

ROSSANA GUGLIELMETTI

UNA VITA LATINA DI SANTA IRENE:
VERSIONI O REDAZIONI PLURIME?*

La giovane martire Irene (Penelope) venerata a Costantinopoli è protagonista di una leggenda marcatamente romanzesca, esempio tra i più fantasiosi del genere delle *passiones* epiche. Figlia di Licinio, re di una città greca di nome Magedon (ossia di Macedonia, forse, o di Megiddo), Penelope a sei anni viene da lui rinchiusa in una torre magnifica e arredata con ogni lusso, in attesa del tempo di prendere marito, insieme ad alcune ancelle e al suo precettore (cristiano) Ampeliano, cui è attribuito il racconto stesso nella *passio* greca più diffusa. Sei anni dopo, poco prima che il padre torni a prenderla, la ragazzina riceve la visita di una colomba che le appoggia sul tavolo un ramoscello d'ulivo, di un'aquila che fa lo stesso con una corona, infine di un corvo il cui carico sono invece delle vipere; appena depositati, tali oggetti scompaiono. Ampeliano interpreta per lei questi segni, che prefigurano la sua conversione e le tribolazioni cui sarà sottoposta, profetizzandole l'arrivo di un angelo. Quando Licinio si presenta per chiedere alla figlia chi preferisca prendere come marito, Penelope chiede qualche giorno per riflettere; prova a chiedere consiglio agli idoli della religione paterna, che restano inerti, quindi al Dio cristiano ap-

* Questa ricerca è stata realizzata grazie a un finanziamento della Fondazione Cassa di Risparmio di Puglia, nell'ambito del progetto «Studi di agiografia, di storia e di storia del pensiero» coordinato dal prof. Francesco Santi presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università del Salento. Il presente contributo riprende e amplia l'intervento proposto all'XI Convegno Internazionale della SISMEI «Testi instabili. Varianti d'autore e trasformazioni di copia nella letteratura latina del Medioevo» (Firenze, Certosa del Galluzzo, 14-15 marzo 2008).

pena conosciuto, che risponde con l'invio dell'angelo, il quale completa la sua conversione, le impone il nuovo nome di Irene e le annuncia la venuta del discepolo di Paolo Timoteo (il che colloca la vicenda addirittura in età subapostolica). Questi infatti giunge a battezzarla.

Ha inizio a questo punto una serie di scontri prima con il padre stesso, poi con altri sovrani e prefetti greci e persiani, che tentano invano di riconvertirla al paganesimo e suppliarla: ma da ogni forma di martirio è miracolosamente salvata, ottenendo conseguenti conversioni di massa. Licinio reagisce dapprima alla professione di cristianesimo e di consacrazione verginale della figlia temporeggiando e riconducendola a palazzo; qui però è istigato a perseguirla da un demone, che aveva cercato senza successo di scacciare Irene appena entrata in città, e di fronte alla sua ostinazione la condanna a essere schiacciata dagli zoccoli dei suoi cavalli. Al contrario, è lui a morire vittima del morso di uno degli animali, che gli stacca la mano e poi rivolge a Irene – elemento tra i più insoliti della leggenda – parole profetiche sulla sua santità. Pregata dai presenti, la protagonista ottiene da Dio la resurrezione del padre, che riconoscente si converte e si ritira nella torre che già aveva ospitato la figlia, informando per lettera il fratello Sedecia, regnante altrove, perché venga ad assumere il governo anche di Magedon.

Questi, dopo aver preso informazioni su Irene e aver tentato un approccio morbido, si risolve a perseguirla a sua volta, prima gettandola in una fossa piena di bestie velenose (che un angelo uccide), poi facendola tagliare a pezzi con delle seghe (che si ottundono), poi amputandole i piedi (che due angeli riattaccano), quindi legandola perché anneghi alla ruota di un mulino (che si blocca); è infine il popolo a ribellarsi a tanto accanimento, cacciando Sedecia a colpi di pietre in seguito ai quali il sovrano muore appena tornato a casa. Per vendicarlo muove contro Magedon suo figlio Sabor, che la santa rende cieco così come il suo esercito e poco dopo risana, ottenendo clemenza per i concittadini ma non per sé: con chiodi conficcati nei piedi e un sacco di sabbia come soma è costretta a marciare per miglia, tornando però illesa grazie al consueto intervento angelico, mentre i carnefici sprofondano con gli strumenti di tortura in una fossa e Sabor muore colpito dall'angelo. Irene si dedica alla predicazione e compie varie guarigioni miracolose, raggiunta da Timoteo con il quale si reca alla torre per portare il battesimo anche ai genitori.

Riprende poi l'agone martiriale, per l'iniziativa di un nuovo persecutore, il re Numeriano di Callinico: fattala condurre al suo cospetto, le infligge la pena di essere chiusa in tre buoi di bronzo arroventati; ma il fuoco si spegne ogni volta, e il terzo buo prende anche a muoversi e si spezza, inducendo alla conversione i presenti; il re muore per mano dell'angelo, incaricando il suo eparco Baudo di proseguire nel supplizio di Irene. La santa predica e guarisce anche a Callinico, di nuovo raggiunta da Timoteo per operare i battesimi, finché Baudo la fa condurre a Costantina e la condanna a essere arsa legata a un carro: il tentativo come sempre fallisce, e questa volta il persecutore stesso si converte con la popolazione della città, dove Irene si ferma a predicare coadiuvata da Timoteo.

L'ultimo avversario con cui la santa si scontra è un altro Sabor, imperatore persiano – evidentemente il Sapor II antagonista di molti martiri della Persia e divenuto personaggio topico in *passiones* anche di area greca¹: fattala condurre a Nisibi, Sabor la uccide con le proprie mani trafiggendola con una lancia. Ma il martirio è riuscito solo in apparenza: l'angelo resuscita Irene e si ripete il felice esito di Costantina (conversione del persecutore e del popolo, permanenza evangelizzatrice e battesimi ad opera di Timoteo).

La fanciulla fa quindi ritorno a Magedon, dove nel frattempo il padre è morto, si congeda dalla madre e viene trasportata su una nuvola a Efeso, dove predica e compie altri miracoli. Giunge qui anche Ampeliano, dal quale Irene si fa accompagnare, con altri sei uomini, fuori città: imbattutasi in un sepolcro di marmo nuovo, vi si fa chiudere chiedendo loro di non tornare prima di quattro giorni. Al tempo fissato Ampeliano ritrova il sepolcro scoperto e vuoto, comprendendo che la santa è stata assunta in cielo da Dio.

Nel mondo greco il culto di Irene è ampiamente attestato almeno dal V secolo. A Costantinopoli la santa era titolare di due chiese (da distinguersi da altre intitolate all'Irene personificazione della Pace). Una aveva sede nel quartie-

1. Cfr. *Vie de Sévère, par Zacharie le Scholastique*, ed. M.-A. Kugener – *Les Évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy*, ed. E. Revillout – *Vie de Sévère, par Jean, supérieur du monastère de Beith Aphthonia*, ed. M.-A. Kugener – *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II*, ed. H. Delehay – *Le Livre de Job*, ed. F. M. Esteves Pereira, Paris 1907 (Patrologia Orientalis 2), pp. 405-6 (dove Delehay cita tra altri esempi anche la leggenda di Irene).

re di Sykai, sulla sponda settentrionale del Corno d'Oro; secondo le fonti era già antica quando Giustiniano la ricostruì; la dedicazione avvenne nel 551. Probabilmente è questa la chiesa di Santa Irene che fu concessa ai Genovesi come cimitero nel XIII secolo, e che in seguito fu sostituita da una chiesa di San Paolo². La seconda esisteva da prima del V secolo – quando sappiamo che fu riedificata per ampliarla da san Marciano – al Perama, quartiere affacciato sulla sponda meridionale del Corno d'Oro, dove o nei pressi del quale si sarebbero più tardi estese le concessioni degli Amalfitani (presenti fin dal X secolo), dei Veneziani (dal 1082) e dei Pisani (dal 1111); un incendio la distrusse nel XII secolo, e sebbene l'imperatore Manuele I ne avesse avviato il restauro l'opera rimase abbandonata³.

Sinassari e menologi greci e italogreci ricordano Irene il 4 o il 5 maggio: il 4 è attestato ad esempio nella *recensio* S* del Sinassario di Costantinopoli, il 5 nella *recensio* H* e nel Menologio di Basilio II⁴. In quest'ultimo, fra l'altro, lo sviluppo narrativo è limitato al primo tentativo di giustiziare Irene da parte del padre e alla successiva decapitazione da parte di un governatore di nome Ampelio (evidente ricomparsa, ma in ruolo opposto, del personaggio di Ampeliano). Il Sinassario costantinopolitano riassume invece l'intera vicenda, come viene raccontata nei testi agiografici più estesi. La *Bibliotheca hagiographica Graeca* censisce più passioni, classificate in una forma A, più lunga e rappresentata da un solo testimone (n. 952y) e una forma B a sua volta suddivisa in tre clas-

2. Cfr. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, v. I p. 3, Paris 1953, pp. 113-4 e 589.

3. Cfr. *ibid.*, pp. 111-3. Un'indagine sul perimetro, non esattamente ricostruibile, dei quartieri assegnati a ciascuna comunità latina si trova nell'ampia monografia di Wilhelm von Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age – édition française refondue et considérablement augmentée par l'auteur, publiée sous le patronage de la Société de l'Orient latin par Furcy Raynaud*, 2 vv., Leipzig-Paris 1885-1886, v. I pp. 249-55.

