

COEXISTENCE AND COOPERATION IN THE MIDDLE AGES

*IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des
Istituts d'Études Médiévales) 23-27 june 2009, Palermo (Italy)*

a cura di
ALESSANDRO MUSCO e GIULIANA MUSOTTO

Indici a cura di
FEDERICA BERTINI - GIULIANA MUSOTTO - ADRIELE SCALIA



2014

La curatela redazionale del volume ed il coordinamento scientifico-editoriale sono di Alessandro MUSCO. La supervisione dell'editing e la cura degli *Indici* è di Giuliana MUSOTTO

Coexistence and cooperation in the middle ages : 4. European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) : Palermo, 23-27 june 2009 / a cura di Alessandro Musco e Giuliana Musotto. - Palermo : Officina di Studi Medievali, 2014.

(Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali ; 18)

I. Musco, Alessandro

II. Musotto, Giuliana

1. Filosofia – Medioevo – Atti – Palermo

180 CDD-21

ISBN 978-88-6485-061-0

Cip: *Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali*

I saggi qui pubblicati sono stati sottoposti a "Peer Review" / The essays published here have been "Peer Reviewed"

Collana diretta da:

Armando Bisanti, Olivier Boulnois, José Martínez Gásquez, Luca Parisoli, Salva-dor Rus Rufino, Christian Trottmann, Pere Villalba i Varneda.

Copyright © 2014 by Officina di Studi Medievali

Via del Parlamento, 32 – 90133 Palermo

e-mail: edizioni@officinastudimedievali.it

www.officinastudimedievali.it

www.medioevo-shop.net

Ogni autore è direttamente responsabile dei diritti relativi alle immagini pubblicate in relazione al suo contributo.

Ogni diritto di copyright di questa edizione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo è riservato per tutti i Paesi del mondo. È vietata la riproduzione, anche parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata dall'editore.

Prima edizione, Palermo, novembre 2014

Grafica editoriale: Alberto Musco

Editing redazionale: Giuliana Musotto

Indice

SESSIONI PLENARIE

- Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA, *Lenguas de traducción y lenguas vivas. El judeogriego (romaniota) y el judeoespañol (ladino), el camino hacia su confluencia en el Pentateuco de Constantinopla (1547)*3
- Olivia Remie CONSTABLE, *Islamic Practice and Christian Power: Sustaining Muslim Faith under Christian Rule in Medieval Spain, Sicily, and the Crusader States*25
- Nadja GERMANN, *Description – Quantification – Explanation. Some Reflections on Natural Science in the Earlier Middle Age*37
- Cecilia MARTINI BONADEO, *L’ottica nel dibattito medievale tra filosofi, medici e astronomi. Il contributo di Abū Naṣr al-Fārābī*59
- Boghos Levon ZEKIYAN, *Dynamiques et tensions dans la rencontre des religions et des cultures au moyen age. Pour une nouvelle approche des rapports entre religions et cultures avec un regard particulier sur la spécificité arménienne*81

SESSIONI ORDINARIE

- Giuseppe ALLEGRO, *I latini di fronte ai greci nella prima metà del XII secolo. A proposito del filioque*135
- Susanna ALLÉS TORRENT, *Le Vite di Omero tradotte da Pellegrino degli Agli*149
- Maria Amélia ÁLVARO DE CAMPOS, *Aspetti della convivenza fra mondo rurale ed urbano nella città di Coimbra nel medioevo*163
- Francesco Paolo AMMIRATA, *«Ego sum Tartarus, et vado investigans viam veritatis». Aspetti teorici della suppositio nel Liber Tartari et Christiani di Raimondo Lullo*179

| | |
|---|-----|
| Paolo BARRESI-Daniela PATTI, <i>L'abitato medievale presso la Villa romana del Casale</i> | 197 |
| Maria Alessandra BILOTTA, <i>Coesistenza e cooperazione nel Sud della Francia fra XIII e XIV secolo: il caso di alcuni manoscritti giuridici miniati ad Avignone</i> | 213 |
| Antoni BIOSCA I BAS, <i>Algunas características de las traducciones medievales del árabe al latín</i> | 249 |
| Armando BISANTI, <i>L'Arabs, "poemetto" mediolatino del XIII secolo</i> | 257 |
| Maria Leonor BOTELHO, <i>Portuguese Romanesque Architecture, the formation of nationhood and artistic convergence</i> | 267 |
| Monica BRINZEI, <i>Définition de théologie en tant que science selon Jacques d'Elville</i> | 278 |
| Jenny BRUN, <i>Le clan d'Ysengrin contre celui de Renart: illustration de la guerre entre les Ibelin, régents de Chypre, et Frédéric II, dans les Mémoires de Philippe de Novare (1230)</i> | 291 |
| Valeria A. BUFFON, <i>L'assimilation au divin à la Faculté des arts de Paris au milieu du XIII^e siècle</i> | 303 |
| Julie CASTEIGT, <i>Coexistence et médiation dans le Prologue de l'Évangile selon saint Jean commenté par Albert le Grand</i> | 321 |
| Francesca E. CHIMENTO, <i>Un esempio di collaborazione: la doppia mano del manoscritto di Modena BE, it. 455</i> | 341 |
| Rui COIMBRA GONÇALVES, <i>São Domingos de Santarém e os primórdios de S. Tomás de Aquino em Portugal: leitura de um legado e história de uma recepção da leitura</i> | 357 |
| Fabrizio CONTI, <i>Bernardino Busti. Some Themes of Quattrocento Society in a "third generation" Franciscan Observant</i> | 369 |
| Benedetta CONTIN, <i>Alcune considerazioni lessicali sui Prolegomena philosophiae di Davide l'Invincibile, commentatore armeno della scuola neoplatonica alessandrina (VI-VII secolo)</i> | 385 |

| | |
|---|-----|
| Vincenzo M. CORSERI, <i>Alcune osservazioni sui concetti di harmonia e concordantia nell'ecclesiologia filosofica di Nicola Cusano</i> | 397 |
| Helena COSTA, <i>A Questão dos Universais no Comentário de Luís de Molina à Isagoge de Porfírio no contexto da Segunda Escolástica Peninsular</i> | 407 |
| James Sebastiano COSTA, <i>Coexistence by Subterfuge: The Persecution of the Calabro-Valdesi 1559-1561</i> | 417 |
| Salvatore COSTANZA, <i>Mercanti siciliani nel Levante nel XIV-XV secolo</i> | 433 |
| Maria Cristina CUNHA-Maria João SILVA, <i>Cooperazione e coesistenza tra professionisti della scrittura: tabellioni pubblici e notai vescovili (Braga e Porto – sec. XIII-XIV)</i> | 445 |
| Fabio CUSIMANO, <i>Coesistenze culturali nell'opera monastica di Benedetto di Aniane</i> | 453 |
| Salvatore D'AGOSTINO, <i>L'Allocutio christini de hiis que conveniunt homini secundum propriam dignitatem creaturae rationalis ad inclitum dominum tertium Fredericum, Trinacriae regem illustrem d'Arnau de Vilanova</i> | 459 |
| Maria Helena DA CRUZ COELHO, <i>Les rapports de voisinage entre chrétiens et juifs dans le Portugal médiéval</i> | 469 |
| Cristian-Nicolae DANIEL, <i>The «Transitional Region» – Building a Typology for Cohabitating Rites</i> | 478 |
| Anísio Miguel DE SOUSA SARAIVA, <i>Ebrei e Cristiani. Coesistenza e cooperazione tra la comunità giudaica di Viseu e il capitolo della cattedrale nel tardo medioevo</i> | 485 |
| Isabel Rosa DIAS, <i>Trois représentations iconographiques de la reine Isabel de Portugal (1271-1336)</i> | 511 |
| Laura FENELLI, <i>Da Cipro alla Spagna, dall'arabo al latino: la Tentatio sancti Antonii di Alfonso Buenhombre</i> | 521 |
| Rodolfo FERNÁNDEZ, <i>Pensamiento medieval en Nueva España: de Ramón Lull a Jerónimo de Alcalá</i> | 539 |

Laura Fenelli

Da Cipro alla Spagna, dall'arabo al latino: la *Tentatio sancti Antonii* di Alfonso Buenhombre

Significat beatitudini vestre devotus cappellanus magno affectu Alfonsus quia in deserto Scithi que est in Egypto, distans ab Alexandria per dietam, ubi flores anachoritice crescunt, sunt aduhuc ibi monachi de regula Antonii vel Macharii, id est multa monasteria populosa; inter quos monachos dictus frater invenit legendas sanctorum Patrum in multis et diversis voluminibus magni valde, in quibus libris continentur multa miraculosa de vita et doctrina sanctorum parcium illarum, que hactenus in latinum non venerunt, de quibus exscripsit multa, et transtulit in latinum libellum qui continet hystoriam de pugna mirabili et inusitata, qualiter beatus Antonius contra dyabolum pugnavit ipsum vincendo. [...] Ad honorem Domini nostri Iesu Christi Incipit legenda mirabilis quam frater Alfonsus, ordinis Predicatorum, de arabico transtulit in latinum, anno Domini MCCC quadragesimo primo, excerpta de magna et longa legenda sua¹.

