

ALESSANDRA FOSCATI

I TRE CORPI DEL SANTO.
LE LEGGENDE DI TRASLAZIONE DELLE SPOGLIE
DI SANT'ANTONIO ABATE IN OCCIDENTE

Durante il viaggio compiuto agli inizi del XVIII secolo e durato sei anni nel quale «ont parcouru près de cent évechéz, et plus de huit cent abbayes pour y chercher les mèmores necessaires à la nouvelle édition du *Gallia Chistiana*, à laquelle on travaille dans leur Congrégation»¹, i due benedettini della congregazione di san Mauro, Martène e Durand, fecero immancabilmente tappa all'abbazia di Saint-Antoine nel Delfinato, casa madre dell'ordine dei canonici antoniani. Essi, oltre a rimanere colpiti dalla magnificenza dell'abbazia e della chiesa che giudicarono la più bella del Delfinato dopo la cattedrale di Vienne², si resero testimoni della presenza delle spoglie di sant'Antonio abate conservate nell'altare «dans une belle châsse d'ébene couverte de lames d'argent»³, e di numerosi altri corpi di martiri traslati direttamente da un antico cimitero romano assieme ad oggetti-reliquia, quali fiale di vetro contenenti il loro sangue e lampade d'argilla provenienti dalle antiche sepolture⁴. Inoltre rilevarono

1. *Voyage littéraire de deux religieux benedictins de la Congregation de s. Maur*, Paris 1717-1724, vol. 1, Preface, p. non numerata.

2. «... l'église après la cathedrale de Vienne est la plus belle du Dauphiné» (ibid., p. 261).

3. Ibid.

4. «... on voit plusieurs corps tirez des Catacombes [...] Ils [gli Antoniani] nous montrerent des phioles de verre et des lampes d'argile, qu'on avoit trouvées dans ce cimetiére, et apparemment avec les corps dont ils sont en possession. Les phioles de verre pleines de sang sont des marques indubitables du martyre de ceux auprès desquels elles se trouvent» (ibid.).

che l'ospedale collegato all'abbazia ospitava all'epoca una ventina di malati, colpiti dal «feu S. Antoine», i quali avevano subito l'amputazione di qualche arto da parte di «un frere fort habile qui n'en manquoit aucun» e che mostrò loro alcuni macabri reperti, quali «des mains et des pieds coupez il y a cent ans, qui sont semblables à ceux qu'il coupoit tous les jours, c'est-à-dire, tout noir et tout secs»⁵.

Giungendo nella cittadina di Lézat (Lézat-sur-Léze, vicino a Tolosa), essi visitarono l'antica abbazia dove ebbero l'opportunità di ammirare «un ancien cartulaire tres-beau» dal quale appresero che, da almeno ottocento anni, i monaci sostenevano di essere in possesso delle spoglie di sant'Antonio abate, che un'antica tradizione (sulla quale torneremo) voleva che fossero state portate dall'Oriente da due loro antichi confratelli⁶. Con un certo imbarazzo i due religiosi non mancarono di segnalare che anche nella città di Arles i benedettini di Montmajour dichiaravano di possedere lo stesso corpo conservato all'interno di una «tres belle châsse». Essi sostenevano di averlo sottratto agli Antoniani di Saint-Antoine «comme un bien qui leur appartenoit»⁷ dopo la definitiva separazione dei due gruppi religiosi.

Un'altra testimonianza, più antica di due secoli, racconta di come due dei corpi del santo, quelli presenti a Saint-Antoine ed a Arles, avessero suscitato un moto di indignazione da parte del canonico Antonio de Beatis. Questi, nel descrivere un viaggio della durata di un anno intrapreso assieme al cardinale Luigi d'Aragona, attraverso la Germania, la Francia e i Paesi Bassi, appena giunto ad Arles, dopo essere passato da Saint-Antoine, aveva usato come pretesto

5. Ibid., p. 263. In una relazione medica dedicata al profilo della malattia chiamata fuoco di sant'Antonio, redatta alla fine del Settecento, si specifica che nel 1710 operava come chirurgo nell'ospedale di Saint-Antoine un «frère religieux» chiamato F. Bossau (de Jussieu, Paulet, Saillant, Tessier, *Recherches sur le feu saint-Antoine*, in «Mémoires de médecine et de physique médicale, tirés des registres de la société royale de médecine», 1776, pp. 287-8).

6. «Ce fut dans ce cartulaire que nous apprîmes qu'il y a plus de huit cent ans que l'on croit à Lezat être en possession du corps de saint Antoine abbé, pere de tant de saints solitaires d'Egypte. On y montre encore ses reliques, ausquelles il y a beaucoup de dévotion dans le pays, il s'y fait même plusieurs miracles et autrefois le parlement de Toulouse faisoit jurer sur ces reliques pour connoître la verité. La tradition du monastere est, que ce fut deux religieux de la maison, qui étant allé en orient, enlevèrent le corps de saint Antoine et l'apporterent à Lezat» (*Voyage littéraire* cit., seconda parte, p. 35).

7. Ibid., p. 36.

proprio la presenza del secondo corpo santo per criticare l'esistenza di reliquie identiche, esposte nelle varie chiese, che aveva avuto modo di osservare in quell'occasione. Come rappresentante di una Chiesa moderna, giunta ormai a riconoscere la santità unicamente attraverso i processi di canonizzazione, non poteva che attribuire la colpa di una tale proliferazione agli stessi uomini di Chiesa, accusati di non aver operato un controllo sull'autenticità delle reliquie⁸. Controllo che però, ammette l'autore, non era ormai più possibile esercitare nel caso dei culti più antichi profondamente radicati, i quali andavano ora tollerati «perche molte cita, terre, et populi, chi hanno alcuni devotioni et reliquie antiche, prima che privarsine, se fariano mille volte ruinare et abrusare»⁹.

Fortunatamente l'uomo di Chiesa, una volta giunto in Costa Azzurra, ritornò in Italia senza visitare i paesi ai piedi dei Pirenei, non avendo così modo di indignarsi ulteriormente incontrando anche il terzo corpo di Antonio, quello conservato a Lézat.

Come è noto a Saint-Antoine si sviluppò un importante culto taumaturgico dedicato al santo copto, grazie al quale vide la luce l'ordine dei canonici ospedalieri antoniani o antoniti, oggetto di numerosi studi¹⁰. Anche se l'origine dell'ordine si perde nel mito¹¹, esso, profilatosi inizialmente come una con-

8. «Però tali errori son successi per incuria de pastori, chi ne hanno havuta poco cura, quali in nullo modo doveano approbare reliquia alcuna, che non fusse prima ben processata, non comportando ne li principii, che vi fussero in christiani reliquie duplicate» (*Itinerario di monsignor reverendissimo et illustrissimo il cardinale de Aragona mio signor, incominciato da la cita de Ferrara nel anno del Salvatore MDXVII [...]*, Testo critico a cura di L. Pastor, *Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien, 1517-1518*, Freiburg 1905, p. 157). Il testo del De Beatis, ritrascrizione dell'edizione di L. Pastor, è leggibile anche in Appendice al volume di A. Chastel, *Luigi d'Aragona. Un cardinale del Rinascimento in viaggio per l'Europa*, Roma-Bari 1987.