4. Cfr. per la *recensio* S* il *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae et codice Sirmondiano, adiectis synaxariis selectis (Propyl. ad Acta Sanctorum Nov.)*, ed. H. Delehay, Bruxelles 1902, coll. 653 l. 12 - 657 l. 17; per la struttura della *recensio* H* A. Luzzi, *Studi sul sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995 (Testi e studi bizantino-neoellenici 8), cap. I *Il semestre estivo della recensione H* del Sinassario di Costantinopoli*, pp. 5-90; per il Menologio PG 117,437. Per le ricorrenze della santa nei menologi greci e italogreci, cfr. inoltre A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche: von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil, Die Überlieferung*, Osnabrück 1965 (orig. Leipzig 1937-1943), v. I, pp. 212, 263, 338-49, 400, 620-35 e v. II, p. 671.

si, la prima delle quali molto variegata (nn. 952z-954c)⁵; di una sola di esse (n. 953) – testimoniata già dal IX secolo, dunque un secolo prima del Menologio basiliano – è disponibile un'edizione⁶.

Nell'Italia latina l'arrivo del culto di Irene non pare legato a una tradizione altrettanto antica, che avrebbe potuto irradiarsi dalle aree sotto giurisdizione bizantina, bensì ai contatti politici e commerciali con l'Oriente nei secoli dopo il Mille. Irene era venerata a Lecce già nel XII secolo e ne divenne patrona dopo la peste del 1466, la cui fine fu attribuita all'intercessione della santa; per la ricostruzione della storia del culto locale disponiamo solo di fonti di età moderna, che rispecchiano la nuova importanza da lei assunta. Tra queste, Antonio Beatillo ricorda come unico evento medievale a lei legato l'edificazione in suo onore della torre campanaria del Duomo nel 1114, per iniziativa del vescovo Formoso Bene (sul modello, a suo dire, di una torre di Irene a Tessalonica, cui l'autore attribuisce l'origine della patrona)⁷. Sulla base di questa notizia è stato ipotizzato che il culto sia giunto a Lecce appunto da Tessalonica, grazie a scambi commerciali esistenti fin dalla Tarda Antichità – rinvigoriti in età normanna anche dalla conquista della città greca da parte del duca Tancredi nel 1185, ma ci troviamo ormai dopo la data dell'impresa monumentale⁸. Mancano però riscontri di un'analogha devozione per Irene (almeno questa Irene)⁹ nel presunto luogo di provenienza.

5. *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3a ediz., a cura di F. Halkin, 3 voll., Bruxelles 1957 (Subsidia hagiographica 8a), pp. 42-3.

6. In appendice alla monografia di Albrecht Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, Prag-Wien-Leipzig 1892, pp. 116-48; il testo è esito della collazione del ms. *vetustior* Paris, BnF, gr. 1470 con altri quattro. Il nostro riassunto della vicenda si basa su questa versione.

7. Cfr. *Historia della vita, morte, miracoli, e Traslazione di Santa Irene da Tessalonica Vergine, e Martire, Patrona della Città di Lecce in terra d'Otranto, con le sue Annotazioni dichiaratorie, composta dal R.P. Antonio Beatillo da Bari Sacerdote della Compagnia di Gesù*, in Napoli, Nella Stamperia di Tarquinio Longo 1609, pp. 297-300 e nota relativa alle pp. 312-4.

8. Questa la ricostruzione di Francesco Tarantini nel contributo *Il culto di Sant'Irene a Lecce*, in «Studi Salentini», 63-64 (1986-1987), pp. 144-54.

9. A Tessalonica, com'è noto, si veneravano le leggendarie martiri sorelle Agape, Chionia e Irene: una coincidenza puramente onomastica che non ha generato comunque contaminazioni tra i rispettivi materiali agiografici.

Ancora all'età moderna sembra risalga la diffusione del culto al resto dell'Italia meridionale, a giudicare dai toponimi e dagli edifici sacri a lei intitolati. A una comparsa medievale della leggenda ad Amalfi, come vedremo tra breve, non sembra essere corrisposta una devozione locale. Ma anche al Nord, sebbene in questo caso manchino indizi di natura culturale, la santa era certamente nota fin dal Medioevo, come dimostra la configurazione del suo *corpus* agiografico in lingua latina, ancora totalmente inedito.

Nella *Bibliotheca hagiographica Latina* a Irene sono dedicate due menzioni, riferite rispettivamente ad un codice Vaticano del XVI secolo e ad uno Torinese del XIV. La prima (n. 4467) si basa sul ms. Vaticano lat. 6188, ff. 437r-465v; la seconda è aggiunta nel Supplemento (n. 4467b) e si basa sul ms. Torino, Biblioteca Nazionale K.VI.30, ff. 72v-78v; nelle due occasioni sono anche ricordate le epitomi rispettivamente di Pietro Nadal (*Catalogus sanctorum* IV 122)¹⁰ e Pietro Calò (*Legendae de sanctis*, 308)¹¹, non derivate comunque dai testi dei due codici. La vaticana è un'elegante traduzione cinquecentesca, trascritta dai bollandisti Jean Stilling e Jean Suyskens durante il loro viaggio a Roma nel 1752-1753 ma solo citata negli *Acta Sanctorum*, senza essere riprodotta a stam-

10. Il veneziano Pietro *de Natalibus*, vescovo di Jesolo dal 1371, compose tra il 1369 e il 1372 un leggendario abbreviato comprendente circa 1500 voci, che fu edito a Vicenza con il titolo di *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus* presso Enrico *de Sancto Ursio* nel 1493 (e di qui più volte ristampato). Per maggiori notizie cfr. S. Tramontin, *Breve storia dell'agiografia veneziana*, in *Culto dei santi a Venezia*, cur. Id. - A. Niero - G. Musolino - C. Candiani, Venezia 1965 (Biblioteca agiografica veneziana 2), pp. 19-40, alle pp. 21-2; ulteriore bibliografia in P. Chiesa, *Recuperi agiografici veneziani dai codici Milano, Braidense, Gerli ms. 26 e Firenze, Nazionale, Conv. Soppr. G.5.1212*, in «Hagiographica», 5 (1998), pp. 219-71, a p. 220 nota 2.

11. Pietro Calò, domenicano chiooggiotto del convento dei SS. Giovanni e Paolo a Venezia, morto nel 1348, compose un leggendario abbreviato intitolato *Legendae de tempore o de sanctis*, comprendente 856 notizie, che rimase però inedito e apparentemente non molto diffuso (anche se ebbe fortuna immediata come fonte per lo stesso Nadal). Si conserva attualmente, infatti, in tre sole copie: il ms. Marciano lat. IX 15-20 (2942-2947) del XIV secolo, unico completo; il ms. Vaticano Barb. lat. 713-714, anteriore al 1340; e il ms. York, Cathedral library, XVI G 23, del XVI secolo. Un'accurata descrizione si legge in A. Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*, in «Analecta Bollandiana», 29 (1910), pp. 5-116. Per notizie sull'autore, cfr. anche A. Niero, *Problemi agiografici in San Marco*, in *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno internazionale di studi. Venezia 26-29 aprile 1994*, cur. Id., Venezia 1996, pp. 520-51, a p. 544 nota 20; Tramontin, *Culto dei santi* cit. (nota 10), pp. 19-21 e 168-9; Chiesa, *Recuperi agiografici veneziani* cit. (nota 10), p. 219 nota 1.

pa¹²; essa appare basata su una fonte greca differente rispetto alle altre versioni latine. Il manoscritto torinese è tra le vittime dell'incendio del 1904, e non ne restano dunque che gli estremi trascritti nel catalogo del Poncelet¹³. In seguito però sono venuti alla luce altri cinque manoscritti che tramandano *passiones* latine, esito di tre episodi indipendenti di traduzione da fonti greche¹⁴, il terzo dei quali ha buone probabilità di comprendere anche il Torinese e corrispondere dunque a BHL 4467b.

