

SAINTE AGNÈS:
VERSIONE ANONIMA FRANCESE (BnF, fr. 1553)
(*Sainte Agnès*: French anonymous version (BnF, fr. 1553))

Beatrice Solla*
CNRS-Université de Toulouse 2 Jean Jaurès

Abstract: This paper will discuss the *Vie de Sainte Agnès*, a hagiographic narrative text in *décasyllabes monorimes* of the late 13th century, preserved exclusively in manuscript BnF: Fr. 1553. This paper aims to investigate literary sources and their re-elaborations in an attempt to seize all the peculiarities of the text. It will also analyze the poem in relation to the manuscript context, and will propose a hypothesis about possible authorship, as well as providing a first examination of the language, to point some typical features of the *scripta*.

Keywords: Medieval French; Poetry; Hagiography; Manuscript.

Riassunto: L'articolo si occupa della *Vie de Sainte Agnès*, racconto agiografico in *décasyllabes monorimes* della fine del XIII secolo, conservato unicamente nel codice *Français 1553* della BnF. Questo studio si propone di indagare le fonti letterarie e le successive rielaborazioni per cercare di cogliere le peculiarità e le novità apportate dal testo. Si analizzerà, inoltre, il componimento in rapporto al manoscritto che lo conserva, si avanzerà un'ipotesi sulla paternità del testo e si affronterà in maniera preliminare lo studio linguistico, cercando di tracciare alcuni tratti tipici della *scripta*.

Parole chiave: Francese Medievale; Poesia; Agiografia; Manoscritto.

1. Studio delle fonti

La vie de Sainte Agnès, risalente al periodo 1285-1290 e conservata nel manoscritto *Français 1553* della *Bibliothèque nationale de France*, è un componimento che, diversamente dalla maggior parte dei racconti agiografici in *octosyllabes* o *alexandrins*, è costituito da 246 quartine di *décasyllabes monorimes*.

* **Indirizzo per corrispondenza:** Beatrice Solla, Via Nazionale 16, 82034 San Lupo (BN) Italia [beatrice.solla@gmail.com].

La storia di Sant'Agnese è nota da molte fonti, anche se poche sono le certezze sul suo fondamento storico. Pio Franchi de' Cavalieri affermava che sant'Agnese era uno di quei santi «dei quali l'antichità stessa non possedeva né memorie autentiche né una tradizione nello stretto senso della parola» (Franchi de' Cavalieri 1899: 7). La produzione tardoantica in lingua latina celebra una fanciulla di nome Agnese che, per preservare la sua purezza e verginità, subì il martirio a Roma nel IV secolo sotto Diocleziano. I principali testi che contribuirono alla nascita della tradizione agiografica su Sant'Agnese furono: un epigramma di papa Damaso¹ sulla tomba della santa; un sermone composto da Sant'Ambrogio in occasione della festa, presente nel *De Virginibus* (I, 2); l'inno *Agnes beatae virginis*, attribuito con quasi certezza sempre al vescovo Ambrogio di Milano e, infine, l'inno XIV del *Peristephanon* di Prudenzio.

Damaso, nella sua impresa che prevedeva la deposizione di lapidi per segnalare ai visitatori la presenza delle tombe dei santi, contribuì alla diffusione del culto di Agnese, vergine e martire romana. Non che prima la santa non fosse oggetto di devozione ma, grazie all'operato del pontefice, fu dato maggiore impulso al culto della santa, esempio di ascetismo femminile. Nel suo epigramma Damaso sottolinea la volontarietà e la repentinità della decisione di Agnese che, ancora *puella*, passa dal grembo della sua nutrice alle mani del suo tiranno. Si consegna al persecutore, il quale ordina il rogo, e lei, denudata, in un estremo gesto di pudore, per evitare di esporre il suo corpo (di cristiana e di vergine) agli occhi dei mortali, si scioglie i lunghi capelli per ricoprirsene. Il papa riesce a suggellare tutte le virtù di Agnese, così che il martirio, il pudore e la verginità sono strettamente associati.

Ad Ambrogio si deve un bellissimo *elogium* della martire risalente al 377, parte integrante di un'omelia pronunciata il 21 gennaio, il *dies natalis*. La sua posizione incipitaria nel *De Virginibus*, opera destinata all'istruzione delle fanciulle, fa acquisire al sermone la funzione di *exordium* di un libro rivolto alle vergini, in cui Agnese diventa nella sua modestia un *exemplum* per la sua duplice virtù: in quanto vergine è esempio di integrità, in quanto martire è modello per coloro che si immolano per amore di Cristo.

Non è chiaro il modo in cui Agnese venne uccisa. Se per Damaso la fanciulla affronta il supplizio spontaneamente e si consegna al persecutore, che ordina per lei il rogo, in Ambrogio non muore tra le fiamme, ma colpita al collo da una spada. Proprio in riferimento alle modalità della morte il *De Virginibus* diverge dall'inno *Agnes beatae virginis*, poiché nel primo Agnese pare venisse decapitata «Stetit, oravit, cervicem inflexit», nel secondo invece giugolata (Franchi de' Cavalieri 1908: 146): una discordanza che ha

¹ Damaso fu papa dal 366 al 384, periodo in cui avvia la sua impresa di deporre delle lapidi nei pressi delle tombe dei santi. L'epigrafe damasiana risalirebbe al periodo tra la composizione dell'inno *Agnes beatae virginis* e il *De Virginibus* (Denomy 1938: 11). Di certo non si possono stabilire con esattezza i rapporti cronologici tra l'*elogium* ambrosiano e il carne damasiano. Si può solo asserire, come sostiene Milazzo (2015: 400) che si tratta di testi grosso modo coevi, presupponendo che l'epigramma di Damaso sia probabilmente precedente. L'epigramma acquisisce un alto valore letterario, poiché è costituito da eleganti esametri di sapore virgiliano, di reminiscenze profane e di riferimenti biblici, intessuti su una poetica «capace di utilizzare diversificati codici espressivi e di agire su più livelli, da quello immediatamente emotivo, sollecitato da rappresentazioni "a effetto", a quello squisitamente intellettuale, stimolato da raffinate reminiscenze letterarie e da sottili allusioni (Milazzo 2015: 398).