Il prologo di un manoscritto del XV secolo², contiene, oltre alla dedica a uno sconosciuto signore, alcune importanti informazioni sull'autore del testo che segue, una *Tentatio sancti Antonii*, tradotta in latino dall'arabo dal domenicano Alfonso Buenhombre nel 1341. Da una ricerca compiuta dai bollandisti che pubblicano la *Tentatio* nel 1942, risulta che il testo è parte di un componimento agiografico più ampio che raccoglie diverse leggende sull'asceta egiziano con scarsi punti di contatto con la prima biografia atanasiana³.

¹ F. HALKIN, «La légende de saint Antoine traduit de l'arabe par Alphonse Bonhome o. p.», *Analecta bollandiana*, 60 (1942) 161.

² Londra, British Museum, Add. 30972.

³ Per l'edizione, i bollandisti si servono di numerosi manoscritti. Contengono recensioni abbreviate del testo di Alfonso: Munster, Biblioteca dell'Università, ms. 432, del XV-XVI sec., Osnabruck, Gymnasium Carolinum, ms. 11, del XV secolo, Dantzig, Staatsbibliothek, ms. mar. F 42, del XV secolo, Treves, Staatsbibliothek, ms. 1143 (già 722), del XIV-XV secolo, Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, ms. 411, del XV secolo. Contengono invece il testo completo: Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms 8077-82, del XV secolo, Köln, Stadtarchiv, ms wallraf 168, del XIV secolo, Trier, Stadtbibliothek, ms.

Un secondo manoscritto, oggi a Monaco⁴, presenta una lettera dedicatoria più ampia, da cui si ricavano ulteriori notizie sul presunto traduttore, di origine galiziana⁵, che svolgeva a Cipro le funzioni di *clericus* e *orator* dello spagnolo *Petrus de Salto Maiori*, Pierre de Sotomayor, cardinale dal 1327, morto nel 1348. Sempre il Monacense 5681 informa che Alfonso ha trovato le leggende antoniane presso un monastero orientale, di monaci che vivono secondo la regola di Antonio e Macario, a Famagosta, nell'isola di Cipro. Nato verso la fine del XIII secolo, Alfonso è noto da poche testimonianze d'archivio e i suoi dati biografici si ricavano in gran parte dai prologhi delle sue opere, come ampiamente ricostruito da Messermann nel 1940⁶. La difficoltà, per lo storico, è scindere la realtà biografica dell'autore dalle sue invenzioni ed esagerazioni, spesso legate a *topoi* letterari assai diffusi. Del 1336 è una presunta traduzione dall'arabo di una storia apocrifia del patriarca Giuseppe, nel cui *incipit* Alfonso narra di essere prigioniero del sultano al Cairo, caduto con ogni probabilità in disgrazia da quando nel 1327 il re d'Aragona trasferisce i privilegi dei domenicani in terra d'Egitto ai frati minori. Il lavoro è completato – grazie alla compiacenza del carceriere, che gli fornisce prima il testo arabo, poi il materiale scrittorio – il 31 ottobre, quando è inviato a tre protettori: il patriarca latino di Gerusalemme, Pietro de la Palu, il maestro dell'ordine dei predicatori, Hugues de Vaucemain, e l'arcivescovo di Rouen, Pierre Roger, il futuro papa Clemente VI. Difficile è valutare la veridicità dell'affermazione sulla prigionia, un *topos* letterario famosissimo e assai diffuso, che percorre tutta la storia della letteratura.

Nel 1339, da Parigi, dove è ospite nel convento di Saint-Jacques, Alfonso dedica al maestro generale del suo ordine, Hugues, la più famosa delle sue traduzioni⁷, vero *best-seller* del Trecento, copiata innumerevoli volte per tutto il XIV e XV secolo, una lettera del rabbino Samuele, ebreo di Fez, sul compimento delle profezie

1735b del XV secolo, Berlin, Staatsbibliothek, Theol. Fol. 280, del XV sec., München, Bayerischen Staatsbibliothek, Clm. 8395, del XV secolo, e München, Bayerischen Staatsbibliothek, clm. 5681, del XV secolo. L'elenco tuttavia non è completo, come mi è stato segnalato dal prof. Antoni Biosca i Bas, (Universitat d'Alacant), che ha in programma l'edizione critica delle opere di Alfonso e che ringrazio cordialmente per la generosità con cui ha condiviso con me ricerche e trascrizioni ancora inedite.

⁴ München, Staatsbibliothek, Clm. 5681.

⁵ Ha sollevato alcuni problemi interpretativi il *Gallicus* con cui si autodefinisce l'autore, anche in rapporto al precedente *Sanctum Iacobum de Galicia*, che si riferisce con ogni evidenza al santuario galiziano di Santiago di Compostela. Con ogni probabilità la città di origine non era Toledo, in Castiglia, come erroneamente si trova spesso ripetuto, ma Cuenca, dove il cognome Buenhombre (Bonhome galiziano) era alquanto frequente. HALKIN, «La légende de saint Antoine», op. cit., 160, n. 1.

⁶ G. MEERSSEMAN, «La Chronologie des voyages et des oeuvres de frère Alphonse Buenhombre o. p.», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 10 (1940) 77-108.

⁷ Uso per semplicità questo termine e proverò a discuterlo criticamente, per quanto riguarda la *Tentatio*.

messianiche con Gesù⁸. Qualche tempo dopo afferma di tradurre in latino un altro opuscolo arabo dello stesso Samuele, trovato durante un viaggio in Marocco, collocabile tra il suo ritorno dal Cairo e il suo soggiorno a Parigi, tra il 1337 e il 1338.

La dedica della leggenda di sant'Antonio al cardinale Pedro Gomez de Sotomayor è datata Famagosta, 15 febbraio 1341 (1342 se, come ipotizzano i bollandisti, l'autore segue lo stile dell'Incarnazione): Alfonso non resta dunque a lungo nella città francese. Dal 1343 è ad Avignone, dove riceve, il 5 gennaio 1344, la bolla di Clemente VI che lo nomina vescovo del Marocco: qui risiederà per nove anni, fino alla morte.

La bolla papale fornisce alcuni interessanti elementi per ricostruire la biografia e la personalità del Galiziano, definendolo *in sacra theologia sufficienter edoctus*. Elemento assai importante, e che costituisce un argomento a favore della tesi che la *Tentatio* sia davvero la traduzione di un testo in arabo, è che si dica di Alfonso che *linguam populi illarum partium intelligat habeatque peritiam loquendi eam*, ossia che capisce e parla con abilità la lingua della zona in cui è chiamato a essere vescovo, poiché è stato missionario *in ultramarinis partibus in conversione infidelium*⁹. Nulla si sa di come il domenicano abbia appreso l'arabo: Messerman ipotizzava forse la frequentazione di uno di quegli *studio linguarum* che i capitoli generali e provinciali dell'ordine si sforzavano di promuovere nella penisola iberica, ma la bolla sembra suggerire piuttosto una lingua appresa sul campo, *per laudabilis studii tui exercitium, noticiam obtines dicte lingue*¹⁰.

Con queste premesse sulla biografia dell'autore – l'effettiva conoscenza dell'arabo da parte del domenicano, i suoi frequenti viaggi in Oriente – veniamo ora al testo della leggenda antoniana. La prima parte, intitolata in alcuni codici *Tentatio*, ci presenta l'eremita sessantacinquenne, mentre coltiva un piccolo orto, continuamente devastato da *ferè diverse* che si cibano delle erbe piantate dal santo. L'episodio potrebbe derivare da un passo della biografia di Atanasio, in cui si dice che Antonio ha un orto, e riesce ad allontanare da esso bestie feroci rivolgendosi *placide* a una di esse e invitandola a non infastidirlo mai più¹¹.

