquino e al *De Regimine principum* di Egidio Colonna, compare anche un *librum dantis cum commento e tabula*³⁵³. Nel XV secolo inoltre risulta attestata sull'isola la presenza di due codici danteschi, che purtroppo non ci sono pervenuti. Il primo di essi, il *Messinese*, risale al XIV secolo e apparteneva al monastero della Maddalena; il secondo, l'*Astutiano*, si trovava nella biblioteca del barone Astuto di Noto³⁵⁴.

³⁵² Cfr. Gaudioso (1931: 67).

³⁵³ Cfr. Gaudioso (1931: 69).

³⁵⁴ Cfr. Gaudioso (1931: 70); Perroni Grande (1907: 8).

Naturalmente, a questi codici si aggiunsero, con l'avvento della stampa, numerose copie realizzate già dalla fine del Quattrocento e giunte in Sicilia; diversi esemplari di queste edizioni a stampa vennero custoditi presso le biblioteche dei monasteri. Nello specifico, si possiedono notizie certe di edizioni a stampa della *Commedia* del 1487, 1493 e 1507, corredate dal commento di Cristoforo Landino e divulgate in Sicilia nello stesso periodo in cui furono pubblicate³⁵⁵.

Nel 1408 il poeta Andria di Anfusu scrisse un poemetto sull'eruzione dell'Etna; e proprio in questo testo è stata notata la presenza di reminiscenze letterarie di chiara ascendenza dantesca, segno questo che Andria di Anfusu, poeta ma anche notaio e dunque persona colta, dovette venire in contatto con la *Commedia* di Dante già tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV. L'opera infatti, così come ebbe modo di evidenziare Francesca Zitello in un suo studio critico, fu composta all'alba del XV secolo «ad imitazione di un canto di Dante, sia per la terza rima in cui è scritta, sia per il numero di versi»³⁵⁶.

Nel 1492 padre Matteo Caldo scrisse una *Vita Christi Salvatoris eiusque matris sanctissimae* utilizzando a livello linguistico una forma mista di latino, italiano e siciliano: quello che però si riveste di notevole importanza in quest'opera è la presenza di immagini, versi ed emistichi di chiara derivazione dantesca³⁵⁷. Il testo di Matteo Caldo testimonia non solo che la conoscenza della *Commedia* in Sicilia aveva raggiunto a fine Quattrocento alti livelli di

³⁵⁵ Cfr. Gaudio (1931: 2-3).

³⁵⁶ Zitello (1936: 89).

³⁵⁷ Perrone Grande (1935: 37-45).

diffusione ma, soprattutto, che l'opera fosse già consapevolmente diventata un prezioso serbatoio di immagini e di suggestioni colte da cui attingere.

4.2. *Reminiscenze dantesche nei testi di Antoni d'Oliveri*

Nel 1913 Michele Catalano Tirrito, a proposito della conoscenza del poema dantesco nei cenacoli letterari della Catania quattrocentesca, affermò in modo risoluto che non esisteva alcun tipo di prova che la Divina Commedia fosse nota in città nel XV secolo³⁵⁸. Approfondimenti compiuti in tal senso hanno permesso, invece, di evidenziare come proprio in alcuni versi dei poemetti di Antoni d'Oliveri appaia tangibile l'influsso della *Commedia*, segno questo che il poeta catanese fu un conoscitore di Dante Alighieri. Ciò confermerebbe che, pur in mezzo al fervore degli studi umanistici, nella seconda metà del XV secolo, non solo l'opera di Dante era conosciuta nella città etnea ma godeva già tra i letterati e gli uomini di cultura catanesi di un prestigio tale da influenzare e lasciare il proprio segno nelle loro opere.

Nel 1930 Paolo Nalli, nel *Contrastu* di Antoni, aveva messo in rilievo alcuni luoghi in cui è palese l'eco di «taluni versi danteschi che più facilmente s'imprimono nella memoria del lettore, anche frettoloso o incolto, della Commedia»³⁵⁹:

Tantu chiangia chi no si putia audiri
(v. 90).

³⁵⁸ Catalano Tirrito (1913: 43).

³⁵⁹ Nalli (1930 7).

Lu corpu dissi: - Per quilla unioni
chi Diu ci detti, declarami chistu
si si all'infenu inchill'afflitioni
undi alcunu mai v'à chi campa lestu
(vv. 385-388).

Autru nun trovi chi sospiri e guai,
disperamenti con cuntinui mali
(vv. 405-406).

Tantu mi doghiu chi non so chi fari
(v. 474).

Non sa si va a lu gran duluri eternu
(v. 580)³⁶⁰.

Nello stesso tempo, Carmelina Naselli, nel recensire il lavoro del Nalli, corroborò e avvalorò la fondata supposizione dello studioso, e cioè che il d'Oliveri abbia avuto conoscenza delle opere dantesche, notando nello stesso poemetto evidenti reminiscenze, a lui sfuggite, della preghiera di S. Bernardo alla Vergine³⁶¹:

Virgini santa, Virgini immacolata,
Virgini santa, Virgini signura,
Virgini matri, Virgini advocata,
Virgini eccelsa supr'ogni criatura.
Virgini fonti di cui è habivirata
l'humana genti cu' perfetta cura
(vv. 1-6)³⁶².

Ma anche dalla *Istoria di Sant'Ursula* si può desumere che Antoni sia stato un conoscitore di Dante. È possibile, infatti, rintracciare delle reminiscenze delle opere dantesche negli ultimi due versi dell'ottava LIX del poemetto:

cridimu chi sia dea infra nuy venuta
da chelu in terra per essiri viduta³⁶³.

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 9, 17-19, 22.

³⁶¹ Cfr. Naselli (1930: 305-306).

³⁶² Nalli (1930: 7-8).

³⁶³ Cusimano (1951:111).

Risuonano come un'eco delle gerarchie angeliche della *Commedia* pure alcuni versi dell'ottava CCXXII:

Quill'anima santa felichi et beata
cun Angeli et Arcangeli et cun Tronj,
cun Vertuti et Seraphini accompagnata,
cun Potestati et Dominacioni³⁶⁴,

Data la pregnanza di tali testimonianze è pienamente legittimo condividere l'opinione del Nalli, il quale, essendo consapevole di quanto scarsi siano i documenti che attestino in Sicilia, prima del 1509, la conoscenza di Dante, non esita ad affermare che Antoni d'Oliveri «poté essere uno dei pochi siciliani del 400 cui il Divino Poema non fu totalmente ignoto»³⁶⁵.

Tuttavia, non è possibile dimostrare con certezza una conoscenza diretta ed approfondita della *Commedia* da parte dell'autore catanese: infatti, sia la diversità della struttura metrica, sintattica e lessicale, che il grande divario poetico e intellettuale tra i due autori, spinge al pensiero che, semmai ci sia stato un richiamo a determinati passi dell'opera dantesca, ciò sia dovuto ad una modalità di scrittura in uso nella poesia popolare di quel determinato periodo, e il valore di tali reminiscenze è probabilmente il risultato di una «eco» di passi del poema dantesco che «risuonava» nella letteratura popolare catanese³⁶⁶.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 151.

³⁶⁵ Nalli (1930: 7).

³⁶⁶ Cfr. Palma (1948: 13).

4.3. *L'Istoria di la translacioni di la gloriosa virgini madonna santa Agata*

Scritta da Antoni d'Oliveri nel 1475 in volgare siciliano e trädita da un unico testimone manoscritto dei primi anni del Cinquecento (il 2-Qq-B-91 della Biblioteca Comunale di Palermo), *l'Istoria di la translacioni di la gloriosa virgini madonna santa Agata* è un poema narrativo in ottave toscane (AB.AB.AB.CC), che nei suoi 3296 endecasillabi, distribuiti in 412 stanze, narra, nella prima parte, del trafugamento delle reliquie della Santa a Costantinopoli per mano del francese Gisliberto (*Gislibertu*) e del calabrese Goselino (*Goselmu*); del viaggio intrapreso dai due attraverso le città di Smirne, Corinto, Modone, Taranto e Messina; del dialogo tra Gisliberto e il vescovo Maurizio, il quale invia a Messina i monaci Oldomano e Luca, che, insieme a Gisliberto e Goselino, trasportano le reliquie di Agata a Catania. La seconda parte è dedicata all'elencazione degli innumerevoli miracoli (venti in tutto), operati dalle reliquie della Santa dopo la traslazione. I contenuti e modi narrativi manifestano la sua collocazione al livello di una letteratura semicolta.

Antoni d'Oliveri scrive la sua *Istoria*, apponendo data e firma³⁶⁷, su invito di un committente, *missier Jobanni*, esaltandone la nobile e valorosa famiglia di appartenenza, cioè la casata dei Castello. Di costui, come già evidenziato, ci sono giunte diverse notizie storiche, che collocano questo personaggio ai vertici della vi-

³⁶⁷ «A li milli et quattruchentu anni currendu/septantachincu di lu Salvaturi/- chi si incarnau per nui, lu chelu aprendu,/chi era chusu per lu primu erruri -,/complita fu la ystoria, nuy avendu/vintisey di novembru, a li tri huri/di notti di la nona indicioni,/per lu dittu vöstru, d'Oliveri Antoni»; ott. CDXII, vv. 3289-3296.

ta politica e civile della Catania di fine Quattrocento. Egli infatti ricoprì la prestigiosa e potente carica di Senatore e Patrizio della città dal 1470 al 1494, così come dimostra uno dei tanti documenti dell'epoca che recano il suo nome:

1475 17 giugno

‘Imperochi lo venerabili frati Benedictu di Asmari, monacu di la ecclesia maiuri di quista clarissima chitati di Cathania, havi optimi principii di dottrina et è deliberato andari a studiari in li parti di Italia per honuri tantu di la patria quantu di la ecclesia predetta, et è sempre stato costumato ab antiquo tutti quelli monachi chi vanno a studiari supra li renditi et proventi dila ditta ecclesia esseri succursi et aiutati di unczi dechi il Vicerè comanda a Giovanni di lo Castello, patrizio di Catania e procuratore ed esattore delle rendite di detta chiesa, che paghi all’Asmari venti once ‘per succursu di anni dui, incomenzando da l’anno none Ind’.

Cathanie XVII^a Iunii Ind. M^oCCCC LXXV^o
Pronotaro, v. 75, c. 298-299³⁶⁸.

In un altro documento, Giovanni di Castello viene anche definito *magnificum virum e militem sindacum ambaxiatorem et patricium*³⁶⁹: si è, senza dubbio, di fronte ad una personalità di grande importanza ed influenza, una figura di spicco che ha lasciato il segno della propria autorevolezza e del proprio potere in diversi atti legislativi ed amministrativi della città etnea. Nel suo poemetto d’Oliveri si rivolge a lui in modo rispettoso e riverente, chiedendogli tra l’altro di accogliere con benevolenza i suoi versi, anche se semplici e poco rifiniti:

Misser Johan di lu Castellu dignu,
qual sia composta, la ystoria acceptati;
lu simplici diri et la rima, chi è signu

³⁶⁸ Catalano Tirrito (1913: 76, doc. 65).

³⁶⁹ *Ivi*, p. 84, doc. 100.

di la ignorancia mia, non risguardati³⁷⁰.

L'introduzione (I-XVIII) e la chiusa (CCCLXXIV-CDVI) sono originali; invece la narrazione del trafugamento delle reliquie di Sant'Agata da Costantinopoli a Catania, come quella dei miracoli, è un volgarizzamento del testo latino dell'*Historia translationis corporis s. Agathae virginis martyris Constantinopoli Catanam* del vescovo Maurizio e del suo seguito *S. Agathae Miracula* del monaco Blandino. Del resto, all'interno del poemetto, è lo stesso d'Oliveri che rivela la sua fonte principale di riferimento quando dice: «*Ipsu* (cioè Maurizio) *tutta sta ystoria bordinau comu in latinu stilu è stata scripta*»³⁷¹. Il poeta così aggancia la sua narrazione ad una fonte accreditata e dotata di una grande autorevolezza storica. Come già detto, il vescovo Maurizio fu testimone oculare e anche, in parte, protagonista degli eventi narrati. Di Maurizio il poeta mette in luce il suo grande ed ardente amore nei confronti di Dio, ma anche il possesso di alte e somme virtù, prima tra tutte la purezza e la sincerità d'animo. Nella sua *Epistola* il vescovo «*appi pinseri di scriviri la pura veritati*»³⁷² e

omni cosa chi dissi et chi notau
di quista Santa di Deu beneditta,
di la pura veritati la cavau;
chì la consciencia sua santa et restritta
non havirà permisu chi dichissi
altru chi la vertati, comu dissi³⁷³.

Evidenziando più volte la sincerità della testimonianza di Mauri-

³⁷⁰ Ott. CDXI, vv. 3281-3284.

³⁷¹ Ott. CXLVII, vv. 1169-1170.

³⁷² Ott. CXL, vv. 1117-1118.

³⁷³ Ott. CXLVII, vv. 1171-1176.

zio, d'Oliveri vuole, di riflesso, conferire naturalmente autorevolezza anche al contenuto dei suoi versi, i quali hanno origine dall'opera latina.

Anche se Antoni d'Oliveri circoscrive la portata del suo intervento entro i limiti ristretti di chi mette in rima una *istoria* traendola da una *istoria* precedente, è anche vero che egli garantisce una certa dignità al suo prodotto grazie alla nobiltà delle fonti ultime del racconto, che sono greche (si tratta di un caratteristico luogo comune), e ribadisce la buona fattura della sua opera polemizzando con altre compilazioni (IV-VI, VIII).

La traslazione della salma di S. Agata da Costantinopoli a Catania e il racconto di molti miracoli operati dalle reliquie si collegano al filone del popolarissimo culto catanese della Santa. Forse l'opera di Antoni d'Oliveri è la continuazione di un poemetto preesistente, di altro autore, sulla vita e il martirio della santa³⁷⁴:

Per quista causa mi deliberay
di metteri in rima la translacioni
et non lu martiriu, chi certu d'assay
indi haviti avutu vuy relacioni;
ma di li miraculi ditti forsi may:
et àjulu per firma opinioni
chi may, etceptu ora, vuy l'aviti intisu,
et in devocioni sua pluy v'àn nu misu³⁷⁵.

Con queste dichiarazioni, d'altronde, lo scrittore rivendica la propria originalità circa i contenuti, e quindi nulla di sicuro può ricavarsi sull'esistenza di narrazioni dello stesso metro e, più in gene-

³⁷⁴ Cfr. Bruni (1980: 240). Pertanto, il poema tratta soltanto della traslazione e dei miracoli avvenuti in quell'occasione, giacchè, come lo stesso Antoni scrive, del martirio ne hanno già parlato altri autori.

³⁷⁵ Ott. CDVI, vv. 3241-3248.

rale, di analogo impianto narrativo.

Quanto ai miracoli, narrati in buon numero, essi sono quasi tutti imperniati su guarigioni prodigiose e dunque testimoniano un rapporto con il sacro fondato su un elementare utilitarismo, caratteristicamente popolare. «L'impiego dell'ottava e certe modalità del racconto rendono probabile una dipendenza di questa letteratura dalla produzione di cantati di argomento sacro fiorenti nella Toscana tre-quattrocentesca. Anche la derivazione della narrazione in versi da una fonte in prosa, se è comune a tanta letteratura volgare siciliana, si ritrova anche in questi possibili modelli continentali»³⁷⁶.

4.3.1. *L'Epistola del Vescovo Maurizio*

Il documento principale contenente la narrazione particolareggiata dei prodigiosi eventi che scandirono il ritorno delle reliquie di Sant'Agata in patria è, come già accennato, l'*Historia translationis corporis s. Agathae virginis martyris Constantinopoli Catanam* del vescovo Maurizio³⁷⁷, più comunemente detta *Epistola*³⁷⁸. Quando il

³⁷⁶ Bruni (1980: 246). In merito si veda anche il paragrafo *La tradizione poetica popolare della Sicilia: le Storie*, in *infra* pp. 189-196.

³⁷⁷ Del vescovo Maurizio non si hanno notizie né sulle origini né sulla data di nascita, che, in via presuntiva, è da collocare all'ultimo quarto dell'XI secolo. Come per gli altri vescovi siculo-normanni dello stesso periodo, Maurizio è sostanzialmente solo un nome, sul quale tuttavia si è esercitata molto la storiografia locale. Considerato, secondo la tradizione, l'immediato successore di Angerio, fu quindi il secondo vescovo di Catania dopo la conquista normanna e la rifondazione delle diocesi in Sicilia. Ricordato soprattutto in rapporto alla traslazione del corpo di s. Agata, a Maurizio è stato sempre riconosciuto il merito di avere riportato a Catania le reliquie della santa patrona della città, contribuendo alla costruzione dell'identità cittadina. Autore dell'*Historia translationis corporis s. Agathae virginis martyris Constantinopoli Catanam*, secondo la tradizione il vescovo compose anche l'*officio de traslatione* in uso antico della Chiesa catanese. Con quella di altri prelati, la sua sottoscrizione appare in alcuni documenti di fondazione di nuove chiese o diocesi siciliane, non sempre di sicura autenticità,

corpo della martire fu restituito alla devozione del suo popolo, egli era il vescovo di Catania e pertanto fu un testimone oculare di parte degli eventi narrati. Due sono i codici che tramandano la suddetta *Epistola*³⁷⁹: il primo è un ms. cartaceo nell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Catania, il cod. cart. 244, costituito da vari documenti manoscritti, databili tra i secoli XV-XVI, in quanto nell'*explicit* si legge una nota contenente un'invocazione dell'amanuense al Beato Benedetto, cosa che lascia congetturare che il ms. probabilmente appartenne ai monaci benedettini che officiarono il Duomo fino al 1568. La traslazione delle reliquie della santa occupa le c.c. 64-74³⁸⁰; il secondo è un ms. in un grosso volume membranaceo contenente l'Ufficio divino in uso nella Cattedrale di Catania, vergato in caratteri gotici di pregevole fattura. Contiene, assieme ad altre officature, anche quella della

e il suo nome viene ricordato in qualche iscrizione e nella tradizione. Nessun altro dato è noto sulla durata del suo episcopato e sulla sua morte, che solo un'ipotesi priva di fondamento ha collocato verso il 1140. Cfr. Ferrara (1829: 39); H. Bress, *Dominio feudale, consistenza patrimoniale e insediamento umano*, in Zito (1995: 95-97); N. Kamp, *I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazioni spirituali*, in Zito (1995: 67, 74); E. Pispisa, *Il vescovo, la città e il Regno*, in Zito (1995: 142, 147); G. Spinelli, *Il monachesimo benedettino della Sicilia orientale nella prima età normanna*, in Zito (1995: 173).

³⁷⁸ Si ricordi che Filoteo fu il primo, tra gli storici cinquecenteschi di storie siciliane, a dare un breve resoconto della traslazione delle reliquie da Costantinopoli a Catania, attinto dalla «istoria della sua traslazione»; cfr. Stelladoro (2005a: 75 n. 16). Si tratta, per Milazzo (1999: 153), proprio dell'*Epistola* di Maurizio. L'*Epistola* Mauriziana, con o senza i miracoli del monaco Blandino, si trova riprodotta o parafrasata in diverse edizioni, fra esse si ricordano: Carrera (1641, ristampa 1987: 76 e segg., tomo II), De Grossis (1654: 70-76), Gaetano (1657: fol. 53 e segg.), AASS (1658: 637 e segg.), Perdicaro (1688: 175 e segg.), Privitera (1690: fol. 29 e segg.), Pirro (1733: 526 e segg.), Ruggeri (1887: 136 e segg.), Romeo (1889: 76 e segg.).

³⁷⁹ Cfr. Scalia (1928: 57 ss.) e Naselli (1922-23: 3 nn. 1-2). Tuttavia si crede che ne esistessero altri, andati perduti forse in seguito al terremoto del 1693.

³⁸⁰ Per Scalia, si tratta di una copia di un altro codice più antico ora perduto, eseguita nella seconda metà del sec. XV, e aggiunge che l'originale da cui fu eseguita detta copia sarebbe per lui da riportarsi al sec. XIV o al sec. XIII; Scalia (1928: 60-63). Anche la Naselli concorda nell'affermare che si tratti di una copia, in quanto l'amanuense a un certo punto dichiara di dovere lasciare una lacuna per il basso quoziente di leggibilità del suo antigrafo; Naselli (1922-23: 3 n. 1).

Traslazione delle reliquie di Agata, secondo il rito gallo-siculo, in cui il racconto del vescovo Maurizio appare distribuito per l'ottavario della festa della martire. La traslazione delle reliquie della santa occupa i ff. 1-18³⁸¹. I due documenti «presuppongono codici ascendenti diversi che, insieme con l'originale autografo di Maurizio, dovettero andare dispersi o forse tuttora sepolti in qualche inesplorato archivio»³⁸².

Un'altra redazione dell'*Epistola* del vescovo Maurizio, in volgare toscano, è stata rinvenuta dalla Naselli in un codice Magliabechiano cartaceo della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Fondo Magliabechiano, Cod. Magl. XXXVIII, 80: essa è una fedele traduzione dell'*Historia Translationis* di Maurizio³⁸³. Non si sa a chi risalga tale volgarizzamento, né se ne può precisare con certezza l'esatta data, ma la Naselli non esitava a collocarla ad epoca anteriore al sec. XVI, in quanto il codice Magliabechiano appartiene al secolo XVI *in.*, ed è una copia di un più antico ms., secondo la studiosa non più reperibile, dal quale copiava un tale *pre-*

³⁸¹ Sulla descrizione del ms. si rimanda a Scalia (1928: 63-69). Cfr. pure Naselli (1922-23: 3 e n. 2).

³⁸² Naselli (1922-23: 3).

³⁸³ Cfr. Naselli (1922-23: 1-28) e Scalia (1928: 69 ss.). Il codice per la Naselli risale all'inizio del XVI secolo, ed è inoltre copia di un altro più antico non più reperibile. Per Scalia (1928: 69-70), tale redazione attestava che essa era conosciuta in Toscana fin dal sec. XV. Lo studioso evidenziava pure due grosse divergenze tra la volgarizzazione e i codici latini da lui esaminati: innanzitutto, mancava in essa il racconto del miracolo della mammella, operato a Taranto, dove Gisliberto e Goselino si sarebbero soffermati, al ritorno da Costantinopoli; inoltre, vi mancavano i *versus*, intercalati nella narrazione. Non è lecito sapere comunque se queste lacune mancavano nella volgarizzazione o nell'autografo da cui sarebbero state mutate; cfr. al riguardo anche Naselli (1922-23: 4), la quale concordava con Romeo (1922: 150-151), nell'affermare che «Goselino, indotto dal desiderio di dare anche ai suoi luoghi di origine il vanto di possedere una reliquia di S. Agata, avesse inventato la storia del miracolo di Taranto (o Gallipoli) per giustificare di fronte a Maurizio la mancanza di uno di quei sacri membri, e che il Vescovo, nella viva commozione per l'inaspettato e miracoloso riacquisto, vi prestasse fede e ne includesse il ricordo nella sua narrazione».

*sbiter Martinus Areus lunensis*³⁸⁴.

Il documento della traslazione delle reliquie di Agata da Costantinopoli a Catania si suole dividere in tre parti: 1) il documento del vescovo Maurizio, contenente: *l'Epistola*, che è il proemio, il racconto della traslazione da Costantinopoli a Catania e l'assoluzione del vescovo Maurizio per i pellegrini al sepolcro di Agata; 2) la narrazione dei miracoli scritti dal monaco Blandino; 3) un altro miracolo aggiunto, non attribuibile con certezza a Blandino.

Importante è la cronologia degli avvenimenti esposti: 1) il vescovo Maurizio espone avvenimenti accaduti durante il viaggio o al ritorno delle reliquie a Catania; 2) il monaco Blandino espone avvenimenti accaduti fino al 1141; 3) il miracolo conclusivo (risalente sempre a Blandino?) ricorda il vescovo Yvenus (1140/1141-1145), successore di Maurizio.

Le suddette tre parti furono raggruppate in un solo *corpus ad perpetuam rei memoriam* della seconda traslazione (quella del ritorno delle reliquie a Catania): *Historia translationis*. Dal momento che il *corpus* contiene un riferimento al vescovo Yvenus, è probabile che la compilazione definitiva del documento non sia anteriore al 1155 e, poiché non vi si fa menzione del disastroso terremoto che, nel 1169, distrusse Catania, probabilmente non può neppure essere posteriore alla suddetta data. Il compilatore del documento fu, forse, un monaco del monastero agatino o, forse, lo stesso Blandino. Secondo Scalia, questo *corpus*, dedicato alla seconda traslazione delle reliquie della martire, sarebbe da considerare come

³⁸⁴ Cfr. Naselli (1922-23: 3-4).

una primitiva fonte, dalla quale sarebbero state mutuate altre copie di codici, fra cui quelle sopra elencate ma anche redazioni posteriori; inoltre gli originali risalirebbero ad una data anteriore al 1693³⁸⁵. A questa conclusione Scalia giungeva considerando due sostanziali differenze con l'edizione del Gaetani, che probabilmente conobbe l'originale conservato nell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Catania: 1) la mancanza dei tre brevi tratti lirici, cioè i cosiddetti *versus*, intercalati dopo alcuni eventi miracolistici³⁸⁶; 2) la netta divisione tra il documento di Maurizio vescovo e quello del monaco Blandino³⁸⁷.

In conclusione, Scalia individua tre famiglie di codici riguardanti la seconda traslazione delle reliquie di Agata: una prima famiglia, rappresentata dall'originale, conservato, un tempo, nella Cattedrale e ora perduto (A); la famiglia del *corpus* contenente le tre parti (B), di cui si è precedentemente detto, ora perduto e da cui sarebbero derivate le due copie contenute nei due codici sopra segnalati; infine, il volgarizzamento, anteriore al secolo XV, contenuto nel codice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze³⁸⁸.

³⁸⁵ Cfr. Scalia (1928: 75).

³⁸⁶ Probabilmente questi *versus* (poi pubblicati dal Carrera in forma poetica) sarebbero reminiscenze liturgiche introdotte per motivi corali nell'antico ufficio alla fine di lezioni notturni. Inoltre, secondo una tradizione assai antica, il vescovo Maurizio sarebbe autore non solo della famosa *Epistola* ma anche dell'ufficio liturgico in uso nell'antica chiesa di Catania sulla traslazione delle reliquie di Agata da Costantinopoli a Catania; cfr. Scalia (1928: 76).

³⁸⁷ Cfr. Scalia (1928: 77).

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 79.

**ISTORIA DI LA TRANSLACIONI DI
LA GLORIOSA VIRGINI
MADONNA SANTA AGATI**

INCOMENSA LA TRANSLACIONI DI LA GLORIOSA VIRGINI
MADONNA SANTA AGATI DI CONSTANTINOPULI AD LA
CLARISSIMA SUA CHITATI DI CATHANIA:

I

Inclita nostra vera chitatina,
Agatha, luchi di la tua chitati,
spusa di *Cristu*, *chi per* tia si *inclina*
4 versu di nui la sua eterna bontati;
figlola eletta di l'alta Regina,
Maria benigna, a ccui foru donati
gracii tanti quantu may creatura,
8 da *Cristu* in fuora, *chi* fu ultra misura

II

(l'anima di *Cristu* sula fu dotata
plui di ipsa matri Virgini Maria,
chi fu supra li angli exaltata,
12 intendendu supra *omnuna* cherarchia);
di quista Matri, o Agatha beata,
sequisti la sua vera et santa via:
li soy virtuti, quantu *chi* bastasti,
16 ultra li forci toy tu li ymitasti.

III

Ipsa, comu advocata generali,
la Ecclesia tutta octin*ni* mantiniri;
et tu, sequendu ad ipsa, liberali,
20 vulisti *chi* ti havissimu ad haviri
nuy, toi Cathanisi, speciali
per advocata; et fu jà lu diviri
et justa cosa *chi* ni favorissi,
24 *perch*è si tutta *nostra*, comu dissi;

INCOMINCIA LA TRASLAZIONE DELLA GLORIOSA VERGINE
SANT'AGATA DA COSTANTINOPOLI ALL'ILLUSTRIS-
SIMA SUA CITTÀ DI CATANIA:

I

Inclita nostra verace cittadina,
Agata, luce della tua città,
sposa di Cristo, che grazie a te si volge
4 verso di noi la sua eterna bontà;
figliola eletta dell'alta Regina,
Maria benigna, alla quale furono date
più grazie di qualsiasi altra creatura,
8 eccetto Cristo, che fu soprannaturale

II

(l'anima di Cristo solamente fu dotata
più della sua stessa madre Vergine Maria,
che fu sopra gli angeli esaltata,
12 avendo discernimento sopra ogni gerarchia);
di questa Madre, o Agata beata,
seguisti la vera e santa via:
le sue virtù, quanto bastò,
16 oltre le tue forze tu le imitasti.

III

Ella, come protettrice generale,
ottenne di proteggere la Chiesa tutta;
e tu generosa, seguendola,
20 hai voluto che ti avessimo
noi, tuoi Catanesi, per speciale
avvocata; e fu così doveroso
e giusto che tu ci favorissi,
24 perché sei tutta nostra, come già dissi;

IV

et non sulu in quista, ma in mlti altri parti,
 undi provai cun autentica scriptura,
 traducta in claru da li greki carti
 28 in lingua latina, di qullu chi honura
 Missina cun la sua scientifica arti,
 chi luchi dintra e di for di li mura
 di qulla antiqua et nobli chitati,
 32 undi è natu ipsu et tutti soy passati:

V

per misser Lisi, dicu, di Saccanu,
 nobli costumatu et virtuosu,
 in sciencia peritu et tantu humanu,
 36 chi in vita si pò diri gloriosu;
 ipu esti certu chitatinu romanu,
 d'omni virtuti tantu copiosu
 quantu altru regniculu chi sia:
 40 quista n'è sula opinionu mia.

VI

Li favuli di tia, Agatha, lassamu
 chi dichinu alcuni, e damu oramai fidi
 a la veritati et non perfidiamu,
 44 ch'è qullu chi è di fora si ndi ridi.
 In grecu puru di certu trovamu
 - et claramenti per tuttu si vidi -
 la veritati: comu quista santa,
 48 di cui tanta gran gloria si canta,

IV, 25 quista] quistu

V, 33 *misser Lisi ... di Saccanu*: si accenna ad una delle fonti latine tradotte dal greco utilizzata dall'autore come base per il suo poema. Tenuto conto che le fonti di cui si servì Antoni d'Oliveri furono due, l'*Episola* del vescovo Maurizio e la descrizione dei *Miracoli* del monaco Blandino, il Palma osserva che «il nostro poema è l'unico documento che fa cenno di questo autore messinese che tradusse dal greco in latino una vita di S. Agata. Forse, ai tempi del nostro poeta e quando egli lavorava per il suo poema (1475) il latino del monaco blandino andava sotto il nome di Lisi Saccanu?» - Palma (1940: 474). A tutt'oggi non è possibile però sapere con un soddisfacente grado di approssimazione chi fosse questo Lisi di Saccanu.

VI, 41-43 *Li favuli di ... non perfidiamu*: Antoni d'Oliveri all'interno del testo tornerà più volte (ai vv. 217-224, 1117-1120, 1249-1252) a precisare che ciò che

IV

e non solo in questa, ma in molte altre parti (sei avvocata),
come diedi prove con un'autentica scrittura,
tradotta in chiaro dal greco
28 in lingua latina, da colui che onora
Messina con la sua scientifica arte,
che riluce dentro e fuori dalle mura
di quella antica e nobile città,
32 dove è nato lui e tutti i suoi antenati:

V

dico ciò di Messer Lisi di Saccano,
nobile morigerato e virtuoso,
esperto di scienza e pieno d'umanità,
36 da guadagnarsi in vita l'appellativo di glorioso;
egli è certamente cittadino romano,
d'ogni virtù tanto ricco
quanto nessun altro abitante del regno:
40 questa non è sola opinione mia.

VI

Le favole su di te, Agata, lasciamo
che le raccontino altri, e noi prestiamo solo fede
alla verità e non ci ostiniamo,
44 poiché colui che è estraneo (alla nostra religione) potrebbe
deriderci.

In greco puro di certo troviamo,
- e chiaramente in tutto si vede -
la verità: come questa santa,
48 di cui tanta gran gloria si canta,

VII

fu certu nata, nutrita et crixuta
da preclari et nobilissimi parenti
in Cathania, undi, amata et reveruta,
52 fu viva et morta, presenti et absentì,
undi volsi muriri et fu tenuta
patruna di la sua devota agenti,
per cui impetrau la liberacioni
56 da tutti soi mali et perturbacioni.

VIII

Quistu si vidi claru a lu tornari
da Costantinopuli - undi fu portata
da Maniachi - per repatriari
60 a la chitati sua, dundi fu nata.
Lu modu comu audiriti narrari
in quista digna ystoria, ordinata
da episcopu Mauricciu, sant'omu,
64 chi per ordini metti lu modu e lu comu.

VIII, 61 moduj modu -u *corr. su* -o.

narra non è frutto della sua fantasia ma la pura verità. Hanno così il compito, queste dichiarazioni, di conferire autorevolezza e giusto credito al contenuto dei versi.

VIII, 59 *Maniachi*: Il condottiero Giorgio Maniace, mandato in Sicilia, caduta nelle mani dei saraceni, da Michel Plafagonio, tolse il corpo di S. Agata dalla chiesa di S. Agata la Vetere, e lo portò (insieme ai corpi di altri santi) a Costantinopoli, o per placare l'imperatore e la corte bramosa di reliquie di santi, o, come scrive il vescovo Maurizio, per implorare la protezione dei beati intercessori contro l'imminente disfacimento dell'Impero minacciato dai musulmani, o per preservare dalla profanazione dei saraceni quelle insigni reliquie; cfr. Scalia (1928: 43.52).

VIII, 63 *episcopu Mauricciu*. cfr. *infra* pp. 222-226.

VII

fu certamente nata, nutrita e cresciuta
da un'illustre e nobilissima famiglia
a Catania, dove, amata e riverita,
52 visse e morì, fu presente e assente,
e dove volle morire e fu ritenuta
patrona della sua devota gente,
per la quale ella impetrò la liberazione
56 da tutti i suoi mali e perturbazioni.

VIII

Tutto ciò si vide chiaramente al ritorno
da Costantinopoli - dove fu portata
da Maniace - per rimpatriare
60 nella città sua, dove nacque.
Il modo come avvenne udirete narrare
in questa degna storia, ordinata
dal vescovo Maurizio, sant'uomo,
64 il quale scrive in ordine il modo e il come.

IX

Li virtuti di lu quali, s'eu dichissi,
 un'altra longa ystoria serria,
 et serria mali assay si li tachissi,
 68 ch'è dirli ad omni modu diviria;
 ma mi dubitu assay chi non putissi
 suppliri la mia flacca fantasia
 a 'ntrambu dui, et però li lassu stari,
 72 dichenduni alcuna parti chi mi pari.

X

Quistu cristianissimu fu, tantu
 quantu a lu tempu so fussi prelatu:
 era per tuttu reputatu un santu,
 76 humili, virtusu et costumatu.
 Continuamenti quasi stava in plantu
 per penitencia e per stari infiammatu
 nell'amur di Cristu, a ccui servia
 80 cun tuttu cori, quantu ipu putia.

XI

In lu so tempu, vinni lu thessoru
 et la luchi di Cathania fulgenti,
 Agatha santa, senza la sua soru,
 84 Luchia, benigna, nobli et prudenti:
 chi, intranbu, insembli presentati foru
 a lu imperaturi, ma Deu omnipotenti
 non volsi chi Luchia santa venissi
 88 in la sua chitati, ma in là romanissi.

IX, 65 Li virtuti] Liuirtutj, la forma corretta Liuirtutj viene inspiegabilmente alterata dal copista in Liujtutj

XI, 88 romanissi] iomanissi, il copista inizialmente scrive rimanissi, poi corregge r- in i-, la prima -i- in -o-

IX

Le virtù del quale, se io narrassi,
un'altra lunga storia sarebbe,
ma sarebbe assai sbagliato se le tacessi,
68 poiché dirle ad ogni modo sarei costretto;
ma dubito molto che possa
supplire la mia fiacca fantasia
ad entrambe due (le storie), perciò le (virtù) lascio stare,
72 dicendone solo alcune a mio piacere.

X

Costui fu cristianissimo, tanto
quanto è vero che al suo tempo fosse prelato:
era in tutto reputato un santo,
76 umile, virtuoso e morigerato.
Quasi continuamente piangeva
per penitenza e per restare infiammato
nell'amore di Cristo, il quale serviva
80 con tutto il cuore, quanto più poteva.

XI

Nel periodo in cui fu vescovo, ritornò il tesoro
e la luce fulgente di Catania,
Sant'Agata, senza la sua sorella,
84 Lucia, benigna, nobile e prudente:
entrambe furono presentate insieme
all'imperatore, ma Dio onnipotente
non volle che santa Lucia tornasse
88 nella sua città, ma che là rimanesse.

XII

Perchì *chi* di Cathania et Siracusa
foru quisti dui *virgini* patruni,
et all'una et l'altra soru gloriosa
92 lu *rigimentu* fu datu comuni;
bastava quista stilla radiusa,
Agatha, digna *per mlti* raxuni,
guardari intrambu dui quisti chitati,
96 conjunti in tantu amuri et caritati;

XIII

et la *reliquia* di Luchia guardassi
Venecia, undi fu dapoy portata,
et *chi* la sustinissi et gubernassi
100 forti et potenti, comu *sempri* è stata,
contra infidili: *chì* si ipsa mancassi,
cun l'ayutu *chi* li duna sta beata,
mlti *provincii* di nui cristiani
104 *serrianu* subtamisi a lu Gran Cani.

XIV

Necessariu *non* fu adunca veniri
Luchia, venendu la sua soru Agàti;
et jà Siracusa di certu pò diri
108 *chi* Luchia *vinni* a li soy soru et frati,
essendu venuta Agatha a conpliri
la sua infocata et santa caritati,
accussì a cCathania comu a Syracuse,
112 *per* amuri di Luchia, di *Cristu* spusa.

XIV, 106 *Agàti*: la forma *Agata* coesiste con *Agàti*. *Agàti* è presente a Palermo, in Sicilia orientale e a Napoli. Dal greco Ἀγάθη, forma attestata nel 1102 e nel 1141, poi Ἀγάθη nel 1172, vedi Cusa (1868-1882: 549, 557, 655, vol. I). Da qui derivano i vari *Agàte*, *D'Agàte*, *D'Agàti*, *Di Gati*, *Galligati*, *Gati*, *Santagàti*; quest'ultima forma, calco parziale del greco Ἀγία Ἀγάθη, conserva l'accento bizantino, come si nota nelle forme arabe, cfr. Pellegrini (1972: 143). Per una visione più generale si veda Caracausi (1993: 18, 497, 1437-1438).

XII

Perché di Catania e di Siracusa
furono queste due vergini patrone,
e all'una e all'altra sorella gloriosa
92 fu dato un reggimento comune;
bastava questa stella radiosa,
Agata, degna per molte ragioni,
a proteggere entrambe queste due città,
96 congiunte in tanto amore e carità;

XIII

e le reliquie di Lucia proteggano
Venezia, dove fu poi portata,
affinché la sostenga e la mantenga
100 forte e potente, come sempre è stata,
contro gli infedeli: perché se (Venezia) non ci fosse,
tramite l'aiuto che le dà questa beata,
molte province di noi cristiani
104 sarebbero sottomesse al Gran Cane³⁸⁹.

XIV

Non fu necessario dunque il ritorno
di Lucia, essendo ritornata la sua sorella Agata;
però Siracusa di certo può affermare
108 che Lucia è come se fosse ritornata alle sue sorelle e fratelli,
essendo ritornata Agata a compiere
la sua infuocata e santa carità,
così a Catania come a Siracusa,
112 per amore di Lucia, sposa di Cristo.

³⁸⁹ Appellativo utilizzato per indicare il Sultano, che veniva anche denominato Gran Turco.

XV

Et abenkì in Cathania aja elettu
 la sua reliquia di tiniri et stari,
 non per quistu manca may in effettu
 116 chi non sia a sSaracusa ad reparari
 omni so fattu; et nell'altu conspetto
 di Jesu *Cristu* lassa supplicari
 a Luchia per Cathania piatusa,
 120 et ipsa prega poy per Saragusa.

XVI

Ki santu amuri et chi santa unioni
 è quista di sti dui santi benigni!
 Et chi infocata et pia dileccioni
 124 chi è infra di loru, intranbu digni!
 Crixia in onmunu la devocioni
 - cu interiuri, exteriuri signi -
 di quisti dui advocati et protectrichi
 128 di quistu regnu, plui chi non si dichì.

XVII

Voluntati di Deu fu chi venissi
 Agatha e non Luchia: quistu cridimu;
 et abenkì Saragusa non tenissi
 132 lu corpu di Luchia, jà certi simu
 chi vali tantu quantu ipsa l'avissi,
 ch'è in chelu ipsa ripara, jà sapimu,
 per li devoti soy Siracusani,
 136 virtusi et boni, amabili et humani.

XVI, 126 signi] signj corr. su sinij

XV

E benché a Catania abbia scelto
le sue reliquie di custodire e di far restare,
non per questo manca mai in realtà
116 di esser presente a Siracusa per risanare
ogni sua questione; e all'alto cospetto
di Gesù Cristo lascia pregare
per Catania Lucia pietosa,
120 mentre ella prega per Siracusa.

XVI

Che santo amore e che santa unione
è questa di queste due sante benigne!
E che infuocata e pia dilezione
124 vi è fra di loro, entrambe degne!
Cresca in ognuno la devozione
- tramite interiori ed esteriori segni -
di queste due avvocate e protettrici
128 di questo regno, più di quanto non si possa dire.

XVII

Volontà di Dio fu che tornasse
Agata e non Lucia: questo crediamo;
e benché Siracusa non custodisse
132 il corpo di Lucia, già certi siamo
che vale tanto quanto l'avesse,
poiché in cielo ella ripara, già sappiamo,
per i devoti suoi Siracusani,
136 virtuosi e buoni, amabili ed umani.

XVIII

Or sequimu la ystoria, notata
di episcopu Mauriciu eleganti,
di *quist*a Santa benigna et beata:
140 comu partiu et vinni di Levanti
a la patria sua; et manifestata
per li *prodigii* et miraculi tanti
chi fichi Deu *per ipsa* a lu tornari,
144 per pluì chi era infra nui la lustrari.

XIX

Comu *per multi* autentichi scripturi,
si trova Deciu, crudili serpenti,
gran crudilitati e gran fururi
148 haviri usatu a la cristiana agenti.
In *quistu* tempu lu canditu fluri,
l'inclita virgini di corpu e di menti,
Agahta santa, fu martirizata
152 in Cathania (assay supra nominata)

XVIII, 144 *lustrari*: termina qui, con la diciottesima ottava, la protasi originale del poema frutto di creazione dell'autore. Nelle ottave successive inizia il volgarizzamento dell'*Epistola* Mauriziana, che, con o senza i miracoli del monaco Blandino, si trova riprodotta o parafrasata in quasi tutte le scritture sacre riguardanti Catania e S. Agata. Le diverse edizioni dell'*Epistola* sono elencate in Naselli (1922-23: 25-26).

XIX-XII, 145-172 *Comu per multi ... ben contandu*: prima di iniziare la narrazione degli eventi relativi alla traslazione delle reliquie agatine a Costantinopoli e di quelli del ritorno a Catania, l'autore ripercorre in modo sintetico le tappe fondamentali della vita e del martirio della Santa; egli è però consapevole che la storia di sant'Agata è ben conosciuta dai suoi lettori, tanto da dedicargli poco più di tre ottave.

XIX, 146 *Deciu*: si tratta dell'imperatore Gaio Messio Quinto Decio "Traiano", il quale nacque in un villaggio della Pannonia, vicino a Sirmium, attorno al 200-201 d.C. Nell'ottobre dell'anno 249 d.C. saliva al trono imperiale ed emanava un decreto contro i cristiani: si trattava di una calcolata persecuzione, che non voleva martiri ma apostati. Mosso da intenti di restaurazione religiosa, tra la fine del 249 e gli inizi del 250, con un editto inviato ai governatori provinciali, ordinava che tutti i cittadini dell'impero giurassero fedeltà agli *dei publici populi romani* e che ne dimostrassero la fedeltà grazie ad una serie di adempimenti culturali. Morì nel 251, durante battaglia contro i Goti ad Abritto; cfr. Grant (2000: 215-218) e Stelladoro (2005: 27-28).

XVIII

Ora seguiamo la storia, annotata
elegantemente dal vescovo Maurizio,
di questa Santa benigna e beata:
140 come partì e venne dal Levante
alla patria sua; (venuta) manifestata
grazie ai prodigi e ai tanti miracoli
che Dio fece per mezzo di lei al suo ritorno,
144 per glorificarla ancor di più tra noi.

XIX

In molte autentiche scritte
è scritto che Decio, crudele serpente,
gran crudeltà e gran furore
148 avesse usato alla cristiana gente.
In questo tempo il candito fiore,
l'inclita vergine di corpo e di mente,
Agata santa, fu martirizzata
152 a Catania (assai sopra nominata)

XX

da Quincianu, impiu et crudili,
chi l'isula di Sichilia regìa,
proconsulu selestu, iniquu et vili,
156 chi nixuna virtuti in sì tinìa.
Per la billiza et lu sangu gintili
et la gran ricchiza chi Agatha havìa,
la volsi haviri a la sua opinioni
160 per navanzari di condizioni.

XXI

Et non trovandu plui segura via
et plui honesta di haviri a compliri
la diabolica sua ribaldaria,
164 per cristiana la fichi inpediri;
et, non consentendu a zo chi ip.su vulìa,
martirizata la fichi muriri;
et fu sutterrata, comu jà sapiti
168 nella ystoria sua chi spissu auditi,

XVIII, 144 *lustrari*: termina qui, con la diciottesima ottava, la protasi originale del poema frutto di creazione dell'autore. Nelle ottave successive inizia il volgarizzamento dell'*Epistola* Mauriziana, che, con o senza i miracoli del monaco Blandino, si trova riprodotta o parafrasata in quasi tutte le scritture sacre riguardanti Catania e S. Agata. Le diverse edizioni dell'*Epistola* sono elencate in Naselli (1922-23: 25-26).

XIX, 146 *Decur*: si tratta dell'imperatore Gaio Messio Quinto Decio "Traiano", il quale nacque in un villaggio della Pannonia, vicino a Sirmium, attorno al 200-201 d.C. Nell'ottobre dell'anno 249 d.C. saliva al trono imperiale ed emanava un decreto contro i cristiani: si trattava di una calcolata persecuzione, che non voleva martiri ma apostati. Mosso da intenti di restaurazione religiosa, tra la fine del 249 e gli inizi del 250, con un editto inviato ai governatori provinciali, ordinava che tutti i cittadini dell'impero giurassero fedeltà agli *dei publici populi romani* e che ne dimostrassero la fedeltà grazie ad una serie di adempimenti culturali. Morì nel 251, durante battaglia contro i Goti ad Abritto; cfr. Grant (2000: 215-218) e Stelladoro (2005: 27-28).

XX, 153 *Quincianu*: personaggio storico menzionato negli atti del martirio è Quinziano, con la carica di *consularis*. In effetti discutibile è la sua identità storica come governatore della Sicilia al tempo di Decio, ossia nel 251 d.C., in quanto il *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano ne attesta l'esistenza a Roma in qualità di console tra il 235 e il 243. C'è chi, facendo leva sul ricorrere dello stesso nome in altre *passiones* di tempi e luoghi diversi da quelli di Agata, propende per un nome stereotipo, in sostituzione di quello dell'effettivo governatore del tempo, e ciò al fine di designare le caratteristiche negative; cfr. Stelladoro (2005: 29-30).

XX

da Quinziano, empio e crudele,
il quale l'isola di Sicilia reggeva,
proconsole scellerato, iniquo e vile,
156 che nessuna virtù possedeva.
Per la bellezza, le nobili origini
e la grande ricchezza che Agata aveva,
la volle avere assoggettata a sé
160 per avanzare di rango.

XXI

E non trovando un modo più sicuro
e più onesto per compiere
la sua diabolica ribalderia,
164 con l'accusa di essere cristiana la fece arrestare;
e, dato che non acconsentì a ciò che egli voleva,
martirizzata la fece morire;
e fu sepolta, come già sapete
168 dalla storia sua che spesso udite,

XXII

undi gran *tempu*, nelli monumentu,
stetti lu corpu so, non si mutandu
di *quillu* chi era, non dicu anni centu
172 ma *multi* chentinara ben contandu.
Lu populu di Sichilia, in contemptu
di Deu, *omn'ura* assay mali *operandu*,
in man di barbari poy, *per* soy peccati,
176 lu *dedi* Deu, a gran crudilitati:

XXIII

li quali destruderu li chitati,
auchidendu tutti loru habitaturi,
mittendu a tterra li templi sacрати
180 *cun multa* yra e *cun multu* fururi.
Di tuttu lu regnu li barbari ingrati
a lu fini poy divinniru signuri,
tenenduli in *terampnìa*, *comu* inimichi,
184 in modu *chi* lu regnu si disfichi.

XXIV

Sentendu *quistu*, l'altu imperaturi
di Costantinopuli insemblau
agenti assay, portandu gran doluri
188 *di* lu *dampnu* di Sichilia, *chi* amau.
Et sutta Maniachi, gran signuri
expertu in fattu d'armi, l'ordinau;
et, mandatu in Sichilia, fichi tantu
192 *chi* recuperau lu regnu tuttu quantu.

XXII, 169 monumentu] nonjmentu *il copista scrive* nommentu, *correggendo poi l'ultima asta della prima -m- in -j-*

XXIV, 185 *l'altu imperaturi*: si fa riferimento a Michele IV (Μιχαήλ Δ' Παφλαγών, *Mikhaël IV Paphlagōn*; Paflagonia, 1010 - Costantinopoli, 10 dicembre 1041). Detto *il Paflagone*, fu imperatore di Bisanzio dal 11 aprile 1034 fino alla sua morte. Nel 1038 fece iniziare una campagna contro gli arabi in Sicilia, assegnando il compito di comandare la spedizione al generale Giorgio Maniace. Michele IV morì in un monastero di Costantinopoli dopo aver preso l'abito e senza avere eredi maschi; cfr. Ravegnani (2008: 43).

XXII

dove per tanto tempo, nel monumento (funebre),
stette il corpo suo, non mutando
da come era, non dico anni cento
172 ma molte centinaia, ben contando.
Il popolo di Sicilia, in disprezzo
a Dio, sempre più malvagiamente agendo,
a causa dei suoi peccati, fu dato da Dio
176 in mano alla grande crudeltà dei barbari:

XXIII

i quali distrussero le città,
uccidendo tutti i loro abitanti,
rasero al suolo gli edifici sacri
180 con molta ira e con molto furore.
Di tutto il regno i barbari ingrati
infine divennero signori,
tenendo la popolazione in tirannia, come nemici,
184 in tal modo il regno si sfaldò.

XXIV

Venendo a conoscenza di ciò, l'alto imperatore
di Costantinopoli mise insieme
molta gente, avendo gran dolore
188 del danno subito dalla Sicilia, che amava.
E sotto Maniace, gran signore
esperto in fatto d'armi, lo dispose;
e, mandato in Sicilia, fece tanto
192 che recuperò il regno tutto quanto.

XXV

Li barbari, *perduti* et *superati*
da li cristiani, senza altru riparu
passaru tutti *per* taglu di spati,
196 et tanta loru *superbia* lassaru.
Maniachi reformau poy li chitati,
li terri et li castelli *chi* guastaru
li barbari, disfatti incontinenti;
200 et *di* tuttu havisau a lu *imperatur* potenti:

XXVI

comu ipsu la Sichilia possedia,
li barbari disfatti tutti quanti.
Et *per quistu* li mandau *cun* alligria
204 multi et assay corpura *di* santi
(*infra* li altri Agatha et Luchia,
lu episcopu san Leu, *infra* l'altri tanti
chi non si *ndi* fa nulla mension
208 in *quistu* locu a bona intencioni),

XXVII

havendu *fidi chi per* li prigkieri
di quisti santi, di cui havia mandatu
li corpura loru, ritornassi arreri
212 lu *inperiu* comu era in lu passatu.
Li quali li richippi volinteri
lu *inperaturi*, et in locu honoratu,
li tinni dapoy in troppu excellencia,
216 *cun grandi* honuri et *multa* reverencia.

XXVI, 205-208 *infra li altri ... intencioni*: l'*Epistola* del vescovo Maurizio fa solo menzione della traslazione del corpo di Sant'Agata, e aggiunge «*cum multis aliorum Sanctorum corporibus*» *AASS* (1658: 637, col. 2), mentre il poeta cita il corpo di Agata, di Lucia e del vescovo Leone. Oggi però, se si accetta come fondata su buoni argomenti la traslazione del corpo di Agata e di Lucia a Costantinopoli per opera di Maniace (fondamentali sono gli studi di Scalia in merito), quella del catanese San Leone è data solo dalla tradizione; cfr. Scalia (1928: 52).

XXVII, 212-216 *Li quali li ... multa reverencia*: il poeta pare che non segua in questa occasione con precisione la fonte latina che dice «*...ibique decenter a quibusdam loci incolis est conditum, et devotissime veneratum*» *AASS* (1658: 638, col. 1), ed attribuisce all'imperatore il merito d'aver dato onorata sepoltura al corpo di Sant'Agata.

XXV

I barbari, perduti e sopraffatti
dai cristiani, senza altro riparo
passarono tutti per taglio di spada,
196 e tanta della loro superbia persero.
Maniace ricostituì poi le città,
le terre e i castelli che devastarono
i barbari, sconfitti immediatamente;
200 e di tutto avvisò l'imperatore potente:

XXV

di come egli la Sicilia possedeva,
e i barbari sconfitti tutti quanti.
E per questo gli mandò con gioia
204 moltissimi corpi di santi
(fra i quali Agata e Lucia,
il vescovo San Leone, e fra gli altri tanti
di cui non se ne fa nessuna menzione
208 in questo contesto, con buona intenzione),

XXVII

avendo fede che grazie alle preghiere
di questi santi, di cui aveva mandato
i corpi, l'impero ritornasse indietro
212 all'antico splendore come era nel passato.
I quali (corpi) accolse volentieri
l'imperatore, e in un luogo onorevole,
li custodì poi attribuendogli grande eccellenza,
216 con grande onore e molta riverenza.

XXVIII

Volendu poy Deu Eternu, da lu quali
veni omni beni, chi Agatha tornassi
a la patria sua, sua parciali,
220 et pluy in Constantinopuli non stassi,
ordinau lu modu, chi fu tali
quali audiriti, et si si recontassi
per altru modu, fidi non li dati,
224 ch'è serrìa contra di la veritati.

XXIX

All'anni milli chentu et vintisey
di la incarnacioni di lu Signuri
(natu in Bethalem di li Judey
228 nel tempu di Ottavianu imperaturi,
regnandu Herodes cun soy modi rey
in Jerusalem cun tantu grandi honuri:
quillu chi hauchisi li puri innocenti,
232 comu Matheu declara summamenti),

XXX

in l'anmu di la quarta indicioni,
(Honoriu papa, regnandu et tenendu
la Ecclesia di Deu in santa unioni,
236 omni fidili ad ipsa hobediendu),
dui homini digni di condicioni,
latini intrambu dui, allura servendu
in Constantinopuli l'altu imperaturi,
240 da lu quali richipianu multu honuri:

XXVIII, 220 Constantinopuli] constantjnopolj *la seconda* -o- *corr. su -u-*

XXIX, 227 judey] judey -y *corr. su -j*

XXVIII, 217-224 *Volendu poy ... di la veritati*: il poeta sente nuovamente la necessità di avvertire il lettore che la storia che si accinge a raccontare si basa sulla pura verità dei fatti; altre eventuali versioni della storia, discordanti da quella da lui riportata, devono essere ritenute false; cfr. nota VI, 41-43.

XXVIII, 219 *sua parciali*: l'interpretazione di Palma è che Catania è patria *parciali* di Agata perché oramai ella appartiene alla corte celestiale; cfr. Palma (1940: 476). L'interpretazione è erronea secondo il Santangelo, il quale scrive che *sua parciali* significa «partigiana, protettrice sua, di Catania»; Santangelo (1941: 148). Cusimano, in glossario, appone il significato di «parziale, che parteggia per alcuno, seguace», corroborando l'interpretazione del Santangelo; cfr. Cusimano (1952: 205).

XXVIII

Volendo poi Dio eterno, dal quale
proviene ogni bene, che Agata tornasse
alla patria sua, sua protettrice,
220 e più a Costantinopoli non rimanesse,
ordinò il modo, che fu tale
e quale lo udirete, e se si raccontasse
in un altro modo, fede non dategli,
224 poiché sarebbe contrario alla verità.

XXIX

Nell'anno mille centoventisei
dall'incarnazione del Signore
(nato a Betlemme in Giudea
228 al tempo di Ottaviano imperatore,
regnando Erode con i suoi modi malvagi
a Gerusalemme con tanto grand'onore:
colui che uccise i puri innocenti,
232 come Matteo dichiara sommamente),

XXX

nell'anno della quarta indizione
(nel tempo in cui Onorio papa, regnava e reggeva
la Chiesa di Dio in santa unione,
236 ogni fedele ad Essa obbedendo),
due uomini di degna condizione,
latini entrambi, a quel tempo servivano
a Costantinopoli l'alto imperatore,
240 dal quale ricevevano molti onori:

XXXI

- l'unu di li qual dui se nominava
 Gislibertu, juvini curtisi
 a ccui lu imperaturi m̄ltu amava,
 244 per nazioni nobili francisi;
 l'altru Goscelmu om̄unu lu chamava,
 nobili per natura et calabrisi;
 valenti in armi et m̄ltu costumati,
 248 li quali si reputavanu dui frati.

COMU APPARSI AGATHA A GISLIBERTU, DICHENDU
 CHI LU SO CORPU DI LU SEPULCRU PIGLASSI ET
 PO<R>TASSILU IN SICHI<LIA>.

XXXII

- Stachendu nel serviciu imperiali,
 a Gislibertu una notti, dormendu,
 Agatha santa apparsi in forma tali
 252 chi si spagnau, tali li apparendu
 chi parìa un sulì, tutta quanta equali,
 lu locu undi ip̄a apparsi straluchendu,
 et dissili: «Gislibertu, non dormiri,
 256 levati hora et prestu vogli giri

XXXI, 245 altruj] altru -t- corr. su -j-; Goscelmu] soscelmu -c- corr. su -e-
 XXXII, r dichendu] dishedu; po<r>tassilu in Sichi<lia>]-r- e -lia mancanti a cau-
 sa della rifilatura del manoscritto

XXX, 234 *Honorii papa*: al secolo Lamberto Scannabecchi (Fagnano, 9 febbraio 1060 - Roma, 13 febbraio 1130), entrò nella vita ecclesiastica ben presto, divenendo cardinale vescovo di Ostia; partecipò successivamente ai negoziati per il concordato di Worms. Morto Callisto II, Lamberto divenne il candidato dei Frangipane e, dopo qualche contrasto, fu eletto papa nel 1124 col nome di Onorio II. Gli ultimi anni di ponteficato furono turbati da gravi lotte in Roma. Foriere dello scisma del 1130, di fronte a questi contrasti il papa preferì ritirarsi in monastero; cfr. A.A.v.v. (2000: 255-259).

XXX, 239 *l'altu imperaturi*: si fa riferimento a Giovanni II Comneno (Ἰωάννης Β' Κομνηνός, *Ioānēs II Komnēnos*; 13 settembre 1087 – 8 aprile 1143) detto nella tradizione bizantina Calogiovanni. Fu imperatore d'Oriente dal 15 agosto 1118 al 5 aprile del 1143. Successore di Alessio I, ne continuò l'opera ampliando i confini dello stato e consolidando la nuova dinastia; cfr. Ravegnani (2008: 46).

XXXI

uno dei due si chiamava
Gisliberto, giovane cortese
che l'imperatore molto amava,
244 nobile di origine francese;
l'altro Goselmo ognuno lo chiamava,
nobile d'animo e calabrese;
esperti in armi e molto costumati,
248 i due erano come fratelli.

COME APPARVE AGATA A GISLIBERTO, ORDINAN-
DO DI PRENDERE IL SUO CORPO DAL SEPOLCRO E
DI PORTARLO IN SICILIA.

XXXII

Nel tempo in cui lavorava per il servizio imperiale,
a Gisliberto una notte, mentre dormiva,
Agata santa apparve in forma tale
252 che si spaventò, apparendo a lui così
da sembrare un sole, tutta quanta uniforme,
abbagliando il luogo dove ella apparve,
e gli disse: «Gisliberto, non dormire,
256 alzati ora e subito prodigati ad andare

XXXIII

a la eclesia undi sta lu corpu meu,
et di tal locu lu vogli piglari,
chì *quistu* è lu vulir di l'altu Deu,
260 et in Cathania lu digi portari.
Si puru voy sapiri cui sia eu
chi ti *commettu* tanta cosa a ffari,
su Agatha, a ccuy tu devotamenti
264 pissu mi *pregki* nelli toy accidenti».

XXXIV

Non li dissi altru et subito disparsi;
et Gislibertu, tuttu spaguratu,
pensandu a li fachendi duri et scarsi,
268 di *non* lu fari fu deliberatu.
La sequenti notti Agatha plui l'arsi,
dichendu: «Et *perchì* tantu stay induratu,
di *chi* ti spagni? Cui pò *contrastari*
272 *cun* Deu, *chi* voli *chi* tu l'agi a ffari?»

XXXV

Non dubitari di cosa nixiuna,
chì *omni* cosa a puntu troviray;
inpachu *non* ti darrà alcuna *persuna*,
276 securu, im pachi *per* tuttu andiray;
ad gloria et a *perpetua* coruna
quista fachenda sachi *chi* haviray».
Disparsi ancora, pluy *non* li dichendu,
280 Gislibertu ancor dubiu stachendu.