indotto molti a dubitare della paternità ambrosiana del testo poetico². Ma se si considera che nell'agiografia latina *iugulatio* è utilizzato come sinonimo di *decollatio*, tale discrepanza si restringe e quindi, scritto da Ambrogio o da qualcuno della sua scuola, come ritiene Franchi de' Cavalieri, si potrebbe ritenere l'inno una sorta di riscrittura del racconto del *De Virginibus*, che a sua volta è molto vicino all'epigramma damasiano sia per l'episodio della fuga di Agnese dal focolaio domestico, sia per la difesa del suo pudore nel momento in cui è costretta a mostrare la sua nudità³.

Da Prudenzio in poi si dà avvio ad un consapevole gioco di persistenze e soprattutto di modifiche e artifici letterari, arricchiti da elementi meravigliosi e da diverse aggiunte che finiscono per effettuare un'amplificazione delle sobrie narrazioni di Ambrogio e di Damaso. Le informazioni che si ricavano sembrano a volte contraddittorie⁴ ma, anche se autonome e diversificate, concorrono a delineare le fila della leggenda di una fanciulla *virgo* e *sponsa Christi* di dodici/tredici anni, non più fragile ma *fortis puella*, una «vergine guerriera che acquista la funzione di nume tutelare della città e dell'intera comunità»: (Milazzo 2015: 406) una martire, dunque, che acquista sempre più il carattere distintivo della "romanità".

Prudenzio compone il suo inno in onore di Agnese intorno al 405. Da una comparazione con gli scritti ambrosiani e damasiani, sembra abbastanza chiaro il fatto che egli ne fosse a conoscenza, ma la sua fonte più diretta, per quanto concerne il contenuto, sembrerebbe proprio il *De Virginibus*, in quanto non ci sono riferimenti alla fuga da casa, alle minacce di morte, alla tortura del fuoco e all'episodio della crescita dei capelli: elementi questi che caratterizzano l'iscrizione di Damaso. Con Prudenzio, poi, al tradizionale modello agiografico, costituito dalle numerose martiri-vergini provenienti dall'area orientale dell'Impero, si affianca quello di fanciulle testimoni della fede che sono occidentali, come Eulalia di Merida, conterranea del poeta, e Agnese di Roma. Non a caso entrambe cantate nel *Peristephanon* (13, 14). L'elemento caratterizzante e innovativo introdotto dal racconto di Prudenzio è la condanna al lupanare, che non trova riscontro né nell'epigramma damasiano né nei testi ambrosiani. Per creare il nucleo centrale del suo racconto pare che il poeta abbia attinto dal martirio di una vergine an-

2 Secondo Franchi de' Cavalieri (1908: 146) la morte della martire Agnese per giugulazione deve collegarsi direttamente al mito di Polissena e da esso dipendere unicamente, benché lo scrittore cristiano lo abbia purificato ed elevato. Entrambe le fanciulle Polissena e Agnese, eroiche e pudiche, vanno incontro alla morte con fierezza come vittime immolate. Ma l'inutile morte al rogo di Polissena muta di segno in Agnese, la quale va incontro, come a nozze, al suo sposo, e diventa, col battesimo di sangue del martirio, la *sponsa Christi*, secondo un'esegesi del *Cantico dei cantici*, che tanto spazio ha nelle opere ambrosiane sulla verginità.

3 In merito alla questione delle divergenze tra le varie versioni del racconto della vita di sant'Agnese, prese in esame finora, Denomy (1938: 11) riporta le teorie opposte di padre Jubaru e di Pio Franchi: «Such is the Ambrosian tradition contained in the *De Virginibus* and in the hymn. It is a tradition in which Jubaru has done his best to show that there are no contradictions, at least in substance. Pio Franchi does not recognize the tradition, and to support his contention has pointed out the discrepancies between the hymn and the *De Virginibus* – jugulation instead of decapitation; the introduction of the scene concerning the saint's extreme modesty; the introduction of the parents who try to impede Agnes from consummating her desire for martyrdom».

4 Del tutto discutibile è la teoria di Allard (1924: I, col. 908): «En dehors du jeune âge, aucune des circonstances apportées par saint Ambroise ne se rencontre dans saint Damase, comme aucun des détails donnés par saint Damase ne se trouve dans le récit de saint Ambroise. [...] Une seule chose est évidente, la complète divergence des détails donnés par l'évêque de Milan et par le pontife romain, bien que tous deux fussent contemporains».

tiochena condannata al lupanare, narrato nel *De Virginibus* (II 4, 22-23)⁵. In Prudenzio l'episodio vede Agnese posta di fronte ad una scelta: offrire sacrifici alla dea Minerva oppure essere condotta in un postribolo ed esposta alla lussuria dei giovani licenziosi. La fanciulla rifiuta la venerazione pagana e si sottopone così al triste rito della pubblica esposizione. Nessuno osa guardare la vergine ad eccezione di un passante incauto che non distoglie lo sguardo da lei e, abbagliato e stordito, cade a terra. Il tiranno, preso dalla rabbia, ordina ad un suo soldato di colpirla con la spada. Un evento questo che sa poco di storico e molto più di legendario, oppure potrebbe essere il risultato di una tradizione agiografica che si serve di elementi topici per creare le vite dei santi, spesso molto scarse di reali notizie storiche. In questo senso la vita di sant'Agnese potrebbe essere facilmente avvicinata a quella di altre sante come Eulalia e Fides, poiché tutte e tre appartengono a famiglie nobili, sono fanciulle di 12/13 anni che accettano volontariamente la morte pur di non rinnegare Dio e la loro fede, vengono condannate ad essere arse vive – Agnese ed Eulalia al rogo e Fides su una graticola – ma escono illese tutte e tre per intervento divino. Di conseguenza vengono decapitate o giugulate. Le sante, seppur giovanissime, acquisiscono maggiore forza e coraggio e all'aumento delle atrocità a cui sono condannate corrisponde la loro crescita religiosa, spirituale e morale. Diventano quindi modello per la formazione di nuovi santi.