9. *Itinerario di monsignor reverendissimo cit.*, p. 157.

10. Sulla storia dell'ordine antoniano mi limito alla citazione degli studi più recenti, quali l'ormai ben nota opera di A. Mischlewski, *Un ordre hospitalier au Moyen Age. Les chanoines réguliers de Saint-Antoine-en-Viennois*, Grenoble 1996 e il più recente volume di L. Fenelli, *Il tau, il fuoco, il maiale. I canonici regolari di sant'Antonio Abate tra assistenza e devozione*, Spoleto 2006. Sul funzionamento, nel corso dei secoli, dell'ospedale antoniano di Saint-Antoine, si veda A. Foscati, *Ignis sacer. Una storia culturale del 'fuoco sacro' dall'antichità al Settecento*, (Micrologus' Library 51), Firenze 2013, pp. 133-67.

11. Si deve allo storico antoniano del XVI secolo, Aymar Falco, il racconto del mito di fondazione dell'ordine in cui si narra del nobile Gastone il quale, dopo aver visto in sogno sant'Antonio che gli prometteva di guarire il figlio ammalato di *ignis sacer*, si sarebbe votato al

gregazione laica poi regolarizzata, appare pienamente inserito in quel clima di riforma che, nel corso del XII secolo, segna la nascita di nuove esperienze comunitarie in cui soprattutto i laici, a fronte di una nuova spiritualità e di un diverso approccio nei confronti del corpo, e quindi del malato, si spingono a farsi carico di quest'ultimo unendosi in congregazioni¹².

Come meglio vedremo in seguito, il nucleo originario su cui venne eretto il priorato di Saint-Antoine, nella diocesi di Vienne, era di proprietà della potente abbazia benedettina di Montmajour situata in prossimità di Arles. Nel tempo, sorsero rilevanti problemi di convivenza tra i due gruppi, i benedettini e gli antoniani, fino all'allontanamento definitivo dei primi, i quali, a partire dal XV secolo, incominciarono a sostenere di essere loro i veri possessori delle sante reliquie, sottratte agli antoniani e solennemente riposte ad Arles nella chiesa di Saint-Julien, di loro proprietà. Ecco spiegata la presenza, in Età moderna, del corpo del santo nella città provenzale¹³.

Un'interessante testimonianza resa da Adamo di Eynsham, nella sua biografia dedicata al vescovo Ugo di Lincoln, scritta probabilmente tra il 1206 e il 1214, mette in evidenza come, attorno all'anno 1200, fosse già in auge nel territorio del Delfinato un culto taumaturgico sorto attorno al corpo che viene indicato come quello di sant'Antonio abate. Nell'opera, l'autore si sofferma a descrivere gli ammalati di *ignis sacer* che giungevano al cospetto delle spoglie del santo nella speranza di trovare una guarigione, la quale, se concessa, aveva luogo nell'arco di sette giorni. In caso contrario essi venivano comunque liberati dalle sofferenze grazie alla morte che, per intercessione di un tale patrono, era comunque garanzia di vita eterna¹⁴.

santo e, assieme ad altri otto compagni, avrebbe dedicato il resto della sua vita alla cura dei malati urenti che giungevano a Saint-Antoine. (A. Falco, *Antoniana historiae compendium [...]*, Lyon 1543, cc. 45v-46r).

12. Si veda J. Agrimi - C. Crisciani, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino 1980, pp. 98-138; Eaed., *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. 1, *Antichità e Medioevo*, a cura di M. D. Grmek, Roma-Bari 2007 (ed. or. Roma-Bari 1993), pp. 217-59.

13. Sul culto di Arles e sulla *querelle* sorta attorno ai due corpi del santo ancora in Età contemporanea, si veda M. Baudat, *Les reliques de saint Antoine abbe, une veneration "municipale" arlesienne?*, in *Abbaye Saint Pierre de Montmajour. Histoire et Patrimoine*, a cura di A. Bastié, Arles 1999, pp. 75-91.

14. *Magna Vita sancti Hugonis*, V, 13, Testo critico e trad. inglese a cura di D. L. Douie - H. Farmer, *The Life of St Hugh of Lincoln*, Edinburgh 1961, vol. 2, pp. 159-60: «Vidimus enim iuvenes

Come ho già avuto modo di chiarire, l'*ignis sacer*, a differenza di quanto sostenuto fino ad oggi dalla storiografia, non è da intendersi sempre, nelle fonti del passato, come sinonimo di ergotismo e, in epoca medievale e moderna, l'espressione indicava più genericamente la gangrena, a prescindere dall'eziologia¹⁵. Ciò non toglie che il culto taumaturgico dedicato al santo possa avere preso avvio proprio in seguito ad un evento epidemico. Non si tratterebbe certo di una novità. Anche il culto di san Marziale di Limoges ebbe un forte impulso in seguito ad un'epidemia urente – in cui riconoscere probabilmente l'ergotismo – che colpì la regione del Limosino nel 994. Il miracolo di guarigione operato da Marziale fu così importante – soprattutto grazie alla penna di Ademaro di Chabannes che ne perpetuò il ricordo – da far sì che questi divenisse uno dei santi eponimi della malattia urente, tanto da essere ricordato anche nelle fonti mediche per molto tempo a venire¹⁶. Allo stesso modo si svilupparono alcuni culti specifici dedicati alla Vergine in santuari collocati nel

et virgines, senes cum iunioribus per sanctum Dei Antonium salvatos ab igne sacro, semiustis carnibus consumptisque ossibus variisque mutilatos artuum (...) qui omnes fere infra diem septimam divinitus curantur. Nam si quis sub hoc dierum spatio corporis sanitatem non recipit, a corporis colluvione, salubrius ut pie presumitur, morte intercedente confestim excedit; tantique patroni suffragio quem fide non ficta expetiit ad perhennis vite sospitatem attingit».

15. A. Foscati, *Il 'mal degli ardenti'. Per una storia culturale delle malattie nel Medioevo*, in *Conoscenze mediche sul corpo come tramite di cultura tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Piras, P. Delaini, Milano-Udine 2010, 49-81, e soprattutto Ead., *Ignis sacer. Una storia culturale del fuoco sacro cit., passim*.