XXXVI

La *terza* volta, cum troppu pagura
di Gislibertu, Agatha li vinni
et dissi: «*Perchì* fay tanta adimura?
284 *Perchì* tanta fridiza tua ti *tinmi*
di *non* andari a lu sepulcru allura,
undi lu corpu meu fa tanti sinni
et miraculi clarissimi evidenti,
288 comu *providi* l'altu Deu potenti?»

XXXIII

alla chiesa dove è custodito il corpo mio,
e da tal luogo lo devi prendere,
poiché questo è il volere dell'alto Dio,
260 e a Catania lo devi portare.
Se in più vuoi sapere chi sono io
che ti affido una così grande cosa da fare,
io sono Agata, la quale tu devotamente
264 spesso preghi per i tuoi accidenti».

XXXIV

Non gli disse altro e subito scomparve;
e Gisliberto, tutto impaurito,
pensando che l'impresa fosse dura e poco vantaggiosa,
268 deliberò di non compierla.
La notte seguente Agata più lo incalzò,
dicendo: «E perché sei così ostinato,
di cosa ti spaventi? Chi può competere
272 con Dio, il quale vuole che tu lo debba fare?»

XXXV

Non dubitare di nulla,
poiché ogni cosa al suo posto troverai;
impaccio non ti darà alcuna persona,
276 sicuro, in pace totalmente andrai;
a gloria e a perpetua corona
questa faccenda sappi che avrai».
Scomparve ancora, altro non aggiungendo,
280 ma Gisliberto ancor in dubbio lasciando.

XXXVI

La terza volta, con grande paura
di Gisliberto, Agata lo venne a trovare
e disse: «Perché così tanto indugi?
284 Perché la tua tanta indifferenza ti ha trattenuto
ad andare al sepolcro prima d'ora,
dove il corpo mio fa tanti segni
e miracoli palesi ed evidenti,
288 come vuole l'alto Dio potente?»

XXXVII

Fa' *chi non manca* zo *chi t'aju* dittu,
si tu voy stari senza adversitati;
pensa la forza di Deu benedittu,
292 *chi* vinchi *omni* *mondana* potestati.
A Deu tu di obediri si restrittu,
et a nnullu altru *di* l'omini nati;
contra la vogla sua nnullu è bastanti
296 di contradiri, *per* rispetti tanti».

XXXVIII

Non dissi pluy, nè ancora plui la vidì.
Gislibertu allura, risvegliatu,
senza dubiu alcinu firmu cridi
300 quistu da Deu essiri ordinatu,
lu quali in *omni* cosa Ipsi *providi*,
chì a lu judiciu so s'à resarvatu
omni fattu; et comu Ipsi hordinau,
304 Agatha vinni, *chi* tantu ni amau;

XXXIX

et si *non* era di sua voluntati,
a nnui *per* modu alcinu ipsa venia,
ma *perchì* volsi la sua majestati,
308 ni retornau jà di tanta longa via.
Et havendu Gislibertu in tri fiati
havutu la pagura *chi* ipsu havìa,
di fari *quistu* fu deliberatu,
312 *non* sulu, ma *di* alcinu acompagnatu.

XL

Et *non* havendu ad altru a ccui fidari
si putissi ipsu *di* tantu segretu,
a Goscelmu, amicu so, si fa chamari,
316 (homu prudenti, saputu e discretu)
et *per* hordini la cosa, a *non* mancari,
li *cunta* et narra *non* *cun* vultu letu,
chi ancora murtificatu lu tinìa,
320 *chì* *multa* e gran pagura ancora havìa.

XXXVII

Fa' che si compia ciò che io ti ho detto,
se tu voi vivere senza avversità;
pensa alla forza di Dio benedetto,
292 che vince ogni mondana potestà.
Tu ad obbedire a Dio sei costretto,
e a nessun altro uomo della terra;
296 contro la volontà sua nessuno è in grado
di andare, con tutto rispetto».

XXXVIII

Non disse altro, né ancora più la vide.
Gisliberto allora, risvegliato,
senza dubbio alcuno fermamente credette
300 che ciò da Dio fosse ordinato,
il quale ad ogni cosa provvede,
poiché al giudizio suo ha riservato
ogni fatto; e quando Egli dispose,
304 Agata venne, la quale tanto ci amò;

XXXIX

e se non era nella sua volontà,
da noi in nessun modo sarebbe venuta,
ma poiché lo volle la sua maestà,
308 ella ritornò a noi da così lontano.
E avendo Gisliberto per tre volte
avuto la paura che egli ancora aveva,
a fare questo si convinse,
312 non da solo, ma accompagnato da qualcuno.

XL

E non avendo altra persona a cui confidare
potesse un così gran segreto,
Goselmo, amico suo, fa chiamare,
316 (uomo prudente, avveduto e discreto)
ed ordinatamente la cosa, senza tralasciare nulla,
gli racconta e narra con volto non lieto,
il quale (volto) ancora mortificato teneva,
320 poiché molta e gran paura ancora aveva.

XLI

Goselmu si spagnau audeⁿdulu diri,
et ad omⁿi modu lu cridi di certu,
et incontinenti si oblicau di giri
324 comu ordinava et volia Gislibertu,
et dissi: «Fрати, ad omⁿi to serviri
eu stayu p^rontu cun lu cori ap^ertu,
abenkì la cosa sia grandi da sⁱ,
328 obedir si voli Deu, dicu accusi:

XLII

ki nui dui di notti chi digiamu andari,
et una scala cun nui portirimu,
ch^è altramenti non purriamu intrari,
332 ch^è li porti chusi certu trovirimu;
Deu ni ayutirà senza mancari,
et cun quⁱsta sua speranza lu farrimu».
Venuta appressu la notti sequenti,
336 cun la scala a lu locu foru virilmente,

XLIII

et intraru intru la eclesia dundi era
lu sacru corpu tantu veneratu;
et ap^ertu qu^{ill}u locu a la maynera
340 chi ip^si avianu infra loru ordinatu,
omⁿi cosa trovandu p^ronta et vera
comu in la visioni fu mandatu,
com^misiru intrambu dui, p^er diri curtu,
344 quillu laudabili et approbatu furtu.

XLIV

Et infra di rosi odoriferi tantu,
in un cofinu lu corpu collocaru
- lu corpu, dicu, mirabili et santu -,
348 et a la casa di Goselmu lu portaru.
Et in altru modu dapoy tuttu quantu,
comu chi putianu, l'acconzaru:
la testa infra di dui novi scutelli,
352 la possiru infra rosi olenti et belli,

XLI

Goselmo si spaventò nell'udire ciò,
e ad ogni modo lo credette di certo,
ed immediatamente si impegnò ad andare
324 come ordinava e voleva Gisliberto,
e disse: «Fratello, a tuo servizio
io sto pronto con il cuore aperto,
e benché l'impresa sia così grande di per sé,
328 voglio obbedire a Dio, e così dico:

XLII

che noi due di notte ci dobbiamo andare,
e una scala con noi porteremo,
poiché altrimenti non potremmo entrare,
332 dato che le porte chiuse certamente troveremo;
Dio ci aiuterà senza dubbio,
e con questa speranza in Lui lo faremo».
Giunta la notte seguente,
336 con la scala al luogo stabilito furono coraggiosamente,

XLIII

ed entrarono dentro la chiesa dove vi era
il sacro corpo tanto venerato;
ed aperto quel luogo nella maniera
340 che essi avevano tra di loro stabilito,
ogni cosa trovando pronta e vera
come nella visione era stato detto,
commisero entrambi, per dirla in breve,
344 quel lodabile e approvato furto.

XLIV

E fra rose molto profumate,
in una corba il corpo collocarono
- il corpo, dico, mirabile e santo -,
348 e a casa di Goselmo lo portarono.
E in un altro modo, dopo, tutto quanto,
come meglio potevano, l'acconciarono:
la testa in due nuove scodelle,
352 la posarono fra rose olezzanti e belle,

XLV

li membri in dui tarcasi netti et puri
 acconzaru li dui *spirituali* frati.
 La nova, *cun* *terribili* *terruri*,
 356 andau *per* tutta quanta la chitati;
 et a li aurichi *vinni* *di* lu imperaturi
 la cosa comu andau et la veritati:
 comu lu corpu d'Agata era statu
 360 raputu dundi era collocatu.

XLVI

Lu imperaturi manda incontinenti
per omni locu li soy ufficiali
 di la chitati et li comandamenti
 364 et orrendissimi *bandi* assay mortali,
chi stavanu atterrati tutti agenti;
 li minimi et ancor li princhipali,
 li passi tutti ad un puntu piglati,
 368 et tutti li porti *di* la gran chitati.

XLVII

Et fu ordinatu *chi* nullu nixissi
 di la chitati, si di l'ordinati
 non fussi adimandatu dundi gissi
 372 et zo *chi* portassi *cun* *suptilitati*.
 Ma tuttu *quistu* era *nenti*, comu dissi
 Salamuni nelli soy tractati:
 consighu nullu *contra* Deu *non* vali,
 376 *chì* è signur d'*omni* cosa universalì.

XLVIII

La *provision* *di* l'omu n'à valuri
 contra la vogla *di* Deu *omnipotenti*:
 lu servu *non* vali *contra* lu signuri,
 380 nè lu debili ancora *contra* lu potenti.
 A zo *chi* *provitti* Deu, *summu* creaturi,
 l'astuccia umana *non* *chi* bastau *nenti*,
 comu si pocti all'exitu vidiri
 384 di *quisti* *cosi* *chi* *audiriti* diri.

XLV, 353 tarcasi] carcasi, *cf.* LII, 3 e CI, 1

XLVII, 372 *suptilitati*] *suptilitatj* -p- *corr. su lettera illeggibile*

XLV

le membra in due turcassi puliti e immacolati
acconciarono i due fratelli in spirito.
La notizia, con terribile terrore,
356 si sparse per tutta quanta la città;
e alle orecchie arrivò dell'imperatore
la cosa come accadde e tutta la verità:
come il corpo d'Agata era stato
360 rapito da dove era collocato.

XLVI

L'imperatore invia immediatamente
in ogni luogo della città
i suoi ufficiali e impartisce ordini
364 e tremendi bandi di pena di morte,
tanto che era terrorizzata tutta la gente;
le secondarie e ancor più le principali,
le strade tutte nel tempo stesso furono assediate,
368 e tutti i porti della grande città.

XLVII

E fu ordinato che nessuno uscisse
dalla città, se dagli incaricati
non fosse stato interrogato con accuratezza
372 su dove andasse e ciò che portava.
Ma tutto questo era niente, come disse
Salomone nei suoi trattati:
nessuna disposizione contro Dio vale,
376 poiché d'ogni cosa è signore universale.

XLVIII

La provvisione dell'uomo non ha valore
contro il volere di Dio onnipotente:
il servo non ha potere contro il signore,
380 né il debole ancora contro il potente.
Contro ciò che stabilì Dio, sommo creatore,
l'astuzia umana non bastò per niente,
come si è potuto vedere dall'esito
384 di queste cose che udirete dire.

XLIX

Eu dicu *chi* li dui, poy *chi* acconzaru
li reliqui santi di supra narrati,
per menzu di li guardii passaru
388 et di nulla cosa foru adimandati.
Junti a lu portu, a puntu ip*si* trovaru
una gran navi *chi* jà avia assarpati
l'ancuri tutti, et una indi tenìa
392 a picu quasi, *chi non* si movìa.

L

Supra la quali li dui cavaleri
foru caramenti richiputi,
et in quillu puntu senza altru pinseri,
396 li fachendi di la navi jà compluti,
li vili a lu bon ventu volinteri
li marinari discreti et saputi
dediru, fachendu santa via,
400 *chi* Agatha li guardava et con*du*chìa.

COMU PERVINNIRU AD ASMIRNA

LI

Finalmenti, *cun* tempu suavi,
pervinniru ad Asmirna lestamenti,
et in lu portu surgeru la navi
404 li marinari valirusamenti,
securi di li tempestati pravi,
di fortunali et spaventusi venti;
in lu qual locu quattru jorni poy
408 stetti la navi *cun* li agenti soy.

LI, r. Asmirna] armjrna 402 Asmirna] armirna; lestamenti] letamenti

LI, r. *Asmirna*: Smirne, città della Turchia occidentale, sul Mar Egeo, situata fra le penisole di Focea e di Clazomene, sorge al termine di un lungo golfo. Già nel II millennio a.C., a circa 4 km dal luogo della città moderna, sorse un centro a opera di coloni eolici. Fu occupata e distrutta dai Lidi intorno al 580. La ricostruzione fu attuata da Antigono Monofalmo e da Lisimaco, nel sito della città attuale. Sotto Bisanzio, che la tenne fino all'XI secolo, fu modesto centro di provincia.

LI, 402 *lestamenti*: l'*Epistola* del vescovo Maurizio riporta: «*veloci remigio Smyrnam usque perveniunt*», *AASS* (1658: 638, col. 1).

XLIX

Io dico che i due, dopo che acconciarono
le reliquie sante sopra narrate,
attraverso il blocco delle guardie passarono
388 e su nessuna cosa furono interrogati.
Giunti al porto, a punto essi trovarono
una grande nave che già aveva salpato
tutte le ancore, e una ne teneva
392 a picco quasi, che non si muoveva.

L

Sopra la quale (nave) i due cavalieri
furono cordialmente ricevuti,
e in quel momento senza altri pensieri,
396 le faccende della nave già compiute,
le vele al buon vento volentieri
i marinai discreti ed avveduti
diedero, intraprendendo il santo tragitto,
400 con Agata che li guardava e conduceva.

COME PERVENNERO A SMIRNE

LI

Finalmente, con tempo mite,
pervennero a Smirne velocemente,
e nel porto fecero approdare la nave
404 i marinai valorosamente,
protetti da tempeste prave,
da fortunali e da spaventosi venti;
nel suddetto luogo quattro giorni poi
408 stette la nave con l'equipaggio.

LII

Gislibertu in *quistu* tempu volsi
 li reliquii santi rivydiri:
 xuti di li tarcasi, li recolsi
 412 et acconzau *per* plui securi giri.
 Et eccu un *terremotu* *chi* revolsi
*per*fina all'*acqui*: *chi non* si pò diri
 la pagura *chi* dedi a ttutti quanti,
 416 et m a x i m e a Goselmu infra *di* tanti.

LIII

Gislibertu, plui fiducia havendu
 di lu *compagnu*, *chi* quasi era mortu,
 lu andava consulandu et *ammonendu*,
 420 danduli tantissimu confortu:
 «Goselmu, frati, a miser! - li dichendu -
 di spagnariti tantu tu ày gran tortu;
 non pensi tu la divina *presencia*
 424 essiri intra *di* nui nella sua essencia?

LIV

Si Deu è infra nui, adunca divi haviri
 la pagura *chi* mustri *chi* agi avutu?
 Non pensi tu a ccui nui havimu a *serviri*?
 428 Et quantu Agatha pò darini ayutu?
 Goselmu, *dimm*i, a nnui cui ni fa giri?
 Et *per* vogla di cui si yczà venutu?
 Di Agatha, dirray, com'è lu veru,
 432 a ccui tu porti tantu amur sinceru.

LII, 409 rivydiri] riyudirj -y- corr. su -u- 4 *per* pluj] *per*luj

LIII, 420 tantissimu] santissimu 5 miser] misser 422 spagnariti] spag-
 gnartitj 423 *presencia*] *presencia*

LIV, 426 pagura] pagura -u- corr. su -a- con *inchiostro marcato*.

LIII, 420 *tantissimu*: l'Epistola del vescovo Maurizio riporta: «*multiplici consolatione confortans*», *AASS* (1658: 638, col. 1).

LII

Gisliberto nel frattempo volle
le reliquie sante rivedere:
uscite dai turcassi, le raccolse
412 e le acconciò affinché viaggiassero più sicuramente.
Ed ecco un terremoto che sconvolse
perfino le acque: non si può dire
la paura che diede a tutti quanti,
416 e maggiormente a Goselmo fra i tanti.

LIII

Gisliberto, avendo più fede
del compagno, che quasi era morto,
continuamente lo consolava e ammoniva,
420 dandogli tantissimo conforto:
«Goselmo, fratello, a misero! - dicendogli -
a spaventarti così tanto hai torto;
non pensi tu che la divina presenza
424 sia dentro di noi nella sua essenza?»

LIV

Se Dio è fra noi, dunque devi avere
la paura che hai dimostrato di aver avuto?
Non pensi tu chi noi stiamo servendo?
428 E quanto Agata ci può dare aiuto?
Goselmo, dimmi, noi chi ci conduce?
E per volere di chi sei qua venuto?
Di Agata, dirai, com'è vero,
432 per la quale tu provi tanto amor sincero.

LV

Si ipsa, *per* l'amuri, ni fa andari
cun la reliquia sua *per* so *serviciu*,
 et divimula a lu locu nui portari
 436 undi ipsa à dittu, a nostru beneficiu,
 adunca, comu ni purrà mancarì
 chi l'altu Deu *non* ni sia *propicciu*,
 ch'è nui servimu la sua santa spusa,
 440 chi tantu a li soy devoti è graciusa?».

LVI

Goselmu, assicuratu *per* raxuni,
 intisi a llaudari Deu; et a nnavicari,
 accordati intrambu dui *cun* lu patruni
 444 di un altru lignu, si misiru a mmari;
 et navicandu *cun* multi *persuni*,
cun quillu lignu vinniru a rivari
prosperamenti a Chorinthu, a lu portu,
 448 *cun* comuni desideriu et *confortu*.

COMU PERVINNIRU AD CORINTU

LVII

Gislibertu et Goselmu a la chitati
 di Corinthu poy li convinni stari
 ad *omni* modu *per* necessitati,
 452 ch'è passaiu *non* trovaru *per* andari
 in Sichilia, undi ipsi eranu mandati;
 et *per* forza li convinni di aspittari
 plui tempu chi volianu loru dui,
 456 dandusi pachi, *non* putendu plui.

LVI, 447 Chorjnthu] chorjnthu -j- *corr. su* -i-; -thu *corr. su* -tu

LVII, r. Corintu] corantu

LVI, 447 *Chorinthu*. Corinto, città dorica del Peloponneso divenuta autonoma in seguito al dominio argivo intorno al XV secolo a.C. In epoca bizantina fu la capitale amministrativa e religiosa del Peloponneso. Nell'età delle crociate fu ambita dalle potenze occidentali; nel 1210 venne inclusa nel ducato di Morea, facente parte dell'Impero latino d'Oriente. Venezia tentò invano di impadronirsi, in concorrenza con i Turchi, che vi rimasero dal 1459 al 1822.

LV

Se Ella, per amore, ci fa andare
con le reliquie sue a suo servizio,
e la dobbiamo al luogo portare
436 dove ha detto, a nostro beneficio,
dunque, come può essere
che l'alto Dio non ci sia propizio,
dato che noi serviamo la sua santa sposa,
440 che tanto ai suoi devoti è graziosa?».

LVI – 56

Goselmo, ragionevolmente assicurato,
attese (si dedicò) a lodare Dio; e a navigare,
accordati entrambi con il padrone
444 di un'altra nave, si misero a mare;
e navigando insieme a molte altre persone,
con quella nave vennero ad approdare
agiatamente a Corinto, al porto,
448 con comune desiderio e conforto.

COME PERVENNERO A CORINTO

LVII

A Gisliberto e Goselmo nella città
di Corinto poi convenne stare
ad ogni modo per necessità,
452 dato che passaggio non trovarono per andare
in Sicilia, dove essi erano diretti;
e forzatamente gli convenne di aspettare
più tempo di quanto loro volevano,
456 dandosi pace, non potendo fare altro.

LVIII

Comu àiu dittu, accusi adimurandu
per lu passaiu *chi non* era allura,
 dormendu Gislibertu et repusandu,
 460 Agatha santa, virginella et pura,
 li apparsi in sompnu, bella si mustrandu
 quali esti in chelu *avanti* a cCui ipsa adura,
cun li capilli xolti, *chi* parianu
 464 di oru *perfectu*, tantu straluchianu;

LIX

et *contra di* loru dui si lamentava,
perchì tantu tardavanu a la via,
chì stari tantu *non* li bisugnava;
 468 ma *chi* prestu si spachassiru dichia,
 infra lu sompnu ipsa li mustrandu
 la navi *chi* partirisi divia,
 et comu levava l'ancuri pr'andari,
 472 *chì non* divia *per* nenti adimurari.

COMU PERVINNIRU A LU PORTU DI MUDONI ET
 DAPOI PERVINNIRU A LA CHITATI DI TARANTU

LX

Gislibertu, risviglatu, si levau,
 et *cun* Goselmu andaru a la marina,
 et la navi a puntu *per* andar trovau,
 476 comu ordinau la voluntà divina.
 Et, accordati, chasquidun muntau
 a la ditta navi *di* mercancia plina,
cun *periculu* alcinu *di* mari et *di* ventu,
 480 et a Muthoni foru tutti a ssalvamentu.

LIX, 470 partirisi divia] partiri sidiuia

LX, r. *Mudoni*: Metone o Methoni di Pieria (oggi Modone), antica città greca della Pieria, sulla costa occidentale del golfo Termaico in Macedonia, in posizione non sicuramente identificata. Fu fondata da cittadini di Eretria nell'VIII secolo a.C. Attualmente è un ex comune della Grecia, nella periferia della Macedonia Centrale.

LVIII

Come ho detto, così indugiando
a causa del passaggio che non trovavano,
mentre Gisliberto dormiva e riposava,
460 Agata santa, verginella e pura,
gli apparse nel sonno, mostrandosi bella
come lo è in cielo davanti a Colui che adora,
con i capelli sciolti, che sembravano
464 d'oro perfetto, tanto luccicavano;

LIX

e nei confronti di loro due si lamentava,
perché tanto tardavano a riprender la via,
poiché non era necessario restare tanto;
468 ma che presto si sbrigassero diceva,
nel sonno mostrandogli
la nave che partire doveva,
e come levava le ancore per salpare,
472 dato che non doveva più dimorare.

COME PERVENNERO AL PORTO DI METONE E DO-
PO PERVENNERO NELLA CITTÀ DI TARANTO

LX

Gisliberto, risvegliato, si levò,
e con Goselino andò al porto,
e la nave pronta per andar trovò,
476 come ordinò la volontà divina.
E, messisi d'accordo, ciascuno montò
nella suddetta nave carica di merci,
senza pericolo alcun di mare e vento,
480 e a Metone arrivarono tutti in salvo.

LXI

Dapoy, *cun multi* in *compagnia* partuti,
felichimenti a tTarantu applicaru.
Dixisi in *terra cun* loru saluti,
484 incontinenti a la chitati intraru
et ad una digna ecclesia vinuti,
di supra *dì* lu so majuri autaru
fichiru li reliquii pusari,
488 et in *quillu* poy una missa celebrari.

LXII

Vista la missa, *manjaru* dipoy
et tornaru a la marina *incontinenti*:
chascun portava li faretri soy
492 comu *chi* putianu, honestamenti.
Goselmu dichi: «Amicu, si tu voy,
a mmia parrìa, ad un locu *ocultamenti*,
chi rividissimu li reliqui nui,
496 et securi nui starriamu dapoy pluy».

COMU IN LU LITU LA MINNA DI LA VIRGINI SI DISMENTICARU, LA QUALI FU TROVATA DA UNA PICHULILLA, ET MIRACULUSAMENTI DA POY PER LA PICHULIL LA DONATA

LXIII

Accussì fu fattu; et a lu retornari,
di li reliquii la *minna* lassaru
in quillu locu, et, senza plui pensari,
500 *cun* li faretri loru retornaru.
Di lu qual locu *chi* discurrìa a mmari
un rivu d'acqua: xia *multu* assay claru,
undi poviri *donni* chi venianu
504 a llavari *panni* *chi* lordi tenianu.

LXIII, r. et] et et

LXIII, r. *Comu in lu litu ... la donata*: Il racconto di questo miracolo è presente all'interno dell'*Epistola* del vescovo Maurizio, ma non si ritrova nel volgarizzamento toscano dell'*Epistola* risalente al secolo XVI, contenuta nel codice Magliabechiano della Biblioteca Nazionale di Firenze. Carmelina Naselli, anche in base al contenuto della redazione volgare dell'*Epistola* da lei ritrovata e pubblicata, considera l'episodio del miracolo della mammella a Taranto un'interpola-

LXI

Poi, con molti in compagnia partiti,
felicamente a Taranto approdaron.
Sbarcati a terra in salute,
immediatamente nella città entrarono
484 ed in una degna chiesa venuti,
sopra il suo altare maggiore
fecero le reliquie posare,
488 e lì poi una messa celebrare.

LXII

Dopo aver assistito alla messa, mangiarono poi
e tornarono al porto immediatamente:
ciascuno portava le proprie farette
492 come meglio poteva, onestamente.
Goselmo dice: «Amico, se tu vuoi,
a me sembrerebbe, in un luogo di nascosto,
opportuno che rivedessimo le reliquie noi,
496 e più sicuri staremmo poi».

COME IN UNA SPIAGGIA LA MAMMELLA DELLA
VERGINE DIMENTICARONO, LA QUALE FU TROVA-
TA DA UNA BAMBINA, E MIRACOLOSAMENTE POI,
GRAZIE ALLA BAMBINA, RESTITUITA.

LXIII

Così fu fatto; e nel ritornare,
la mammella appartenente alle reliquie lasciarono
in quel luogo, e, senza più pensarci,
500 con le loro farette ritornarono.
Vicino quel luogo scorreva fino a mare
un rivo d'acqua: sgorgava assai limpido,
nel quale le povere donne venivano
504 a lavare i panni che erano sporchi.

LXIV

Infra li altri, a llavari chi vinni
 una povira vidua *chi* avìa
 una sua figla, *chi* sempri sustinni
 508 *cu* lu so lacti, comu ip̄sa putìa;
 et, lavati li soy pan̄ni, li convinni
 a xucarili dapoy comu sulia;
 et avenduli a lu sulì tutti stisi,
 512 *cu* la sua figla ad un cantu si misi;

LXV

et poy *chi* la sua figla appi allattatu,
per la stankiza sua, si adormenta
cu la figlola pichula a lu latu.
 516 Tal fu lu fattu quali Deu hordinau:
 la pichulilla, *chi* troppu avìa statu
 a non lactari, un pocu murmurau,
 ch̄ li min̄ni di la matri non trovava,
 520 *per* multu *chi* lu pettu li chircava.

LXVI

Di la matri si arrassau, chircandu un pocu,
 andandu *cu* li pedi e *ccu* li manu,
 piglandu di alcuni cosi festa e jocu
 524 *chi* ip̄sa trovava in qūllu pocu planu;
 et, accusi andandu, *per*vinni a lu locu
 undi la minna era. O Deu supranu,
 li toy secreti et cui li pò vidiri?
 528 Maraviglusu è assay lu to sapiri!

LXIV, 507 sustinni] sustinnj *preceduto da la nell'interlinea, da altra mano*

LXVI, 523 cosi] cosi *preceduto da costi barrato*

zione al testo mauriziano: «Ma adesso, di fronte alla redazione volgare, come negare il fatto che essa, pur non presentando a quel punto lacuna di sorta, non accoglie quel racconto? [...] Non si potrebbe addirittura pensare ad una interpolazione operata forse nel sec. XIV, quando la sacra reliquia rimasta, come Gosalino affermò, a Taranto, si disse, non si sa perché, trasportata da Taranto o da Gallipoli a Galatina, e parve fosse necessario a qualche zelante devoto comprovare coi documenti la verità di questa traslazione, ancor oggi alquanto misteriosa? Forse futuri rinvenimenti di copie dell'*Epistola* mauriziana, potranno dare luce alla questione»; Naselli (1922:4).

LXIV

Fra le altre, a lavare (i panni) venne
una povera vedova che aveva
una figlia, che da sempre sostenò
508 con il suo latte, come ella poteva;
e, lavati i suoi panni, fu necessario
asciugarli poi come soleva;
e avendoli al sole tutti stesi,
512 con sua figlia in un cantuccio si mise;

LXV

e dopo che la sua figlia ebbe allattato,
a causa della stanchezza sua, si addormentò
con la figliola piccola a lato.
516 Tale fu il fatto come Dio lo ordinò:
la bambina, che troppo tempo era rimasta
senza esser allattata, un poco mormorò,
poiché le mammelle della madre non trovava,
520 per quanto il seno le cercava.

LXVI

Dalla madre si scostò, cercando un poco,
andando con i piedi e con le mani,
facendo gioco e festa di alcune cose
524 che ella trovava in quel poco spazio;
e, così proseguendo, pervenne nel luogo
dove vi era la mammella. O Dio sovrano,
i tuoi segreti chi li può scrutare?
528 Assai meraviglioso è il tuo sapere!

LXVII

Trovata la minnella, si la misi
 a la sua bucca *qu*lla pichulilla;
 et comu l'altu Deu allura *prom*isi,
 532 tantu di latti indi nixiu *di* quilla
chi la innocenti ad allattari intisi,
chi non pensau a la matri nè pluy ad illa,
 eceptu sulamenti ad allattari;
 536 et *non* si putia *per* nenti saturari.

LXVIII

Quillu latti era di tanta duchiza
chi a la pichulilla multu delectava.
 Et a la matri, *chi* dormia *per* la stanchiza,
 540 Agatha apparsi in sonnu *chi* lustrava,
 et dissili accussì, in *qu*lla clariza,
 a la poviretta *dompna* *chi* li stava
 davanti appagurata: «*Non* durmiri,
 544 levati hora senza plui sapiri,

LXIX

kì la tua figla nella bucca teni
 una di li mey *min*ni izà lassata.
 Di sapiri altru plui *non* ti conveni».

 548 Et accussì la *dompna*, allura risvegliata,
 undi la sua figla si *ndi* veni,
chi tinia in bucca la *min*na sacrata,
chi tanta abundancia *di* latti tenia,
 552 *chi* troppu maravigla si fachia.

LXVII, 533 allattari] allattarij allatt- *parzialmente coperta da sbavatura di inchiostro*

LXVIII, 542 *dompna*] *dompna* -p- *corr. su -n-*

LXIX, 545 la] la -a *cancellata e riscritta nell'interlinea da altra mano*

LXVII

Trovata la mammella, se la mise
in bocca quella bambina;
e come l'alto Dio allora stabili,
532 tanto latte ne uscì fuori da quella (mammella)
dalla quale l'innocente era intenta ad allattarsi,
tanto che non pensò più né alla madre né a se stessa,
eccetto solamente a succhiare il latte;
536 e non si poteva per niente saziare.

LXVIII

Quel latte era di una così tanta dolcezza
che la bambina molto si deliziava.
E alla madre, che dormiva per la stanchezza,
540 apparve nel sonno Agata che brillava,
e disse così, avvolta in quel chiarore,
alla poveretta donna che le stava
davanti impaurita: «Non dormire,
544 alzati ora senza più altro sapere,

LXIX

poiché tua figlia nella bocca tiene
una delle mie mammelle là lasciata.
Di sapere altro più non ti conviene».
548 E così la donna, allora risvegliata,
dove si trova sua figlia viene,
che teneva in bocca la mammella consacrata,
che tanta abbondanza di latte aveva,
552 tanto da fare meraviglia.

LXX

Comu, dormendu, l'era statu dittu
di Agatha santa, accusi in viglu vidi;
et lassau la figla in lu locu predittu
556 et a lu episcopu di andari si providi;
et comu pensau fichi, comu è scriptu,
et dissili: «Signuri, dammi fidi
di zo chi vi dirrò, ch'è veritati,
560 senza nixuna iniqua vanitati.

LXXI

Essendu a lu locu chi nui poviretti
li nostri panmi solimu lavari,
essendu stanca, ad un locu mi stetti
564 - a fini di putirmi arripusari -
cun una mia figla, cun soy puri effetti,
ch'è di meu latti bisogna campari;
tenendula a li braza mey curcata,
568 per la stankiza mia fui adormintata.

LXXII

Intra lu sompnu una dompna fulgenti,
dichendumi, mi apparsi: "Non durmiri,
fa' chi ti arrisvegli incontinenti,
572 ch'è la tua figla, chi non sa chi diri,
allatta la minna mia, et tantu indi senti,
di la duchiza sua, gauyu et plachiri,
chi di la bucca jammay si la parti,
576 secundu la sua simprichi et prim'arti.

LXX, 557 *comu è scriptu*: i riferimenti diretti all'*Epistola* del vescovo Maurizio, in questo caso così come in tutti gli altri, servono per conferire autorevolezza e autenticità agli eventi prodigiosi narrati. Cfr. nota VI, 41-43.

LXX

Come durante il sonno le era stato detto
da Sant'Agata, così da sveglia vide;
e lasciò la figlia nel luogo predetto
556 e dal vescovo di andare si decise;
e come pensò fece, come è scritto,
e gli disse: «Signore, concedimi fiducia
per ciò che vi dirò, poiché è verità,
560 senza nessuna iniqua vanità.

LXXI

Trovandomi nel luogo in cui noi poverette
i nostri panni siamo soliti lavare,
essendo stanca, in un luogo mi misi
564 - al fine di potermi riposare -
con una delle mie figlie, con i suoi puri sentimenti,
poiché solo grazie al mio latte può vivere;
tenendola nelle mie braccia coricata,
568 per la stanchezza mi sono addormentata.

LXXII

Durante il sonno una donna fulgente,
mi apparve, dicendomi: “Non dormire,
svegliati immediatamente,
572 poiché tua figlia, che ancora non sa parlare,
succhia dalla mammella mia, e tanto ne ricava,
per la sua dolcezza, diletto e piacere,
che dalla bocca mai se la stacca,
576 secondo la sua semplice e primordiale natura.

LXXIII

Levati hora et non adimurari,
chì zo ki t'aju dittu trovirai".
Per forza mi convinni arrisviglati,
580 et la mia figla allattandu trovay
una minmuza sicca, chi mi pari
chi sia di tempu lo<n>gkissimu assay,
et tantu abondatu latti nexi et duna,
584 chi maraviglar farrà ad omni persuna».

LXXIV

Lu episcopu la critti, e per lu cleru
manda chi congregari si divissi,
perchè intindia sapiri ipsu lu veru
588 di qullu chi la bona dompna dissi;
et cun lu cori humili et sinceru,
volsi chi lu populu vinissi
cun lu cleru insembli a la processioni,
592 per vidir l'attu di ammiraccioni.

LXXV

Vistutu in pontificali, si partiu
di la chitati lu episcopu dignu,
et a lu locu, cun lu cleru, giù
596 cun tuttu lu so populu benignu,
chì onnunu allegramenti lu sequiu
per vidir tantu grandi novu signu.
Foru a lu locu et lu fattu trovaru
600 essiri veru, et tutti si accostaru

LXXVI

per vidiri lu latti comu xia
di qulla minna sicca antiqua tantu;
Lu episcopu levar chi la vulia;
604 la pichulilla, cun gridati et plantu,
stritta nelli soy manu la tenia,
non ascutandu amminazi nè scantu,
nè li lusengki chi l'eranu fatti:
608 a la minna havìa lu pinzeri et a lu latti.

LXXIII

Levati ora e non indugiare,
poiché ciò che ti ho detto troverai”.
Per forza fui costretta a svegliarmi,
580 e la mia figlia succhiando latte trovai
da una mammella secca, la quale mi sembra
che sia risalente ad un tempo lontanissimo,
e dalla quale fuoriesce e dona latte in abbondanza,
584 così tanto che farà meraviglia ad ogni persona».

LXXIV

Il vescovo la credette, e il clero
comandò di doversi congregare,
perché egli intendeva sapere la verità
588 su quello che la buona donna disse;
e con il cuore umile e sincero,
volle che il popolo venisse
con il clero insieme alla processione,
592 per vedere l’oggetto dell’ammirazione.

LXXV

Vestito solennemente, si incamminò
dalla città il vescovo degno,
e verso il luogo, con il clero, andò
596 con tutto il suo popolo benigno,
poiché ognuno allegramente lo seguì
per vedere un così grande nuovo segno.
Furono nel posto e il fatto trovarono
600 esser vero, e tutti si accostarono

LXXVI

per vedere il latte come usciva
da quella mammella secca tanto antica;
Il vescovo levar gliela voleva;
604 la bambina, con grida e pianto,
stretta nelle sue mani la teneva,
non badando a minacce né avendo paura,
né alle lusinghe che le venivano fatte:
608 rivolto alla mammella aveva il pensiero e al latte.

LXXVII

Non li pottiru *per* forza may levari
la minna santa *chi* tinìa a li manu,
et *per* multu *chi* la volissiru lassari
612 si fatigava ommunu d'lli invanu.
Lu episcopu dapoy fa confessari
contritamenti *cun* prepostu sanu
ad omni sacerdotu, et di unu in unu
616 fa andari a la pichulilla *per* lu dunu.

LXXVIII

Perchè si critti essiri alcun tali
intra di loru, *chi* ipsu meritassi
- *per* l'ordini soy sacerdotali
620 et *per* l'operi boni *chi* operassi -
chi conchedissi Deu celestiali
chi a quillu tali la minna si dassi:
et *quistu non* plachiu a Deu, *chi non* vulia
624 *chi* la minna quilla dassi *per* tal via.

LXXIX

Un sacerdotu, di vita et di fama
virtusissimu, infra l'altri, et timoratu,
humilimenti a lu episcopu chama,
628 et dissi: «Signuri, comu sta *in*semblatu
lu populu et lu cleru, *chi* assay ama
omni ordini *chi per* vuy sempri li è datu,
a sSan Cataldu una *pro*cessioni
632 hordinati hora *cun* devocioni.

LXXX

Deu revelirà tantu misteriu,
eu àju fidi, *per* la sua bontati,
per la potencia sua e *per* lu so imperiu;
636 et *per* la sua tremenda maiestati,
Ipsu implirà lu *nostru* desideriu
et la piatusa *nostra* voluntati».
Lu episcopu comandau *chi* si fachissi
640 quillu *chi* quillu previti dichissi.

LXXVII

Non le poterono con la forza mai levare
la mammella santa che teneva nelle mani,
e per molto che la volessero staccare
612 ognuno di loro faticava invano.
Il vescovo poi fa confessare
contritamente con proposito sano
ogni sacerdote, e uno per volta
616 fa andare dalla bambina per (ottenere) il dono.

LXXVIII

Perché si credette che vi potesse essere
qualcuno tra loro, che meritasse
- per l'ordine suo sacerdotale
620 e per le opere buone che operasse -
che Dio celestiale concedesse
che la mammella gli si donasse:
ma questo non piacque a Dio, il quale non voleva
624 che quella mammella si staccasse in questo modo.

LXXIX

Un sacerdote, fra gli altri, di vita
virtuosissima e di fama timorato,
umilmente il vescovo chiama,
628 e disse: «Signore, essendo riunito
il popolo e il clero, che assai ama
ogni ordine che da voi sempre gli è impartito,
in onore di San Cataldo una processione
632 ordinate ora con devozione.

LXXX

Dio rivelerà tanto mistero,
io ho fede, per la sua bontà,
per la potenza sua e per il suo impero;
636 e per la sua tremenda maestà,
Egli esaudirà il nostro desiderio
e la nostra pietosa volontà».
Il vescovo ordinò che si facesse
640 quello che quel prete diceva.

LXXXI

La *processioni* a sSan Cataldu andandu
 cun l'ordini *chi* appartenìa di andari,
 la pichulilla un *previti* portandu
 644 nelli soy braza *per* pluy quieta stari,
 a la via la letanìa sempri cantandu,
 comu a li *processioni* si sol fari:
 comu vinniru a diri «Agatha santa,
 648 prega *per* nuy», a lu modu *chi* si canta,

LXXXII

la pichulilla la *minna* abanduna
 et a lu pettu di lu *previti* la getta;
 lu sacerdotu di *quistu* si aduna
 652 et cun reverencia grandi ipsu l'accepta
 et a lu santu episcopu la duna
 dichendu: «*Munsignuri*, la *minnetta*
 è di Agatha santa, *chì*, invocandu ad illa,
 656 mi la donau la pura pichulilla.

LXXXIII

Canuxiusi di certu la virtati:
 essiri la *minna* *omninenti*
 di la pura et virginetta santa Agathi,
 660 spusa di l'altu *Cristu* *omnipotenti*.
Per multi cosi dapoy investigati,
 jà canuxeru virtateramenti
 essiri quilla; et lu *previti* allura
 664 *chi* portau in braza la pichula pura,

LXXXIV

di la sua casa una eclesia digna
 - sutta lu titulu di *quista* beata,
 Agatha santa, clementi et benigna -
 668 indi fichi prestu; et, dapoy *consecrata*,
 di *quilla* casa *chi* l'era *condigna*,
 in pochissimu tempu fu adornata
 di calichi et di digni vestimenti
 672 et di altri *richi* et belli adornamenti

LXXXI, 645 a la via] alavja *la prima* a- e -v- *tracciate su lettere illeggibili*

LXXXII, 650 di] di d- *corr. su lett. illeggibile* 658 donau] donau -o- *corr. su lett. illeggibile*

LXXXI

Mentre la processione verso San Cataldo andava
con l'ordine secondo il quale conveniva di andare,
la bambina un prete portava
644 nelle sue braccia per più quieta farla stare,
durante il cammino la litania sempre si cantava,
come nelle processioni si suol fare:
nel momento in cui arrivarono a dire «Agata santa,
648 prega per noi», nella formula cantata,

LXXXII

la bambina la mammella abbandona
e nel petto del prete la getta;
il sacerdote di questo si accorge
652 e con riverenza grande egli l'accetta
e al santo vescovo la dona
dicendo: «Monsignore, la mammella
è di Agata santa, poiché, invocando Lei,
656 la pura bambina me la donò.

LXXXIII

Si conobbe di certo la verità:
essere la mammella in tutto e per tutto
della pura verginella Sant'Agata,
660 sposa dell'alto Cristo onnipotente.
Grazie a molte cose poi investigate,
infine riconobbero che era veramente
quella; e il prete che allora
664 portò in braccio la piccola pura,

LXXXIV

della sua casa una chiesa degna
- sotto il titolo di questa beata,
Agata santa, clemente e benigna -
668 ne fece presto; e, dopo consacrata,
quella casa che le era degna,
in pochissimo tempo fu adornata
di calici e di degni paramenti
672 e di altri ricchi e belli ornamenti.

LXXXV

Dapoy in abitu santu monacali
 finìu la vita sua *cun* santitati,
 et l'anima sua *cun* Deu celestiali
 676 andau a gaudiri *cun* l'altri beati.
 Or lassamu *qu*ista ystoria, la quali
 haviti audutu c'*om*ni veritati,
 et a li dui cavaleri ritornamu
 680 et lu caminu loru sequitamu.

COMU PERVINNIRU <IN> SICILIA, A LA
CHIT<ATI> DI MISSINA

LXXXVI

Dicu, sequendu li dui cavaleri,
*ch*i partuti di Tarantu arrivaru
 in Sichilia *om*nino, et *cun* multi *pin*seri
 684 passaru jà lu spavintusu faru
 et foru a mMissina; et, comu furisteri,
 in una casa intrambu allibergaru.
 A Gislibertu parsi di lassari
 688 a Goselmu in là, et a cCathania andari.

LXXXVII

A lu quali Goselmu gran fidi tenìa,
per la sua antiqua et gran fidilitati:
 amavalu multu et beni li vulìa
 692 *non* mancu *di* un carissimu e bon frati.
 Li reliquii santi *ch*i in guardia havìa,
 a Goselmu li lassau; et in brevitati
 vinni in Cathania, et *non* trovau a mMauriciu,
 696 episcopu dignu di gran beneficiu,

LXXXV, 677 lassamu] lassanau 678 audutu] audutu -t- *corr. su d*
 LXXXVI, r. <in> Sicilia a la chit<ati>] in e -ati *mancanti a causa della rifilatura*
del manoscritto 681 *L'intero verso è stato cancellato e riscritto più a destra per lasciare*
spazio all'iniziale miniata

LXXXV

Infine in abito santo monacale
concluse la vita sua in santità,
e l'anima sua con Dio celestiale
676 andò a godere con gli altri beati.
Ora lasciamo questa storia, la quale
avete udito con ogni verità,
e a i due cavalieri ritorniamo
680 e il cammino loro seguiamo.

COME PERVENNERO IN SICILIA, NELLA CITTÀ DI
MESSINA

LXXXVI

Dico, seguendo i due cavalieri,
che partiti da Taranto arrivarono
in Sicilia in ogni modo, e con molti pensieri
684 passarono finalmente lo spaventoso faro
e furono a Messina; e, come forestieri,
in una casa entrambi albergarono.
A Gisliberto sembrò opportuno lasciare
688 Goselmo là, e a Catania andare.

LXXXVII

In Goselmo gran fiducia teneva,
per la sua antica e grande fedeltà:
lo amava molto e bene gli voleva
692 non meno di un carissimo e buon fratello.
Le reliquie sante che in custodia aveva,
a Goselmo le lasciò; e in breve tempo
venne a Catania, e non trovò Maurizio,
696 vescovo degno di gran beneficio,

LXXXVIII

kì era ad un castellu nominatu
Jachi, appressu Cathania a ssey migla,
chi era di lu so bonu episcopatu;
700 et allura stava in là cun la famigla.
Gislibertu, sapendu lu so statu
chi a Jachi era allura, si consiglia
di giri ad ipsu, et multu prestu andau
704 a Jachi, undi a mMauriciu trovau.

LXXXIX

Et fattuli quilla digna reverencia
chi appartinìa, cun visu claru et letu
dapoy lu prega multu chi audiencia
708 li vogla fari ad un locu secretu;
Mauriciu non li fichi resistencia,
parenduli homu da beni et discretu;
ipsi dui suli si appartaru poy,
712 non si tenendu a nnullu di li soy.

XC

A lu qual dissi poy: «Patri et signuri,
eu vegnu a vuy per sempri vi allegrari,
et zo chi vi dirrò cun troppu amuri
716 richipiriti di lu meu parlari.
Eu pozu diri chi su ambaxaturi
di cui non voglu pr'ora nominari.
Ma primu vi dirrò zo chi criyu eu
720 da vuy, secundu lu pariri meu:

LXXXVIII, 698 *Jachi*: Aci Castello, antico borgo marinaro che si affacciava ad est sul mar Jonio. Attualmente cittadina siciliana in provincia di Catania, distante poco più di 10 chilometri dal capoluogo. L'elemento più caratteristico di questo centro è il Castello di origine normanna, realizzato su di un costone di lava basaltica a strapiombo sul mare, risalente al secolo XI. Il conte Ruggero aveva concesso al vescovo di Catania, col privilegio del 1091, il pieno possesso del castello e nel 1092 i diritti criminali. Il possesso fu contrastato al vescovo da Enrico VI Hoenstaufen, e poi riconfermato col privilegio del 1196 dello stesso imperatore, e infine perduto con Federico II, il quale spogliò la Chiesa catanese di tutte le terre e i diritti feudali, finchè veniva restituito nel 1267 sotto Carlo d'Angiò, per sentenza del legato della sede apostolica Rodolfo; cfr. Scalia (1928: 93-94).

LXXXVIII

poiché era in un castello chiamato
Aci, da Catania distante sei miglia,
il quale apparteneva alla sua buona diocesi;
700 e in quel periodo stava là con la famiglia.
Gisliberto, venendo a sapere
che ad Aci allora si trovava, decide
di andare da lui, e molto presto andò
704 ad Aci, dove Maurizio trovò.

LXXXIX

E portatagli quella degna riverenza
che era dovuta, con viso chiaro e lieto
successivamente lo prega molto affinché udienza
708 gli voglia dare in un luogo segreto;
Maurizio non gli fece resistenza,
sembrandogli un uomo dabbene e discreto;
loro due soli si appartarono poi,
712 non tenendosi accanto nessuno dei suoi.

XC

Al quale (Maurizio) disse poi: «Padre e signore,
io vengo da voi sempre per rallegrarvi,
e, per ciò che vi dirò, tanto amore
716 riceverete dalle mie parole.
Io posso dire che sono ambasciatore
di chi non voglio per ora nominare.
Ma prima vi dirò ciò che penso io
720 di voi, secondo il parere mio:

XCI

cu*n* passioni intrin*s*ica et acuta
diviti stari, patri meu beatu,
di Agatha vo*s*tra, chi vi fu raputa
724 jà multu tempu, comu su informatu;
et vuy sapiti comu et und*i* è juta,
et cui la teni et comu sta guardatu
lu corpu so, di vuy tantu lontanu,
728 chi nd*i* planju eu chi su intra vuy stranu.

XCII

In Costantinopuli l'aju vistu eu
in multa digna veneracioni,
chi senza la potencia di Deu
732 - eu qu*is*tu dicu senza passioni -
rapir non si purria; ma a votu meu
non fora furtu, si la opinioni
fussi ben sana di cui la rapissi,
736 purchè la vogla di Deu si adimplissi.

XCIII

Ma criyu, patri, chi zo chi haviti
darrissivu forsi a ccuy vi la portassi;
et si fussi accusi, mi lu dichiti,
740 chè essiri purria chi vi juvassi;
et farrissivu comu qu*is*llu chi sapiti,
chi zo chi appi vindiu, attalki comprassi
la margarita preciosa tantu,
744 comu narra lu evangeliu no*s*tru santu».

XCI, 728 planju] planju -j- corr. su -i-

XC, 713 *A lu qual d*is*si poy*: il dialogo che segue non è presente nell'*Epistola*, ma è originale del poeta.

XCI

(Penso che) Con una sofferenza interiore e intensa
stiate, padre mio beato,
a causa di Agata vostra, che vi fu rapita
724 già da molto tempo, da quel che sono informato;
e voi sapete come e dove è andata,
e chi la custodisce e come è sorvegliato
il corpo suo, da voi tanto lontano,
728 che me ne dolgo perfino io che sono a voi estraneo.

XCII

A Costantinopoli l'ho visto io
oggetto di molta degna venerazione,
che senza la potenza di Dio
732- io questo dico spassionatamente -
rapire non si potrebbe; ma a parere mio
non sarebbe furto, se l'intenzione
fosse ben sana di chi la rapisse,
736 purché la volontà di Dio si adempisse.

XCIII

Ma credo, padre, che tutto ciò che possediate
dareste forse a chi ve la riportasse;
e se così fosse, ditemelo,
740 poiché potrebbe essere che io vi potrei aiutare;
e fareste come quel tale che sapete,
il quale ciò che possedeva vendette, per comprare
la margherita preziosa tanto,
744 come narra il nostro vangelo santo».

XCIV

Mauriciu li *interrumpi* lu parlari
 a Gislibertu, *chi* si havìa distisu,
 et dissì: «O figlu, plazati narrari
 748 - *cun* quisti honesti *termini* *chi* ày *pris*u -
 zo *chi* tu intendi di diri e di fari,
 ch'è l'animu meu confusu sta et suspisu:
 a ccuy mi dassi, figlu, quista joya,
 752 la vita li darria senza sua noya».

XCV

Respusi Gislibertu: «Non vi voglu
 tiniri nè suspisu nè confusu,
 ma *per* amur di Deu, *m*ltu mi doglu
 756 *chi* siti statu tantu dolurusu.
 A *qu*llu *per* *chi* vegnu mi arricoglu,
 et dicu *chi* Deu grandi et poterosu
 ordinau *chi* Agatha vi vegna
 760 senza essiri intra nuy alcuna *con*vegna.

XCVI

Nè vita nè dinari paghiriti,
 secundu la divina voluntati,
 et lu corpu di santa Agatha haviriti
 764 tuttu, comu era nella sua chitati.
 Or stati attentu, et pr'ordini haudiriti
 tutti li fatti comu su passati».
 Et acomezau di la prima visioni
 768 a diri, fina a la conclusioni,

XCVII

et comu lu corpu santu era a mMissina,
cun un so compagnu liali et fidatu.
 «Signuri et patri, lu vulir mi inclina
 772 ad essiri a mMissina retornatu;
 dui monachi virranu di matina
cun mia pr'aviri lu corpu beatu».
 Mauriciu dedi plenaria fidi
 776 a lu diri so, *perch*è rettu lu vidi

XCIV, 751 joya| jaya -o- *scritta d'altra mano sopra la -a-*
 XCVI, 767 dij di d- *corr. su lett. illeggibile*

XCIV

Maurizio interruppe il discorso
di Gisliberto, che si era rilassato,
e disse: «O figlio, ti piaccia narrare
748 - con questi chiari termini che hai utilizzato -
ciò che tu intendi dire e fare,
poiché l'animo mio è confuso e sospeso:
a chi mi desse, figlio, questa gioia,
752 la vita in cambio gli darei senza difficoltà».

XCV

Rispose Gisliberto: «Non vi voglio
tenere né sospeso né confuso,
ma per amor di Dio, molto mi dolgo
756 che siete stato tanto addolorato.
A ciò per cui sono venuto ritorno,
e dico che Dio grande e poderoso
ordinò che Agata ritornasse
760 senza esserci tra di noi alcun accordo.

XCVI

Né vita né denaro pagherete,
secondo la divina volontà,
e il corpo di Sant'Agata avrete
764 tutto, come era nella sua città.
Or state attento, e in ordine udirete
tutti i fatti come sono avvenuti».
E cominciò dalla prima visione
768 a raccontare, fino alla conclusione,

XCVII

e come il corpo santo si trovava a Messina,
custodito da un suo compagno leale e fidato.
«Signore e Padre, il mio volere mi impone
772 di essere a Messina già tornato;
due monaci verranno di mattina
con me per ricevere il corpo beato».
Maurizio diede plenaria fede
776 alle sue parole, perché retto lo vide

XCVIII

et plinu di sencera veritati,
 per Deu chi tuttu quistu li mostrau.
 Et dui monachi di santa voluntati,
 780 chi frati Oldamanu l'unu si chamau
 et l'altru frati Luca, et inviati
 versu Missina; chascadunu andau
 per portari lu thesoru a nnuy conchessu,
 784 comu ordinatamente dirrò appressu.

XCIX

Foru a mMissina li monachi ditti,
 ydoney a ttanta cosa et a plui ancora;
 et trovaru li reliqui beneditti
 788 intru una casa et a Goselmu fora.
 Li cavaler, cun l'arki e li sagitti,
 per hobediri la santa palora,
 cun li monachi insembli si parteru
 792 quillu midemmi jornu, a dir lu veru.

C

Passaru Tavormina e dapoy foru
 a Jachi, undi lu episcopu aspettava;
 et appresentaru lu riccu thesoru
 796 ad ipsu, chi di gauyu lacrimava
 et dichia: «Signuri, non curu s'eu moru,
 poychì àiu vistu zo chi disiava,
 benedictu siyi tu summu Fatturi,
 800 chi ày datu pachi a li nostri doluri».

XCVIII, 778 per] et
 C, 795 thesoru] thesoru -h- corr. su -e-

XCVIII, 778 per: si accoglie l'intervento di Cusimano, che sostituisce *et* con *per*.

XCVIII

e pieno di sincera verità,
grazie a Dio che tutto questo gli mostrò.
E due monaci di santa volontà,
780 dei quali, uno frate Oldamano si chiamava
e l'altro frate Luca, inviati furono
a Messina; ciascuno andò
per trasportare il tesoro a noi concesso,
784 come ordinatamente dirò appresso.

XCIX

Arrivarono a Messina i monaci suddetti,
idonei a una così grande impresa ed anche a più grandi;
e trovarono le reliquie benedette
788 dentro una casa, e Goselmo a guardia fuori.
I cavalieri, con gli archi e le frecce,
per obbedire alle sante parole (di Agata)³⁹⁰,
con i monaci insieme si partirono
792 quello stesso giorno, a dire il vero.

C

Passarono Taormina e dopo furono
ad Aci, dove il vescovo aspettava;
e presentarono il ricco tesoro
796 a lui, che di gioia lacrimava
e diceva: «Signore, non importa se muoio,
poiché ho visto ciò che desideravo,
benedetto sii tu sommo Fattore,
800 che hai dato pace al nostro dolore».

³⁹⁰ XXXII-XXXIII: «Gisliberto, non dormire, alzati ora e subito prodigati ad andare alla chiesa dove è custodito il corpo mio, e da tal luogo lo devi prendere, poiché questo è il volere dell'alto Dio, e a Catania lo devi portare [...]».

CI

Et da li tarcasi, reverentamenti,
 lu episcopu xiu li reliquiî santi,
 et tantu oduri senteru quilli agenti,
 804 chi stavanu stupefatti tutti quanti.
 Li quali in una caxa condicenti,
 condigna ad ipsi, cun laudi et cun canti
 li misi; et senza fari pluy adimura,
 808 in Cathania vinni multu prestu allura.

CII

Et, chamati in unu locu l'altri frati,
 la cosa comu stava li intimau;
 li quali tutti quanti ingenuchati,
 812 cun ipsi l'altu Deu ringracciau.
 Incontinenti in tutta la chitati
 la cosa tutta poy si devolgau,
 et lu populu tuttu vinni a lu prelatu,
 816 chi stava cun li frati fatigatu

CIII

ad hordinari zo chi bisognava
 per ascontrari la nostra patruna,
 et la ecclesia per hordini indrizava,
 820 perchì aspettava tanta gran Coruna.
 Lu populu, infiammatu supplicava:
 «Dignissimu Patri - dichia omni persuna -
 lu corpu d'Agatha virgini sacratu
 824 sapimu chi a nnui Deu l'à returnatu,

CI, 801 reverentamenti] reuerentementj -y- corr. su -i-

CII, 815 prelatu] prolato

CIII, 824 Deu l'à returnatu] deu preceduto da la barrato, returnatu preceduto da la nell'interlinea

CI

E dai turcassi, riverentemente,
il vescovo uscì le reliquie sante,
e tanto odore sentì quella gente,
804 tanto da rimanere tutti stupefatti.
Le quali in una cassa adatta,
condegna ad esse, con lodi e con canti
mise; e senza perdere altro tempo,
808 a Catania giunse molto presto.

CII

E, chiamati in un luogo a parte gli altri frati,
le cose come stavano gli fece sapere;
e, tutti quanti inginocchiati,
812 con essi l'alto Dio ringraziò.
Immediatamente in tutta la città
la tutta notizia poi si divulgò,
e il popolo tutto venne dal prelato,
816 che era con i frati impegnato

CIII

a disporre ciò che bisognava fare
per andare incontro alla nostra patrona,
e la chiesa con ordini guidava,
820 poiché aspettava una così grande Corona.
Il popolo, infiammato supplicava:
«Degnissimo Padre - diceva ogni persona -
il corpo consacrato d'Agata vergine
824 sappiamo che a noi Dio ha restituito,

CIV

et havitilu vuy, in vostru putiri,
infra lu vostru castellu di Jachi.
Dignu pasturi fandilu vidiri,
828 si a Deu, *chi* tuttu voli, puru plachi».
Lu episcopu dissi: «Dativi plachiri,
summu confortu et *spirituali* pachi,
chì Deu ni volsi a ttutti consulari
832 di la cosa *chi* stachiamu tantu amari;

CV

et di tantu beni Ipsu ni subvinni,
abenchè non meritassimu nui tantu.
Vi havisu, figli mei, *chi* certu vinni
836 lu corpu gloriosu, dignu et santu
di Agatha *nostra*, *chi* tantu sustinmi
peni e doluri, *chi* a dirivi quantu
non mi bisogna, chè vuy lu sapiti,
840 *chi non mancu* jà di mia vi conduliti».

CVI

L'ordini dissi comu si partiu,
et comu apparsi a *quillu* in visioni,
et comu *quillu* et un'altru lu rapiu
844 senza nixuna contradicioni;
et la pena *chi* lu imperatur sentiu,
li crudil bandi et li provisioni
chi fichi *per* li passi et *per* li porti,
848 *cun* tanta guardia mirabili et forti;

CVII

et comu ipsi xeru senza altru li diri:
«Undi andati?», oy puru «*chi* portati?»
(«Deu li levau di certu lu vidiri,
852 *perchè* *chi* era di sua voluntati
chi ni divissi tornari et viniri
a consulari a nnui, li sconsulati,
chi plangiamu sempri, chè haviamu *perduto*
856 lu *nostru* indubiatu et veru ayutu»);

CVI, 846 crudil bandi] bandi *preceduto da* ba *barrato*
CVII, 855 haviamu] hauianu

CIV

e lo avete voi, sotto la vostra potestà,
nel vostro castello di Aci.
Degno Pastore fatecelo vedere,
828 se a Dio, che tutto vuole, piace». Il vescovo disse: «Rallegratevi e concedetevi
sommo conforto e spirituale pace,
832 poiché Dio ci ha voluto tutti consolare
di ciò per cui eravamo amareggiati;

CV

e con tanti benefici Egli ci sovviene,
benché non meritassimo noi tanto.
Vi avviso, figli miei, che certo è venuto
836 il corpo glorioso, degno e santo
di Agata nostra, che tanto sopportò
pene e dolori, che dirvi quanti
non è necessario, poiché voi le conoscete,
840 che non meno di me già vi rammaricate».