Ebbene il canovaccio sopra delineato della vita di sant'Agnese ha dato vita, già dalla fine del IV secolo, a numerose versioni intorno al martirio della santa, in modo particolare alla *Passio greca* e alle *Gesta sanctae Agnes* (o *Agnētis*), nelle quali la biografia si costruisce nella forma quasi definitiva, armonizzando tutti i dettagli e le peculiarità della storia e acquisendo così una coerenza letteraria. È questa forma che sarà riprodotta dalla maggior parte degli scrittori nelle redazioni medievali, latine e volgari, in versi e in prosa, e abbastanza fedelmente da Rosvita di Gandersheim e da Iacopo da Varazze nella sua *Legenda Aurea*, mentre un resoconto più abbreviato è presente nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais.

Tralascio la *Passio greca*⁶, poiché offre solo qualche spunto interessante e rende certe alcune peculiarità già introdotte da Prudenzio, e mi soffermo sulle *Gesta* latine,

5 Milazzo (2015: 407) parla di una *contaminatio* più articolata e sapientemente condotta da parte di Prudenzio rispetto all'ipotesto di Ambrogio, in quanto va ben oltre il contesto dell'inno per Agnese estendendosi a quello di Eulalia, che diventa una sorta di novella Agnese. Secondo lo studio condotto da John Petruccione (1990: 81-104) sull'inno dedicato alla vergine spagnola, Prudenzio avrebbe utilizzato il materiale ambrosiano e damasiano per stilare i due inni del *Peristephanon*, che per tale ragione risultano complementari sia sul piano letterario che ideologico. Petruccione ritiene che Prudenzio avrebbe voluto fornire un modello ascetico femminile, finalizzato ad un intento del tutto pedagogico. Ovviamente lo stesso discorso deve essere fatto *in primis* per la martire romana, l'eroina del passato, che proietta il suo modello di comportamento sulla seconda, la *virgo* contemporanea a Prudenzio. In sintesi è il modello martiriale a funzionare, conferendo spessore teologico alla dimensione esemplare per le vergini cristiane che scelgono l'ascesi.

6 Secondo Jubaru la fonte diretta di Prudenzio è proprio la *Passio greca*: teoria, a mio parere, giusta-mente respinta da Denomy che considera la versione greca un "abrége" di una traduzione greca delle *Gesta sanctae Agnes* e quindi posteriore alle *Gesta* latine. Inoltre, si contesta a Jubaru l'ipotesi, poco condivisibile, che le *Gesta* siano l'operazione di un'artificiosa fusione di due tradizioni diverse, quella Damaso-ambrosiana e quella della *Passio greca* in cui, sempre secondo Jubaru, la protagonista è un'altra Agnese, vergine e martire romana festeggiata il 5 luglio dai greci, bruciata sulla Via Salaria (e non martirizzata in Via Nomentana).

le quali introducono degli elementi innovativi che saranno ripresi dalla *Vie de sainte Agnès*. Erroneamente attribuite a sant’Ambrogio, sembrerebbero invece l’opera di un attento redattore agiografico che ha sistemato le tradizioni e le credenze popolari riguardanti i santi venerati in quel periodo e ha dato organicità a tutto il materiale raccolto⁷.

Numerose sono le novità introdotte dalle *Gesta* che saranno riprese dalle redazioni medievali e, in particolare, dalla versione anonima francese presa in esame. Giustamente Bossuat sottolinea: «Les rapports entre la *Vie* en vers et les *Gesta* sont trop étroits et trop rares les divergences pour qu’il faille supposer une source intermédiaire» (Bossuat 1938: 369-371). Ma se numerose sono le analogie e stretti sono i rapporti tra la versione latina e quella francese, vi sono in quest’ultima delle innovazioni e delle amplificazioni del racconto che hanno lo scopo di arricchire il tessuto narrativo e, allo stesso tempo, hanno l’intento di appassionare il pubblico alla vicenda, di produrre in esso un’identificazione con il personaggio e un’imitazione della sua santità.

2. Peculiarità e novità della versione francese.

Denomy, primo editore della *Vie de sainte Agnes* dichiara: «The *Gesta sanctae Agnes* is commonly considered to be an outgrowth of the tradition or traditions handed down through the writings of Saint Ambrose, Saint Damase and Prudentius. It makes precise and definite what was generic and vague» (Denomy 1938: 27). La *Vie* potrebbe essere vista come il risultato di un’operazione di assemblaggio di documenti precedenti nel tentativo di redigere un racconto leggendario su sant’Agnese e sul suo martirio:⁸ un testo che contiene briciole di verità poco percepibili tra i numerosi elementi dettati dall’immaginazione e dalla “topicità” del racconto agiografico. Allo stesso tempo, però, si distingue e si rinnova perché sviluppa soprattutto gli elementi drammatici della vicenda, ampliando i dialoghi tra i personaggi principali ed intensificando i momenti patetici, come il contrasto tra la verginità della fanciulla e la lussuria del figlio del prefetto, la morte del giovane e il suo ritorno alla vita, i tentativi di violenza sulla ragazza (il denudamento, il rogo) e, per finire, la morte per giugulazione.

Particolarmente interessante è l’inserimento di elementi di stampo cortese e del servizio d’amore che caratterizzano l’episodio in cui un giovane, per il solo fatto di aver visto Agnese mentre tornava da scuola in compagnia di altre fanciulle, si innamora perdutamente di lei, tanto da essere «en grant affliction» (v. 64) e da «morir a grant dolour» (v. 67) se il suo amore non viene corrisposto. Al rifiuto di Agnese, il giovane si ammala:

⁷ Per un’analisi più approfondita delle fonti vedi anche Lanéry (2014: 17-26).