Uno, il ms. ex Vind. lat. 15 della Biblioteca Nazionale di Napoli, copiato nel 1174 nel locale monastero di San Severino¹⁵, riporta ai ff. attualmente rilegati e numerati come 203v e 179r-184r una traduzione eseguita da Giovanni Amalfitano a Costantinopoli nella seconda metà dell'XI secolo, la cui fortuna resta però confinata nella stretta cerchia dell'ambiente mercantile amalfitano, ai cui interessi culturali si devono questa e altre traduzioni agiografiche¹⁶. L'autore

12. *Acta Sanctorum Maii*, II, Venezia 1738, pp. 4-5, a p. 5B. Ringrazio i padri Robert Godding e Bernard Joassard per avermi messo a disposizione tale trascrizione (segnata Manuscrit Bollandien 1125, pièce 59) – al momento il codice non è infatti consultabile direttamente per la chiusura della Biblioteca Vaticana – e molto altro materiale relativo a Irene conservato presso la biblioteca della Société des Bollandistes a Bruxelles.

13. A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae nationalis Taurinensis*, «Analecta Bollandiana», 28 (1909), p. 458 n° 2.

14. È in preparazione da parte di chi scrive l'edizione critica di tale *corpus* e del volgarizzamento derivato da una delle *passiones*, per la collana «Per Verba» della SISMEL · Ed. del Galluzzo. Anticipiamo qui parte delle conclusioni in merito ai diversi testi, che saranno meglio sviluppate e argomentate in quella sede.

15. Una puntuale descrizione del codice si trova in Johannes Monachus, *Liber de Miraculis*, ed. M. Huber, Heidelberg 1913, pp. XII-XV; e soprattutto in A. Hofmeister, *Zur griechische-lateinischen Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters. Die frühere Wiener Handschrift lat. 739*, in «Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance», 4 (1924), pp. 128-53; entrambi gli studiosi trascrivono inoltre il prologo e l'epilogo del testo, rispettivamente alle pp. XVIII-XIX e 138-41.

16. Allo stesso Giovanni si devono certamente il *Liber de miraculis*, compilazione tratta in gran parte dal *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco, e un *Obitus Nicolai* (accompagnato da un prologo che dichiara l'identità del traduttore); probabilmente suoi sono anche un miracolo di san Giorgio, un miracolo di Cristo mallevadore o *Antiphonetis* e le vite di Giovanni l'Elemosiniere e Giovanni Calibita. Altri testi agiografici tradotti nello stesso ambiente sono le vite di Epifanio di Salamina e Anfilochio di Iconio, il romanzo di Barlaam e Iosaphat e un miracolo di Michele arcangelo, quest'ultimo ad opera di Leone. È evidente come la comunità amalfitana fosse in-

racconta in un prologo le circostanze che lo hanno spinto a comporre l'opera: trovandosi con altri concittadini presso la casa di Lupino della famiglia Comitris Mauronis¹⁷, gli era accaduto di parlare di santa Irene, presso la cui chiesa (ossia quella del Perama, come si ricordava sopra) aveva sede la comunità amalfitana a Costantinopoli, osservando come per tanto tempo si fosse trascurato di approfondire le conoscenze su questa figura così in onore nella capitale. Sfruttando il materiale conservato presso il monastero *Panagiotum* nel quale scrive, Giovanni intende ovviare a questa omissione, proponendo una sintesi di un *liber integer de passionibus et miraculis eius*¹⁸, che lascia intendere essere piuttosto corposo. In effetti, il suo testo appare un riassunto della *Passio* greca nota, ma sulla scorta anche di un sinassario (che può senz'altro essere quello Costantinopolitano), del quale assume talune variazioni narrative, se non di altre fonti ancora. Il metodo di lavoro di Giovanni, comune a tutti i traduttori 'amalfitani', consiste in una riscrittura *ad sensum* – almeno giudicando dal dettato delle fonti greche edite – che al contempo compendia, eliminando particolari troppo minuti o ripetitivi.

Un secondo episodio di versione in latino della *passio* è testimoniato dal ms. 611 della Biblioteca Universitaria di Padova, risalente alla prima metà del XIV

teressata a tematiche miracolistiche e storie di vasto impianto narrativo, per un gusto letterario più che per fini liturgici; movente compositivo che spiega anche come questa produzione non abbia avuto fortuna al di fuori, restando tramandata in copie uniche o limitatissime. Proprio il manoscritto ex Vind. 15 è il principale collettore di tale *corpus*. Cfr. P. Chiesa, *Dal culto alla novella. L'evoluzione delle traduzioni agiografiche nel medioevo latino*, in *La traduzione dei testi religiosi*, cur. C. Moreschini - G. Menestrina, Brescia 1994, pp. 149-69, alle pp. 160-4, con relativa bibliografia; Id., *Vita e morte di Giovanni Calibita e Giovanni l'Elemosiniere. Due testi amalfitani inediti*, Cava dei Tirreni 1995 (Quaderni salernitani), pp. 5-24; W. Berschin, *I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, cur. C. Alzati, Roma-Freiburg-Wien 1992, pp. 63-9. Su Giovanni in particolare, cfr. la voce di Paolo Chiesa *Giovanni d'Amalfi* nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 55, Milano-Piacenza 2000, pp. 652-4.

17. A questa famiglia di mercanti si deve, tra il 1065 e il 1087, la commissione a Costantinopoli di cinque porte di bronzo destinate alla madrepatria e a Monte Cassino, S. Paolo fuori le Mura, S. Michele sul Gargano e Atrani; Lupino in particolare muore prima del 1087. Anche il *Liber de miraculis* nacque dietro richiesta di un membro del clan, Pantaleo. Cfr. Berschin, *I traduttori d'Amalfi* cit. (nota 16), pp. 64-5.

18. Trascriviamo dal manoscritto, f. 179r.

secolo e proveniente dal locale convento degli Eremitani di S. Agostino: si tratta di una copia della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, cui è aggregato un segmento codicologico che inserisce leggende di altri santi (in parte legati alla devozione padovana), tra cui quella di Irene ai ff. 306r-307r¹⁹. La copia non è di grande qualità testuale: si affastellano piccole corrottele, che in un paio di casi compromettono la ricostruzione di un'intera frase. Si deve forse a questo 'decadimento' del testo rispetto all'originale la strana data indicata per la morte della santa: *in Domino obdormivit 3^o ydus maiy*²⁰, ovvero il 13 maggio; con una limitata emendazione, trasformando le idi in none, si ritterrebbe comunque la data abituale del 5, che era probabilmente quella autentica²¹. Il testo appare una traduzione spesso letterale della forma della leggenda del Sinassario Costantinopolitano: non vi sono elementi aggiuntivi che suggeriscano l'uso di altre fonti complementari. In questo caso la trasposizione linguistica non ha comportato anche riduzioni e tagli dello sviluppo narrativo della fonte.

Imbattendosi in un'operazione del genere, è inevitabile chiedersi se si tratti di un caso isolato o di un estratto da un *corpus* più vasto, ossia se siano state eseguite in terra latina (o nei territori latini d'Oltremare) versioni di altri testi contenuti nel Sinassario, ritenuti interessanti per ragioni devozionali: tema che pare però non esser stato studiato. Si può solo cautamente osservare che l'origine di un lavoro di tale natura e con un'emersione a Padova andrà con buona probabilità cercata nell'ambiente culturale veneziano, che avrebbe avuto sia facile accesso alle fonti greche, sia l'interesse specifico per una santa come Ire-

19. Cfr. per la descrizione completa del codice G. P. Maggioni, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della Legenda Aurea*, Spoleto 1995 (Biblioteca di «Medioevo latino» 8), pp. 43-6; e A. Mazzon, *Manoscritti agiografici latini conservati a Padova: biblioteche Antoniana, Civica e Universitaria*, Firenze 2003 (Quaderni di «Hagiographica», 2), pp. 49-53. I santi dall'unità aggiunta (ff. 301r-309v, un bifoglio con il secondo foglio rifilato al tallone e un quaderno) sono Giustina, Prosdocimo, Daniele – questi primi oggetto di devozione locale –, Luca, Irene, Vittore e Corona, Anna.

20. Dal manoscritto, f. 306v.

21. Ancor più anomala è un'indicazione liturgica che si trova nell'indice stilato sui fogli di guardia del codice: al termine, ai santi della *Legenda Aurea* sono aggiunti quelli da Prosdocimo a Vittore, interni al segmento codicologico complementare; una diversa mano annota a fianco del nome di Irene *v^o kk. aprilis*, che corrisponderebbe al 28 marzo, data che non mi risulta essere mai stata associata alla santa.

ne: lo comprovano la terza traduzione latina della sua storia, di cui parleremo tra breve, e la sua presenza nelle raccolte di Pietro Calò e Pietro Nadal. Il primo, per di più, mostra di usare proprio il sinassario tra le fonti per la sua redazione della leggenda: è forte la suggestione di ipotizzare che possa averlo conosciuto appunto nella versione latina testimoniata dal codice padovano (non essendosi peraltro ancora chiarito se fosse in grado di leggere le fonti greche originali, cosa che pare improbabile)²². La questione meriterebbe naturalmente ben altro approfondimento: ci limitiamo qui a proporla all'attenzione.