CVI

Per ordine disse come si partì,
e come apparve a quello in visione,
e come quello e un altro lo rapirono
844 senza nessuno ostacolo;
e il dolore che l'imperatore sentì,
i crudeli bandi e i provvedimenti
che prese per sorvegliare i passi e i porti,
848 con un dispiegamento mirabile e forte di guardie;

CVII

e come essi uscirono senza che gli chiedessero:
«Dove andate?», oppure «che portate?»
(«Dio certamente non li fece vedere,
852 perché era nella sua volontà
che dovesse tornare e venire
a consolare noi, gli sconsolati,
che piangevamo sempre, poiché avevamo perduto
856 il nostro indubitato e vero aiuto»);

CVIII

et *cu*n una navi, a lu portu acconzata,
 a fari so caminu si acconzaru;
 la quali era stata noligiata
 860 *per* la via loru, *chi* prospiri andaru.
 Et *om*ni altra cosa pr'ordini cuntata,
per fina a lu passari *di* lu faru;
 et comu xisiru a mMissina a salvameⁿtu
 864 l'unu compagnu et l'altru ben *co*ntentu;

CIX

et comu foru dapoy allibergati
 di una dompna - *chi* si dirrà appressu -.
 «Et, essendu *per* tri jorni reposati,
 868 Gislibertu, a ccuy li fu conchessu
 tuttu lu fattu da l'alta Bontati,
 volendu sequitari lu p^rocessu
 et la vogla di Deu, altissima et divina,
 872 fu necessariu lassari a mMissina,

CX

*cu*n li reliquii, a sSoselmu fidatu,
 et in Cathania ipsu poy veniri;
 et accusò fichi comu appi pensatu.
 876 Dittu a Goselmu zo *chi* chi havìa a diri,
 muⁿtau a ccavallu, forsi accom^pagnatu
di alcunu *chi* divìa *cu*n ipsu giri,
 et fu izà in Cathania, et a mmi noⁿ trovau,
 880 ch'era a Jachi, et arrieri tornau;

CXI

et fu incontinenti a mmi, *chi* mi stachìa
 a lu no^stru castellu *di* Yachi a spachari
 alcuni fatti *chi* noⁿ li putìa
 884 *per* nixun modu ad altruy li lassari;
 et, intratu dintru, *per* sua curtisia
 mi volsi ultra lu debitu honorari,
 et, in secretu poy, *per* zo *chi* vinni
 888 mi dissi allura, *chi* nenti si tinni.

CVIII

e con una nave, al porto allestita,
a intraprendere il loro cammino si prepararono;
nave che era stata noleggiata
860 per il tragitto, con la quale agiatamente viaggiarono.
E ogni altra cosa per ordine raccontata,
perfino al passaggio del faro;
e come scesero a Messina in salvo
864 i due compagni ben contenti;

CIX

e come furono poi ospitati
da una donna – della quale si dirà appresso -
«E, essendosi per tre giorni riposati,
868 Gisliberto, al quale fu concesso
tutto l'accaduto dall'alta Bontà,
volendo proseguire la missione
e la volontà di Dio, altissima e divina,
872 ritenne necessario lasciare a Messina,

CX

con le reliquie, il fidato Goselmo,
e a Catania poi venire;
e fece così come ebbe pensato.
876 Detto a Goselmo ciò che gli doveva dire,
montò a cavallo, forse accompagnato
da qualcuno che doveva con lui andare,
e fu qui a Catania, ma non mi trovò,
880 poiché ero ad Aci, e indietro tornò;

CXI

e venne immediatamente da me, che mi trovavo
al nostro castello di Aci per sbrigare
alcuni fatti che non potevo
884 in nessun modo ad altri affidare;
e, entrato dentro, per la sua cortesia
mi ha voluto più del dovuto onorare,
e, in segreto poi, il motivo per cui venne
888 mi disse allora, e niente mi nascose.

CXII

Pertantu, figli amati et *spirituali*,
l'altissimu Signuri n'à volutu,
per la bontati sua *chi* tantu vali,
892 consularini a ttutti et darni ayutu.
Figli, ferventimenti tutti equali,
lu tali jornu, *cun* sollempni vutu,
vi disponiriti *cun* mia tutti quanti
896 di accompagnari li reliqui santi

CXIII

di Jachi *nostru* a la *vostra* chitati,
cun quilla santa et pura intencioni
chi vuy putiti, tutti confessati
900 et *cun* sincera et pia contriccioni;
verriti tutti, figli umiliati,
cun canti digni e jubilacioni,
a compagnari lu corpu *di* quilla
904 *chi* supra *di* nuy resblend*i* comu stilla».

CXIV

Tutti laudaru zo *chi* lu prelatu
dittu l'avìa, et chasquidun pretend*i*
d'avir contritamenti accompagnatu
908 lu santu corpu *di* cuy ni defendi,
lu jornu a quistu officiu hordinatu,
chi di certu fu a li sidichi calend*i*
di septembru, *chi* si ben contati
912 a li dechisepti d'agustu su notati.

CXV

Ma primu alcuni monachi *chi* andaru,
et acconzaru zo *chi* convenìa;
et li reliqui*i* *cun* honuri piglaru,
916 et *cun* multi agenti si misiru in via
versu Cathania, com*u* ipsi hordinaru,
cun quillu *chi* lu debitu vulìa.
Lu episcopu, e li dompni et altra agenti,
920 ad ascontrarli xiù solempnamenti:

CXV, 919 altra] altra *preceduta da l- barrata*

CXII

Pertanto, figli amati e spirituali,
l'altissimo Signore ci ha voluto,
per la bontà sua che tanto vale,
892 consolarci tutti e darci aiuto.
Figli, con uguale fervore,
il giorno prestabilito, con solenne voto,
vi disporrete con me tutti quanti
896 ad accompagnare le reliquie sante

CXIII

da Aci nostra alla vostra città,
con quella santa e pura intenzione
che voi potete, tutti confessati
900 e con sincera e pia contrizione;
verrete tutti, figli umiliati,
con canti degni e giubilo,
ad accompagnare il corpo di quella
904 che sopra di noi risplende come stella».

CXIV

Tutti lodarono ciò che il prelato
aveva detto, e ciascuno pretese
di voler contritamente accompagnare
908 il santo corpo di chi ci difende,
il giorno per questo ufficio stabilito,
che di certo fu alle sedici calende
di settembre, che se ben contate
912 al diciassette d'agosto sono registrate.

CXV

Ma prima alcuni monaci ci andarono,
e sistemarono ciò che era necessario;
e le reliquie tra gli onori presero,
916 e con molta gente si incamminarono
verso Catania, come essi avevano stabilito,
seguendo ciò che il dovere esigeva.
Il vescovo, le donne e altra gente,
920 ad incontrarli uscirono solennemente:

CXVI

lu episcopu scalzu *per* humilitati,
 et li altri tutti scalci, Deu laudandu
*cu*n devoti ymni et laudi *apropriati*;
 924 li già lu cleru a vuchi alti cantandu;
 masculi et *fimmini* di chascuna etati,
*cu*n multu gauyu, andavanu exultandu.
 Bisugnava multu adaxu caminari:
 928 *per* la tanta agenti *non* si putìa andari.

CXVII

La via era stritta, inpachusa et pitrusa;
 la genti era pluy assay *chi non* si scrivi.
Omni *persuna* già volintirusa,
 932 tutti equalmenti vigilantanti et vivi
per vidiri la *gemma* pricciusa,
chi nd'eranu stati tantu tempu privi.
 Quandu affachau la caxa *chi* venìa,
 936 si tronatu havissi, jà *non* si intendìa.

CXVIII

Tutti gridaru: «Agatha beata,
 nostra patruna, et *conchessini Cristu*
chi a la chitati dundi fusti nata
 940 et martirizata ti havimu nui vistu».
 La caxa da li monachi portata,
per la fulla, *non* già avanti; et fu *provistu*,
per li ufficiali tutti et li *magnati*,
 944 *chi* intrau finalimenti a la chitati;

CXIX

et portata nella eclesia majuri,
 li plazi tutti d'arburi adornati
 et di drappi *richi* et bellissimi fluri,
 948 et soni d'assay strumenti *preparati*,
omunu si forzava farli honuri
*cu*n torchi infinitissimi allumati;
 li campani si spezavanu sonandu,
 952 nixuna cosa di festa mancandu.

CXVI, 923 ymni] ymnj *preceduto da p barrata*

CXVII, 931 già] sia 934 *chi* nd'eranu] *chinderamu* 935 affachau] affachar

CXVI

il vescovo scalzo per umiltà,
e gli altri tutti scalzi, Dio lodando
con devoti inni e lodi appropriate;
924 li andava il clero a voce alta cantando;
maschi e femmine di tutte le età,
con molta gioia, andavano esultando.
Bisognava molto adagio camminare:
928 per la grande folla non si poteva camminare.

CXVII

La via era stretta, scoscesa e pietrosa;
la gente era molta di più di quanto si scriva.
Ogni persona andava volenterosa,
932 tutti ugualmente vigilanti e vivi
per vedere la gemma preziosa,
della quale erano stati per tanto tempo privati.
Quando comparve la cassa che veniva,
936 se tuonato avesse, non si sarebbe udito.

CXVIII

Tutti gridarono: «Agata beata,
nostra patrona, ci ha concesso Cristo
che nella città dove fosti nata
940 e martirizzata ti abbiamo noi visto».
La cassa dai monaci portata,
per la folla, non andava avanti; e si provvide,
grazie a tutti gli ufficiali e ai nobili,
944 a farla entrare finalmente in città;

CXIX

e portata nella chiesa maggiore,
le piazze tutte d'alberi adornate
e di drappi ricchi e di bellissimi fiori,
948 e suoni di molti strumenti preparati,
ognuno si sforzava di farle onore
con innumerevoli torce accese;
le campane si spezzavano suonando,
952 nessuna cosa per fare festa mancando.

CXX

Una cosa mirabili ad haudiri
non lassirò di diri in *qu*ista ystoria,
et non si divi nè si pò tachiri,
956 *perch*ì *chi* digna di troppu memoria:
chi di quandu xiu la caxa *per* viniri
di Jachi in Cathania, *per* sua gloria,
duy garzunetti *cun* duy torchi *in* manu
960 venianu *cun* la caxa et forti et planu;

CXXI

li puerili loru mod*i*, nè lu ventu
chi fachia allura, pottiru astutari
quilli duy torchi, *chi* senza alcun stentu
964 portavanu *qu*illi senza repusari;
nè la via malvasa *chi* dava vistentu,
chi la genti non putia a so modu andari;
may si astutaru li torchi allumati
968 *per*finch*è* foru dintru la chitati.

CXXII

Quarantottu stadii di pessima via
sunu di Yachi a cCathania, è scriptu;
petrusa tutta *chi* non si purria
972 caminar tostu, et om*n*i passu è strittu;
chi su sey migla: *chi* quantu è *per* mia,
lassandu diri puru om*n*i altru dittu,
chi eu *indi* andiria quattru oy forsi plui
976 in una plana, *chi* in *qu*issa via duy.

CXXII, 972 strittu] scritto

CXXII, 969 *Quarantottu*: l'*Epistola* del vescovo Maurizio riporta: «*triginta octo stadiorum*», *AASS* (1658: p. 639, col. 2).

CXX

Una cosa mirabile da udire
non mancherò di dire in questa storia,
e non si deve né si può tacere,
956 perché è degna di tanta memoria:
(successe) che quando uscì la cassa per venire
da Aci a Catania, per la sua gloria,
due fanciulli con due torce in mano
960 seguivano la cassa, con passo ora veloce ora lento;

CXXI

né i loro modi puerili, né il vento
che soffiava allora, poterono spegnere
quelle due torce, che senza alcun peso
964 portavano quei due senza riposare;
nemmeno la strada scoscesa gli creava indugio,
(così scoscesa) che la gente non poteva camminare come
voleva;
mai si spensero le torce accese
968 finché furono dentro la città.

CXXII

Quarantotto stadi di pessima via
vi sono da Aci a Catania, è scritto;
tutta così pietrosa che non si potrebbe
972 camminare velocemente, e ogni passo è stretto;
ci sono sei miglia: che se fosse per me,
lasciando pure stare ogni altro detto,
ne percorrerei quattro (miglia) o forse più
976 in una via pianeggiante, piuttosto che in questa via due.

CXXIII

In *qu*lla caxa li reliquii santi,
 nella sua basilica trasuti,
 miraculi infiniti et digni tanti
 980 *per ipsa* Deu operau *per* sua vertuti:
 atracti, cheki et surdi, *chi* a dir quanti
 non bastiria, et tanti, posseduti
 di mali spiriti, eranu salvati,
 984 et muti et altri d'assay infirmitati.

LU PRMU MIRACULU

CXXIV

Infra li quali fu una juvinetta
chi junsi la sira, *chi* era checa nata
 et d'un pedi et d'una manu *intrambu infecta*:
 988 ultra modu era assay debilitata;
ipsa, sperandu *cun* menti perfecta
 nelli reliqui d'Agatha beata,
 pregava fidilmenti *chi* li dassi
 992 l'ayutu so et *chi* sana retornassi.

CXXV

Mirabili cosa! Comu *ipsa* pregau,
 ottin*mi* la misericordia divina:
perfettamenti vitti et firma andau,
 996 et la manu sana. Et *di* laudar non fina
 a Deu et a quista virgini, *chi* orau
 et *pregau per ipsa*, misera et misch*ina*:
 et la sanitati d'altu Deu ottin*mi*,
 1000 et appi tuttu *qu*llu per *chi* vinni.

CXXIV, 987 d'un pedi] dunpedi *preceduto da u barrata*

CXXV, 996 laudar] landar 998 *pregau*] *pregau preceduto da p barrata*

CXXIII

Custodite in quella cassa le reliquie sante,
una volta entrate nella sua basilica,
miracoli infiniti e tanto degni
980 Dio operò per mezzo loro e in sua virtù:
rattrappiti, ciechi e sordi, che a dir quanti
non basterebbe, e tanti, posseduti
da malvagi spiriti, erano salvati,
984 e muti e altri colpiti da molte altre infermità.

IL PRIMO MIRACOLO

CXXIV

Tra questi vi fu una giovinetta
che giunse la sera, la quale era cieca nata
e d'un piede e d'una mano storpia:
988 oltre misura era debilitata;
ella, sperando perfettamente
nelle reliquie d'Agata beata,
pregava con fede che le desse
992 il suo aiuto e che sana ritornasse.

CXXV

Mirabile cosa! Nel momento in cui pregò,
ottenne la misericordia divina:
perfettamente vide e ferma camminò,
996 e anche la mano sanò. E di lodare non smetteva
Dio e questa Vergine, che invocò
e pregò per se stessa, misera e sventurata:
e la guarigione dall'alto Dio ottenne,
1000 e ricevette tutto ciò per cui venne.

LU SECUNDU MIRACULU

CXXVI

Un'altra fiminetta consentina,
vexata da lu demoniu crudilmenti,
chi di null'ura, sira nè matina,
1004 may reposava, - *continua*menti
era bisognu chi c'una catina
la tinissiru ligata *om*inamenti -
cu*n* gran devocioni fu portata
1008 a li reliquii di quista beata.

CXXVII

Comu lu spiritu chi la possedià
fu avanti li reliquii venerati,
accome*n*zau - assay pluy chi non sulia,
1012 cu*n* fischi et orrendissimi ululati -
ad tempestari ad quilla, et non vulìa
xiri di la sua hospitalitati,
ch'è a lu hospiciu so vulìa habitari,
1016 undi gran tempu costumau di stari.

CXXVIII

Incontine*n*ti chi ipsa si accustau
a la santa caxa, perdiu lu valuri
lu sp*iritu*, et ad un puntu la lassau
1020 cu*n* strepiti grandi et cu*n* tanti atterruri;
et a la *prima* sanitati returnau:
sana et salva di li soy doluri.
Comu fu liberata, multu prestu
1024 la *dom*pna mustrua signu manifestu,

CXXIX

ki si fichi lu signu di la cruchi,
dichendu: «Jesu Cristu *om*ipotentu,
veru Deu et homu, nostra vera luchi,
1028 *per* ti su sana et pr'Agatha excellenti».
Accome*n*zau lu populu a gran vuchi
a laudar Deu manifestamenti:
jà di la notti oscura era passata
1032 una gran parti quandu fu sanata;

CXXV, 996 laudar] landar 998 *pregau*] *pregau preceduto da p barrata*

IL SECONDO MIRACOLO

CXXVI

Un'altra giovane donna cosentina,
vessata dal demonio crudelmente,
tanto che in nessun momento, né sera né mattina,
1004 trovava pace, - continuamente
c'era bisogno che con una catena
la tenessero legata dappertutto -
con gran devozione fu portata
1008 presso le reliquie di questa beata.

CXXVII

Quando lo spirito che la possedeva
fu davanti le reliquie venerate,
incominciò - assai più che non soleva,
1012 con fischi e orrendi ululati -
a tempestare quella, e non voleva
uscire da dove era ospitato,
poiché nel corpo suo voleva abitare,
1016 dove da tanto tempo era solito stare.

CXXVIII

Non appena si accostò
alla sacra cassa, perse la forza
lo spirito e ad un certo la lasciò
1020 con strepiti grandi e con tanto terrore;
e alla salute di un tempo ritornò:
sana e salva dai suoi dolori.
Non appena fu liberata, molto presto
1024 la donna mostrò segno manifesto,

CXXIX

poiché si fece il segno della croce,
dicendo: «Gesù Cristo onnipotente,
vero Dio e vero uomo, nostra vera luce,
1028 grazie te sono sana e grazie ad Agata eccellente».
Cominciò il popolo a gran voce
a lodare Dio manifestamente:
già della notte oscura era passata
1032 una buona parte quando fu sanata;

CXXX

- li quali vuchi li monachi haudendu,
 si arrisvigliaru et livàrusi allura,
 et tantu gran miraculu intendendu,
 1036 chi jà havìa fattu la virgini pura,
 “T e D e u m l a u d a m u s ” subitu dichendu
 cu n lu populu insembli. Et a qu ill ’ura
 una poviretta a dimandari ayutu
 1040 era venuta cu n so figlu mutu,

<LU> TERZU MIRACULU

CXXXI

- ki mutu lu figlau, allattau et *crixìu*,
 et non di avìa altru forsi chi qu ill ’unu.
 Comu lu miraculu ipsa haudiù,
 1044 *perchì* gridava et laudava chascunu,
 avanti li reliqui sindi giù,
 et plangendu dimandava a Deu *perdunu*,
 dichendu: «Agatha, virgini et beata,
 1048 *quista* miskina ti sia accomandata;

CXXXII

- a lu figlolu meu duna l’auduta
 (chì intenda comu Deu si poza amari)
 et la loquela; et a mmi, la *perduta*,
 1052 *per* la tua mercì non risguardari;
 ad ipsu, chi è innocenti, Santa, ayuta,
 chi pò da Deu *quistu* meritari».
Quista mischina plangìa et supplicava
 1056 mentri di l’altru signu si gridava:

CXXXI, r. <Lu>] lu mancante a causa della rifilatura del manoscritto

CXXXII, 1052 risguardari] risguardarj -g- corr. su -q- 1055 quista] quista q-
 corr. su lettera illeggibile, -a barrata 1056 mentri] mentrij m- trascritta su lettera can-
 cellata.

CXXX

nell'udire quelle voci, i monaci
allora si svegliarono e si alzarono,
e udendo un così grande miracolo,
1036 che già aveva compiuto la vergine pura,
il "T e D e u m l a u d a m u s " subito recitarono
insieme al popolo. E in quel momento
una poveretta a domandare aiuto
1040 era venuta con suo figlio muto,

IL TERZO MIRACOLO

CXXXI – 131

il quale muto partorì, allattò e crebbe,
e non aveva altro forse che quell'unico figlio.
Quando il miracolo ella udì,
1044 poiché ognuno gridava e lodava,
davanti le reliquie se ne andò,
e piangendo domandava a Dio perdono,
dicendo: «Agata, vergine e beata,
1048 questa sventurata ti sia raccomandata;

CXXXII

al figliolo mio dona l'udito
(poiché oda come Dio si possa amare)
e la parola; e a me, dannata,
1052 per tua grazia non guardare;
a lui, che è innocente, Santa, aiuta,
il quale da Dio questo può meritare».
Questa sventurata piangeva e supplicava
1056 mentre per l'altro miracolo ancora si gridava:

CXXXIII

Cosa stupenda! Subitu parlau
lu garzunettu, *chi* may havìa parlatu;
et officiu novu allura incomensau,
1060 zoè *di* parlari, ad *ipsu* inusitatu.
«Quantu la *matri sindi* consulau!»
lu pensa om^munu *chi à* desideratu
d'aviri cosa *chi* dapoy l'à havutu,
1064 in *chi* leticcia grandi è *pervenutu*.

CXXXIV

Quistu altru gran miraculu si intisi
infra lu populu *chi* attendia a lu *primu*;
et lu gridari forti plui si misi
1068 videndu st'altru, *ch'è* - comu jà extimu -
li infirmitusi eranu palisi
et publichi a ttutti - comu nui cridimu -
et poy ad un puntu sani li vidianu,
1072 et *per quistu* tali vuchi ip*si* fachianu.

LU QUARTU MIRACULU

CXXXV

Ià *per* quisti miraculi operati,
non rumasi Agatha *di* fari
di l'altri ancora, *per* la sua pietati:
1076 *ch'è non* putìa *di quilla* may mancari.
Una citella pichula *di* etati,
chi non vidia, la misira, undi andari,
chincu anni accusi checa ip*sa* era stata,
1080 et allura si trovau infra la brigata

CXXXVI

et li miraculi fatti ip*sa* intendia,
abench'è li cosi non putìa vidiri;
infra ip*sa* stissa, plangendu, dichia:
1084 «O Agatha, et purria, afflicta, octiniri
da Deu tanta gran gracia *per* tia,
chi la vista comu eu havìa putissi aviri!».
O cosa maraviglusa *chi* fu *quista*,
1088 *chi* recuperau *di* subitu la vista!

CXXXVI, 1081 intendia] *jntendia preceduto da jntendendu barrato*

CXXXIII

Cosa stupenda! Subito parlò
il giovanotto, il quale mai aveva parlato;
e un uso nuovo allora incominciò,
1060 cioè di parlare, cosa a lui inconsueta.
«Quanto la madre di ciò si consolò!»
pensa ognuno che ha desiderato
d'avere una cosa che infine ha ottenuto,
1064 e in che grande gioia è pervenuto.

CXXXIV

Quest'altro gran miracolo si diffuse
fra il popolo che ancora prestava attenzione al primo;
e a gridare più forte si mise
1068 vedendo quest'altro, poiché - come penso -
gli infermi erano noti
e conosciuti a tutti - come noi crediamo -
e poi ad un tratto sani li vedevano,
1072 e per questo motivo così tante grida essi facevano.

IL QUARTO MIRACOLO

CXXXV

Quantunque questi miracoli avesse operato,
Agata non cessò di farne
altri ancora, per sua pietà:
1076 poiché non poteva di quella (pietà) mai mancare.
Una fanciulla piccola di età,
che non vedeva, la misera, dove andare,
cinque anni così cieca era stata,
1080 in quel momento si trovò fra la folla

CXXXVI

e i miracoli avvenuti ascoltava,
benché le cose non poteva vedere;
fra sé e sé, piangendo, diceva:
1084 «O Agata, magari potessi, afflitta, ottenere
da Dio una così grande grazia per mezzo tuo,
che la vista come io avevo ripotessi averel!».
O cosa meravigliosa che fu questa,
1088 che recuperò subito la vista!

CXXXVII

Et gridau allura: «Eu viyu claramenti,
chi sugnu stata checa ormay chincu anny».
Li amichi, li vichini et li parenti,
1092 chi l'avianu minata cu assay affanni,
dissiru: «Et chi vidi prontamenti?
Macari, figla, chi di li toy dampni
fussi ayutata, comu quisti foru,
1096 di Agatha santa, nostru gran thesorul».

CXXXVIII

Respusi la citella: «Eu, certu, viyu!
Non vi bisogna in quistu dubitari;
et comu viditi vuy, vidir mi criyu.
1100 La tal cosa viyu in quillu locu stari,
et di quell'altra cosa non vi spiyu.
Et per chi causa vi voglu ingannari?
Laudati l'altu Deu securamenti,
1104 ch'è mi à illuminatu, chi non vidia nenti».

CXXXIX

Li monachi a dormiri non tornaru,
ch'è videndu l'ura a lloru consueta,
matutini a lloru modu celebraru;
1108 et la brigata a ccasa tornau leta.
Li miraculi dapoy continuaru,
et omni persuna savia et discreta
pensari pò chi l'altu Deu benignu
1112 mostrar divia indubitatu signu:

CXXXVIII, 1103 securamenti] securamentj *la prima -e- corr. su -i-*

CXXXVII

E gridò allora: «Io vedo chiaramente,
dopo esser stata cieca per cinque anni».
Gli amici, i vicini e i parenti,
1092 che l'avevano condotta lì con molti affanni,
dissero: «E ci vedi improvvisamente?
Magari, figlia, che dalle tue sofferenze
fossi sollevata, come questi furono,
1096 da Agata santa, nostro gran tesoro!

CXXXVIII

Rispose la fanciulla: «Io, certo, ci vedo!
Non dovete di questo dubitare;
e come vedete voi, son sicura di vedere.
1100 Tale cosa vedo in quel luogo stare,
e di quell'altra cosa non vi domando.
E per quale motivo vi voglio ingannare?
Lodate l'alto Dio senza alcun dubbio,
1104 poiché mi ha illuminato, che non vedevo niente».

CXXXIX

I monaci a dormire non tornarono,
poiché vedendo che era l'ora a loro consueta,
le lodi mattutine, secondo le loro abitudini, celebrarono;
1108 e la folla a casa tornò lieta.
I miracoli dopo continuarono,
e ogni persona savia e discreta
può pensare che l'alto Dio benigno
1112 mostrare doveva un innegabile segno:

CXL

- per non dubitari alcunu fu misteri
essiri tanti signi dimostrati,
fatti omni ura manifesti et veri,
1116 chi una gran parti non di su notati.
Mauriciu, chi li scripsi, appi pinseri
di scriviri la pura veritati,
et quella pocu chi ipsu di narrau
1120 àiu dittu eu, et non l'altri chi lassau.

CXLI

- Non volsi essiri prolixu nellu diri,
ch'è multu tempu plui avirìa volutu
a llegiri tanta cosa oy puru audiri,
1124 chi forsi a multi havirìa rincrixutu.
Di l'altra parti, si vulìa suppliri
a dir lu tuttu, forsi havirìa audutu
chi la costuma sequissi di cuy
1128 ama laudari ad altru et jungi pluy.

CXLII

- La qual costuma gran mali mi pari,
et cun grandi iniquitati si commetti.
Quali è pluy iniqua cosa chi laudari
1132 ad homu chi è repletu di defetti?
L'omu non divi jammay colurari,
ma divi dir li cosi puri et netti:
laudari l'omu virtusu et sinceru
1136 è santu fattu, ma di zo chi è veru.

CXL, 1117 scripsi] scripi 8 la pura] lapura *preceduto da alp barrato*
CXLII, 1136 è] et

CXL, 1116-1120 *Mauriciu ... chi lassau*: Altro riferimento esplicito all'*Epistola* di Murizio: ancora una volta il poeta ribadisce che il testo latino riporta una verità certa e autorevole, così come lo è l'opera in versi che da esso deriva; cfr. nota VI, 41-43. Segue una digressione sul dovere storico e morale di raccontare in modo oggettivo i fatti, senza aggiungere falsi ornamenti della verità. La necessità di non abbellire e colorire gli eventi che si narrano viene imposta anche nella stessa dottrina cristiana, che condanna fermamente il peccato di adulazione e la menzogna.

CXL

affinché nessuno dubitasse fu necessario
che tanti segni siano stai manifestati,
fatti sempre evidenti e veri,
1116 dei quali una gran parte non sono annotati.
Maurizio, che li trascrisse, ebbe cura
di riportare la pura verità,
e quella poca verità che egli narrò
1120 io ho riportato, e non le altre che tralasciò.

CXLI

Egli non volle essere prolioso nel narrare,
poiché si sarebbe impiegato molto più tempo
a leggere o ascoltare una così lunga storia,
1124 che a molti forse sarebbe rincresciuto.
D'altra parte, se voleva rimediare
a dire tutto, forse avrebbe ascoltato
chi seguisse l'usanza di chi
1128 ama lodare gli altri e aggiunge altre cose.

CXLII

La quale usanza molto negativa mi pare,
e con grande iniquità si commette.
Quale più iniqua cosa vi è di lodare
1132 un uomo che è pieno di difetti?
L'uomo non deve mai colorire i fatti,
ma deve dire le cose in modo schietto e autentico:
lodare l'uomo virtuoso e sincero
1136 è cosa santa, ma narrando ciò che è vero.

CXLIII

Non vogla Deu chi l'adolacioni
 si trova nella bucca di fidili,
 perchì fora in sua dampnacioni
 1140 tal reprobato vicciu et s' vili.
 A nnuì ni è fatta tal proybiccioni,
 non da morali pagani et gintili,
 ma di Jesu *Cristu nostru* redempturi,
 1144 chi è via et vita, virtati et amuri.

CXLIV

Si non divimu im palori occiusi
 stendiri la lingua nè la menti,
 et, dichenduli, nui afflitti et dolurusi
 1148 divimu dari cuntù finalmenti,
 or quantu divimu pluy essiri esclusi
 di adolari altruy mendachimenti?
 Ancorchì laudamu santi, non divimu
 1152 diri *minsogna*, et pluy chi nui sapimu.

CXLV

Nuy allura jà a li santi non laudamu
 non dichendu nui la veritati,
 ymmo è assay peyu chi li injuriamu,
 1156 ponendu a loru fatti falsitati.
 Si diri omni lor fattu non bastamu,
 et di tanti loru miraculi operati
 lassamu li pluy parti, or quantu nui
 1160 ni divimu guardari di dir plui!

CXLIII, 1141 tal] tal *preceduto da l barrata* 1142 gintili] gintilj *la prima -i- corr. su -e-*

CXLIV, 1149 esclusi] esclusi *preceduto da exj barrato* 1150 adolari] adolarj *-r- corr. su -t-*

CXLIII

Non voglia Dio che l'adulazione
si trovi nella bocca dei fedeli,
perché porterebbe alla loro dannazione
1140 un disapprovato e così vile vizio.
A noi è fatta tale proibizione,
non dalla morale pagana e gentile,
1144 ma da Gesù Cristo nostro redentore,
che è via e vita, verità e amore.

CXLIV

Se non dobbiamo in parole superflue
stendere la lingua né la mente,
e, dicendole, noi afflitti e dolenti
1148 ne dobbiamo dare conto un giorno,
or quanto più dobbiamo evitare
di adulare le altrui menzogne?
Anche se lodiamo i santi, non dobbiamo
1152 dire menzogne, né dire più di ciò che sappiamo.

CXLV

Noi allora i santi non lodiamo
nel momento in cui non diciamo la verità,
al contrario è assai peggio che ingiuriarli,
1156 attribuendo a loro fatti non veri.
Se non siamo in grado di riferire tutti i loro fatti
e dei loro tanti miracoli operati
tralasciamo la maggior parte, or quanto noi
1160 ci dobbiamo guardare dal dire più di quel che sappiamo!

CXLVI

- Comu jà dissi, *quisti* sun palori
 di Mauriciu, ditti a la Legenda.
 Homu *perfettu*, *intrinsicu* et *di fori*,
 1164 in cuy *non* fu notata alcuna menda:
 in lu servir di Deu *cun* tuttu cori
 fu d'*onni* ura, et *non* dava vichenda
 a lu mundu *jammay per* vanitati,
 1168 si *non* a li cosi santi et comandati.

CXLVII

- Ipsu tutta sta ystoria hordinau
 comu in latinu stilu è stata scripta;
omni cosa *chi* dissi et *chi* notau
 1172 di quista Santa *di* Deu beneditta,
 di la pura veritati la cavau;
 ch'è la consciencia sua santa et restritta
non havirìa *permisu* *chi* dichissi
 1176 altru *chi* la vertati, comu dissi.

<LU> QUINTU MIRACULU

CXLVIII

- Tornandu a li miraculi soy tanti
 di quista Virgini santa et graciusa,
 - ch'è Deu *per* li *reliqui* soy santi
 1180 tanta cosa fach'ìa maraviglusa -
 dicu *chi* una *dompna*, *cun* alquanti
 familiari soy, *di* Saracusa
 vinni in Cathania pr'essiri ayutata
 1184 di quista Santa tantu venerata.

CXLVI, 1164 *notata alcuna menda*] notatu alcunu mendu

CXLVIII, r. <Lu>] lu *mancante a causa della rifilatura del manoscritto*; *quintu*] *qui-*
 neu

CXLVI, 1164 *notata alcuna menda*: si accoglie l'intervento di Cusimano, che so-
 stituisce *notatu alcunu mendu* con *notata alcuna menda*.

CLVII, 1249-1252: *Ki quistu sia ... àju scriptu*: cfr. nota VI, 41-43.

CLVIII, 1257 *Arrigu*: l'uomo di cui si parla fu il conte Enrico di Policastro, che
 ebbe in moglie Flandina, figli a del conte Ruggero d'Altavilla, e diede in moglie
 a lui la sorella Adelasia. Fu anche signore di Paternò e nel 1136 fondò il cen-

CXLVI

Come già dissi, queste sono parole
di Maurizio, dette nella Leggenda³⁹¹.
Uomo perfetto, dentro e fuori,
1164 in cui non fu notata alcuna colpa:
al servizio di Dio con tutto cuore
si dedicò sempre, e non dava importanza
alle cose del mondo giammai per vanità,
1168 se non alle cose sante e raccomandate.

CXLVII

Egli tutta questa storia mise in ordine
e in lingua latina è stata scritta;
ogni cosa che disse ed annotò
1172 di questa Santa da Dio benedetta,
dalla pura verità la ricavò;
poiché la sua coscienza santa e misurata
non gli avrebbe permesso di dire
1176 altro se non la verità, come ho già detto.

IL QUINTO MIRACOLO

CXLVIII

Tornando ai tanti miracoli
di questa Vergine santa e graziosa,
- poiché Dio per mezzo delle reliquie sue sante
1180 faceva tante cose meravigliose -
dico che una donna, con alquanti
suoi familiari, da Siracusa
venne a Catania per essere aiutata
1184 da questa Santa tanto venerata.

³⁹¹ Leggenda sta per Epistola.

CXLIX

La *dompna* era vexata et posseduta
 da un demoniu, multu tempu havìa;
 et honestamenti in casa era tenuta
 1188 *cun quilla* guardia chi li convenìa;
 lu maritu la tenìa jà *per* perduta,
 ch'alcunu remediū *non* vidìa
 chi la sanassi; et, quasi disperatu,
 1192 campava mal *contentu* in tali statu.

CL

In casa *di* lu presulu era quistu
 di Saracusa dignu ufficiali,
 et a lu officiu so *multu* provistu
 1196 *chi non* era in tali officiu un altru tali;
 ma, meskinu, si tinìa dulenti et tristu
 di la mugleri *chi* patìa tal mali.
Per tali causa terribili et strania
 1200 la mandau lu maritu poy in Cathania,

CLI

kì fussi, *per* li santi opraccioni
di Agatha santa, liberata et sana
 da la continua sua infestacioni,
 1204 *chi* la *dompna* patìa saracusana.
 La sua devota et pia devocioni
non fu appressu *di* Deu avuta *per* vana,
 ch'liberata fu, comu petìa,
 1208 la *dompna di* lu mali *chi* patìa.

CLI, 1206 *non*] *non preceduto da per barrato*; avuta] avuta *la prima -u-* corr. *su lettera illegibile* 1207 petìa] potia 1208 patìa] patia *la prima -a-* corr. *su -u-*

bio di S. Leone di Pennacchio forse per ammenda della sua passata ostilità all'ordine di S. Benedetto; cfr. Carrera (1641, ristampa 1987: 480, tomo II), Scaglia (1928: 95-96) e Tramontana (1995: 200).

CXLIX

La donna era vessata e posseduta
da un demonio, già da molto tempo;
e giustamente in casa era tenuta
1188 con quell'attenzione necessaria;
il marito la considerava per sempre perduta,
dato che non trovava alcun rimedio
che la guarisse; e, quasi disperato,
1192 viveva triste in questo stato.

CL

Costui in casa del vescovo
di Siracusa rivestiva il ruolo di degno ufficiale,
e nel suo impiego era così tanto accorto
1196 che non vi era nelle stesse mansioni un altro simile;
ma, sventurato, stava dolente e triste
per la moglie che pativa un così terribile male.
Per questa ragione terribile e strana
1200 il marito la mandò poi a Catania,

CLI

affinché fosse, grazie alle sante azioni
di Agata santa, liberata e guarita
dalla sue continue infestazioni,
1204 che la donna siracusana pativa.
La sua devota e pia devozione
non fu presso Dio ritenuta vana,
poiché fu liberata, come chiedeva,
1208 la donna dal male che pativa.

CLII

- Mustrau com'era sana pr'ommi signu,
 et comunicausi di lu sacramentu
 dominicali clementi et benignu,
 1212 viaticu *nostru* et assicuramentu.
 Et un gran dunu, a ttal fattu *condignu*,
 lu maritu donau m^ultu contentu
 a li reliqui, in gloria et honuri
 1216 di Jesu *Cristu* summu redempturi.

CLIII

- Et tornau a ccasa multu consulatu,
 benedichendu Deu et li santi tutti
 et ad Agatha, *per* cui in tuttu era statu
 1220 salvatu di li soy doluri tutti,
 chi l'avianu gran tempu *conguxatu*,
 chi quasi jamai l'ochi tenia axutti.
 Poy vitti la sua dompna liberata,
 1224 laudava Deu et Aghatha beata.

CLIV

- La fama volatrichi publicava
per paysi *propinqui* et lontani
 zo chi quista Virgini *operava*
 1228 ad ommi agenti, rendenduli sani.
 A veniri a la sua eclesia chamava
 non sulamenti a li sichiliani,
 ma a mmulti altri d'ommi naccioni,
 1232 *per* li soy veri dimostracioni.

CLII, 1210 sacramentu] sacramentu *la prima -a-* corr. su lettera illegibile (forse -r-)

CLIII, 1217 consulatu] consulata

CLIV, 1232 dimostracioni] demostracionj *la prima -j-* corr. su -i-

CLII

Mostrò tutti i segni della sua guarigione,
e si comunicò del sacramento
domenicale clemente e benigno,
1212 viatico nostro e rifugio.
E un gran dono, di tale evento degno,
il marito portò molto contento
alle reliquie, a gloria ed onore
1216 di Gesù Cristo sommo redentore.

CLIII

Poi tornò a casa molto consolato,
benedicendo Dio e i santi tutti
e Agata, grazie alla quale totalmente era stato
1220 salvato dai dolori suoi tutti,
che l'avevano per molto tempo tormentato,
tanto che quasi mai gli occhi teneva asciutti.
Poi vide la sua donna liberata,
1224 lodava Dio e Agata beata.

CLIV

La fama rapidamente divulgava
per i paesi vicini e lontani
ciò che questa Vergine operava
1228 a tutte le gente, rendendole sane.
A venire nella sua chiesa invitava
non solamente i siciliani,
ma molti altri da tutte le nazioni,
1232 grazie alle sue vere manifestazioni.

CLV

Et amonia, la fama *chi* venissi
 ad om*ni* unu, a llaudari et vidiri
 zo *chi* Deu vulia *chi* si fachissi
 1236 *per* quista santa, stupendi ad audiri.
 Requidìa a lu malatu *chi* ottenissi
 la sanitati *chi* cercava haviri,
 et a li sani la remissioni
 1240 di lor peccati *cun* contriccioni.

CLVI

Et *per* quistu chasquidunu *chi* venìa:
 cui *per* haviri la sua sanitati,
 cui la remissioni *chi* petìa
 1244 di li delicti et di li soy peccati;
 a li quali ipsa santa humili et pia
 li aurichi inclinava di la sua pietati:
 et a li infirmi fachìa da Deu curari,
 1248 et a li peccaturi perdunari.

CLVII

Ki quistu sia veru, in qu*ellu* *chi* haudiriti,
 dirriti, ch*è* <è> assay plui *chi* non vi è dittu;
 et *per* quistu, certu, vuy *com*prindiriti
 1252 *chi* lu veru, *per* D e y g r a c i a , àju scriptu.
 Di un magnatu homu riccu notiriti
chi peccava in unu pessimu delittu:
chi a li monachi di sant'Agatha portava
 1256 odiu grand*i*, et may li visitava.

CLV, 1233 Et amonia] Eta amonia

CLV

Ed esortava, la fama che giungeva
ad ognuno, a lodare e vedere
ciò che Dio voleva che si compisse
1236 per mezzo di questa santa, cose stupende da udire.
Ella intercedeva per il malato affinché ottenesse
la salute che cercava di avere,
e per i sani la remissione
1240 dei loro peccati con contrizione.

CLVI

E per questo ciascuno da lei veniva:
chi per ottenere la sua guarigione,
chi chiedeva la remissione
1244 dei delitti e dei suoi peccati;
ai quali questa santa umile e pia
porgeva ascolto per pietà:
e gli infermi faceva da Dio curare,
1248 e i peccatori perdonare.

CLVII

Che questo sia vero, riguardo alle cose che udirete,
direte, poiché è molto più ciò che non vi è detto;
e per questo, certamente, voi comprenderete
1252 che il vero, per grazia di Dio, ho scritto.
Di un magnate uomo ricco osserverete
che peccava di una grave colpa:
ai monaci di Sant'Agata portava
1256 odio grande, e mai li andava a trovare.

LU SEXTU MIRACULU

CLVIII

- Arrigu fu *per* nomu nominatu,
a lu quali Agatha apparsi ipsu dormendu,
perchè non havìa may visitatu
1260 li soy reliqui assay lu reprendendu;
cun duchi vuchi et modu repusatu,
clarissima ultra modu li apparendu,
lu strinsi *chi* divissi om~~n~~ino andari
1264 li reliqui soy santi ad visitari.

CLIX

- Lu quali arrisivigliatu, assay pensau
a la dom~~m~~pa *chi* li apparsi in visioni,
et a la mugleri *non* lu revelau,
1268 *chè* dormìa jà cun quieta opinioni.
Lu sompnu un'altra volta lu agravau,
et, adormentatu, cu am~~m~~iracioni
li apparsi ancora Agatha fulgenti,
1272 dichendu: «Tu si troppu negligenti,

CLX

- levati susu e *non* dormiri pluy!
Vogli obediri l'alta Voluntati!
Non una volta, ma ancora *per* dui
1276 ti su venuta *per* tua utilitati.
Agatha sugnu, comu havanti fuy,
luchi et patruna *di* la mia chitati.
Levati ora et plui no adimurari,
1280 et lu meu corpu vogli visitari».

CLVIII, 1259 *perchè non* havìa] *perchi ch'non* hauia; visitatu] visitatu -u *corr.*
su lettera illeggibile con inchiostro marcato

CLX, 1279 Levati] leuatj, le- *tracciato con inchiostro marcato, probabilmente causato da sbavatura di inchiostro*

IL SESTO MIRACOLO

CLVIII

Arrigo di nome era chiamato,
al quale Agata apparve mentre dormiva,
riprendendolo molto perché non aveva
1260 mai visitato le sue reliquie;
con dolce voce e fare calmo,
splendente oltre modo apparentogli,
lo costrinse in ogni modo ad andare
1264 le reliquie sue sante a visitare.

CLIX

Il quale svegliatosi, molto pensò
alla donna che gli apparve in visione,
e alla moglie non lo rivelò,
1268 poiché dormiva già beatamente.
Il sonno un'altra volta lo colse,
e, addormentato, con stupore
gli apparve ancora Agata fulgente,
1272 dicendo: «Tu sei troppo negligente,

CLX

alzati e non dormire più!
Obbedisci all'alta Volontà!
Non una volta, ma addirittura due
1276 sono venuta a te per il tuo bene.
Agata sono, come lo fui prima,
luce e patrona della mia città.
Alzati ora e più non perder tempo,
1280 e il mio corpo va' a visitare».

CLXI

Allura si arrisviglau tuttu adimisu
et arrisvigla la mugleri *chi* dormìa;
et di la sua pigricia riprisu,
1284 *chì* la *prima* volta obediri divìa,
et *cun* lu cori attonitu et suspisu,
a la mugleri lu tuttu dichìa:
1288 comu Agatha li apparsi in visioni,
increpandu la sua mala opinioni,

CLXII

ki a li reliqui soy *non* era andatu
a visitarli et a ffarili honuri.
Allura canuxiù lu so peccatu
1292 et lu so antiquu et reprobato erruri.
Di lettu si levau tantu humiliatu,
et, armatu *di* caritati et veru amuri,
vinni a la eclesia, et li reliqui santi
1296 li visitau *cun* dolu et veri planti.

CLXIII

Et *cun* li monachi, in vera caritati,
si pachificau, poychì li hodiava
et haviàli tutti in mala voluntati,
1300 et lu peyu *chi* putìa sempri l'ostava.
Guarda zo *chi* operau la bonitati
di *qu*ista santa, *chi* a quillu *chi* stava
in tantu hodiù redussi in vera pachi,
1304 et humili lu tornau, essendu sù audachi.

CLXI, 1288 increpandu] jnciepandu

CLXII, 1292 reprobato] reprobato -p- *corr. su* -b-

CLXI

Allora si è risvegliato tutto dimesso
e sveglia la moglie che dormiva;
e per la sua pigrizia ripreso,
1284 poiché già la prima volta obbedire doveva,
e con il cuore attonito e sospeso,
alla moglie il tutto raccontava:
come Agata gli apparve in visione,
1288 biasimando la sua cattiva opinione,

CLXII

poiché le reliquie sue non era andato
a visitare e a farle onore.
Allora riconobbe il suo peccato
1292 e il suo antico e disapprovato errore.
Dal letto si alzò tanto umiliato,
e, pieno di carità e vero amore,
venne in chiesa, e le reliquie sante
1296 visitò con dolore e sinceri pianti.

CLXIII

E con i monaci, nella vera carità,
si pacificò, poiché li odiava
e aveva di loro una cattiva opinione,
1300 e meglio che poteva sempre li osteggiava.
Guarda ciò che operò la bontà
di questa santa, che colui che provava
tanto odio indusse in vera pace,
1304 e umile lo fece tornare, essendo così superbo.

CLXIV

- Et *per* vuliri ancora demustrari
 quantu displachi a Deu la yniquitati
 di alcun *per*versu et yniquu parlari
 1308 *chi* si usa contra li santi beati,
 un miraculu dirrò, *di non* lassari
per dar timenza a ttali selerati
chi ànu la lingua xota et *prosum*ptusa
 1312 contra alcun santu oy santa gloriusa.

LU SEPTIMU MIRACULU

CLXV

- Fu una dompna a Missina, undi posaru
 - comu jà dissi – li duy cavaleri
chi li reliqui santi ipsi portaru.
 1316 Comu jà vi narraì una pocu arrieri,
 quandu a lu finì passaru lu faru
chi li dedi spantabli pinseri,
 allibergaru a la casa *di quista*
 1320 *per* qualchi causa *chi* da Deu era vista.

CLXVI

- Non* obstanti *chi* havissi in casa havutu
 tantu thesoru mirabili e dignu,
 et dapoy havissi tanti cosi haudutu
 1324 *quanti operava* in ipsa Deu benignu,
 lu cori so, obstinatu, surdu et mutu,
 nè miraculu lu redussi, nè alcun signu,
 ad essiri devotu di sta Santa,
 1328 di cui la Ecclesia tantu dichi et canta.

CLXIV, 1306 yniquitati] ynjquitatj *il copista scrive* junjquitatj, *poi barra la prima j- e*
sovrascrive y- su -u-

CLXVI, 1327 devotu] deuota

CLXIV

E per volere ancora dimostrare
quanto dispiace a Dio l'iniquità
del perverso ed iniquo parlare
1308 che si usa contro i santi beati,
un miracolo narrerò, da non tralasciare
affinché induca timore a tali scellerati
che hanno la lingua sciolta e presuntuosa
1312 contro qualche santo o santa gloriosa.

IL SETTIMO MIRACOLO

CLXV

Vi fu una donna a Messina, presso la quale riposarono
- come già dissi - i due cavalieri
che le reliquie sante portarono.
1316 Come già vi narrai poco prima,
quando infine oltrepassarono il faro
che gli procurò spaventosi pensieri,
albergarono in casa di questa
1320 per qualche ragione da Dio prevista.

CLXVI

Nonostante che avesse in casa avuto
tanto tesoro mirabile e degno,
e che poi avesse tante cose sentito
1324 operare per mezzo suo da Dio benigno,
il cuore suo, ostinato, sordo e muto,
né miracolo lo indusse, né alcun segno,
ad esser devoto di questa Santa,
1328 di cui la Chiesa tanto narra e canta.

CLXVII

Alcuni volti li vichini, standu
comu è custuma insembli a rraxunari
cun quista dompna, assay cosi parlandu,
1332 venianu dapoy a diri et a pparlari
di Agatha santa, li cosi contandu
chi avianu vistu et intisu narrari,
abenchì a la dompna assay li displachia
1336 et contra la voluntati sua l'audia.

CLXVIII

Advinni chi una volta una li dissi
di li vichini soy: «Et perchì si stata
a non chi andari, tu chi divirissi
1340 essiri juta et da capu tornata?
Et zo chi tu d'altrui haudi dirrissi,
et fori plui criduta et approbata,
perchè chi in la tua casa tu tenisti
1344 li soy reliquii, chi jammay vidisti.

CLXIX

Comu ipsa Santa si dignau di stari
a la tua casa - et fu signu di amuri -
similimenti divirissi andari
1348 tu a la sua casa cun m<u>ltu fervuri;
chi non ti purria per so menzu mancare
zo chi vulissi tu da lu Signuri:
omni gracia certu chi vurrissi,
1352 per li prigheri soy, da Deu otterrissi».

CLXX

La dompna, superbissima, adyrata
respusi allura: «Non chi voglu giri!
Vanchi puru tu, et serray beatha
1356 et meglu charliray et sapiray diri
- lassami stari a mmi accusi indurata,
chè quisti cosi non volsi may haudiri,
nè giri chi voglu ancora nè accustari -
1360 et voglu vidiri chi sapiray fari».

CLXVIII, 1340 tornata] tornata *preceduto da do barrato*
haudirj dirrissi

1341 haudi dirrissi]

CLXVII

Alcune volte le vicine, stando
come d'abitudine insieme a discutere
con questa donna, parlando di molte cose,
1332 venivano poi a dire e a parlare
di Agata santa, raccontando le cose
che avevano visto e sentito narrare,
benché alla donna assai dispiacesse
1336 e contra la volontà sua le udisse.

CLXVIII

Avvenne che una volta una le disse
delle sue vicine: «Perché non sei andata
a visitare le reliquie, proprio tu che dovresti
1340 esser andata e già tornata?
E ciò che tu d'altri hai udito racconteresti,
e saresti più creduta e stimata,
perché a casa tua tu tenesti
1344 le sue reliquie, che mai hai visto.

CLXIX

Come la stessa Santa si degnò di stare
nella tua casa - e ciò fu segno d'amore -
similmente dovresti andare
1348 tu alla sua casa con molto fervore;
che non potrà per sua intercessione esserti negato
ciò che tu vuoi dal Signore:
certamente ogni grazia che vorresti,
1352 grazie alle preghiere sue, da Dio otterresti».

CLXX

La donna, superbissima, adirata
rispose allora: «Non ci voglio andare!
Vacci pure tu, e sarai beata
1356 e meglio ciarlerai e saprai dire
- lasciami stare così indurita,
poiché queste cose non volli mai udire,
né andare ci voglio né tanto meno accostare -
1360 e voglio vedere che saprai fare».

CLXXI

- Mirabili venditta indi sequyu
 incontinenti, et non chi fu adimura:
 ch'è cun doluri subitu insurdiu,
 1364 parlandu in quillu puntu et in quill'ura.
 Tanta gran pena intrinseca sintiu,
 chi di confusioni e di pagura
 era jà morta, e non putia allentari,
 1368 nè un'ura senza tanta dogla stari.

CLXXII

- Li aurichi, chi non havianu consentutu
 di haudiri li altruy monicioni,
 havìa di tal doluri Deu volutu
 1372 chi havissiru sì gravi passioni.
 Sì comu li displachia di haviri haudutu
 di li vichini li reprensioni,
 a quillu sensu chi a lu pluy peccau
 1376 tanta venditta l'altu Deu mostrau.

CLXXIII

- Lu dolor grandi chi patia la vinsi
 et adimandau mercè di lu so erruri,
 et di giri in Cathania la restrinsi,
 1380 et a dir sua culpa cun dignu doluri;
 et la bona voluntati innanti spinsi
 a demostrar lu intrinseca fervuri,
 et cun la sua gran pena subitania,
 1384 la dompna si partiu et vinni in Cathania.

CLXXIV

- Et havanti di la ymagini piatusa
 di santa Agathi, cun dogla di cori,
 dissi la culpa sua senz'altra excusa,
 1388 cun lacrimi amari et doglusi palori,
 dichendu: «O mia patrana gloriosa,
 lu intrinseca nostru lu vidi di fori,
 tu vidi lu cori nostru, oy claru oy bruttu,
 1392 in lu spichal di Deu, chi ch'è lu tuttu.

CLXXI, 1365 intrinseca] intrinseca 1368 tanta] tanta *la seconda* -t- corr. su -d-
 CLXXIII, 1382 fervuri] feruurij *preceduto da* dolurj *barrato*
 CLXXIV, 1390 vidi] vidi u- corr. su *lettera illeggibile*

CLXXI

Mirabile vendetta ne seguì
immediatamente, e non ci fu indugio:
poiché con dolore subito diventò sorda,
1364 nel preciso istante in cui parlò in quel modo.
Un grandissimo dolore interno sentì,
tanto che per lo stordimento e la paura
era quasi morta, e non lo riusciva ad alleviare,
1368 né a stare un'ora senza tanta sofferenza.

CLXXII

Le orecchie, che non avevano acconsentito
ad udire le altrui esortazioni,
aveva con tal dolore Dio voluto
1372 che subissero una così grave passione.
Così come le dispiaceva aver udito
dalle vicine le riprensioni,
a quel senso (udito) che più peccò
1376 tanta vendetta l'alto Dio mostrò.

CLXXIII

Il dolore grande che pativa la vinse
e chiese perdono per il suo errore,
e ad andare a Catania la spinse,
1380 e a confessare la sua colpa con sincero pentimento;
e la buona volontà spinse
a dimostrare l'intrinseco fervore,
e con la sua grande pena subitanea,
1384 la donna partì e venne a Catania.

CLXXIV

E davanti l'immagine pietosa
di Sant'Agata, con compunzione del cuore,
pronunciò la colpa sua senz'altra giustificazione,
1388 con lacrime amare e dolorose parole,
dicendo: «O mia patrona gloriosa,
tu vedi esternamente ciò che c'è al nostro interno,
tu vedi il cuore nostro, buono o cattivo,
1392 nello specchio di Dio, che contiene il tutto.

CLXXV

Tu vidi lu pentimentu meu si è veru,
 tu vidi la mia pura voluntati,
 tu vidi lu cor meu s'ill'è sinceru,
 1396 tu vidi si è *perfettu* in caritati.
 In la pietati tua, patruna, speru
chi mi darrai la *prima* sanitati,
 la qual *per* meu peccatu Deu mi tolsi,
 1400 *ch'è* a lu diviri *jammay* mi recolsi».

CLXXVI

Quisti et altri cosi illa dichendu
cun tuttu cori et *cun* piatusa menti,
 li visceri benigni *commovendu*
 1404 di la virginella Agatha clementi.
 La *perfidia di* la *dompna* posponendu,
 da l'altu Imperaturi *omnipotenti*
 ottin*ni* la sua vera sanitati
 1408 et audìu *cumu ipsa* audìa, *per* sua bontati.

CLXXVII

Comu la *dompna* audìu *perfectamenti*,
 accomenzau a gridari ad alti vuchi,
 dichendu: «A, *gran* merci! Santa clementi
 1412 *di* cathanisi, verissima luchi.
Di lu mali, *chi* eu patìa miseramenti,
 a ttanta sanitati mi reduchi,
chi senza pena haudu *comu* audìa,
 1416 *ch'è* surda diventay *per culpa mia*».

CLXXVIII

Accussì fu sana, comu supplicau;
 la *dompna* poy, redutta a lu diviri,
 et devota ferventissima tornau
 1420 *di* Agatha piatusa *cun* plachiri.
 Menti *chi* a quista vita *ipsa* campau,
 may altru d'issa *non* si intendìa diri,
 si *non* li beneficii rechiputi
 1424 da Deu, *per* quista Santa, in sua saluti.

CLXXV, 1398 darrai] darraj -j *aggiunta successivamente*

CLXXVI, 1403 *commovendu]* *commouendu* la seconda -o- è tracciata con inchiostro
 marcato 1405 *dompna]* *dompna* la -a presenta due code, di cui una barrata

CLXXV

Tu vedi il pentimento mio se è vero,
tu vedi la mia pura volontà,
tu vedi il cuore mio se è sincero,
1396 tu vedi se è perfetto nella carità.
Per la pietà tua, patrona, spero
che mi ridarai la salute che avevo,
la quale a causa del mio peccato Dio mi tolse,
1400 poiché al mio dovere mai mi ridussi».

CLXXVI

Queste e altre cose ella disse
con tutto cuore e con pietosa mente,
commuovendo le viscere benigne
1404 della verginella Agata clemente.
La perfidia della donna dimenticando,
dall'alto Imperatore onnipotente
ottenne la sua vera guarigione
1408 e udì come udiva prima, grazie alla sua bontà.

CLXXVII

Quando la donna udì perfettamente,
incominciò a gridare ad alta voce,
dicendo: «A, molte grazie! Santa clemente
1412 dei catanesi, verissima luce.
Dalla malattia, che pativo miseramente,
a tanta salute mi riconduce,
tanto che senza sofferenza odo come prima,
1416 poiché sorda diventai per colpa mia».

CLXXVIII

Così fu guarita, come supplicò;
la donna poi, ricondotta al suo dovere,
una ferventissima devota diventò
1420 della misericordiosa Agata con piacere.
Per tutto il resto della sua vita,
mai altro di lei si sentì dire,
se non i benefici ricevuti
1424 da Dio, per mezzo di questa Santa, a suo vantaggio.

<L>U OCTAVU MIRACULU

CLXXIX

- Un'altru gran miraculu è misteri
chi eu dica a llaudi di quista beata:
di unu mastru Micheli carpinteri,
1428 persuna assay dabeni et timorata.
Per testimonii autentificati et veri
quista tal fachenda fu approbata:
comu dui anni stetti dissolutu,
1432 per la paralisia, et tuttu perdutu,

CLXXX

- in tantu chi di lu locu und'era misu
non si putia per si stissu levare,
si di l'ayutu d'altru n'era prisu:
1436 nixuna cosa putia per si fari.
Un jornu, standu cun lu cor suspisu,
chè tanti cosi havia audutu narrari
di li miraculi chi Agatha fachia,
1440 a plangiri incomenzau, comu divia,

CLXXXI

- kì si vidia perdutu et derelictu
di omni ayutu et succursu mundanu;
et cun lu pinseri so, conpostu et drittu,
1444 alzau, comu putia, intrambu li manu
versu lu chelu et cun lu cori afflictu
dissi: «O Jesu Cristu, re supranu,
voglimi haviri per recomandatu,
1448 non risguardandu tantu meu peccatu.

CLXXIX, r. <L>u] l- mancante a causa della rifilatura del manoscritto 1429 testi-
monii] testimonij

CLXXX, 1438 cosi] cosi aggiunto successivamente nell'interlinea

CLXXXI, 1443 et drittu] et nell'interlinea, drjttu corr. su hauia 1444 putia] piu-
tia 1448 meu peccatu] -u e p- parzialmente coperte da macchie d'inchiostro

L'OTTAVO MIRACOLO

CLXXIX

Di un altro grande miracolo è necessario
che io parli a lode di questa beata:
compiuto su un mastro carpentiere chiamato Michele,
1428 persona assai dabbene e timorata.
Da testimoni convalidati e sinceri
questa faccenda fu riconosciuta per buona:
di come due anni stette svigorito,
1432 a causa di una paralisi, e completamente perduto,

CLXXX

tanto che dal luogo dove era disteso
non si poteva da solo sollevare,
se non era sorretto con l'aiuto di un altro:
1436 nessuna cosa poteva da sé fare.
Un giorno, stando con il cuore in ansia,
poiché tante cose aveva sentito narrare
riguardo i miracoli che Agata faceva,
1440 a piangere incominciò, giustamente,

CLXXXI

poiché si vide perduto e abbandonato
da ogni aiuto e soccorso terreno;
e con il suo pensiero, dignitoso e retto,
1444 alzò, come poteva, entrambe le mani
verso il cielo e con il cuore afflitto
disse: «O Gesù Cristo, re sovrano,
prendimi sotto la tua protezione,
1448 non guardando il mio peccato.

CLXXXII

Per la tua gran clemencia, Signuri,
 riguarda um pocu la miseria mia,
 la mia gran pena et tantu meu doluri,
 1452 chi, oymé! mi duna la palarisìa.
 A la tua spusa, digna d'omni honuri,
 conchedi, Signuri, per tua curtisia,
 chi ipsa mi sana, chì chi voglu andari
 1456 a la sua eclesia, comu digiu fari».

CLXXXIII

Cu quilla santa et bona opiniononi
 si misi *in* via, d'amichi soy ayutatu;
 et, *cun* tanta sua orrenda passioni,
 1460 supra d'un asinellu cavalcatu,
 andau *cun* quilli *cun* devocioni
 et *cun* pentimentu d'omni so peccatu,
 chì canuxìa chi a quistu l'avìa misu
 1464 et delongatu di lu paradisu.

CLXXXIV

Et, caminandu, ad un flumi *pervinni*,
 chi pocu lontanu è di la chitati;
 et, juntu a la sua ripa, ipsu divinni
 1468 stancu *per* la gravusa infirmitati;
pregandu a li compagni soy, si tinni:
 «Scavalcatimi - dichendu - cari frati».
 Comu ipsu petiù fu scavalcatu
 1472 et ad un locu postu et acconzatu.

CLXXXV

Et ultra chi era tremulu et *perdutu*,
 era assay unxatu, chi pietati dava
 a quilli da li quali era servutu
 1476 di tuttu quillu chi li bisugnava.
 Mirabili cosa! Senza alcunu ayutu,
 quandu di *non* sanari ipsu pensava,
 nè tremulu nè unxatu si vidìa,
 1480 chi ad ipsu stissu sompnu li parìa.