16. Ademaro racconta dell'epidemia nel suo *Chronicon*, III 35, Testo critico a cura di P. Bourgain, *CCCM*, 129, Turnhout 1999, p. 157: «His temporibus pestilentia ignis super Lemovicinos exarsit. Corpora enim virorum et mulierum supra numerum invisibili igne depecebantur, et ubique planctus terram replebat». Sono però soprattutto i suoi sermoni, parzialmente editi (*Sermones*, *PL*, 141, 115-24; L. Delisle, *Notice sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes*, Parigi 1896), che, con grande ricchezza di particolari, trasmettono il racconto del miracolo di guarigione degli urenti, indicato come l'estremo capolavoro del santo. Per citare invece solo due esempi delle numerose opere mediche che, in piena epoca medievale e moderna, mantennero il ricordo della taumaturgia di Marziale: Gilberto Anglico, medico del XIII secolo: «Et a quibusdam vocatur morbus sancti marcialis, vel sancti antonii, quia hi duo specialiter sancti talibus solent subvenire. ab aliis vero ignis infernalis nominatur » (*Compendium Medicinæ* (...), Lugduni 1510, c. 329va); Hans von Gerdorff, chirurgo cinquecentesco che operò nella precettoria antoniana di Issenheim: «Über der gemein nam ist/ daz man estiomenum nennet sanct Antonien feür/ und sanct Martialis. Estiomenum nennen die Fryeichen Cancrenam» (*Feldbuch der Wundartzney*, Strasbourg 1517, c. 66rb). Si veda A. Foscati, *Ignis sacer. Una storia culturale del fuoco sacro cit.* p. 82 e nota 298.

Nord della Francia e nell'attuale Belgio; proprio la Vergine, a dispetto di tanta storiografia collegata a sant'Antonio, fu, durante tutto il Medioevo, la taumaturga più importante della malattia urente, sia nella sua manifestazione epidemica (ergotismo?) sia in quella individuale (qualsiasi forma gangrenosa)¹⁷.

Tornando ad Adamo di Eynsham, relativamente alla presenza del corpo di Antonio in Occidente, egli scrive che esso era stato portato da Costantinopoli nel periodo in cui era stata fondata la Grande Certosa, quindi attorno al 1086. L'autore però non dà alcuna indicazione sulle modalità di traslazione o su colui che ne era stato l'artefice, dimostrando così di non conoscere ancora nessun tipo di narrazione in cui fosse riportato tale evento¹⁸. Egli infatti si limita a specificare che l'allontanamento delle sante spoglie dalla capitale bizantina era avvenuto per volere dello stesso santo il quale aveva preferito ricongiungersi alla madre Chiesa cattolica e a coloro che celebravano in forma sincera e veritiera la Pasqua del signore¹⁹. Qualche riga sopra, l'autore aveva premesso che, allo stesso modo, Antonio aveva precedentemente abbandonato l'Egitto e si era trasferito a Costantinopoli (cioè aveva permesso che il suo corpo subisse la traslazione) per sfuggire ai seguaci di Maometto («maumeticolas fugiendo»). Adamo non specifica se il trasferimento verso Costantinopoli fosse avvenuto direttamente dal luogo di sepoltura del santo nel deserto egiziano – luogo originariamente segreto, come scrive nella metà del IV secolo Atanasio di Alessandria, primo biografo del santo²⁰ – o dalla chiesa di San Giovanni Battista della città di Alessandria, luogo in cui una consolidata tradizione alto-

17. A. Foscati, *La Vergine degli 'Ardenti'. Aspetti di un culto taumaturgico nelle fonti mariane tra XII e XIII secolo*, in «Hagiographica», 18 (2011), pp. 49-81.

18. «Perlatum est autem insatiabilis hic solitudinis amator et inhabitator a Costantinopoli ad illius deserti regiones circa id temporis quo viri doctissimi et, quod pluris est, in sancta religione precelentissimi, magister Bruno cum collega sua Lauduino (...) in montibus vicinis sacra Cartusienis ordinis fundamenta iacere sunt aggressi» (*Magna Vita sancti Hugonis*, V 13, ed. cit., vol. 2, pp. 160-1).

19. Ibid., p. 161: «perferri se disposuit in partes illorum quos etiam specialius in unitate Catholice matris ecclesie edere novit pascha Dominicum in asimis sinceritatis et veritatis».

20. [BHG 140] Atanasio d'Alessandria, *Vita Antonii*, 92, Testo critico e trad. francese a cura di G. J. M. Bartelink, *Vie d'Antoine*, *SCh*, 400, Paris 1994, pp. 370-2. Antonio si assicura che solo i suoi due discepoli più fidati e cari si occupino della sua sepoltura e ne mantengano segreto il luogo. Come è noto l'enorme diffusione della leggenda atanasiana in Occidente è da ascriversi alla libera traduzione realizzata verso la fine del IV secolo da Evagrio di Antiochia (*PL*, 73, 126-94) [*BHL* 609].

medievale voleva che le sue spoglie fossero state traslate nel VI secolo²¹. L'autore duecentesco manifesta così di non conoscere neppure l'altra leggenda, quella della *inventio e translatio* delle spoglie, *BHL* 612, in cui si racconta di come queste furono direttamente traslate dal luogo di sepoltura del santo alla capitale dell'impero bizantino, al tempo dell'imperatore Costanzo, al fine di liberare sua figlia Sofia dalla possessione demoniaca²².

Nel testo di quest'ultima leggenda, nota agli studiosi grazie alla trascrizione effettuata dai Bollandisti a partire da un manoscritto del XV secolo²³, si rintracciano diversi e consolidati *topoi* delle narrazioni agiografiche, quali l'im-

21. Un elenco delle fonti latine in cui è citata la traslazione del corpo di Antonio ad Alessandria, in ordine cronologico fino al XII secolo, è leggibile in A. M. Orselli, *Sant'Antonio e l'imperatore di Costantinopoli, in Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1253): eredi ideologici di Bisanzio*. Atti del Convegno internazionale di studi dell'Istituto ellenico di studi bizantini e post-bizantini di Venezia (Venezia, 4-5 dicembre 2006), a cura di C. A. Maltezou - M. Koumanoudi, Venezia 2008, p. 224, nota 33. Il primo autore a citare l'evento sembra essere stato Victor di Tunes che scrive per l'anno 561: «Corpus sancti Antonii heremite repertum cum maximo honore Alexandriam perducitur et in basilica sancti Iohannis baptistae honorifice collocatur» (*Chronica*, in *MGH, AA*, 11, p. 205). Segue poi la testimonianza di Isidoro di Siviglia che, senza alcuna indicazione cronologica, scrive nella sua *Chronica*: «... corpus sancti Antonii monachi divina revelatione repertum Alexandriae perducitur et in ecclesia sancti Iohannis baptistae humatur» (Ibid., p. 476). Beda colloca l'evento nell'anno 517: «Corpus sancti Antoni monachi divina revelatione repertum Alexandriam defertur et in ecclesia beati baptistae Iohannis humatur» (*Chronica maiora*, in *MGH, AA*, 13, p. 307). Gli autori successivi, nel citare l'evento, usano nella maggioranza dei casi le stesse parole di Beda, pur riferendosi, quando compare un riferimento cronologico, all'età di Giustiniano (527-565). Si veda ad esempio il redattore del *Chronicon universale ad a. 741* (*MGH, SS*, 13, p. 11), ma soprattutto Rabano Mauro, nel suo martirologio: «In Aegypto Thebaida depositio Anthonii monachi (...) Obiit autem in pace sub imperatore Costantio anno aetatis suae centesimo quinto et sepultus in heremo a discipulis suis, sicut ipse vivens praeceperat occultatus est. Post multa autem annorum curricula, hoc est Iustiniani imperatoris temporibus (...) corpus eius divina revelatione repertum Alexandriam defertur et in ecclesia Baptistae Iohannis humatur» (*Martyrologium*, XVI Kal. Febr., Testo critico a cura di J. McCulloh, *CCCM*, 44, Turnhout 1979, p. 13). L'evento è citato più brevemente anche in altri martirologi, come ad esempio quelli di Floro e di Adone (H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, Paris 1908, rist. anast., Spoleto 2002, pp. 323; 619).