Una terza vita latina di Irene, sulla quale verte in particolare il presente contributo, è testimoniata negli altri tre codici emersi dopo il censimento della BHL, probabilmente da classificare come esemplari del n. 4467b: oltre a godere di maggior fortuna in sé rispetto alle due precedenti, questa versione genera un volgarizzamento piuttosto diffuso in area toscana. Una delle copie si trova nel ms. Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Gerli 26, ff. 326r-331v (d'ora in poi: M), di origine veneziana, databile al terzo quarto del XIV secolo²³; un'altra nel ms. Pisa, Archivio Capitolare C.181, ff. 29v-33r (d'ora in poi: P), risalente ai primi decenni del XIV secolo e prodotto per una sede religiosa locale²⁴; la terza nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr.

22. Uno studio sistematico del metodo di lavoro di Calò nell'intero leggendario non è ancora stato compiuto. Per l'esame approfondito di un caso singolo, la sua riduzione della vita di Afrodiseo di Béziers, si può ora leggere F. Dolbeau, *Vie et miracles de saint Aphrodise, évêque de Béziers*, in «Analecta Bollandiana», 125 (2007), pp. 289-320, alle pp. 316-20.

23. Il codice è descritto minutamente da Paolo Chiesa in *Recuperi agiografici veneziani* cit. (nota 10), alle pp. 223-44. Vi si raccolgono cento leggende, in ordine non liturgico, secondo «un criterio di selezione del materiale che sembra privilegiare testi agiografici poco noti, per non dire rarissimi» (ibid., p. 255), testi il cui interesse doveva essere erudito ben più che culturale.

24. Il codice è descritto da Oriana Carella nel catalogo della mostra *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, Milano 2003, scheda n° 262 a p. 452. Approfondisce il problema dell'origine e datazione G. Bergamaschi, *Una redazione «bresciana» della Passio sanctae Iuliae in Toscana*, in «Nuova rivista storica», 87 (2003), pp. 625-68: la nota di possesso informa che il manoscritto appartenne al monastero benedettino femminile di S. Silvestro in Pisa, ma la presenza nel programma agiologico di materiali storicamente legati alla sede francescana di S. Jacopo in Poggio (o Pozzo), pure pisana, suggerisce che ad essa fosse in origine destinata la raccolta (benché sia problematico in questo senso il fatto che il convento fosse maschile, mentre la gran parte dei testi riguarda sante); in tal caso la datazione dovrebbe collocarsi prima del 1315 –

J.II.37, ff. 8r-25r (d'ora in poi: F), anch'esso probabilmente toscano, risalente invece al terzo-quarto decennio del XII secolo²⁵.

A differenza di quelle ricordate prima, queste versioni latine della leggenda sono evidentemente tra loro affini, benché in diverse gradazioni (e, a giudicare dagli estremi, a questa forma testuale doveva appartenere anche il perduto codice Torinese, come si accennava sopra). I due manoscritti toscani presentano un dettato molto vicino, le cui differenze sono riducibili al normale tasso di variabilità tra due copie dello stesso testo, salvo qualche maggiore divergenza nel tratto finale della storia (dove l'effetto di ripetitività degli episodi poteva accrescere la tentazione di innovare con sintesi e variazioni); si può in ogni

quando fu sottratta al convento la reliquia di S. Giacomo minore, oggetto di un piccolo *dossier* interno –, epoca compatibile con il parere paleografico di Carella (mentre descrizioni precedenti lasciavano aperto un lasso cronologico ampio fino alla metà del secolo). La raccolta comprendeva 45 testi agiografici, tre dei quali ora perduti, concludendosi con due *visiones*; molti sono i santi locali, anche moderni. Scelta che, insieme all'ordine non liturgico e alla discontinua misura delle leggende, suggerisce che il codice avesse una funzione non culturale in senso stretto, ma di complemento per letture devote rispetto ai leggendari tradizionali in uso nel monastero. Tengo a ringraziare per la sua generosa disponibilità Gianni Bergamaschi, che mi ha messo a disposizione la riproduzione digitale del testo di Pisa.

25. Al di là della brevissima voce nell'inventario manoscritto del fondo, non mi sono note descrizioni del codice, segnalato in P. Chiesa, *Una traduzione agiografica «veneziana» dal greco in latino: la Passio di Achindino, Pigasio e Anempodisto*, in «*Néa Póμη*. Rivista di ricerche bizantinistiche», 1 (2004), pp. 219-42, a p. 221. La datazione che proponiamo è di natura puramente paleografica, non essendovi dati interni o di uso utili allo scopo: la nota di possesso sul verso del foglio di guardia, con l'indice dei contenuti, è ormai successiva all'ingresso del codice nella biblioteca del convento fiorentino di S. Marco, nel corposo fondo lasciato in eredità da Niccolò Niccoli. Sono debitrice a Gabriella Pomaro, che ha avuto la gentilezza di esaminare appositamente il codice, per questa valutazione dell'epoca e dell'area d'origine, sicuramente centro-italiana con indizi tosco-occidentali. Il manoscritto contiene un calendario e le leggende di Irene, Margherita, Alessio, Giorgio e Brendano (la Vita, non la cosiddetta *Navigatio*). Non essendo queste caratterizzate geograficamente, è piuttosto dal calendario che potrebbero emergere elementi utili a circoscrivere l'origine: vi sono riportati santi schiettamente toscani come Miniato, Frediano, Zenobi, Romolo; uno più particolarmente legato al culto pisano, Rossore; altri al culto lucchese, come Antonio, Cerbone, Ponziano, Regolo. Secondo il parere di Gabriele Zaccagnini, che ringrazio vivamente per aver esaminato il testo, si tratta di un collettore di feste risultante dalla fusione di calendari toscani di diversa provenienza. Esso d'altra parte potrebbe costituire un'unità codicologica in origine indipendente, priva dunque di valore per definire il luogo di genesi della raccolta agiografica seguente. Questo spiegherebbe anche perché Irene non vi compariva, ma una mano più tarda aggiunge il suo nome al 5 maggio, che era tra i giorni vuoti.

caso escludere un rapporto di filiazione tra i due, che presuppongono un comune antigrafo perduto. Ma anche il dettato del codice veneziano conservato a Milano è in discreta misura sovrapponibile alla lettera a quello dei primi due, anche se nel complesso il testo è sensibilmente differente. Di qui il problema: siamo di fronte a due traduzioni indipendenti o a due redazioni di un'unica versione dal greco? Questione complicata inoltre dell'incertezza sulla fonte di riferimento, che può essere stata la narrazione disponibile nell'edizione ricordata come anche una sua variante.

Non avendo la possibilità di consultare manoscritti di altre forme greche della leggenda di Irene, baserò il mio confronto sul testo edito, per un esame sia micro- che macrotestuale. Su quest'ultimo fronte, il primo passo è una schedatura di tutti gli elementi di discostamento narrativo comuni alle due forme latine e propri di ciascuna. La principale evidenza è una notevole semplificazione della storia, che risponde a due logiche riconoscibili, oltre che a un'esigenza di abbreviazione 'quantitativa'²⁶: l'eliminazione o moderazione degli episodi più eccentrici e fiabeschi (si possono citare per tutti il cavallo parlante e il trasporto a Efeso sulla nuvola); e per così dire una 'decontestualizzazione', ossia l'eliminazione dei riferimenti all'ambiente ellenico e il ridimensionamento dell'insistenza sullo scontro con il paganesimo e sulla trionfale marcia evangelizzatrice della santa (scompaiono ad esempio le determinazioni numeriche relative alle conversioni, di cui il testo greco tiene una contabilità precisa città per città, e i vari miracoli in vita ad esse funzionali). Non si trovano al contrario, nella base comune alle due varianti latine, amplificazioni o spunti narrativi aggiuntivi o sostitutivi. Da questo punto di vista, insomma, il testo greco edito potrebbe essere stato la base per la traduzione: il latino si giustifica pienamente a partire da esso, per sottrazione e adattamento, senza bisogno di apporti ulteriori e diversi.

L'analisi microtestuale a sua volta conferma come il dettato latino comune presupponga spesso un originale greco identico o ben simile a questo. Mancano

26. A questo si può ricondurre il ridimensionamento delle azioni o discorsi dei personaggi secondari e delle descrizioni, la scomparsa di piccoli passaggi nella dinamica degli eventi, la riduzione delle talora lunghissime battute dei dialoghi tra Irene e i suoi interlocutori più importanti.

riscontri risolutivi, come sarebbero state ad esempio corrotte nel greco – o in singoli testimoni di esso – riprodotte dai latini; ma non mi pare troppo imprudente assumere che la fonte remota possa essere stata questa narrazione o una sua variante abbastanza vicina. L'altissimo tasso di coincidenza della forma 'toscana' dei manoscritti F e P e di quella 'veneziana' del manoscritto M sul piano della selezione e rielaborazione narrativa permette almeno di escludere che vi fossero a monte due distinti originali greci. Resta però da stabilire se vi sia stato un originale ancora greco che già aveva operato quelle trasformazioni strutturali, mantenendosi aderente alla lettera del precedente dove anche il latino si mostra tale, e che potrebbe aver generato due traduzioni autonome così come una sola alla base di entrambe le varianti latine; oppure direttamente una traduzione-rielaborazione latina, in questo caso inevitabilmente progenitrice di entrambe.