CLXXXV, 1474 era] era *tracciato con inchiostro marcato*

CLXXXII

Per la tua grande clemenza, Signore,
presta un po' attenzione alla miseria mia,
alla mia grande pena e al mio tanto dolore,
1452 che, oimè! mi provoca la paralisi.
Alla tua sposa, degna d'ogni onore,
concedi, Signore, per la tua bontà,
che mi guarisca, poiché voglio andare
1456 alla sua chiesa, come è giusto fare».

CLXXXIII

Con quella santa e buona intenzione
si mise in viaggio, da amici suoi aiutato;
e, con tanta sua atroce sofferenza,
1460 sopra d'un asinello sistemato,
andò insieme a quelli con devozione
e con pentimento d'ogni suo peccato,
riconoscendo che in questo stato l'aveva ridotto
1464 e allontanato dal paradiso.

CLXXXIV

E, camminando, ad un fiume pervenne,
che poco lontano è dalla città;
e, giunto alla sua riva, egli divenne
1468 stanco a causa della gravosa infermità;
pregando i compagni suoi, si fermò:
«Scendetemi da cavallo - dicendo - cari fratelli». Come egli chiese fu sceso da cavallo
1472 e posto e sistemato in un luogo.

CLXXXV

Ed egli, oltre che esser tremolante e paralizzato,
era assai gonfio, tanto da suscitare pietà
in quelli che lo servivano
1476 in tutto ciò che gli bisognava.
Mirabile evento! Senza alcun aiuto,
quando ormai di non guarire egli pensava,
né tremolante né gonfio si vedeva,
1480 tanto che a lui stesso un sogno pareva.

CLXXXVI

- Li soy compagni stavanu admirati,
 chi non sapiànu tutti zo chi diri;
 et, laudandu a Deu cun bona caritati,
 1484 plangianu di alligriza e di plachiri.
 Mastru Micheli cun multa pietati
 confortava li amichi soy a lu giri,
 dichendu: «Amichi mey, non adimuramu,
 1488 ad Agatha santa a pedi tutti andamu».

CLXXXVII

- Et ipsu sulu lu flumi passau,
 a pedi, senza ayutu di nixunu,
 et l'asinellu appressu a ssi minau;
 1492 et appressu d'illu poy passau chascunu,
 perfina a la chitati caminau
 a ppedi - comu dicu - cun tal dunu
 chi Deu l'avìa, per li intercessioni
 1496 d'Agatha, datu a ssua petizioni.

CLXXXVIII

- Intrau nella sua eclesia poy appressu,
 gridandu: «Merci, Agatha beata,
 ch'è per tia tanta gracia m'è conchessu
 1500 la divina Potencia exaltata».
 Sàppisi, per tuttu lu prochessu,
 di la sua infirmitati disperata:
 di lu tempu di lu so perversu mali
 1504 multi testificaru tutti equali,

CLXXXIX

- et comu, cun la sua paralisìa,
 vinni fina a lu flumi tuttu unxatu;
 et, scavalcandu, comu far sulia,
 1508 da li compagni soy sempri ayutatu,
 si vitti sanu et fichi ipsu la via
 di lu flumi a ttutti; et, poy chi fu passatu,
 a ppedi si ndi vinni a la chitati,
 1512 mustrandu la sua vera sanitati.

CLXXXVI, 1488 a pedij] apedi a- corr. su u-

CLXXXVII, 1493 a la] ala preceduto da ach barrato

CLXXXVIII, 1497 Intrau] Intrau 3 tia] tja corr. su te.

CLXXXVI

I suoi compagni erano meravigliati,
tanto che non sapevano cosa dire;
e, lodando Dio con amore,
1484 piangevano di gioia e dal piacere.
Mastro Michele con molta pietà
esortava gli amici suoi ad andare,
dicendo: «Amici miei, non perdiamo tempo,
1488 da Agata santa tutti a piedi andiamo».

CLXXXVII

E da solo il fiume oltrepassò,
a piedi, senza aiuto di nessuno,
e l'asinello dietro a sé condusse;
1492 e dietro di lui poi passò ciascuno,
fino in città egli camminò
a piedi - come ricordo - grazie al dono
che Dio gli aveva, per l'intercessione
1496 d'Agata, fatto a sua richiesta.

CLXXXVIII

Entrò nella sua chiesa successivamente,
gridando: «Grazie, Agata beata,
poiché per te tanta grazia mi ha concesso
1500 l'esaltata divina Potenza».
Si venne a conoscenza, durante il processo,
della sua infermità disperata:
del tempo in cui era afflitto dal suo atroce male
1504 testimoniarono tutti allo stesso modo,

CLXXXIX

e come, con la sua paralisi,
giunse fino al fiume tutto gonfio;
e, scendendo da cavallo, come soleva fare,
1508 dai compagni suoi sempre aiutato,
si vide sano e indicò lui il percorso
del fiume a gli altri; e, dopo esser passato,
a piedi giunse in città,
1512 manifestando la sua reale guarigione.

CXC

Sentendusi et sapendusi lu veru
 di la sua sanitati, accomenzau
 tuttu quantu lu populu et lu cleru
 1516 “T e D e u *m* l a u d a m u s ”; et pluy assay avanzau
 la devocioni ad om*n*i cor sinceru,
 et tantu plui dapoy si devulgau
 la fama di li miraculi operati
 1520 da li reliqui santi et venerati.

CXCI

Non bastirianu linguì ad recontari,
 per multi chi assay fussiru a lu diri,
 li miraculi chi volsi dimostrari
 1524 Deu, per lu so intrin*s*icu vuliri,
 per quisti santi reliqui, comu pari
 la veritati a ccuy la voli haudiri.
 Et si alcunu fussi chi mi respondissi
 1528 et, argomentandu, accusi mi dichissi:

CXCII

«Per chi accaxuni non foru sanati
 alcuni miserab*l*i infra tanti
 chi conguxati vinniru et malati
 1532 a visitari li reliqui santi?
 Et non appiru li loru sanitati,
 per multu chi fachissiru gran planti?
 Et cun loru mali ritornaru arreri,
 1536 forsi non cun li primi lor penseri?».

CXCII, 1532 reliqui] reliquj -li- corr. su -q- 1533 sanitati] santitatj

CXC

Quando si udì e si seppe la verità
sulla sua guarigione, intonò
tutto quanto il popolo e il clero
1516 il “*Te Deum laudamus*”; e ancor più crebbe
la devozione in ogni cuore sincero,
e molto di più poi si divulgò
la fama dei miracoli operati
1520 dalle reliquie sante e venerate.

CXCI

Non basterebbero le lingue,
per quanto molte che fossero,
a raccontare i miracoli che volle dimostrare
1524 Dio, per il suo intrinseco volere,
attraverso queste sante reliquie, così come sembra
la verità a chi la vuole udire.
E se vi fosse qualcuno che mi rispondesse
1528 e, argomentando, così mi dicesse:

CXCII

«Per quale ragione non furono guariti
altri poveretti fra i tanti
che tormentati e malati vennero
1532 a visitare le reliquie sante?
E (per quale ragione) non ottennero la loro guarigione,
pur versando tante lacrime?
E (per quale ragione) con i loro mali ritornarono indietro,
1536 forse non più con l’idea di ottenere la guarigione?».

CXCIII

- Eu li respundu a quisti *chi non* basta
 l'umanu ingegnu a ccomprindiri tantu.
 L'angilu, *chi gusta*, senti et tasta
 1540 tantu di lu secretu di Deu santu,
 non sa lu tuttu (et ad ipsu non guasta
 la fragilitati humana *chi a nui è mantu*);
 or, comu li sapirimu nuy, ingnoranti,
 1544 li soy secreti mirabili et tanti?

CXCIV

- Ma *per* dui modi la sacra scriptura
 dichì *chi* Deu punixi l'impia agenti,
 et *permetti* la divina sua misura
 1548 essiri flagellatj justamenti:
 lu primu modu, *chi cun* tal pagura
 mancanu di peccar murtalimenti,
 et *per* timuri di li peni havuti
 1552 chercanu totalmenti lor saluti;

CXCV

- Lu sicundu modu, *chi* alcuni, incitati
 a perpetrari simili defetti,
 di lu exemplu di quilli flagellati
 1556 si spagnanu et diventanu perfetti;
 et a cconfirmari quista veritati,
 omni raxuni voli et s*ì* prometti
chi unu exemplu non digia tachiri
 1560 di un ruffianu, *chi* si divi audiri.

CXCIII, 1543 li] lu

CXCIV, 1547 misura] misura -u- *corr. su -o-*

CXCV, 1556 spagnanu] spagnanu *il copista scrive* spachanu, *poi cancella* -chanu e
 aggiunge -gnanu 1559 tachiri] tathirj 1560 audiri] audirj *corr. su audij*

CXCIII, 1539, *L'angilu, chi gusta, senti et tasta*: Cusimano integra il verso in *Si l'angilu, chi gusta, senti et tasta*. L'integrazione è forse dovuta sia all'intento di chiarire meglio il significato del testo, sia per sanare il verso ipometro. Dato che il senso del periodo risulta comunque chiaro anche senza integrazione, e che il verso è comunque sanabile tramite dialefe tra *senti et*, non si ritiene necessario intervenire sul testo.

CXCIII

Io rispondo a questi che non può riuscire
l'umano ingegno a comprendere tanto.
L'angelo, che gusta, sente e tocca
1540 tanti dei segreti di Dio santo,
non sa tutto (ed esso non è corrotto
dalla fragilità umana che invece ricopre noi come
un manto),
ora, come conosceremo noi, che siamo ignoranti,
1544 i suoi tanti e mirabili segreti?

CXCIV

Per due motivi la sacra scrittura
dice che Dio punisce l'empia gente,
e la divina sua misura permette
1548 che sia flagellata giustamente:
il primo motivo è che a causa della paura
non commettano peccati mortali,
e per timore delle pene avute
1552 cerchino totalmente la loro salvezza;

CXCV

Il secondo motivo è che alcuni, incitati
a perpetrare simili peccati,
traendo esempio da quelli flagellati
1556 si spaventino e diventino perfetti;
ed a conferma di questa verità,
la ragione vuole e così permette
che la storia non debba tacere
1560 di un ruffiano, la quale è necessario che voi udiate.

CXCVI

- Dicu *chi* a rreveriri et visitari
 quisti reliqui santi venerandi
 gran numeru di agenti, a non mancarì,
 1564 venianu *omn'ura* da diversi bandi.
 Infra li quali, *per* causa di orari
 lu corpu beatissimu, *chi* spandi
 tanta gracia a tutti chascun'ura,
 1568 chi vinni una juvinetta donna pura,

LU NONU MIRACULU

CXCVII

- povira assay, devota et costumata;
 et un jornu nella via, essendu *requesta*
 di la natura a ffachenda *privata*,
 1572 lassau la compagnia, et subitu et *presta*
 andau for via a parti assay ocultata,
 a ttal natural attu multu honesta.
 In lu qual locu un ruffianu vinni,
 1576 et, sula ipsu videndula, si *tinzi*;

CXCVIII

- et, di libidini grandi ipsu infiammatu,
 senza virgogna ad ipsa si accostau,
 et *primu* duchimenti l'à inviatu
 1580 a *quillu* mali *chi* issa no operau.
 La fiminetta, audendu tal peccatu,
 et lu locu solitariu, si spagnau
 et dissi: «Fрати, a mmi non raxunari
 1584 di tal fachendi. Lassamindi andari,

CXCVI, 1567 chascun'ura] chascunura *preceduto da* cha scuj *barrato*
 donna] dona

CXCVIII, 1577 grandi] grandi *preceduto da* grandi *barrato*

CXCVI

Dico che a riverire e visitare
queste reliquie sante venerande
un gran numero di gente, certamente,
1564 venivano continuamente da diversi luoghi.
Fra i quali, a pregare
il corpo beatissimo, che spande
tanta grazia a tutti senza sosta,
1568 venne una giovane donna pura,

IL NONO MIRACOLO

CXCVII

assai povera, devota e costumata;
un giorno durante il viaggio, essendo richiesta
dalla natura a faccenda privata,
1572 lasciò la compagnia, e subito, lesta
andò fuori dal sentiero in un luogo appartato,
per compiere quel naturale atto pudicamente.
In quel luogo venne un ruffiano,
1576 e, vedendola sola, si fermò;

CXCVIII

e, da un forte desiderio infiammato,
senza vergogna a lei si accostò,
e in un primo momento dolcemente l'ha invitata
1580 a quel peccato che ella non aveva mai compiuto.
La giovinetta, udendo tal peccato,
per di più il luogo era solitario, si spaventò
e disse: «Fratello, con me non ragionare
1584 di siffatte azioni. Lasciami andare,

CXCIX

- kì eu vaju a visitari la casa digna
 et li reliquii di quilla beata
 Agatha, santa, virgini et benigna,
 1588 chi ad ipsu sulu Deu fu dedicata.
 Deu mi *ndi* guardi chi tantu maligna
 eu diventassi, *per*versa et ingrata,
 chi di tal peccatu a imbrattarimi havissi,
 1592 un fulgaru pluy tostu mi auchidissi!

CC

- Levati, afflittu, di tal fantasia,
 ne *per* aventura da la manu forti
 di Deu, chi certu si vendichirìa,
 1596 non agi tu a perir di mala morti».
 Lu ruffianu, miseru, chi ardia,
 pretendìa a li nequissimi conforti
 chi li avìa datu primu, et affirmava
 1600 chi *om*ino a consentir li habisognava.

CCI

- La *dom*pna si difendìa virilimenti
 cu *am*inazi, *cun* fatti et *cun* palori;
 lu ruffianu, *pront*issimamenti,
 1604 da lu bon vuliri la cachava fori,
 et ad *om*ni modu vulìa, lu dolenti,
 rumpiri lu beni chi avìa in cori.
 La *dom*pna si difendìa et ben si ayutava,
 1608 et *qu*llu a consentiri la forzava.

CCII

- Agatha santa, jà tu non lassasti
 la tua devota in tal casu periri,
 ma comu *protect*richi l'ayutasti:
 1612 *cun* lu consensu di l'altu Vuliri,
 di lu officciu di la lingua lu privasti,
 et mutu diventau, senza plui diri.
 Lu ruffianu, videndusi offisu
 1616 *cun* tantu *damp*nu, si tin*ni* riprisu.

CCI, 1602 *am*inazi] *am*inazi -z- corr. probabilmente su -c-

1604 la] lu

CXCIX

poiché io vado a visitare la casa degna
e le reliquie di quella beata
Agata, santa, vergine e benigna,
1588 che solamente a Dio si dedicò.
Dio me ne guardi dal diventare
tanto maligna, perversa e ingrata,
se di tal peccato mi dovessi macchiare,
1592 preferirei che un fulmine piuttosto mi uccidesse!

CC

Distogliti, infelice, da tal fantasia,
non sarebbe un caso se per mezzo della mano forte
di Dio, che certo si vendicherebbe,
1596 tu perisca di mala morte».
Il ruffiano, misero, che ardeva,
reclamava la tanto iniqua consolazione
che le aveva chiesto prima, e affermava
1600 che le conveniva del tutto acconsentire.

CCI

La donna si difendeva virilmente
con minacce, con fatti e con parole;
il ruffiano, prontissimamente,
1604 dal buon proposito cercava di sviarla,
e in ogni modo voleva, il dolente,
infrangere il bene che aveva in cuore.
La donna si difendeva e ben si aiutava,
1608 mentre quello ad acconsentire la forzava.

CCII

Agata santa, tu non lasciasti
in questa situazione la tua devota perire,
ma come protettrice l'aiutasti:
1612 con il consenso dell'alto Volere,
dell'uso della parola lo privasti,
e muto diventò, senza più poter parlare.
Il ruffiano, vedendosi colpito
1616 con tanto danno, si ritenne ripreso.

CCIII

La dompna, intra stu tempu, si ndi giù,
 et *cun* li soy compagni, accompagnata,
 la sua devoccioni ipsa compliu,
 1620 comu ipsa era jà deliberata.
 Quistu attu poy *per* veru si rindà:
 la cosa tutta, comu fu ordinata,
per testimoni dignissimi et boni
 1624 fu *confirmata* a la conclusioni.

CCIV

Per dar pagura a li luxuriosi,
 porchi abominabili et fitenti,
 di multi orrendi mali defettusi,
 1628 *secundu chi* lu mundu tuttu senti,
 jà eu (*per* diri quistu) *non conclusi*
 lu *primu* diri: *chi* comodamenti
 indi parliro appressu, comu intendiriti
 1632 si attenti ad ascutari vui starriti.

CCV

Eu dicu *chi* talvolta Deu *permitti*
 essiri multi boni flagellati,
secundu chi a b i n i c i o previtti
 1636 la sua *immensa* et alta magestati.
 Lu gran judiciu so cui intisi et vitti,
chi è unu abissu di *profunditati*?
 A Deu *non* lu intendi altru *chi* ipsu stissu,
 1640 et *per* quistu dicu *chi* è *profundu* abissu.

CCVI

Multi fiati la sua *providencia*
permitti chi unu justu sia agravatu,
 ma *qullu* agravamentu è penitencia
 1644 di alcunu so terribili peccatu;
per zo consenti l'alta Sapiencia
 lu mal di *qullu* justu flagellatu:
per campari plui rettu et timurusu,
 1648 pluy regulatu, contritu et piatusu.

CCIII, 1617 dompna] dompa.

CCVI, 1641 *providencia*] *providencia preceduto da provi cancellato*

CCIII

La donna, nel frattempo, se ne andò,
e con i suoi compagni, accompagnata,
la sua devozione compì,
1620 come ella aveva già deliberato.
Questo fatto veritiero poi si considerò:
la faccenda tutta, come fu narrata ordinatamente,
da testimoni degnissimi e autorevoli
1624 fu confermata in conclusione.

CCIV – 204

Per incutere paura ai lussuriosi,
porci abominevoli e fetenti,
di molti e orrendi mali colpevoli,
1628 come tutto il mondo sente,
io (per dire le suddette cose) non conclusi
ciò che stavo per dire prima: comodamente
ne parlerò dopo, come noterete
1632 se attenti ad ascoltare voi starete.

CCV

Io dico che talvolta Dio permette
che molte persone buone siano castigate,
secondo ciò che dall'inizio stabili
1636 la sua immensa e alta maestà.
Chi mai sentì e vide il suo grande giudizio,
che è un abisso di profondità?
Dio non può esser compreso se non da se stesso,
1640 e per questo dico che è profondo abisso.

CCVI

Molte volte la sua provvidenza
permette che un giusto sia gravato,
ma quel carico è la penitenza
1644 di qualche suo terribile peccato;
per questo consente l'alta Sapienza
la malattia del giusto flagellato:
per vivere in modo più retto e timoroso,
1648 più equilibrato, contrito e pietoso.

CCVII

- Dichi san Paulu, vas di eleccioni,
chi a quillu *chi* flagella Deu et castiya,
 quilli soy tali castigacioni
 1652 sunnu di patri bonu, *chi* disiya
 lu figlu bonu in bona opinioni:
 attalchì non lu senta nè lu viya
 operatur di mali, iniquu et reu;
 1656 et accusi a li justu batti l'altu Deu.

CCVIII

- Et *per quistu* lu justu et timoratu
 divi gaudiri a li soy adversitati;
 et l'impiau malvasu et disperatu
 1660 si divi attristari a li prosperitati,
 perchì, *chi* comu figlu abandunatu,
 è discachatu di la hereditati
 di vita eterna, non pati alcun mali,
 1664 ma abunda et gaudi in cosi temporali.

CCIX

- Volgi la carta poy nell'altra vita:
 lu bonu flagellatu regna et gaudi
 nell'altu chelu, in gloria infinita;
 1668 sutta l'ali divini et l'alti faudi
 à saturitati perfetta et complita;
 et la divina Essencia li exaudi
 omni peticioni *chi* ipsu voli,
 1672 comu unu di li soy boni figlioli.

CCX

- Ma quillu *chi* a stu mundu à congaudutu
 cun gran richiza, figlioli et honuri,
 pompi et signurìa, comu à volutu,
 1676 altiza, sanitati et gran favuri,
 nell'altra vita comu sta perdutu
 nelli tormenti, peni, e gran doluri.
 Beatu l'omu *chi* a stu mundu pati
 1680 cun paciencia et bona voluntati!

CCIX, 1668 l'alti] l'altri]

CCX, 1677 nell'altra] nelltra

CCVII

Dice San Paolo, Vas d'elezione,
che in merito a colui che Dio flagella e castiga,
quella sua tale punizione
1652 è di padre buono, che desidera
che il figlio buono abbia una buona opinione:
cosicché non lo senta né lo veda
come operatore di malvagità, iniquo e reo;
1656 per tale motivo i giusti son percossi dall'alto Dio.

CCVIII

E per questo il giusto e il timorato
deve godere delle sue avversità;
e l'empio malvagio e disperato
1660 si deve rattristare della sua prosperità,
perché, che come un figlio abbandonato,
è escluso dall'eredità
della vita eterna, non patisce alcun male,
1664 ma eccede e gode nelle cose temporali.

CCIX

Volge la carta poi nell'altra vita:
il buono flagellato regna e gode
nell'alto dei cieli, nella gloria infinita;
1668 sotto le ali divine e le alte falde
ha sazieta perfetta e completa;
e la divina Essenza esaudisce
ogni desiderio che egli vuole,
1672 considerandolo uno dei suoi figli migliori.

CCX

Ma colui che in questo mondo ha goduto insieme
a grandi ricchezze, figli e onori,
pompe e signorie, come ha voluto,
1676 altezza, salute e grande favore,
nell'altra vita come è perduto
tra tormenti, pene, e gran dolore.
Beato l'uomo che in questo mondo soffre
1680 con pazienza e buona volontà!

CCXI

- Li bastunati di Deu omnipotenti
 sunnu a li justu frenu, et su buccati
 chi lu teninu perfettu et pazienti,
 1684 et non si extolli nella vanitati,
 et veninu ad haviri finalmenti
 lu fruttu di li beni perpetrati.
 Adunca l'omu si divi allegrari
 1688 di zo chi pati, et Deu reingraciari.

LU DECIMU MIR<ACULU>

CCXII

- Per unu exemplu, chi intendu sequiri
 a tal prepostu, meglu intendiriti;
 et per putiri vuy meglu sapiri,
 1692 di un grecu abati quistu notiriti:
 venerabili assay, chi audendu diri
 li miraculi di Agatha infiniti,
 di Trayna si partiù (allura chitati
 1696 antiqua, digna, di multi prelati),

CCXIII

- per essiri in Cathania cu alquanti
 di li monachi soy, di quali alcuni
 andavanu a cavallu, infra di tanti,
 1700 et alcuni a pedi, juvini et garzuni.
 Infra li quali, cun pinseri santi,
 un noviciu ch'era, chi già innanti,
 currendu per la via velochimenti,
 1704 cun devocioni cordialimenti.

CCXII, r. mir<aculu>] -aculu mancante a causa della rifilatura del manoscritto

CCXII, r.: *Lu decimu mir<aculu>*: l'episodio del giovane monaco che da Troina va a visitare le reliquie di S. Agata a Catania trova un interessante raffronto nella vita di S. Silvestro abate di Troina, che il Gaetano cavò da un ms. greco di quel celebre monastero [cfr. Gaetano (1657: 59-60, tomo II)]. Ivi si narra che il giovane monaco, spinto dal desiderio di visitare il sepolcro di S. Agata, avuto il permesso dal Superiore, al di là delle leggi della natura potè compiere in meno di un'ora quel viaggio (l'*Epistola* di Maurizio riporta: «*stupendo satis modo, et admiratione digno, Abbatem et monachos, qui iam perrexerant, nesciens antecessit, et quasi totum illud viae spatium pervolaret, non longe se a supradictae moenibus civitatis invenit*», AASS (1658: 641, col. 2). Dalla stessa vita sappiamo che il santo Abate visse ai tempi di

CCXI

Le bastonate di Dio onnipotente
sono per i giusti un freno, e sono sberle
che li mantengono perfetti e pazienti,
1684 e non si esaltano nella vanità,
ma vengono a raccogliere finalmente
il frutto del bene perpetrato.
Dunque l'uomo si deve rallegrare
1688 di ciò che patisce, e Dio ringraziare.

IL DECIMO MIRACOLO

CCXII

Tramite un esempio, che intendo raccontare
a tal proposito, meglio capirete;
e affinché voi possiate saperne di più,
1692 di un abate greco questo annoterete:
assai venerabile, il quale udendo dire
i miracoli infiniti di Agata,
da Troina partì (allora città
1696 antica, degna e ricca di molti prelati),

CCXIII

per essere a Catania con alquanti
dei monaci suoi, dei quali alcuni
andavano a cavallo, fra tanti,
1700 e alcuni a piedi, giovani e garzoni.
Fra questi, con pensieri santi,
un novizio vi era, che viaggiava avanti,
correndo per la via velocemente,
1704 con la devozione nel cuore.

CCXIV

- Subitamente li vinni un doluri
 all'anca destra, *chi non* potti andari,
 nè movirisi dund'era; *cun* clamuri
 1708 gridava ayutu et *non* sapia *chi* fari.
 L'abati et l'altri frati, cu assay amuri,
non finavanu tutti lacrimari
 per compassioni *chi* a lu frati havianu,
 1712 vulianulu ayutari et *non* putianu.

CCXV

- Dissi l'abati: «Figlu, comu poy,
 a *qu*lla chella *chi* è appressu *di* nuy
 ti forza andari *cun* li *pedi* toy
 1716 oy *cun* lu ayutu *chi* haviray *di* altruy.
 Chì Deu *eternu*, *cun* l'operi soy,
chi a *qu*istu basta et pò fari assay pluy
chi nui cridimu, ni pò consulari,
 1720 accusì andandu, comu havendu a stari.

CCXV, 1716 *chì*] *chi* *preceduto da di barrato* 1717 *operi*] *operj corr. su oprj*
 1720 *havendu*] *hauendu preceduto da comu barrato*

Guglielmo II e che morì nel 1164. Pertanto è plausibile riconoscere in quel giovane novizio del documento mauriziano il futuro S. Silvestro, giacché egli visse nell'epoca del ritorno delle sacre Reliquie, quando cioè il sepolcro di S. Agata era divenuto meta di pellegrinaggi da tutta la Sicilia e anche da altre regioni d'Italia; cfr. Scalia (1928: 96-97).

CCXV, 1717 *operi*: interessante la correzione di *operj* su *oprj*, in quanto non è escluso che la sincope dell'atona possa essere spia del parlato. Sincope che all'interno dell'opera occorre altre volte: *opraccioni* al v. 1201, *pr'* ai vv. 471, 718, 765, 774, 861, 1028, 1183, 1209, 1765, 1915, 1993, 2647; la caduta della vocale in *per* è attestata anche e solamente nell'altra opera di Antoni d'Oliveri, *l'Istoria di S. Ursula*: *pr'* occorre ai vv. 26, 166, 189, 222, 258, 261, 549, 622, 781, 851, 853, 1190, 1204, 1398, 1507. In entrambi i poemi la sincope avviene solo se *pr'* è seguito da lessemi che iniziano per vocale, in modo tale da formare con essi un unico lessema nel quale la vocale *-e-* di *per* risulti atona. *Opra* occorre in siciliano medioevale solo altre due volte: nella *Vita Beati Corradi* di Francesco Roto al cap. 2, e nell'opera di Pietro Ranzano, *De lo autore et de li primi principii de la felice città de Palermo*, al cap. 4.10.

CCXIV

Improvvisamente lo colpì un dolore
all'anca destra, tanto da non poter più camminare,
né muoversi da dov'era; con clamore
1708 gridava aiuto e non sapeva che fare.
L'abate e gli altri frati, con molto amore,
non smettevano tutti di piangere
per la compassione che nei confronti del frate avevano,
1712 lo volevano aiutare ma non potevano.

CCXV

Disse l'abate: «Figlio, come puoi,
in quella cella che è vicino a noi
sforzati di andare con i piedi tuoi
1716 o con l'aiuto che riceverai dagli altri.
Poiché Dio eterno, con le opere sue,
il quale può fare questo e assai più
di quanto noi crediamo, ci può consolare,
1720 così nell'andare, che nel dover restare.

CCXVI

- A quilla cella tu ni aspittiray
perfinchì di Cathania tornamu;
 et poy a lu monasteriu virray
 1724 *cun* tutti nuy, *chi* ad Agatha speramu
chi prestu di tal mali saniray,
 et ad ipsa *cun* doluri *indi* pregamu.
 L'abati *cun* li soy si misi in via,
 1728 lassandu a *quillu*, *chi* assay si dolia,

CCXVII

- in mezu la via, ad Agatha *chamandu*,
chi tantu gran doluri li levassi,
 ad ipsa multu si *arricomandandu*;
 1732 et acussì *dichendu*, *parsi chi habentassi*
quilla sua pena; et, in tal locu standu,
 a nnullu *trovandu chi poy l'ayutassi,*
 si *adormentau in menzu quilla via,*
 1736 *vintu da lu doluri chi sentia.*

CCXVIII

- A lu quali *apparsi Agatha beata,*
non mancu chi lu sulì radiusa,
 et *cun* sua vuchi leta et *consulata*
 1740 li *dissi quilla Santa gloriosa:*
 «*Chi fay izà, frati, cun menti turbata,*
patendu tanta pena dolurusa?
Chind'àiù certu gran compassioni
 1744 *di la tua tanta perturbationi».*

CCXIX

- Lu monacu malatu li *respusi:*
 «*Madonna, eu, afflictu, andava a visitari*
li reliqui santi et gloriosi
 1748 *di Agatha santa, per plui mi infiamari*
nelli soy effetti amabili et piatusi,
chi non mancanu jamay benificari
li soy devoti a li necessitati,
 1752 *si alunu d'illi per qualchi via pati.*

CCXVIII, 1744 *perturbationi]* *perfurbacioni*

CCXIX, 1749 *piatusi]* *piatusa* 1750 *benificari]* *benjficarj* *il copista scrive beni-*
ficarj, poi corregge in bene-, e poi ancora in benj-

CCXVI

In quella cella tu ci aspetterai
finché da Catania non torneremo;
e poi al monastero verrai
1724 con tutti noi, i quali ad Agata ci affidiamo
affinché presto da tal male tu possa guarire,
e a lei con dolore ci rivolgiamo in preghiera.
L'abate con i suoi si mise in viaggio,
1728 lasciando quello, che assai si lamentava,

CCXVII

in mezzo alla via, invocando Agata,
che un così gran dolore gli levasse,
e a lei raccomandandosi;
1732 e così dicendo, parve che lenisse
quella sua pena; e, in quel luogo restando,
non trovando nessuno che poi l'aiutasse,
si addormentò in mezzo a quella via,
1736 vinto dal dolore che sentiva.

CCXVIII

Al quale apparve Agata beata,
non meno del sole radiosa,
e con la sua voce lieta e consolatrice
1740 gli dissi quella Santa gloriosa:
«Che fai qua, fratello, con mente turbata,
patendo tanta pena dolorosa?
Sappi che ho certo gran compassione
1744 della tua grande perturbazione».

CCXIX

Il monaco malato le rispose:
«Mia signora, io, afflitto, andavo a visitare
le reliquie sante e gloriose
1748 di Agata santa, per più appassionarmi
dei suoi sentimenti amabili e pietosi,
che non mancano mai di assistere
i suoi devoti nelle avversità,
1752 che qualcuno d'essi in qualche modo patisce.

CCXX

- Un subitu doluri mi assaltau
 in quistu locu dundi su cadutu,
 chi omni virtuti et forza mi levau,
 1756 et fui d'ompni meu beni destitutu». Allura quilla dompna lu guardau
 et dissi: «Fрати, senza humanu ayutu
 levati et sequixi undi vayu eu,
 1760 chi Agatha sugnu, la *serva di* Deu.

CCXXI

- In quillu instanti si arrisviglau allura
 lu monacu, trovandusi ben sanu,
 et Agatha non vidi: appi pagura,
 1764 ch'è sulu si trovau in quillu gran planu,
 ma pur si vitti sanu, et pr'aventura.
 Cun l'ochi in chelu, auzau intrambu li manu
 et rengraciau a *Cristu* omnipotenti,
 1768 chi tantu beni li fichi evidenti,

CCXXII

- per li meriti d'Agatha sua spusa,
 et vera figla *per* adopcioni,
 nel So *conspectu* tantu gloriosa
 1772 quantu *dì*mustra, *per* operacioni
 mirabili, *propicia* et *piatusa*
di soy devoti et *servituri* boni.
 Lu monacu, chi a la chella andar cridia,
 1776 comu l'abati comandatu havìa,

CCXXIII

- et chi a la ditta chella l'aspittassi
 accusò siccu com'era, *per*dotu,
 videndusi sanu *cun* li primi passi,
 1780 si *partìu* lu bon monacu guarutu
 et, caminandu, avanti chi scurassi,
 li monachi et l'abati appi vidutu
 appressu Cathania, et jungendu li dissi:
 1784 «Patri, su sanu!», et a Deu benedissi.

CCXX, 1753 mi] mj *preceduto da dice cancellato.*

CCXX

Un improvviso dolore mi assalì
in questo luogo dove sono caduto,
il quale ogni virtù e forza mi levò,
1756 e fui d'ogni mio bene privato».
Allora quella donna lo guardò
e disse: «Fratello, senza umano aiuto
alzati e segui dove vado io,
1760 che Agata sono, la serva di Dio.

CCXXI

In quell'istante si svegliò allora
il monaco, ritrovandosi ben sano,
ma Agata non vide: ebbe paura,
1764 poiché solo si ritrovò in quella grande pianura,
eppure si vide sano, per fortuna.
Con gli occhi al cielo, alzò entrambi le mani
e ringraziò Cristo onnipotente,
1768 che gli procurò un bene tanto evidente,

CCXXII

per i meriti d'Agata sua sposa,
e vera figlia per adozione,
al Suo cospetto è tanto gloriosa
1772 quanto dimostra, grazie alle opere
mirabili, di essere propizia e pietosa
ai suoi devoti e servitori buoni.
Il monaco, che nella cella pensava di andare,
1776 come l'abate comandato gli aveva,

CCXXIII

e alla suddetta cella aspettarlo
così privo d'umore (triste) com'era, perduto,
vedendosi sano tramite i primi passi,
1780 si avviò il buon monaco guarito
e, camminando, prima che facesse buoi,
i monaci e l'abate ebbe veduto
vicino Catania, e giungendo gli disse:
1784 «Padre, sono sano!», e Dio benedisse.

CCXXIV

- L'abati lu canuxi et l'altri ancora,
 et adimandaru curiusamenti
 tuttu lu fattu, et dissiru: «Dinmi ora
 1788 comu si sanu, figlu hobedienti».
 Lu monacu plangia ad omni palora
 per alligriza continuamenti,
 et omni cosa li dissi, et zo chi vidi
 1792 in visioni; et l'abati lu cridi

CCXXV

- per la tanta experiencia chi era
 verissima da si, et chi havianu vistu;
 et cun gauyu, tutti insembla, a la maynera
 1796 rengraciaru l'altu Jesu Cristu
 et ad Agatha, sua spusa santa et vera,
 chi a lu so bon devotu havia provistu.
 Intraru jubilanti a la chitati
 1800 et a lu santu templu foru collocati,

CCXXVI

- undi adoraru lu corpu sacratu
 di l'alta spusa di lu Redempturi.
 Lu miraculu di lu monacu narratu
 1804 plubicarु dapoy cun gran fervuri:
 per tanti testimoni fu aprobatu
 et poy reduttu in publichi scripturi.
 L'abati et li soy monachi tornarु
 1808 a lu cenobiu loru et Deu laudaru.

CCXXVII

- Multi fiati li boni et li santi
 su flagellati per lu meglu loru.
 Deu, chi canuxi lu cori di tanti
 1812 et sa comu serrannu et comu foru,
 per loru gloria, ipsu Deu hordinanti,
 per darli in chelu majuri thesoru,
 voli chi a quista vita sianu tutti
 1816 tribulati, conguxati, in planti et lucti.

CCXXIV, 1786 curiusamenti] curisamenti] 1791 dissi] ditti]
 CCXXVI, 1802 Redempturi] redempturj *la prima r- corr. su lettera illeggibile*

CCXXIV

L'abate lo riconosce e anche gli altri,
e domandarono curiosamente
tutto l'accaduto, e dissero: «Dicci ora
1788 come sei guarito, figlio obbediente».
Il monaco piangeva ad ogni parola
per la gioia ininterrottamente,
e ogni cosa gli raccontò, e ciò che vide
1792 in visione; e l'abate lo credette

CCXXV

in base a un così grande evento, che era
di per sé verissimo, e che avevano visto;
e con gioia, tutti insieme, secondo le norme
1796 ringraziarono l'alto Gesù Cristo
e Agata, sua sposa santa e vera,
che al suo buon devoto aveva provveduto.
Entrarono giubilanti nella città
1800 e al santo tempio vennero collocati,

CCXXVI

dove adorarono il corpo sacro
dell'alta sposa del Redentore.
Il miracolo dal monaco narrato
1804 poi resero pubblico con gran fervore:
da tanti testimoni fu stimato per vero
e poi convertito in pubbliche scritture.
L'abate e i suoi monaci tornarono
1808 al loro cenobio e Dio lodarono.

CCXXVII

Molte volte i buoni e i santi
sono flagellati per il loro bene.
Dio, che conosce il cuore di tanti
1812 e sa come saranno e come furono,
per la loro gloria, lo stesso Dio ordinante,
e per dargli in cielo un maggior tesoro,
vuole che in questa vita siano tutti
1816 tribolati, tormentati, con pianti e lutti.

CCXXVIII

- Non sia nixunu *chi*, videndu alcuni
da li demoni *inmundi* conturbati,
chi vogla diri *per* nulla raxuni:
1820 «Quisti da Deu sunnu abandonati».
Nixunu pò sapiri la ccaxuni
perchì Deu voli *chi* sianu vexati
quisti tali da li spiriti *inmundi*.
1824 Li secreti soy a nnuy l'altu Deu ascundi.

CCXXIX

- Ma si trova *per* dui causi *chi* *consenti*
chi sianu vexati *quisti di* tal mali:
oy a ccastigari *temporalimenti*
1828 lu corpu loru, *per* diventar tali
chi sia tuttu subiettu et hoberdienti
a l'anima, *chi per* stintu *spirituali*
vurria lu ben comuni d'issi duy,
1832 et *chi* lu so beni si *operassi* pluy;

CCXXX

- oy pur li fa, a llor *dampnaccioni*
perpetua, da ipsi conguxati.
La sapiencia sua comu disponi,
1836 *per* la *intrinseca* sua *profunditati*,
cuy pò sapiri? Nè l'angili boni,
nè li malvasi *di* chelu cascati,
nè nuy ancora putimu sapiri,
1840 sulu ipsu *intendi* Deu, senza plui diri.

CCXXVIII, 1819 vogla] uoglu

CCXXX, 1833 li] lu; dampnaccioni] dampnccionj

CCXXVIII

- E non vi sia nessuno che, vedendo alcuni
dai demoni immondi conturbati,
dica per nessuna ragione:
1820 «Questi da Dio sono abbandonati».
Nessuno può sapere il motivo
per cui Dio vuole che siano vessati
questi tali dagli spiriti immondi.
1824 I segreti suoi a noi l'alto Dio nasconde.

CCXXIX

- In due casi Dio acconsente
che questi siano vessati da tali spiriti:
o per castigare temporalmente
1828 il loro corpo, affinché diventi tale
da esser tutto assoggettato e obbediente
all'anima, che per istinto spirituale
vorrebbe il bene comune di tutti e due,
1832 e che operi maggiormente per il suo bene;

CCXXX

- oppure li fa, per la loro dannazione
perpetua, da essi tormentare.
La sapienza sua come opera,
1836 per l'intrinseca sua profondità,
chi può conoscere? Né gli angeli buoni,
né i malvagi dal cielo caduti,
né tanto meno noi possiamo sapere,
1840 solo Dio può comprendere se stesso, senza altro aggiunger-
re.

CCXXXI

- Ma *perchì* si vogla sia tal detrimentu,
 comu ordina et voli ipsu Signuri,
 sia a *nostru* comuni documentu,
 1844 a nostru beni et a *nostru* timuri,
 ad utilitati et *nostru* induchimentu
 d'essiri *perfetti* servituri
 di l'altu Deu, lu pluy *chi* nui putimu,
 1848 *chì* soy creaturi et scavi tutti simu.

LU UNDECIMU MIRACULU

CCXXXII

- Per lu miraculu appressu, declaratu
 serrà zo *chi* dissi *per conclusioni*:
 di unu Spichiu, accusi nominatu,
 1852 progenitu di greca naccioni;
 in la *terra di* Girachi fachìa statu,
 in monastica et pia *professioni*,
 in lu oratoriu di Stefanu santu,
 1856 *protomartiru* dignissimu cotantu.

CCXXXIII

- Lu quali Spichiu afflittu *per* dechi *anni*
 fu da un demoniu <iniquu et> *perversu*,
cun tanta pena sua et *cun* tanti *dampni*,
 1860 *chi* repusar *non* putìa *per* nullu versu;
 mortal fatighi e dolurusi affanni
per setti uri li dava, *chi* dispersu
 da *omni* sentimentu lu tinìa,
 1864 *chi* mortu pluy *chi* vivu jà parìa.

CCXXXI, 1842 Signuri] signurj -n- corr. su lettera illeggibile 1844 timuri]
 t]murj tj- tracciata con inchiostro marcato, a causa di correzione o sbavatura
 CCXXXII, 1849 declaratu] declaratu -u corr. su -j
 CCXXXIII, 1861 dolurusi] dolurusi la seconda -u- corr. su -j-

CCXXXIII, 1858 <iniquu et>: si accoglie il suggerimento di Cusimano, il quale
 traendo spunto dall'*Epistola* di Maurizio («*Qui iam per decem annorum curricula ne-
 quissimo daemonio vexabatur*», *AASS* (1658: 641, col. 2) e dal verso 1897
 dell'ottava CCXXXVIII (*ki di tal spiritu iniquu sia lassatu*), integra il verso con
iniquu et.

CCXXXI

Ma il motivo per cui è necessario un così tale detrimento,
come ordina e vuole il Signore,
è che serva al nostro comune ammaestramento,
1844 per il nostro bene e il nostro timore,
per la nostra utilità e da stimolo
ad essere perfetti servitori
dell'alto Dio, il più che noi possiamo,
1848 poiché sue creature e schiavi tutti siamo

L'UNDICESIMO MIRACOLO

CCXXXII

Nel miracolo seguente, chiarito
sarà ciò che dissi in conclusione:
narrerò di un certo Spicio, così chiamato,
1852 di origine di greca;
nel territorio di Geraci abitava,
conducendo una vita monastica e pia,
nell'oratorio di Santo Stefano,
1856 protomartire così tanto degno.

CCXXXIII

Questo Spicio fu tormentato per dieci anni
da un demonio iniquo e perverso,
con tanta sua pena e con tanti danni,
1860 tanto che riposare non poteva in nessun modo;
mortalmente fatiche e dolorosi affanni
per sette ore gli causava, tanto che
fuori di senno lo teneva,
1864 tanto che morto più che vivo già sembrava.

CXXXIV

La matri sua, *chi* Anna si chamava,
 di tantu so duluri si auchidia;
 om'n'ura *per* lu figlu trimulava,
 1868 *chì* accusi tempestari lu vidia.
 Nixuna cosa a lu figlu juvava,
per remediù assay *chi* li fachia;
 all'ultimu, omni cosa abandonau
 1872 et a lu creaturi so l'accomandau.

CCXXXV

In quistu tempu la nova *pervinni*
 di li miraculi d'Agatha beata.
 La *dompna* sconsulata si subvinni,
 1876 et, all'altu Deu tutta humiliata,
per la fidi *chi* havia, certa si tinni
chi per quista Virgini sacrata
 lu figlu so, tant'an*ni* tempestatu,
 1880 *ipsa operanti*, sarrà liberatu.

CCXXXVI

Accompagnata d'amichi et parenti,
*cu*n Spichiu so figlu, la *mischina*
 si misi in via, plangendu amaramenti,
 1884 *di* mortal doluri tutta quanta plina.
 Accussi fu in Cathania finalmenti
*cu*n lu figlu et li soy amichi una matina:
 intrau a la eclesia et, la fachi stricandu
 1888 *per* lu pavimentu, andau sempri *pregandu*

CCXXXVII

a la piatusa Virgini, *chi* audia
 li soy piatusi supplicacioni;
 et avanti li reliquii *ipsa* dichia
 1892 *cu*n tantu dolu et tanta passioni:
 «O Agatha benigna, agi *di* mia,
 la sconsulata ormay, compassioni!
 A lu figlu meu, tant'an*ni* combattutu,
 1896 ti *pregu*, *per* piatati, dalli ajutu,

CCXXXIV

La madre sua, che Anna si chiamava,
del grande dolore del figlio si doleva;
in ogni istante per il figlio tremava,
1868 poiché tempestare così lo vedeva.
Nessuna cosa al figlio giovava,
per quanto tante cure gli prestasse;
infine, ogni rimedio abbandonò
1872 e al creatore suo lo raccomandò.

CCXXXV

In questo periodo la notizia pervenne
dei miracoli d'Agata beata.
La donna sconsolata si ricordò,
1876 e, rivolta all'alto Dio tutta umiliata,
per la fede che aveva, certa si ritenne
che per mezzo di questa Vergine consacrata
il figlio suo, per tanti anni tempestato,
1880 grazie alla sua opera, venisse liberato.

CCXXXVI

Accompagnata d'amici e parenti,
con Spicio suo figlio, la sventurata
si mise in viaggio, piangendo amaramente,
1884 di un mortale dolore tutta quanta piena.
Così arrivò a Catania finalmente
con il figlio e i suoi amici una mattina:
entrò nella chiesa e, la faccia sfregando
1888 nel pavimento, pregava incessantemente

CCXXXVII

la pietosa Vergine, che ascoltava
le sue pietose suppliche;
e davanti le reliquie ella diceva
1892 con tanto dolore e tanta passione:
«O Agata benigna, abbi di me,
ormai sconsolata, compassione!
Al figlio mio, da tanti anni travagliato,
1896 ti prego, per pietà, dai aiuto,

CCXXXVIII

- ki di tal spiritu iniquu sia lassatu,
chi lu combatti tantu mortalmenti;
et fazu vutu, si mm'è liberatu,
1900 di abandunar lu mundu totalmenti,
et supta habitu monasticu votatu
la vita mia finiri humilimenti». Et Deu, chi vitti la sua opinioni,
1904 exaudiu allura li soy oracioni:

CCXXXIX

- per li prigheri d'Agatha piatusa,
chi a Deu pregava chi li conchedissi
zo chi petìa la matri dolurusa:
1908 chi lu so figliu sanu li rindissi;
per lu interessu di la sacra spusa,
volsi chi la *gracia* optenissi
ipsu Creaturi; et, comu Ipsi ordinau,
1912 Stichiu monacu sì si adormintau,

CCXL

- et dormendu vidi tali visioni:
chi di li duy scutelli undi stachia
la santa testa, pr'ordinacioni
1916 di Deu, una clara stilla indi nixia,
et, cussì fulgenti com'era, si poni
supra la testa sua et non si movìa.
Lu monacu, dapoy quistu, si levau,
1920 et una orrenda vuchi ipsu gittau,

CCXLI

- im modu chi tutti quilli chi l'auderu
di la pagura grandi si atterraru;
et di un sompnu suavissimu et ligeru
1924 fu prisu, poy chi quilli si spagnaru.
Et Agatha li apparsi, a dir lu veru,
fulgenti et bella, cu un vestitu claru,
et dimandaulu si puru vulia
1928 sanar, comu la matri li petìa.

CCXXXIX, 1907 dolurusa] dolurusa *la prima -u- corr. su lettera illeggibile*

CCXXXVIII

che da tal spirito iniquo sia lasciato,
il quale lo angoscia così mortalmente;
e faccio voto, si mi è liberato,
1900 di abbandonare il mondo totalmente,
e sotto un votato abito monastico
la vita mia di finire umilmente». E Dio, che vide le sue intenzioni,
1904 esaudì allora le sue orazioni:

CCXXXIX

per mezzo delle preghiere d'Agata pietosa,
che pregava Dio affinché le concedesse
ciò che chiedeva la madre addolorata:
1908 che il suo figlio sano rendesse;
grazie all'interesse della sacra sposa,
volle che la grazia ottenesse
il Creatore; e, come Egli ordinò,
1912 il monaco Spicio così si addormentò,

CCXL

e dormendo ebbe questa visione:
dalle due scodelle dove stava
la sacra testa, per ordine
1916 di Dio, una chiara stella ne usciva,
e, così fulgente com'era, si pose
sopra la testa sua e non si muoveva.
Il monaco, dopo di ciò, si levò,
1920 e un orrendo grido egli gettò,

CCXLI

tanto che tutti coloro che l'udirono
dalla paura si atterrirono;
e da un sonno soavissimo e leggero
1924 fu preso, dopo che quelli si spaventarono.
E Agata gli apparve, a dire il vero,
fulgente e bella, con un vestito chiaro,
e gli domandò se anch'egli voleva
1928 guarire, come la madre le chiedeva.

CCXLII

- A ccui respusi lu monacu allura,
 allegru tuttu di quilla riqueta,
 et dissi: «Voglu, dompna mia et signura!
 1932 Et *per quistu* vinni *cun tanta molesta*».
 Agatha allura, virginetta et pura,
 ad ipsu *primu* una gangatha *presta*
 li dedi, et a lu demoniu poy dissi
 1936 *chi di quillu* corpu subitu nixissi.

CCXLIII

- A lu qual comandamentu lu demoniu
 si *partiu di* la stancia antiqua,
 et lassau, *per veru* et certu testimoniu,
 1940 la *persuna di* quillu liberata;
 non sulu vidi quistu un omu ydoniu,
 ma lu vidi una dignissima brigata
 di masculi et di *fimmini*, venuti
 1944 *per sanitati* et *per vera saluti*.

CCXLIV

- Lu monacu, levandusi sinceru
 comu may *quillu* mali avissi havutu,
 publicamenti confessau lu veru
 1948 *di quillu* *chi* dormendu havia vidutu,
 et dissi *chi* un serperti, aspiru et feru,
 mortu vitti *per si* et tuttu ferutu.
 Tri jorni poy in Cathania, congaudendu
 1952 *cun* la matri, stetti, Deu benedichendu.

CCXLIII, 1939 et] et *preceduto da lettere indecifrabili barrate* 1941 ydoniu]
 ydonju -j- *corr. su -e-*
 CCXLIV, 1946 havutu] hauutu *preceduto da auv barrato*

CCXLIV, 1945 *sinceru*. *sinceru* vale per «sano», cfr. «surgensque sanus» nel testo latino; *AASS* (1658: 642, col. 1). Cfr. inoltre Santangelo (1941: 148).

CCXLII

- Per cui il monaco rispose allora,
tutto allegro per quella richiesta,
e disse: «Lo voglio, donna mia e signora!
1932 Per questo motivo venni qui con tanta molestia».
Agata allora, vergine e pura,
ad egli prima una schiaffo veloce
gli diede, e al demonio poi disse
1936 che da quel corpo subito uscisse.

CCXLIII

- A quel comando il demonio
se ne andò dalla dimora antica,
e lasciò, detto da un autentico e certo testimone,
1940 la persona libera da quello;
non lo vide solo un uomo onesto,
ma vide ciò anche una degnissima brigata
di uomini e di donne, venuti
1944 per ottenere la guarigione e la vera salute.

CCXLIV

- Il monaco, alzandosi sano
come se mai quel male avesse avuto,
pubblicamente confessò il vero
1948 su ciò che dormendo aveva visto,
e disse che un serpente, aspro e feroce,
tutto ferito vide morto.
Poi tre giorni a Catania, esultando
1952 insieme alla madre, stette, Dio benedicendo.

CCXLV

- La matri tanti vuti chi ipsa fichi
 cun vera et santa et bona opinioni,
 1956 tornata chi fu a ccasa, satisfichi,
 et tornau in una pia religioni.
 Ora respundu ad alchunu chi dichì,
 comu di supra fichi mensionì,
 1960 chi quisti da inmundi spiriti fatigati
 da Deu sunnu omnino habandunati.

CCXLVI

- Et comu d'issi tornu ancora a diri:
 chi Deu non si pò intendiri di nuy.
 Cui pò lu so judiciu capiri,
 1964 chi di lu chelu et la terra è assay pluy?
 Non stendi tantu lu nostru sapiri
 in li termini altissimi di Cuy
 conteni tuttu et non è contenutu,
 1968 et comu ordina et voli esti adimplutu.

CCXLVII

- Da quistu tali monacu vexatu,
 datu a li spiriti inmundi, comu è dittu,
 xiu tantu beni; et era judicatu
 1972 chi da Deu forsi fussi derelictu
 per alchunu so intrinsicu peccatu,
 et t a m e n Jesu Cristu benedittu
 lu permisi a fini chi ipsu ammaglurassi
 1976 et chi sua matri ancora si salvassi.

CCXLVIII

- Da nuy cuy quistu putia antividiri,
 plini d'omni ingnorancia quanti simu?
 Chi ni cridimu di certu sapiri
 1980 li secreti di Deu, chi non sapimu
 li nostri fatti nè ancora li diri,
 nè quillu chi fachimu nuy intendimu.
 Si eu non sachu quillu chi fazu eu,
 1984 or comu sapirò zo chi fa Deu?

CCXLVI, 1961 tornu] tornu -n- *tracciato con inchiostro marcato, probabilmente causato da sbavatura*

CCXLVII, 1971 indicatu] indjcatu -j- *corr. su -i-*

CCXLV

La madre, il voto che fece
con vera e santa e buona intenzione,
tornata a casa, mantenne,
1956 e si dedicò ad una osservante religione.
Ora rispondo a qualcuno che dice,
come sopra feci menzione,
che questi che dagli immondi spiriti sono tormentati
1960 da Dio sono del tutto abbandonati.

CCXLVI

E come dissi torno ancora a dire:
che Dio non possiamo intendere noi.
Chi può il suo giudizio capire,
1964 che è assai più grande del cielo e della terra?
Non si estende così tanto il nostro sapere
da comprendere i termini altissimi di Chi
contiene tutto e non è contenuto,
1968 e come ordina e vuole così è adempiuto.

CCXLVII

Dall'esperienza di questo monaco vessato,
dato agli spiriti immondi, come è stato detto,
ne scaturì tanto bene; ed era destinato
1972 che da Dio forse fosse abbandonato
per qualche suo intrinseco peccato,
e tuttavia Gesù Cristo benedetto
lo permise al fine che egli migliorasse,
1976 e che anche sua madre si salvasse.

CCXLVIII

Di noi chi questo poteva prevedere,
che siamo così pieni d'ignoranza?
Che di certo crediamo di sapere
1980 i segreti di Dio, ma non conosciamo
neppure i nostri fatti né ancor di più sappiamo enunciarli,
né quello che facciamo capiamo.
Se non so quello che faccio io,
1984 or come saprò ciò che fa Dio?

CCXLIX

- Cun quista *nostra* ignorancia sequitamu
la vogla di Deu et lassamu andari
li cosi alti *chi omn'ura* pensamu,
1988 a li quali *non* putimu aproximari,
per natura nè *per* sciencia *chi* nui ajamu,
chì non putimu tantu altu vulari,
chì lu volatu *nostru non* si stendi
1992 a lu sapir di Deu, *chi* si difendi.

CCL

- Quista materia pr'ora lassirimu
(ajamu *fidi*, spiranza et amuri
chascun di nuy, et Deu benedichimu,
1996 et lassamu *providiri* a lu Signuri)
et la ystoria *nostra* sequirimu.
Cun devocioni et *spiritual* fervuri,
laudamu a quista Virgini beata,
2000 di tanti *gracii* essiri dotata,

CCLI

- ki *ip̄sa*, spusa di Deu *omnipotenti*,
non sulamenti a ssoy compatrioti
oy puru a *quilli chi* li su presenti,
2004 *chi* par *chi* sianu pluy in *ip̄sa* devoti,
ma a li lontani infirmi oy sani absenti,
in paysi longissimi et remoti,
repara et *subveni*, comu intendiriti
2008 li cosi *chi* vuy intisu *non* haviti.

CCXLIX, 1989 sciencia] sciencia *preceduto da ch cancellato* 1990 tantu] tantu -
n- *corr. su lettera illegibile*; altu] altu *il copista scrive altru, poi barra l'ultima asta della* -
u *correggendo in* altu; vulari] vularj -a- *corr. su -i-*
CCLI, 2003 li] lu

CCXLIX

Con questa nostra ignoranza seguiamo
la volontà di Dio e lasciamo perdere
le cose alte alle quali sempre pensiamo,
1988 e alle quali non possiamo avvicinarci
né con l'istinto né con l'intelligenza che abbiamo,
dato che non possiamo così tanto in alto volare,
1992 poiché il nostro volo non si estende
alla sapienza di Dio, che si difende.

CCL

Questo argomento per ora lasceremo
(abbia fede, speranza e amore
ciascuno di noi, e Dio benedica,
1996 e lasci provvedere al Signore)
e la storia nostra continuiamo.
Con devozione e spiritual fervore,
lodiamo questa Vergine beata,
2000 di tante grazie dotata,

CCLI

che, sposa di Dio onnipotente,
non solamente i suoi compatrioti
oppure quelli che sono presenti,
2004 che sembrano esser più a lei devoti,
ma anche gli infermi lontani o i sani assenti,
che si trovano in paesi lontanissimi e remoti,
protegge e soccorre, come capirete
2008 quanto ascolterete storie che non avete mai sentito.

LU DUODECIMU MIRACULU

CCLII

- Una *dompna* fu vertusa et missinisa,
piatusa, cristiana et timorata,
la quali, in devoccioni essendu misa
2012 di li miraculi d'Agatha beata,
deliberau - *non* guardandu spisa
nè ancora *chi* era gravida et malata -
di andari in Cathania *omminamenti*
2016 *per* mari, *non* potendu ipsa altramenti.

CCLIII

- Ipsa d'un ochu nenti *non* vidia,
chi ndi patìa gran pena e displachiri,
nè d'una auricha ancora *non* haudìa;
2020 et *per* quista causa deliberau giri
a visitari, *comu* ipsa putìa,
li reliqui santi, a putiri ottiniri
mercii da Deu *per* li oracioni
2024 di Agatha santa, *cun* devocioni.

CCLIV

- Supra una barca si misi *per* mari,
venìa in Cathania *cun* multi, in brigata,
chi venianu ancora a visitari
2028 li santi reliquii di *quista* Beata.
Lu tempu bonu si misi a guastari
et la barca di Missina delongata:
la *dompna* plena, *per* la traversìa
2032 e *per* lu fetu grandi *chi* sentìa,

IL DODICESIMO MIRACOLO

CCLII

Una donna messinese, virtuosa,
pietosa, cristiana e timorata,
la quale, essendo messa in devozione
2012 dai miracoli d'Agata beata,
deliberò - non badando a spese
né tanto meno che era gravida e malata -
di andare a Catania assolutamente
2016 per mare, non potendo in altro modo.

CCLIII

Ella da un occhio non vedeva,
e di ciò pativa gran pena e dispiacere,
e da un orecchio tanto meno sentiva;
2020 e per questo motivo decise di andare
a visitare, come poteva,
le reliquie sante, per poter ottenere
la grazia da Dio attraverso le orazioni
2024 di Agata santa, con devozione.

CCLIV

Sopra una barca si mise in mare,
veniva a Catania con molti altri, in brigata,
che andavano anch'essi a visitare
2028 le sante reliquie di questa Beata.
Il tempo, che era buono, si guastò
appena la barca da Messina si allontanò:
la donna incinta, per la furia del vento
2032 e per la forte puzza che sentiva,

CCLV

- a vomitari misi *cu* gran pena
zo *chi* tenìa a lu stomacu, plangendu.
La *dompna*, fatigata *chì* era piena,
2036 si debilitau tantu *chi* n'avendu
pluy *chi* gittari, quasi senza lena,
lu sangu vomitau, “oy me!” dichendu,
li visseri derutti tutti quanti
2040 et *cadi* comu morta in *qu*llu istanti.

CCLVI

- Da tutti *qu*lli fu extimata morta,
om'unu la plangìa piatusamenti,
dichendu: «Nullu signu ni conforta
2044 *dì* vita in tutti li soy sentimenti;
n'è licitu *chi* morta *ipsa* si porta
a tal fortuna et contrarii venti:
forzamuni havir terra, si putimu,
2048 et in qualchi locu la sutterririmu».

CCLVII

- Ma *non* potendu in terra may accostari,
perchì lu ventu fora li spingìa,
deliberaru gittarila a mmari,
2052 comu la costumanza li stringìa.
Un cavalier *non* potti supportari,
chi era in *qu*lla barca in compagnia,
et dissi: «Assay vi *pregu* *chi* vi plaza
2056 *chi* *per* vuy tantu mali *non* si faza.

CCLV, 2038 vomitau] vomitandu

CCLV, 2038 *vomitau*: Cusimano non registra la correzione in apparato. Palma accoglie il testo del manoscritto.

CCLV

a vomitare si mise con grande sofferenza
ciò che aveva nello stomaco, piangendo.
La donna, affaticata per la gravidanza,
2036 si debilitò tanto che non avendo
più cosa vomitare, quasi senza lena,
il sangue vomitò, “oimè!” dicendo,
e con le viscere lacerate tutte quante,
2040 cadde come morta in quell’istante.

CCLVI

Da tutti fu considerata morta,
ognuno la compiangeva pietosamente,
dicendo: «Tra tutti i suoi sensi nessun
2044 segno di vita ci conforta;
non è conveniente che un cadavere si porti
tra tempeste e contrari venti:
cerchiamo di approdare a terra, se possiamo,
2048 e in qualche luogo la seppelliremo».