22. Nella leggenda si narra che solo Antonio avrebbe avuto il potere di liberare la principessa dai nove spiriti immondi da cui era posseduta. Per questo l'imperatore inviò il vescovo Teofilo, assieme ad altri dodici religiosi, alla ricerca del santo corpo sepolto in un luogo ignoto del deserto egiziano. Dopo diverse avventure esso venne miracolosamente ritrovato e portato a Costantinopoli, mentre nel tragitto compì numerosi miracoli.

23. ms. Namur, BV, 159, trascritto in *De s. Antonio Abate*, in «Analecta Bollandiana», 2 (1883), pp. 341-54.

marcescibilità e fragranza delle reliquie, l'espressione della volontà del santo riguardo al loro ritrovamento e spostamento, la loro potenziata capacità di compiere miracoli rispetto allo stesso santo in vita. Non mancano richiami alla narrativa odoeporica relativa ai santi uomini, compreso il bagaglio di eventi meravigliosi. Se già in passato Morawski aveva segnalato, senza soffermarsi sui particolari, l'esistenza di punti di contatto con la *Vita Macarii Romani*²⁴, personalmente, in un mio precedente studio, avevo osservato come l'autore della *translatio* dovesse avere avuto sottomano il testo della *Navigatio Sancti Brendani* dal momento che, oltre a trarne forte ispirazione per alcuni passi, in qualche caso opera un vero e proprio calco letterale²⁵. Inoltre, seppur tale leggenda di *inventio* e *translatio* entri palesemente in contrasto con la tradizione che voleva che le reliquie fossero state traslate in prima battuta ad Alessandria, il redattore sembra comunque ricordarsene dal momento che dedica un'ampia parte del testo ai numerosi miracoli che sarebbero avvenuti durante il passaggio delle sante spoglie nella stessa città. Lo stesso prefetto alessandrino avrebbe ottenuto in dono una parte della veste del santo, per la cui conservazione e venerazione avrebbe costruito un «*oratorium maximum (...) mirabili opere pulcrum, ad memoriam et honorem beatissimi Anthonii*»²⁶.

24. J. Morawski, *La légende de saint Antoine ermite. (Histoire - poésie - art - folklore) avec une vie inconnue de s. Antoine en vers français du XIV siècle et des extraits d'une «Chronique antonienne» inédite*, Poznan 1939, pp. 58-59. La *Vita Macarii Romani* [BHL 5104], testo tradotto dal greco in latino nel IX secolo, è leggibile in *AA. SS.*, oct., 10, pp. 563-4; *PL*, 73, 415-26. Su tale narrazione si vedano le puntuali osservazioni di Enrico Morini, «*Oltre i limiti dell'ecumene*». *La tipologia degli eremiti assoluti nell'agiografia greca*, in *Studi di storia del Cristianesimo. Per Alba Maria Orselli*, a cura di L. Canetti - M. Caroli - E. Morini - R. Savigni, Ravenna 2008, pp. 99-132.

25. A. Foscati, «*Antonius maximus monachorum*» *Testi e immagini di Antonio eremita nel Basso Medioevo*, in *Studi di storia del Cristianesimo* cit., p. 290, nota 28. La stessa osservazione era apparsa contemporaneamente nello studio di Alba Maria Orselli, *Sant'Antonio* cit., pp. 230-1. Sicuramente l'episodio dell'incontro tra il gruppo capeggiato da Teofilo e la comunità di monaci fondata da Antonio ha come archetipo l'incontro tra i monaci di Brendano e la comunità di Sant'Elbeo descritto nel testo della *Navigatio*. Sono inoltre rintracciabili forti similitudini nella descrizione dell'isola infernale che compare in entrambe le leggende (*De s. Antonio Abbate* cit., pp. 344-6; 352; *Navigatio sancti Brendani*, XII 23, Testo critico a cura di C. Selmer, Notre Dame 1959, pp. 29-37; 61-63). Occorre precisare che anche la *Vita Macarii Romani* presenta innumerevoli punti di contatto con la stessa *Navigatio* (si veda G. Orlandi, *Navigatio sancti Brendani*, Milano 1968, pp. 113-8; Id., *Temi e correnti di viaggio dell'Occidente alto-medievale*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Settimane di studio del CISAM, XXIX, Spoleto 1983, vol. 2, pp. 544-5).

26. *De s. Antonio Abbate*, cit., pp. 350-1. Precedentemente il prefetto aveva tentato di impos-

Si tratta comunque di una leggenda che meriterebbe un'indagine più approfondita condotta soprattutto sui codici più antichi oggi noti e risalenti al XIII-XIV secolo²⁷.

Focalizzando invece l'attenzione sulla leggenda della *translatio* delle reliquie da Oriente a Occidente, dobbiamo segnalare che i Bollandisti ne individuano due diverse tradizioni testuali contrassegnandole rispettivamente come *BHL* 613 e *BHL* 613b²⁸. La prima di queste venne resa disponibile attraverso la trascrizione del testo effettuata da Jean Bolland nel 1643 nel tomo II degli *Acta Sanctorum* di gennaio, a partire da un manoscritto, di datazione incerta, all'epoca conservato ad Utrecht ed oggi perduto²⁹. Successivamente il Noordellos, collazionando cinque tra i manoscritti che riportano la leggenda, compresi i due più antichi oggi noti risalenti al XIII-XIV secolo³⁰, ne curò un'edizione critica il cui testo tràdito è praticamente sovrapponibile a quello

sessarsi dell'intero corpo ordinando a quaranta uomini timorati di Dio di portarlo in città. Questi ultimi però «Cum ergo irent ad loculum sancti patris tollendum et vellent tangere, illico ceciderunt in terram. Et per vii horas quasi mortui in terram prostrati permanserunt» (ibid., p. 350). Essi tornarono in vita miracolosamente dopo che il feretro del santo venne posto sopra di loro.