Ad uno di questi dubbi – l'esistenza o meno di un intermediario greco – è praticamente impossibile dare soluzione, a meno che una risposta venga dall'escussione dei manoscritti non editi. Riterrei invece che vi siano gli elementi per giudicare dell'altro, l'alternativa tra una o due traduzioni latine. Una coincidenza di modello in lingua greca non basta a spiegare l'identità di resa latina per intere frasi, o larghe parti di frase. Sia dove il latino presenta scarti semantici rispetto a termini greci, necessariamente monogenetici (ma qui il terreno resta infido, non avendo la certezza sul dettato del modello stesso); sia dove le scelte lessicali, l'*ordo verborum*, la sintassi coincidono a partire da espressioni che ammettevano soluzioni variegata. Ancor meno basta quando il testo latino comune si presenta anomalo e tale stranezza si giustifica nel modo più economico presupponendo un guasto della traduzione, già oltre dunque il passaggio da una lingua all'altra.

Questa appare l'interpretazione migliore per i passi seguenti, che offriranno anche uno *specimen* della situazione generale descritta. Si riportano il testo greco edito, con una traduzione puramente letterale, la trascrizione del ms. M e quella dei mss. FP, con indicazione delle varianti di ciascuno che riteniamo da respingersi; in corsivo sono evidenziati i segmenti che differiscono dall'una all'altra forma del testo latino.

Nel primo passo ci troviamo al momento della *confessio* di Irene davanti al padre e alla sua corte, un lungo discorso sulla fede cristiana; così reagiscono i presenti:

Ταῦτα αὐτῆς εἰπούσης ἔλαβεν φόβος πάντας τοὺς ἀκούοντας, ὅθεν καὶ ὁ βασιλεὺς φοβηθεὶς ἔλεγεν· Πολλὴν ὥραν ἐσιγήσαμεν, ὦ τέκνον, ἀκούοντες τῶν ῥημάτων σου. εἴσελθε οὖν ἐν τῇ πόλει καὶ διάγγελλε τὸν λόγον. λαβόντες δὲ τὴν γενναιοτάτην παρθένον τοῦ κυρίου ἐπορεύθησαν εἰς τὴν πόλιν. (...) Εἶτα φθασάσας αὐτῆς εἰς τὸ παλάτιον τοῦ πατρὸς ἔτι αὐτῆς εἰσιούσης ὑπήντησεν αὐτῇ· Μηδὲν σοὶ καὶ ἐμοί, μειράκιον· ἐκχώρει τῆς πόλεως μου, οὐδεὶς γὰρ Χριστιανὸς οἰκεῖ ἐνθάδε. ἡ δὲ ἀνδρεία εἶπεν τῷ δαίμονι· Σὺ γὰρ τίς εἶ; ὁ δαίμων εἶπεν· Ἐγὼ εἰμι Ἀρκίων ὁ φυλάσσω τὴν πόλιν ταύτην καὶ κόσμον <πολυτελεῖ ἔχων>, ἐγὼ εἰμι ὁ πάρεδρος τοῦ Ἀπολλωνος, ὁ ἡνίοχος τῶν θεῶν (...), ἐγὼ εἰμι ὁ σύνοικος Ἑλλήνων (...). ἰδοὺ ἀπήγγειλά σοι πάντα· ὑποχώρει τῆς πόλεως, μήποτε ἐξάψω τὸν πατέρα σου καὶ πλήξω σε δι' αὐτοῦ.²⁷

Quando ella [Irene] disse questo, tutti quelli che ascoltavano furono colti dalla paura, per cui anche il re spaventato disse: «Siamo rimasti molto tempo in silenzio, figlia, ad ascoltare le tue parole. Va dunque in città e annuncia il verbo». Presa con sé la nobilissima vergine del Signore si incamminarono alla volta della città. (...) Allora, appena fu giunta nel palazzo del padre, mentre ancora stava entrando le si fece incontro un demone e le disse: «Non abbiamo nulla da spartire, ragazzina: esci dalla mia città, nessun cristiano infatti ci abita». L'impavida fanciulla rispose al demone: «E tu chi sei?». Il demone rispose: «Io sono Arkion, il custode di questa città e padrone del cosmo magnifico, io sono l'assistente di Apollo, l'amministratore degli dei (...), io sono il convivente degli Elleni (...). Ecco, ti ho spiegato tutto: vattene dalla città, altrimenti infiammerò tuo padre e ti colpirò tramite lui».

M

Et cum hic sermo dictus fuisset, illi omnes stupefacti sunt et acceperunt eam et duxerunt eam in civitatem. Et dum introissent in palatium obviavit ei diabolus et ait ad illam: «Quid mihi et tibi est, Herenis? Exi de civitate mea, ut non insurgat pater tuus et interficiat te». At illa inquam ait ad eum: «Quis es tu?». Et diabolus ait ad eam: «Ego sum Archior diabolus qui sedeo¹ in apolim».

1. secto in cod.

FP

Tunc imperator ira repletus iussit eam teneri et cum magno dolore adduxerunt eam in civitatem. Et dum introisset¹ in palacium venit ad eam dyabolus et ait ad eam: «Quid tibi est, Herenis, et² populo qui in me credunt? Dico tibi, Herenis, exi de civitate mea, ut³ non te inveniatur pater meus et interficiat te». Illa inquam⁴ ait ad eum⁵: «Et quis est pater tuus?». Et dyabolus ait⁶ ad eam: «Beelzebub». Et sancta ait ad eum: «Et tu quis es?». Et ille respondit: «Ego sum Achyor⁷ dyabolus, qui sedeo in civitate Neapoly⁸».

1. intrasset P 2. de F 3. et F 4. om. F
5. ei F 6. om. F 7. acrior F
8. napuli F

27. Ed. Wirht cit. (nota 6), p. 123 ll. 232-236 e p. 124 ll. 254-267 (con omissioni); si è tralasciato, perché eliminato in latino, l'episodio della cacciata della madre di Irene compreso tra i due estratti, e qualche passaggio non essenziale della lunga autopresentazione del demonio.

Nella prima frase M si presenta più aderente al greco, conservando la reazione collettiva di sgomento; entrambe le forme tagliano la battuta del padre; la toscana inoltre anticipa l'atteggiamento ostile del re, che in realtà sarà indotto dal diavolo solo in seguito, dopo il suo scontro con Irene. Al momento dell'ingresso della protagonista nel palazzo, è ancora M a rispettare meglio la dinamica scenica greca (con *obviavit*, banalizzato in *venit* in FP) e l'incipit delle parole del demonio. Unanimes sono i latini nell'anticipare la sua minaccia, in caso di disobbedienza di Irene, minaccia che nel greco seguiva invece le 'presentazioni', dopo la ripetizione dell'ordine di uscire dalla città; *dico tibi* di FP recupera proprio l'introduzione di quella seconda ingiunzione, perduta in M. La sostanza della minaccia, poi, è resa più esplicita e drammatica, e per di più nei codici toscani subisce una corruzione di 'parentela', in quanto il padre diventa quello del diavolo, anziché di Irene (con l'effetto a catena di rendere necessaria una doppia identificazione, per cui si gemina la domanda posta da lei). Come sempre il latino, concordemente, riduce i variegati e iperbolici attributi del greco per designare Irene a un semplice *illa* (altrove si alternano *puella*, *virgo*, *sancta*).

La risposta del diavolo comprende appunto quella che appare una corrottezza congiuntiva dei due testi latini: egli si definisce colui che siede²⁸ *in apolim* o *in civitate Neapoly/Napuli*. Notiamo per inciso la trasformazione di *Arkion* in *Archior/Achyor* con desinenza in *-r* e completo di apposizione *diabolus*, altro elemento congiuntivo ma che potrebbe anche doversi a un modello greco differente da quello da me usato come riferimento. Invece dietro lo strano e discorde esito del resto si intravede un altro processo. Malgrado la suggestione del segmento *ὁ φυλάσσειν τὴν πόλιν ταύτην*, che segue immediatamente il nome di *Arkion* e riguarda la 'città', l'espressione latina più probabilmente non voleva tradurre questo, bensì il successivo attributo di *πάρεδρος τοῦ Ἀπόλλωνος*, che alla lettera suona proprio 'colui che siede accanto ad Apollo'. La prudenza consiglia di non escludere nulla, ma appare più difficile che *φυλάσσειν* sia divenuto *qui sedeo*, quando bastava a renderlo un semplice *custos* o qualcosa

28. La forma *secto* presentata da M è evidentemente svista dello scriba, fuorviato da una somiglianza tra abbreviazioni: *sedeo* nel suo modello sarà stato reso con *sed'o*, ossia con una *d* tagliata per *de* facilmente confondibile con il gruppo *cl* tagliato.

di simile; così come che la parola πόλις si sia conservata in forma di pura translitterazione dal greco, in una traduzione come *in hanc polim* che a causa di un fraintendimento grafico dell'aggettivo in una trascrizione successiva si sarebbe ridotto a quello che leggiamo in M. Piuttosto, *in apolim* sarà una corruzione dell'esito latino del genitivo τοῦ Ἀπόλλωνος, in qualche modo adattato alla forma perifrastica *qui sedeo* che rendeva ὁ πάρεδρος (per esempio, un complemento come *iuxta Apollinem* – un'abbreviazione di *iuxta* per troncamento lo poteva rendere confondibile con *in*). La precisazione toponomastica della forma testuale toscana sarà invece un tentativo di restituire senso al testo guasto, anche se l'idea 'paleograficamente' buona di una *Neapolis* è completamente fuori luogo.