Nel testo di Alfonso, gli animali non intendono andarsene: l'eremita chiede allora aiuto a quello che crede essere un cacciatore, mentre in realtà è un *dyabolum*

⁸ O. LIMOR, *The epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A best-seller in the world of polemics*, in O. LIMOR-G. STROUMSA (eds.) *Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews*, J. C. B. Mohr, Tubingen 1996, pp. 177-194.

⁹ Molto poco si sa ancora dei viaggi – il cui scopo spesso è al limite tra la missione e l'inquisizione – dei domenicani in Oriente, e soprattutto della loro società dei frati pellegrinanti, già esistente agli inizi del Trecento: si veda in proposito C. DELACROIX-BESNIER, *Les dominicains et la chrètienté grecque aux XIV et XV siècles*, École française de Rome, Rome 1997.

¹⁰ MEERSSEMAN, «La Chronologie des voyages et des œuvres», op. cit., p. 96.

¹¹ Athanasius Alexandrinus Episcopus, *Vita et Conversatio S. P. N. Antonii*, PG 26, Paris 1912, c. 915-916.

*in forma humana*¹² che fabbrica per lui *decipulam unam ad capiendum danos et feras qui demoliti sunt ortum*¹³. L'episodio dell'incontro con il demone travestito che fabbrica le trappole conosce una discreta diffusione tra Spagna, Italia, Francia e Germania¹⁴ proprio a partire dal testo di Alfonso poiché diviene parte, nel XV secolo, delle edizioni tedesche delle *Vitae patrum* e presenta numerose occorrenze iconografiche soprattutto nell'area centro europea.

La leggenda prosegue con l'apparizione di un altro diavolo travestito, questa volta in forme femminili, che si presenta come una regina in compagnia delle sue ancelle e convince l'eremita a seguirla nella sua città, non solo magnificando le proprie abilità miracolose («ego consolido paraliticos, egros, contractos et claudos, aperio oculos caecorum, mundo leprosos sano omne languorem, et infirmitatem»)¹⁵, ma anche attraversando con un prodigio il fiume. Quest'ultimo è un miracolo comune nella letteratura agiografica, di evidente derivazione evangelica, già riferito da Atanasio al suo maestro: la donna lo usa per convincere l'eremita secondo un contrasto, assai evidente in tutto il testo, tra i finti prodigi demoniaci e i veri miracoli compiuti da Antonio.

Antonio giunge, acclamato dalla folla, nella città: qui, dopo aver mostrato all'ignaro eremita le meraviglie del luogo, la regina lo conduce nel suo palazzo dove magnifica ancora i suoi poteri miracolosi e sana, con un'acqua che pare benedetta, un gruppo di paralitici¹⁶, poi ingaggia con Antonio un nuovo, lungo discorso. L'evento

¹² HALKIN, «La légende de Saint Antoine», op. cit., 163.

¹³ *Ibid.* Da questo episodio, con allusione metaforica alle tentazioni come trappole per l'asceta, la leggenda è nota anche come *Decipula* o *Muscipula S. Antonii*.

¹⁴ Tra le versioni spagnole della leggenda si segnala la *Nueva y curiosa relacion, en que se da cuenta y declara la tentacion mas fuerte que tuvo en el desierto el glorioso y bienaventurado San Antonio Abad y como supo librarse de ella*, in due parti, stampata a Valencia presso la vedova di Agustin Laborda, nell'ultimo quarto del XVIII secolo, che contiene il volgarizzamento in castigliano di tutta la prima parte del testo di Alfonso, dall'incontro con il finto cacciatore, fino alla sconfitta della regina demoniaca. Un esemplare del testo, diviso in due fascicoli, si conserva presso la Biblioteca Nacional di Madrid, con segnatura VE/1351/14(1-2). Solo di sfuggita si può accennare alla fortuna che il testo di Alfonso ebbe attraverso i due monumentali *picture-books* miniatissimi da Robin Favier negli anni venti del Quattrocento e destinati a raccogliere in un *corpus* unitario tutta la agiografia antoniana, narrata per grandi miniature corredate da didascalia (per cui si veda L. FENELLI, *Sant'Antonio Abate. Parole, reliquie, immagini*, Tesi di dottorato in Storia medievale [XIX ciclo], Tutor M. Montanari, Università degli Studi di Bologna, a.a. 2006/2207, pp. 101-138). È attraverso i volumi miniatissimi che la leggenda di Alfonso si ritrova anche in testi a stampa cinquecenteschi, come *La vie de monseigneur Sainct Anthoine abbé*, Lyon, 1555 (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 4° H 6497).

¹⁵ HALKIN, «La légende de Saint Antoine», op. cit., 168.

¹⁶ «Et ipsa annuente oculis fuit aqua apportata quasi ad benedicendum; que quasi legendo dixit super aquam aliqua verba et flevit aliquantulum, et de qua aqua illa super quam oraverat aspersione super multitudinem populorum infirmorum. Et statim omnes infirmi, quos aqua illa tetigerat curati sunt unusquisque de infirmitate sua, et ceperunt currere ad pedes domine sue». *Ibid.*, 172.

miracoloso – la guarigione dei malati con il liquido – parrebbe a prima vista, e nell'economia del racconto, un dettaglio convenzionale. In realtà è una spia importante per comprendere quale significato poteva avere alla metà del XIV secolo diffondere in Occidente la leggenda antoniana trovata a Famagosta, magari rielaborandola e interpolandola con episodi provenienti da altre tradizioni: questi sono gli anni di grande fioritura dell'ordine dei canonici regolari di sant'Antonio, un ordine ospedaliero – che vota la propria opera assistenziale alla terapia dei malati di fuoco sacro¹⁷ – trattati, come era noto in tutta Europa, con un'acqua dai poteri miracolosi, il *saint vinage*¹⁸.

Il miracolo della regina con l'acqua non è – come vedremo – l'unica spia che lascia intendere che Alfonso conoscesse bene l'attività medica degli antoniani e che a essa, e alle prerogative taumaturgiche di Antonio, volesse fare preciso riferimento: diventa così un nodo importante, non solo nell'economia del racconto, ma anche nella vicenda complessa della sua tradizione testuale. Se la leggenda nasce veramente in Oriente, composta in arabo, bisogna ipotizzare che l'anonimo autore conoscesse il ruolo del santo eremita in Occidente, l'operato degli antoniani e la loro attività ospitaliera e che a essi volesse fare riferimento nella sua composizione agiografica.

Proseguendo con la lettura, tuttavia, altri elementi rimandano con sicurezza al ruolo di Antonio come patrono non solo degli antoniani, ma anche di congregazioni religiose orientali, che dall'asceta dicono di aver ottenuto la regola e l'abito. Quando infatti la donna svela la sua natura demoniaca e cerca di sedurre Antonio, prova anche a sottrargli il *calecuer*, *id est scapulare eius*¹⁹. Che cos'è il *calecuer*? Si comprende meglio da un altro passo del testo di Alfonso, *De habitu quem Christus Antonium induit*, che i bollandisti pubblicano derivandolo sempre dal Monacense 5681²⁰: l'indumento è dono soprannaturale, per allontanare tutti i demoni e per proteggerlo dai loro attacchi, con un evidente rielaborazione di un episodio della biografia atanasiana in cui l'asceta domanda a Cristo dov'era quando i diavoli lo tormentavano. Nel testo di Alfonso Cristo consegna, a testimonianza della sua presenza, un

habitum qui vocatur in arabico calezeut, et cinxit illum manu sua zona que vocatur esary. Et dixit illi: 'In hoc erit tibi victoria contra inimicum et in hoc

¹⁷ L. FENELLI, *Il tau, il fuoco, il maiale. I canonici regolari di sant'Antonio Abate tra assistenza e devozione*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2006, pp. 21-70, con bibliografia precedente.

¹⁸ Da numerose fonti risulta infatti l'esistenza, per il trattamento dei malati, del miracoloso *saint vinage*, una bevanda ricavata ogni anno, il giorno dell'Ascensione, versando vino nella cassa contenente le ossa di sant'Antonio, con ogni probabilità il preparato non conteneva solo il vino immerso nelle miracolose reliquie, ma anche erbe medicinali, che aiutassero la guarigione, con effetto antidolorifico e vasodilatatore. Per decreto papale, la bevanda poteva essere confezionata solo a Saint-Antoine-en-Viennois, nella casa madre dell'ordine. *Ibid.*, pp. 183-187.

¹⁹ HALKIN, «La légende de Saint Antoine», op. cit., 182.

²⁰ *Ibid.*, 205-206.

confringes exercitum eius et adnichilabis astucias eius et dissolves robur eius et humiliabis eum sub pedibus tuis. Et antequam ex eas de mundo isto habebis multos filios in deserto; et eris pater monachorum qui in desertis istis exemplo tuo servient michi²¹.