27. I bollandisti hanno recensito in tutto tredici codici, compreso quello di Namur, che riportano la leggenda latina. È molto probabile che un aggiornamento della ricerca porterebbe ad aumentare il numero dei testimoni. La leggenda fu oggetto anche di volgarizzamenti. Oltre agli esempi di traduzioni in lingua tedesca, inglese e francese citati da J. Morawski (*La légende* cit., p. 58), vanno considerate le due testimonianze rintracciate da Carlo Delcorno nello spoglio dei manoscritti recensiti per l'edizione critica delle *Vitae* dei santi padri del Cavalca (ms. Modena, Biblioteca Estense, gT 6, 10, [Appendice Campori 6]; Monaco, BS, Ital. 205. Si veda C. Delcorno, *La tradizione delle Vite dei santi padri*, Venezia 2000, pp. 274; 281-2). La data di redazione della leggenda, per evidenti ragioni di stile e di contenuto, non può essere ricondotta al IV secolo, come vorrebbe invece Laurence Meiffret (*Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*, Roma 2004, p. 28) che assume come dato reale la cronologia citata nella narrazione. Non trova pieno riscontro nemmeno l'affermazione di Laura Fenelli che scrive che la leggenda «sicuramente era ben diffusa e conosciuta tra XII e XIV secolo» (*Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Roma-Bari 2011, p. 49). La prova di una diffusione così precoce non è supportata né dai manoscritti oggi noti, né da testimonianze indirette. Come abbiamo infatti visto neppure Adamo di Eynsham, che pure all'inizio del Duecento si sofferma a descrivere abbondantemente il culto taumaturgico dedicato ad Antonio in Occidente, sembra conoscerla.

28. Quest'ultima venne repertoriata più tardi e inserita in *BHL Novum Suppl.*

29. *AA. SS.*, ian, 2, pp. 151-2.

30. ms. Vaticano, Palat. Lat. 300; Parigi, BnF, lat. 05579. Essi sono anche i più antichi manoscritti che trasmettono la leggenda di *inventio* e *translatio* *BHL* 612.

della trascrizione operata nel XVII secolo³¹. Nella leggenda, divisa in lezioni – quindi probabilmente destinata ad un uso liturgico –, si narra dell'arrivo delle sante spoglie in Francia da Costantinopoli per opera di Jacelinus, il nobile figlio di quel conte Guglielmo «qui unus de pugnatoribus fuisse creditur, qui eciam nunc, pro merito bone vite sue quam in monasterio diu duxisse refertur, sanctus Guillelmus appellatur»³². Jacelino infatti, dopo un pellegrinaggio compiuto a Gerusalemme, si era recato a Costantinopoli e qui, guadagnandosi la stima dell'imperatore, il cui nome viene taciuto dal redattore della leggenda, aveva ottenuto in dono, dietro sua precisa richiesta e al momento della partenza, le reliquie di Antonio. Esse, prima da Jacelino e in seguito dai suoi discendenti, vennero trattate alla stregua di un talismano dalla funzione apotropaica, dal momento che non mancarono di essere trasportate ovunque, anche in campo di battaglia, finché il papa (anch'esso non viene nominato dal redattore), disturbato da un tale comportamento, ordinò di consegnarle ad una degna istituzione ecclesiastica. Toccherà a Guigus Desiderius, successore di Jacelino, consegnarle ai monaci del monastero arlesiano di Montmajour, dopo aver fatto loro dono dei terreni, nel territorio del Delfinato nella diocesi di Vienne, su cui costruire l'edificio che avrebbe dovuto accoglierle. Egli inoltre cedette anche il terreno su cui edificare una «domus helemosinaria» in cui ricevere «Christi pauperes et universi, qui ex predicto gehennalis ignis incendio perurerentur et ad implorandum suffragium beati Anthonii confugerent, gratuito susciperentur»³³. Si tratta degli urenti, gli affetti da *ignis gehennalis*, di cui il redattore aveva fatto cenno in apertura della leggenda, ricordando come essi, anche da regioni lon-

31. *La translation de saint Antoine en Dauphiné*, Testo critico a cura di P. Noordeloos, in «*Analecta Bollandiana*», 60 (1942), pp. 68–81. Appaiono però due interessanti differenze. La prima, già sottolineata dal Noordellos riguarda l'omissione, nel testo di Utrecht, del riferimento ai monaci di Montmajour, primi possessori della chiesa in cui vennero riposte le reliquie. Il noto bollandista suppose che ciò fosse dovuto all'opera di un antoniano. Probabilmente anche la seconda differenza va nella stessa direzione, dal momento che solo nel manoscritto di Utrecht, quando viene ricordata la «domus elemosinaria» costruita per accogliere i «Christi pauperes», si specifica che «id est hospitale» (*AA. SS.*, ian, 2, p. 152), dando così ulteriore risalto all'istituzione che rappresentò il fulcro dell'ordine antoniano e la sua stessa giustificazione.

32. *La translation* cit., p. 77.

33. *Ibid.*, pp. 79–80.

tane, giungessero verso le sante spoglie su cui «decubare» e ottenere, nell'arco di nove giorni, la sperata guarigione oppure una morte nella grazia di Dio³⁴.

Il redattore della *translatio* in Occidente dimostra chiaramente di non conoscere l'altra leggenda di *inventio* e *translatio* (*BHL* 612), poiché non vi fa mai alcun riferimento, neppure nelle prime lezioni, quando, dopo aver ricordato la *Vita Antonii* scritta da Atanasio, si sente in dovere di giustificare la ragione per cui, nonostante il vescovo di Alessandria avesse specificato che Antonio era stato sepolto da due discepoli in un luogo ignoto a tutti della Tebaide, le sue spoglie erano riuscite comunque a giungere nella diocesi di Vienne. Egli si limita semplicemente a dire che ciò era accaduto per volontà del Signore il quale aveva promesso al santo, dopo che questi era stato battuto dai demoni, che la sua fama si sarebbe diffusa in tutto il mondo, così come è ben espresso nella *Vita* atanasiana³⁵. Ciò è sufficiente a far sì che l'autore della leggenda consideri scontata una presenza costantinopolitana delle reliquie, fin da epoca imprecisata, senza nemmeno accennare alla notizia di una loro tappa alessandrina, di consolidata tradizione. Emerge chiaramente come il redattore preferisca mantenersi sul vago, senza fornire precisi, e forse imbarazzanti, riferimenti cronologici (vengono taciuti, come si è detto, sia il nome del papa sia quello dell'imperatore). Egli dimostra però uno spiccato interesse nel segnalare immediatamente il collegamento tra Jacelino e quel Guglielmo che, in origine guerriero (e parente) di Carlomagno, si era successivamente ritirato a vita monastica fondando il monastero di Gellone, come narrato nella sua *Vita* in lingua latina scritta tra il 1120 e il 1130. Tralasciando le complesse questioni filologiche relative alla redazione della *Vita sancti Willelmi* (*BHL* 8916) composta

34. *Ibid.*, p. 76.