Nel passo seguente – riportato con una certa larghezza per offrire un altro esempio dell'operazione di traduzione-riduzione del greco e della parziale sovrapposibilità dei latini – l'elemento utile ai fini del presente discorso si trova al principio. Lo zio di Irene Sedecia, chiamato dal fratello a subentrargli sul trono dopo la conversione di tutta la famiglia della santa, giunge a Magedon e dapprima si incontra con il precettore cristiano della fanciulla, che gli riferisce la sua straordinaria condotta ascetica. Questo è ciò che Sedecia ha appena sentito quando 'si meraviglia':

ταῦτα ἀκούσας ὁ βασιλεὺς ἐθαύμασεν, καλέσας δὲ Οὐρσὸν τὸν ἑπαρχὸν εἶπεν αὐτῷ· Ὑπαγε πρὸς τὸ παιδίον καὶ εἶπε αὐτῷ· Καλεῖ σε ὁ βασιλεὺς. ὁ δὲ ἀπέλθὼν εἶπεν αὐτῇ κατὰ τὰ ῥήματα τοῦ βασιλέως. ἡ δὲ ὑπερθεμένη μετὰ μίαν ὥραν ἐπορεύθη πρὸς τὸν βασιλέα, εἰσιούσης δὲ αὐτῆς εἰς τὸ παλάτιον γνοὺς ὁ βασιλεὺς ἀναστὰς περιεπάτει. θεασάμενος δὲ αὐτὸν ἡ ἰσάγγελος παρθένος εἶπεν· Τί με κέκληκας, ἀνώτερε πολλῶν βασιλέων; Σεδεκίας εἶπεν· Τέκνον, καθεσθῶμεν καὶ διαλεχθῶμεν περὶ εἰρήνης καὶ ἀγάπης²⁹.

Sentendo questo il re si meravigliò, e chiamato il prefetto Urso gli disse: «Vai dalla fanciulla e dille: il re ti manda a chiamare». Questi, andato, le riferì le parole del re. Dopo aver atteso un'ora si recò dal re, e mentre faceva il suo ingresso nel palazzo il re, avvertito, alzatosi camminava avanti e indietro. Vedendolo la vergine simile a un angelo disse: «Perché mi hai fatta chiamare, eccelso tra molti re?». Sedecia rispose: «Figlia, mettiamoci a sedere e discorriamo sulla pace e la carità».

29. Dall'ed. Wirth cit. (nota 6), p. 130 ll. 445-453.

M

Cumque hoc audisset Decius iratus est valde et vocavit *Ursum* iparcum ad se et ait ad illum: «Vade ad virginem et duc illam ad me». Et ibat yparcus et *comprehendit eam et duxit* ante Decium. Et dum *stetisset* virgo ante eum dixit: «Cur vocasti me, imperator?». Decius dixit: «Veni, filia, sede, ut loquamur de amicitia et *caritate*».

PF

Cum audisset *talia* Decius *imperator* iratus est valde et vocavit ad se yparcum et ait ad illum: «Vade ad virginem et duc *eam* ad me». Ivit¹ yparcus et *fecit eam venire* ante Decium. Cum² *esset* virgo ante *imperatorem* dixit *ad eum*: «Quare vocasti me, imperator?». Decius dixit *ad eam*³: «Veni, filia, *mecum* sede⁴, ut *simul* loquamur de *amore* et amicitia».

1. yparcum... ivit om. F 2. cum] autem
add. P 3. ad eum... ad eam] ei F 4. sede
mecum F

È immediatamente evidente una deviazione del latino: il verbo ἐθαύμασεν dell'originale diventa *iratus est*, in entrambe le versioni. Uno stato psicologico che non ha ancora giustificazione nella storia: come mostra anche il seguito, per ora non vi è in Sedecia ostilità verso la nipote, solo una raccolta di informazioni e un tentativo di approccio benevolo, che solo poi si tramuterà in ira e persecuzione, quando sarà Irene ad aggredire lui con parole decisamente offensive; processo 'relazionale' che il latino conserva. È ben fondato perciò il sospetto che quell'*iratus* sia in realtà corruzione di *miratus*, che sarebbe stata l'esatta traduzione del greco.

Sempre in questo passo va rilevata inoltre la trasformazione del nome *Sedekias* in *Decius*, operazione non così banale da potersi giudicare poligenetica; allo stesso modo il personaggio di Timoteo diventa unanimemente *Theotimus*. Ma fin qui può trattarsi di innovazioni tanto di un traduttore latino, quanto della fonte greca a monte, se diversa da quella edita³⁰. Invece, nel campo della toponomastica, di interpretazione sicura è ciò che accade nell'episodio della persecuzione da parte dell'imperatore persiano, che fa condurre Irene a Nisibi: nei codici latini Νιθσίβη diventa una *civitate Vicenam* (M) o *Nicenia* (F: P ne

30. Va notato a questo proposito che anche il nome della protagonista 'vira' da *Eirene* a *Herenis*, ma esiti simili ricorrono nella traduzione amalfitana (*Herinis*) e in quella del sinassario e nei leggendari di Calò e Nadal (*Herina*): evidentemente già in ambiente greco dovesse essersi diffusa una pronuncia che suggeriva ai latini questo tipo di resa.

omette il nome), ossia, al di là delle sviste e varianti grafiche, probabilmente Nicea. Difficile pensare che un agiografo greco possa aver commesso un simile errore geografico, trasferendo in Persia uno dei più noti centri urbani bizantini, a un passo da Costantinopoli. Un traduttore, o ancor più un copista, latino invece poteva avere un'idea confusa delle lontane terre orientali, e banalizzare un nome ignoto in uno più familiare (se non altro in quanto sede conciliare di prima importanza per la dogmatica cristiana); corruzione, di nuovo, non abbastanza scontata da potersi immaginare poligenetica.

In complesso sembra che tutto si spieghi meglio supponendo che sia esistita un'unica traduzione latina a monte delle due versioni che conosciamo, che in misura diversa se ne sono discostate; traduzione che prima di generare i due rami M e FP aveva già conosciuto un passaggio di copia, quello responsabile delle corrotture comuni del testo latino stesso. È possibile anche tentare un'ipotesi sull'origine di questo testo, considerando la sua emersione in due aree, quella veneziana e quella pisana, caratterizzate da un elemento comune (lo stesso che le associa peraltro anche ad Amalfi): l'attività commerciale con l'Oriente bizantino e in particolare il possesso di quartieri a Costantinopoli, proprio presso la chiesa di Santa Irene del Perama; e, di contro, l'apparente assenza di una tradizione di culto locale della santa, che potesse giustificare la ricerca e la traduzione della sua *Passio*³¹. Intendiamo proporre, in altri termini, di collocare nella stessa capitale bizantina l'operazione, analogamente a quanto sappiamo essere avvenuto nel caso della versione amalfitana. Come ricordato sopra, i Veneziani occupavano un settore del Perama; dunque, anche se Santa Irene non era fra le quattro chiese loro direttamente assegnate, potevano avere un interesse per la titolare di un edificio sacro a loro così vicino. Forse mancava il movente alla base di moltissime traduzioni agiografiche veneziane, soprattutto ma non solo in seguito alla Quarta Crociata³², ossia dotare di un corredo letterario le reli-

31. L'unica traccia di santa Irene a Venezia sarebbe la presenza di una reliquia (un braccio) nella chiesa di San Geremia, attestata da Flaminio Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, Venezia 1749, VI 417. Quanto a Pisa, non vi è menzione di Irene nei calendari locali (di nuovo, ringrazio Gianni Bergamaschi e Gabriele Zaccagnini per le conferme in merito).