Il dono dell'abito, quindi, che già dal nome svela la sua matrice linguistica araba – il *calezeut* sarebbe il *kalansuat* o *cucullium* copto, e dovrebbe essere analogo a uno scapolare²², mentre la *zona* corrisponderebbe all'*izar*, una sorta di tunica corta²³ – diventa non solo mezzo apotropaico per scacciare il demonio, ma una sorta di investitura, nel vero senso etimologico della parola, a capo di una comunità di monaci²⁴.

In tutto il testo di Alfonso la polarità tra il diverso ruolo di Antonio in Oriente e in Occidente è un tema ricorrente: Antonio è colui che cura gli ammalati con liquido benedetto, come accadeva nell'abbazia di St. Antoine-en-Viennois, ma anche il patrono di numerose comunità che, dal deserto egiziano, si erano diffuse rapidamente attorno alle coste del mediterraneo orientale, fino alla Siria e all'Armenia. Questo doppio ruolo è sempre più evidente procedendo con la lettura. Scoperta la natura demoniaca della donna, l'eremita riesce a sconfiggerla dopo una lunga battaglia, e nelle parole che Cristo rivolge ad Antonio per premiare il suo sforzo, riconoscendo il suo ruolo taumaturgico, è difficile non vedere ancora una volta un riferimento all'attività dell'ordine antoniano, il cui compito assistenziale era curare e assistere ogni giorno i malati *ignis sacer*, il fuoco di sant'Antonio²⁵: «Qui invocaverit nomen tuum et quicumque in tribulacione sua habuerit fiduciam in te, ego liberabo eos propter te. Ammodo precepi igni quod sit servitor et custos ecclesie tue, et posui etiam custodes legiones angelorum, qui comburent igne derisores et iniuratores tuos»²⁶.

Del resto, tutti i demoni che Antonio incontra nel testo di Alfonso tendono a trasformarsi in colonne di fuoco, come accade, al ritorno nel deserto egiziano, con

²¹ *Ibid.*, 205.

²² «Unum capucium quod habet retro caudam longam, sicut scapulare Predicatorum, et nullam suturam habet a parte ante». *Ibid.*, 186.

²³ Si vedano a questo proposito le osservazioni dei bollandisti, *Ibid.*, p. 186 nota 1 e p. 205, nota 4.

²⁴ Qualcosa di analogo, anche se non sovrapponibile, si ritrova nel sinassario d'Alessandria, in cui si narra come Antonio riceve la visita di un angelo «avec un long mateau, ceint d'une ceinture chrétienne comme le vêtement monastique, et ayant sur la tête un bonnet pareil à un casque», e a partire da quel giorno, decide di vestire l'abito monastico. Si noti che in questo caso, tuttavia, non si parla di dono sovranaturale, ma solo dell'indumento indossato dall'angelo. R. BASSET, *Le synaxaire arabe jacobite (Mois de Toubeh et d'Amchir)*, in R. GRAFFIN-F. NAU (eds.), *Patrologia Orientalis*, vol. 11, Firmin-Didot, Paris 1915, p. 665.

²⁵ FENELLI, *Il tau, il fuoco, il maiale*, op. cit., 174-201. Scarsissima è la documentazione sulle terapie – oltre a quella ufficiale, con il *saint-vinage* – messe in atto negli ospedali antoniani: con ogni probabilità però il lardo suino entrava come eccipiente nella preparazione dell'unguento noto come balsamo di sant'Antonio, da applicarsi per via topica.

²⁶ HALKIN, «La légende de Saint Antoine», op. cit., 184.

il cacciatore, che si rivela per la sua vera natura demoniaca: «Ille, qui videbatur homo, factus est coram eo columpna seu statua grossa et magne valde. [...] Et facta est hec columpna quasi ignea, apparens totum desertum esse plenum igne gehennali et succensum»²⁷. Difficile pensare, ancora una volta, che il ruolo di Antonio nello sconfiggere e nel domare il fuoco possa essere casuale²⁸.

Il diverso ruolo di Antonio in Oriente e in Occidente diventa ancora più evidente nella seconda parte della leggenda pubblicata dai bollandisti e collazionata principalmente dai due codici Monacense 5681 e Harlemense 89²⁹. Il prologo, scritto in prima persona da Alfonso, informa il lettore che si tratta sempre di una leggenda trovata *in eodem libro arabico*, dedicata, questa volta, al miracoloso viaggio di Antonio in Occidente, allo scopo di far convertire alla fede cristiana un non meglio precisato re di Barcellona, la cui famiglia è posseduta dai demoni. Il punto più oscuro della leggenda, in cui forse è contenuta la chiave interpretativa del testo, è costituito da un gioco di parole intorno al nome dell'eremita, che, ancora nel deserto, dopo aver incontrato i messi del re di Barcellona, si interroga sull'opportunità o meno di partire per l'Europa e di abbandonare il suo eremitaggio. Al maestro che spiega ai discepoli le richieste dei catalani, rispondono i compagni: «'Tu scis, pater, quid debes facere, et potes, quamvis nobis non videtur bonum nec placet. Et scias, pater, quod his vocaris Anthonius et illic vocaberis Anthon'», quod in arabico – e qui è Alfonso, il traduttore, a chiosare – est nomen parvuli seu pueri, sed Anthonius est nomen magnum». A loro replica l'asceta: *et ego Anthon volo esse*³⁰.

Che significato ha questo passo, al di là dell'evidente invito dei discepoli af-

²⁷ *Ibid.*, p. 185.

²⁸ Si faccia riferimento a L. FENELLI, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 74-99.

²⁹ Haarlem, Bisschoppelijk Museum, ms. 89.

³⁰ *Ibid.*, p. 191. L'unica chiosa dei bollandisti – che non individuano gli *Apophthegmata* come fonte di partenza – è che Anthon fosse la forma siriana del nome Antonio: spiegazione che tuttavia non chiarisce il senso della frase. Del resto come nota Audollent; (*sub vocem* « Antonianus, Antoninus, Antonius », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris 1924, vol. 3, c. 844), il nome Antonio è uno dei più frequenti in Egitto, e notevole è la confusione con nomi simili e diminutivi. L'unica altra occorrenza da me rintracciata del nome Anton è quella di un monastero giacobita ricordato dall'Assemani nella città di Alessandria, significativamente dedicato a sant'Antonio abate: «Anton. Haec vocem non Pharum, aut suburbium Alexandriae designatur, ut dixi tom. I, pag. 41, sed monasterium ipsum sancti Antonii, seu antonianorum monachorum in urbe Alexandria situm, ut locum hunc interpretatur greg. Bar-hebraeus, cuius verba retuli supra p. 24». JOSEPH SIMONIUS ASSEMANUS, *Bibliothecae orientalis clementino vaticanae tomus secundus. De scriptoribus syris monophysistis*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1721, p. 93, nota 2. Per Giuseppe Simonio Assemani (Tripoli di Siria 1687-Roma 1768) addetto alla Biblioteca Vaticana quale scrittore per il siriano e l'arabo e infaticabile studioso di manoscritti siriani, raccolti nella *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (4 vols, 1719-28) si veda G. LEVI DELLA VIDA, «Assemani, Giuseppe Simonio», in *Dizionario biografico degli Italiani*, IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1962, pp. 437-440.

finché Antonio non parta? L'ipotesi che mi appare più plausibile è che l'eremita voglia, con il gioco di parole sui nomi, intendere il diverso ruolo che la sua figura rivestirà in Occidente, con un'altra delle allusioni dell'autore all'eremita come patrono dell'ordine dei canonici regolari. Se Antonio decide di partire e di compiere un miracolo in Catalogna – sembra dirci Alfonso – diventerà un personaggio completamente nuovo³¹. L'episodio è ripreso da un passo degli *Apophthegmata patrum*, in cui però ha un significato opposto: qui Paolo il semplice consiglia ad Antonio di non rispondere alle lettere di Costantino: «Quodam die accepit litteras a Costantio imperatore abbas Antonius, ut Constantinopolim veniret; et considerabat quid sibi agendum esset. Ait igitur abbas Paulo suo discipulo: Debeo proficisci? Respondit ille: Si abieris, Antonius diceris, si vero manserit, vocaberis abbas Antonius». In questo caso non vengono utilizzati due nomi differenti, e il contrasto è solo tra *Antonius* e *abbas Antonius*, ma sicuramente analogo è il valore del gioco di parole, per indicare un differente ruolo dell'eremita.