CCLVII

Ma non riuscendo a terra ad approdare,
poiché il vento al largo li spingeva,
deliberarono di gettarla a mare,
2052 come la costumanza li costringeva.
Un cavaliere che si trovava in quella barca
in compagnia, non lo poté sopportare,
e disse: «Assai vi prego
2056 di non commettere tanto male.

CCLVIII

Parriami, si vi pari a ttutti quanti,
chi morta oy viva, comu è, la portamu.
Jà ip̄a andava a li reliqui santi,
2060 undi nuy tutti quanti ancora andamu:
fora assay erruri infra di nuy tanti
si a quistu di lu in tuttu discordamu:
si non potti viva compliri lu vutu,
2064 a lu mancu morta l'avirà complutu».

CCLIX

Comu ip̄u dissi accusi fu ordinatu,
et ad un locu poy la combuglaru.
Poy di quattr'uri, lu corpu stentatu,
2068 stancu et abattutu et tuttu amaru,
chi comu mortu, ad un locu gittatu,
li marinari jà lu habandunaru,
si mossi tuttu stendendu li manu
2072 et cun l'ochi aperti parlava assay planu.

CCLX

Li marinari et l'altri passageri,
ammirati tutti, stavanu a vidiri
si li cosi chi vidianu eranu veri,
2076 et si per veri li putianu diri
et certificari nelli lor pinseri;
non volsiru di quistu pluy sapiri,
chì viva la canuxeru, et stupefatti
2080 stavanu tutti comu homini rapti.

CCLVIII, 2058 morta] mota

CCLX, 2073-2080 *Li marinari ... homini rapti*: Cusimano propone una diversa interpretazione dell'ottava: *Li marinari et l'altri passageri, / ammirati tutti, stavanu a vidiri / si li cosi chi vidianu eranu veri / et si per veri li putianu diri; / et, certificati nelli lor pinseri, / non volsiru di quistu pluy sapiri, / chì viva la canuxeru, et stupefatti / stavanu tutti comu homini rapti.*

CCLVIII

Sarei del parere, se siete d'accordo tutti quanti,
morta o viva che sia, di portarla con noi.
Ella andava a visitare le reliquie sante,
2060 dove noi tutti quanti ancora andiamo:
sarebbe un grave errore se fra di noi
discordassimo in questo del tutto:
se non poté da viva compiere il voto,
2064 almeno da morta l'avrà compiuto».

CCLIX

Come egli disse, così fu deciso,
e posta in un luogo poi la coprirono.
Dopo quattro ore, il corpo provato dagli stenti,
2068 stanco e abbattuto e tutto afflitto,
che come morto, in un luogo gettato,
i marinai già abbandonarono,
si mosse tutto stendendo le mani
2072 e con gli occhi aperti parlava assai piano.

CCLX

I marinai e gli altri passeggeri,
tutti meravigliati, cercavano di capire
se le cose che vedevano fossero vere,
2076 e se per vere le potevano considerare
e rendere certe nei loro pensieri;
non vollero di questo più sapere,
poiché viva la riconobbero, e stupefatti
2080 stavano tutti come in estasi.

CCLXI

La *dompna*, appresu, sollicitamenti
adimandava a *quilli* marinari
cuy l'avìa postu, in mezu tanta agenti,
2084 supra la barca *chi* andava *per* mari.
Li marinari prestissimamenti
li dissiru: «*Non* vogli altru pensari,
2088 *cun* li toy *pedi* tu stissa venisti,
tu ni parlasti et tu ni convenisti».

CCLXII

La *dompna* *dissi*: «*Zo* *chi* vuy dichiti
non m'arrigordu, vi dicu virtati;
quistu ben sachu, et *zo* *chi* intendiriti
2092 mi cridiriti, carissimi frati:
fuy rapta in *spiritu*, comu mi viditi,
et for di li mura d'una gran chitati,
in una eclesia stetti, assay adornata,
2096 *chi* in quillu locu era edificata,

CCLXIII

undi gran *m*ltitudini *chi* vitti
di monachi cantandu et salmizandu,
et *cun* vuchi suavissimi lor ditti
2100 si audianu, spissamenti nominandu:
“*Agatha* santa, *Cristi* *benedicti*
inclita spusa, *omn'ura* demostrandu
quantu di lu to spusu si diletta,
2104 *siyi* laudata, *Virgini* *perfetta*”.

CCLXIV

In quillu diri, *Agatha* mi veni,
chi comu suli claru et pluy luchìa,
et in *quillu* locu *chi* stachìa mi teni,
2108 et dissimi: “*Dompna*, *chi* cherchi di mia?”,
et eu rispusi: “O Santa, *chi* subveni
a ccuy ti invoca et accomanda a ttia,
per li cosi mirabili *chi* eu audivi,
2112 di la mia casa, plena, mi partivi

CCLXII, 2095 stettj] stettj *il copista scrive stej poi corretto in stettj*
CCLXIII, 2101 *benedicti]* *benedictu*

CCLXI

La donna, dopo, sollecitamente
domandava a quei marinai
chi l'aveva posta, in mezzo a tanta gente,
2084 su una barca che andava per mare.
I marinai prontissimamente
le dissero: «Non aver strani pensieri,
con i tuoi piedi tu stessa venisti,
2088 tu ci parlasti e tu prendesti accordi con noi».

CCLXII

La donna disse: «Ciò che voi dite
non mi ricordo, vi dico la verità;
questo ben so, e se mi ascolterete
2092 mi crederete, carissimi fratelli:
fui rapita in spirito, così come mi vedete,
e fuori dalle mura d'una grande città,
mi trovai in una chiesa assai adornata,
2096 che in quel luogo era edificata,

CCLXIII

dove una grande moltitudine vidi
di monaci cantare e salmeggiare,
e con voce soavissima i loro inni
2100 si udivano, spesso recitando:
“Agata santa, di Cristo benedetto
inclita sposa, sempre dimostrando
quanto del tuo sposo sei diletta,
2104 sii lodata, Vergine perfetta”.

CCLXIV

A quelle parole, Agata mi apparve,
che come sole chiaro e anche più riluceva,
e in quel luogo dove stava mi trattenne,
2108 e mi disse: “Donna, cosa cerchi da me?”,
e io risposi: “O Santa, che soccorri
chi ti invoca e si raccomanda a te,
per le cose mirabili che udivo,
2112 da casa mia, incinta, parti

CLXV

- per essiri succursa et ayutata
per tia, miraculosa et digna Santa.
 Tu vidi *chi* d'un ochu sugnu orbata
 2116 et d'una auricha - *cun* pena mia tanta -
 in tuttu surda, *chi* *ndi* su abaxata,
*per*duta et consumata tutta quanta.
Cun firma *fidz*, Virgini suprana,
 2120 eu vinia a ttia *per* certu essiri sana”.

CCLXVI

- Videndumi tantu humili et piatusa,
 Agatha santa, *cun* la dextra manu,
 mi signau *di* la cruchi gloriosa
 2124 *cun* attu gracciusu et *m*ltu humanu,
 et poy mi dissi: “Figla, *non* si esclusa
 - di la bona opinioni et lu cor sanu
chi ày et ày avutu - ad ottiniri gracia
 2128 *chi* ttu adimandi a Deu, *chi* tutti saccia.

CCLXVII

- Sequita la via tua devotamenti
 et va' a la eclesia mia, et octeniray
 zo *chi* t'aju *prom*isu *om*inamenti,
 2132 et a ccasa tua ben sana torniray”.
 Eu, poy, tornandu a li mey sentimenti,
 supra *di* *qu*ista barca mi trovay,
chi va in Cathania. Adunca, cari frati,
 2136 minatimi *cun* vuy *per* caritat».

CCLXVI, 2126 bona] bona -a *corr. su lettera illeggibile* 2127 ad] ad *il copista*
scrive adi, poi il segno abbreviativo della -i è stato barrato 2128 tutti] tuttu
 CCLXVII, 2131 *om*inamenti] *om*ina mentj, mentj *preceduto da lettere illeggibili*
*barrate, attaccate a om*ina

CCLXV

per essere soccorsa e aiutata
per mezzo tuo, miracolosa e degna Santa.
Tu vedi che da un occhio sono cieca
2116 e da un orecchio - con grande mia sofferenza -
del tutto sorda, che ne sono sminuita,
perduta e logorata tutta quanta.
Con ferma fede, Vergine sovrana,
2120 io venivo da te per essere certamente guarita”.

CCLXVI

Vedendomi tanto umile e pietosa,
Agata santa, con la mano destra,
mi segnò del segno della croce gloriosa
2124 con un atto benevolo e molto umano,
e poi mi disse: “Figlia, non sei esclusa
- grazie alla buona intenzione e il cuor sano
che hai e hai avuto – dall’ottenere la grazia
2128 che tu domandi a Dio, il quale tutti sazia.

CCLXVII

Prosegui il tuo viaggio devotamente
e vai nella chiesa mia, e otterrai
ciò che ti ho promesso in tutto e per tutto,
2132 e a casa tua ben sana tornerai”.
Io, poi, riprendendo i sensi,
sopra di questa barca mi ritrovai,
che va a Catania. Dunque, fratelli cari,
2136 portatemi con voi per carità».

CCLXVIII

Li marinari da li soy palori,
danduchi fidi, foru assay securi,
et canuxeru chi eranu di fori
2140 di periculi, di scanti e di paguri,
et donarusi a lu giri pluy di cori.
Cun cursu salutiferu, in pochi uri
foru in Cathania, undi poy sbarcaru,
2144 et in la eclesia insembli tutti andaru.

CCLXIX

Ad ura chi sunava matutinu,
et avanti li reliqui inginuchati,
per la potencia et lu vulir divinu,
2148 multi di quilli chi eranu malati
foru exauduti; ma nenti di minu,
la dompna chi petia la sanitati
di l'ochu e di l'auricha fu sanata,
2152 per lu intercessu d'Agatha beata.

CCLXX

Di l'ochu vitti comu indi vidia
avanti chi ndi fussi stata orbata,
et di l'auricha multu meglu audia
2156 chi fachia primu; et, tutta humiliata,
gracii digni all'altu Deu rindia
et a la spusa sua glorificata;
et a ccasa sua tornau sana et sincera,
2160 multu et assay meglu chi primu era.

CCLXIX, 2146 inginuchati] jnginuchatj -atj corr. su lettere illeggibili

CCLXVIII

I marinai dalle sue parole,
dandogli fede, furono assai rassicurati,
e riconobbero che erano in salvo
2140 da pericoli, da spaventi e da paure,
e si dedicarono al viaggio con più cuore.
Con un percorso agevole, in pochi ore
furono a Catania, dove poi sbarcarono,
2144 e in chiesa insieme tutti andarono.

CCLXIX

Nell'ora in cui suonava il mattutino,
davanti le reliquie inginocchiati,
per la potenza e il voler divino,
2148 molti di quelli che erano malati
furono esauditi; ma niente di meno,
la donna che chiedeva la guarigione
dell'occhio e dell'orecchio fu sanata,
2152 per l'intercessione d'Agata beata.

CCLXX

Con l'occhio vide come ci vedeva
prima che fosse stata accecata,
e dall'orecchio molto meglio udiva
2156 di quanto faceva prima; e, tutta umiliata,
grazie degne rendeva all'alto Dio
e alla sposa sua glorificata;
e a casa sua tornò sana e sincera,
2160 molto meglio di quanto lo era prima.

LU TERZU DECIMU MIR<ACULU>

CCLXXI

- Quillu videmmi jornu, unu Johanmi,
di etati vechu, in Cathania vinni,
chi era statu checu jà dui anmi,
2164 et quista Santa in la via lu subvinni.
Partiùsi di Missina cun assay affanmi,
per li qual forsi la gracia ottinmi;
et cun un cagnolu chi lu conducìa
2168 vinni lu afflittu orbu tanta via.

CCLXXII

- Passau lu boscu cu assay affliccioni,
cu assay conguxi, tempesti et pinseri,
et dapoy intrau a l'abitacioni,
2172 cun lu so cani sulu, foristeri.
Errau la via per pluy confusioni,
et fu ad un locu dittu Trimusteri,
chi accusi è chamata la contrata
2176 a li vigni nostri, non troppu habitata.

CCLXXIII

- Et caminandu lu vechu et venendu
per quilla via petrusa cun gran stentu
- non pensu a casu, ma Deu disponendu -
2180 perdiu lu cani, chi era so sustentu.
Lu cani, for di via sempri fugendu,
non curria comu cani, ch'è fu ventu;
et però dicu chi Deu accusi volsi,
2184 ch'è lu cani per si stissu non si xolsi.

CCLXXI, r. mir<aculu>] -aculu mancante a causa della rifilatura del manoscritto

CCLXXII, 2173 Errau] arrau

CCLXXIII, 2183 Deu] deu -e- corr. su lettera illeggibile, forse -u-

CCLXXI, 2168 *vinni lu ... tanta via*: Cusimano integra il verso in *vinni lu afflittu orbu <per> tanta via*. L'integrazione non si ritiene necessaria, cfr. *Meditazioni di la vita di Christu* cap.13: «*Considera adunca za la paciencia et la benignitati di lu Signuri, lu quali si lassau tuccari et purtari tanta via a killu cruenta bestia di lu dimonium* [...] *Hora za tu, servu di Christu, contempla beni a lu Signuri et guarda comu ipsu va sulu et scalzu tanta via fina in Nazareth*».

IL TREDICESIMO MIRACOLO

CCLXXI

Quello stesso giorno, un certo Giovanni,
vecchio d'età, a Catania venne,
il quale era cieco già da due anni,
2164 e questa Santa durante il viaggio lo soccorse.
Partì da Messina con molti affanni,
per i quali forse la grazia ottenne;
e con un cagnolino che lo guidava
2168 l'afflitto cieco intraprese il lungo viaggio.

CCLXXII

Oltrepassò il bosco con molta sofferenza,
con molti dolori, tormenti e pensieri,
e poi entrò in un paese,
2172 solo con il suo cane, a lui estraneo.
Sbagliò strada per la confusione,
e giunse in un luogo chiamato Tremestieri,
così è chiamata la contrada,
2176 non troppo abitata, delle vigne nostre.

CCLXXIII

Il vecchio, camminando e percorrendo
quella via pietrosa con grande stento
- non penso a caso, ma Dio disponendo -
2180 perse il cane, che era il suo sostegno.
Il cane, allontanandosi senza sosta dalla via,
non correva come un cane, ma come il vento;
e perciò dico che Dio così volle,
2184 poiché il cane da solo non si sciolse.

CCLXXIV

Lu vechu rumasi atterratu et *perdutu*,
et *non* sapia fari altru *chi* gridari
a Deu benignu, *dimandandu* ayutu,
2188 *chì* senza cani *non* sapia *undi* andari,
dichendu: «O *summu* Deu, et *perchì* ày volutu
chi lu meu cani, *chi* mi avia a mminari
per quilli lochi, oymè *chi non* vidia!
2192 l'aia *perdutu* a sta malvasa via?

CCLXXV

O Agatha, eu vinia a la tua *spiranza*
chi mi restituissi lu vidiri,
et *chi* quistu pocu tempu *chi* mi avanza,
2196 videndu, havissi a giri et a veniri
secundu la mia longa antiqua usanza,
quandu eu vidia lu mundu et *undi* giri.
Et ora nè vista àju nè lu cani
2200 in *quisti* diserti lochi et parti strani.

CCLXXVI

Tu mi repara *per* la tua pietati,
Agata santa, *chì* sachu *chi* poy.
L'ochi mei di lu in tuttu tenebrati,
2204 *per* li piatusi oracioni toy,
sianu da Deu *eternu* illuminati;
criyu *chi* lu otterray, si puru voy.
Non mi lassari accusi sconsulatu,
2208 poviru, vechu, checu et straniatu».

CCLXXVII

In quistu tempu Agatha jà havia
da l'altu Deu la gracia ottenuta,
et da l'alti cheli a lu checu dichia:
2212 «Tu serray, povirettu, subvenuto,
tu vidiray di certu la tua via,
comu *à* ordinatu Deu et comu ha volutu.
Li reliqui mey va a visitari,
2216 comu ti disponisti a *non* mancari».

CCLXXVII, 2209 Agatha] agatha -h- corr. su -a-

CCLXXIV

Il vecchio rimase atterrito e perduto,
e non sapeva fare altro che gridare
a Dio benigno, domandando aiuto,
2188 poiché senza cane non sapeva dove andare,
dicendo: «O sommo Dio, perché hai voluto
che il mio cane, che mi doveva guidare
per quei luoghi, oimè che non vedo!
2192 perdessi in questa tortuosa via?»

CCLXXV

O Agata, io mi incamminai nella speranza
che tu mi restituissi la vista,
e che in questo poco tempo che mi resta da vivere,
2196 vedendo, potessi andare e venire
secondo la mia lunga e antica abitudine,
quando io vedevo il mondo e dove andare.
Ed ora non ho né vista né il cane
2200 in questi luoghi deserti ed estranei.

CCLXXVI

Soccorrimi per la tua pietà,
Agata santa, poiché so che puoi.
Affinché gli occhi miei del tutto ottenebrati,
2204 grazie alle tue pietose preghiere,
siano da Dio eterno illuminati;
credo che tu lo otterrai, se vuoi.
Non mi lasciare così sconcolato,
2208 povero, vecchio, cieco ed estraniato».

CCLXXVII

Nel frattempo Agata già aveva
dall'alto Dio la grazia ottenuto,
e dall'alto dei cieli al cieco diceva:
2212 «Tu sarai, poveretto, soccorso,
tu vedrai di certo il tuo cammino,
come Dio ha ordinato e voluto.
Le reliquie mie vai a visitare,
2216 come avevi senz'altro deciso di fare».

CCLXXVIII

- Quisti duchi palori avendu ditti
 Agatha santa et non dichendu pluy,
 incontinenti lu poviru vitti
 2220 d'un ochu certu, e non di intrambu duy.
 Allora, lagrimandu, certu critti
 essiri stata quilla chi d'altruy
 audi li buchi lucubri et obscuri,
 2224 plini d'omni miseria et doluri.

CCLXXIX

- Et dund'era si partiù subitamenti
 versu Cathania cun troppu plachiri.
 Nè poy a lu cani pensau pluy per nenti,
 2228 si non a regraciari et referiri
 graciai digni a Cristu omnipotenti
 di la pietati chi li volsi haviri.
 Fu a la chitati, et a la eclesia intrau,
 2232 undi gran multitudini trovau.

CCXXX

- Comu fu avanti li reliquii santi
 et orandu comu vuy pensar diviti,
 cun cordiali et verissimi planti,
 2236 li oraccioni soy non jà compliti,
 di l'altru ochu, chi non vidia innanti,
 - comu di supra tutti intisu haviti -
 vitti dapoy cun tanta claritati
 2240 quantu vidia a la sua juvini etati.

CCLXXVIII, 2221 lagrimandu] lagjmandu *il copista scrive lacrimandu, poi traccia -*
 gj- su -cri-

CCLXXX, 2237 altruy] altru -tr- *corr. con inchiostro marcato su lettere illeggibili*

CCLXXVIII

Queste dolci parole avendo detto
Agata santa e non aggiungendo altro,
immediatamente il povero vide
2220 da un occhio, ma non da entrambi.
Allora, lacrimando, certamente credette
che ad averlo sanato fu colei che dell'uomo
ascolta le suppliche lugubri e oscure,
2224 piene d'ogni miseria e dolore.

CCLXXIX

E da dov'era partì immediatamente
verso Catania con grande piacere.
Né al cane poi pensò più per niente,
2228 ma solo a ringraziare e riferire
grazie degne a Cristo onnipotente
per la pietà che di lui volle avere.
Giunse in città, e nella chiesa entrò,
2232 dove una gran moltitudine trovò.

CCXXX

Quando si trovò di fronte le reliquie sante
e pregando come voi pensar dovete,
con sentiti e autentici pianti,
2236 prima che le sue preghiere fossero concluse,
dall'altro occhio, dal quale non vedeva prima,
- come sopra tutti inteso avete -
vide poi con tanta chiarezza
2240 così come vedeva durante la sua giovinezza.

CCLXXXI

Et fu satisfatta la promissioni
chi appi nella via *cun* tantu hamuri;
et dapoy, *per* notturna visioni
2244 am~~mon~~itu, ip~~su~~ fu predicaturi
di la stupenda sua sanacioni,
attribuenduli laud*i* et honuri
all'altu Deu et a la sua santa spusa,
2248 Agatha, benigna et gloriosa;

CCLXXXII

a la quali divimu venerari
quantu *congru*amenti nuy putimu,
ch*è* altramenti *non* putimu fari,
2252 ch*è* di *condignu* bastanti *non* simu;
et a quistu *non* divimu may mancari,
m a x i m e nuy chi soy vassalli simu,
di la quali simu sempri defensati,
2256 comu haudiriti si vuy attenti stati.

CCLXXXI, 2247 altu] altru

CCLXXXII, 2249-2252 *a la quali ... non simu*: O'Collins-Farrugia (1995: 237), s.v. *Merito*: «[...] i teologi medievali distinsero fra merito *de condigno*, ossia il merito basato su uno stretto diritto di giustizia, e la nostra situazione di fronte a Dio, merito *de congruo*, dove è conveniente che siano ricompensate le azioni dei giustificati (o di quelli non ancora giustificati)».

CCLXXXII, 2256 *si vuy attenti stati*: con quest'episodio si conclude l'*Epistola* di Maurizio, utilizzata dal poeta come fonte per la prima parte del suo poema. I *Miracula* che seguiranno sono tratti dall'altra fonte utilizzata dal poeta: *Agathae Miracula* del monaco Blandino.

CCLXXXI

E fu così esaudita la promessa
che gli fu fatta lungo la via con tanto amore;
e dopo, da una notturna visione
2244 esortato, egli rese pubblica
la sua stupenda guarigione,
attribuendo lode e onore
all'alto Dio e alla sua santa sposa,
2248 Agata, benigna e gloriosa;

CCLXXXII

la quale dobbiamo venerare
quanto più congruamente noi possiamo,
dato che diversamente non possiamo fare,
2252 poiché non abbiamo condegno sufficiente;
e a questo dovere non dobbiamo mai venire meno,
specialmente noi che suoi vassalli siamo,
e dalla quale siamo sempre difesi,
2256 come udirete se voi attenti starete.

LU QUARTU DECIMU MIRACULU

CCLXXXIII

- Lu *secundu annu* era jà passatu
di la stupenda sua translacioni;
avanti lu jòrnü da nuy celebratu
2260 di Maria excelsa la suscepcioni,
un mirabili exercitu ordinatu
di spangna vinni; et in conclusioni,
per occupar Sichilia provista,
2264 l'armata vinni per mari non vista.

CCLXXXIV

- Et, debellati assay lochi et chitati,
pervinniru in Cathania, guastandu
zo chi putianu cun crudilitati,
2268 stringendu la chitati, attornu standu.
Ma a zo provitti la summa Pietati:
chì, standu li inimichi amminazandu,
li chitatini, chi stavanu inchusi,
2272 pronti a ffar guerra comu eranu usi,

CCLXXXV

- nixeru un jòrnü armati a debellari
li inimichi fortissimi et potenti,
chi eranu tanti chi a lu numerari
2276 non sachu cuy sarria sufficienti;
et cun tuttu quistu, senza dubitari,
chi a comparacioni eranu nenti,
li catanisi xeru a li nimichi.
2280 Hora audiriti zo chi Agatha fichi:

CCLXXXIII, 2262 conclusioni] conclusionj *la prima -o- corr. su lettera illeggibile*

IL QUATTORDICESIMO MIRACOLO

CCLXXXIII

Il secondo anno era già passato
dalla sua straordinaria traslazione;
Il giorno prima da noi celebrato
2260 della Concezione di Maria eccelsa,
un mirabile ed ordinato esercito
giunse dalla Spagna; in conclusione,
allo scopo di occupare la Sicilia,
2264 l'armata venne via mare per non esser vista.

CCLXXXIV

E, distrutti molti luoghi e città,
giunsero a Catania, devastando
ciò che potevano con crudeltà,
2268 assediando la città, circondandola.
Ma a ciò provvide la somma Pietà:
poiché, mentre i nemici minacciavano,
i cittadini, che stavano rinchiusi,
2272 ma pronti a far guerra com'erano abituati,

CCLXXXV

uscirono un giorno armati a debellare
i nemici fortissimi e potenti,
che erano così tanti che a contarli
2276 non so chi sarebbe in grado;
e con tutto ciò, senza dubitare,
che a paragone erano niente,
i catanesi uscirono contro i nemici.
2280 Ora udirete ciò che Agata fece:

CCLXXXVI

- ki la sua pocu agenti fa appariri
 a li spagnoli essiri bastanti
 per ipsi et pluy; et perderu l'ardiri
 2284 di accostarisi a li mura dapoy innanti,
 ma fugeru tutti, cridendu vidiri
 l'agenti chi parianu essiri tanti.
 Accussì Cathania si fu liberata
 2288 di la patrana sua tantu beata.

LU QUINTU DECIMU MIRACULU

CCLXXXVII

- Appropinquata quall'anmu la festa
 di la celeberrima sua sollempnitati,
 gran numeru di agenti vinni presta
 2292 a ttanta digna e gran festivitàti;
 infra li quali una matrona honesta,
 chi havìa advenuta in quista infirmitati:
 chi di intrambu duy l'aurichi havìa perduto
 2296 l'auduta, comu may l'avissi havutu.

CCLXXXVIII

- Quista mischina gran doluri havìa,
 chi nulla medichina li juvava;
 et notti et jornu plangendu stachìa,
 2300 et ad Agatha beata supplicava.
 Continuandu, comu ipsa sulìa,
 a li soy oracioni chi vacava,
 si adormintau una notti et vidi allura
 2304 una gran dompna chi parìa signura,

CCLXXXVI, 2286 l'agenti] la gentj 2288 beata] beata -ea- *corr. su lettere illeggibili*

CCLXXXVII, r quintu] quitu 2293 quali] qalj q- *senza segno di abbreviazione, -a- tracciata nell'interlinea*

CCLXXXVIII, 2302 oracioni] oroj *con segno di abbreviazione; d'accordo con Cusimano si trascrive oracioni* 2308 chi] chi *parzialmente coperto da macchia d'inchiostro, causata da sbavatura*

CCLXXXVI

la sua poca gente fa apparire
agli spagnoli di un numero sufficiente
per essi e più ancora; così persero l'ardire
2284 di accostarsi alle mura da qui in poi,
ma fuggirono tutti, credendo di vedere
che gli avversari erano così tanti.
Così Catania fu liberata
2288 dalla sua patrona tanto beata.

IL QUINDICESIMO MIRACOLO

CCLXXXVII

Avvicinandosi quell'anno la festa
della celeberrima sua solennità,
un gran numero di gente venne lesta
2292 ad assistere a tanta degna e grande festività;
fra le quali vi era una matrona onesta,
che era stata colpita da questa infermità:
da entrambe le orecchie aveva perduto
2296 l'udito, come se mai l'avesse avuto.

CCLXXXVIII

Questa sventurata un gran dolore provava,
e nessuna medicina l'aiutava;
notte e giorno piangeva,
2300 ed Agata beata supplicava.
Recitando, come era solita,
le preghiere alle quali si dedicava,
si addormentò una notte e vide allora
2304 una gran donna che sembrava una signora,

CCLXXXIX

ornata di soy digni vestimenti,
di luchida *caterva* *accompanata*;
et ad ipsa, afflitta, *chi* tantu *contenti*
2308 la risguardava, quilla fu accustata,
et a li haurichi soy suavimenti
certi soy auriculari ipsa Beata
li misi allura; et dispersi dapoy
2312 *cun* tutti quanti li *compagni* soy.

CCXC

Resviglandusi, la *dompna* haudiu li vuchi
et lu parlari *chi* omnunu *fachia*,
et, maraviglata, *fichisi* la *cruchi*,
2316 et lu modu comu audissi *non* *sapia*;
et pensandu poy a la *dompna* tantu duchi
chi nella visioni vistu *havia*,
chi li auriculari a l'aurichi li misi,
2320 *chi* *quilla* la sanau allura *comprisi*.

CCXCI

Onnunu intisi *chi* era santa Agathi,
a ccuy la *dompna* tantu *supplicau*;
et, *richiputa* vera *sanitati*,
2324 a ccasa sua *contenta* ritornau.
Un'altra *dompna*, da *pichulitati*
checa com'issa, *quilla* notti orau:
fu illuminata et *vidi* *claramenti*,
2328 rendendu laudi a *Cristu* *omnipotenti*.

CCXCI, 2321 Agathij agathj -h- corr. su lettera illeggibile

CCLXXXIX

ornata con degni indumenti,
da una luminosa schiera accompagnata;
e a lei, afflitta, che tanto contenta
2308 la guardava, quella si accostò,
e nelle sue orecchie soavemente
degli orecchini questa Beata
allora mise; e scomparve poi
2312 con tutta quanta la sua schiera.

CCXC

Risvegliandosi, la donna udì le voci
e i discorsi che ognuno faceva,
e, meravigliata, si fece il segno della croce,
2316 e come mai riuscisse ad udire non comprendeva;
e ripensando poi alla donna tanto dolce
che nella visione visto aveva
e che gli orecchini alle orecchie le mise,
2320 che quella la guarì allora comprese.

CCXCI

Tutti compresero che ella fosse Sant'Agata,
che la donna a lungo supplicò;
e, riacquistata la vera salute,
2324 a casa sua contenta ritornò.
Un'altra donna, dall'infanzia
cieca come lei, quella notte pregò:
anch'essa fu illuminata e vide chiaramente,
2328 rendendo lode a Cristo onnipotente.

LU SEXTU DECIMU MIRACULU

CCXCII

A lu quintu annu chi fu portatu
da Costantinopuli a la nostra chitati
lu corpu di sta Virgini sacratu,
2332 comu ordinau la eterna Majestati,
avvinni chi una dompna di bon statu,
Saracusana, oy per li soy peccati
oy per altru chi fussi, fu vexata
2336 da un demoniu et multu tempestata.

CCXCIII

Per la gran multitudini, chi andava
da omni locu a sta sacrata festa
di quista Santa, chi si celebrava
2340 a la chitati sua assay manifesta,
lu maritu di la dompna si indrizava
minari la mugleri accusi mesta
a li reliquii santi, havendu fidi
2344 chi saniria subitu li vidi.

CCXCIV

Lu maritu era pisanu et havia nomu
Petru, secundu chi si trova scriptu,
et era extimatu et tinutu bonu homu,
2348 per custumi boni, per fatti, per dittu.
Finalimenti, non narrandu comu,
ma di lu so bisognu assay restrittu,
vinni cum la mugleri a la chitati,
2352 chi celebrava gran festivitati.

CCXCII, 2335 vexata] vexata -x- corr. su -a-
CCXCIII, 2341 maritu] marjtu -j- corr. su lettera illeggibile

IL SEDICESIMO MIRACOLO

CCXCII

Nel quinto anno da quando fu riportato
da Costantinopoli alla nostra città
il corpo di questa Vergine consacrato,
2332 come ordinò l'eterna Maestà,
avvenne che una donna in buono stato,
Siracusana, o a causa dei suoi peccati
o per altro che fosse, fu vessata
2336 da un demonio e molto tormentata.

CCXCIII

Insieme ad una grande moltitudine, che veniva
da ogni luogo per assistere alla sacra festa
di questa Santa, che si celebrava
2340 nella sua città in modo assai manifesto,
il marito della donna si apprestava
a portare la moglie così mesta
dalle reliquie sante, avendo fede
2344 che vedendole subito sarebbe guarita.

CCXCIV

Il marito era pisano e aveva per nome
Pietro, secondo quanto si trova scritto,
ed era stimato e ritenuto un buon uomo,
2348 per i suoi buoni costumi, per le opere e per i discorsi.
Finalmente, non narrando come,
dal suo bisogno assai costretto,
venne con la moglie nella città,
2352 che celebrava la grande festività.

CCXCV

Comu a la eclesia la *dompna* accustau,
 lu demoniu, so iniquu possessuri,
 pluy *chi* havanti sulia, la tempestau
 2356 cu atrochi peni, conguxi et doluri;
per forza lu maritu so la intrau,
cun l'ayutu d'amichi et *cun* favuri;
 lassandusi la *dompna* straxinari,
 2360 a sso dispettu la fichiru intrari.

CCXCVI

Comu fu intrata, lu *spiritu* malignu
cun tutti li soy forci la stringia,
 mustrandu a ttutti *per* modi et *per* signu
 2364 *chi* essiri in *quillu* locu li dulia:
chì *quillu* corpu santissimu et dignu
 di tanta gran virtuti lu sapia
chi, a sso dispettu, lu havìa a ffari xiri
 2368 di *quilla* *dompna*, *cun* so displachiri.

CCXCVII

Tantu la molestau *chi* la disfichi,
chi n'avìa parti *in* lu corpu guastatu
chi non fussi forsi nigru comu pichi:
 2372 tantu lu *spiritu* lu tenìa anguxatu.
 La pena sua fu pluy *chi non* si dichi,
 nè *chi* a la ystoria sua trovu notatu.
 La *dompna*, *mischinetta*, *non* finava
 2376 di gridari forti, *chi* all'altri atterrava;

CCXCVI, 2367 havìa] hauia h- corr. su lettera illeggibile

CCXCV

Non appena alla chiesa la donna si accostò,
il demonio, suo iniquo possessore,
ancor di più di quanto era solito fare, la tempestò
2356 con atroci pene, tormenti e dolore;
con la forza suo marito la entrò,
con l'aiuto e con il favore degli amici;
lasciandosi la donna trascinare,
2360 contro il suo volere la fecero entrare.

CCXCVI

Non appena fu entrata, lo spirito maligno
con tutte le sue forze la stringeva,
mostrando a tutti con i modi e con i gesti
2364 che trovarsi in quel luogo gli doleva:
poiché sapeva che quel corpo (di Agata)
santissimo e degno di così grandi virtù
lo avrebbe fatto, a suo dispetto, uscire
2368 da quella donna, con suo dispiacere.

CCXCVII

Tanto la molestò che la sfinì,
e non c'era parte del suo corpo martoriato
che non fosse forse nero come la pece:
2372 tanto lo spirito lo teneva angosciato.
La sua pena fu più di quanto si dica,
che neanche nella sua storia trovo annotato.
La donna, poveretta, non finiva
2376 di gridare forte, tanto che tutti atterriva;

CCXCVIII

- et tantu eranu forti li gridati
 chi ipsa fachìa, chi non si audìa per nenti
 lu sonu di li organi sonati,
 2380 nè di lu officiu dittu dignamenti
 di monachi, di previti et di frati,
 chitatini et foristeri equalimenti,
 chi a la gran festa eranu venuti
 2384 per devocioni et per loru saluti.

CCXCIX

- Tantu gridava la dompna, mischina,
 chi parìa un gran tronu la sua vuchi,
 chi perturbava la eclesia plina;
 2388 et onnunu si signava di la cruchi
 et supplicava la merci divina,
 chi omni cosa a bon fini reduchi,
 chi havissi di quilla misera pietati,
 2392 per la sua etema et tanta bonitati.

CCC

- Ki dirrò pluy? Lu jornu tuttu quantu
 si consumau et la notti poy sequenti
 in quilli vuchi et in quillu gran plantu,
 2396 chi jà la notti non putìa pluy nenti.
 Lu indimani poy fu lu jornu santu,
 chi tantu si celebrava dignamenti,
 di quista Santa, et diri sy sulia
 2400 la sacra missa, comu si divìa.

CCXCIX, 2386 gran] gran -n corr. su lettera illeggibile
 CCC, 2399 sy sulia] syuulia -yu- corr. su lettere illeggibili

CCC, 2399 sulia: Cusimano accoglie il testo del manoscritto. Il testo latino riporta: *ventum est ad horam, qua sacra Miissarum solennia celebrari decebat*, in *AASS* (1658: 643 col. 2).

CCXCVIII

e tanto erano forti le grida
che ella emetteva, che non si udiva per niente
il suono degli organi suonati,
2380 né (si udiva) l'ufficio recitato degnamente
dai monaci, dai preti e dai frati,
e allo stesso modo dai cittadini e dai forestieri,
che alla festa grande erano venuti
2384 per devozione e per la loro salute.

CCXCIX

Tanto gridava la donna, poveretta,
che sembrava un gran tuono la sua voce,
che perturbava la chiesa di gente piena;
2388 e ognuno si faceva il segno della croce
e supplicava la grazia divina,
che ogni cosa a buon fine riduce,
di avere di quella misera pietà,
2392 in nome della sua eterna e grande bontà.

CCC

Che dirò di più? il giorno tutto quanto
e la notte poi seguente lo trascorse
gridando e facendo gran pianto,
2396 che già la notte non ne poteva più.
L'indomani poi fu il giorno santo,
che tanto degnamente si celebrava,
dedicato a questa Santa, e celebrar si soleva
2400 la santa messa, come si doveva.

CCCI

Et, ordinata la processioni,
 la sacra caxa portandu li frati
 supra li spalli *cun* devocioni
 2404 et *cun* tanta ferventi humilitati,
 avanti la *dompna* - *chi* gran lesioni
 patìa, l'afflitta, *chi* dava pietati
 ad omni unu – la caxa passaru,
 2408 et tutti “misiricordia!” gridaru.

CCCII

Lu demoniu, *per* quistu pluy turbatu,
 torchìa la *dompna* pluy *chi non* sulia.
 Comu fu lu evangeliu spachatu
 2412 et la predica dapoy, comu divìa,
 tuttu homu a ssupplicari era inviatu:
per lu *inperaturi*, *chi* tenìa
 la Ecclesia santa in pachi et onioni,
 2416 et tutta la cristiana regioni;

CCCIII

et *per* li re cristiani, obedienti
 a la santa Ecclesia comu figli eletti;
 et *per* tutti altri *princhipi* potenti,
 2420 conti et duca et marchisi *perfetti*;
 et *per* la catolica et baptizata agenti,
chi havi in Deu li soy devoti effetti;
 et *per* quilla isfortunata *chi* patìa,
 2424 *chi* comu serpi onn'ura si torchìa,

CCCI, 2407 unu - la] unu et la
 CCCIII, 2421 baptizata] -p- corr. su -b-

CCCI, 2401-2408 *Et, ordinata ... gridaru*: Cusimano: *Et, ordinata la processioni, / la sacra caxa portandu li frati / supra li spalli cun devocioni / et cun tanta ferventi humilitati, / avanti la dompna, chi gran lesioni / patìa l'afflitta, chi dava pietati / ad omni unu, et la caxa passaru, / et tutti misiricordia gridaru.*

CCCI

E, messa in ordine la processione,
i frati portando la sacra cassa
sopra le spalle con devozione
2404 e con tanta fervente umiltà,
davanti la donna - che gravi lesioni
aveva, l'afflitta, da indurre pietà
ad ognuno - la cassa fecero passare,
2408 e tutti "misericordia!" gridarono.

CCCII

Il demonio, a causa di ciò più turbato,
contorceva la donna più del solito.
Dopo che il vangelo fu proclamato
2412 e anche l'omelia, come era prassi,
ogni uomo (**oppure** tutta l'umanità) a pregare era invitato:
per l'imperatore, che manteneva
la santa Chiesa e tutti i territori
2416 cristiani in pace e unione;

CCCIII

per i re cristiani, obbedienti
alla Santa Chiesa come figli eletti;
per tutti gli altri principi potenti,
2420 conti e duchi e marchesi giusti;
per la cattolica e battezzata gente,
che ripone in Dio i suoi devoti affetti;
e per quella sventurata che soffriva,
2424 che come una serpe continuamente si contorceva,

CCCIV

- ki tantu crudilmenti era vexata
 da lu demoniu, *per* sua iniquitati:
chi per li meriti di *quist*a beata
 2428 virgini gloriosa santa Agati,
 li plaza avirila *per* recomandata
 et liberarla da la adversitati
chi quistu spiritu *immundu* l'à donatu,
 2432 *chi* quasi morta in terra l'à gittatu.

CCCV

- Lu populu tuttu, *cun* lacrimi et planti
 et *cun* *prigher* piatusi et cordiali,
 plangendu homini et *dompni* tutti quanti
 2436 *cun* pura affeccioni et *fraternali*,
pregavanu a lu Santu *di* li Santi
chi liberassi *di* tantu gran mali
 a *quilla* afflicta *donna* conguxata,
 2440 *per* li gran meriti d'Agata beata.

CCCVI

- Agatha ottin*ni* da Deu om*ni*potenti
 la *gracia* *chi* lu populu petia:
 mentri *chi* lu pontifichi innocenti
 2444 la missa incomenzata *ipsu* sequìa,
 quilla poviretta pacienti
 fu liberata, *chi* pocu valia.
Per voluntati *di* Deu redempturi
 2448 cachatu fu lu infernali habitaturi.

CCCVII

- Quilla misch*ina*, misira, rumasi
 perduta in terra senza sentimentu,
 mostrandu ad om*ni* unu morta quasi
 2452 *per* lu doluri intrinsicu et lu stentu;
 multi et assay lacrimi *ipsa* spasi,
 standu in *quillu* orribili tormentu:
 pluy gran doluri nixendu patiu
 2456 *chi* in tuttu lu tempu *chi* la possediù.

CCCIV, 2431 *immundu*] *jmmundu* -n- *corr. su lettera illeggibile*

CCCIV

e che tanto crudelmente era vessata
dal demonio, dalla sua iniquità:
affinché per i meriti di questa beata
2428 vergine gloriosa Sant'Agata,
le piaccia prenderla sotto la sua protezione
e liberarla dalle avversità
che questo spirito immondo le ha arrecato,
2432 che quasi morta a terra l'ha gettata.

CCCV

Tutto il popolo, con lacrime e pianti
e con preghiere pietose e affettuose,
piangendo uomini e donne
2436 con sincera affezione e fratellanza,
pregava il Santo dei Santi
che liberasse da cotanto male
quell'afflitta donna tormentata,
2440 per i tanti meriti d'Agata beata.

CCCVI

Agata ottenne da Dio onnipotente
la grazia che il popolo chiedeva:
mentre che il vescovo casto
2444 ad officiar la messa continuava,
quella poveretta paziente,
che poco valeva, fu liberata.
Grazie alla volontà di Dio redentore
2448 fu cacciato l'infernale possessore.

CCCVII

Quella sventurata, misera, rimase
distesa a terra priva di sensi,
sembrando ad ognuno quasi morta
2452 per il dolore interno e lo strazio;
moltissime lacrime ella sparse,
stando in quell'orribile tormento:
molto più dolore, uscendo il demone, patì
2456 che in tutto il tempo che la possedette.

CCCVIII

- Multi pusillanimi si pensarū
 chi l'anima di *quilla* et lu *spiritu* insemblati
 fussiru xuti, et assay dubitarū
 2460 cridendu quistu c'omni veritati;
 ma di tal pinseri *prestu* si isganⁿaru
per li signi verissimi mostrati:
 ch'è la *dompna*, lu so anelitu resu^mptu,
 2464 mustrau subita viva in *quillu* puntu.

CCCIX

- Et, a Deu et a ssanta Agati referendu
 gracii assay, di terra fu livata;
 et la culpa di soy peccati ipsa dichendu,
 2468 chamandu sempri ad Agatha beata
 chi l'ayutassi, sana si videndu
 et da lu *spiritu* inmundu liberata,
 li soy doluri in gauyu convertuti,
 2472 in casa sua tornau *cun* sua saluti.

LU SEPTIMU DE<C>IMU MIRACULU

CCCX

- Lu sequenti annu appressu, un'altra affritta
 povira *dompna*, non mancu dolenti,
 ch'è un demoniu la tenìa restritta
 2476 danduli peni *continuamenti*,
 di *quist*a Santa, da Deu beneditta,
 fu sana et liberata similmenti.
 Li miraculi soy cuy purrìa diri,
 2480 scriviri et narrari et referiri?

CCCX, r. de<c>imu] -c- mancante a causa della rifilatura del manoscritto 2473
 altra] alta la seconda -a tracciata nell'interlinea superiore

CCCVIII, 2458 *chi l'anima di quilla et lu spiritu insemblati*: il verso è costituito da 14 sillabe. Si potrebbe ristabilire la misura, così come fa Cusimano, espungendo *di quilla*.

CCCVIII

Molti pusillanimi pensarono
che l'anima di quella e lo spirito maligno
fossero usciti entrambi dal corpo, e dubitarono
2460 molto credendo che ciò fosse vero;
ma di tal pensiero presto si ricredettero
per i segni di per sé verissimi dimostrati:
poiché la donna, ripreso il respiro,
2464 diede subito segni di vita a quel punto.

CCCIX

E, a Dio e a Sant'Agata rendendo
grazie, da terra fu sollevata;
la colpa di suoi peccati manifestando,
2468 invocando sempre Agata beata
affinché l'aiutasse, vedendosi guarita
e dallo spirito immondo liberata,
i suoi dolori in gaudio convertì,
2472 e a casa sua tornò piena di salute.

IL DICIASSETTESIMO MIRACOLO

CCCX

Il seguente anno, un'altra afflitta
povera donna, non meno sofferente,
poiché un demonio la teneva avvinta
2476 causandole pene continuamente,
da questa Santa, da Dio benedetta,
fu guarita e liberata similmente.
Tutti i suoi miracoli chi potrebbe dire,
2480 scrivere e narrare e riferire?

CCCXI

- Non sulamenti a stu regnu sicanu
 la fama sua *per* tuttu coruscava,
 ma *per* paysi longinquu et luntanu
 2484 di li *prodigii* soy si raxunava;
 et *per* quistu venìa malatu et sanu,
 secundu *chi* ad onnunu bisugnava:
 venìa lu sanu *per* remissioni
 2488 di soy peccati, in bona opinioni,

CCCXII

- li infirmi *per* la loru sanitati;
chi eranu tanti *chi non* si purria
 notarsi in carta tutti li malati:
 2492 cuy *per* pedagra, cuy *per* firnixia,
 cuy *per* dogla di nervi oy desiccati,
 et cuy *per* cancru et *per* paralisia,
 cuy *per* la vista et cuy *per* la palora,
 2496 venianu d'intru lu regnu et di fora;

CCCXI, 2482 coruscava] corruscaua -s- corr. su -g- 2484 si] si *preceduto da* di
barrato

CCCXI, 2483 *longinquu et luntanu*: dittologia sinonimica formata da un termine di origine colta e uno di origine popolare. Il lessema *longinquu*, che non trova riscontro nemmeno nell'episodio della fonte latina (i *Miracula* di Blandino), rappresenta l'unica occorrenza in siciliano medievale; tuttavia presente è invece nelle opere di alcuni autori toscani del XIV secolo, del quale si fornisce di seguito un'elencazione, ad esclusione delle opere anonime: [1] le *Prediche* di Giordano da Pisa: «*che l'omo quando si parte da Dio per lo peccato, et persevera in luogo longinquo*»; [2] il *Dialogo di san Gregorio volgarizzato* di Domenico Calvalca: «*Or diremo noi che quello giovane [...] che andò in longinqua regione*»; [3] le *Rime* di Matteo Frescobaldi: «*tanto glie 'n dole / l'esser longinquo da s'è tterso sole, / dov'ogni nube si dissolve e sfassi*»; [4] il *Ristorato* di Ristoro Canigiani: «*Quest'è colei che riduce a concordia / Tutte le terre longinque e vicine*»; [5] la *Passione* di Niccolò Cicerchia «*Po' ritornò a la suo santa greggia, / ch'era da ogni letizia longinqua*»; [6] la *Risurrezzione* di Niccolò Cicerchia: «*d'ogni uman pensier era longinqua, / la mente avie tutta 'n Iesi*»; [7] Le *Rime* di Francesco di Vanno: «*Longinco da la parte e da la voglia / ver' me si pieghi lo 'ntellecto vostro*».

CCCXI

Non solo in questo regno sicano
la fama sua del tutto risplendeva,
ma anche nei paesi lontanissimi
2484 dei suoi prodigi si discuteva;
e per questo veniva l'ammalato e il sano,
secondo ciò di cui avevano bisogno:
veniva il sano per la remissione
2488 dei suoi peccati, con buona intenzione,

CCCXII

e gli infermi per la loro salute;
erano così tanti che non si potrebbero
annotare nella carta tutti gli ammalati:
2492 chi per podagra, chi per perturbazione d'animo,
chi per malattia ai nervi o perché rinsecchiti,
e chi per cancro e per paralisi,
chi per la vista e chi per la parola,
2496 venivano da dentro il regno e da fuori;

CCCXIII

- cuy da li demonii detenuti,
 cuy d'alcun membru so debilitatu,
 et *molti per* diversi vii feruti,
 2500 cuy da pulmuni oy ficatu guastatu,
 et tanti atratti, miseri et *perduti*,
 cuy da unu mali, cuy da l'altru agravatu:
 dicu, *concludendu*, in veritati
 2504 *chi* vinniru infirmi d'omni infermitati.

CCCXIV

- Assay si parteru sani et ben contenti
 di *quista* Santa tantu gloriusa,
 et, *per non* diri pluy *prolixamenti*,
 2508 *per non* parir la cosa isfastidiusa,
 dicu, *notandu* conclusivamente,
chi quista Santa, virginetta et spusa
 di Jesu *Cristu*, multu plui *operau*
 2512 *chi* la Ligenda sua dissi et narrau.

LU DECIMU OTTAVU MIRACULU

CCCXV

- In *quistu* tempu, *per* pocu pluy diri,
 fu gran fami a stu regnu *per* tuttu,
chi pluy grandi *non* si purria audiri,
 2516 *chi* quasi tuttu si tinmi *distruttu*.
 Putiasi puru *per* gran prezu haviri
 furmentu oy oriu oy favi oy qualchi fruttu;
 cuy havia *dinari* oy roba reparava
 2520 alcuna volta si *non* li bastava.

CCCXIII, 2497 demonij] demonij -i- *corr. su* -j- 2504 *ch]* *chj̄*
 CCCXIV, 2508 isfastidiusa] jsfastiusa 2511 *operau]* *operarau*
 CCCXV, 2520 bastava] cascaua

CCCXV, 2520 *bastava*: assai differente è l'interpretazione di Cusimano, che emenda *cascaua* con *tastava* ("assaggiava"), probabilmente a causa della somiglianza dei grafemi <c> e <t>. Tuttavia il significato della forma proposta non appare convincente nel contesto. Il testo latino purtroppo non ci aiuta a chiarire con certezza l'intento del poeta. Tuttavia appare plausibile l'interpretazione ivi fornita, secondo la quale essendo che si potevano solo a caro prezzo avere frumento, orzo, fave e qualche frutto, solo chi ancora aveva denaro o roba po-

CCCXIII

chi dagli demoni posseduto,
chi in qualche parte del loro corpo debilitato,
e molti per diversi motivi feriti,
2500 chi con i polmoni o il fegato malato,
e tanti rattratti, miseri e perduti,
chi da un male, chi da un altro gravato:
dico, concludendo, in verità
2504 che vennero infermi con ogni tipo di infermità.

CCCXIV

Molti ripartirono risanati e ben contenti
grazie a questa Santa tanto gloriosa,
e, per non parlare troppo a lungo,
2508 perché ciò potrebbe risultare tedioso,
dico, affermando in conclusione,
che questa Santa, vergine e sposa
di Gesù Cristo, molto più operò
2512 di quanto la Leggenda sua disse e narrò.

IL DICIOTTESIMO MIRACOLO

CCCXV

In questo periodo, per parlarne ancora un poco,
ci fu una grande carestia per tutto il regno,
che di più grandi non se n'è sentito dire,
2516 tale da distruggerlo quasi tutto.
Si potevano solo a caro prezzo avere
frumento o orzo o fave o qualche frutto;
solo chi ancora aveva denaro o roba vi poneva rimedio
2520 qualche volta se non gli bastavano.

CCCXVI

Un missinisi, chamatu Johan*ni*,
 chi infra li pari soy campau honoratu,
 non bastau di suppliri a ttanti dampni
 2524 chi la orribli fami l'avia datu,
 nè li fatighi soy, nè li soy affanni;
 ma essendu di lu in tuttu consumatu
 per accattar lu pani chi vulìa,
 2528 senza riparu, mortu, si vidìa.

CCCXVII

Di tanti beni soy non li rumasi
 altru chi duy bellissimi sumeri:
 tutti li vigni, territorii et casi
 2532 havìa vindutu, per quistu misteri;
 di quilli duy sumeri vivìa quasi;
 cun dolurusi et dampnusi pinseri,
 cun quisti andava a truvàri frumentu
 2536 per lontani lochi, cun dogla e cun stentu,

CCCXVIII

kì la mugleri sua accusi vulìa.
 Et quandu vitti non putiri pluy,
 perchì chi havìa vindutu zo chi havìa,
 2540 allugava li sumeri intrambu duy,
 et di lueri, comu ipsu putìa,
 sindi campava; et non trovava a ccuy
 talvolta ad allogari; et disiava
 2544 herbi, l'afflictu, nì si saturava.

CCCXVI, 2521 missinisi] missinitj 2525 fatighi] fanghj
 CCCXVII, 2531 territorii] teerjtorij
 CCCXVIII, 2544 nì si] misi

teva aquistarli o barattarli nel caso in cui non gli fossero stati sufficienti.
 CCCXVII, 2534-3535 *cun dolurusi ... truvàri frumentu*: Cusimano inverte inspiegabilmente l'ordine dei due versi.

CCCXVI

Un messinese, chiamato Giovanni,
che fra i suoi simili visse onorato,
non fu in grado di supplire ai tanti danni
2524 che l'orribile fame gli aveva causato,
né le sue fatiche, né i suoi affanni;
ma essendo del tutto rovinato
a tal punto da non poter comprare il pane che voleva,
2528 senza rimedio, già morto, si vedeva.

CCCXVII

Dei tanti suoi beni non gli rimase
altro che due bellissimi somari:
tutte le vigne, i territori e le case
2532 aveva venduto, per necessità;
per mezzo di quei due somari viveva quasi;
tra dolorosi e negativi pensieri,
con questi andava a recuperare il frumento
2536 nei terreni lontani, tra dolori e stenti,

CCCXVIII

poiché sua moglie così voleva.
E quando capì di non poter più,
perché aveva venduto ciò che aveva,
2540 affittava entrambi i somari,
e del ricavato degli affitti, come poteva,
viveva; ma non trovava a chi
talvolta affittarli; e desiderava
2544 erbe, l'afflitto, ma nemmeno di queste poteva saziarsi.

CCCXIX

Patendu tantu intrinsicu amaruri,
 pervinni ad una forti infirmitati
 di membri, di lacerti e di junturi:
 2548 chi perdiu la totali sanitati;
 et, si volia andari, andava cun doluri,
 cun li ginochi et li manu insemblati
 per terra, straxinandusi, lu afflittu,
 2552 siccu, perdutu, dolenti et sconfittu.

CCCXX

Et ultra lu so mali repentinu,
 li vinni un'altra peyu affliccioni:
 chi la mugleri, may venendu minu,
 2556 lu induchia ad ira et disperacioni;
 forse chi lu vidia accusa mischinu,
 disfattu in tuttu in tanta passioni,
 oy chi li rencrissi lu serviri,
 2560 lu tenia sempri im pena et displachiri.

CCCXXI

Et cussa l'affrittu era tormentatu
 di lu mali so et di la mugleri,
 et duplici agebatur cruciatu;
 2564 et, tempestandu, muria di pinseri:
 chi di la mugleri era lassatu
 - chi primu lu servia assay volinteri -
 in quella infirmitati sua malvasa,
 2568 et poy sulu si vidia a la scura casa.

CCCXXI, 2563 *duplici agebatur cruciatu*. Il poeta riporta l'identica espressione della fonte latina, i *Miracula* del monaco Blandino; cfr. Gaetano (1657: 61, col. 2, tomo II). In *AASS* (1658: 644 col. 1) è riportato invece «*duplici angebatur cruciatu*», utilizzando il verbo *ango* al posto di *ago*.

CCCXIX

Patendo una così grande amarezza interiore,
fu colpito da una grave infermità
delle membra, dei muscoli e delle giunture:
2548 perdendo totalmente la salute;
e, se voleva camminare, lo faceva con dolore,
con le ginocchia e le mani entrambe
per terra, trascinandosi, l'afflitto,
2552 magro, perduto, dolente e sconfitto.

CCCXX

E oltre al suo male repentino,
lo colpì un'altra peggiore afflizione:
che la moglie, mai venendo meno,
2556 lo induceva a rabbia e disperazione;
forse perché lo vedeva così sventurato,
disfatto del tutto da tanta sofferenza,
o forse perché le rincrescesse servirlo,
2560 lo faceva stare sempre in pena e dispiacere.

CCCXXI

E così lo sventurato era tormentato
dalla sua malattia e dalla moglie,
e doppiamente torturato;
2564 e, soffrendo, moriva dal pensiero:
poiché dalla moglie era stato lasciato
- la quale prima lo serviva molto volentieri -
in quel suo stato di atroce infermità,
2568 e poi si vedeva da solo in quella buia scura casa.

CCCXXII

Li ayuti e li servicii li mancaru,
 et la infirmitati sempri li crixia;
 li midichini pluy non juvaru,
 2572 et peyu: chi lu mischinu non l'avìa;
 et cun multa pena campava lu amaru,
 et la caritati d'altru lu tenìa.
 A lu fini si voltau a lu so creaturi,
 2576 chi di li afflitti è consulaturi,

CCCXXIII

et multu instantimenti lu pregava
 chi lu piglassi per recomandatu;
 et in quistu supplicari sempri stava,
 2580 comu divìa, abbattutu e humiliatu.
 Or lu mischinu multu spissu andava,
 da li genochi et li manu portatu,
 ad una eclesia di santu Nicola,
 2584 di cuy la fama a li poviri vola,

CCCXXIV

multu pocu lontanu di Missina,
 zoè Ali, <in> lingua chi lu vulgu appella;
 et di santu Nicola un violu lu mina
 2588 ad una devota et pichula cappella
 di quella matri virgini divina,
 a ccuy nuy dichimu: "Ave Maristella".
 Un jornu, in quella eclesia li scura,
 2592 ch' non fu tempu di tornari ad ura;

CCCXXIII, 2580 e] e tracciato con il segno di abbreviazione che indica la è accentata del verbo essere

CCCXXIV, 2586 zoè Ali, <in> lingua chi lu vulgu appella] zoe ali lingua chi lu vulgu appella, lu preceduto da u barrato

CCCXXII

Gli venne a mancare l'aiuto e l'esser servito,
mentre l'infermità continuamente cresceva;
le medicine a nulla più servirono,
2572 e cosa peggiore: il poveretto non le aveva;
e con grande pena viveva l'afflitto,
e solo la carità degli altri lo manteneva.
Alla fine si rivolse al suo creatore,
2576 che degli afflitti è consolatore,

CCCXXIII

e molto insistentemente lo pregava
affinché lo prendesse sotto la sua protezione;
e in questo suo supplicare si mostrava sempre,
2580 come doveva, abbattuto e umiliato.
Allora lo sventurato molto spesso andava,
trascinandosi con le ginocchia e le mani,
in una chiesa di San Nicola,
2584 la cui la fama ai poveri vola,

CCCXXIV

molto poco lontano da Messina,
precisamente ad Ali, così chiamato dal popolo;
e da San Nicola un viottolo conduce
2588 ad una consacrata e piccola cappella
intitolata a quella vergine madre divina,
alla quale noi ci rivolgiamo dicendo: «Ave Maristella».
Un giorno, mentre si trovava in quella chiesa si fece notte,
2592 poiché non fece in tempo di tornare in orario;

CCCXXV

bisognau ad omni modu chi stachissi
 diyunu et sulu in quilla mansioni,
 et cun tutti li disaxi soy durmissi,
 2596 perchì era stancu, cu assay affliccioni;
 abenchì primu multi cosi dissi,
 multi pregheri soy et oracioni,
 et, di la santa cruchi poy signatu,
 2600 si adormentau, lu miseru, affannatu.

CCCXXVI

Nel so dormiri vidi in visioni
 una gran dompna di multa adorniza,
 chi la guardava cu ammiracioni
 2604 la incredibili sua et vera billiza;
 bella in tutti li soy conditioni,
 cun tanta sua amurusa contentiza,
 chi parìa un paradisu di vidiri,
 2608 vestuta tutta d'un blancu vistiri.

CCCXXVII

La quali dompna li toccau lu latu
 et per propriu so nomu lu chamau,
 dichenduli: «Johanmi, et tantu ingratu
 2612 ad essiri tu a mmia cuy ti insignau?
 Jà infirmu tantu tempu tu si statu,
 et jammay l'animu to deliberau
 di andari a la mia casa a ffarimi honuri,
 2616 essendu tu in continuy doluri».

CCCXXVIII

Johanmi, stupefattu, quistu audendu,
 li dissi: «Dompna, vurrìa ben sapiri
 und'esti la tua casa, chì pretendu
 2620 ad omni modu vulirichi giri».
 La dompna, in quilla luchi resblandendu,
 li dissi: «Lu meu nomu voi tu audiri?
 Agatha sugnu, la quali fuy nata
 2624 in la chitati mia et martirizata.

CCCXXV, 2595 disaxi] di saxi, saxi *preceduto da -x attaccato a* di
 CCCXXVII, 2609 toccau] toccaua 2610 chamau] chamaua

CCCXXV

fu costretto ad ogni modo a restare
digiuno e solo in quella dimora,
e con tutti i suoi disagi dormire,
2596 poiché era stanco e molto afflitto;
e benché prima molti cose disse,
molte sue preghiere ed orazioni,
e, della santa croce poi fatto il segno,
2600 si addormentò, il misero, affannato.

CCCXXVI

Nel sonno vide in visione
una gran donna molta adornata,
tanto che guardava con ammirazione
2604 la sua incredibile e vera bellezza;
bella in tutto il suo stato,
con tanta sua amorosa contentezza,
che sembrava di vedere un paradiso,
2608 vestita tutta d'un bianco vestito.

CCCXXVII

La donna gli toccò il fianco
e per nome lo chiamò,
dicendogli: «Giovanni, così tanto ingrato
2612 nei miei confronti chi ti insegnò ad essere?
Già è da tanto tempo che sei infermo,
e mai l'animo tuo deliberò
di andare nella mia casa a farmi onore,
2616 pur essendo tu in continuo dolore».