32. Un'attività agiografica in questo senso è già presente all'inizio del XII secolo, quando la Prima Crociata crea un movimento di reliquie dalla Terra Santa (ne sono esempi la vita di S. Isi-

quie trafugate e traslate a Venezia; ma vi sarebbe almeno un altro caso di traduzione motivata invece dal legame con un santo *in* Costantinopoli, quella della *Passio* di Achindino (titolare di una delle quattro chiese sopra menzionate), tramandata fra l'altro anche nel ms. M³³. È dunque possibile che anche della *Passio* latina di Irene sia stata artefice la comunità veneziana.

Per analoghe ragioni, d'altra parte, anche i Pisani potrebbero aver voluto accedere alle fonti greche su Irene e trarne una versione: la loro concessione si estendeva più a est, ma si trovò almeno per un certo periodo a incorporare la chiesa della santa o comunque ad essere nel suo 'raggio', secondo una testimonianza di Anselmo di Havelsberg relativa all'anno 1136. Nei suoi *Dialogi* l'autore riferisce di una discussione tra greci e latini (cui egli presenziava come ambasciatore dell'imperatore Lotario), in parte tenutasi *in vico qui dicitur Pisanorum iuxta ecclesiam Agie Irene*³⁴: curiosa coincidenza, la disputa fu preceduta da una messa a punto del metodo di traduzione simultanea da adottare, e vedeva la presenza di tre dei maggiori traduttori italiani del tempo, Giacomo Veneto, Mosè da Bergamo e Burgundione da Pisa!³⁵

A qualunque dei due gruppi latini si debba la versione della leggenda di Irene, all'altro non sarebbe poi stato difficile avervi accesso e trarne una copia ad

doro tradotta da Cerbano e la *passio* di Niceta il Goto): cfr. P. Chiesa, *Santità d'importazione a Venezia tra reliquie e racconti*, in *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, cur. S. Gentile, Milano 1998, pp. 107-15.

33. Il testo, che narra il martirio del santo e dei compagni Pigasio e Anempodisto, è studiato e edito da Paolo Chiesa, nel contributo *Una traduzione agiografica «veneziana»* cit. (nota 25). A Venezia non pare aver mai attecchito un loro culto: resta una loro menzione nel calendario più antico (secondo quarto del XII secolo), una raffigurazione in San Marco e testimonianze della presenza di reliquie negli inventari secenteschi (cfr. *ibid.*, pp. 223-4). Nello stesso articolo lo studioso già proponeva di contare la *Passio* di Irene fra le traduzioni ascrivibili all'ambiente veneziano della madrepatria o delle colonie (*ibid.*, pp. 220-1).

34. Cfr. PL 188, 1163A.

35. Di nessuno dei tre è nota un'attività nel genere agiografico, con l'eccezione di una versione di un elenco di apostoli e discepoli da parte di Mosè (edita da François Dolbeau in *Une liste ancienne d'Apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame*, in «Analecta Bollandiana», 104 [1986], pp. 299-314); ma non si può escludere *a priori* che proprio uno di loro abbia a che fare con il nostro testo, dal momento che non erano poi molti i competenti bilingui che potessero affrontare l'impegno di una traduzione dal greco. Cfr. per un breve profilo dei tre autori Berschin, *I traduttori d'Amalfi* cit. (nota 16), rispettivamente alle pp. 275-6, 280-1 e 287-92 (con relativa bibliografia).

uso proprio, comunicando poi il testo anche alla madrepatria: ed è forse più probabile che esso abbia raggiunto tanto Pisa quanto Venezia da Costantinopoli, piuttosto che per diffusione interna all'Italia da una delle due città all'altra, poiché – come si diceva sopra – era a Costantinopoli che poteva nascere un interesse per la santa e dunque per l'acquisizione di materiale agiografico.

Sulle circostanze genetiche e sulle primissime fasi tradizionali del testo non possiamo ormai che formulare ipotesi. Ma qual è più precisamente il rapporto fra le forme testimoniate dai manoscritti esistenti? Rispetto alla base di partenza, è facile avvedersi di come M sia più conservativo: dove vi sono piccole varianti nel dettato, è quasi sempre M a corrispondere più letteralmente al greco; così come è molto più fedele a livello narrativo, di dinamica degli episodi, e nella conservazione di particolari minuti che sono scomparsi in FP. Pochissimi sono anche i suoi spunti amplificativi rispetto al greco³⁶. Il contrario si può dire della redazione toscana, più libera nell'espressione e nel trattamento dei dettagli: pochi sono gli elementi del greco che si tramandano solo qui, molte invece le piccole aggiunte e variazioni, finalizzate a una maggior gradevolezza e scorrevolezza della narrazione (spiegabili dunque – quanto quelle di M – come operazione letteraria, senza bisogno di ipotizzare altre fonti). Va segnalata una modifica più rilevante, la sostituzione dell'assunzione al cielo, conservata in M malgrado la 'spericolatezza' teologica, con un più classico omaggio dei devoti al corpo tra profumi di santità e guarigioni miracolose.

Risulta evidente da questa sommaria descrizione come sia esclusa in partenza, anche senza dover ricorrere alla disamina testuale minuta, una discendenza di una redazione dall'altra: ciascuna conserva elementi del greco che l'altra perde. Esiste dunque un antenato terzo, cui andrà ascritto non solo tutto quanto coincide, ma anche quanto del greco arriva solo alla redazione 'veneziana' o solo a quella 'toscana'; un antenato certamente più simile al testo di M, ma più ampio e completo. E ben due riscontri esterni al puro confronto reci-

36. Essi consistono in poche parole che aggiungono particolari non significativi allo sviluppo dei fatti, ad esempio che Timoteo esorcizzi oltre che battezzare i genitori di Irene, o che l'iparco Babdo (Baudò), che tenta di convincerla con le lusinghe ad adorare gli dèi pagani, noti l'irremovibilità della santa.

proco e col greco confermano pienamente la sua esistenza e aiutano a ricostruirne i connotati.

Il primo viene dall'epitome di Pietro Calò, a differenza di quella del Nadal accostabile in parte anche alla lettera alla passione latina, in particolare nella variante veneziana (com'era ovviamente da attendersi): accanto al sinassario, Calò conobbe e usò per molti tratti un testo vicinissimo a quello tramandato da M, eppure per un manipolo di espressioni coincide con FP³⁷. Fuori da qualsiasi criterio di economia e verosimiglianza un'ipotesi di contaminazione con la redazione toscana: evidentemente il testo nelle sue mani era il progenitore comune o una sua copia, e in quei punti dovremo ritenere i toscani portatori del dettato originario ed M 'deviante'. Ricapitolando il cammino fatto fin qui, abbiamo dunque dall'originale greco una prima versione latina, poi molto probabilmente una sua copia riconoscibile dalle corrotte 'tra latino e latino', quindi una diramazione triplice, con agli estremi M, l'epitome di Calò, l'antigrafo dei gemelli F e P. Occorre anche chiedersi se di preciso Calò sia da collocarsi, in uno stemma complessivo, sotto la stessa fonte latina degli altri due rami o un grado sopra, ossia sotto il 'primo' latino della serie. Se torniamo per una controprova ai passi già citati, soprattutto il secondo, pare trovare conferma la prima alternativa. Nel primo, in luogo della corrottela *apolim/Neapoli* si legge *in hac urbe*, dunque il problema, se c'era, è stato fatto sparire, né era difficile risolverlo in tal senso; ma nell'altro ricompare *iratus*, la cui erroneità poteva invece sfuggire e che Pietro deve aver ereditato dalla traduzione latina nella forma già corrotta, come gli altri due rami M e FP.

Ancor più utile è il secondo riscontro: la parte volgare del *dossier*, che permette inoltre di articolare ulteriormente la genealogia della tradizione latina che andiamo configurando. La leggenda di Irene ha infatti una discreta diffusione in vernacolo, almeno in area toscana. La *Biblioteca Agiografica Italiana* cen-

37. Si tratta nello specifico di sei punti (che saranno presentati singolarmente nell'edizione in preparazione). A titolo di esempio citiamo qui la conclusione della lettera con la quale Licio informa il fratello Sedecia della propria conversione e conseguente abdicazione: *Volo igitur quod venias et accipias regnum meum*, corrispondente a *Propterea innotui caritati tue ut venias et accipias regnum meum* di FP (la frase manca del tutto in M, ed in greco era formulata più ampiamente, dunque è escluso che si sia giunti a una traduzione uguale indipendentemente).

sisce otto codici del Tre e Quattrocento, suddivisi in tre classi più un gruppo non definito. Alla prima sono assegnati i mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino 131 (fonte dell'edizione a stampa di Francesco Zambrini³⁸); e Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.VII.21. Alla seconda il ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana 1290 e alla terza il ms. 1788 della stessa sede. All'ultimo gruppo i mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Panciatichi 40 e II.IV.105; il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 470; e il ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Ital. 215³⁹. In realtà alla consultazione diretta risulta che almeno i sei codici conservati a Firenze sono tutti testimoni di un unico volgarizzamento toscano, ben riconoscibile al di là delle varianti singolari⁴⁰; particolarmente innovativo, malauguratamente, è proprio il manoscritto riprodotto nella stampa, che dunque non offre l'immagine più attendibile del testo. In ogni caso, dal complesso delle sei copie emerge abbastanza esattamente quella che doveva essere la fisionomia iniziale della versione in vernacolo, così da rendere possibile una valutazione dei rapporti con la tradizione latina.