35. *Ibid.*, pp. 75-76: «Impossibile enim forsitan quibusdam videtur ut id quod infra prefate regionis heremum in ignoto loco a duobus tantum discipulis humatum fuisse legitur et cunctis aliis quamdiu ipsi vixerunt incognitum, inde postmodum sit effossum et ad hanc Viennensem provinciam (...) delatum. Sed non impossibile hoc idcirco estimari debet, quia Dominus Iesus, sicut in textu Vite beati viri legitur, superato demonum conflictu visibiliter ei apparens et quam suavis sit ostendens, inter cetera repromisit asserens quod per totum orbem terrarum faceret eum nominari». Ecco le parole che Cristo, nella traduzione di Evagrio, rivolge ad Antonio dopo che questi era stato battuto dai demoni: «Antoni, hic eram, sed expectabam videre certamen tuum. Nunc autem, quia dimicando viriliter non cessisti, semper auxiliabor tibi, et faciam te in omni orbe nominari» (*PL*, 73, 132D).

sulla base delle notizie biografiche su Guglielmo rintracciabili nella *Vita Benedicti* (Benedetto di Aniane), redatta nel IX secolo da Ardone Smaragdo, e sui racconti di più antiche *chansons de geste*, in una situazione di conflittualità tra il monastero di Aniane e quello di Gellone, occorre segnalare come il centro di gravità geografica delle imprese belliche del futuro san Guglielmo sia inquadrabile nella parte orientale della Linguadoca e nella Provenza³⁶. In quest'ultima regione proprio i dintorni di Arles divennero importanti nella geografia delle imprese dei paladini di Carlomagno, tanto che, dal XII secolo in poi, gli arlesiani popolarono il cimitero degli Aliscamps delle spoglie di alcuni di questi famosi guerrieri³⁷. Non solo: da testimonianze più tardive che probabilmente non mancano di riflettere una mentalità precedente, si apprende che anche i monaci di Montmajour, oltre a far derivare la fondazione del loro monastero a san Trophime, vantando così antiche origini apostoliche³⁸, insiste-

36. Sulla redazione della *Vita santi Willelmi*, si veda V. Saxer, *Le culte et la légende hagiographique de saint Guillaume de Gellone*, in *La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, vol. 2, pp. 565-89; D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris 2006, pp. 498-508; P. Chastang, *La fabrication d'un saint: la Vita Guillelmi dans la production textuelle de l'abbaye de Gellone au début du XII siècle*, in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval*, a cura di M. Lauwers, Antibes 2002, pp. 429-47. Per una rapida presentazione del ciclo epico dedicato a Guglielmo: J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, III ed., Paris 1926-1929, vol. 1, pp. 65-117. Il culto di Guglielmo era ben attestato in Provenza nel XIII secolo e i fatti d'arme che lo riguardavano vennero trasposti dai confini iberici alle regioni del Basso Rodano. Si veda, sull'argomento, D. Carraz, *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312). Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*, Lyon 2005, pp. 51-56. Sul testo della *Vita Benedicti*, e più in generale per un profilo dei santi fondatori di monasteri in età carolingia, si veda l'ampio articolo di R. Savigni, *L'immagine del santo fondatore nelle Vitae di Benedetto di Aniane e di Adalardo di Corbie (secolo IX)*, in *Sant'Anselmo di Nonantola e i santi fondatori nella tradizione monastica tra Oriente e Occidente*. Atti della Giornata di Studio (Nonantola, 12 aprile 2003), a cura di R. Fangarezzi - P. Golinelli - A. M. Orselli, Roma 2006, pp. 109-79.

37. F. Benoit, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne au Moyen Âge*, Città del Vaticano 1935, pp. 33-61.

38. Emerge uno spiccato interesse in età carolingia per la riscrittura delle *Vitae* dei santi vescovi evangelizzatori delle Gallie, tra cui Trophime, al fine di fare emergere un collegamento tra questi e i primi vescovi di Roma, Pietro e Clemente, oppure addirittura tra questi e gli eventi della Passione. Si veda M. Sot, *La Rome antique dans l'hagiographie épiscopale en Gaule*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni sopravvivenze nella 'Repubblica Christiana' dei secoli IX-XIII*. Atti della quattordicesima Settimana Internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001, pp. 163-88; A. Dierkens, *Martial, Sernin, Trophime et les autres: à propos des évan-*

vano su una successiva ricostruzione dello stesso ad opera di Carlomagno a seguito delle distruzioni operate dalle guerre contro i saraceni. Lo si apprende da un manoscritto, oggi conservato a Marsiglia³⁹, redatto nel XV secolo durante il concilio di Basilea, in un momento in cui i benedettini e gli antoniani si fronteggiarono per motivi di ordine strattamente economico⁴⁰.

Leggiamo infatti: «Cumtaque idem Beatus Trophinus/ presul inter alias quas construxit in diocesi Arelatensi ecclesias ecclesiam dicti monasterij/ Montemajoris in honorem Dei Beate quoque Marie Virginis genitricis eius et/ sancti Petri construxit gloriosissime dotatam...»⁴¹. Poi il testo continua col racconto delle invasioni e delle distruzioni operate a causa della «Saracenorum et paganorum potentia et malitia», alle quali si oppose Carlo Magno con il suo esercito. In seguito

iustissimum princeps Rex Carolus Magnus dictos paga/nos gloriosissime debellavit et de ipsis triumphum obtinuit qui gratias agens pro/ glorioso triumpho quem obtinuerat ad honorem Dei cappellam sive ecclesia (sic) sancte et vivifice Crucis in eodem monte construxit et monasterium predictum.../ quod a dictis infidelibus penitus destructum/ fuerat... reparavit et reedificavit (...) Itaque legitur in pluribus scripturis et presertim in antiquissima/ scriptura lapidis positi super hostium dicte cappelle sancte crucis⁴².

Quindi, oltre alla riedificazione del monastero, per i benedettini sarebbe da attribuire sempre allo stesso re dei Franchi la costruzione della cappella della Santa Croce, dov'era custodito un frammento della preziosa reliquia di cui

gélisateurs et des apôtres en Gaule, in *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (X-XIII siècle)*, a cura di C. Andrault-Schmitt, Limoges 2005, pp. 26-28. Lo stesso avviene nel X secolo nella redazione della *Vita* di Eucario, primo vescovo della città tedesca di Trier. Si veda T. Head, *Art and Artifice in Ottonian Trier*, in «Gesta», 36, 1 (1997), pp. 65-82.

39. Marseille, Archives départementales des Bouches-du-Rhône, 2 H 92, d'ora in poi ms. 2 H 92.

40. Dopo la separazione dei due gruppi e l'allontanamento forzato dei benedettini da Saint-Antoine, gli antoniani vennero obbligati a corrispondere a questi ultimi un censo annuo, causa di accese controversie. Si veda A. Mischlewski, *Un ordre hospitalier* cit., pp. 44-45. Sulla presenza degli antoniani a Basilea, Id., *Antoniter zwischen Paps und Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Basel*, in *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, a cura di R. Bäumer, Paderborn 1980, pp. 155-68.

41. ms. 2 H 92, c. 146r.

42. Ibid.

l'abbazia provenzale vantava il possesso. Inoltre, proprio sulla porta di tale edificio, sarebbe stata presente un'iscrizione in cui si ricordavano gli eventi. Trascritta per intero anche in un'altra fonte manoscritta sempre del XV secolo, l'iscrizione ci informa del fatto che l'abbazia accoglieva al suo interno le sepolture di alcuni cavalieri franchi caduti durante la battaglia⁴³.