⁸ Secondo Denomy (1938: 27) i componimenti dei tre autori, Damaso, Ambrogio e Prudenzio «are to be considered as being the echo of three different traditions, or do they in their interpretations agree, supplement each other, and aid each other towards a reconstruction of the history of Saint Agnes and her martyrdom». Denomy non considera accettabile la teoria di Jubaru il quale, invece, ritiene che esisteva a Roma una prima tradizione basata sugli scritti damasiani e ambrosiani, che non contengono contraddizioni rilevanti sui fatti salienti della vita della santa, e una seconda tradizione fondata su una *Passio* greca, diffusa tra il popolo ellenico. Le *Gesta* latine risulterebbero a suo parere, una fusione delle due tradizioni compiuta a Roma nel V secolo.

Fait soi malade, ne li caut de sa vie;
tous cis mehains est venus de folie 127

e il padre, preoccupato, interpella un medico; insieme giungono alla conclusione che si tratta di una “malattia d’amore”:

Mais a souspirs que on li voit jeter, 133
et en la fache souvent coulor muer,
se sont perchiut ki est sospri d’amer. 135

I personaggi fin qui descritti, benché assumano caratteristiche feudali, sono collocati in un contesto di piena “romanità”. Contrariamente alle *Gesta*, dove non viene affatto descritto il padre di Agnese, nella *Vie* la fanciulla diventa «fille d’un haut homme» (v. 34) di Roma e il giovane da parte sua afferma:

«Mes peres est de gran nobilite,
grans hounours tient en Rome la cite». 74

Si presuppone, quindi, che entrambi fossero appartenenti alla classe dei patrizi. In questo modo l’incauto passante della versione prudenziana, che è preso dal desiderio di possedere Agnese, acquista qui un’identità e diventa il figlio del Prefetto di Roma. Nella *Vie* non è esplicitato né il nome del giovane né di suo padre, mentre dalle *Gesta* sappiamo che era figlio di “Symphronius praefectus”, un personaggio che non sembra avere alcun fondamento storico, poiché negli elenchi dei prefetti di Roma non è stato trovato nessuno con questo nome.⁹

Il racconto si amplia poi con l’aggiunta di personaggi nuovi e di elementi miracolistici utilizzati a fini didattico-religiosi e pedagogici, come l’angelo posto a salvaguardia del corpo di Agnese, il quale la riveste di un “cainsiel”, un indumento luminoso che la rende invisibile e impercettibile, e le rivolge la parola. Diversamente nelle *Gesta*, l’inviato di Dio non dialoga affatto con la fanciulla, ma le appare mentre sta recitando una preghiera. Il dialogo sicuramente è frutto della fantasia dell’autore della *Vie* mentre l’omissione dell’orazione di Agnese nella versione francese può esser dovuta alle lacune presenti nelle due quartine che riportano l’episodio dell’angelo. Ogni quartina manca sicuramente di un verso, ma la lacuna potrebbe aver coinvolto una parte più estesa di testo:

«Agnies», dist il, «nostre Sires t’apiele 365
de lui servir, par nul plait ne canciele.
Par moi t’envoie ceste cainse noviele. 367
[...]

⁹ Denomy (1938: 105) ipotizza che possa essere un nome fittizio ma descrittivo del personaggio, con il significato di “conniver”: «The name is quite apt to designate the father who so seconds the evil projects of his son and who uses his judicial power to further his designs».

Apries cesti te donra parmenable.	369
De moi acroire ne soies pas doutable car me parole est toute veritable».	371
[...]	

E ancora tra gli episodi degni di essere menzionati ritroviamo la rinascita “a nuova vita” del giovane grazie all’intervento salvifico di Agnese, che sembra rimandare a quello della risurrezione di Lazzaro; la conversione del Prefetto di Roma al Cristianesimo, avvenuta dopo aver appurato che il miracolo compiuto da Agnese non era frutto di magia ma di un intervento divino: un episodio che potrebbe ricordare la Conversione di san Paolo. Interessante a questo proposito è anche il rifiuto da parte del Prefetto di condannare la fanciulla, affidando il giudizio al popolo e al suo vicario Aspasio: una scena che ricorda la scelta operata da Pilato nei confronti di Gesù. In questo caso potremmo vedere nel prefetto un “nuovo Pilato” il quale, davanti all’ira della folla, incitata dai sacerdoti, per debolezza non osa difendere Agnese ed affida la decisione ad Aspasio. La condanna a morte di Agnese voluta dalla folla rinvierebbe così alla condanna a morte di Cristo, venerabile sposo della fanciulla. Quanto ad Aspasio è un personaggio nuovo, introdotto per rappresentare proprio quel popolo che ha voluto mettere a morte Agnese e che ha permesso alla vergine di diventare anche martire, prima con la condanna al rogo (ma le fiamme si dividono e non la bruciano) e poi facendole trapassare la gola con una spada.

Le analogie tra le *Gesta* e la *Vie* sono tante, ma vorrei soffermarmi su due episodi in particolare: il racconto del martirio di Santa Emerenziana e la leggenda di Costantina. Si assiste in questo caso ad una *mouvance* (modificazione e rielaborazione) del testo, il quale si arricchisce di nuovi miracoli *post mortem*, effettuati per intercessione di Agnese.