La fonte della traduzione è indubbiamente il testo latino qui in esame, nella redazione toscana (come del resto prevedibile), della quale il volgare condivide la quasi totalità delle piccole aggiunte e variazioni narrative (nessuna invece delle poche di M). Al tempo stesso, sono conservati alcuni elementi risalenti alla leggenda greca che solo M tramanda ancora e FP hanno perduto o irreversibilmente trasformato: il modello latino che fu tradotto non poteva dunque essere uno dei due codici toscani, ma neppure il loro antigrafo comune.

Si può tornare per un esempio di tale situazione al primo passo sopra pre-

38. *Collezione di leggende inedite: scritte nel buon secolo della lingua toscana*, 2 voll., Bologna, Società tipografica bolognese e Ditta Sassi 1855; i testi pubblicati da Zambrini furono poi ripresi, talora con emendazioni basate su nuove collazioni (ma non nel caso di Irene), da Isidoro del Lungo in *Leggende del secolo XIV*, 2 vv., Firenze, G. Barbèra 1863.

39. *Biblioteca Agiografica Italiana (BAI). Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XV*, a cura di J. Dalarun - L. Leonardi e aa., 2 voll. + CD-ROM, Firenze 2003 (Archivio Romanzo 4), pp. 406-7.

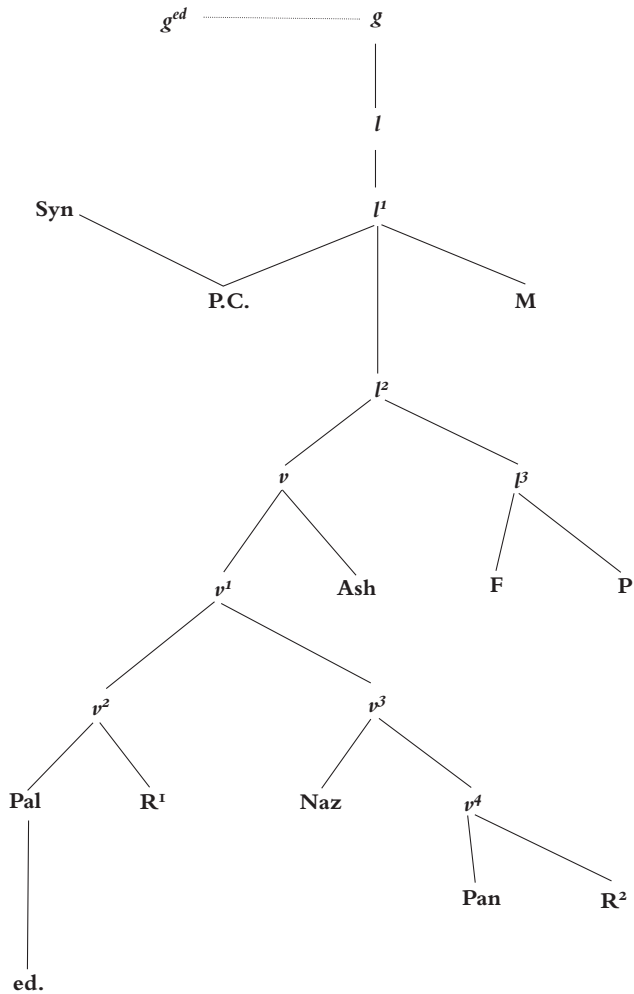
40. Verosimilmente dunque esiste un'unica traduzione di base in vernacolo, se è vero che il Senese (che non abbiamo consultato) si allinea al Palatino 131; solo rappresentante di un eventuale secondo volgarizzamento scomparso nell'area d'origine, cosa certo non impossibile ma meno probabile, potrebbe essere il rimanente codice di Oxford (che pure non abbiamo visto).

sentato; poiché in questo punto i sei testimoni sostanzialmente coincidono, riproduciamo il dettato dell'edizione, che rende un'idea esatta del tenore del testo:

Allora lo 'mperadore fu di grande ira compreso, e comandò con grande dolore ch'ella fusse menata nel palagio. E quando la vergine Erena fu menata nel palagio, incontanente venne a lei il demonio, e disse: «Erena esci fuori della città mia, che non ti truovi lo 'mperadore tuo padre, ché ti ucciderebbe». E santa Erena disse: «Io sono divota di Cristo». Ed il dimonio disse: «E io sono arcidiavolo, e sono nella città del popolo mio».

Come il latino rispetto al greco, così anche il volgare si concede spazi di rielaborazione rispetto al latino, ma al di là di questo sono ben visibili le 'aderenze' letterali alla fonte. La prima frase ricalca decisamente FP (attribuendo all'imperatore ira e grande dolore, che erano deviazioni dal greco e dal latino primario, testimoniato da M); anche la descrizione dell'arrivo del demonio si avvicina di più alla recensione toscana. In compenso la sua minaccia è immune dal guasto che in FP aveva fatto del padre di Irene (*tuus*) il padre del demonio (*meus*) – guasto che, dato l'effetto a catena sul seguito che gli restituiva una plausibilità, non risultava correggibile a senso: non può dunque trattarsi di un'*emendatio ex ingenio* del volgare. Non ha corrispettivo nel latino la risposta di Irene, forse modificata per stilizzazione del quadro di scontro tra la campionessa della fede e il massimo Nemico. Infine, il volgare si toglie d'impaccio di fronte alla stranezza di *apolim / Neapoli* con un'ingegnosa soluzione, favorita forse anche dal riferimento al popolo (*Quid tibi est, Herenis, et populo qui in me credunt?*) che la redazione di F e P aveva inserito all'inizio della battuta del diavolo.

Per giustificare quanto si legge in vernacolo, insomma, è necessario postulare un modello più in alto nella genealogia della coppia FP e del loro anti-grafo, un'ulteriore copia latina che presentava ancora i tratti del greco e di M che 'scendono' fino al volgare, e già tutte quelle innovazioni sulle quali il volgare si accorda con FP. Al termine del percorso l'aspetto della tradizione appare dunque così rappresentabile (nello stemma *g* designa il testo greco, non sappiamo se o quanto uguale al greco edito *g^{ed}*, *l* e *v* con relativi esponenti le traduzioni latina e volgare nelle successive fasi di copia o revisione redazionale non più testimoniate):



- | | | | |
|-------------|--|----------------------|------------------------------|
| M | Milano, BNB, Gerli 26 | Ash | Firenze, BML, Ashburnham 470 |
| F | Firenze, BNC, Conv. Soppr. J.II.37 | Naz | Firenze, BNC, II.IV.105 |
| P | Pisa, Arch. Cap. C.181 | Pal | Firenze, BNC, Palatino 131 |
| P.C. | Pietro Calò, <i>Legendae de sanctis</i> , n. 308 | Pan | Firenze, BNC, Pantiatichi 40 |
| Syn | Sinassario | R¹ | Firenze, BR 1788 |
| | | R² | Firenze, BR 1290 |
| | | ed. | ed. F. Zambrini |

Un'osservazione: come si può notare, anche i sei manoscritti volgari sono stati disposti secondo una genealogia precisa. Questo è stato possibile non solo in base ad alcuni errori, cioè a innovazioni involontarie riconducibili al normale processo di copia di un testo, ma anche alla distribuzione di piccole modifiche narrative, il cui carattere di deviazioni era denunciato dal confronto con il punto di partenza latino. Vale a dire che nel *dossier* agiografico di Irene in tutte le sue parti a me note, ovvero nella totalità dei testimoni latini e volgari che ho collazionato, non vi è praticamente copia che non sia anche riscrittura del modello; con maggiore o minor libertà e disinvoltura, ma pur sempre con l'atteggiamento di chi tramanda non per conservare un testo nei suoi esatti connotati, ma per ridare efficacia narrativa e attualità spazio-temporale a una storia. Così il diavolo nel latino cessava di definirsi 'convivente degli Elleni', e l'Irene di una delle copie volgari non apostrofa più uno dei suoi persecutori come 'scaltro Satana', ma come 'cane Saracino'. Abbiamo qui insomma un'ennesima conferma di come questo genere letterario ponga di fronte a una forma particolarmente accentuata e sfuggente di instabilità del testo, tanto più quando i punti da collegare sono distanti cronologicamente e geograficamente, molti passaggi sono divenuti invisibili e tra i fattori del problema rientra quella gigantesca trasformazione dello scritto che è la sua traduzione da una lingua all'altra. Al tempo stesso, d'altra parte, questa pluralità di terreni si è dimostrata anche una risorsa per orientarsi meglio all'interno del singolo settore linguistico di un *corpus*.