Per molti studiosi si tratterebbe in realtà di un'iscrizione tarda, da far risalire al periodo delle citate testimonianze, il XV secolo appunto. Patrick J. Geary, che non sembra conoscere il manoscritto di Marsiglia, sostiene che essa sia da mettere in relazione ad una disputa sorta fra i benedettini e i canonici della cattedrale di Arles⁴⁴. Diversamente F. Marin de Carranrais, riportando le parole di Dom C. Chantelou (benedettino della congregazione maurina che, nel XVII secolo, redasse una storia dell'abbazia di Montmajour attraverso la ritrascrizione di alcuni antichi documenti, molti dei quali oggi scomparsi), scrive che l'iscrizione sarebbe da intendersi come un'invenzione dai benedettini a seguito della disputa con gli antoniani⁴⁵. Forse sono valide entrambe le ragioni, ma

43. L'iscrizione è leggibile nel ms. Arles, Bibliothèque municipale, 881, n. 38, ed è trascritta da J. Bédier, *Les légendes épiques* cit., vol. 4, pp. 180-1: «Noverit universi quod, cum serenissimus princeps Carolus/ magnus, Francorum rex, civitatem Arelatem, quae ab infidelibus/detinebatur, obsedisset, et ipsam vi armorum cepisset et Sarra/ ceni in eadem existentes pro majori parte aufugissent in/ montana Montis Majoris et ibidem se retraxissent et in/ eadem se munissent, et idem rex ibidem cum exercitu suo ve/ nisset pro ipsis debellandis, triumphum de ipsis obtinuit; / et de ipso gratias Deo agendo in signum hujusmodi victoriae/ presentem ecclesiam in honorem sanctae crucis dedicari fecit/ et praesens monasterium in honorem/ sancti Petri, apostolorum/ principis, dedicatum, quod ab ipsis infidelibus penitus destructum/ fuerat et inhabitabile redactum, ipse rex ipsum reparavit et/ reaedificavit (...). In quo quidem monasterio plures de Francia ibidem debellantes sepulti sunt...». Con qualche variante la trascrizione è trasmessa anche in *RHF*, vol. 5, p. 387. Inoltre si può leggere in traduzione inglese in P. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton 1994, p. 135.

44. P. Geary, *Phantoms of Remembrance* cit., p. 135; 143-4. Lo studioso non manca di sottolineare che Carlomagno non si trovò mai ad Arles e che probabilmente la tradizione delle sue battaglie nel territorio provenzale trasse origine da una confusione tra lui e suo nonno Carlo Martello, il trionfatore sui Saraceni nella regione del basso Rodano nel 738. Segnaliamo che in passato J. Gazay (*Le roman de saint Trophime et l'abbaye de Montmajour*, in «Annales du Midi», 25 (1913), pp. 5-37, in part. p. 31) indicò il XIII secolo quale periodo di realizzazione dell'iscrizione, da lui considerata come complementare e coeva al testo epico del *Roman de saint Trophime* (Testo critico a cura di N. Zingarelli, in «Annales du Midi», 13 (1901), 297-345) che lo studioso considerò redatto in origine da un monaco di Montmajour nell'ambito di una situazione di conflittualità con il priorato di Saint-Victor.

45. *L'abbaye de Montmajour. Étude Historique d'après les manuscrits de D. Chantelou et autres docu-*

dato che un accenno all'iscrizione e agli eventi in essa descritti viene trasmesso anche dal manoscritto di Marsiglia, redatto, come abbiamo detto, in un momento di conflittualità aperta tra i due ordini, parrebbe più congruo optare per l'opinione di Chantelou. Oggi sappiamo come storicamente la fondazione dell'abbazia in realtà risalga al X secolo e all'azione della nobile Teucida; allo stesso modo la cappella della Santa Croce non venne edificata prima del XII secolo⁴⁶. Ciò che conta però, al di là del dato storico, è segnalare come ai benedettini di Montmajour interessasse, soprattutto in quel periodo, dimostrare, oltre ad un'origine molto antica della loro abbazia, il legame con il fondatore dell'impero carolingio. Ciò poteva rappresentare la prova del loro autentico diritto al possesso delle sante reliquie, le quali sarebbero state portate in Occidente poco dopo la riedificazione del monastero e proprio dal figlio di uno dei paladini – il cui culto era ampiamente diffuso non solo in territorio provenzale – del re franco⁴⁷. Non stupisce allora che la versione della traslazione, riportata dai benedettini al concilio, trascritta sempre nel manoscritto di Marsiglia, sia conforme alla tradizione *BHL* 613 che identifica Jacelino come il figlio del «Comes Guillelmus qui unus de pugnatoribus fuisse creditur»⁴⁸. Probabilmente chi scrisse il racconto non fece altro che limitarsi a copiare da un manoscritto più antico, redigendo un testo che appare così sovrapponibile a quello trådito dal Noordellos, salvo che per qualche insignificante variante linguistica e per il fatto di essere più ridotto, limitato alle lezioni centrali, di fatto il cuore della vicenda della *translatio*⁴⁹. Se ne evince che il primo redatto-

ments inédits, Marseille 1877, pp. 23-24. Il testo originale dell'opera di Chantelou si legge nel ms. Paris, BnF, lat. 1276.

46. Per una storia dell'abbazia, si veda E. Magnani Soares-Christen, *Monastères et aristocratie en Provence, milieu X-début XII siècle*, Münster 1999, pp. 98-160.

47. La testimonianza della traslazione in tempi così arretrati è un'ulteriore dimostrazione del fatto che Adamo di Eynsham non era a conoscenza della leggenda dal momento che egli colloca l'evento alla fine dell'XI secolo.

48. ms. 2 H 92, c. 227v.

49. Il Noordellos conosceva la versione del ms. 2 H 92, ma non la utilizzò per la redazione dell'edizione critica (il bollandista citò il manoscritto come H, non coté, riferendosi ad una precedente segnatura). Da segnalare la variante nell'*incipit*. Leggiamo (c. 227v): «Incipit translatio sanctissimi corporis Anthoni a Costantinopolim et Vienna (sic)/ ubi nunc sanctum corpus requiescit edita a beato Athanasio Alexandrino archiepiscopo». Il redattore considera quindi Atanasio quale autore della leggenda della *translatio*. Ciò potrebbe essere dovuto ad un'incomprensione del testo dal momento che, subito dopo l'*incipit*, gli altri manoscritti, nella prima lezio-

re della leggenda della *translatio* delle reliquie in Occidente *BHL* 613 dovette essere un benedettino di Montmajour, il quale trasse ispirazione dalla tradizione leggendaria radicata al suo territorio d'origine e dalle narrazioni collegate alla fondazione del suo monastero. Vedremo infatti come la versione resa dagli antoniani, sempre in occasione del concilio, appaia profondamente differente e trasponga gli eventi in un tempo posteriore, cambiando radicalmente il profilo di Jacelino, personaggio non più collegato a Carlomagno e ai suoi paladini.