La leggenda del miracoloso viaggio di Antonio a Barcellona segue *topoi* agiografici assai diffusi: Antonio raggiunge la città in incognito, trasportato da una nube, il suo potere miracoloso viene riconosciuto grazie a un primo prodigio, e viene utilizzato poi per risanare la famiglia reale. L'elemento più interessante è sicuramente il primo miracolo, che rende manifesto ai catalani la capacità taumaturgica di Antonio: la guarigione di un porcellino cieco e claudicante che una scrofa ha depresso ai suoi piedi. L'episodio assume un significato assai pregante nel contesto della leggenda del santo eremita: come è noto, nessun elemento della prima biografia atanasiana collega Antonio all'animale, che compare invece come attributo iconografico del santo dalla metà del Duecento. Le ragioni di questa bizzarra iconografia vanno ricercate non nella Tebaide egiziana, dove sicuramente gli eremiti, vegetariani, non allevavano maiali, ma nelle città europee sedi dei priorati antoniani, perché i canonici regolari di sant'Antonio erano soliti allevare maiali nelle città in cui si stabilivano, secondo un privilegio concesso dal papato, e via via riconfermato da numerosi statuti comunali duecenteschi e trecenteschi³². La composizione di Alfonso – o il suo presunto originale in arabo – è una delle prime attestazioni, insieme a un manoscritto degli anni trenta del Trecento³³, di come la strana iconografia di un eremita associato a un porcellino, nata per ragioni strettamente economiche, legate alla vita dell'ordine che aveva scelto Antonio come patrono e ne deteneva le reliquie, abbia portato alla produzione di nuovi testi e leggende in cui il maiale appare come beneficiario del potere taumaturgico dell'eremita o, come nel caso del manoscritto bolognese, suo

³¹ *Apophthegmata Patrum*, in PG 65, Paris 1912, c. 86.

³² FENELLI, *Il tau, il fuoco, il maiale*, op. cit., pp. 154-173.

³³ L. FENELLI, *Un manoscritto bolognese del primo Trecento: testi e immagini per la costruzione dell'iconografia di un santo*, in R. ALCOY (ed.) *El Trecento en Obres. Art de Catalunya i art d'Europa al segle XIV*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2009, pp. 385-396.

accompagnatore celeste nella lotta contro il demonio³⁴.

Come nell'episodio della regina demoniaca, anche a Barcellona Antonio si scontra con il demonio, che gli appare questa volta sotto le mentite spoglie di un monaco che compie finti miracoli, secondo un contrasto tra veri prodigi e malizie diaboliche che costituisce uno dei fili conduttori del testo agiografico. A soccorrere l'eremita, donandogli una spada infuocata, è l'arcangelo Michele, che i bollandisti dicono particolarmente popolare nella chiesa copta e che compare, anche associato ad Antonio, in uno dei pochi affreschi superstiti della casa madre dell'ordine antoniano, l'abbazia di Saint-Antoine-en-Viennois³⁵. Ancora una volta il fuoco è presenza insistita nel testo: i demoni tendono a trasformarsi in montagne infuocate, l'eremita li sconfigge al termine di una lunga battaglia diventando una sorta di Signore del fuoco, che dal fuoco protegge e con il fuoco punisce, come suggeriscono anche le parole che Alfonso fa pronunciare all'arcangelo Michele: «O immacolate Anthoni, accipe gladium istum ignis, qui ignis est datus tibi a Domino ut urat inimicos tuos»³⁶.

Nella conclusione della leggenda ritorna il tema del miracolo compiuto in segreto, senza che i beneficiari sappiano che l'autore è l'eremita egiziano, poiché i messi del re catalano, bloccati da venti contrari in Sicilia, temono il momento in cui torneranno in patria e denunceranno il fallimento della loro missione, che invece si è compiuta a loro insaputa. Forse il passo contenente l'oscuro gioco di parole sui nomi

³⁴ A proposito di questo corto-circuito tra testi e immagini, in cui la leggenda di Alfonso prende con ogni probabilità spunto da un'iconografia che era nota e diffusa, ma non si appoggiava su testi agiografici, è interessante notare come in epoca di Controriforma, quando l'attributo suino suscitava domande e imbarazzi, spesso si giustificò la sua presenza riferendosi proprio al testo di Alfonso, che invece è, nella sua traduzione latina, posteriore al diffondersi dell'iconografia in Occidente. Così per esempio sia Falco, primo storico dell'ordine antoniano, sia T. Raynaud, che dedica un libretto all'iconografia antoniana, sostengono che l'attributo del maiale derivi proprio dalla leggenda di Alfonso. Su questo processo di risemantizzazione degli attributi antoniani e sul loro legame complesso con i testi agiografici, vd. FENELLI, *Dall'eremo alla stalla*, op. cit., pp. 128-149.

³⁵ A testimonianza della persistenza della leggenda e della diffusione, nel tempo e nello spazio, della leggenda agiografica antoniana, è interessante notare che nella sacra rappresentazione che si teneva la vigilia della festa di sant'Antonio abate a Tarassaco, nella Marsica, durante il contrasto tra il santo e il diavolo appariva san Michele arcangelo, a fornire all'eremita una spada divina, esclamando: «Non temere, Antonio. Iddio / a proteggerti mi manda. / Il rifugio dell'inferno dovrà piangere e morir / Il rifugio dell'inferno dovrà piangere e morir / è la spada dell'eterno / che a mandarmi Dio mi diede / ai tuoi piedi quell'angel rebel / dovrà piangere e morir / ai tuoi piedi quell'angel rebel / dovrà piangere e morir». La festa abruzzese e la sacra rappresentazione sono descritte da A. M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 184.

³⁶ Si ricordi che sant'Antonio è invocato come protettore dal fuoco spirituale delle tentazioni e del fuoco reale della malattia, ma che, sin dal Trecento, è ricordato dalle fonti come un santo vendicativo e castigatore, che con il fuoco punisce chi lo oltraggia o chi molesta i suoi canonici. Il potere sul fuoco è sempre quindi qualcosa di ambivalente, poiché Antonio è taumaturgo, ma anche vendicatore. Vd. FENELLI, *Dall'eremo alla stalla*, op. cit., pp. 77-99.

Anthonius/Anthon serviva proprio a rimarcare questa differenza tra le due figure, quella dell'asceta in Egitto, secondo la cui regola vissero per secoli comunità di stampo monastico, e quella del taumaturgo e vendicatore con il fuoco in Occidente, patrono di un ordine di canonici regolari. Le figure sembrano riunirsi in una sola, *sanctus Anthonius mirificus*³⁷, quando i messi del re finalmente rientrati in patria riconoscono nel guaritore di Catalogna il vegliardo incontrato nella Tebaide.

Il codice Monacense 5681, quello che conserva quasi per intero tutte le leggende antoniane tradotte da Alfonso, contiene altri tre passi interessanti, sempre dell'autore galiziano. Il domenicano, sempre prodigo di informazioni personali nei suoi testi, scrive di essere libero da impegni, nel convento egiziano di Famagosta che si trova nel punto più alto della città, e di avere il tempo di aggiungere al testo già tradotto altre vicende che – cronologicamente – precederebbero gli episodi già narrati:

Ad honorem Domini nostri Ihesu Christi qui in sanctis suis semper est mirabilis, ego exscripsi hoc de legenda sancti Anthonii quam inveni in arabico apud monachos Egipcios qui morantur Famaguste in ecclesia beati Anthonii, que est in eminentiori loco civitatis illius. Sed quia ad presens vacat mihi [...] volo a capite incipere legendam prefatam et aliqua addere legenda illa huic exscriptioni; que licet hic sint posteriora in ordine istius libelli, tamen in ordine legende sue in arabico sunt priora. Sed non proposui primo transferre nisi dyalogum seu disputationem quam habuit dyabolus contra eum. Sed postea addidi hystoriam Barchinonensis civitatis, et tunc de eodem libro exscripsi hec pauca que secuntur³⁸.

Il *De pueritia s. Antonii* che segue, riferisce, accanto alla narrazione tradizionale, già atanasiana, della rettitudine dell'infanzia di Antonio, alcuni dettagli nuovi, come i nomi dei genitori, Behabex e Giux, di cui si specifica, creando un raccordo con la leggenda di Antonio a Barcellona, la particolare devozione a san Michele Arcangelo. Il testo del predicatore galiziano trova – come sottolineato anche dai bollandisti – singolare coincidenza con una leggenda diffusa in Liguria in cui il padre dell'eremita, egiziano, si chiama Beabessio e la madre, che diventa nella tradizione locale figlia di un conte di Ventimiglia, Guita.