Per quanto concerne il personaggio di Costantina, storicamente riconosciuta come la figlia di Costantino, pare che, secondo la leggenda, sia stata guarita dalla lebbra a seguito della visione di sant’Agnese mentre era in preghiera, sebbene pagana, sulla tomba della santa. Miracolata, chiede di far costruire una chiesa in onore della martire, poi si fa battezzare, fa voto di castità ed invoglia molte nobili fanciulle romane a vivere nel convento in cui viene nominata badessa. La storia, in realtà, è alquanto inventata poiché Costantina non ha mai preso i voti, si è sposata per ben due volte, è morta di febbre nel 354 mentre era in Bitinia con Costanzo Gallo, suo secondo marito, e il suo corpo viene in un secondo momento trasferito a Roma¹⁰. Inoltre, non si è mai ammalata di lebbra, ma l’episodio potrebbe essere stato costruito sul racconto fantastico, contenuto negli *Acta Silvestri* e diffuso nel Medioevo, che narra di come suo padre Costantino, ammalato di lebbra perché punito da Dio per la feroce persecuzione condotta contro i cristiani, sia stato guarito e battezzato dal vescovo Silvestro, dopo l’apparizione in

¹⁰ Molto probabilmente l’idea della verginità di Costantina e della fondazione di un ordine di devote a Sant’Agnese nasce da un’errata interpretazione dell’iscrizione su una lapide, oggi perduta, posta davanti alla Basilica di sant’Agnese fuori le Mura, voluta da Costantino. Il fatto che Costantina si dichiarasse “Christoque dicata”, forse non vuol dire affatto che vuole preservare la sua verginità a Cristo, ma che semplicemente è una fervente cristiana che raggruppa attorno a sé fanciulle che fanno voto di castità.

sogno dei santi Pietro e Paolo. La leggenda si trasferisce per analogia dal padre alla figlia per motivare il miracolo ricevuto e per giustificare la conseguente devozione ad Agnese. Anche l'idea che Costantina avesse creato un monastero di vergini guidate spiritualmente da lei non sembra storicamente fondata, ma di sicuro diventa un esempio di umiltà per molte fanciulle nobili della città di Roma, arrivando quindi ad influenzare il loro comportamento e ad avviare il processo di conversione¹¹.

L'altro episodio miracolistico narrato nella *Vie* è quello di Emerenziana, la sorella adottiva di Agnese, la quale si reca sulla sua tomba dove riceve il battesimo nel sangue, in quanto viene lapidata dai pagani. In quel momento un terribile terremoto scuote la terra – fenomeno che ricorda la passione di Cristo – ma i genitori riescono a prendere il suo corpo e a trasferirlo vicino a quello di Agnese. Anche per il personaggio di Emerenziana non ci sono fondamenti storici su un effettivo legame parentale con Agnese, ma il fatto stesso che la commemorazione di quest'ultima fosse fissata due giorni dopo quella di Agnese, che fosse sepolta in un cimitero vicino a quello della vergine *puella* e che entrambe fossero fanciulle martiri della fede, ha indotto i credenti ad associarle e renderle “quasi sorelle”, ad unire anche in vita coloro che sono state unite con la morte. Vi è un elemento interessante da sottolineare nel racconto della vita di Emerenziana. Solo ed esclusivamente nella *Vie* si dice che fosse catecumena e che avesse intrapreso il cammino della fede per essere accolta nella comunità cristiana con il battesimo durante la cerimonia nella notte di Pasqua.

De nostre loi n'estoit encor saisie,	761
Mais nanporquant ele estoit presignie,	
et creoit Diu le fil sainte Marie.	
Atendoit Pasque qu'ele fust baptisie.	764

Tali precisazioni sono espressamente volute dall'autore anonimo della *Vie*, il quale amplifica il discorso sulla fanciulla introducendo due informazioni, che possiamo definire “tecniche”: notizie di cui potevano essere a conoscenza, a quei tempi, solo coloro che avevano a che fare con gli ambienti clericali. Mi riferisco al fatto che fosse stata battezzata a Pasqua, momento in cui veniva officiato il rito del battesimo dopo un periodo di catecumenato, e che venisse *presignie*, ossia impresso sulla sua fronte il segno della croce. Tali peculiarità, unite ai frequenti riferimenti alle Sacre Scritture riscontrati nella parte introduttiva del componimento e ai consigli per evitare le tentazioni del demonio (vv. 513-528), ci inducono ad avanzare un'ipotesi di paternità del testo, riconducibile all'operato di un chierico che conosceva bene le pratiche religiose e liturgiche e al quale interessava il benessere del popolo di Dio. Chi meglio di lui, attraverso l'esempio della vita dei santi, poteva istruire e influenzare la sua gente! Inoltre, come sottolinea Denomy il termine *aluoe*, del v. 948: «Et grant partie de ses alues i mist», significhereb-

11 Secondo Schmitz (1926: 185-195): «les nombreuses vierges qui, au temps de l'auteur regardent Agnès [...] ce sont les vierges romaines en général qui tiennent Agnès pour leur patronne, qui en font le modèle de leur vie».

be “possidimento, rendita, donazione”¹² e, quindi, alluderebbe alla donazione e alla costruzione della Basilica voluta da Costantino su richiesta della figlia e registrata nel *Liber Pontificalis*. Una conoscenza, anche questa, che nei primi tempi era limitata ai soli chierici.

Allo stesso tempo, però, già nella parte introduttiva del componimento ritroviamo alcune indicazioni che suggeriscono che il testo fosse letto o recitato:

por chou dirai d'une dame l'istoire	23
de vies estoire oie rime nouvele;	30
chou est li vie d'une sainte puciele, ki por oïr est molt et bonne et biele.	32
or vous dirai de se vie le somme	36

e ancora nella parte finale:

Cil ki liront che romanch de cuer bon,	969
Vous ki aves ceste raison oïe	973

Tali versi, come pure le numerose esortazioni rivolte agli ascoltatori, che possiamo vedere nei seguenti versi:

Oïes que dist la virgene en son respous.	225
Oïes com dist nostre vraie escripture;	238
Oïes, signor, del prouvost maleoït,	349
Oïes k'il fait pour ses deus a desfendre.	633

potrebbero far pensare alla tecnica compositiva di un giullare o di un menestrello, il quale richiama spesso l'attenzione del suo pubblico, ma i numerosi riferimenti all'imitazione della vita della santa, le descrizioni minuziose del suo matrimonio mistico e l'invito finale ad abbandonare le ricchezze terrene per servire Dio dimostrano, invece, una tecnica più colta di matrice clericale, che induce a pensare che il testo sia stato composto e recitato in ambienti religiosi, forse nel *dies natalis*, nel giorno in cui si celebra la ricorrenza della santa. Dunque si tratterebbe di un componimento non concepito e destinato ad un pubblico indifferenziato delle piazze e dei mercati, ma a quello degli ambienti clericali o, si potrebbe supporre, a quello particolarissimo di un chiostro di monache. Inoltre, la lunghezza straordinaria del testo non induce a pensare ad un componimento utilizzato nel corso della messa, ma durante il Mattutino o molto più probabilmente alla fine dell'Officiatura, come del resto ipotizza anche Avallé per la *Vie*

12 La parola *aloue* deriva dal latino *allodium*; è anche un termine feudale.

de *Saint Alexis* (Avalle 2002: 561). Nel medioevo erano questi i momenti dell'Ufficio in cui erano ammessi anche i laici e quindi si cantava e si recitava in *rustica romana lingua* ad edificazione dei fedeli che non capivano più il latino. Potrebbe, quindi, trattarsi di un componimento paraliturgico, inteso come una sorta di glossa o di abbellimento interpolato che arricchisce il testo canonico. Quanto detto, però, non deve farci escludere l'ipotesi che la *Vie de Sainte Agnès* sia stata concepita all'origine come racconto a sé e che, grazie al suo carattere edificante, sia stato inserito solo in un secondo momento nell'Ufficio Divino.

3. Posizione del testo all'interno del codice.

All'ambiente clericale rinviano anche il filo conduttore che tiene insieme un raggruppamento di testi nel manoscritto *Français 1553*, di cui fa parte anche la *Vie*, e il motivo principale della raccolta, ossia la conversione dal paganesimo alla cristianità attraverso la diffusione della conoscenza e dei saperi. La *Vie* è posizionata nella prima parte della quarta sezione del codice, alle cc. 400v-406r, preceduta dal *De Vespasien ou Vengeance Nostre Seigneur*, il secondo dei tre brani che riguardano il racconto della "Veronica", e da *La vie de saint Alesin et comment il murut*. Dopo la *Vie* troviamo due testi brevi: *Si comme Pylates fu engénrés en la fille .I. meunier*, che narra la leggenda relativa all'infanzia e alla gioventù di Pilato e che attinge dal vangelo apocrifo di Nicodemo, e *Si comme Cesaires Tyberis envoia en Jerusalem por garison avoir de sen mal*, altro brano ripreso sempre dal Vangelo di Nicodemo e riguardante la Veronica, che racconta della guarigione di Tiberio per mezzo del sudario di Cristo e della morte di Pilato. In pratica ci troviamo di fronte ad una "micro-sezione" composita, ben organizzata e strutturata, all'interno di una raccolta «compiled following specific criteria» (Lee 2013: 180), il cui motivo centrale è la guarigione di personaggi della Roma antica per mezzo di miracoli e la loro successiva conversione al Cristianesimo. Nel caso specifico, i racconti della Veronica narrano di come l'imperatore romano (a turno Tiberio, Vespasiano o Tito) si ammali e guarisca solo dopo il suo atto di fede, mentre Pilato viene punito e muore, a causa del suo grande peccato, ovvero per aver condannato a morte Gesù. In questo contesto si inserisce perfettamente la leggenda di Agnese che tratta di interventi miracolistici a favore di un imperatore romano e di sua figlia. La malattia di Costantina è la lebbra, la stessa di cui erano affetti gli imperatori in tutte e tre le versioni della Veronica. Secondo la visione giudaico-cristiana tale epidemia rappresentava la colpa, era il simbolo del peccato, per questo gli imperatori, che si portavano addosso la macchia del loro paganesimo, erano visti come impuri e affetti dal peccato originale. Una volta convertiti, però, venivano guariti dalla lebbra e dunque salvati.

Come abbiamo già detto, nella stessa sezione della *Vie* troviamo anche il racconto della vita di sant'Alessio, che potremmo considerare il corrispettivo maschile della figura ascetica femminile di sant'Agnese: è anche lui un giovane patrizio romano che rifiuta le agiatezze terrene per aspirare al "perfetto amore" celeste e che rinuncia ai piaceri della carne e del denaro per raggiungere la purificazione e la redenzione interiore. Con

Alessio ed Agnese siamo dinanzi a personaggi che, con la loro vita, hanno avviato quel processo di evangelizzazione dei ceti superiori romani, immersi in un sistema di valori profani, ed Agnese, difatti, diventa l'esempio di vita da imitare per le fanciulle nobili di Roma:

Pluisors meschines de grant nobilitet,	954
et hautes dames de Romme le citet,	
present examble a cette humilitet.	956

In questo modo i romani si convertono e la città di Roma diventa la sede universale della Chiesa, centro della Cristianità. Si attua così quel simbolico (e religioso) processo di *translatio imperii* da Est ad Ovest, spostando il centro di gravitazione da Costantinopoli a Roma. In questo modo la micro-sezione, come pure le altre tre sezioni precedenti del manoscritto, sembrano esser state assemblate con un unico fine, quello di celebrare la superiorità della cultura occidentale. Per dirla con Charmaine Lee: «a manuscript from a fairly orthodox clerical background, interested in the transmission of knowledge from Greece to Rome to the new intellectual who emerged in thirteenth-century France»¹³.