CCCXXVIII

Giovanni, stupefatto, ciò udendo,
le disse: «Donna, vorrei ben sapere
dov'è la tua casa, poiché pretendo
2620 ad ogni modo di volerci andare».
La donna, di quella luce risplendendo,
gli disse: «Il mio nome vuoi tu udire?
Agata sono, la quale fui nata
2624 nella mia città e lì martirizzata.

CCCXXIX

- La casa mia è la eclesia undi stanu
 li mey reliquiy tantu venerati,
 in la quali, tu andandu, serray sanu
 2628 per la divina et clementi bontati».

Johan*ni*, risviglatu, alzau li manu
 et l'ochi in chelu cun vera pietati,
 2632 et dissi: «A, gran mercì, piatusu Deu,
 chi meglu di mia providi al mali meu!».

CCCXXX

- Lu sequenti jornu si fichi portari
 di alcuni a la marina, undi trovau
 una barca di Cathania surta a mmari,
 2636 chi certi cosi a mMissina portau:
 per adimpliri li promisi cari
 chi Agatha li fichi, li mandau
 quilla videmmi notti quilla barca,
 2640 di certi cosi, comu dissi, carca.

CCCXXXI

- Li marinari, xindendu a lu litu,
 a quistu afflittu culcatu truvaru,
 chi li aspettava devotu et contritu;
 2644 et videndulu, dapoy, lu adimndaru
 zo chi chircava in tantu mal partitu,
 accusò infirmu, doglusu et amaru;
 et quillu li declarau, pr'ordini, appressu
 2648 di lu so fattu tuttu lu prochessu.

CCCXXXII

- Li marinari, comu ip*si* divianu,
 a li palori soy gran fidi dandu,
 piatusamenti assay condulianu
 2652 di li doluri soy chi già narrandu;
 et supra la barca loru lu punianu,
 et di zo chi avianu a ffari si spachandu,
 poy di tri jorni cun prosperitati
 2656 vinniru in Cathania insemblati.

CCCXXIX, 2626 reliquiy] reliquiy -y corr. su -j 2627 serray] serray serray
 CCCXXXI, 2643 dapoy] dapay 2647 pr'ordini] prodicij

CCCXXIX

La mia casa è la chiesa dove stanno
le mie reliquie tanto venerate,
nella quale (chiesa), andandoci, sarai guarito
2628 grazie alla divina e clemente bontà».
Giovanni, risvegliato, alzò le mani
e gli occhi al cielo con vera pietà,
e disse: «Ah, infinite grazie, pietoso Dio,
2632 che meglio di me provvedi al male mio!».

CCCXXX

Il seguente giorno si fece portare
da alcuni vicino la costa, dove trovò
una barca di Catania ferma in mare,
2636 che certe mercanzie a Messina portò:
per adempiere le promesse care
che Agata gli fece, gli mandò
quella stessa notte quella barca,
2640 di certe cose, come dissi, carica.

CCCXXXI

I marinai, scendendo nel lido,
questo sventurato coricato trovarono,
che li aspettava devoto e contrito;
2644 e vedendolo, poi, gli domandarono
cosa cercasse in quel luogo pieno di pericoli,
così ammalato, sofferente e afflitto;
e quello gli raccontò, per ordine, tutto
2648 ciò che era accaduto prima di questo fatto.

CCCXXXII

I marinai, così come dovevano,
dando fede alle parole sue,
impietositi si condolevano
2652 della sofferenza che nel frattempo narrava;
e sopra la loro barca lo ponevano,
e sbrigandosi di ciò che dovevano fare,
dopo tre giorni senza problemi
2656 giunsero a Catania insieme.

CCCXXXIII

- In terra poy dixisu lu malatu,
 chi jà non si putìa in pedi tiniri,
 cun li mani et li genochi straxinatu,
 2660 li bisognava straxinari et giri;
 et fu in casa d'un so hamicu allibergatu,
 chi a mmala pena chi potti ad veniri.
 Un pocu di chira chi portatu avìa,
 2664 in candili li mutau, comu vulìa;

CCCXXXIV

- et, cun quilli candili in manu accussì andandu,
 comu vi dissi, lu disventuratu,
 supra li genochi caminandu
 2668 et cun li manu a la terra appuyatu,
 finalimenti (omunu lu guardava,
 et a multi lu casu narratu)
 fu a la eclesia santa comu potti,
 2672 et jà appropinquava la scurusa notti.

CCCXXXV

- Et cun gran devocioni cordiali,
 plangendu multu, ad Agatha pregava
 chi di lu so dampnusu et tantu mali
 2676 lu liberassi: assay la supplicava;
 et, pregandu, comu dicu, quistu tali
 arreri li porti chusi sempri stava,
 pregandu a Deu et credendulu placari
 2680 et, cun li candili soy, lu illuminari.

CCCXXXIII, 2663 chira] chira -a corr. su -j

CCCXXXIV, 2670 *et a multi lu casu narratu*: Cusimano integra il verso in *et a mul-
 ti lu casu* <so> *narratu*; probabilmente per ristabilire la misura metrica.

CCCXXXIII

Sceso a terra poi il malato,
che non poteva reggersi in piede,
e dalle mani e le ginocchia spinto,
2660 era costretto a camminare trascinandosi;
e fu in casa d'un suo amico ospitato,
nel quale a mala pena poté andare.
Un poco di cera che con sé portato aveva,
2664 in candele trasformò, come voleva;

CCCXXXIV

e, con quelle candele in mano procedendo,
così come vi dissi, lo sventurato,
sulle ginocchia camminando
2668 e con le mani a terra appoggiato,
finalmente (ognuno lo guardava,
poiché a molti il caso fu narrato)
giunse nella chiesa santa come poté,
2672 e già si avvicinava l'oscura notte.

CCCXXXV

E con grande devozione cordiale,
piangendo molto, Agata pregava
affinché dal suo gravoso e grande male
2676 lo liberasse: assai la supplicava;
e pregando, come ho detto, questo tale
dietro le porte chiuse sempre stava,
pregando Dio e credendo di placarlo
2680 e, con le candele sue, illuminarlo.

CCCXXXVI

- Mirabli cosa chi vuy haudiriti hora!
 Chì, comu dissi, andandu, trovau chusa
 la porta di la eclesia, et di fora
 2684 convinni stari *cun* menti piatusa;
 et *cun* prighera et humili palora
 pregava a *quist*a Santa gloriosa,
 chi li plachissi donarili ayutu
 2688 et *non* lu lassary com'era *per*duto.

CCCXXXVII

- In *quillu* tempu lu episcopu andava
 a dir complita *cun* l'altri soy frati,
 et vidi a *quistu* chi si lamentava
 2692 di la sua tanta oscura adversitati;
 et un mostu ultra modu dimostrava,
 et gridava sempri: «*Per* la caritati,
 apritimi, vi *pregu*, chi *non* staya
 2696 izà *quist*a notti e di lu fridu arraya».

CCCXXXVIII

- Unu di li monachi, chi havia
 la guardia di la eclesia, li vinni,
 et, la porta aperta, tal mostu vidia;
 2700 subitamente allura ipsu si tinni,
 et chi stachissi *quietu* li dichia.
 A *quillu* misir omu li convinni
 starisi im pachi, *perch*ì li *promisi*
 2704 tornari *pre*stu, e *quillu* si remisi.

CCCXXXVI, 2685 prighera] pighera

CCCXXXVII, 2689 *quillu*] *quillu* *il copista scrive quìu, poi corregge trasformando in l le aste della -u ed aggiungendo un'altra -u;* lu episcopu] episcopu *preceduto da -p barra- ta attaccata a lu*

CCCXXXVI

Che mirabile cosa voi udirete ora!
Poiché, come dissi, quando arrivò, trovò chiusa
la porta della chiesa, fuori
2684 fu opportuno restare con mente pietosa;
e con preghiere e umili parole
pregava questa Santa gloriosa,
affinché le piacesse accordargli l'aiuto
2688 e non lasciarlo perduto com'era.

CCCXXXVII

In quel tempo il vescovo andava
a dir compieta con gli altri frati,
e vide questo che si lamentava
2692 della sua tanto oscura sventura;
un mostro oltre modo sembrava,
e gridava sempre: «Per carità,
apritemi, vi prego, che non resti
2696 qui questa notte e soffra per il freddo».

CCCXXXVIII

Uno dei monaci, che aveva
la chiesa in custodia, li venne,
e, aperto la porta, quel mostro vedeva;
2700 immediatamente allora egli si fermò,
e di stare quieto gli diceva.
A quel miser uomo gli convenne
stare in pace, poiché (il custode) gli promise
2704 che sarebbe tornato presto, e quindi si placò.

CCCXXXIX

Comu fu poy lu officyu spachatu,
 a llettu tutti li monachi andaru;
 lu povir'omu fu adimenticatu
 2708 arretru li porti, poviru et amaru;
 tutta la notti, fridu et ajazatu,
 stetti, trimandu fina a jornu charu,
 pregandu sempri *cun* assay humilitati,
 2712 *chi* a fforza vinsi la *summa* Pietati.

CCCXL

Comu fu jornu et jà li porti aperti,
 si vitti sanu et forti, senza mali:
 li nervi adolorati et li lacerti
 2716 et l'altri membri tutti corporali,
chi debilitati et *perduti* avia certi,
 li vitti sani, tutti insembli equali.
 Li monachi, videndulu trasiri
 2720 accusi sanu, stavanu a vidiri

CCCXLI

si fussi quillu mostro oy contrafattu
chi vittiru, la sira avanti, stari
 arreri li porti stortu et tuttu atrattu;
 2724 et appiru a lu fini a confirmari
 essiri *quillu*; et ipsu, mentecaptu,
di quistu ancora *non* sapia narrari
 comu era sanu, ma sempri dichia:
 2728 «Eu sugnu *quillu*, isfortunatu mia,

CCCXLII

ki vinni arsira *cun* tantu gran stentu,
 di mey genochi *pedi* mi fachendu,
 et fuy a la porta; jà *non* mi *ndi* pentu
 2732 si stetti fora, intrari *non* putendu;
 tutta stanotti, *cun* tantu tormentu,
 arretru li porti stetti, may dormendu;
 appressu jornu li porti si apreru,
 2736 et eu stachia ingelatu a dir lu veru,

CCCXXXIX, 2708 amaru] amaru -m- *corr. su lettere illeggibili*
 CCCXLII, 2732 putendu] putia

2709 tutta] tatta

CCCXXXIX

Dopo che l'ufficio fu sbrigato,
a letto tutti i monaci andarono;
il pover'uomo fu dimenticato
2708 dietro le porte, povero e afflitto;
tutta la notte, infreddolito e congelato,
li stette, tremando fino all'alba,
pregando sempre con molta umiltà,
2712 tanto che per l'insistenza vinse la somma Pietà.

CCCXL

Quando fu giorno e le porte vennero aperte,
si vide sano e forte, senza male:
i nervi e i muscoli addolorati
2716 e le altre membra del corpo,
che debilitati e perduti aveva per certo,
li vide sani, tutti insieme ugualmente.
I monaci, vedendolo entrare
2720 così sano, stavano a vedere

CCCXLI

se fosse quel mostro o persona deforme
che videro, la sera prima, stare
dietro le porte tutto storpio e rattappito;
2724 e dovettero alla fine confermare
che si trattava di quello; ed egli, mentecatto,
ancora non sapeva narrare
come era guarito, ma sempre diceva:
2728 «Io sono quello, sfortunato me,

CCCXLII

che venne ieri sera con tanto gran stento,
usando le ginocchia per piedi,
e giunsi alla porta; ma non me ne pento
2732 se rimasi fuori, entrare non potendo;
tutta questa notte, con tanto tormento,
dietro le porte stetti, mai dormendo;
Il giorno seguente le porte si aprirono,
2736 ed ero congelato a dire il vero,

CCCXLIII

- et volsimi livar comu sulia,
cun li mani et li genochi straxinⁿdu;
 stisi li gambi - *chi prima* tenìa
 2740 arrunchati et sichi et senza forza in bandu -
 li braza forti; et l'animu mi dichìa
chi mi levassi, et eu mi livay tandu,
 et vittimi sanu comu mi viditi.
 2744 Ma plazavi, lu meglu, *chi* mi auditi:

CCCXLIV

- vi dicu *chi* eu izà vinni ad hobediri
 zo *chi* Agatha mi dissi in visioni». Et tuttu lu *prochessu* volsi diri,
 2748 da lu principiu a la conclusioni.
 Jungendu, chasquidunu vulìa audiri,
 et *per* la fulla fu *confusioni*;
quillu mischinu a ttutti quanti loru
 2752 tornava a dir li cosi comu foru.

CCCXLV

- Multi lu canuxianu a la chitati
 di Missina, malatu comu era;
 li testimonii eranu approbati,
 2756 *chi quista* cosa dichianu *per* vera:
 comu fu attrattu tant'anmi passati,
 et lu modu *chi* campava et la maynera.
Quistu miraculu fu tantu avistatu
 2760 *chi* omunu stava assay maraviglatu.

CCCXLIII, 2739-2741 *stisi li gambi ... li braza forti*: la costruzione sintattica della frase *stisi li gambi li braza forti* (VOS), occorre più volte all'interno del poema: perdiu lu valuri/lu spiritu (vv. 1018-1019), vidi quistu un omu ydoniu (v. 1941).

CCCXLIII

e mi volli sollevare come solevo,
le mani e le ginocchia trascinando;
stesero le gambe - che prima tenevo
2740 rannicchiate, magre, senza forza e in abbandono -
le braccia forti³⁹²; e l'animo mi diceva
di alzarmi, e io mi alzai allora,
e mi vidi sano come mi vedete.
2744 Vi piaccia però, per il vostro bene, che mi ascoltiate:

CCCXLIV

vi dico che io qua venni per ubbidire
a ciò che Agata mi disse in visione».
E tutto l'accaduto volle raccontare,
2748 dal principio fino alla conclusione.
Giungendo, ciascuno volevo ascoltare,
e a causa della folla si fece una gran confusione;
quel poveretto a tutti quanti loro
2752 tornava a raccontar le cose come andarono.

CCCXLV

Molti lo conoscevano nella città
di Messina, malato com'era;
i testimoni erano comprovati,
2756 che questa cosa dicevano essere vera:
come fu rattratto nei tanti anni passati,
e il modo come viveva e la maniera.
Questo miracolo fu così vistoso
2760 che ognuno rimase assai meravigliato.

³⁹² Le braccia forti è soggetto della frase *le braccia forti distesero le gambe*.

<L>U DECIMU NONU MIRACULU

CCCXLVI

- Al tempu *chi* Yuvenu monacu fu elettu
in la eclesia *di* santa Agata majuri,
a Palazolu una dopna in effettu
2764 fu, *per* judiciu *di* Deu *redempturi*,
vexata *di* un demoniu, oy *per* defettu
oy *per* altru *non* sapimu: lu Signuri
sulu lu sa. Puru accusi avinni
2768 *chi quistu* demoniu gran tempu la tinni

CCCXLVII

- in gran doluri, conguxi et in stenti,
chi quasi l'avìa tutta consumata.
Tutti li amichi soy et li soy *parenti*,
2772 *per* soy vertuti, l'avianu assay amata;
et quantu l'amur fu pluy *intrinsicamenti*,
tantu poy, videndula vexata,
pluy si dolianu, senza alunu mediu,
2776 *non* li putendu dari alunu remedi.

CCCXLVI, r. <L>u] l- mancante a causa della rifilatura del manoscritto 2766 sa-
pimu] sapianu
CCCXLVII, 2773 quantu] quandu

CCCXLVI, 2761 *Yuvenu*: successore del vescovo Maurizio; il suo nome oscilla tra *Iveno*, *Ivanus*, *Yvain*, *Yvenus*, ma per un'errata interpretazione pare sia stato letto Giovanni (*Eveno* è il nome che spesso ricorre fra gli studiosi di storia locale d'età moderna). In particolare Falkenhausen ricorda che è a Cusa che si deve l'errata interpretazione di Ἰωάννης (*Ioannes*) invece di Ἰβέν (*Iben*), per cui da allora ricorre erroneamente il nome di Giovanni nell'elenco episcopale di Catania negli anni che vanno dal 1141 al 1145; cfr. Falkenhausen (2001: 159-181, n° 37), Cusa (1882: 557, vol. I). Al riguardo anche Kamp, *I vescovi*, in Zito (1995: 68), il quale ricorda che, quando ancora si leggeva *Ivanus* (nel cod. *Vat. Lat.*, 8201, ff. 55 ss.), *Suanus*, il nome fece dapprima pensare ad un'origine slava; cfr. White (1984: 175). *Yvenus* è invece il nome che ricorre nell'agiografia; cfr. Gaetano (1657: 62, vol. I), De Grossis (1654: 82-84).

IL DICIANNOVESIMO MIRACOLO

CCCXLVI

Al tempo che il monaco Iveno fu eletto
nella chiesa di Sant'Agata maggiore,
a Palazzolo una donna in realtà
2764 fu, per volontà di Dio redentore,
vessata da un demonio, o per difetto
o per altro non sappiamo: il Signore
solo lo sa. Eppure così avvenne
2768 che questo demonio molto tempo la tenne

CCCXLVII

in una situazione di gran dolore, tormenti e stenti,
che quasi l'aveva tutta logorata.
Tutti gli amici suoi e i suoi parenti,
2772 per le sue virtù, l'avevano assai amata;
e quanto più intimo fu l'amore,
tanto poi, vedendola vessata,
più si dolevano, senza alcun mezzo,
2776 non potendole dare alcun rimedio.

CCCXLVIII

- Audendu li soy tanti cosi diri,
 di li miraculi chi Deu omnipotenti
 omni jornu fachia per pluy clariri
 2780 la spusa sua mirabli et prudenti,
 ordinaru infra loru omnino giri
 in Cathania a sta Virgini clementi;
 et a quista dompna minaru ligatha
 2784 in Cathania, a la sua ecclesia honorata.

CCCXLIX

- Avanti la porta lu elettu predittu
 trovaru cun li monachi sedendu,
 et chi era lu majuri li fu dittu,
 2788 a lu quali andaru li amichi plangendu,
 dichendu: «Patri, omnunu di nui, afflittu,
 ti supplica et prega chi tu, havendu
 piatati d'ista afflitta sconsulata,
 2792 chi da un spiritu immundu assay tempu è vexata,

CCCL

- ki ni lassati, si vi plachi, intrari,
 ch' havimu fidi et gran devocioni:
 chi, si stanotti ni lassati stari
 2796 supa la caxa a ffari oracioni,
 nuy simu certi, e non purrà mancare
 di quistu la sua liberacioni».
 Lu elettu recusava et non vulia,
 2800 perch' la ecclesia parata tenia,

CCCXLVIII, 2779 per pluy] per luy 2780 mirabli] mirablj *preceduto da milo barrato*

CCCXLIX, 2792 immundu] jmmunda

CCCL, 2798 quistu] quista

CCCL, 2798 *quistu*: nel caso di *quista* riferito alla donna, così come è riportato nel ms., l'aggettivo possessivo *sua* rende il costrutto ridondante, e di per sé *sua* sarebbe ipocoristico. Ma dato che la preposizione *di* in tutto il poema sta per *di* o *da*, sembrerebbe più plausibile che *quista* non sia riferito alla donna ma allo *spiritu immundu* suddetto, quindi *quistu*; così il costrutto avrebbe tale significato: la sua liberazione da questo (spirito) non potrà venir meno.

CCCXLVIII

Udendo le tante sue storie dire,
dei miracoli che Dio onnipotente
ogni giorno faceva per rendere più celebre
2780 la sposa sua mirabile e prudente,
decisero fra di loro di andare in ogni modo
a Catania da questa Vergine clemente;
e questa donna condussero legata
2784 a Catania, nella sua chiesa onorata.

CCCXLIX

Davanti la porta l'eletto suddetto
trovarono con i monaci seduto,
e che era il superiore gli fu detto,
2788 dal quale gli amici andarono piangendo,
dicendo: «Padre, ognuno di noi, afflitto,
vi supplica e prega che voi, avendo
pietà di questa afflitta sconsolata,
2792 che da uno spirito immondo da molto tempo è vessata,

CCCL

ci lasciate, se vi piace, entrare,
poiché abbiamo fede e gran devozione:
che, se stanotte ci lasciate restare
2796 sotto la cassa a fare orazioni,
noi siamo certi, e non potrà fallire
la sua liberazione da questo (spirito)».
L'eletto ricusava e non voleva,
2800 perché la chiesa parata teneva,

CCCLI

- kì si celebrava la sollempnità
 di la natività dil Signuri,
 et di tutti li paramenti eranu ornati
 2804 li autari, *per* allegriza e *per* honuri
 di tanta sacra et pia natività
 di l'altu Jesu *Cristu* redempturi.
 Et octinmiru a lu fini chi traseru
 2808 tutti comu volianu, a dir lu veru.

CCCLII

- In la eclesia allura era una cappella
 di santu Petru et Paulu; et primu intraru
 in quella tutti cun quella citella,
 2812 chi, *per* sanari, attaccata minaru.
 In quella cappella intraru tantu bella,
 et la notti tutti insembli in quella oraru;
 et, horandu tutti cun multu fervuri,
 2816 senteru in quella notti un gran remuri,

CCCLIII

- et vidiru duy cani di grandiza
 non mancu nenti di duy gran sumeri,
 chi la loru difformità et laydiza
 2820 li fichi a ttutti mutar di pinseri.
 Ommun di loru cun multa pristiza,
 comu cristiani boni et veri,
 di lu signu di la cruchi si signaru,
 2824 atterrati tutti, *per* loru riparu.

CCCLIV

- Li demonii, in tal forma transmutati,
 tornar arri et non passaru innanti;
 et di la cruchi intrambu duy atterrati
 2828 non parsiru dapoy li malignanti.
 Di tali vista orribili spagnati,
 trimavanu li affritti tutti quanti;
 tutta la notti non dormeru may
 2832 *per* la pagura avuta, chi fu assay.

CCCLII, 2813 intraru] intraru.

CCCLI

poiché si celebrava la solennità
della natività del Signore,
e con tutti i paramenti erano ornati
2804 gli altari, in gioia e onore
della tanto sacra e pia natività
dell'alto Gesù Cristo redentore.
E alla fine ottennero di entrare
2808 tutti come volevano, a dir il vero.

CCCLII

Nella chiesa allora c'era una cappella
dei Santi Pietro e Paolo; e lì in un primo
momento entrarono tutti con quella zitella,
2812 che, per guarire, legata portarono.
Entrarono in quella cappella tanto bella,
e la notte tutti insieme lì pregarono;
e, pregando tutti con molto fervore,
2816 sentirono quella notte un gran rumore,

CCCLIII

e videro due cani di grandezza
non minore di due gran somari,
tanto che la loro deformità e bruttezza
2820 li distolse tutti dai loro pensieri.
Ognuno di loro con molta prontezza,
come dei cristiani buoni e veri,
con il segno della croce si segnarono,
2824 atterriti tutti, per difendersi.

CCCLIV

I demoni, in tal forma trasmutati,
tornarono indietro e non passarono oltre;
ma entrambi i demoni intimoriti
2828 dalla croce dopo non sembrarono.
Da quella visione orribile spaventati,
gli afflitti tremavano tutti quanti;
tutta la notte non dormirono mai
2832 per la paura avuta, che fu assai.

CCCLV

A jornu, lu reverendu guardianu
 di li reliqui santi et l'ornamenti,
 chi ogi lu chamamu sacristanu
 2836 oy thesaureri pluy convenienti,
 mossu a pietati, ch'è era mltu humanu,
 consentiù intrari la dompna dulenti
 a lu locu undi tenianu conservati
 2840 la caxa et li reliquii sacrati.

CCCLVI

Et sutta la caxa la fichi poy stari;
 et, di lu locu poy dundi tenìa,
 la testa d'Agatha santa fa piglari,
 2844 et supra di quilla infirma la punìa,
 pregandu a Deu chi li plachissi fari
 comu la sua pietati riquidìa,
 per li meriti di sant'Agatha, sua spusa,
 2848 chi liberassi a quilla dolurusa.

CCCLVII

Lu monacu predittu venerandu,
 in li oracioni instantissimamenti,
 comu li convenìa, perseverandu,
 2852 audiu lu spiritu furiusamenti,
 cun striduri grandissimi ululandu,
 chi dichìa: «Oy me, misiru et dolenti!
 Levami, leva d'Agatha sta cani,
 2856 chi passa tutti li fortizi humani!

CCCLVIII

Quanti sun quilli chi per lor peccati
 a mmi è permisù chi l'aja a vexari!
 Et comu sumu a sta eclesia portati,
 2860 a meu dispettu l'aju abandonari!
 Di tutti quista Santa avi pietati,
 li soy suffragii non li sa negari;
 ora di quistu corpu chi su intratu,
 2864 cun violencia serrò certu cachatu».

CCCLV

Una volta giorno, il reverendo guardiano
delle reliquie sante e degli ornamenti,
che oggi chiamiamo sagrestano
2836 o, in modo più convenevole, tesoriere,
mosso a pietà, poiché era molto umano,
consentì di far entrare la donna dolente
nel luogo dove tenevano conservate
2840 la cassa e le reliquie consacrate.

CCCLVI

E sotto la cassa la fece poi stare;
e, dal luogo poi dove la teneva,
la testa d'Agata santa fece prendere,
2844 e sopra quella inferma la poneva,
pregando Dio che gli piacesse fare
come la sua pietà richiedeva,
per i meriti di Sant'Agata, sua sposa,
2848 e che liberasse quella donna dolorosa.

CCCLVII

Il suddetto monaco venerando,
nelle orazioni molto insistentemente,
come era opportuno, perseverando,
2852 udì lo spirito furiosamente,
con stridori grandissimi ululando,
che diceva: «Ahimè, misero e dolente!
Levami, allontana questa cane di Agata,
2856 che oltrepassa tutte le forze umane!

CCCLVIII

Quanti sono coloro che a causa dei lor peccati
a me è permesso di poterli vessare!
E non appena sono in questa chiesa portati,
2860 controvoglia li devo abbandonare!
Di tutti questa Santa ha pietà,
i suoi suffragi non sa negare;
ora da questo corpo in cui sono entrato,
2864 con violenza sarò di certo cacciato».

CCCLIX

In *quistu* tempu, *quillu* chi a memoria,
per ordinacion di lu pasturi,
 scripsi ordinamenti quista ystoria,
 2868 vinni adorari li reliqui puri,
per dari honuri, *preminencia* et gloria
 all'altu *omnipotenti* Redempturi;
 jungendu, intisi quandu raxunava,
 2872 zo chi lu *spiritu* *per* *quilla* parlava,

CCCLX

et scripsi zo chi *audiu* *cun* *veritati*,
non chi *crixendu* nè *mancandu* *nenti*.
 Dapoy lu *reverendu* et bonu frati,
 2876 intendendu chi era lu antiquu *serpenti*,
 li dissi: «*Spiritu* d'*omni* *falsitati*,
per tutta la *Trinitati* *omnipotenti*,
 eu ti *conjuru* chi mi digi diri
 2880 lu nomu to, chi eu intendu di *sapiri*».

CCCLXI

Audendu lu demoniu tantu nomu,
 di *non* lu diri *non* putia *mancari*,
 nè sapia a nnullu modu *sapir* comu
 2884 putissi lu *adimandu* so *negari*,
 et dissi: «Da chi mi stringi, tu essendu homu,
per parti di Cuy *non* pozu *recusari*,
 ti dicu chi *Ethiopu* mi *chamu* eu,
 2888 et *quistu* *sachi* chi è lu nomu *meu*».

CCCLXII

Lu *religiusu* ly *adimandau* poy:
 «*Quilli* dui cani chi a *quisti* *spagnaru*
 stanotti, foru li *compagni* toy,
 2892 oy puru fusti tu, *miseru* *amaru?*».
 Lu *spiritu* dissi li *compagni* soy
 foru et *non* *ipsu*, chi si *transmutaru*
 in cani *intrambu* a *ffini* di *atterrari*
 2896 a *quilli* chi *stachianu* a *Deu* *laudari*.

CCCLIX, 2865 *quillu*: si riferisce all'autore latino dei miracoli di S. Agata: il monaco Blandino.

CCCLIX

Nel frattempo, colui che a memoria,
per ordine del pastore,
scrisse ordinatamente questa storia,
2868 venne ad adorare le reliquie pure,
per dare onore, preminenza e gloria
all'alto onnipotente Redentore;
giungendo, sentì quando parlava,
2872 ciò che lo spirito attraverso quella diceva,

CCCLX

e scrisse ciò che udì con verità,
non aggiungendo né togliendo niente.
Dopo il reverendo e buon frate,
2876 comprendendo che era l'antico serpente,
gli disse: «Spirito d'ogni falsità,
per tutta la Trinità onnipotente,
io ordino che tu mi debba dire
2880 il tuo nome, che io intendo sapere».

CCCLXI

Udendo il demonio un così alto nome (riferito alla trinità),
di dirlo non poteva rifiutarsi,
né riusciva in nessun modo a trovare come
2884 potesse la domanda sua negare,
e disse: «Dato che mi costringi, tu essendo uomo,
in nome di Colui per il quale non mi posso rifiutare,
ti dico che Etiope mi chiamo io,
2888 e questo sappi che è il nome mio».

CCCLXII

Il religioso gli domandò poi:
«Quei due cani che costoro spaventarono
stanotte, sono i compagni tuoi,
2892 oppure eri tu, misero afflitto?».
Lo spirito disse che i compagni suoi
furono e non egli, che si trasmutarono
entrambi in cani al fine di spaventare
2896 quelli che stavano a Dio lodare.

CCCLXIII

- Et subjunsi poy chi l'unu si chamava
Sathan et certu l'altru si dichìa
Persiquituri, ch'è persiquitava
2900 ad omni unu di la bona via.
Et lu religiosu dapoy replicava:
«Chi potestati ày? Dimmilu a mmia,
et chi potestati ànu li compagni toy?
2904 Et dittu quistu tindì nexi poy».

CCCLXIV

- Et lu spiritu respusi: «Altra potestati
non àju certu si non siminari
zizania et discordia intra frati:
2908 quista è ben l'arti mia chi sachu fari;
ma li compagni mey su pluy forzati,
pluy potenti et ferochi, et sanmu dari
omni malu indirizu a li bisognì».
2912 Or quistu dissi, lu patri di menzongni:

CCCLXV

- «Quisti compagni mey ad unu burgisi
di Palazolu, chi si nominava
Machaettu, diavulu chi intisi
2916 ad omni mali (et però si chamava
di tali nomu, ch'è cuy chi lu misi
sapia di certu zo chi ipsu operava),
malvasissimu, diabolicu et acutu,
2920 et in tutti fatti soy actu et saputu;

CCCLXIII, 2898 certu] cortu; l'altru] l'altru *preceduto da un segno, non cancellato, che sembra l'inizio di una lettera non leggibile*

CCCLXIV, 2911 indirizu] indizu

CCCLXV, 2920 actu] acutu

CCCLXV, 2920 *actu*: si accoglie l'intervento di Cusimano, che sostituisce *acutu* con *actu*.

CCCLXIII

E soggiunse poi che uno si chiamava
Sathan e di certo l'altro si chiamava
Persecutore, poiché perseguitava
2900 chi si trovava nella buona via.
E il religioso poi replicava:
«Che potestà hai? Dillo a me,
e che potestà hanno i compagni tuoi?»
2904 E detto questo esci fuori poi».

CCCLXIV

E lo spirito rispose: «Altra potestà
non ho certo se non seminare
zizania e discordia tra i fratelli:
2908 questa è ben l'arte mia che so fare;
ma i compagni miei sono più forti,
più potenti e feroci, e sanno dare
2912 solo cattivo consiglio a chi lo richiede».
Or questo disse, il padre delle menzogne:

CCCLXV

«Questi compagni miei ad un borghese
di Palazzolo, che si chiamava
Machaettu, diavolo che attese
2916 ad ogni male (e perciò si chiamava
con tale nome, poiché chi glielo mise
sapeva di certo ciò che egli operava),
malvagissimo, diabolico e acuto,
2920 e in tutti i suoi fatti abile ed avveduto;

CCCLXVI

- cun tutta la sua maliccia, incappau
 a li lazoli di li mey compagni,
 in modu chi a lu fini non scappau
 2924 di lor suptili et ocultati rangni:
 di mala morti lu corpu lassau
 la infelichi anima, ch'è a li eterni stagni.
 Li mey compagni assay <pluy> astuti foru
 2928 di quillu, iniquu peyu assay d'un moru».

CCCLXVII

- Quilli di Palazolu chi minaru
 l'afflitta dompna in cuy lu spiritu era,
 zo chi dissi lu spiritu confirmarlu,
 2932 tantu lu modu comu la maynera;
 l'essiri so per ordini narraru
 et tutta la cosa prontissima et vera,
 chi maraviglari fichiru a ccuy audia,
 2936 di la sua vita vilissima et ria.

CCCLXVIII

- Yvenu elettu, cun l'altri soy frati,
 di Petru et Paulu li reliquii santi
 (princhipi di li apostuli sacрати
 2940 et di la Ecclesia santa militanti)
 piglau cun reverencia et dignitati,
 cun spirituali et dignissimi canti,
 et supra quilla misera li possi,
 2944 chi n'avìa altru chi la pelli et l'ossi.

CCCLXVI, 2927 Li mey compagni assay <pluy> astuti foru] limey compagni
 assay astutj foru
 CCCLXVII, 2929 minaru] minaru *seguito da* lafflitta *barrato* 2936 vilissima]
 virissima
 CCCLXVIII, 2939 princhipi] princhimj; sacрати] sacratj -c- *corr. su l'asta barrata*
di una lettera non decifrata, forse j o s

CCCLXVI

a causa della sua malizia, incappò
nella ragnatela dei mei compagni,
in modo tale che alla fine non poté più scappare
2924 dai sottili e occultati ragni:
con una mala morte il corpo lasciò
l'infelice anima, che ora si trova negli eterni stagni.
I mei compagni assai più astuti furono
2928 di quell'uomo, iniquo molto più d'un moro».

CCCLXVII

Quelli di Palazzolo che portarono
l'afflitta donna nella quale lo spirito era,
ciò che disse lo spirito confermarono,
2932 sia nel modo che nella maniera;
il suo modo di essere ordinatamente narrarono
e tutta la storia in maniera veloce e veritiera,
tanto da far meravigliare chi udiva,
2936 della sua vita vilissima e cattiva.

CCCLXVIII

L'eletto Iveno, con gli altri suoi frati,
di Pietro e Paolo le reliquie sante
(principi degli apostoli consacrati
2940 e della Santa Chiesa militante)
prese con riverenza e decoro,
con spirituali e degnissimi canti,
e le pose sopra quella misera,
2944 che era ridotta a pelle e ossa.

CCCLXIX

- Comu lu *spiritu* la forza sintiù
 di li reliquiî santi, misi a ffari
 cosi di Infernu et *omnino* tachìu,
 2948 *non* volendu San Petru nominari;
 et gridandu dissi, *chi ommunu* l'audiu:
 «*Non* mi lassati a sta *flamma* abruhari,
 levatimi *di supra* a Paulu hora
 2952 et a Silvestru, *chi mi alluma* ancora»

CCCLXX

- (kì di san Silvestru li reliquiî havìa
 di supra *quilla* dopna tempestata).
 Lu populu et lu cleru *chi* l'audià,
 2956 et li monachi spagnati et la brigata,
perduti di pagura: «Ave, Maria, -
 dichianu tutti – ayutani, *advocata*»;
 ma, *cun* tutta la pagura, *adimandaru*
 2960 a lu dolurusu spirdu tantu amaru:

CCCLXXI

- «Di cuy su li reliquiî, *chi* tu senti
 tantu doluri *chi ndi stay* atterratu?».
 Et lu *spiritu* li respusi incontinenti
 2964 comu *di supra* havìa dittu et narratu:
 «Di Paulu e *di Silvestru* hobedienti;
di l'altru non serrà may nominatu
per mia a nnixunu modu, *quistu* è veru,
 2968 *perchè non* pozu, *chè mi ndi* disperu».

CCCLXXII

- Ki si *per* casu havissi *presumutu*
 nominari lu nomu *di* tal Santu,
chi nelli Infernu infra loru è timutu
 2972 *cun* pagura terribli et *cun* scantu,
 l'avirà lu so *princhipi* battutu:
 et *però* lu Ethiopu timìa tantu.
 Et li compagni soy, *chi* attornu stavanu,
 2976 *chi* si *ndi* xissi multu lu *pregavanu*.

CCCLXX, 2953 san] san san

CCCLXXII, 2969 *presumutu*] *presumutu sopra -m- segno di abbreviazione barrato*

CCCLXIX

Nel momento in cui lo spirito la forza sentì
delle reliquie sante, si mise a fare
cose d'Inferno e tacque del tutto,
2948 non volendo San Pietro nominare;
e gridando disse, tanto che ognuno l'udì:
«Non mi lasciate in questa fiamma bruciare,
levate subito sopra di me Paolo
2952 e Silvestro, che mi infiamma ancor più»

CCCLXX

(poiché le reliquie di San Silvestro aveva
sopra di sé quella donna tempestata).
Il popolo e il clero che l'udiva,
2956 e i monaci spaventati e la brigata,
smarriti dalla paura, dicevano tutti:
«Ave, Maria, aiutaci, avvocata»;
ma, anche se con paura, domandarono
2960 al sofferente spirito tanto afflitto:

CCCLXXI

«Di chi sono le reliquie, per le quali senti
tanto dolore e per cui sei così spaventato?».
E lo spirito rispose immediatamente
2964 come sopra aveva detto e narrato:
«Di Paolo e di Silvestro obbediente;
l'altro non sarà mai nominato
da me in nessun modo, questo è vero,
2968 poiché non posso, dato che me ne dispero».

CCCLXXII

Se per caso avesse solo presunto
nominare il nome di tale Santo,
che nell'Inferno fra di loro è temuto
2972 con terribile paura e spavento,
il suo principe l'avrebbe percosso:
perciò l'Etiopie lo temeva tanto.
E i suoi compagni, che attorno gli stavano,
2976 che uscisse da quel corpo molto lo pregavano.

CCCLXXIII

Et lu Ethiopu *spiritu* li dichia:
 «Eu a ttutti *pregu*, lassatimi stari
 izà dundi eu sugnu, *chi* si fa *per* mia,
 2980 *chì* intendu multu a quista tempestari».
 Nullu *di* li compagni *consentia*
 a lu so *superbu* supplicari,
 ma tutti quanti li dichianu: «Nexi
 2984 *di quissu* corpu stancu *chi* tu vexi».

CCCLXXIV

Et lu Ethiopu *spiritu* li respusi:
 «*Chi* eu nexa *di* izà puru vuliti?
 Cun li *pinseri vostri* iniquitusi
 2988 vuy *di* lu certu mi confundiriti;
 si d'izà mi partirò, tutti confusi
 eu su di certu *chi* vuy rumarriti:
 a lu corpu *di* Marotta a pPalazolu,
 2992 *di* quistu corpu a *quillu* farrò un volu».

CCCLXXV

Quista Moratta era una citella
 di Palazolu assay bella a vidiri.
 Et suppliu lu *spiritu* poy: «A *quissa* chi è bella
 2996 eu voglu intrari, ma 'nd'avirò a xiri
per li suffragii *di* la mia ribella,
chi nominari *non* la pozu audiri.
 Di *quilla* Marotta *di* certu xirò,
 3000 et, *mischinu* mia, dapoy dundi andirò?

CCCLXXVI

Agatha in tuttu s'à deliberatu
non mi lassari in nullu locu stari.
 Oymè! Et quanti fiati m'à cachatu,
 3004 *chi* m'à fattu ultra modu disperari.
 Di izà mi partu, ma partu forzatu,
 et la casa *di* tant'an*ni* àiu a llassari».
 Xiu lu demoniu *cun* tantu rimuri
 3008 *chi* lassau la *dompna* morta *di* atterruri.

CCCLXXV, 2999 xirò] xiro o- *corr. su* -y

CCCLXXIII

E lo spirito Etiope gli diceva:
«Io prego tutti voi, lasciatemi stare
qua dove sono, fatelo per me,
2980 poiché questa (donna) molto voglio tempestare». Nessuno dei compagni acconsentiva
al suo superbo supplicare,
ma tutti quanti gli dicevano: «Esci
2984 da questo corpo stanco che tu vessi».

CCCLXXIV

E lo spirito Etiope gli rispose:
«Che io esca da qui pure volete?
Con i vostri pensieri malvagi
2988 voi di certo mi confonderete;
se da qui me ne andrò, confusi
io sono certo che voi rimarrete:
al corpo di Marotta a Palazzolo,
2992 da questo corpo a quello farò un volo».

CCCLXXV

Questa Marotta era una zitella
di Palazzolo assai bella a vedersi.
E lo spirito poi aggiunse: «Da costei che è bella
2996 io voglio entrare, ma ne dovrò uscire
a causa dei suffragi della mia nemica,
che non posso sentire nominare.
Da Marotta di certo uscirò,
3000 e, povero me, poi dove andrò?»

CCCLXXVI

Agata del tutto ha deliberato
di non lasciarmi in nessun luogo stare.
Oimè! Quante volte mi ha cacciato,
3004 che mi ha fatto oltre misura disperare.
Da qui me ne vado, ma parto forzatamente,
e la casa dove ho dimorato tanti anni devo lasciare». Uscì il demonio facendo tanto rumore
3008 che lasciò la donna morta di terrore.

CCCLXXVII

- Poy *chi* si resintü, tutta *perduta*,
 gittau una *grandi* et *terribli* vuchi,
 dichendu: «Agatha santa, ora mi ayuta;
 3012 *non* mi lassari, *patruna* mia duchi».
 Essendu da li amichi soy tenuta,
 si fichi poy lu signu *di* la cruchi.
 Li monachi et lu cleru, Deu laudandu,
 3016 multi *ynni* et salmi dissiru cantandu.

CCCLXXVIII

- La *dompna* tornau a ccasa liberata
cun li soy amichi et *cun* li soy parenti.
 Scava diventau *di* sta beata
 3020 Virgini santissima *et* prudenti.
 Et la povira Marotta fu vexata
 di *quistu spiritu*, et l'amichi, dolenti,
 ad Agatha la minaru un *annu* poy,
 3024 contra li vogli et li pinseri soy.

LU VICESIMU MIRACULU

CCCLXXIX

- Comu *ipsu* dissi fichi, lu trayturi:
 di *qulla* *dompna* ixü et a *qulla* intrau,
 et *non* mancu peni, *conguxa* et doluri
 3028 a *quista* *chi* a la *prima* *ipsu* donau.
 Li soy parenti *cun* *mltu* fervuri,
secundu Deu et Sant'Agatha ordinau,
 la portaru in Cathania, et in pocu hura
 3032 fu liberata, la citella pura.

CCCLXXVII, 3013 da] da -a *corr. sull'asta allungata della d-*, che indica il segno abbreviativo della -i

CCCLXXVII

Quando si svegliò, tutta perduta,
emise un grande e terribile grido,
dicendo: «Agata santa, ora aiutami;
3012 non mi lasciare, patrona mia dolce».
Essendo dagli amici suoi retta,
si fece poi il segno della croce.
I monaci e il clero, Dio lodando,
3016 molti inni e salmi recitarono cantando.

CCCLXXVIII

La donna tornò a casa liberata
con i suoi amici e con i suoi parenti.
Serva diventò di questa beata
3020 Vergine santissima e prudente.
E la povera Marotta fu vessata
da questo spirito, e gli amici, addolorati,
da Agata la condussero un anno dopo,
3024 contro il volere e i pensieri suoi.

IL VENTESIMO MIRACOLO

CCCLXXIX

Come (lo spirito) disse fece, il traditore:
da quella donna uscì e nell'altra entrò,
e maggiori pene, tormenti e dolore
3028 a questa, più che alla prima, causò.
I suoi parenti con molto fervore,
secondo quanto Dio e Sant'Agata ordinarono,
la portarono a Catania, e in poco ore
3032 fu liberata, la zitella pura.

CCCLXXX

Dichendu missa li devoti frati,
 fu liberata Marotta mischina;
 et ipsa e li soy amichi, consulati,
 3036 tornarù a pPalazolu la matina,
 laudandu la divina Magestati
 et all'inclita nostra vera chitatina,
 Agatha santa, a la quali divimu
 3040 mltu pluy venerari chi fachimu.

CCCLXXXI

Lu veru è chi non bastamu fari
 zo chi ipsa merita, ch'è sulu Deu eternu,
 per sua potencia, la pò satisfari,
 3044 chi è Regi omnipotenti et sempri eternu,
 chi saccia a ttutti senza may mancare,
 chi sulu comanda lu Chelu et lu Infernu,
 et tutti li cosi, fina ad una fogla
 3048 Ipsu coverna et teni a la sua vogla.

CCCLXXXII

Per quista indubitata veritati
 divimu nuy, mischini, humili stari
 supta la sua excelsa maiestati,
 3052 divenduni a sso modu gubernari.
 La gloria nostra tutta è vanitati,
 li nostri pompi et li nostri dinari
 tutti sun ventu et terra: ca niximu
 3056 di lu mundu nudu comu chi venimu.

CCCLXXXI, 3044 chi è] ch'è

CCCLXXXII, 3053 tutta] tutta *preceduto da tutte barrato*
 nuximu

3055 ca niximu] ca-

CCCLXXX

Mentre celebravano la messa i devoti frati,
fu liberata la povera Marotta;
e ella e i suoi amici, consolati,
3036 tornarono a Palazzolo la mattina,
lodando la divina Maestà
e l'inclita nostra verace cittadina,
Agata santa, la quale dobbiamo
3040 molto più venerare di quanto facciamo.

CCCLXXXI

La verità è che non riusciamo a compiere
ciò che lei merita, poiché solo Dio eterno,
con la sua potenza, la può soddisfare,
3044 il quale è Re onnipotente e sempre eterno,
che sazia tutti senza mai mancare,
l'unico che comanda il Cielo e l'Inferno,
e tutte le cose, persino una foglia
3048 Egli governa e sottomette alla sua volontà.

CCCLXXXII

In nome di questa indubbia verità
dobbiamo noi, poveracci, umili restare
sotto la sua eccelsa maestà,
3052 affinché ci governi a suo piacere.
La gloria nostra è tutta vanità,
le nostre pompe e i nostri denari
sono tutti vento e terra: poiché usciamo
3056 dal mondo nudi come vi veniamo.

CCCLXXXIII

Non dicu di lu pondu et lu gravuri
 di li peccati *nostri* chi portamu,
 ch'è vinnimu a lu mundu cu unu erruri
 3060 et *cun* dechimilia forsi ni *ndi* andamu;
 ma *quantu* a la pompa parlu et a lu honuri
 chi vulimu, fachimu et acquistamu,
 et a la robba chi, tantu abramati,
 3064 chi andamu appressu, lupazi affamati.

CCCLXXXIV

Nuy chi ni portamu di stu mundu
 si non l'operi mali chi fachimu?
 Li quali poy ni mittinu a lu fundu
 3068 di tantu abissu, chi may pluy ind'iximu.
 Et si alunu mi dichissi: «Eu ti arrespundu
 chi nui *cristiani*, chi bagnati simu
 di lu baptismali sacramentu,
 3072 non ni dampnamu may, *per* zo chi sentu»,

CCCLXXXV

quista è una bestiali opinionioni,
 heretica, malvasa, iniqua et vili,
 et *reprobata* di tutti li boni,
 3076 verissimi *catholici* et fidili:
 ch'è in pluy *dampnusa* *condempnacioni*
 li mal *cristiani* su di li gintili,
 chi si fichiru dey a lor voluntati,
 3080 negandu la divina Majestati.

CCCLXXXIII, 3064 ch] ch̃

CCCLXXXV, 3078 di] da

CCCLXXXIII

Non dico del peso e della gravità
dei peccati nostri che portiamo,
poiché venimmo al mondo con un solo peccato
3060 e con diecimila forse ce ne andiamo;
parlo invece dello sfarzo e della gloria
che vogliamo, facciamo e acquistiamo,
e della roba alla quale, tanto bramosi,
3064 andiamo appresso, come lupi affamati.

CCCLXXXIV

Noi cosa ci portiamo da questo mondo
se non le opere malvage che facciamo?
Le quali poi ci pongono nel fondo
3068 di cotanto abisso, dal quale mai più usciamo.
E se qualcuno mi dicesse: «Io ti rispondo
che noi cristiani, che bagnati siamo
con l'acqua del battesimale sacramento,
3072 non ci danniamo mai, per quanto ne so»,

CCCLXXXV

questa è un'irragionevole opinione,
eretica, malvagia, iniqua e vile,
e respinta da tutti i buoni,
3076 verissimi e fedeli cattolici:
poiché i cattivi cristiani a più crudele condanna
sono sottoposti rispetto ai gentili,
che crearono dei secondo la loro volontà,
3080 negando la divina Maestà.

CCCLXXXVI

Ma li gracci *chi* havimu richiputu
 nui *cristiani non* appiru *qulli*,
 ch'è andava *qullu populu perdutu*,
 3084 *non* cu un pareri, ma forsi *cun* milli;
 ma a nnuy *chi* fu lu tuttu *conchidutu*,
non ni putimu fari equali ad illi,
 comu nuy *non* foru ipsi alluminati
 3088 *per* loru prava et mala voluntati.

CCCLXXXVII

Nuy appimu li sacri documenti
 di la Scriptura santa et li docturini
 di li Docturi catolicamenti,
 3092 *chi* tutti li loru libri *indi* su plini;
non ni putimu scusari *per* nenti,
 ch'è *princhipalmente* li ditti divini
 et poy li Dotturi *ind'annu* demonstratu
 3096 lu *nostru* bonu et dolurusu statu;

CCCLXXXVIII

et nuy tutti acceptamu et jà havimu
per *saldi* documenti santi et veri,
 et obblicati a cridiri nuy simu
 3100 *per* nuy *videmmi* *cun* vuti sinceri.
Omni fiata *chi* *contrafachimu*
 oy *chi* mutamu li *nostru* pinseri
 di la promisa et obligacioni,
 3104 ni havimu misu a la *dampnacioni*.

CCCLXXXIX

Ma *qulli* pluy di nuy sunnu escusati:
primu, ch'è comu nuy *non* si obligaru,
 nè comu nui may foru adotrinati;
 3108 ma *non* *per* *quistu* loru *non* culparu,
 ma divinu beni essiri *dampnati*,
 ch'è *per* defettu loru si arrassaru
 di la santa veritati *predicata*,
 3112 di tanti Santi *multu* autenticata;

CCCLXXXVI, 3084 pareri] pararj 3085, conchidutu] conchidutu *preceduto da*
cons barrato

CCCLXXXVII, 3091 Docturi] docturj -u- *corr. su lettera illeggibile*

CCCLXXXVI

Ma le grazie che abbiamo ricevuto
noi cristiani non ebbero quelli,
poiché quel popolo era confuso,
3084 non con un'idea, ma forse con mille;
ma noi, a cui fu tutto rivelato,
non ci possiamo paragonare a loro,
come noi non furono essi illuminati
3088 a causa della loro prava e mala volontà.

CCCLXXXVII

Noi abbiamo ricevuto i sacri insegnamenti
della Sacra Scrittura e le dottrine
dei Dottori religiosamente,
3092 di cui tutti i loro libri sono pieni;
non ci possiamo giustificare per niente,
poiché principalmente le leggi divine
e poi i Dottori ci hanno mostrato
3096 il nostro buono o doloroso stato;

CCCLXXXVIII

e noi tutti accettiamo e riteniamo
indiscutibili i documenti sacri e veri,
e obbligati a credere noi siamo
3100 per noi stessi con voti sinceri.
Ogni volta che trasgrediamo
o mutiamo i nostri pensieri
rispetto alla promessa e all'obbligo,
3104 ci mettiamo sulla via della dannazione.

CCCLXXXIX

Ma quelli più di noi sono giustificati:
primo, perché come noi non si obbligarono,
né come noi mai furono addottrinati;
3108 ma non per questo loro non hanno colpa,
ma devono ben essere dannati,
poiché per difetto loro si scostarono
dalla santa verità predicata,
3112 da tanti Santi assai autenticata;

CCCXC

- ma puru *non* la volsiru *sequiri*,
 nè havir *per* vera, et restaru a la loru,
 ch' senza frenu putianu gaudiri;
 3116 et *per* <zò> tutti *contempnati* foru:
 la loru septa li *permittìa* haviri,
per *f a s e t n e p h a s*, potencia et oru,
 la carni a loru modu satisfari,
 3120 *secundu* *chi* vulianu adoperari.

CCCXCI

- Ma nuy, votati *per* sollempni vutu,
 la volsimu *sequiri* comu vera,
 et *promisimu* hobediri *omni* statutu
 3124 datu *per* *Cristu*, divinali spera.
 D'*omni* attu dionestu *proybutu*
 lu *cristianismu* fu ad *omni* maynera,
 et la ligi fatta *promisi* observari,
 3128 *secundu* *Cristu* li plassi hordinari.

CCCXCII

- Fichimu tutti nuy *professioni*
 la *evangelica* *fidi* satisfari
cun tutta vera et pura opinioni,
 3132 et pluy tostu muriri *chi* mancarì;
 et, mancandu nuy di la *promissioni*,
 la *justicia* *di* Deu ni à a *condempnari*:
 et *condempnati* simu a ppeyu statu
 3136 di lu *gintili* et *judeu* no hobligatu.

CCCXCIII

- Ipsi sunu *dampnati*, *quistu* è veru,
 senza *redempcioni*, *eternalmenti*;
 et lu *cristianu* iniquu et *non* sinceru
 3140 *peyu* *di* loru a li *eterni* tormenti:
 in *quillu* statu crudili et severu
 undi l'anima, *continuamenti*,
 senza ripusari un puntu may,
 3144 sta disperata in *continuy* guay.

CCCXC, 3116 et *per*<zò> tutti *contempnati* foru] et *per* tuttj *contempnatj* foru
 CCCXCII, 3130 *evangelica*] *erangelica*

CCCXC

eppure non la vollero seguire,
né reputarono vera, e rimasero con la loro (fede),
affinché senza freno potessero godere;
3116 e perciò tutti condannati furono:
la loro setta permetteva loro di avere,
lecitamente e illecitamente, potenza e oro,
e la carne a loro piacere soddisfare,
3120 a secondo di come la volevano adoperare.

CCCXCI

Ma noi, consacrati da un solenne voto,
la volemmo seguire come vera,
e promettemmo di obbedire ad ogni statuto
3124 dato per mezzo di Cristo, divina sfera.
Qualsiasi atto disonesto fu proibito
al cristianesimo del tutto,
e la legge fatta promise di osservare,
3128 secondo quanto a Cristo piacesse ordinare.

CCCXCII

Facemmo tutti noi professione
di soddisfare l'evangelica fede
con vera e pura intenzione,
3132 e piuttosto morire che mancare;
e, venendo meno noi alla promessa,
la giustizia di Dio ci deve condannare:
e condannati siamo a peggior stato
3136 rispetto al gentile e al giudeo, non obbligato.

CCCXCIII

Essi sono dannati, questo è vero,
senza redenzione, eternamente;
e il cristiano iniquo e non sincero
3140 peggio di loro agli eterni tormenti:
in quello stato crudele e severo
dove l'anima, continuamente,
senza riposare mai,
3144 vive disperata in continui guai.

CCCXCIV

Sun cosi *quisti di non cogitari*,
non dicu qualchi volta ma d'omn'ura,
di plangiri ad vuchi alti et *di* trimari
 3148 *cun* mortali et orribli pagura,
 pensandu *chi* si divi sempri stari
 in *qu*lla orrenda pena et tantu dura,
 eternalmenti in tediu et in plantu,
 3152 in disperamentu et in doluri tantu.

CCCXCV

Per li vanitati *di* sta vita amara,
chi passanu veloci comu ventu
cun la vita insembli, - oymé! et cuy li ripara,
 3156 *chi* quantu pluy avanza pluy va a *per*dimentu? -
*per*diri Deu et la patria sua clara,
 lu chelu *eternu* et tantu so hornamentu,
 undi l'anima, sì saccia et *cont*enta,
 3160 et *non* fatigha, nè pati nè stenta,

CCCXCVI

perchè è conjunta *cun* l'ultimu fini,
 zoè *cun* Deu, *chi* in tuttu la fa saccia,
 et li soy desiderii sun plini,
 3164 et à pluy *chi* ipsa voli, et Deu *re*ngracia
 et li soy duni *per*fetti et divini,
 la sua clemencia et la sua santa gracia:
per quistu mundu lu chelu lassari
 3168 stulticia mirabili mi pari.

CCCXCIV, 3151 in tediu] jntediū *preceduto da jnd barrato*

CCCXCV, 3155 insembli] jnsembli *sopra -blj segno di abbreviazione barrato*

3159 saccia] sana

CCCXCIV

Sono cose queste da non cogitare,
non dico qualche volta ma sempre,
di piangere ad alta voce e di tremare
3148 con mortale ed orribile paura,
pensando che si deve sempre stare
in quell'orrenda pena e tanto dura,
eternamente in tedio e in pianto,
3152 nella disperazione e in tanto dolore.

CCCXCV

A causa delle cose vane di questa vita amara,
che passano veloci come vento
con la vita insieme, - oimè! e chi vi pone rimedio,
3156 che (la vita) più avanza e più va in rovina? -
perdere Dio e la patria sua splendente,
il cielo eterno e tanto suo ornamento,
dove l'anima, così sazia e contenta,
3160 non fatica, né patisce né stenta,

CCCXCVI

perché è congiunta con l'ultimo fine,
cioè con Dio, che totalmente la rende sazia,
e i suoi desideri sono pieni,
3164 e ha più di quanto essa vuole, e Dio ringrazia
e i suoi doni perfetti e divini,
la sua clemenza e la sua santa grazia:
per questo mondo il cielo lasciare
3168 stoltezza mirabile mi pare.

CCCXCVII

- Adunca, *concludendu*, a Deu benignu
damu lu cori, la menti et lu honuri;
et servimu ad Ipsu, *chi sulu esti dignu*,
3172 *perchè ni è patri et eternu signuri*;
et lassamu *quistu mundu*, *chi è malignu*,
plinu di tanti diabolichi *erruri*,
chi ti teni vivu ogi, et lu indimani
3176 *ti rendi mortu*, simili ad un cani.

CCCXCVIII

- Lassamu li vanitati et pompi soy,
lassamu li soy ingan*mi* et tradimenti,
lassamu li soy duchicii *chi su aloy*,
3180 et li richicci soy *chi non su nenti*.
O cristianu, mentri *chi tu poy*
et mentri si a sta valli di lamenti,
cun Deu ti acconza, *chi dapoy partutu*,
3184 lu pentimentu to serrà *perdutu*.

CCCXCVIII, 3179 *aloy*: [forme: *alloe, aloe, aloè, alòe, aloes, aloès, aloi, aloy, caloe, loy*] presente anche nell'*Istoria di S. Ursula*, (CCXVIII, v. 1732 «*chì è amaru pluy chi feli et pluy chi aloy*») la prima attestazione risale al *Tesoretto* di Brunetto Latini. Col significato di legno aloe, il legno profumato della *Aquilaria agallocha*, abbiamo numerose occorrenze, le più significative sono: [1] Brunetto Latini, *Tesoretto*: «*sono in quello giro / balsimo ed ambra e tiro / e lo pepe e lo legno / aloè, ch'è sì degno*». [2] Francesco Pegolotti, *Pratica della mercatura*: «*Legno aloe vuol essere pesante e fisso*». [3] *Ricettario Laurenziano*, XIV: «*Et se ttue vuoi che lo gallo non canti per uno die et per una notte, polverizza lo legno aloe co le frondi de' gherofani et mescola con olio rosato*». [4] Boccaccio, *Decameron*: «*Poi, nella camera entratisene, sentì quivi meraviglioso odore di legno aloè e d'uccelletti cipriani*». [5] *Thesaurus pauperum* in volgare siciliano: «*Pigla inchensu masculu saye .viii. et loy epatica say .viii., et quarta .j. di lingnu aloi; tucti quisti così sianu fini et puhirizzati*». Col significato di estratto, proverbialmente amarissimo, di impiego officinale e cosmetico, le più significative occorrenze sono: [1] *Regimen Sanitatis*: «*appresso vino bere [coma[n]da] la raysone / che sia blanco e suctile e multo fino / et caloe appresso zucarino*». [2] *Itinerario luoghi santi*: «*Quine fue elli untto di mirra e d'aloè e d'altri preziosi ungenti*». [3] Cecco d'Ascoli, *Acerba*: «*E con resine, carne, mirra e incenso, / Con olio d'aloè e con altri patti*». [4] Petrarca, *Canzoniere*: «*O poco mèl, molto aloè con fele! / In quanto amaro à la mia vita avezza / con sua falsa dolcezza*». Le opere in siciliano medievale in cui è attestata una delle suddette forme sono: [1] *Spesizione del Vangelo della Passione secondo Matteo* di Niccolò Montaperti o Casucchi: XXVI, v. 3; XXVI, v. 5; XXVIII, v. 1; XXVIII, v. 1. [2] *Spese del notaio Manfredi Muta per le esequie del giudice Fazio di Fazio nell'anno della VI indizione di Manfredi Muta*. [3] *Thesaurus pauperum*: 6.21.; 82.1.; 109.1.; 113.1.; 115.1.; 116.1.; 254.1. [3] *Trattato di mascalcia, ms. Riccardiano 2934, volg. del 'De medicina equorum' di G. Ruffo*:

CCCXCVII

Dunque, concludendo, a Dio benigno
doniamo il cuore, la mente e l'onore;
e serviamo Lui, che è il solo degno,
3172 poiché ci è padre ed eterno signore;
e lasciamo questo mondo, che è maligno,
pieno di tanti diabolici errori (peccati),
che (il mondo) ti tieni vivo oggi, e l'indomani
3176 ti rende morto, simile ad un cane.