L'ultimo episodio del testo di Alfonso pubblicato dai bollandisti e collazionato dal manoscritto Monacense 5681 e dall'Harlemense 89 – oltre a quello sull'origine dell'abito, che abbiamo già discusso – riporta un nuovo miracolo dell'eremita, che ha molti punti di contatto con la vicenda del re di Barcellona e narra ancora una volta di una guarigione miracolosa in cui l'eremita vuole tenere celata la sua identità.

Oltre però ai testi pubblicati negli *Analecta Bollandiana*, ci sono almeno due

³⁷ HALKIN, *La légende de Saint Antoine*, op. cit., 198.

³⁸ *Ibid.*, 200-201.

miracoli; tuttora inediti e attestati in un manoscritto del XV secolo conservato a Padeborn³⁹ che contiene una versione delle leggende di Alfonso e la vicenda della traslazione del corpo dell'eremita dall'Egitto a Costantinopoli⁴⁰. Il primo prodigio presenta ancora una volta il tema del santo che *multum timet famam* e vuole tenere sconosciuto il suo potere miracoloso: questa volta a rivolgersi a lui è una donna, che riesce, con un inganno, a ottenere la resurrezione del figlio morto. Più interessante è il secondo passo, che rielabora il miracolo della scrofa, presentando, questa volta, una leonessa e il suo leoncino, cieco e zoppo: guarito il piccolo, Antonio si trova prima a dover curare un *lupinum*, poi a rifiutare la compagnia di un *hircum silvestrem*, un caprone, che il leone gli ha portato come aiutante. Significativa è la chiusa della leggenda, *et fere omnes bestie erant domesticæ sancto*, che riporta, emblematicamente, al ruolo di Antonio in Occidente come protettore degli animali⁴¹.

Dopo aver ripercorso i principali episodi riportati dalla leggenda di Alfonso, è interessante cercare di chiarire alcuni interrogativi sollevati dal testo. In più occasioni l'autore dice di tradurre dall'arabo: ma queste leggende arabe esistevano davvero? È possibile rintracciarle?

Alcuni significativi spunti di ricerca derivano dalla lettura di un testo pubblicato nel 1646 a Parigi dall'erudito e religioso maronita Abramo Ecchellense⁴². I

³⁹ Devo la conoscenza di questi testi alla generosità del prof. Antoni Biosca i Bas di cui è la trascrizione dei due ultimi miracoli antoniani.

⁴⁰ Il *De inventione corporis sancti Antonii*, pubblicato dai bollandisti «De S. Anthonio Abbate ex codice Namurc. n. 159», *Analecta Bollandiana*, 2 (1883), 341-354 da un solo testimone, il codice Namurcense 159 del XV secolo, ma sicuramente molto diffuso e tramandato (FENELLI, *Sant'Antonio abate*, op. cit., pp. 60-69), anche in volgarizzamenti, racconta della miracolosa invenzione del corpo di sant'Antonio nel deserto egiziano, ad opera di Teofilo, vescovo costantinopolitano, e della traslazione nella città bizantina, effettuata per curare la figlia dell'imperatore Costante, indemoniata.

⁴¹ Come mi segnala Alessandra Malquori, che ringrazio cordialmente per aver condiviso con me suoi studi ancora inediti, il miracolo della guarigione del leoncino cieco portato al santo dalla madre, deriva dalla *Historia Lausiaca* di Palladio, in cui è riferito a Macario d'Alessandria. La vicenda narrata da Palladio ha numerose attinenze con il testo di Alfonso, dal modo in cui il leoncino viene curato, con lo sputo, fino all'ultimo "dono" della leonessa, che nella *Historia Lausiaca* porta a Macario la pelle di una grossa pecora, mentre nel testo del domenicano spagnolo porta un caprone in carne e ossa. PALLADIO, *La storia lausiaca*, introduzione di C. MOHRMANN, testo critico e commento a cura di G. J. M. BARTELINK, Mondadori, Roma-Milano 1974, p. 95 (Macario d'Alessandria, 18, § 27-28).

⁴² Abramo Ecchellense (nome latinizzato dell'arabo Ibrahim ibn Dawud Haqilani) dotto maronita (Haqili, Libano, 1605-Roma, 1665), agente in transazioni commerciali e finanziarie in Toscana per l'emiro druso Faccardino, divenne prima docente a Pisa, poi professore di lingue orientali a Roma, dove collaborò alle parti arabe e siriane della Bibbia poliglotta di G. M. le Jay (1628-1645). Alla fine del 1645 si trasferì a Parigi, dove, guadagnatosi la protezione di Mazarino, divenne regio interprete per l'arabo e il siriano e professore di queste lingue alla Sorbona, affiancando all'attività di insegnamento anche una fervida attività di editore e traduttore di testi orientali. Nel gennaio del 1653 tornò definitivamente a Roma, per rioccupare l'antica cattedra presso La Sapienza. Il 21 maggio del 1660, per raccomandazione del granduca Ferdinando II di Toscana, con cui aveva intrattenuto rapporti fin

bollandisti lo definiscono *opuscule rarissime*, mentre, da una breve indagine, esso risulta assai diffuso nelle principali biblioteche europee: non doveva dunque essere rarissimo, almeno negli anni in cui fu pubblicato. L'autore, che in un'altra pubblicazione trascrive anche alcune lettere attribuendole all'eremita egiziano⁴³, intitola la sua opera *Sapientissimi patris nostri Antonii magni abbatis regulae, sermones, documenta, admonitiones responsiones, et vita duplex*. I primi capitoli del libretto (che conta 128 pagine in 8°) sono dedicati alla regola donata da Antonio ai suoi monaci (quella secondo la quale vivevano i maroniti egiziani)⁴⁴, alla trascrizione di venti *sermones, admonitiones, e interrogationes quaedam a diversis santissimo patri nostro abbatibus Antonio factae eiusque ad easdem responsiones*. Più interessante, per cercare

dalla missione del 1631, fu nominato, pur conservando la cattedra, scrittore per il siriano e l'arabo nella Biblioteca vaticana, a lui familiare già dal primo soggiorno romano, dove attese con grande zelo al riordino dei fondi orientali, fino alla morte, avvenuta a Roma il 15 luglio 1664. La sua ricca collezione di manoscritti siriani e arabi confluita nella biblioteca vaticana nel XVIII secolo. G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1939 e ID., *Abramo Ecchellense, in Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 60-61.

⁴³ *Sancti Antonii aegyptii epistolae viginti*, Paris, 1644 (edito in PG 40, Paris 1912, cc. 999-1066). Il problema delle epistole di Antonio, della loro circolazione e autenticità, è assai complesso: il corpus è attualmente costituito da sette epistole, giunte in due diverse traduzioni: la prima, dal greco, di Valerio di Sarasio, è del XV secolo e consta di sette epistole, la seconda, ad opera dell'Ecchellense, volta dall'arabo nel XVII secolo, è composta da venti missive, ma solo le prime sette, corrispondenti a quelle già tradotte nel Quattrocento, sono riferibili ad Antonio, mentre le restanti sono del monaco Ammone. Scritte originariamente in copto, le lettere circolarono assai rapidamente, come attesta Girolamo, in greco. Ancora molto dibattuta è la loro autenticità, per cui si vedano, con opposti pareri: G. GARITTE, «À propos des lettres des saint Antonie l'ermite», *Muséon*, 52 (1939) 12-31 e S. RUBENSON, *The letters of St. Anthony: monasticism and the making of a saint*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 1995. La versione georgiana, sempre tradotta dal greco, ma giudicata filologicamente più vicina all'originale rispetto alle versioni latine, è edita in *Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, éd. et trad. par G. GARITTE, L. Durbecq, Louvain 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 148-148), con una moderna traduzione latina e Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*-Antonio Abate, *Detti-Lettere*, introduzione, traduzione e note a cura di L. CREMASCHI, Mondadori, Milano 1995 (l'autrice pubblica le lettere rivedendo la moderna traduzione latina del testo georgiano edito da Garitte).