Occorre precisare, infine, che anche i testi brevi, che fungono da “collante” tra i componimenti lunghi della raccolta, oltre che a confermare quella *translatio studii* ad Ovest e, nel caso specifico al Nord della Francia, aiutano a localizzare l'area di produzione del codice. Sono testi che riconducono all'area piccarda, e più precisamente alla regione del Cambrésis, come il *De Engerran vesque de Cambrai ki fu* (cc. 161vd–162vc), una *complainte* per la morte del vescovo di Cambrai, Enguerran de Créqui, *Li regrés Nostre Dame* di Huon de Cambrai (c. 419ra), *Barlaam et Josaphat* attribuito a Gui de Cambrai e il frammento dei *Dits des philosophes* di Alart de Cambrai (c. 434vd). Si precisa che *Li roumans de Gerart de Nevers et de la Violette* fu dedicato da Gerbert de Montreuil alla contessa di Ponthieu, cugina del vescovo Enguerran. A sostenere, inoltre, l'idea di una formazione piccarda del manoscritto è anche il riscontro di tratti piccardi in testi come il *De Mahomet* (noto come il *Roman de Mahon*), il frammento di *Pierre de la Broche*, entrambi vergati dalla stessa mano che ha copiato la *Vie*¹⁴, e il *Saint Brandainne le moine*: tutti risalenti all'ultimo quarto del XIII secolo. Ovviamente anche nella *Vie de Sainte Agnès* numerosi sono i tratti piccardi riscontrati, dovuti in parte all'autore stesso e in parte all'intervento del copista. Da un'attenta analisi condotta sull'intero testo, abbiamo rilevato forme dialettali piccarde che coesistono in un equilibrio quasi perfetto con forme franciane, poiché entrambe si trovano sia all'interno del verso che in rima.

13 Lee (2013: 188) precisa: «The sack of Constantinople in 1204 and the subsequent foundation of a Frankish kingdom there had transformed *translatio studii et imperii* from ideal into reality, and the many relics brought to Rome at the time seemed to embody the passage of power, particularly that of the Church, from east to west».

14 La presenza ad esempio nella *Vie* di alcuni errori di trascrizione (ad es. alcune quartine mancano di un verso: cc. 241-243, 365-367, 368-372, 741-743) e di sviste operate del copista, ci inducono a considerare il nostro testo come copia di un altro manoscritto, probabilmente già corrotto.

Riportiamo qui di seguito solo qualche esempio dei tratti piccardi che abbiamo ritrovato nel componimento¹⁵:

- 1) *e* pretonica atona si chiude in *i* davanti a *ll*, in parole come: *consillies* (314), *mervilleuse* (360), *villier* (745, 886), *apparillier* (885), *consillier* (888) e anche in *orgillous* (530);
- 2) *o* tonica + *l*-, prima di una consonante, produce il dittongo *au* in parole come: *vau-sist* (198) e *vaura* (636);
- 3) *e* tonica in sillaba aperta, prima di *l*, *r* e *s*, dittonga in *-ie*: *biele* (32, 63, 143, 202 ecc.), *pucele* (25, 31, 49, 92, 137, 142, ecc.), *apries* (117, 259, 364, 465, ecc.), *anciele* (876, 942), *nouviele* (30, 140, 363, 367, ecc.) ed *estinciele* (138, 710);¹⁶
- 4) *el* + consonante e *il* + consonante diventano *-iaus* (non solo in piccardo ma anche in vallone) in parole come: *biaute* (46, 55, 65 e 677), *biaus* (89, 460, 493, 503, 685, 701), *damoisiaus* (54 e 121), *chiaus* (222, 705, 769), *iaus* (223, 545, 550, 635 e 755);
- 5) *il* + *s* vocalizza in *-ius*, come in *FILIUS* > *fieus* > *fiex* (465). Altri esempi possono essere: *chius* (89, 93, 977) e *cius* (88, 421);
- 6) il trittongo *-IEU* diventa dittongo *-iu* in parole come: *Diu* (14, 47, 229, 266, 267, 319, 396, ecc.), *lius* (251, 392), *mius* (614), *jius* (643);
- 7) *c* + *A* non palatalizza in parole come: *porcachons* (18), *carite* (97, 528, 531, 912), *caaste* (98, 287), *caut* (126) e *cair* (419);
- 8) *c* + *E/IE* non palatalizza¹⁷ in parole come: *mescief* (141), *cief* (338, 612, 751, 884), *cies* (390) e *baceler* (397). Vi sono comunque delle eccezioni poiché nel testo abbiamo riscontrato anche forme come: *chevallier* (9), *chiere* (39, 316, 451, 936), *chaines* (242), *chaviaus* (346), *chapiele* (941) e *chaitif* (405)¹⁸;
- 9) il suffisso *-IVUS* diventa *-ius* e non *-if* come in franciano: *poestius* (249), *eskius* (250) e *tardius* (834);
- 10) la prima persona plurale del presente indicativo si presenta nelle seguenti forme: *avommes* (22), *pechommes* (250) e *querommes* (568);
- 11) la seconda persona plurale del presente indicativo, del presente congiuntivo, del futuro e dell'imperativo presenta il passaggio *ts* > *s*: *ames* (149), *amenes* (179) e *consillies* (313);
- 12) *t* finale dopo *u-*, *e-*, *ie-* in una sillaba accentata è conservata in piccardo fino alla fine del XIII secolo: *perchiut* (135), *foit* (100), *ichit* (136) e *piet* (418).

15 Ulteriori precisazioni sulla lingua utilizzata nel testo saranno espresse in un lavoro in fase di elaborazione.

16 Questo fenomeno è caratteristico della zona tra le Fiandre e l'Hainaut. Sia nelle 'chartes' che nei testi letterari tale dittongazione si localizza nelle città di Lille, Tournai, Mons, Douai e in numero maggiore nel *Roman de la Violette*. Anche a Cambrai verso la metà del XII secolo si rintracciano grafie con tale caratteristica. «Tenant compte du fait qu'on rencontre des graphies *ie* dès le troisièmè siècle, il est permis de supposer que cette diphthongaison s'est effectuée au cours du XII^e siècle» (Gossen 1970: 60).

17 Questo tratto piccardo è localizzato da Gröber G., in *Grundriss der romanischen Philologie* (Strassburg: 1904-06, I, Map 4) nella zona tra Caen, Lisieux, Bernay, Clermont, Saint-Quentin, Cambrai, Valenciennes e Mons.