CCCXCVIII

Lasciamo le vanità e le pompe sue,
lasciamo i suoi inganni e i tradimenti,
lasciamo le sue dolcezze che sono aloe,
3180 e le ricchezze sue che non sono niente.
O cristiano, mentre che tu puoi
e mentre sei in questa valle di lamenti,
riconciliati con Dio, che dopo esser partito,
3184 il pentimento tuo sarà vano.

CCCXCIX

Magnificu meu misser Johan*ni*,
per satisfari la devocioni
 vostra, chi è tanta da li *primi anni*,
 3188 continuandu a la *perfeccioni*,
 rimay sta ystoria, *non* guardandu affan*ni*
 nè la mia mala disposicioni,
 ch*ì* à appressu un annu chi ssu quartanariu,
 3192 et di altri infirmitati ormay ordinariu.

CD

Senza li questioni chi mi à fattu
 lu fiscu et li soy duy *procuraturi*
 (chi senza dubiu alcinu su disfattu,
 3196 si a ttortu oy a drittu lu sa lu Signuri),
per fina ad ora stayu comu un gattu
 intra di un saccu, *cun dampni* et doluri,
 spilatu et siccu, diyunu et *perdutu*,
 3200 d'amichi et di inimichi isfagurutu.

CDI

Paciencia! Summu Deu, chi vidi tuttu,
per multu chi si pintu mortu in cruchi,
 tu vidi *per* chi causa su destruttu
 3204 di sanitati, di roba et di luchi;
 nè l'ochi nè lu cori *tengnu* axuttu,
 et sempri gridu, et tu intendi li vuchi
 et li lamenti intrinsechi et li planti
 3208 chi fazu om*n'*ura, standuti davanti.

18.3.; 10.12.; 10.15. [4] *Trattato di mascalcia*, ms. Marciano It. III 27, volg. del 'De medicina equorum' di G. Ruffò: 1.3.; 16.6. [5] *Meditazioni di la vita di Christu*: 68.

CCCXCIX, 3185 *misser Jobanni*: si tratta di Messer Giovanni Castello, appartenente ad una potente e nobile famiglia catanese; il quale fu, dal 1470 1494, Patrizio e Senatore di Catania; cfr. *infra* pp. 202 n. 334.

CCCXCIX

Magnifico mio Messer Giovanni,
per soddisfare la devozione
vostra, che è tanta sin dai primi anni,
3188 perseverando a raggiungere la perfezione,
rimai questa storia, non curandomi degli affanni
né della mia cattiva condizione,
poiché è circa un anno che sono quartanario,
3192 e ad altre infermità ormai ordinario.

CD

Senza parlare delle questioni che mi ha fatto
il fisco e i suoi due procuratori
(che senza dubbio alcuno sono rovinato,
3196 se a torto o a ragione lo sa il Signore),
persino ora mi sento come un gatto
dentro un sacco, tra pene e dolore,
spelato e rinsecchito, digiuno e perduto,
3200 da amici e da nemici non favorito.

CDI

Pazienza! Sommo Dio, che vedi tutto,
per quanto tu sia dipinto morto in croce,
tu vedi per quale motivo sono privo
3204 di salute, di averi e di speranza;
né gli occhi né il cuore tengo asciutto,
e grido senza sosta, e tu ascolti le grida
e i lamenti interiori e i pianti
3208 che faccio continuamente, standoti davanti.

CDII

- Puru lu meu doluri mi straviya
a diri li mey tanti displaciri;
et lu doluri c'aju, assay mi isviya
3212 di la conclusioni di stu diri.
La manu stanca vurria (chi disiya
di ripusari) chi havissi a *compliri*,
et di lu casu terribli meu
3216 lassassi la venditta all'altu Deu.

CDIII

- Magnificu meu, adunca, a ssatisfari
vostra devocioni si infiammata,
mi misi, in rima simplici, a nnarrari
3220 la translacioni d'Agatha beata,
la quali - eu sachu - in *omni* veru affari
l'aviti certu *per vostra* advocata,
et a ttutti vostri gran necessitati
3224 a Maria *primu* et poy ad illa chamati.

CDIV

- Et attalchì canuxiti quantu hamuri
portau a la patria sua, *quistu*, felichi
lassau li horientali et digni honuri
3228 *chi* l'altu imperiu tant'*anni* li fichi,
et volsi tornari *cun* tantu fervuri
a li *compatrioti* soy, frati et amichi:
quistu fu signu *di* carità tanta,
3232 *chi non* si legi - criyu - ad altra Santa.

CDV

- Quistu fu amuri *grandi* et isvisseratu:
di tornari a li soy *di* tanta via.
Quista è certiza nostra *chi* ni à amatu,
3236 *chì* senza amuri far *non* lu putia.
Undi fu nata et fu passionatu
lu corpu so *cun* tanta gran dolia,
in là volsi *chi* stassi, *per* mustrari
3240 *chi undi ipsa* naxiu volsi habitari.

CDIV, 3226 felichj] felichj *preceduto da* felichj *barrato*
CDV, 3234 a lij] alj *preceduto da* al *barrato*

CDII

Persino il mio dolore mi allontana
dal dire i miei tanti dispiaceri;
e il dolore che ho, assai mi svia
3212 dalla conclusione di questo discorso.
La mano stanca (che desidera riposare)
vorrebbe che finissi l'opera,
e del terribile caso mio
3216 lasciassi la vendetta all'alto Dio.

CDIII

Magnifico mio, dunque, per soddisfare
la vostra devozione così infiammata,
mi misi, in semplice rima, a narrare
3220 la traslazione d'Agata beata,
la quale - io so - in ogni importante affare
avete certo per vostra avvocata,
e per tutte le vostre necessità
3224 Maria prima e poi Lei chiamate.

CDIV

E affinché conosciate quanto amore
nutrì per la patria sua, costei, felice
lasciò gli orientali e degni onori
3228 che l'alto impero per tanti anni le tributò,
e volle tornare con tanto fervore
dai suoi compatrioti, fratelli e amici:
questo fu segno di grande carità,
3232 che non si legge - credo - in nessuna vita d'altra Santa.

CDV

Questo fu amore grande e sviscerato:
tornare ai suoi da così lontano.
Questa è la certezza nostra che ci ha amato,
3236 poiché senza amore far non lo poteva.
Dove fu nata e fu martirizzato
il corpo suo con tanto gran dolore,
là ha voluto che restasse, per dimostrare
3240 che dove ella nacque volle abitare.

CDVI

Per quista causa mi deliberay
di mettiri in rima la translacioni
et non lu martiriu, *chi* certu d'assay
3244 indi haviti avutu vuy relacioni;
ma di li miraculi ditti forsi may:
et àjulu *per* firma opinioni
chi may, etceptu ora, vuy l'aviti intisu,
3248 et in devocioni sua pluy v'ànmu misu.

CDVII

Cun lu sigillu di lu *vost*ru anellu,
intra lu cori vi la sigillati
la devocioni di quistu joellu,
3252 *chi* pluy di l'altri tantu vuy extimati,
attalchè guarda lu *vost*ru castellu,
chi è lu cognomu *chi* vi intitupati,
et *per* rispetti assay, vi é condiccenti
3256 tantu cognomu virtateramenti;

CDVIII

li quali, *per* non essiri prolixu,
magnificu meu, li lassu stari,
et in quistu assay vi exortu et ammonixu:
3260 *chi* *procurati* di multiplicari
in tal devocioni et stari fixu,
chè nd'aviriti certu a navazzari
di statu et di richizza pluy *chi* siti,
3264 chè la condiccioni jà l'aviti.

CDIX

Antiqua, honorata et reveruta
di equali *vost*ri et da li re potenti,
la casa di Castellu è canuxuta
3268 *per* antiqui et moderni incartamenti;
in quella stima *chi* è stata tenuta
lu sa stu rengnu et l'omini prudenti.
Allegrumi *chi* chi siti natu vuy
3272 intra di quisti laudati di nuy.

CDVII, 3249 anellu] anellu *aggiunto da altra mano*

DVI

Per questa ragione decisi
di mettere in rima la traslazione
e non il martirio, che certo da molti
3244 ne avete avuto voi relazione;
ma dei miracoli suddetti forse mai:
e ho per ferma opinione
che mai, prima d'ora, voi li avete sentiti,
3248 e maggiore devozione per lei vi hanno infuso.

CDVII

Con il sigillo del vostro anello,
dentro il cuore sigillate
la devozione per questo gioiello,
3252 che più degli altri tanto voi stimate,
cosicché guardi il vostro castello,
che è pure il cognome col quale siete intitolato,
e per le molte virtù, è confacente
3256 un così importante cognome veramente;

CDVIII

le quali (virtù), per non essere prolioso,
magnifico mio, lascio stare,
ma in questo assai vi esorto e ammonisco:
3260 che vi prodighiate a moltiplicare
tale devozione e rimanere fedele,
cosicché potrete certo avanzare
di stato e avere maggiori ricchezze, più di ora,
3264 dato che la condizione già l'avete.

CDIX

Antica, onorata e riverita
dai vostri eguali e dai re potenti,
la casata dei Castello è conosciuta
3268 grazie ad antichi e moderni documenti;
e quella stima di cui gode
è conosciuta da questo regno e dagli uomini prudenti.
Mi rallegro che ci siate nati voi
3272 tra questi lodati da noi.

CDX

Li antiqui et li moderni cavaleri
di *qu*ista digna casa *chi* su stati,
et non mi pari *chi* faza misteri
3276 volirili izà tutti nominari,
sulu lu *vost*ru Antoni di Holiveri
nomina ad vui, a ccui volsi indrizari
la ystoria *pres*enti a bon rispettu,
3280 lu quali in parti lu *intercludu* et mettu.

CDXI

Misser Johan di lu Castellu dignu,
qual sia composta, la ystoria acceptati;
lu simplici diri et la rima, *chi* è signu
3284 di la *ignorancia* mia, *non* risguardati.
Lu intentu *vost*ru preclaru et benignu
sia a la devocioni *chi* portati
a *qu*ista gloriosa, *chi* tornau
3288 *di* lu Levanti, tantu *ipsa* ni amau.

CDXII

A li milli et quattruchentu *an*ni currendu
septantachincu *di* lu Salvaturi
- *chi* si incarnau *per* nui, lu chelu aprendu,
3292 *chi* era chusu *per* lu *primu* erruri -,
complita fu la ystoria, nuy avendu
vintisey *di* novembru, a li tri huri
di notti *di* la nona indicioni,
3296 *per* lu dittu *vost*ru, d'Oliveri Antoni.

AMEN.

EXPLICIT YSTORIA TRANSLACIONIS VIR-
GINIS SANCTE AGATHE, DEO GRACIAS.

AMEN.

CDXII, 3289 quattruchentu] quattruchentu *preceduto da q barrata*

CDX

Degli antichi e i moderni cavalieri
di questa degna casata che vi sono stati,
e non mi sembra che sia necessario
3276 volerli qui tutti nominare,
solo il vostro Antoni d'Oliveri
nomina voi, al quale volli dedicare
la storia presente in segno di buon rispetto,
3280 che solo in parte sono in grado di esprimere.

CDXI

Messer Giovanni del Castello degno,
così come è composta, la storia accettate;
il semplice linguaggio e la rima, che è segno
3284 della mia ignoranza, non considerate.
L'intento vostro nobile e benigno
sia rivolto alla devozione che portate
verso questa gloriosa, che tornò
3288 dal Levante, poiché tanto ci amò.

CDXII

Ricorrendo l'anno mille e quattrocento
settantacinque del Salvatore
- che si incarnò per noi, il cielo aprendo,
3292 che era chiuso a causa del primo errore -,
compiuta fu la storia, essendo
il ventisei di novembre, alle ore
tre di notte della nona indizione,
3296 per incarico vostro, d'Oliveri Antoni.

AMEN.

SI CONCLUDE LA STORIA DELLA TRASLAZIONE DELLA
VERGINE SANT'AGATA, RENDIAMO GRAZIE A DIO.

AMEN.

NOTA AL TESTO

1. *Il manoscritto 2-Qq-B-91*

Palermo, Biblioteca Comunale, 2-Qq-B-91. Cartaceo, fine del secolo XV, mm. 180 per 135, cc. 181 numerate modernamente a matita, con tre fogli di guardia ad apertura ed uno a chiusura. Intitolato sul dorso da mano forse del sec. XIX: «Oliveri / S. Agata / S. Orsola ». Sul terzo foglio di guardia: «La S. Agatha / e La Santa Ursula / Poemi Siciliani / di / Antoniu d'Oliveri / della Città / di / Catania ». A c. 1r, sul margine inferiore, si trova la firma di un «F. Paolo Gallo Riveditore ».

Scrittura gotica corsiva appartenente probabilmente a cinque mani diverse (di non sicura individuazione dalla c. 161r in poi)³⁹³:

I: cc. 1r-160v

II: cc. 161r-162v (parte)

III: cc. 162v (parte) - 165r (parte)

II: c. 165r (parte)

IV: cc. 165v-167r (parte)

³⁹³ Cfr. Palumbo (1989: 9-10).

V: c. 167r (parte)

II: cc. 167v-168r

III: cc. 168v-175v.

II: cc. 176r-181v

Il ms. è ornato da due miniature: una di s. Agata a c. 2v con didascalia in alto, l'altra di s. Orsola a c. 3r, anch'essa con didascalia in alto; le iniziali delle due *Storie* sono miniate, come le iniziali dei versi dopo le rubriche, in rosso e azzurro (in modo alternato) sino a c. 112v, e poi soltanto in rosso; a c. 165r c'è una iniziale con fregi d'inchiostro.

Il codice è miscelaneo e contiene:

cc. 1r-2r	Tavola del ms. incompleta (inc.: «Quista è la tavula di li cosi chi su in quistu libru scr<i>pti. Imprimis...»; expl.: «De lo mapamondo a ccarti CL », con rimandi ad una numerazione che non corrisponde esattamente a quella moderna)
c. 2v	miniatura di s. Agata
c. 3r	miniatura di s. Orsola
c. 3v	bianca
cc. 4r-72v	<i>Istoria di s. Agata</i> di Antoni di Oliveri
cc. 73r-117v	<i>Istoria di s. Ursula</i> di Antoni di Oliveri
cc. 118r-139v	<i>La Resurrezioni</i> di Marcu di Grandi
c. 140r	bianca
cc. 140v-168v	Versione di alcuni capitoli del <i>Tresor</i> di Brunetto Latini <i>Vita di s. Eustachio</i> (anon.)
cc. 169r-175v	<i>De assumpzione gloriosissime Virginis Marie</i> (testo anon. interrotto)
cc. 176r-181v	

I testi, tutti in volgare siciliano, sono in versi fino alla c. 139v; in

prosa dalla c. 140v alla fine.

Come si è visto, a c. 161r cambia per la prima volta la mano. I testi contenuti nelle carte che vanno da 161r alla fine, esemplati da mani diverse che si alternano, non figurano nella tavola perché evidentemente non facevano parte del manoscritto originario, che doveva finire alla c. 160. È probabile quindi che le carte successive furono aggiunte: sembra, infatti, che a c. 161 cominci un altro quaderno con carta di qualità leggermente differente.

La differenza fra le indicazioni della tavola e la numerazione moderna è ad un certo punto di una carta in più nella tavola:

XII miracolo della *Istoria di s. Agata*: tav. 47; ms. 46;

poi di due carte:

XIII miracolo della *Istoria di s. Agata*: tav. 51; ms. 49.

La differenza è ora di due carte: manca forse una carta fra le 47 e 48 (all'inizio della 48 è presente una crocetta che potrebbe segnalarne la mancanza).

La differenza di due carte è mantenuta fino a:

Resurrezioni: tav. 120; ms. 118.

Dall'inizio della versione del *Tresor* la differenza è infine di quattro carte:

capitolo «De caritate»: tav. 144; ms. 140.

Il poema occupa, come si è detto, le cc. 4r-72v, ma ancora a c. 117v si legge: «La Istoria di li dui gloriosi *Virgini*, di Santa Agata et Santa Ursula *cun totis sociis suis*, arrimati et *compositi comu* apparinu dicti et ordinati per lu excellenti poeta vulgari³⁹⁴ Antoni di Oliveri di la clarissima chitati di Catania, amatissimu di

³⁹⁴ Il lessema *vulgaru* fu corretto su rasura, pare, dal terzo copista; cfr. anche Cusimano (1951: 171).

omni agenti, *prudenti per* acutissimu ingenio, *quantu* altru regniculu ki sia», scritto con molta probabilità dal secondo copista.

2. *Le irregolarità metriche*

2.1. *Una visione d'insieme*

È ormai noto che né il Palma e né il Cusimano nelle loro edizioni hanno aggiunto al testo un'analisi dettagliata dei versi. Ma è anche vero che il Santangelo³⁹⁵, nella sua recensione al Palma, aveva sollevato la questione riguardante l'innunerevole presenza di versi irregolari nell'opera del poeta catanese, senza però fare uno studio accurato della natura di tali versi. Pertanto, in tale contesto, si è proceduto ad effettuare un computo sistematico, dal punto di vista metrico, dei versi della *Translazioni*, che ha evidenziato (convalidando la tesi del Santangelo) una presenza non indifferente di versi irregolari. Un'ulteriore analisi metrica è stata effettuata sulle restanti due opere di Antoni d'Oliveri e sulla traduzione toscana

³⁹⁵ Cfr. Santangelo (1941: 145-148, vol. VI).

dell'*Historia di lu contrastu di l'Anima con lu Corpu*³⁹⁶.

L'analisi dei versi dell'*Istoria di la translacioni di Sant'Agata* ha dimostrato la presenza di versi ipometri (12 su 3296) e di ipermetri (586 su 3296): in tutto le irregolarità rappresentano circa il 18% della totalità dei versi. L'*Istoria di Sant'Ursula* presenta anch'essa versi ipometri (10 su 2128) e ipermetri (294 su 2128): in tutto le irregolarità rappresentano circa il 14% della totalità dei versi. Infine, l'*Historia di lu contrastu di l'Anima con lu Corpu* presenta un verso ipometro e versi ipermetri (95 su 592): in tutto le irregolarità rappresentano circa il 16% della totalità dei versi.

Le numerose irregolarità nell'uso dell'endecasillabo che l'analisi del testo ha evidenziato in tutte le opere del nostro autore non rinviano però, in maniera sbrigativa e semplicistica, al fenomeno dell'anisosillabismo: a tal ragione è necessario puntualizzare che il verso anisosillabico si applica - così afferma Di Girolamo riallacciandosi ad uno studio di Contini³⁹⁷ - primariamente e soprattutto all'ottonario e al novenario, e più raramente al decasillabo³⁹⁸. Scrive inoltre la Lannutti:

³⁹⁶ L'analisi comparata dell'*Historia di lu contrastu di l'Anima con lu Corpu* di Antoni d'Oliveri e la sua traduzione toscana ha avuto l'intento di mettere in rilievo se e come il redattore toscano sia intervenuto per sanare i versi irregolari dell'opera originale. È emerso che su 95 versi ipermetri presenti nell'opera in volgare siciliano, 49 sono stati mantenuti tali, 25 sanati, e per i 21 versi restanti non è stato possibile fare un raffronto poiché l'intervento del traduttore ha stravolto interamente la natura linguistico-sintattica dei versi originali; inoltre l'unico verso ipometro dell'opera siciliana è stato sanato nella versione toscana attraverso un'integrazione del testo. Pertanto l'apporto parziale, dal punto di vista metrico, dell'autore toscano sull'originale non chiarisce pienamente le dinamiche del suo intervento, né tanto meno rende chiaro se la presenza non indifferente di versi irregolari all'interno dell'opera sia da considerarsi una prassi consolidata presente in quel determinato tipo di produzione oppure un'anomalia da imputare all'imperizia dell'autore siciliano.

³⁹⁷ Contini (1961; 251 e *passim*).

³⁹⁸ Di Girolamo (1976: 119).

L'anis sillabismo sarebbe dunque il prodotto dell'incontro-scontro di due diversi sistemi metrici; l'uno trocaico e l'altro giampico, corrispondenti a due diversi sistemi linguistici, uno con prevalenza di parole piane, l'altro con prevalenza di parole tronche. L'interpretazione avanzata dal Contini, pur partendo da una fondata ipotesi storica, permane tuttavia strettamente legata al concetto di anacrusi, ossia come caratteristica ritmica della poesia per musica [...] L'anis sillabismo fa ricorso al concetto musicale di anacrusi, altrimenti detta 'misura d'attacco', contrapposta al complementare 'tempo vuoto', - termini appartenenti al lessico musicale - Ne consegue la convinzione che eventuali irregolarità nella misura dei versi siano tollerate, in questo tipo di produzione poetica, proprio in virtù dell'accompagnamento musicale, che permette di inserire sillabe sovrannumerarie senza alcun danno per il complessivo andamento ritmico del verso³⁹⁹.

Anche se non viene mantenuto esattamente il numero delle sillabe e nemmeno il posto del primo accento, il ritmo dell'ottonario è molto diffuso nella poesia delle Origini. Tuttavia il numero delle sillabe è indifferente dopo l'ultima tesi e il verso riesce ugualmente perfetto, che sia tronco o sdrucciolo. E poiché la letteratura dei primordi era poesia popolare "la libertà è assai maggiore", sebbene tale libertà non abbia degenerato «tanto in licenza e disordine, quanto parrebbe a chi considera superficialmente quei ritmi. Aiutati in ciò dalla musica, essi il più delle volte ritornano agli stessi principi dei ritmi culti, ma restando la norma, e procedendo solo più liberamente nella sua applicazione. La fine del verso anche nella poesia popolare si può dire sia tanto perfetta quanto lo è nella dotta, e nella maggior parte dei casi lo stesso può dirsi anche per il resto del verso»⁴⁰⁰. Infatti, quelle anomalie che il nostro orecchio avverte il più delle volte nelle poesie dialettali non sono propriamente errori dentro il ritmo, quanto piuttosto

³⁹⁹ Lannutti (1994: 2-3).

⁴⁰⁰ Fraccaroli (1887: 38).

sto «sovraabbondanze al di fuori del ritmo, le quali vengono, per così dire, assorbite dalla musica, poiché è bene non dimenticare, come poesia e musica non scompagnino di solito nei canti popolari, e nella musica appunto sfuggono alla ragione del ritmo le sillabe innanzi alla prima arsi stabile»⁴⁰¹. Il popolo, infatti, prima che il ritmo incominci, soleva a volte premettere una o più sillabe, come in anticipazione, le quali possono considerarsi come un'anacrusi mobile e irregolare, così detta per riscontro all'altra fissa e regolare, che è entrata a far parte in alcuni ritmi della poesia dotta.

Pertanto, anche se non direttamente riconducibile all'anisosillabismo, «l'ipometria o l'ipermetria dei versi popolari e popolareschi costituisce un fatto normale, e si risolve, com'è noto, nella recitazione»⁴⁰².

⁴⁰¹ Guarnerio (1893: 45-46).

⁴⁰² Cusimano (1951: 172) e relativa bibliografia.

2.2. *Versi ipometri ed ipermetri*

VERSI IPOMETRI

VERSI	OTTAVE	SILLABE
242. Gislibertu, juvini curtisi	XXXI	-1
394. foru caramenti richiputi	L	-1
399. dediru, fachendu santa via	L	-1
401. Finalmenti, cu n tempu süavi	LI	-1
420. danduli tantissimu confortu	LIII	-1
590. volsi chi lu populu vinissi	LXXIV	-1
911. di septembru, chi si ben contati	CXIV	-1
1074. non rumasi' Agatha di fari	CXXXV	-1
1501. Sàppisi, per tuttu lu prochessu	CLXXXVIII	-1
1846. d'essiri perfetti servituri	CCXXXI	-1
1978. chi per quista Virgini sacrata	CCXXXV	-1
2445. quilla poviretta pacienti	CCCVI	-1
2667. supra li genochi caminandu	CCCXXXIV	-1
2670. et a multi lu casu narratu	CCCXXXIV	-1
2982. a lu so superbu supplicari	CCCLXXIII	-1

VERSI IPERMETRI

VERSI	OTTAVE	SILLA- BE
9. l'anima di <i>Cristu</i> sula fu dotata	II	+1
25. et non sulu in <i>quistà</i> , ma in <i>multi</i> altri parti	IV	+1
26. undi <i>provai</i> <i>cun</i> autentica scriptura	IV	+1
28. in lingua latina, di <i>quillu</i> chi honura	IV	+1
37. <i>ipsu</i> esti certu chitatinu romanu	V	+1
42. <i>chi</i> dichinu alcuni, e damu oramai <i>fidì</i>	VI	+1
50. da <i>preclari</i> et nobilissimi parenti	VII	+1
58. da Costantinopuli, undi fu portata	VIII	+1
64. <i>chi</i> per ordini metti lu modu e lu comu	VIII	+2
65. Li virtuti di lu quali, s'eu dichissi	IX	+1
72. dichenduni alcuna <i>parti</i> <i>chi</i> mi pari	IX	+1
86. a lu imperaturi, ma Deu <i>omnipotenti</i>	XI	+1
88. in la sua chitati, ma in là romanissi	XI	+1
107. et jà Siracusa di certu pò diri	XIV	+1
111. accusi a cCathania comu a Syracusa	XIV	+1
112. per amuri di Luchia, di <i>Cristu</i> spusa	XIV	+1
131. et abenkì Saragusa non tenissi	XVII	+1
150. l'inclita virgini di corpu e di menti	XIX	+1
165. et, non consentendu a zo <i>chi</i> ipsu vulìa	XXI	+1
167. et fu sutterrata, comu jà sapiti	XXI	+1
175. in man di barbari poy, per soy peccati	XXII	+1

178. auchidendu tutti loru habitaturi	XXIII	+1
181. Di tuttu lu regnu li barbari ingrati	XXIII	+1
182. a lu fini poy divinniru signuri	XXIII	+1
183. tenenduli in terampnìa, <i>comu</i> inimichi	XXIII	+1
192. <i>chi</i> recuperau lu regnu tuttu quantu	XXIV	+1
200. et <i>di</i> tuttu havisau a lu <i>imperatur</i> potenti	XXV	+2
203. Et <i>per quistu</i> li mandau <i>cun</i> alligria	XXVI	+1
211. li corpora loru, ritornassi arrieri	XXVII	+1
230. in Jerusalem <i>cun</i> tantu grandi honuri	XXIX	+1
239. in Constantinopuli l'altu imperaturi	XXX	+2
240. da lu quali richipianu <i>moltu</i> honuri	XXX	+1
248. li quali si reputavanu dui frati	XXXI	+1
255. et dissili: «Gislibertu, <i>non</i> dormiri	XXXII	+1
275. inpachu <i>non</i> ti darrà alcuna <i>persuna</i>	XXXV	+1
287. et miraculi clarissimi evidenti	XXXVI	+1
308. ni retornau jà di tanta longa via	XXXIX	+1
315. a Goscelmu, amicu so, si fa chamari	XL	+1
317. et <i>per</i> hordini la cosa, a <i>non</i> mancari	XL	+1
319. <i>chi</i> ancora murtificatu lu tinìa	XL	+1
322. et ad <i>omni</i> modu lu cridi <i>di</i> certu	XLI	+1
323. et incontinenti si oblicau <i>di</i> giri	XLI	+1
329. ki nui dui di notti <i>chi</i> digiamu andari	XLII	+1
332. <i>chì</i> li porti chusi certu trovirimu	XLII	+1

334. et <i>cun quista</i> sua speranza lu farrimu	XLII	+1
336. <i>cun</i> la scala a lu locu foru virilmente	XLII	+2
339. et <i>apertu qullu</i> locu a la maynera	XLIII	+1
343. <i>commissiru</i> intrambu dui, <i>per</i> diri curtu	XLIII	+1
344. quillu laudabili et approbatu furtu	XLIII	+1
345. Et <i>infra di</i> rosi odoriferi tantu	XLIV	+1
346. <i>in un</i> cofinu lu corpu collocaru	XLIV	+1
348. et a la casa <i>di</i> Goselmu lu portaru	XLIV	+1
349. Et <i>in</i> altru modu dapoy tuttu quantu	XLIV	+1
354. acconzaru li dui <i>spirituali</i> frati	XLV	+1
357. et a li aurichi <i>vinni di</i> lu imperaturi	XLV	+2
364. et orrendissimi <i>bandi</i> assay mortali	XLVI	+1
368. et tutti li porti <i>di</i> la gran chitati	XLVI	+1
372. et zo <i>chi</i> portassi <i>cun</i> suptilitati	XLVII	+1
373. Ma tuttu <i>quistu</i> era <i>menti</i> , comu dissi	XLVII	+1
379. lu servu <i>non</i> vali <i>contra</i> lu signuri	XLVIII	+1
380. nè lu debili ancora <i>contra</i> lu potenti	XLVIII	+2
381. A zo <i>chi</i> <i>provitti</i> Deu, <i>summu</i> creaturi	XLVIII	+1
386. li <i>reliqui</i> santi <i>di</i> supra narrati	XLIX	+1
388. et di nulla cosa foru <i>adimandati</i>	XLIX	+1
395. et <i>in qullu</i> puntu senza altru pinseri	L	+1
396. li <i>fachendi di</i> la navi jà compluti	L	+1
435. et <i>divimula</i> a lu locu nui portari	LV	+1

442. intisi a llaudari Deu; et a nnavicari	LVI	+1
443. accordati intrambu dui cun lu patruni	LVI	+1
452. ch' passaiu non trovaru per andari	LVII	+1
454. et per forza li convinni di aspittari	LVI	+1
465. et contra di loru dui si lamentava	LIX	+1
468. ma chi prestu si spachassiru dich'ia	LIX	+1
471. et comu levava l'ancuri pr'andari	LIX	+1
473. Gislibertu, risvegliatu, si levau	LX	+1
475. et la navi a puntu per andar trovau	LX	+1
478. a la ditta navi di mercancia plina	LX	+1
479. cun periculu alcunu di mari et di ventu	LX	+2
480. et a Muthoni foru tutti a ssalvamentu	LX	+2
488. et in qu'llu poy una missa celebrari	LXI	+1
490. et tornar a la marina incontinenti	LXII	+1
495. chi rividissimu li reliqui nui	LXII	+1
496. et securi nui starriamu dapoy pluy	LXII	+1
497. Accuss' fu fattu; et a lu retornari	LXIII	+1
504. a llavari pan'ni chi lordi tenianu	LXIII	+1
509. et, lavati li soy pan'ni, li convinni	LXIV	+1
510. a xucarili dapoy comu sul'ia	LXIV	+1
511. et avenduli a lu sul'ia tutti stisi	LXIV	+1
519. ch' li min'ni di la matri non trovava	LXV	+1
521. Di la matri si arrassau, chircandu un pocu	LXVI	+1

523. piglandu <i>di</i> alcuni cosi festa e jocu	LXVI	+1
525. et, accusi andandu, <i>pervinni</i> a lu locu	LXVI	+1
536. et <i>non</i> si putia <i>per</i> nenti saturari	LXVII	+1
538. <i>chi</i> a la pichulilla multu delectava	LXVIII	+1
539. Et a la matri, <i>chi</i> dormia <i>per</i> la stanchiza	LXVIII	+2
542. a la poviretta <i>dompna</i> <i>chi</i> li stava	LXVIII	+1
548. Et accusi la <i>dompna</i> , allura risvegliata	LXIX	+2
551. <i>chi</i> tanta abundancia <i>di</i> latti tenia	LXIX	+1
555. et lassau la figla in lu locu <i>predittu</i>	LXX	+1
556. et a lu episcopu <i>di</i> andari si providi	LXX	+2
561. Essendu a lu locu <i>chi</i> nui poviretti	LXXI	+1
565. <i>cun</i> una mia figla, <i>cun</i> soy puri effetti	LXXI	+1
573. allatta la <i>minna</i> mia, et tantu <i>indi</i> senti	LXXII	+1
583. et tantu abondatu latti nexi et duna	LXXIII	+1
584. <i>chi</i> maraviglar farrà ad <i>omni</i> <i>persuna</i>	LXXIII	+1
593. Vistutu in pontificali, si partiu	LXXV	+1
608. a la <i>minna</i> havia lu pinzeri et a lu latti	LXXVI	+1
609. <i>Non</i> li pottiru <i>per</i> forza may levare	LXXVII	+1
611. et <i>per</i> multu <i>chi</i> la volissiru lassari	LXXVII	+2
616. fa andari a la pichulilla <i>per</i> lu dunu	LXXVII	+1
623. et <i>quistu non</i> plachiu a Deu, <i>chi non</i> vulia	LXXVIII	+1
624. <i>chi</i> la minna quilla dassi <i>per</i> tal via	LXXVIII	+1
626. virtusissimu, infra l'altri, et timoratu	LXXIX	+1

628. et dissi: «Signuri, comu sta <i>in</i> semblatu	LXXIX	+1
630. <i>omni</i> ordini <i>chi per</i> vuy sempri li è datu	LXXIX	+1
639. Lu episcopu comandau <i>chi</i> si fachissi	LXXX	+1
645. a la via la letania sempri cantandu	LXXXI	+1
650. et a lu pettu <i>di</i> lu <i>previti</i> la getta	LXXXII	+1
652. et <i>cun</i> reverencia grandi <i>ip</i> su l'accepta	LXXXII	+1
655. è <i>di</i> Agatha santa, <i>ch</i> è, invocandu ad illa	LXXXII	+1
659. <i>di</i> la pura et virginetta santa Agathi	LXXXIII	+1
668. indi fichi prestu; et, dapoy <i>con</i> secrata	LXXXIV	+1
679. et a li dui cavaleri ritornamu	LXXXV	+1
683. <i>in</i> Sichilia <i>omnino</i> , et <i>cun</i> multi <i>pin</i> seri	LXXXVI	+1
685. et foru a mMissina; et, comu furisteri	LXXXVI	+1
689. A lu quali Goselmu gran fidi tenìa	LXXXVII	+2
691. amavalu multu et beni li vulìa	LXXXVII	+1
694. a Goselmu li lassau; et in brevitati	LXXXVII	+1
696. episcopu digne di gran beneficiu	LXXXVII	+1
700. et allura stava in là <i>cun</i> la famigla	LXXXVIII	+1
705. Et fattuli <i>qu</i> lla digna reverencia	LXXXIX	+1
729. In Costantinopuli l'aju vistu eu	XCII	+1
738. darrissivu forsi a ccuy vi la portassi	XCIII	+1
741. et farrissivu comu <i>qu</i> llu <i>chi</i> sapiti	XCIII	+2
744. comu narra lu evangeliu <i>no</i> stru santu	XCIII	+1
750. <i>ch</i> è l'animu meu confusu sta et suspisu	XCIV	+1

763. et lu corpu di santa Agatha haviriti	XCVI	+1
767. Et acomezau di la prima visioni	XCVI	+1
769. et comu lu corpu santu era a mMissina	XCVII	+1
770. cu un so compagnu liali et fidatu	XCVII	+1
776. a lu diri so, perchè rettu lu vidi	XCVII	+1
779. Et dui monachi di santa voluntati	XCVIII	+1
780. chi frati Oldamanu l'unu si chamau	XCVIII	+1
784. per portari lu thesoru a nnuy conchessu	XCVIII	+1
787. et trovaru li reliqui benediti	XCIX	+1
795. et appresentaru lu riccu thesoru	C	+1
797. et dichia: «Signuri, non curu s'eu moru	C	+1
799. benedictu siyi tu summu Fatturi	C	+1
801. Et da li tarcasi, reverentymenti	CI	+1
803. et tantu oduri senteru quilli agenti	CI	+1
804. chi stavanu stupefatti tutti quanti	CI	+1
808. in Cathania vinni multu prestu allura	CI	+1
809. Et, chamati in unu locu l'altri frati	CII	+1
815. et lu populu tuttu vinni a lu prelatu	CII	+2
822. Dignissimu Patri - dichia omni persuna	CIII	+1
823. lu corpu d'Agatha virgini sacratu	CIII	+1
829. Lu episcopu dissi: «Dativi plachiri	CIV	+1
832. di la cosa chi stachiamu tantu amari	CIV	+1
834. abenchè non meritassimu nui tantu	CV	+1

840. <i>chi non mancu jà di mia vi conduliti</i>	CV	+1
843. <i>et comu qullu et un'altru lu rapìu</i>	CVI	+1
845. <i>et la pena chi lu imperatur sentiù</i>	CVI	+1
849. <i>et comu ipsi xeru senza altru li diri</i>	CVII	+1
855. <i>chi plangiamu sempri, ch'è haviamu perdutu</i>	CVII	+1
857. <i>et cun una navi, a lu portu acconzata</i>	CVIII	+1
861. <i>Et omni altra cosa pr'ordini cuntata</i>	CVIII	+1
863. <i>et comu xisiru a mMissina a salvamentu</i>	CVIII	+2
867. <i>Et, essendu per tri jorni reposati</i>	CIX	+1
871. <i>et la vogla di Deu, altissima et divina</i>	CIX	+1
875. <i>et accusi fichi comu appi pensatu</i>	CX	+1
879. <i>et fu izà in Cathania, et a mmi non trovau</i>	CX	+1
881. <i>et fu incontinenti a mmi, chi mi stachia</i>	CXI	+1
882. <i>a lu nostru castellu di Yachi a spachar</i>	CXI	+1
885. <i>et, intratu dintru, per sua curtisia</i>	CXI	+1
895. <i>vi disponiriti cun mia tutti quanti</i>	CXII	+1
904. <i>chi supra di nuy resblendì comu stilla</i>	CXIII	+1
910. <i>chi di certu fu a li sidichi calendì</i>	CXIV	+1
912. <i>a li dechisepti d'agustu su notati</i>	CXIV	+2
915. <i>et li reliquii cun honuri piglaru</i>	CXV	+1
916. <i>et cun multi agenti si misiru in via</i>	CXV	+1
921. <i>lu episcopu scalzu per humilitati</i>	CXVI	+1
925. <i>masculi et fimmini di chascuna etati</i>	CXVI	+1

927. Bisugnava multu adaxu caminari	CXVI	+1
928. <i>per</i> la tanta agenti <i>non</i> si putia andari	CXVI	+1
934. <i>chi</i> nd'eranu stati tantu tempu privi	CXVII	+1
936. si tronatu havissi, ja <i>non</i> si intendia	CXVII	+1
940. et martirizata ti havimu nui vistu	CXVIII	+1
942. <i>per</i> la fulla, <i>non</i> già avanti; et fu <i>provistu</i>	CXVIII	+1
947. et <i>di</i> drappi richi et bellissimi fluri	CXIX	+1
948. et soni d'assay strumenti <i>preparati</i>	CXIX	+1
951. li campani si spezavanu sonandu	CXIX	+1
957. <i>chi</i> di quandu xiu la caxa <i>per</i> viniri	CXX	+1
961. li puerili loru modi, nè lu ventu	CXXI	+1
964. portavanu <i>quilli</i> senza repusari	CXXI	+1
965. nè la via malvasa chi dava vistentu	CXXI	+1
966. <i>chi</i> la genti <i>non</i> putia a so modu andari	CXXI	+1
969. Quarantottu stadii <i>di</i> pessima via	CXXII	+1
986. <i>chi</i> junsi la sira, <i>chi</i> era checa nata	CXXIV	+1
987. et d'un pedi et d'una manu <i>intrambu</i> <i>infecta</i>	CXXIV	+1
993. Mirabili cosa! Comu ipsa pregau	CXXV	+1
994. octin <i>ni</i> la misericordia divina	CXXV	+1
996. et la manu sana. Et <i>di</i> laudar <i>non</i> fina	CXXV	+1
998. et <i>pregau per ipsa</i> , misera et mischina	CXXV	+1
1002. vexata da lu demoniu crudilmenti	CXXVI	+1
1006. la tinissiru ligata om <i>ni</i> amenti	CXXVI	+1

1009. Comu lu spiritu <i>chi</i> la possedià	CXXVII	+1
1018. a la santa caxa, <i>perdiu</i> lu valuri	CXXVIII	+1
1019. lu <i>spiritu</i> , et ad un puntu la lassau	CXXVIII	+1
1020. <i>cun</i> strepiti grandi et <i>cun</i> tanti atterruri	CXXVIII	+1
1021. et a la <i>prima</i> sanitati returnau	CXXVIII	+2
1039. una poviretta a dimandari ayutu	CXXX	+1
1046. et plangendu dimandava a Deu <i>perdunu</i>	CXXXI	+1
1059. et officiu novu allura incomensau	CXXXIII	+1
1066. infra lu populu <i>chi</i> attendià a lu <i>primu</i>	CXXXIV	+1
1070. et publichi a ttutti - comu nui cridimu	CXXXIV	+1
1072. et <i>per quistu</i> tali vuchi ipsi fachianu	CXXXIV	+1
1080. et allura si trovau infra la brigata	CXXXV	+1
1081. et li miraculi fatti ipsa intendià	CXXXVI	+1
1082. abenchè li cosi non putià vidiri	CXXXVI	+1
1086. <i>chi</i> la vista comu eu havia putissi aviri	CXXXVI	+1
1087. O cosa maraviglusa <i>chi</i> fu <i>quista</i>	CXXXVI	+1
1088. <i>chi</i> recuperau di subitu la vista	CXXXVI	+1
1099. et comu viditi vuy, vidir mi criyu	CXXXVIII	+1
1100. La tal cosa viyu in <i>qullu</i> locu stari	CXXXVIII	+1
1104. chè mi à illuminatu, <i>chi</i> non vidia nenti	CXXXVIII	+1
1107. matutini a lloru modu celebraru	CXXXIX	+1
1113. <i>per non</i> dubitari alcunu fu misteri	CXL	+1
1121. Non volsi essiri <i>prolixu</i> nellu diri	CXLI	+1

1123. a llegiri tanta cosa oy puru audiri	CXLI	+1
1130. et <i>cuñ</i> grandi iniquitati si commetti	CXLII	+1
1143. ma di Jesu <i>Cristu nostru</i> redempturi	CXLIII	+1
1147. et, dichenduli, nui afflitti et dolurusi	CXLIV	+1
1151. Ancorchè laudamu santi, <i>non</i> divimu	CXLIV	+1
1158. et di tanti loru miraculi operati	CXLV	+2
1168. si <i>non</i> a li cosi santi et comandati	CXLVI	+1
1173. di la pura veritati la cavau	CXLVII	+1
1187. et honestamenti in casa era tenuta	CXLIX	+1
1189. lu maritu la tenìa jà <i>per</i> perduta	CXLIX	+1
1196. <i>chi non</i> era in tali officiu un altru tali	CL	+1
1197. ma, meskinu, si tinìa dulenti et tristu	CL	+1
1210. et comunicausi <i>di</i> lu sacramentu	CLII	+1
1219. et ad Agatha, <i>per</i> cui in tuttu era statu	CLIII	+1
1241. Et <i>per</i> quistu chasquidunu chi venìa	CLVI	+1
1246. li aurichi inclinava <i>di</i> la sua pietati	CLVI	+1
1247. et a li infirmi fachìa da Deu curari	CLVI	+1
1249. Ki quistu sia veru, in <i>quillu</i> <i>chi</i> haudiriti	CLVII	+1
1251. et <i>per</i> quistu, certu, vuy <i>comprindiriti</i>	CLVII	+1
1254. <i>chi</i> peccava in unu pessimu delittu	CLVII	+1
1255. <i>chi</i> a li monachi <i>di</i> sant'Agatha portava	CLVII	+2
1258. a lu quali Agatha apparsi ipsu dormendu	CLVIII	+1
1265. Lu quali arrisivigliatu, assay pensau	CLIX	+1

1267. et a la mugleri non lu revelau	CLIX	+1
1281. Allora si arrisviglau tuttu adimisu	CLXI	+1
1282. et arrisvigla la mugleri chi dormìa	CLXI	+2
1284. ch'è la prima volta obediri divìa	CLXI	+1
1294. et, armatu di caritati et veru amuri	CLXII	+2
1300. et lu peyu chi putìa sempri l'ostava	CLXIII	+1
1304. et humili lu tornau, essendu s'è audachi	CLXIII	+1
1309. un miraculu dirrò, di non lassari	CLXIV	+1
1326. n'è miraculu lu redussi, n'è alcun signu	CLXVI	+2
1335. abench'è a la donna assay li displach'ìa	CLXVII	+1
1336. et contra la voluntati sua l'aud'ìa	CLXVII	+1
1349. chi non ti purr'ìa per so menzu mancari	CLXIX	+1
1359. n'è giri chi voglu ancora n'è accustari	CLXX	+1
1360. et voglu vidiri chi sapiray fari	CLXX	+1
1369. Li aurichi, chi non havianu consentutu	CLXXII	+1
1373. S'è comu li displach'ìa di haviri haudutu	CLXXII	+1
1378. et adimandau merc'è di lu so erruri	CLXXIII	+1
1380. et a dir sua culpa cu' dignu doluri	CLXXIII	+1
1381. et la bona voluntati innanti spinsi	CLXXIII	+1
1385. Et havanti di la ymagini piatusa	CLXXIV	+1
1388. cu' lacrimi amari et doglusi palori	CLXXIV	+1
1390. lu intrinsecu nostru lu vidì di fori	CLXXIV	+1
1391. tu vidì lu cori nostru, oy claru oy bruttu	CLXXIV	+1

1393. Tu vidi lu pentimentu meu si è veru	CLXXV	+1
1405. La <i>perfidia di</i> la <i>dompna</i> posponendu	CLXXVI	+1
1408. et audiù cumu ipsa audia, <i>per</i> sua bontati	CLXXVI	+1
1413. <i>Di</i> lu mali, <i>chi</i> eu patìa miseramenti	CLXXVII	+1
1417. Accussì fu sana, comu supplicau	CLXXVIII	+1
1419. et devota ferventissima tornau	CLXXVIII	+1
1433. in tantu <i>chi</i> di lu locu und'era misu	CLXXX	+1
1439. di li miraculi <i>chi</i> Agatha fachìa	CLXXX	+1
1440. a plangiri incomenzau, comu divìa	CLXXX	+1
1443. et <i>cun</i> lu pinseri so, conpostu et drittu	CLXXXI	+1
1454. conchedì, Signuri, <i>per</i> tua curtisia	CLXXXII	+1
1462. et <i>cun</i> pentimentu d'omni so peccatu	CLXXXIII	+1
1470. Scavalcatimi - dichendu - cari frati	CLXXXIV	+1
1477. Mirabili cosa! Senza alcunu ayutu	CLXXXV	+1
1483. et, laudandu a Deu <i>cun</i> bona caritati	CLXXXVI	+1
1487. dichendu: «Amichi mey, non adimuramu	CLXXXVI	+1
1488. ad Agatha santa a pedi tutti andamu	CLXXXVI	+1
1492. et appressu d'illu poy passau chascunu	CLXXXVII	+1
1503. di lu tempu di lu so <i>per</i> versu mali	CLXXXVIII	+1
1510. di lu flumi a ttutti; et, poy <i>chi</i> fu passatu	CLXXXIX	+1
1519. la fama di li miraculi operati	CXC	+1
1523. li miraculi <i>chi</i> volsi dimostrari	CXCI	+1
1525. <i>per</i> quisti santi reliquii, comu pari	CXCI	+1

1527. Et si alcunu fussi <i>chi</i> mi respondissi	CXCI	+1
1528. et, argumentandu, accusi mi dichissi	CXCI	+1
1533. Et <i>non</i> appiru li loru sanitati	CXCII	+1
1535. Et <i>cu</i> loru mali ritornaru arrieri	CXCII	+1
1542. la fragilitati humana <i>chi</i> a nui è <i>mantu</i>	CXCIII	+1
1543. or, comu li sapirimu nuy, ingnoranti	CXCIII	+1
1547. et <i>per</i> metti la divina sua misura	CXCIV	+1
1553. Lu sicundu modu, <i>chi</i> alcuni, incitati	CXCV	+1
1557. et a <i>con</i> firmari <i>qu</i> ista veritati	CXCV	+1
1568. <i>chi</i> vinni una juvinetta donna pura,	CXCVI	+1
1570. et un jornu nella via, essendu <i>re</i> questa	CXCVII	+1
1577. et, di libidini grandi <i>ipsu</i> infiammatu	CXCVIII	+1
1582. et lu locu solitariu, si spagnau	CXCVIII	+1
1585. kì eu vayu a visitari la casa digna	CXCIX	+1
1591. <i>chi</i> di tal peccatu a imbrattarimi havissi	CXCIX	+1
1594. ne <i>per</i> aventura da la manu forti	CC	+1
1601. La <i>domp</i> na si difendìa virilimenti	CCI	+1
1605. et ad <i>om</i> ni modu vulia, lu dolenti	CCI	+1
1607. La <i>domp</i> na si difendìa et ben si ayutava	CCI	+1
1613. <i>di</i> lu officiu <i>di</i> la lingua lu privasti	CCII	+1
1631. <i>indi</i> parliro appressu, comu intendiriti	CCIV	+2
1640. et <i>per</i> quistu dicu <i>chi</i> è <i>prof</i> undu abissu	CCV	+1
1656. et accusi a li justu batti l'altu Deu	CCVII	+2

1660. si divi attristari a li <i>prosperitati</i>	CCVIII	+1
1669. à saturitati <i>perfecta</i> et complita	CCIX	+1
1700. et alcuni a <i>pedi</i> , <i>juvini</i> et <i>garzuni</i>	CCXIII	+1
1707. nè movirisi dund'era; <i>cun</i> clamur	CCXIV	+1
1726. et ad <i>ipsa cun</i> doluri <i>indi</i> pregamu	CCXVI	+1
1750. <i>chi non</i> mancanu jamay <i>beneficari</i>	CCXIX	+1
1775. Lu monacu, <i>chi</i> a la chella andar <i>crià</i>	CCXXII	+1
1779. <i>videndusi</i> sanu <i>cun</i> li <i>primi</i> passi	CCXXIII	+1
1783. appressu Cathania, et <i>jungendu</i> li <i>dissi</i>	CCXXIII	+1
1791. et <i>omni</i> cosa li <i>dissi</i> , et zo <i>chi</i> <i>vidi</i>	CCXXIV	+1
1795. et <i>cun</i> <i>gauyu</i> , tutti <i>insembla</i> , a la <i>mayne- ra</i>	CCXXV	+1
1797. et ad Agatha, sua <i>spusa</i> <i>santa</i> et <i>vera</i>	CCXXV	+1
1800. et a lu <i>santu</i> <i>templu</i> <i>foru</i> <i>collocati</i>	CCXXV	+2
1803. Lu <i>miraculu</i> <i>di</i> lu <i>monacu</i> <i>narratu</i>	CCXXVI	+2
1816. <i>tribulati</i> , <i>conguxati</i> , <i>in</i> <i>planti</i> et <i>lucti</i>	CCXXVII	+1
1825. Ma si trova <i>per</i> dui <i>causi</i> <i>chi</i> <i>consenti</i>	CCXXIX	+1
1826. <i>chi</i> <i>sianu</i> <i>vexati</i> <i>quisti</i> <i>di</i> tal <i>mali</i>	CCXXIX	+1
1830. a l'anima, <i>chi</i> <i>per</i> <i>stintu</i> <i>spirituali</i>	CCXXIX	+1
1832. et <i>chi</i> lu so <i>beni</i> si <i>operassi</i> <i>pluy</i>	CCXXIX	+1
1841. Ma <i>perchì</i> si <i>vogla</i> <i>sia</i> tal <i>detrimentu</i>	CCXXXI	+1
1845. ad <i>utilitati</i> et <i>nostru</i> <i>induchimentu</i>	CCXXXI	+1
1849. Per lu <i>miraculu</i> <i>appressu</i> , <i>declaratu</i>	CCXXXII	+1
1853. in la <i>terra</i> <i>di</i> <i>Girachi</i> <i>fachìa</i> <i>statu</i>	CCXXXII	+1

1856. <i>protomartiru dignissimu cotantu</i>	CCXXXII	+1
1860. <i>chi repusar non putia per nullu versu</i>	CCXXXIII	+1
1872. <i>et a lu creaturi so l'accomandau</i>	CCXXXIV	+1
1884. <i>di mortal doluri tutta quanta plina</i>	CCXXXVI	+1
1886. <i>cun lu figlu et li soy amichi una matina</i>	CCXXXVI	+1
1888. <i>per lu pavimentu, andau sempri pregandu</i>	CCXXXVI	+1
1891. <i>et avanti li reliquii ipsa dichia</i>	CCXXXVII	+1
1895. <i>A lu figlu meu, tant'anni combattutu</i>	CCXXXVII	+1
1897. <i>ki di tal spiritu iniquu sia lassatu</i>	CCXXXVIII	+1
1901. <i>et supta habitu monasticu votatu</i>	CCXXXVIII	+1
1917. <i>et, cussì fulgenti com'era, si poni</i>	CCXL	+1
1919. <i>Lu monacu, dapoy quistu, si levau</i>	CCXL	+1
1921. <i>im modu chi tutti quilli chi l'auderu</i>	CCXLI	+1
1932. <i>Et per quistu vinni cun tanta molesta</i>	CCXLII	+1
1936. <i>chi di quillu corpu subitu nixissi</i>	CCXLII	+1
1937. <i>A lu qual comandamentu lu demoniu</i>	CCXLIII	+1
1939. <i>et lassau, per veru et certu testimoniu</i>	CCXLIII	+1
1942. <i>ma lu vidi una dignissima brigata</i>	CCXLIII	+1
1952. <i>cun la matri, stetti, Deu benedichendu</i>	CCXLIV	+1
1959. <i>chi quisti da immundi spiriti fatigati</i>	CCXLV	+2
1970. <i>datu a li spiriti immundi, comu è dittu</i>	CCXLVII	+1
1975. <i>lu permisi a fini chi ipsu amigliurassi</i>	CCXLVII	+1
1985. <i>Cun quista nostra ignorancia sequitamu</i>	CCXLIX	+1

1988. a li quali <i>non</i> putimu aproximari,	CCXLIX	+1
1989. <i>per</i> natura nè <i>per</i> sciencia chi nui ajamu	CCXLIX	+1
1996. et lassamu <i>providiri</i> a lu Signuri	CCL	+1
2007. repara et <i>subveni</i> , comu intendiriti	CCLI	+1
2009. Una <i>dompna</i> fu vertusa et missinisa	CCLII	+1
2020. et <i>per</i> quista causa deliberau giri	CCLIII	+1
2022. li reliqui santi, a putiri ottiniri	CCLIII	+1
2030. et la barca <i>di</i> Missina delongata	CCLIV	+1
2048. et in qualchi locu la sutterrimu	CCLVI	+1
2063. si <i>non</i> potti viva compliri lu vutu	CCLVIII	+1
2064. a lu mancu morta l'avirà complutu	CCLVIII	+1
2072. et <i>cun</i> l'ochi aperti parlava assay planu	CCLIX	+1
2074. ammirati tutti, stavanu a vidiri	CCLX	+1
2075. si li cosi chi vidianu eranu veri	CCLX	+1
2077. et certificari nelli lor pinseri	CCLX	+1
2079. ch'ì viva la canuxeru, et stupefatti	CCLX	+1
2093. fuy rapta in <i>spiritu</i> , comu mi viditi	CCLXII	+1
2094. et for di li mura d'una gran chitati	CCLXII	+1
2107. et in <i>qu</i> llu locu chi stachia mi teni	CCLXIV	+1
2108. et dissimi: "Dompna, chi cherchi <i>di</i> mia	CCLXIV	+1
2132. et a ccasa tua ben sana torniray	CCLXVII	+1
2140. <i>di</i> periculi, <i>di</i> scanti e <i>di</i> paguri	CCLXVIII	+1
2141. et donarusi a lu giri pluy <i>di</i> cori	CCLXVIII	+1

1159. et a ccasa sua tornau sana et sincera	CCLXX	+1
1165. Partiusi di Missina cun assay affanni	CCLXXI	+1
1167. et cun un cagnolu chi lu conducìa	CCLXXI	+1
1176. a li vigni nostri, non troppu habitata	CCLXXII	+1
2184. ch'è lu cani per si stissu non si xolsi	CCLXXIII	+1
2185. Lu vechu rumasi atterrato et perduto	CCLXXIV	+1
2195. et chi quistu pocu tempu chi mi avanza	CCLXXV	+1
2200. in quisti disert lochi et parti strani	CCLXXV	+1
2211. et da l'alti cheli a lu checu dich'ìa	CCLXXVII	+1
2225. Et dund'era si partiù subitamenti	CCLXXIX	+1
2234. et orandu comu vuy pensar diviti	CCXXX	+1
2253. et a quistu non divimu may mancari	CCLXXXII	+1
2255. di la quali simu sempri defensati	CCLXXXII	+1
2259. avanti lu jornu da nuy celebratu	CCLXXXIII	+1
2277. et cun tuttu quistu, senza dubitari	CCLXXXV	+1
2284. di accostarisi a li mura dapoy innanti	CCLXXXVI	+1
2285. ma fugeru tutti, cridendu vidiri	CCLXXXVI	+1
2287. Accuss' Cathania si fu liberata	CCLXXXVI	+1
2290. di la celeberrima sua sollempnitati	CCLXXXVII	+2
2295. chi di intrambu duy l'aurichi havìa perduto	CCLXXXVII	+1
2307. et ad ipsa, afflitta, chi tantu contenti	CCLXXXIX	+1
2313. Resviglandusi, la donna haudiù li vuchi	CCXC	+1
2315. et, maraviglata, fichisi la cruchi	CCXC	+1

2316. et lu modu comu audissi non sapia	CCXC	+1
2317 et pensandu poy a la dompna tantu duchi	CCXC	+1
2319. chi li auriculari a l'aurichi li misi	CCXC	+1
2330. da Costantinopuli a la nostra chitati	CCXCII	+2
2341. lu maritu di la dompna si indrizava	CCXCIII	+1
2345. Lu maritu era pisanu et havìa nomu	CCXCIV	+1
2347. et era extimatu et tinutu bonu homu	CCXCIV	+1
2348. per custumi boni, per fatti, per dittu	CCXCIV	+1
2361. Comu fu intrata, lu spiritu malignu	CCXCVI	+1
2371. chi non fussi forsi nigru comu pichi	CCXCVII	+1
2372. tantu lu spiritu lu tenìa anguxatu	CCXCVII	+1
2376. di gridari forti, chi all'altri atterrava	CCXCVII	+1
2382. chitatini et foristeri equalimenti	CCXCVIII	+1
2388. et onnunu si signava di la cruchi	CCXCIX	+1
2391. chi havissi di quella misera pietati	CCXCIX	+1
2398. chi tantu si celebrava dignamenti	CCC	+1
2412. et la predica dapoy, comu divia	CCCII	+1
2418. a la santa Ecclesia comu figli eletti	CCCIII	+1
2421. et per la catolica et baptizata agenti	CCCIII	+2
2423. et per quilla isfortunata chi patia	CCCIII	+1
2429. li plaza avirila per recomandata	CCCIV	+1
2431. chi quistu spiritu immundu l'ha donatu	CCCIV	+1
2433. Lu populu tuttu, cun lacrimi et planti	CCCV	+1

2448. cachatu fu lu infernali habitaturi	CCCVI	+1
2456. <i>chi</i> in tuttu lu tempu <i>chi</i> la possediù	CCCVII	+1
2458. <i>chi</i> l'anima di <i>qu</i> lla et lu <i>sp</i> iritu insemblati	CCCVIII	+3
2461. ma di tal pinseri <i>pre</i> stu si isgan <i>maru</i>	CCCVIII	+1
2463. <i>ch</i> la <i>domp</i> na, lu so anelitu resu <i>mptu</i>	CCCVIII	+1
2465. Et, a Deu et a ssanta Agati referendu	CCCIX	+1
2467. et la culpa <i>di</i> soy peccati ip <i>sa</i> dichendu	CCCIX	+2
2470. et da lu <i>sp</i> iritu inmundu liberata	CCCIX	+1
2502. cuy da unu mali, cuy da l'altru agravatu	CCCXIII	+1
2504. <i>chi</i> vinniru infirmi d'omni infermitati	CCCXIII	+1
2505. Assay si parteru sani et ben contenti	CCCXIV	+1
2536. <i>per</i> lontani lo <i>chi</i> , <i>cun</i> dogla e <i>cun</i> stentu	CCCXVII	+1
2540. allugava li sumeri intrambu duy	CCCXVIII	+1
2549. et, si volia andari, andava <i>cun</i> doluri	CCCXIX	+1
2568. et poy sulu si vidia a la scura casa	CCCXXI	+1
2570. et la infirmitati sempri li crixia	CCCXXII	+1
2572. et peyu: <i>chi</i> lu mischinu <i>non</i> l'avia	CCCXXII	+1
2573. et <i>cun</i> <i>m</i> olta pena campava lu amaru	CCCXXII	+1
2574. et la caritati d'altru lu tenia	CCCXXII	+1
2575. A lu fini si voltau a lu so creaturi	CCCXXII	+2
2579. et in <i>qu</i> istu supplicari sempri stava	CCCXXIII	+1
2587. et <i>di</i> santu Nicola un violu lu mina	CCCXXIV	+1
2588. ad una devota et pichula cappella	CCCXXIV	+1