⁴⁴ Complesso è anche il problema della cosiddetta "regola" di sant'Antonio: già nel IV e V secolo esistevano, nel deserto egiziano, così come in Etiopia, numerose istituzioni monastiche che si ispiravano all'esperienza di Antonio, traendo istruzioni di vita monastica dagli *Apophthegmata* e dalla biografia atanasiana dell'eremita, rielaborati per adattarli a una sorta di via intermedia tra un regime solitario e il cenobitismo. La regola così la come la leggiamo nel testo dell'Ecchellense, tradotta da due manoscritti in arabo e in siriano, non contiene prescrizioni strette, ma una sorta di "droit coutumier", con consigli assai semplici. A. MOKBEL, «La Règle de Saint Antoine le Grand», *Melto. Recherches orientales*, 2/2(1966) 207-227. J. GRIBOMONT, *Antonio l'eremita. Regola*, in G. PELLICCIA-G. ROCCA (eds.) *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Edizioni Paoline, Roma 1974, coll. 702-703. Sui maroniti e il loro rapporto con la regola antoniana si veda: G. J. MAHFOUD, «Le monachisme maronite du X^e siècle à la fin du XVII^e», *Melto. Recherches orientales*, 2/1 (1966) 9-12.

di comprendere qualcosa di più sulla leggenda di Alfonso e la sua origine araba, è l'ultima parte dell'opera: *Sanctissimi Antonii abbatis vita, ex libro inscripto*. Già dal sottotitolo generale, l'autore afferma di aver tradotto i testi dall'arabo, lingua che conosce bene e di cui è interprete e insegnante: «Omnia nunc primum ex Arabica lingua latine reddita, ab Abrahamo Ecchellensis maronita, syriacae et arabicae linguae Christianissimi Regis interprete, ac earundem in Academia parisiensi professore». Nella prefazione l'autore chiarisce di aver trovato la leggenda sulla vita di Antonio in un antico manoscritto arabo portato a Roma, già in possesso di un francescano che era stato commissario a Gerusalemme fino al 13 dicembre 1642:

His preterea accessit illius vitae epitome duplex: primam decerpsimus ex pervetusto codice inscripto: Clavis ianuae Paradisi de gestis Monachorum, quem ex oriente nuper Romam attulit, et Sancti Petri Montis aurei bibliotheca inscripsit catalogo, admodum R. P. Andreas Arcuensis ordinis S. Francisci Strictioris observantiae, olim Guardianus Ierosolymorum nunc vero Terrae-Sanctae commissarius⁴⁵.

Come non manca di evidenziare l'Halkin nella sua introduzione alla leggenda di Alfonso, la definizione del codice arabo tradotto dal maronita, *Clavis ianuae Paradisi* non può che ricordare l'incipit della leggenda del Galiziano: *merito vocatur beatus Anthonius clavis porte gratie*.

Le somiglianze e i rimandi diventano sicuramente più stringenti se ci si addentra nelle dieci pagine tradotte da Abramo Ecchellense. Dopo una breve descrizione dell'infanzia di Antonio, che contiene i dettagli consueti di derivazione atanasiana – morte dei genitori, distribuzione dei beni e scelta della solitudine nel deserto – il maronita narra un episodio nuovo, non privo però di punti di contatto con la leggenda di Alfonso.

Un giorno l'eremita incontra una *mulier quaedam ex Arabibus specie pulchra* che sta scendendo al fiume con le ancelle per lavarsi. Le donne iniziano a denudarsi e incappano in Antonio, che, vedendo la nudità delle fanciulle, le rimprovera per la loro scarsa pudicizia. La risposta della donna è molto secca: *tace homo, unde es monachus? Si enim esses monachus, esses in deserto interiori, hic enim minime, suum figunt monachi domicilium*. Comprendendo che nelle parole della donna c'è un suggerimento divino, il giovane intraprende la strada del deserto, allontanandosi da ogni contatto con la civiltà. L'episodio è narrato, identico, anche da Alfonso, dopo il racconto sull'infanzia di Antonio.

Ancor più significativo per le nostre ipotesi è il successivo paragrafo della leggenda agiografica, in cui si incontra un altro episodio assai vicino a quello narrato dal domenicano spagnolo, con soltanto qualche dettaglio differente, tale da far

⁴⁵ Abramus Ecchellensis, *Sapientissimi patris nostri Antonii magni abbatis regulae, sermones, documenta, admonitiones responsiones, et vita duplex*, apud Adrianum Taupinart, Paris 1646, p. 2.

pensare che si tratti non di una derivazione diretta, ma di due diverse traduzioni di una analoga tradizione araba. L'episodio del viaggio prodigioso a bordo di una nube e della miracolosa guarigione prima del cucciolo di una scrofa, poi di una famiglia reale è, sostanzialmente, lo stesso narrato dal galiziano, anche se il re non è catalano, bensì longobardo⁴⁶.

Che cosa si può ricavare dalle somiglianze tra il testo di Abramo Ecchellense e quello di Alfonso Buenhombre? È possibile che il maronita conoscesse il testo del galiziano, di cui altre opere, come *l'Epistola rabbi Samuelis*, erano notissime e diffuse per tutta la cristianità? È difficile pensare che in questo caso non lo citi mai espressamente, ma anzi dica di tradurre direttamente dall'arabo. Ipotizzando una derivazione del testo del maronita dalla leggenda di Alfonso non si spiegherebbero inoltre le discrepanze tra i due testi, come la differente ambientazione del miracolo che coinvolge la famiglia reale. È più probabile immaginare che entrambe le narrazioni derivino da una fonte comune, o da un *corpus* di leggende tramandate in differenti versioni, che i due autori, a secoli di distanza tra loro, traducono, rielaborano e fanno conoscere in Occidente. A questo proposito è assai interessante il citato prologo premesso da Alfonso agli episodi relativi all'infanzia di Antonio: il domenicano scrive che – rimasto a Famagosta – ha il tempo necessario per trascrivere altre leggende antoniane, che cronologicamente precederebbero il testo già tradotto. *L'incipit* trasporta il lettore nella materialità del lavoro dello spagnolo, lasciando a mio parere pochi dubbi sulla sua reale opera di traduttore.

È tuttavia assai complesso riuscire a identificare la fonte araba da cui sarebbero nati, in modo che giudico indipendente tra loro, i testi del galiziano e del maronita: gli studi dei bollandisti si arrestano davanti all'evidente difficoltà di analizzare le fonti arabe, pur avanzando alcune ipotesi su due manoscritti di Beyrouth, di cui uno molto tardo, del XIX secolo, e l'altro del XVII secolo, che contengono entrambi precisi punti di contatto con il testo di Alfonso, suggerendo così l'esistenza di una tradizione agiografica antoniana in lingua araba.

Difficile innanzitutto è comprendere in quale monastero si trovasse realmente Alfonso ai tempi della sua traduzione: nel prologo al *De pueritia* afferma che «ego exscripsi hoc de legenda sancti Anthonii quam inveni in arabico apud monachos egyptios qui morantur Famaguste in ecclesia beati Anthonii que est in emineiori loco civitatis illius»⁴⁷, quindi che si trovava a Famagosta, in una chiesa officiata da monaci egiziani, nel luogo più alto della città. Generiche sono anche le informazioni del primo

⁴⁶ Anche nel testo dell'Ecchellense compare lo strano gioco di parole sul nome dell'eremita, questa volta tra i nomi Antonio e Antonino: «Quid mihi consulis fili mi, vadam, an maneam? Cui respondit: Pater, si maneris tu es abbas Antonius, si profectus fueris, eris Antoninus. Diligebat quippe eum discipulus ille plurimum, ideo nolebat ab illo avelli. Qui, Antoninus esse volo, respondit ei» (Abramus Ecchellensis, *Sapientissimi patris nostri Antonii*, op. cit., p. 116).

⁴⁷ HALKIN, «La légende de saint Antoine», op. cit., p. 200.

prologo, in cui si dice che i testi sono utilizzati da *monachi de regula Antonii vel Marcharii*: l'indicazione è troppo vaga perché possa permettere di localizzare il monastero o l'ordine che l'officiava.

Del resto, nella sola città di Famagosta, molti erano gli edifici religiosi dedicati al santo eremita: sicuramente era presente una precettoria dei canonici regolari di sant'Antonio⁴⁸ – e questo potrebbe spiegare gli elementi sicuramente occidentali nelle leggende di Alfonso, come i riferimenti al maiale, al fuoco, al *saint-vinage* –, la prima chiesa dei templari era dedicata ad Antonio⁴⁹, mentre dal Quattrocento è attestata una cattedrale copta dedicata sempre al nostro santo⁵⁰.