18 Secondo Neumann (1878: 75), in parole che presentano *c+E/IE* e *c+A*, il suono non evolve in palatale ma resta velare.

- 13) *dlb* inserite tra le consonanti *l-r, n-r, m-l, m-r* in franciano non compaiono in piccardo, dove si trovano le forme: *engenra* (91), *sanles* (290) e *revenra* (408). Ovviamente ci sono delle eccezioni come: *prendrai* (69), *ensamble* (544 e 959) e *cambre* (670)¹⁹;
- 14) metatesi della consonante + *er* in consonante + *re*: *vrete* (120), *envrers* (968), *enfrete* (863, 895 e 937) ecc.;
- 15) il pronome personale *jou* ricorre in numero nettamente maggiore nel testo rispetto a *je*.

In conclusione, possiamo asserire che questo breve *excursus* sulla versione francese della vita di sant'Agnese ha permesso di evidenziare alcune peculiarità che rendono il testo interessante e per certi aspetti anche originale. Esso spicca per la capacità dell'anonimo autore di maneggiare i dati agiografici e di trattarli con disinvoltura storiografica, inglobando diversi materiali storici, leggendari, religiosi e topici in un tessuto narrativo semplice, dal quale emergono la dinamica rigenerante della santa vergine e martire e la sua influenza miracolistica. Ovviamente il testo offre numerosi altri spunti per ulteriori studi e approfondimenti di cui ci si riserva la discussione in altra sede.

BIBLIOGRAFIA

- ALLARD, Paul (1924): *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané.
- AVALLE, D'Arco Silvio (2002): *La doppia verità. Fenomenologia ecdotica e lingua letteraria nel medioevo romanzo*. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- BOSSUAT, Robert (1938): *Bibliothèque de l'école de chartes*, 99, 369-371, recensione a DENOMY, Alexander Joseph (1938): *The Old French Lives of Saint Agnes and other vernacular versions of the middle ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRUNEL-LOBRICHON, Geneviève; LEURQUIN-LABIE, Anne-Françoise; THIRY-STASSIN, Martine (1996): «L'hagiographie de langue française sur le Continent, IX^e-XV^e siècle». *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout: Brepols, vol 2, 291-371.
- DENOMY, Alexander Joseph (1938): *The Old French Lives of Saint Agnes*. Cambridge: Harvard University Press.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, Pio (1899): «S. Agnese nella tradizione e nella leggenda». *Römische Quartalschrift, Supplementheft*, 10, 5-96.
- (1908): «Intorno ad alcune reminiscenze classiche nelle leggende agiografiche del secolo IV». *Hagiographica*. Roma: Tipografia Vaticana, 121-164 (oggi ristampato in FRANCHI DE' CAVALIERI, Pio (1962): *Scritti agiografici*, I, Città del Vaticano, 293-381.

¹⁹ Tali parole definite "eccezioni" rientrano in quel patrimonio lessicale utilizzato per i testi cortesi. È possibile, quindi, che l'autore le abbia riprese letteralmente così come accade in vari testi letterari che tradiscono l'uso, da parte degli autori, di una *koiné* linguistica, standardizzata, scevra delle particolarità dialettali.

- GOSSEN, Carl Theodor (1967): *Französische Skriptastudien. Untersuchungen zu den nordfranzösischen Urkundersprachen des Mittelalters*. Wien: Hermann Böhlau.
- (1970): *Grammaire de l'ancien picard*. Paris: Klincksieck.
- LANÉRY, Cécile (2014): «La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IV^e-VI^e s.)». *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 126-1, on-line dal 09 avril 2014. URL : <http://mefrm.revues.org/1702> ; DOI: 10.4000/mefrm.1702
- LEE, Charmaine (2013): «The tale of the Veronica in Paris, BnF fr. 1553: an Example of 'Translatio studii et imperii'? ». *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and 'Convivencia' in Byzantine Society*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 177-189.
- MILAZZO, Virginia (2015): «Verginità e martirio. Agnese in Damaso, Ambrogio e Prudenzio». *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*. Roma: Edizioni Quasar, 397-413.
- NEUMANN, Fritz (1878): *Zur Laut-und Flexionslehre des Altfranzösischen hauptsächlich aus Pikardischen Urkunder von Vermandois*. Heilbronn: Henninger.
- PETRUCCIONE, John (1990): *The portrait of St. Eulalia of Merida in Prudentius' Peristephanon*. *Analecta Bollandiana* 108, 81-104.
- SCHMITZ, Philibert (1926): «La première communauté de vierges à Rome». *Revue Bénédictine*, XXXVIII, 185-195.

PROFILO ACCADEMICO E PROFESSIONALE

Beatrice Solla si è laureata in Lingue e Letterature Straniere presso l'Università degli studi di Salerno (2005) e ha poi conseguito il Dottorato di ricerca in Filologia Antica, Medievale e Moderna: Curriculum Provenzalistic all'Università degli studi di Messina (2010). È stata assegnista di ricerca in filologia romanza presso l'Università di Salerno (2010-2016). Attualmente è chercheur post-doc (CDD) presso l'Università di Tolosa 2 "Jean Jaurès" dove si occupa dell'edizione diplomatico-interpretativa e critica del Canzoniere occitano R (Paris, BnF, fr. 22543). È membro della redazione del DOC (Dizionario di Occitano medievale). Le sue ricerche sono rivolte alla lirica dei trovatori e alla sua tradizione manoscritta. Si è occupata della struttura codicologica dei canzonieri provenzali, in particolare delle sillogi L (BAV, Vat. lat. 3206) e N (New York, Pierpont Morgan Library M 819). È autrice di saggi dedicati ai saluts del canzoniere L, a indagini lemmatiche in senso cronotopico e al trovatore Bartolomeo Zorzi. Dedica ricerche anche all'epica occitanica (in particolare al *Ronsasvals*) e all'agiografia in antico francese.

Fecha de recepción del artículo : 11-05-2017

Fecha de aceptación del artículo : 24-05-2017