2595. et <i>cun</i> tutti li disaxi soy durmissi	CCCXXV	+1
2614. et <i>jammay</i> l'animu to deliberau	CCCXXVII	+1
2615. di andari a la mia casa a ffarimi honuri	CCCXXVII	+1
2632. <i>chi</i> meglu di mia <i>providi</i> al mali meu	CCCXXIX	+1
2635. una barca di Cathania surta a mmari	CCCXXX	+1
2644. et videndulu, dapoy, lu adima n daru	CCCXXXI	+1
2647. et <i>quillu</i> li declarau, pr'ordini, appressu	CCCXXXI	+1
2653. et supra la barca loru lu punianu	CCCXXXII	+1
2654. et di zo chi avianu a ffari si spachandu	CCCXXXII	+1
2659. <i>cun</i> li mani et li genochi straxinatu	CCCXXXIII	+1
2661. et fu in casa d'un so hamicu allibergatu	CCCXXXIII	+1
2663. Un pocu di chira chi portatu avia	CCCXXXIII	+1
2664. in candili li mutau, comu vulia	CCCXXXIII	+1
2665. et, <i>cun quilli</i> candili in manu accussì andandu	CCCXXXIV	+2
2672. et jà appropinquava la scurusa notti	CCCXXXIV	+1
2677. et, <i>pregandu</i> , comu dicu, <i>quistu</i> tali	CCCXXXV	+1
2678. arreti li porti chusi sempri stava	CCCXXXV	+1
2680. et, <i>cun</i> li candili soy, lu illuminari	CCCXXXV	+1
2681. Mirabili cosa <i>chi</i> vuy haudiriti hora	CCCXXXVI	+1
2688. et <i>non</i> lu lassary com'era perduto	CCCXXXVI	+1
2694. et gridava sempri: « <i>Per</i> la caritati	CCCXXXVII	+1
2696. izà <i>quista</i> notti e di lu fridu arraya	CCCXXXVII	+1
2699. et, la porta aperta, tal mostro vidia	CCCXXXVII I	+1

2708. arretru li porti, poviru et amaru	CCCXXXIX	+1
2716. <i>chi</i> debilitati et <i>perduti</i> avia certi	CCCXL	+1
2723. arreri li porti stortu et tuttu atrattu	CCCXLI	+1
2734. arretru li porti stetti, may dormendu	CCCXLII	+1
2738. <i>cu</i> li mani et li genochi straxin <u>an</u> du	CCCXLIII	+1
2740. arrunchati et sichi et senza forza in bandu	CCCXLIII	+1
2741. li braza forti; et l'animu mi dichia	CCCXLIII	+1
2743. et vittimi sanu comu mi viditi	CCCXLIII	+1
2758. et lu modu <i>chi</i> campava et la maynera	CCCXLV	+1
2759. <i>Quistu</i> miraculu fu tantu avistatu	CCCXLV	+1
2761. Al tempu <i>chi</i> Yvenu monacu fu elettu	CCCXLVI	+1
2762. in la eclesia <i>di</i> santa Agata majuri	CCCXLVI	+1
2766. oy <i>per</i> altru <i>non</i> sapimu: lu Signuri	CCCXLVI	+1
2768. <i>chi</i> <i>quistu</i> demoniu gran tempu la tin <u>ni</u>	CCCXLVI	+1
2773. et quantu l'amur fu pluy intrin <u>si</u> camenti	CCCXLVII	+1
2778. <i>di</i> li miraculi <i>chi</i> Deu om <u>ni</u> potenti	CCCXLVIII	+1
2783. et a <i>quista</i> <i>domp</i> na minaru ligatha	CCCXLVIII	+1
2785. Avanti la porta lu elettu predittu	CCCXLIX	+1
2788. a lu quali andaru li amichi plangendu	CCCXLIX	+1
2792. <i>chi</i> da un <i>spiri</i> tu immundu assay tempu è vexata	CCCXLIX	+2
2801. kì si celebrava la sollempnitati	CCCLI	+1
2803. et <i>di</i> tutti li paramenti eranu ornati	CCCLI	+2
2804. li autari, <i>per</i> allegriza e <i>per</i> honuri	CCCLI	+1

2807. Et octin ⁿ iru a lu fini chi traseru	CCCLI	+1
1813. In qu ^u lla cappella intraru tantu bella	CCCLII	+1
1814. et la notti tutti insembli in qu ^u lla oraru	CCCLII	+1
1815. et, horandu tutti cu ⁿ multu fervuri	CCCLII	+2
2819. chi la loru difformitati et laydiza	CCCLIII	+1
2823. di lu signu di la cruchi si signaru	CCCLIII	+1
2824. atterrati tutti, per loru riparu	CCCLIII	+1
2839. a lu locu undi tenianu conservati	CCCLV	+1
2841. Et sutta la caxa la fichi poy stari	CCCLVI	+1
2843. la testa d'Agahtha santa fa piglari	CCCLVI	+1
2844. et supra di qu ^u lla infirma la punia	CCCLVI	+1
2847. per li meriti di sant'Agatha, sua spusa	CCCLVI	+2
2872. zo chi lu spiritu per qu ^u lla parlava	CCCLIX	+1
2876. intendendu chi era lu antiquu serpenti	CCCLX	+1
2877. li dissi: «Spiritu d'omni falsitati	CCCLX	+1
2878. per tutta la Trinitati omnipotenti	CCCLX	+1
2885. et dissi: «Da chi mi stringi, tu essendu homu	CCCLXI	+1
2886. per parti di Cuy non pozu recusari	CCCLXI	+1
2893. Lu spiritu dissi li compagni soy	CCCLXII	+1
2897. Et subjunsi poy chi l'unu si chamava	CCCLXIII	+1
2901. Et lu religiosu dapoy replicava	CCCLXIII	+1
2903. et chi potestati ànu li compagni toy	CCCLXIII	+2
2905. Et lu spiritu respusi: «Altra potestati	CCCLXIV	+2

2912. Or <i>quistu</i> dissi, lu patri di menzongni	CCCLXIV	+1
2919. malvasissimu, <i>d'abolicu</i> et acutu	CCCLXV	+1
2926. la infelichi anima, ch'è a li <i>eterni</i> stagni	CCCLXVI	+1
2931. zo chi dissi lu <i>spiritu</i> confirmaru	CCCLXVII	+1
2934. et tutta la cosa <i>prontissima</i> et vera	CCCLXVII	+1
2935. <i>chi</i> maraviglari fichiru a ccuy audia	CCCLXVII	+1
2945. Comu lu <i>spiritu</i> la forza sintiù	CCCLXIX	+1
2949. et gridandu dissi, <i>chi</i> omunu l'audiù	CCCLXIX	+1
2953. kì di san Silvestru li reliquii havìa	CCCLXX	+1
2956. et li monachi spagnati et la brigata	CCCLXX	+1
2959. ma, <i>cun</i> tutta la pagura, adimandaru	CCCLXX	+1
2960. a lu dolurusu spirdu tantu amaru	CCCLXX	+1
2963. Et lu <i>spiritu</i> li respusi incontinenti	CCCLXXI	+2
2975. Et li compagni soy, <i>chi</i> attornu stavanu	CCCLXXII	+1
2976. <i>chi</i> si ndi xissi multu lu <i>pregavanu</i>	CCCLXXII	+1
2979. izà dundi eu sugnu, <i>chi</i> si fa <i>per</i> mia	CCCLXXIII	+1
2989. si d'izà mi partirò, tutti confusi	CCCLXXIV	+1
2991. a lu corpu di Marotta a pPalazolu	CCCLXXIV	+1
2995. Et suppliu lu <i>spiritu</i> poy: «A <i>quissa</i> chi è bella	CCCLXXV	+2
3008. <i>chi</i> lassau la <i>dompna</i> morta di atterruri	CCCLXXVI	+1
3021. Et la povira Marotta fu vexata	CCCLXXVII I	+1
3022. di <i>quistu</i> <i>spiritu</i> , et l'amichi, dolenti	CCCLXXVII I	+1
3023. ad Agatha la minaru un <i>annu</i> poy	CCCLXXVII I	+1

3027. et non mancu peni, conguxa et doluri	CCCLXXIX	+1
3038. et all'inclita nostra vera chitatina	CCCLXXX	+2
3042. zo chi ipsa merita, chî sulu Deu etemu	CCCLXXXI	+1
3046. chi sulu comanda lu Chelu et lu Infernu	CCCLXXXI	+1
3047. et tutti li cosi, fina ad una fogla	CCCLXXXI	+1
3056. di lu mundu nudî comu chi venimu	CCCLXXXII	+1
3060. et cun dechimilia forsi ni ndi andamu	CCCLXXXII I	+1
3061. ma quantu a la pompa parlu et a lu honuri	CCCLXXXII I	+1
3069. Et si alcunu mi dichissi: «Eu ti arrespu- du	CCCLXXXI V	+1
3092. chi tutti li loru libri indî su plini	CCCLXXXV II	+1
3094. chî princhipalmenti li ditti divini	CCCLXXXV II	+1
3095. et poy li Dotturi ind'anmu demonstratu	CCCLXXXV II	+1
3111. di la santa veritati predicata	CCCLXXXI X	+1
3123. et promisimu hobediri omni statutu	CCCXCI	+1
3127. et la ligi fatta promisi observari	CCCXCI	+1
3152. in disperamentu et in doluri tantu	CCCXCIV	+1
3153. Per li vanitati di sta vita amara	CCCXCV	+1
3155. cun la vita insembli, - oymé! et cuy li ri- para	CCCXCV	+1
3156. chi quantu pluy avanza pluy va a perdimentu	CCCXCV	+1
3171. et servimu ad Ipsu, chi sulu esti dignu	CCCXCVII	+1
3173. et lassamu quistu mundu, chi è malignu	CCCXCVII	+1
3177. Lassamu li vanitati et pompi soy	CCCXCVIII	+1
3179. lassamu li soy duchicii chi su aloy	CCCXCVIII	+1

3223. et a ttutti vostri gran necessitati	CDIII	+1
3225. Et attalchì canuxiti quantu hamuri	CDIV	+1
3229. et volsi tornari cu <i>n</i> tantu fervuri	CDIV	+1
3230. a li <i>comp</i> patrioti soy, frati et amichi	CDIV	+1
3233. Quistu fu amuri grandi et isvisseratu	CDV	+1
3243. et non lu martiriu, chi certu d'assay	CDVI	+1
3245. ma di li miraculi ditti forsi may	CDVI	+2
3248. et in devocioni sua pluy v'àn <i>n</i> u misu	CDVI	+1
3259. et in quistu assay vi exortu et am <i>mon</i> ixu	CDVIII	+1
3271. Allegrumi chi chi siti natu vuy	CDIX	+1
3283. lu simplici diri et la rima, chi è signu	CDXI	+1
3289. A li milli et quattruchentu an <i>n</i> i currendu	CDXII	+1
3296. <i>per</i> lu dittu <i>vost</i> ru, d'Oliveri Antoni	CDXII	+1

3. Le edizioni dell'Istoria di la translacioni di Sant'Agata

L'*Istoria di la translacioni di Sant'Agata* di Antonio di Oliveri, sino ad oggi, ha conosciuto due edizioni: la prima pubblicazione, risalente al 1940, è dovuta a Giovan Battista Palma⁴⁰³; la seconda è del 1952, ad opera di Giuseppe Cusimano⁴⁰⁴.

Il Palma – pur premettendo una buona introduzione, note al testo e un'appendice⁴⁰⁵ – è incorso in numerosi errori, che il Santangelo non esita ad attribuire all'imperizia del trascrittore⁴⁰⁶: infatti, nel recensire l'edizione, lo studioso attribuisce gli errori ad un “trascrittore inesperto”, e non al Palma:

Per la trascrizione del testo il P. deve però essersi servito di un corrispondente inesperto e distratto, il quale infiorò il poemetto di

⁴⁰³ Palma (1940) non dedica nella sua edizione una rubrica sui criteri editoriali da lui adottati, se non alcune brevi considerazioni a p. 275; pertanto gran parte delle osservazioni sul suo operato deriveranno dalla lettura diretta del testo da lui edito.

⁴⁰⁴ Cusimano (1952).

⁴⁰⁵ Interessante è il raffronto comparativo tra i versi di Antoni d'Oliveri e le sue due fonti, l'*Epistola* del vescovo Maurizio e i *Miracula* del monaco Blandino; cfr. *Appendice* in Palma (1940: 497-512).

⁴⁰⁶ Cfr. Santangelo (1941: 146). Anche se non vi sono le fondamenta per accertare a chi è reputabile tale imperizia.

molti errori, che il P. certo non avrebbe commesso [...]. Il trascrittore legge costantemente *iddu*, *idda* invece di *ipsu*, *ipsa*; spesso non riconosce l'*x* per es. di *xeru* che trascrive *sceru*, o di *nixuna* che diviene *nissuna*; legge *fu* per *su*, *ad* per *cun*, e così via⁴⁰⁷.

Non solo il Santangelo in merito alla *Translacioni*, ma anche altri studiosi⁴⁰⁸, prendendo in esame altre edizioni condotte dal Palma, sono comunque in grado oggi di dimostrare, in generale, l'inattendibilità del suo lavoro.

Numerose sono le contraddizioni dell'edizione Palma della *Translacioni*⁴⁰⁹:

- Primariamente le ottave che presenta nella sua edizione sono 406⁴¹⁰, mentre quelle riportate dal ms. 2-Qq-B-91 e, giustamente, dal Cusimano sono 412.

- non divide in molti casi i lessemi, e dichiara di non aggiungere né apostrofi, né accenti: ad esempio propone *accuj* (ott. I, X, XXXI, XL, LIV, LVIII, CCXXXVI, CCCCIV), *seu* (ott. IX, C), *apicu* (ott. XLIX), *na* (ott. XLVIII, CXII), *come* (ott. LIV), *prora* (ott. XC, CCL), al posto di *a ccui*, *s'eu*, *a picu*, *n'à* “non à” e “ci à”, *com'è*, *pr'ora* “per ora”, oppure *la* (ott. XI, LXXXVI, LXXXVIII, CCCXCIX), *abenchi* (ott. CV, CXXXVI, CLXVII, CCCXIX), *gia* (ott. CXVI, CXVIII, CCVII, CCCXXVI), in luogo di *là*, *abenchi*, *già* “andava”.

- la dichiarazione del Palma di lasciare intatta la punteggiatura,

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 145.

⁴⁰⁸ Cfr. Vårvaro (1979: 192), Pagano (1996: 369-379) e Rapisarda (2001: 120-122).

⁴⁰⁹ Ne ha fornito già un elenco, anche se non ha potuto per mancanza di tempo effettuare una collazione completa del testo, il Santangelo (1941).

⁴¹⁰ Le sei ottave mancanti sono: CLXXXIII, CLXXXIV, CLXXXV, CLXXXVI, CLXXXVII, CLXXXVIII.

tranne in quei punti dove difetti⁴¹¹, è poco chiara e contraddittoria, in quanto il testo della *Translacioni* non presenta alcun tipo di punteggiatura (se non i due punti a chiusa dell'*incipit* e il punto fermo a chiusa dell'*explicit*), quindi non è comprensibile cosa è necessario lasciare intatto. Senonché, all'atto dei fatti, il testo edito è punteggiato, anche se spesso erroneamente⁴¹².

- segue il sistema in uso delle parentesi quadre per “rare e indispensabili aggiunte al testo”, e delle curve “per sovrabbondanze di esso”. Ma le integrazioni e espunzioni non sono pienamente giustificabili⁴¹³.

- molti *titolus* non vengono sciolti, alcuni esempi: *terapnia* per *tera(m)pnia* (ott.XXIII), *dapnu* per *da(m)pnu* (ott. XXIV), ecc.

- sono ingiustificati ed incomprensibili alcuni interventi di trascrizione; se ne danno alcuni esempi:

manoscritto	carte	ed. Palma	ottave
penitencia	/c. 5v/	penitenza	X
mauriciu	/c. 7r/	maurittiu	XVIII
excellencia	/c. 8v/	excellentia	XXVII
reuerencia	/c. 8v/	reverentia	XXVII
azo	/c. 7v/	acciò	XXI,
qui/cianu	/c. 7r/	Quintianu	XX
jesu	/c. 6v/	Gesù	XV
abenkj	/c. 6v/, /c. 10v/	benchj, abenchj	XV, XVII, XXXIX
ommura	/c. 7 v/	ognura	XXII
Paciencia	/c. 70v/	Patiencia	CCCXCVI

⁴¹¹ Cfr. Palma (1940: 275).

⁴¹² Cfr. Santangelo (1941: 146).

⁴¹³ Cfr. *ivi*, p. 147.

L'edizione di Cusimano, invece, sebbene non presenti note di commento alla fine del testo ma solo un accurato apparato, ha rispettato la grafia del codice «con quella fedeltà che comporta talora inevitabili deroghe e licenze»⁴¹⁴:

- Ha distinto *v* da *u*;
- unificato i due grafemi (*i, j*) sotto un unico segno *i*, in maniera indistinta;
- staccato le parole secondo il senso logico;
- punteggiato seguendo la costruzione sintattica dei testi;
- apostrofato ed accentato secondo l'uso moderno;
- mantenuto unita la particella aferetica (*ndi=ne*) dai pronomi personali o relativi (*si, mi, ni, chi*) cui solitamente s'appoggia : *sindi, mindi, ndini, ndichi*.
- messo l'apostrofo dinanzi ad *l* nei casi di riduzione dell'articolo sing. *lu* e plur. *li*;
- Non ha modificato la struttura metrica dei versi irregolari, eccetto che in pochi casi, e sempre per correggere sviste o colmare lacune dei copisti.

Inoltre, l'edizione è corredata da un glossario non integrale, che registra tutte le forme verbali e quelle parole più bisognose di spiegazione o rilevanti dal punto di vista linguistico.

I casi di raddoppiamento fonosintattico non vengono riprodotti nel testo, ma in un elenco a parte⁴¹⁵:

Per la trascrizione dei testi [...] non ho voluto semplificare la grafia, rinunciando di proposito al vantaggio di offrire una lettura più spedita e di interesse più immediato per il valore letterario dei testi,

⁴¹⁴ Cusimano (1951: 172).

⁴¹⁵ L'elenco dei raddoppiamenti sintattici si trova in Cusimano (1952: 159-160).

pur di conservare agli studiosi la possibilità di controllare, attraverso consuetudini e oscillazioni grafiche, testimonianze di fatti linguistici ed anche influenze di grafie d'altri volgari. Cedendo tuttavia alla necessità della chiarezza, ho mitigato i predetti criteri solo per accentare con maggiore frequenza per sopprimere i casi di raddoppiamento sintattico, di cui offro l'elenco⁴¹⁶.

L'edizione Cusimano, come tutti gli altri testi della «Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV», fornisce, rispetto al manoscritto originale, una dettagliata trascrizione e correzione del testo, ed è tesa a preservare, quanto più possibile, l'intento originario dell'autore.

Di seguito si cercherà di operare, laddove è possibile (poiché, le ottave tra le due edizioni non sempre sono corrispondenti), un raffronto esemplificativo tra l'edizione Palma e l'edizione Cusimano. Lo scopo di tale raffronto è evidenziare soprattutto le diverse modalità di procedere:

ed. Palma	ed. Cusimano
IV 4, <i>a</i>	<i>cun</i>
X 2, <i>Pilatu</i>	<i>prelatu</i>
XII 8, <i>consunti</i>	<i>coniunti</i>
XV 1, <i>et benchj in Cathania a già elettu</i>	<i>et abenchì in Cathania aia già elettu</i>
XVIII 8, <i>a lustrarj</i>	<i>la lustrari</i>

⁴¹⁶ Cusimano (1952: 158-159).

XX 3, <i>selectu</i>	<i>selestu</i>
XXXVIII 6, <i>indiciu</i>	<i>indiciu</i>
XXXIX 2, <i>omnj</i>	<i>a nui</i>
L VIX 7, <i>per andarij</i>	<i>pr'andari</i>
LX 8, <i>Munthonj</i>	<i>Mutboni</i>
XCIII 6, <i>chi zo chi vindiu allaltri comprassi</i>	<i>zo chi appi vindiu, attalkè conprassi</i>
CI 1, <i>venerantymenj</i>	<i>reverentymenj</i>
CVII 6, <i>a consularj annuy</i>	<i>a cunsulari a nui</i>
CXX 4, <i>est</i>	<i>et</i>
CXXI 5, <i>chi andava a stendu</i>	<i>chi dava vistendu</i>
CXXV 4, <i>di la manu sana et di l'andar, fina</i>	<i>et la manu sana. Et di lau- dar non fina</i>
CXXXII 3, <i>et omnj 8, l'altu</i>	<i>et a mi l'altru</i>
CXLII 2, <i>et grandi iniqui- tatj si ommettj</i>	<i>et cun grandi iniquitati si commetti</i>
CLIII, <i>promanj</i>	<i>pr'omni</i>
CLVII 4, <i>ver per Deu gran</i>	<i>veru per Dey gracia</i>
CLXV 6, <i>spantabilj</i>	<i>spantabili</i>

CXCI 8, *sula idda*

CXCVII,8 *sula ipsu*

CCXXI 1, *frati*

CCVI,1 *frati*

4. *Criteri editoriali*

Per la presente edizione ci si è attenuti a criteri conservativi, condividendo quelli adottati nelle ultime edizioni della «Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV» del Centro di studi filologici e linguistici siciliani. Pertanto, è stata riprodotta la grafia del ms. nelle sue varie peculiarità⁴¹⁷. In particolare, sono state lasciate inalterate le oscillazioni tra consonanti semplici e doppie, e si sono conservati i grafemi <y> ed <h>, nonché le forme latineggianti <ct>, <ps>, <x>.

Si è invece proceduto alla distinzione di <v> da <u>. Più problematico si è poi rivelato il caso dei grafemi <i> e <j>, considerati allografi nella pratica finora adottata per le edizioni di testi in siciliano medievale. Il grafema <j>, in base alla sua posizione esprime due distinti valori fonetici: a inizio (se è seguito da vocale) e in corpo di parola (se seguito da vocale o in posizione intervocalica) riveste un chiaro valore consonantico; ad inizio (se seguito da consonante), in corpo (in posizione interconsonantica)

⁴¹⁷ Sulle ragioni teoriche della conservazione nell'ambito della grafia, cfr. le argomentazioni di Castellani (1985: 239 e ss.).

e in finale di parola (dove ha valore puramente calligrafico) ha valore vocalico. Pertanto, solamente in quest'ultime posizioni è stato uniformato ad <i>, mentre negli altri due casi lo si è conservato⁴¹⁸.

Le abbreviature sono state sciolte sulla base delle forme scritte per intero, secondo il criterio della maggiore occorrenza, e trascritte in caratteri corsivi⁴¹⁹. Fornisco qui l'elenco degli scioglimenti adottati:

il *titulus* in *m* oppure in *n*; o in relazione al lessema sul quale è collocato:

nru	<i>nōstru</i>
ipu	<i>ipsu</i>
pclari	<i>preclari</i>
miraclu	<i>miraculu</i>
cou	<i>comu</i>
gra	<i>gracia</i>
richiza	<i>ricchiza</i>
noblj	<i>nobli</i>
angli	<i>angli</i>
mltu	<i>mltu</i>
tpu	<i>tempu</i>

la tilde in *r*: *virgini*, *spiritu* ecc.;

la *p* con il gambo tagliato da un trattino orizzontale, realizzato tramite il prolungamento del tratto a partire dall'asta di <p>, in *per*: *opera*, perfec-

⁴¹⁸ Sull'opportunità di rappresentare il grafema <j>, cfr. le importanti considerazioni di Barbato (2007: 109), con rinvii bibliografici.

⁴¹⁹ Già Folena (1956: 262) auspicava per i testi siciliani medievali l'indicazione in corsivo dello scioglimento delle abbreviazioni. Questa proposta di metodo, particolarmente proficua per le edizioni delle opere tradite da un solo testimone, è stata seguita da Pagano (1999: 753), (2000: 351-352) e (2004: 37) per le edizioni della *Vita di S. Cristina*, dei *Miracoli di S. Vincenzo Ferrer*, della *Vita dei beati Cosma e Damiano*, e da Milana (2004: 53) per l'edizione del *Tractatu di savietati*; sull'argomento si tengano altresì presenti le considerazioni di Castellani (1985: 240-242).

tioni, ecc.; tranne nei casi di *partj*, *disparsi*, *partiu*, *ccomparacionj*
 la *p* con il gambo tagliato da un trattino orizzontale, realizzato tramite il
 prolungamento del tratto a partire dal cerchio di <p>, in *pro*: *prouincij*,
processionj, ecc.;

la *p* con un trattino verticale sopra in *pr*: *sempr*, *primu*;

la *q* con il gambo tagliato da un trattino orizzontale in *qu*: *quillu*, *reliquia*,
 ecc.;

ch con l'asta di <h> tagliata da un trattino orizzontale realizzato tramite il
 prolungamento della stessa <h> in *chi*, che sia occlusiva velare [k] o af-
 fricata palato-alveolare [tʃ];

la *t* con l'asta orizzontale prolungata tramite uno svolazzo in *ter*: *eternu*,
terribilj, ecc.;

la *d* con l'asta prolungata verso il basso in *d*: *d*;

la *s* tagliata da un trattino curvilineo obblicuo in *ser*: *seruiciu*, *serpentj*,
 ecc.;

xpu, è stato trascritto *Cristu*, così come per la forma intera;

la nota tironiana, che tra l'altro ha un'unica occorrenza nel testo (c. 72r),
 è resa con *et*; si conservano *e* ed *et* scritti per esteso.

Si sono adeguati ai criteri moderni l'interpunzione, l'accentazione
 e l'uso dell'apostrofo⁴²⁰. In particolare, si è inserito l'accento o
 l'apostrofo per distinguere fra parole omografe (ad esempio, per i
 monosillabi *si* e *sì*) e, in accordo con le attuali convenzioni grafi-
 che, per indicare l'accentazione dell'ultima sillaba in parole pluri-
 sillabe; si è poi adoperato l'accento grave nel caso di *nè*, in accor-
 do del resto con le scelte editoriali della «Collezione», in ragione
 del grado di apertura della vocale /ε/ nel siciliano; si sono accen-

⁴²⁰ Per le questioni teoriche relative alla rappresentazione del sistema interpuntivo e,
 più in generale, paragrafemativo, si è tenuto conto di Brambilla Ageno (1964: 490-
 506), Coluccia (2008). Nel testo, peraltro, si registra l'uso dell'accento, il quale è indica-
 to tramite un tratto obliquo, ed è adoperato nel caso di *è*, terza persona singolare
 dell'indicativo presente del verbo *essiri*, e nel caso di *à*, terza persona singolare
 dell'indicativo presente del verbo *haviri*.

tate le voci del verbo *haviri*, se prive di <h>, quindi: *à*, *à*, *àvi*, *àn-
nu*; mentre per la terza persona singolare del presente indicativo
del verbo *potiri* si è scelta la forma accentata *pò*⁴²¹.

Si è opportunamente segmentato il continuo grafico della
scrittura, secondo quanto richiesto dagli usi grammaticali moder-
ni e dal senso logico; mantenuti tali, in sede di segmentazione,
sono stati i raddoppiamenti fonosintattici (*a ccui*, *a cCathania*, *a
tterra*, ecc.) Si è invece lasciata distinta la locuzione congiuntiva *poi
chi* solamente per i casi in cui essa ha valore temporale, mentre la
si è univerbata in *poichì* quando ha valore causale. Si sono seg-
mentati i nessi atoni *si ndi*, *mi ndi*, *ni ndi*, *chi ndi*.

Si sono utilizzati i caporali (« ») per indicare il primo grado
del discorso diretto, le virgolette inglesi (“ ”) per il secondo gra-
do.

Ancora, si è uniformato l'uso delle maiuscole, adoperate
quando richieste dalla punteggiatura, e poi per i nomi propri di
persona e luogo, per i nomi riferiti a Dio, a Cristo e per i corri-
spondenti pronomi (ma non per gli aggettivi), per i nomi propri
collettivi (*Judey*), per i titoli dei libri (*Legenda*), per il sostantivo
Eclesia, quando riferito all'istituzione.

Le parole latine all'interno del testo e dell'*explicit*, sono state
trascritte in carattere espanso. Tra parentesi uncinata sono state
poste le integrazioni al testo.

Si è proceduto all'uniformazione grafica delle rubriche ap-
poste al testo, con carattere maiuscoletto. I versi del testo della
Translacioni sono stati corredati da una numerazione progressiva

⁴²¹ Cfr. Barbato (2007: 177).

con cifre arabe; le ottave sono state numerate con cifre latine. L'apparato è stato suddiviso in due fasce. Nella prima sono stati indicati gli emendamenti al testo, le caratteristiche materiali dello scritto aventi implicazioni sulla sua intelligibilità (macchie d'inchiostro, danneggiamenti delle carte), le particolarità grafiche (correzioni, espunzioni, cancellature, scorsi di penna, aggiunte interlineari o marginali), le sviste commesse dal copista all'atto della scrittura (ripetizioni, anticipazioni di parole, ecc.); nella seconda sono state riportate le giustificazioni agli interventi di *emendatio*, e le note al testo.

Per la scelta del titolo, infine, si è riprodotto l'*incipit* del testo siciliano.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AASS

1658 Acta Sanctorum, 2 februarii, tomo I.

AA.vv.

1977-1981 *Storia della Sicilia*, a cura di R. Romeo, Napoli, Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, vol. IV.

1996 *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier.

2000 *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani

Allard, Paul

1914-1923 *Storia critica delle persecuzioni*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, vol. II.

Anastasi Campagna, Rosalia

1913 *Di una sacra rappresentazione del quattrocento in dialetto siciliano*, Palermo, Scuola Tip. "Boccone del povero".

Antoniono, Normando

2000 Metodio d'Olimpo, *La verginità*, introduzione, traduzione e note a cura di N. Antoniono, Roma, Città Nuova.

Anselmetto, Claudio

1992 *Maternità e liberazione della donna*, in Mattioli 1992, pp. 155-182.

Ardizzone, Carmelo

1927 *I diplomi esistenti nella Biblioteca Comunale ai Benedettini*, Catania, Regesto, Stab. Tip. Aurora.

Barbato, Marcello

2007 *La lingua del Rebellamentu. Spoglio del codice Spinelli (prima parte)*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 21, pp. 107-191.

Barbero, Alessandro

1991 *Un santo in famiglia*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Barbiero, Gianni

2004 *Cantico dei Cantici*, a cura di G. Barbiero, Milano, Edizioni Paoline.

Barone, Giulia

1993 *La riforma gregoriana*, in G. De Rosa- T. Gregory - A. Vauchez, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, *L'antichità e il Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, pp. 243-270.

1994 *Società e religiosità femminile*, in Scaraffia - Zarri 1994, pp. 61-113.

Barone, Giulia – Piazzoni, Ambrogio

1984 *Le più antiche carte dell'archivio del Gonfalone*, in A.A.v.v., *Le chiavi della memoria. Miscellanea in occasione del I centena-*

- rio della Scuola vaticana di paleografia diplomatica e archivistica*, Città del Vaticano, Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, pp. 17-106.
- 1993 *Ideali di santità fra XII e XIII secolo*, in AA.vv., *Chiara d'Assisi (Assisi, 15-17 ottobre 1992)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, pp. 33-55.
- 1994 *Società e religiosità femminile*, Scaraffia-Zarri 1994, pp. 61-113.
- Bartelink, G. J. M.
- 1974 Palladio, *La storia Lausiaca*, a cura di Bartelink, Milano, A. Mondadori.
- Beltrami, Pietro G.
- 2011 *La metrica italiana*, Bologna, Il Mulino.
- Benvenuti Papi, Anna
- 1990 *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder editrice e libreria.
- Bertini, Ferruccio
- 2005 *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Binni, Walter - Sapegno, Natalino
- 1968 *Storia letteraria delle regioni d'Italia*, Firenze, Sansoni.
- Boesch Gajano, Sofia
- 1976 *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. Boesch Gajano, Il

Mulino, Bologna.

1990 *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano di Brindisi, Schena.

1997 *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996*, a cura di S. Boesch Gajano, Roma, Viella.

Boesch Gajano, Sofia

1990 *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Fasano di Brindisi, Schena.

1999 *La santità*, Roma, Laterza.

Boesch Gajano, Sofia - Modica, Marilena

1999 *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma, Viella.

Brambilla Ageno, Franca

1964 *Il verbo nell'italiano antico. Ricerche di sintassi*, Milano-Napoli, Ricciardi.

Branciforti, Francesco

1953 *Regole, costituzioni, confessionali e rituali*, a cura di F. Branciforti, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 3).

Bresc, Henri

- 1995 *Dominio feudale, consistenza patrimoniale e insediamento umano*, in Zito 1995, pp.91-108.

Brown, Peter

- 1975 *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino, Einaudi, [tr. di *Religion and society in the age of Saint Augustine*, Harper & Row, Michigan 1972].
- 1983 *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, [tr. di *The cult of the saints. Its rise and function in latin christianity*, The University Press, Chicago 1981].
- 1992 *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino, Einaudi, [tr. di *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York Chichester, West Sussex 1988].

Bruni, Francesco

- 1973 *Libru di li vitii et di li virtuti*, a cura di F. Bruni, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 12, 13, 14).
- 1980 *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in AA.vv. 1977-1981, vol. IV, pp. 180-279.
- 1990 *Dalle Origini al Trecento* [con Giorgio Bárberi Squarotti e Ugo Dotti], in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da Giorgio Bárberi Squarotti, vol. I, Torino, U.T.E.T.
- 1993 *Note sull'Osservanza quattrocentesca come problema di storiografia e di storiografia linguistica*, in *Lingue e culture dell'Italia*

meridionale (1200-1600), a cura di Paolo Trovato, Bonacci, Roma, pp. 209-218.

Cameron, Averil.

1991 *Christianity and the rhetoric of empire. The development of Christian discourse*, Berkeley, University of California Press.

Canetti, Luigi

2002 *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma, Viella.

Caracausi, Girolamo

1993 *Dizionario onomastico della Sicilia*, Palermo, L'Epos, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, vol. I-II.

Carpinello, Mariella

2002 *Il monachesimo femminile*, Milano, Mondadori.

Carrera, Pietro

1987 *Memorie storiche della città di Catania*, Sala Bolognese, A. Forni, tomo II.

Castellani, Arrigo

1985 *Problemi di lingua, di grafia, di interpunzione nell'allestimento dell'edizione critica*, in AA.vv., *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro*, Atti del Convegno di Lecce, (22-26 ottobre, 1984), Roma, Salerno Editrice, pp.229-254.

Catalano Tirrito, Michele

1907 *Per la Sacra rappresentazione in Sicilia*, Termini Imerese,
Tip. F.lli Amore

1913 *Storia documentata della R. Università di Catania*, a cura di
M. Catalano Tirrito, Catania, Stab. tip. S. Di Mattei.

Clausi, Benedetto – Milazzo, Vincenza

2003 *Tra Oriente e Occidente*, in Benigno – Giarrizzo (a cura
di), *Storia della Sicilia*, Roma, Laterza, 2003, pp.53-70,
vol. I.

Cirese, Alberto Mario

1974 *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna egli studi sul
mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo.

Cola, Silvano

1996-1997 San Girolamo, *Le lettere*, intr., trad. e note a cura di S.
Cola, Roma, Città nuova, vol. III.

Corpus Artesia

2010 *Corpus Artesia. Archivio testuale del siciliano antico*, a cura di
Mario Pagano, Università di Catania,
<http://artesia.oivi.cnr.it>.

Collura, Paolo

1969 L'antico catalogo della biblioteca del monastero di San
Martino delle Scale (1384-1404), Palermo, Mori, estr.
da «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Lingui-
stici Siciliani», 10.

Coluccia, Rosario

- 2008 *Teorie e pratiche interpuntive nei volgari d'Italia dalle origini alla metà del Quattrocento*, in *Storia della punteggiatura in Europa*; a cura di Bice Mortara Garavelli, Roma-Bari, Laterza, pp. 65-98.

Consoli, Giuseppe

- 1951 *S. Agata v. m. catanese*, Catania, Stab. tip. "La cartotecnica", vol. II.

Consolino, Franca Ela

- 1984 *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, in *Augustinianum*, 24, pp. 83-113.
- 1992 *La donna negli Acta martyrum*, in Mattioli 1992, pp. 95-117.
- 1994 *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda*, in Scaraffia-Zarri 1994, pp. 3-41.

Contarino, Rosario

- 1996 *I "picciuli camei" del manierismo siciliano*, in S. Grasso (a cura di), *Le muse siciliane*, Giuseppe Maimone Editore, Catania 1996, parte I.

Contini, Gianfranco

- 1961 *Esperienze d'un antologista del duecento poetico italiano*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Atti del Convegno di Studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua, Bologna, Commissione per i testi di lingua, pp. 241-72.

Corpus Artesia

2010 *Corpus Artesia. Archivio testuale del siciliano antico*, a cura di Mario Pagano, Università di Catania, <http://artesia.ovi.cnr.it> [in corso di allestimento].

Crimi, Carmelo

1999 Gregorio Nazianzeno, *Poesie/2*, a cura di C. Crimi, Roma, Città Nuova.

Carruthers, Leo M.

1986 Laurent Dominican, *La Somme le roi et ses traductions anglaises: étude comparée*, Paris, Association des médiévistes anglicistes de l'enseignement supérieur.

Curti, Carmelo

1991 *La «Vita» del beato Corrado Confalonieri tratta dal codice dell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Noto*. Introduzione, edizione critica, traduzione, note e indici a cura di C. Curti. Seconda edizione riveduta, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo-Università di Catania, Catania.

Cusa, Salvatore

1868-1882 *I diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale*, a cura di S. Cusa, Palermo, Stabilimento tip. Lao, vol. I.

Cusimano, Giuseppe

1951 Antoni di Oliveri, *Istoria di S. Ursula*, a cura di G. Cusimano, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici

siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 1), pp. 96-162.

- 1952 Antoni di Oliveri, *Istoria di la translacioni di S. Agata*, a cura di G. Cusimano, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 2), pp. 7-115.

Curtius, Ernst Robert

- 1997 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, ed. it. a cura di R. Antonelli, Scandicci, La Nuova Italia, [tr. di *Europaische literatur un lateinisches Mittelalter*, A. Francke, Bern 1965].

D'Ancona, Alessandro

- 1906 *La poesia popolare italiana*, Livorno, Raffaello Giusti Editore.

D'Arrigo, Santo

- 1988 *Il martirio di sant'Agata nel quadro storico del suo tempo*, Catania, Istituto catechistico Annunziata di Maria, voll. I-II.

De Grossis, Giambattista

- 1654 *Catania Sacra sive de episcopis catanensibus rebusque ab iis praeclare gestis a christianae religionis exordio ad nostram usque aetatem*, Catania, Aedibus Illustriss. Senatur, Ex Typographia Vincentij Petronij.

Delehayé, Hippolyte

1966 *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Soc. des Bollandistes.

1983 *Le leggende agiografiche*, Bologna, Arnaldo Forni, ristampa dell'edizione di Firenze, 1910 [tr. di *Legendes hagiographiques*, Soc. des Bollandistes, Bruxelles 1906].

Del Popolo, Concetto

2000 Marcu di Grandi, *La Resurrezioni*, testo critico con introduzione e commento a cura di C. Del Popolo, Alessandria, Ed. dell'Orso.

De Stefano, Francesco

1948 *Storia della Sicilia dal secolo XI al XIX*, Bari, Laterza.

Di Salvo, Settimio

1979 *Lex Laetoria. Minore età e crisi sociale tra il III e il II a. C.*, Napoli, Jovene.

Devoti, Domenico

1992 *Alle origini del monachesimo femminile*, in Mattioli 1992, pp. 183-221.

Di Girolamo, Costanzo

1976 *Teoria e prassi della versificazione*, Bologna, Il mulino.

1982 *Libru di lu transitu et vita di misser sanctu Iheronimu*, a cura di C. Di Girolamo, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 15).

2008 *Introduzione a I poeti della Scuola Siciliana*, vol. II, *Poeti della corte di Federico II*, edizione critica con commento diretta da C. Di Girolamo, Arnoldo Mondadori, Milano (I Meridiani), pp. XV-CII.

Dionisotti, Carlo

1947 *Ragioni metriche del Quattrocento*, in “Giornale storico della letteratura italiana”, vol. CXXIV, pp. 1-34.

Drago, Francesco

1985 *Famiglie nobili siciliane*, Bologna, Arnaldo forni editore.

Duby, Georges - Le Goff, Jacques

1981 *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, a cura di G. Duby e J. Le Goff, Bologna, Mulino [tr. di *Famille et parenté dans l'Occident médiéval (Actes du colloque, Paris 1974)*, École Française de Rome, Roma, 1977].

Emanuele Gaetani, Francesco Maria,

1986 *Della Sicilia nobile*, Sala Bolognese, A. Forni.

Falkenhausen

2001 *Tra catania e Paternò. Testimonianze greche dell'età normanno-sveva*, in “Rivista di studi bizantini e neoellenici”, 37, 2001 Roma, Istituto di studi bizantini e neoellenici, Università di Roma, pp. 159-181.

F. Ferrara, Francesco

1829 *Storia di Catania*, Catania.

Folena, Gianfranco

- 1956 *Angilu di Capua, La istoria di Eneas vulgarizata per Angilu di Capua*, a cura di G. Folena, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 7).

Follieri, Enrica

- 1974 *I santi della Calabria bizantina*, in AA.vv., *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative*, Atti del I e II Incontro di studi bizantini, Reggio Calabria, Parallelo '38, pp.71-93.

Fraccaroli, Giuseppe,

- 1887 *D'una teoria razionale di metrica italiana*, Torino, Loescher.

Fumagalli, Vito

- 1976 *Terra e società nell'Italia padana. I secoli IX e X*, Torino, Einaudi.

Gaetano, Ottavio

- 1657 *Vitae Sanctorum siculorum; opus posthumum*, Panormi, apud Cirillos, tomo I e II.

Gasca Queirazza, Giuliano

- 2008 *Meditazioni di la vita di Christu*, a cura di G. Gasca Queirazza, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 26).

Gaudioso, Matteo

- 1931 *Frammenti di un Codice trecentesco del "Paradiso" di Dante in Catania*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, serie II, anno XXVII, fasc. I, Catania, Zuccarello & Izzi, pp. 65-75.

George, Augustin

- 1980 *Maria*, in X. Léon-Dufour (a cura di), *Dizionario di teologia biblica*, Torino, Marietti, [tr. di *Vocabulaire de théologie biblique*, Les éditions du cerf, Paris 1971].

Giannarelli, Elena

- 1980 *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- 1991 *Maria come «exemplum» per la tipologia femminile nei secc. IV-V*, in S. Felici (a cura di), *La mariologia nella catechesi dei padri (Età postnicena)*, Roma LAS, pp. 233-246.
- 1992a *La biografia femminile. Temi e problemi*, in Mattioli 1992, pp. 223-245.
- 1992b *Egeria. Diario di viaggio*, Torino, Edizioni Paoline.
- 1996 *La donna nel cristianesimo antico. Fra filosofia e mito*, in A.A.v.v. 1996, pp. 99-117.
- 2002 *Una trama di fili antichi*, in E. Nardi, *Né sole né luna. L'immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI e XII*, Firenze, Leo S. Olschki, pp. IX-XVII.

Gramaglia, Pier Angelo

- 1984 Q. S. Tertulliano, *De virginibus velandis*, a cura di P. A.

Gramaglia Roma, Borla.

Grant, Michael

2000 *Gli Imperatori romani. Storia e segreti. Grandezza militare e debolezze umane, vizi privati e pubbliche virtù degli uomini che ressero le sorti della Roma imperiale*, Roma, Newton & Compton.

Gravina, Giuseppina

2005 *L'opera poetica di Antoni d'Oliveri con particolare riguardo alla Istoria di la translacioni di sant'Agata*, Catania, Tesi di Laurea in Filologia Romanza.

Guarnerio, Pier Enea

1893 *Manuale di versificazione italiana*, Milano, Vallardi.

Hamman, Adalbert

1971 *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95/175)*, Paris, Hachette.

Kamp, Norbert

1995 *I vescovi siciliani nel periodo normanno. Origine sociale e formazioni spirituali*, in Zito 1995, pp. 63-90.

Kittel, Gerhard - Friedrich, Gerhard

1965-85 *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffriti, Brescia, Paideia, vol. II [tr. di *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1979].

Lalomia, Gaetano

- 1991-94 Iacopo Mazza, *Scala de virtuti et via de paradiso*. Edizione critica, 3 voll., Tesi di dottorato di ricerca, Dipartimento di Filologia moderna, Università degli Studi di Catania.
- 2002 Iacopo Mazza, *De la arti supra de beni moriri. Capitulo vice-simo septimo. Scala de virtuti et via de paradiso*, edizione critica a cura di G. Lalomia, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Lanata, Giuliana

- 1973 *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano, Giuffrè.
- 1996 *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in AA.vv, *Donne sante, sante donne*, 1996, pp. 61-98.

Lancia di Brolo, Domenico Gaspare

- 1880-84 *Storia della Chiesa in Sicilia nei dieci primi secoli del cristianesimo*, Palermo, Stab. Tip. Lao, vol. I.

Lannutti, Maria Sofia

- 1994 *Anisosillabismo e semiografia musicale nel laudario di Cortona*, «*Studi Medievali*» M, XXXV, pp. 1-66.

Lanzoni, Francesco

- 1927 *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an.604). Studio critico*, in «*Studi e testi*», 35, pp. 42-43, 53-54.

Lazzati, Giuseppe

1938 *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, Vita e Pensiero.

1956 *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino, S.E.I.

Leclercq, Jean

1994 *La figura della donna nel Medioevo*, Milano, Jaca Book.

Leone, Alfonso – Landa, Rosa

1984 *I paradigmi della flessione verbale nell'antico siciliano*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani.

Le prevost, Augustus

1840 Orderici Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, V, a cura di Le prevost, Paris, Jules Renouard, vol. II.

Lortz, Joseph

1966-1967 *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, Ed. Paoline, Vol. I.

Lunardi, Giovanni

1974-2003 *Benedettine*, in AA.vv., *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Pelliccia – G. Rocca, Roma, Edizioni paoline, vol. I, coll. 1222-1246.

Magli, Ida

1972 *Il problema antropologico culturale del monachesimo femminile*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, Firenze, Vallecchi,

pp. 627-642.

Mattioli, Umberto

- 1983 *Astbeneia e andreia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma, Bulzoni.
- 1992 *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Genova Marietti.

Mazzamuto, Pietro

- 1980 *Lirica ed Epica nel secolo XVI*, in AA.vv 1977-1981, vol. IV, pp. 290-357.

Mazzucco, Clementina

- 1988 *Figure di donne cristiane. La martire*, in Ugliione 1988, pp. 167-196
- 1989 *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere.
- 1992 *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo. Prospettive femminili*, in Mattioli 1992, pp. 119-154.

Menichetti, Aldo

- 1993 *Metrica italiana. Fondamenti metrici, prosodia, rima*, Padova, Antenore.
- 2006 *Saggi metrici*, Firenze, ed. Del Galluzzo.

Milana, Simona

- 2004 *Un inedito Tractatu di Savietati in volgare siciliano e il suo modello catalano*, in «Bollettino Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, pp. 47-76.

Milazzo, Vincenza

1999 *Prima del Gaetani. I santi nel* Sommario degli uomini illustri di Sicilia *di Antonio Filoteo degli Omedei*, in Rossana Barcellona – Salvatore Pricoco (a cura di), *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto Medioevo. Religione e società*, Atti del convegno di studi di Catania-Paternò, 24-27 settembre 1997, pp. 143-165.

2002 *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania, Quaderni del Dipartimento di Filologia Moderna Università di Catania.

Mollat, Michel

1982 *I poveri nel Medioevo*, Bari, Laterza [tr. di *Les Pauvres au Moyen âge. Etude sociale*, Hachette, Paris 1978].

Monfrin, Jacques

1961 *La Bibliothèque de Matteo della Porta, archevêque de Palerme (1366-1377) et la question de la «Sposizione del Vangelo della Passione secondo Matteo»*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 4, pp. 223-251.

Morini, Carla

1993 Aelfric di Eynsham, *La passione di s. Agata*, edizione critica a cura di C. Morini, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

Musardo Talò, Vincenza

2006 *Il monachesimo femminile, la vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Milano, San Paolo.

Nalli, Paolo

1930 *Una parafrasi siciliana della "Visio Fulberti". Il contrasto dell'anima e del corpo di Antonino D'Oliveri*, Milano, Società anonima editrice Dante Aligheri.

Nardi, Eva

2002 *Né sole né luna. L'immagine femminile nella Bisanzio dei secoli XI e XII*, Firenze, Leo S. Olschki.

Naselli, Carmelina

1922-23 *Una redazione volgare dell'Epistola del Vescovo Maurizio sulla traslazione delle reliquie di S. Agata da Costantinopoli a Catania*, in *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, Catania, anno XIX, fasc. I-II, pp. 1-28.

1930 *Recensioni*, in *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, Catania, Tipografia Zuccarello & Izzi, serie II, anno VI, vol. XXVI dell'intera collezione, pp. 305-307.

Natoli, Luigi

1893 *Gli studi danteschi in Sicilia*, Palermo, Tipografia "Lo Statuto", estratto da «*Archivio storico Siciliano*», anno XVIII, fasc. I.

Nazzaro, Antonio Vincenzo

1988 *Figure di donne cristiane. La vedova*, in Uglione 1988, pp. 197-219.

Noce, Celestino

1987 *Il Martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Ro-

ma, Edizioni Studium.

Núñez Román, Francisco

2009 *Una versión toscana del Contrasto dell'anima con lo corpo de Antonio di Oliveri*, in *Cuadernos de Filología Italiana*, Madrid. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.

O'Collins, Gerald - Farrugia, Edward G.

1995 *Dizionario sintetico di teologia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana [tr. di *A concise Dictionary of Theology*, Paulit Press, Mahwah, 1991].

Pagano, Mario

1996 *Per una nuova edizione della vita di s. Onofrio in siciliano medievale*, in S. C. Sgroi – S. C. Trovato (a cura di), *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, Roma, Il Calamo, pp. 369-379.

1999 *Un inedito volgarizzamento siciliano dalla Legenda aurea: la Vita di S. Cristina*, in «Siculorum Gymnasium», nuova serie 52, *Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, promossi da G. Dolei, N. Mineo, F. Romano e coordinati da Salvatore Claudio Sgroi, pp. 747-766.

2000 *I «Miracoli» inediti di S. Vincenzo Ferrer in volgare siciliano*, in «Siculorum Gymnasium», nuova serie 53, *Studi in onore di Bruno Panvini*, promossi da M. Pagano, A. Pioletti, F. Salmeri, M. Spampinato, a cura di Gaetano Lalomia, pp. 345-390.

2004 *La vita in siciliano dei beati Cosma e Damiano tradotta da*

un volgarezzamento catalano della Legenda Aurea, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 20, pp. 17-45.

Paladino, Giuseppe

1922 Bartolomeo da Neocastro, *Bartholomaei de Neocastro. Historia Sicula (aa. 1250-1293)*, a cura di G. Paladino, Bologna, N. Zanichelli.

Palma, Giovan Battista

1940 *Istoria di sant'Agata*, Milano, Tipografia pontificia S. Giuseppe.

1949 *Istoria di Sant'Ursula*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, Catania, La Società, fasc I-II, 1948, pp. 5-51.

Palumbo, Pietro

1954-57 *Sposizione del Vangelo della Passione secondo Matteo*, 3 voll. (vol. I, 1954; vol. II, 1956; vol. III, 1957), a cura di P. Palumbo, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, (Collezione di testi siciliani dei secoli, 4-8-9).

1989 *La versione di alcuni capitoli del Tresor di Brunetto Latini in un manoscritto siciliano*, a cura di P. Palumbo, Palermo, Centro di studi linguistici e filologici siciliani, 10.

Panvini, Bruno

1989 Iohanni Campulu, *Libru de lu Dialagu di sanctu Gregoriu. Volgarezzamento siciliano del sec. XIV*, a cura di B. Panvini, Catanzaro, Rubbettino editore.

Pellegrini, Giovanni Battista

1972 *Gli arabismi nelle lingue neolatine. Con speciale riguardo all'Italia*, Brescia, Paideia.

Penco, Gregorio

1961 *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma, Edizioni Paoline.

Perdicaro, Giuseppe

1688 *Delle vite dei Santi siciliani*, Palermo, per Tomaso Romolo.

Perroni Grande, Ludovico

1907 *Notizie sulla varia fortuna di Dante a Messina*, Messina, V. Muglia.

1935 *Un dantofilo messinese del Quattrocento*, in L. Perroni Grande, *Da manoscritti e libri rari*, Reggio Calabria, Morello.

Peyer, Hans Conrad

1999 *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari, Laterza [tr. di *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1987].

Pirro, Rocco

1733 *Sicilia sacra disquisitionibus, et nititiis illustrata*, Panormi, apud haeredes Petri Coppulae, Tomo I.

Pispisa, Enrico

1995 *Il vescovo, la città e il Regno*, in Zito 1995, pp. 137-154.

Pizzolato, Luigi Franco

1968 *Le Confessioni di Sant'Agostino. Da biografia a confessio*, Milano, Ed. Vita e Pensiero.

Pricoco, Salvatore

1992 *Un esempio di agiografia regionale. La Sicilia*, in S. Pricoco, *Monaci filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 239-295.

Prinzivalli, Emanuela

1985 *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum".

Privitera, Francesco

1690 *Epitome della vita, martirio, e miracoli dell'inuitta, nobilissima, e generosa sposa di Giesù s. Agata vergine, e martire, Con l'aggiunta del annuario catanese per le notitie sacre, anco profane della città di Catania patria della Santa*, Catania, nella stamperia di Paolo Bisagni.

Raffaele, Ferdinando

2009 *Lu Raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici, 17.

Raimondi, Aristide

- 1915 *Note sulla fortuna della leggenda di s. Agata, dal Trecento al seicento in Italia*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, Catania, Giannotta, anno XII, fasc. I-II, pp. 135-162.

Rapisarda, Stefano

- 2001 *Il «Thesaurus pauperum» in volgare siciliano*, a cura di S. Rapisarda, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 23).

Ravegnani, Giorgio

- 2008 *Imperatori di Bisanzio*, Bologna, Il mulino

Rigoli, Luigi

- 1828 Zuccheo Bencivenni, *Volgarizzamento dell'Esposizione del Paternostro fatto da Zuccherò Bencivenni*, ed. a cura di L. Rigoli, Firenze, ed. Luigi Piazzini.

Romeo, Salvatore

- 1889 *Vita e culto di Sant'Agata pel sac. Salvatore Romeo*, Catania, Galatola.
1922 *S. Agata V. M. e il suo culto*, Catania, Giannotta.

Rossi Taibbi, Giuseppe

- 1954 *La conquista di Sicilia fatta per li Normandi translata per frati Simuni da Lentini*, a cura di G. Rossi Taibbi, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 5).

Rossi, Vittorio

- 1893 *Caio Caloria Ponzio e la poesia volgare letteraria di Sicilia nel secolo XV*, in «Archivio Storico Siciliano», Palermo, XVIII, fasc. I.

Rotolo, Filippo

- 1995 *Vita Beati Corradi. Testo siciliano del XIV-XV sec. Introduzione e note. Precisazioni sulla vita di S. Corrado e suo itinerario spirituale*, Noto, Alveria-Editrice Francescana.

Ruggeri, Domenico

- 1887 *Vita della gloriosa Vergine e martire S. Agata, compendiata dal p. Domenico Ruggeri*, Catania, Tip. di G. Pastore.

Runia, David T.

- 1999 *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano, Vita e Pensiero [tr. di *Philo in early christian literature. A survey*, Van Gorcum & comp., Assen 1993].

Sabbadini, Remigio

- 1898 *Storia documentata della R. Università di Catania. Parte prima. L'Università di Catania nel secolo XV*, Catania, C. Galàtola.

Salomone Marino, Salvatore

- 1877 *Le Storie popolari in poesia siciliana messe a stampa dal secolo XV ai dì nostri*, Bologna, Forni Editore.

Santangelo, Giorgio

- 1975 *Letteratura in Sicilia da Federico II a Pirandello*, Palermo, S.

F. Flaccovio.

Santangelo, Salvatore

- 1933 *Libru de lu dialagu de Sanctu Gregoriu traslatatu pir Frati Iohanni Campulu de Missina*, a cura di S. Santangelo, Tipografia Boccone del Povero (supplemento agli Atti della Reale Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti di Palermo), Palermo.
- 1941 *Bollettino Storico Catanese, Recensione*, a cura di S. Santangelo, Catania, Tip. F. Strano, vol. VI, pp. 145-148.

Scalia, Giuseppe

- 1928 *La traslazione del corpo di S. Agata e il suo valore storico*, in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, Catania, Giannotta, fasc. I-III 1927-1928, pp. 38-128.

Scaraffia, Lucetta - Zarri, Gabriella

- 1994 *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma, Laterza.

Schiaparelli, Luigi

- 1929 *Codice diplomatico longobardo*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, vol. I.

Sciuto Patti, Carmelo

- 1892 *I monumenti di Sant'Agata esistenti in Catania. Note storico-archeologiche*, Catania, Tip. Roma di R. Bonsignore.

Simonetti, Manlio

- 1986 *La produzione letteraria latina fra Romani e Barbari. (Sec. V-VIII)*, Roma, Ist. Patristico Augustinianum.

Siniscalco, Paolo

- 1987 *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in Messana – Pricoco (a cura di), *Il Cristianesimo in Sicilia. Dalle origini a Gregorio Magno*, Atti del convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale «Mons. G. Guttadauro», Caltanissetta (28-29 ottobre 1985), Caltanissetta, Edizioni del seminario, pp. 61-84.

Sorrento, Luigi

- 1925 *I dialetti d'Italia e le tradizioni popolari. Discorso inaugurale al 1. Congresso dei dialetti in Milano promosso dalla Famiglia meneghina*, Vigevano, Fratelli Valvassori.

Spampinato Beretta, Margherita

- 1980 *La prosa del '500*, in *Storia della Sicilia*, Società editrice Storia di Napoli, del Mezzogiorno continentale e della Sicilia, Palermo, vol. IV, pp. 359-385.
- 1983 *Topos e biografia nella leggenda della beata Eustochia da Messina*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 79, pp. 485-496.
- 1984-1987 *Siciliano e sicilianismo nella produzione lirica cinque-secentesca in Sicilia*, in *Le forme e la storia*, Catania, C.U.E.C.M., Anni V-VIII, pp. 259-273.
- 1992 *Lullo in Sicilia*, in *Ramon Llull, il lullismo internazionale, l'Italia*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, Castel dell'Ovo, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989), in «Annali

dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione Romanza», 34, pp. 145-162.

Spinelli, Giovanni

1995 *Il monachesimo benedettino della Sicilia orientale nella prima età normanna*, in Zito 1995, pp.155-174.

Stelladoro, Maria

1995-96 *Ricerche sulla tradizione manoscritta degli atti greci del martirio di S. Agata*, in Bollettino della badia greca di Grottaferata, vol. XLIX-L - 1995-1996, pp. 63-89.

2005a *Agata. La martire*, Milano Jaca book.

2005b *Significato, ruolo, potere e culto delle reliquie*, in J. L. Deuffic (éd.). *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint Denis, «Pecia. Ressources en médiévistique», 8/11, pp. 65-87.

Tempio, Antonio

2002 *Sant'Agata e Catania, La vita, i luoghi di culto, la festa*, Catania, Maimone.

Toscano Deodati, Alfonso

1959 *Catania e Sant'Agata*, Catania, Tip. Osp. di Beneficenza.

Toschi, Paolo

1935 *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze, L. S. Olschki.

Tramontana, Salvatore

1995 *Sant'Agata e la religiosità della Catania normanna*, in Zito 1995, pp. 189-202.

- 1999 *Il Regno di Sicilia*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Uglione, Renato
- 1988 *Atti del II convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico*, a cura di R. Uglione, Regione piemonte Assessorato alla cultura, Torino.
- Ugolini, Francesco A.
- 1967 *Valeriu Maximu translatatu in vulgar messinisi per Accursu di Cremona*, a cura di F. A. Ugolini, 2 voll., Palermo, Centro di studi Filologici e Linguistici Siciliani, (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 10-11) [completa l'edizione, nella medesima Collezione, 13 (1991), il vol. III, *Indice lessicale*, a cura di Enzo Mattesini].
- Vàrvaro, Alberto
- 1979 *Capitoli per la storia linguistica dell'Italia meridionale e della Sicilia. I. Gli esiti di «-ND-», «-MB-», in «Medioevo romanzo», 6, pp. 189-206.*
- 1981 *Lingua e storia in Sicilia*, Palermo, Sellerio.
- 1984 *La parola nel tempo. Lingua, società e storia*, Bologna, il Mulino.
- 1988 *Italienisch: Areallinguistik XII. Sizilien*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, IV, Tübingen, Niemeyer, pp. 716-731.
- 1995 *Südkalabrien und Sizilien. Calabria meridionale e Sicilia*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, II, 2,, Tübingen, Niemeyer, pp. 228-238

2004 *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa Romanza*, Roma, Salerno.

Vattioni, Francesco

2000 *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, Bologna, Edizioni Dehoniane.

Vauchez, André

1989a *La Santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino [tr. di *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Ecole française de Rome, Roma, 1981].

1989b *I Laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore [tr. di *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et exp'ériences religieuses*, Cerf, Paris 1987].

2003 *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella.

Violante, Cinzio

1981 *Alcune caratteristiche delle strutture familiari in Lombardia, Emilia e Toscana durante i secoli IX-XII*, in Duby - Le Goff (a cura di), Bologna, Il mulino, pp. 19-57.

White, Lynn Townsend,

1984 *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Catania, Dafni [tr. di *Latin monasticism in Norman Sicily*, (The Mediaeval Academy of America), Cambridge/Mass 1938.

Zitello, Francesca

1936 *Il canto di Andria di Anfuso sull'eruzione dell'Etna del 1408; studio critico*, Palermo, Scuola tip. Boccone del povero.

Zito, Gaetano

1995 *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a cura di G. Zito, Torino, Società editrice internazionale.

Zovatto, Pietro

2002 «*Mulieres religiosae et devotae*». *Mistica e spiritualità nei secoli XIII-XIV. La novità di Chiara d'Assisi*, in Cargnoni-Gentili-Regazzoni-Zovatto, *Storia della spiritualità italiana*, a cura di Pietro Zovatto, Roma, Città nuova, pp. 123-154.