Se è difficile giungere a conclusioni certe sulla traduzione di Alfonso, ed è possibile soltanto suggerire che il contesto liturgico e monastico cipriota poteva sicuramente rendere disponibile, per il galiziano, leggende in arabo dedicate a sant'Antonio, ipotesi più concrete possono essere formulate sulle fonti utilizzate da Abramo Ecchellense: secondo le ricerche svolte da Mokbel, il maronita si sarebbe servito di due manoscritti attualmente alla Biblioteca Vaticana, il Vaticano arabo 398 del XV secolo, e il Vaticano siriano 424 del XVI secolo⁵¹. Pur se entrambi i ma-

⁴⁸ P. PLAGNIEUX-T. SOULARD, *L'hôpital Saint-Antoine*, in J.-B. DE VAIVRE-P. PLAGNIEUX (eds.), *L'art gothique en Chypre*, De Boccard, Paris 2006, pp. 248-250.

⁴⁹ C. OTTEN-FROUX, *Notes sur quelques monuments de Famagouste à la fin du Moyen Age*, in C. OTTEN-FROUX-J. HERRIN- M. E. MULLETT (eds.) *Mosaic. Festschrift for A. H. S. Megaw*, British School at Athens, London 2001, pp. 145-154.

⁵⁰ C. SCHABEL, *Religion*, in A. NICOLAOU-KONNARI-C. SCHABEL (eds.) *Cyprus: society and culture 1191-1374*, Brill, Leiden 2005, pp. 157-218, con numerosi dettagli sulle differenti comunità cipriote e sulle loro consuetudini linguistiche. La chiesa copta di Famagosta dedicata a sant'Antonio, che mi sembra, in assenza di ulteriori indizi, il luogo dove con maggiore probabilità Alfonso potrebbe aver trovato le leggende antoniane, fu distrutta all'inizio degli anni quaranta del Cinquecento, per facilitare l'opera di rinnovamento delle fortificazioni della città, secondo quanto è riportato dalla documentazione veneziana. G. GRIVAUD, *Les minorités orientales à Chypre (époque médiévale et moderne)*, in Y. IOANNOU-F. MÉTRAL-M. YON (eds.), *Chypre et la méditerranée orientale. Formations identitaires: perspectives historiques et enjeux contemporains. Actes du colloque tenu à Lyon, 1997*, Maison de l'Orient méditerranéen-Jean Pouilloux, Lyon 2000, p. 49. Nessuna informazione utile all'identificazione del monastero si trova invece in F. HALKIN, «Un monastère copte a Famagouste au XIV^e siècle», *Museón. Revue d'Etudes orientales*, 59 (1946) 1-4, 511-514, che cita solo il passo di Alfonso.

⁵¹ Per le descrizioni dei due manoscritti si vedano il catalogo di Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab angelo maio bibliothecae vaticanae praefecto*, IV, Typis Vaticanis, Romae, 1831 (*Codices arabici vel a christiani scripti vel ad religionem christianam spectantes*) pp. 499-500 e *Ibidem*, V (*codices chaldaici sive syriaci vaticani assemaniani*), p. 474 e MOKBEL, «La Règle de Saint Antoine», op. cit., 210-213. Il Vaticano Arabo 398, raccolta di regole monastiche, di Apophtegmatà e di storie dei santi padri, contiene i testi tradotti dall'Ecchellense alle cc. 1-100v, e proviene dal collegio maronita romano. Il Vaticano Siriano 424, di origine giacobita, contiene, alle cc. 299-301 una *fabulosa narratio de s. Antonio abbate* secondo la descrizione del Mai. collegabile a questi manoscritti è un codice della biblioteca di Beyrouth, datato 22 aprile 1696 (Beyrouth, Bibliothèque Orientale, Université Saint-Joseph, 482): alle pagine 281-382 contiene una vita di sant'Antonio, *astro*

noscritti sono più tardi della composizione di Alfonso, è probabile che lo spagnolo abbia letto, tradotto e a suo modo rielaborato – forse contaminandolo con testi a lui noti della liturgia occidentale – qualcosa di assai simile. Del resto la Cipro governata dai Lusignano, prima dell'invasione genovese e poi della conquista veneziana, è, soprattutto dopo la caduta di Acri e degli altri presidi crociati nel 1291, il rifugio per moltissime differenti comunità cristiane oltre ai copti, i giacobiti, i maroniti, gli armeni, i melkiti siriaci, tutti gruppi – attestati come presenti al concilio provinciale di Nicosia del 1340 – che utilizzavano spesso l'arabo, accanto al greco e al siriano, per i loro testi liturgici⁵². Non mi sembra improbabile, quindi che esistesse realmente un testo agiografico scritto in arabo ad uso di una comunità maronita o copta di Cipro, come del resto attestano i manoscritti quattrocenteschi sicuramente utilizzati da Abramo Ecchellense, e che questo testo tendesse a colmare i vuoti lasciati dalla biografia atanasiana, sull'infanzia dell'eremita, il nome dei suoi genitori, la sua miracolosa apparizione in Occidente.

Proprio la situazione religiosa cipriota, con un'isola che diventa un microcosmo tra Oriente e Occidente per moltissime comunità religiose differenti, dove l'arabo, il greco e il latino sono le lingue ufficiali per la liturgia e le cancellerie signorili⁵³, ci fa riflettere sulla venerazione per il santo eremita nel Trecento e sulla circolazione che le sue leggende agiografiche dovevano avere nel bacino mediterraneo⁵⁴: non è strano dunque che una leggenda che potremmo definire orientale contenga in sé molti elementi legati al culto per l'asceta nell'Occidente cristiano, dall'uso del fuoco per incenerire demoni e nemici, alla presenza del maiale nell'episodio di Barcellona.

del deserto e padre dei monaci orientali con molti punti di contatto con i testi di Alfonso e quindi dell'Ecchellense, come già segnalato anche dai bollandisti. Il processo attraverso il quale i manoscritti dei collegi maroniti e giacobiti romani confluirono nella biblioteca Vaticana è analizzato da LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo*, op. cit., pp. 199 e 441.

⁵² Un buon bilancio, con bibliografia precedente, si legge in J. RICHARD, *Chypre sous les Lusignans*, in BERNARD DE VAIVRE-PLAGNIEUX (ed.) *L'art gothique en Chypre*, op. cit., pp. 59-88. Numerose informazioni anche in G. GRIVAUD, *Les minorités orientales à Chypre*, op. cit., pp. 43-70. Una notizia interessante, che ci riporta al plurilinguismo cipriota e alla venerazione per il santo eremita sull'isola è la testimonianza secondo la quale nel 1781 – quindi molto più tardi rispetto al periodo di cui ci stiamo occupando – il pittore e monaco Leontios dipinse un'icona di sant'Antonio per la chiesa maronita dedicata al santo a Kytherea, che conteneva due lunghe iscrizioni, una in caratteri arabi e una in caratteri greci. D. TALBOT RICE, *The icons of Cyprus*, George Allen & Unwind Ltd, London 1937, p. 61.

⁵³ J. RICHARD, *Le plurilinguisme dans les actes de l'Orient latin*, in O. GUYOTJEANNIN, *La langue des actes. Actes du XIe Congrès international de diplomatique, Troyes, jeudi 11-samedi 13 septembre 2003*, Éditions en ligne de l'École des chartes, <http://elec.enc.sorbonne.fr/sommaire163.html>.

⁵⁴ FENELLI, *Dall'eremo alla stalla*, op. cit., in particolare pp. 5-53. Interessanti riflessioni sulla migrazione dei culti tra chiesa latina, chiesa greca e chiesa copta nella Cipro del Trecento in M. BACCI, *Spazi sacri e rappresentazione del potere nella Cipro dei Lusignano*, in A. C. QUINTAVALLE (ed.), *Medioevo: la chiesa e il palazzo. Atti del convegno internazionale di studi, Parma, 20-24 settembre 2005* Electa, Milano, 2007, pp. 183-192 (I convegni di Parma 8).

I testi agiografici sulla vita di sant'Antonio abate, tradotti, rielaborati, riproposti, seguono un percorso insieme analogo e opposto a quello delle reliquie dell'eremita, traslate dal deserto egiziano a Costantinopoli e poi nel sud della Francia alla fine dell'XI secolo. In tutti questi movimenti, di testi, di reliquie, ma anche di immagini, la figura dell'asceta muta e si rinnova, diventando sia il patrono di una comunità di canonici regolari, in Occidente, sia, in Egitto, in Siria, in Libano, a Cipro e in tutti i possedimenti dell'impero bizantino, il santo eponimo di numerose congregazioni di stampo semieremitico. I testi e le leggende – tradotti, abbreviati, riscritti – si intrecciano e si sovrappongono per dipingere l'immagine di uno dei santi più popolari dell'Europa e del bacino mediterraneo.