La tradizione che invece fa capo a *BHL* 613b si riferisce alla trascrizione operata agli inizi del Novecento da parte di Dom M. Maillet-Guy da un codice tardivo, indicato come *Inventaires des titres de l'Abbaye*, redatto, così spiega lo studioso, a partire dalla fine del XV secolo, e costituito dalla ritrascrizione di diversi atti più antichi conservati nell'abbazia di Saint-Antoine⁵⁰. Nelle note storiche formanti l'articolo 37 dell'*Inventaire* sarebbe narrata la triplice traslazione delle spoglie di sant'Antonio («De triplici Translatione B. Antonii») la quale comprenderebbe l'*inventio* e la *translatio* del corpo dal luogo di sepoltura del santo a Costantinopoli da parte del vescovo Teofilo, il trasporto delle spoglie dalla capitale bizantina alla «provinciam Viennensem»⁵¹, e da ultimo il pas-

ne assente in 2 H 92, ricordano Atanasio come autore della *Vita* di Antonio: «Quia favente Deo, beati Anthonii Vitam a beate memorie Athanasio Alexandrie ecclesie archiepiscopo ad eruditio-nem fidelium luculento sermone digestam...» (*La translation* cit., p. 75). Il Noordellos segnala però un'interessante variante a carico della versione del ms. Paris, BnF, NAL 1569 (anch'esso del XV secolo), nel cui *incipit* si legge: «inc. translacio corporis pretiosi Antonii Vienensis edita a beato Athanasio sancte Alexandrine ecclesie archiepiscopo».

50. Dom Maillet-Guy, *Les origines de Saint-Antoine (Isère)*, in «Bulletin de la société départementale d'archéologie et de statistique de la Drome» (1907), pp. 98-106. Nonostante l'interessamento dei bibliotecari degli Archives de l'Isère, degli Archives départementale du Rhône, della Bibliothèque Municipale di Grenoble, che ringrazio sentitamente, non è stato possibile rintracciare il preciso manoscritto considerato da Dom Maillet-Guy e, nello stesso periodo, da Dom Dijon (quest'ultimo trascrive due note dell'*Inventaire*, la 1 e la 2, in Appendice a *L'église abbatiale de Saint-Antoine en Dauphiné*, Grenoble 1902, VIII-IX). Tribout de Morembert, che trascrive dall'*Inventaire* gli *Statuta* dell'ordine antoniano del XIII secolo, sostiene di essere stato in possesso di una copia del codice proveniente direttamente dalla collezione di Dom Maillet-Guy. Egli specifica che l'*Inventaire* venne redatto in prima battuta dal notaio Antoine Piémont per poi continuare fino al 1772 con aggiunte successive di altra mano (*Le Prieuré Antonin de Rome*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 19 (1965), pp. 190-1). Fonderemo quindi le nostre considerazioni sul testo della trascrizione di Dom Maillet-Guy.

51. Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., p. 102.

saggio di queste ultime in una nuova «capsam» fatta appositamente costruire da Soffredo, priore della Chartreuse des Ècouges, al tempo in cui Pontio era abate di Montmajour, quindi, secondo Maillet Guy, in un periodo compreso tra il 1131 e il 1139⁵².

Occorre allora segnalare che, in questo caso, il redattore del testo doveva conoscere la leggenda di *inventio e translatio* BHL 612, immediatamente ricordata nell'*incipit*. Egli inoltre, del tutto arbitrariamente, riporta anche la data in cui si sarebbero verificati gli eventi, l'anno 529, dimostrando anche una certa ignoranza storica dal momento che scrive di non ricordare se l'imperatore coinvolto nella vicenda fosse Costantino o Giustiniano⁵³. In tal modo l'autore sembra confondere la leggenda con la tradizione, di cui si è detto, che voleva che proprio in età giustiniana le spoglie di Antonio fossero state traslate dal

52. Ibid., p. 319, nota 1: «Tercia translatio postea facta est quando Helziardo existente priore prioratus S. Antonii, abbate vero Montismajoris Pontio (...) translatio fieret corporis sancti in capsam novam quam vir summae religionis Joffredus, prior Excubiarum, sub ordine Cartusiae devote vivens, propria manu simplicique artificio fabricavit». Il Maillet Guy individua il periodo dell'evento sulla base del fatto che Pontio divenne abate di Montmajour solo alla fine del 1130 e Soffredo rimase priore fino al 1139. Egli sostiene che Aymar Falco incorse successivamente in errore quando, parlando dello stesso evento, scrisse che esso avvenne al tempo di papa Callisto II, il quale morì invece nel 1124 (*Antoniana historiae* cit., f. 51v). È forse probabile che l'autore dell'*Inventaire* possa aver tratto ispirazione dal testo di Adamo di Eynsham il quale, nella *Vita* di Ugo di Lincoln, narra che Guigone, il priore della Grande Certosa, aveva fatto dono di una nuova «capsam» per il corpo di sant'Antonio (*Magna Vita sancti Hugonis*, V 13, ed. cit., vol. 2, p. 161).

53. La leggenda BHL 612 di *inventio e translatio* delle spoglie di Antonio trascritta dai bollandisti dal codice di Namur, come si è visto, indica l'imperatore Costante come colui che inviò il vescovo Teofilo alla ricerca delle spoglie. Inoltre la tradizione vuole che Antonio sia vissuto al tempo di Costantino e gli sia sopravvissuto. Non esistendo un'edizione critica della leggenda non è stato ancora effettuato un confronto fra le diverse lezioni dei manoscritti recensiti; possiamo comunque segnalare che, almeno nel ms. Roma, Casanat., 3898 (XV secolo), l'*inventio* delle reliquie è riferita al tempo di Costantino: «Incipit translatio corporis sancti Antonij confessoris et Abbatis a beato Jeronimo scripta. Tempore Constantini serenissimi imperatoris». Stessa cosa per il volgarizzamento leggibile nel ms. Monaco, BS, Ital. 205: «Come fo retrouato el beatissimo corpo de sancto Antonio Et prima come Gostantino imperadore per prece ebbe vna figliola E duentò spirtata». (C. Delcorno, *La tradizione* cit., pp. 364; 282). In generale i vari redattori non dovevano porsi troppi problemi di tipo cronologico. Se li pose invece il Falco che, non dimostrando in generale troppa simpatia per la leggenda in questione, scrive: «Nam quod de Sophia scribit: tamen si Constantini temporibus nequamquam possit congruere certum tamen est Justinianum (cuius temporibus hec inventio contigit) filiam nomine Sophiam habuisse» (*Antoniana historiae* cit., c. 33v).

luogo di sepoltura alla città di Alessandria. Tradizione che, qualche riga più avanti, nel punto in cui il protagonista del racconto, Jocelino⁵⁴, chiede in dono all'imperatore le reliquie, è lo stesso autore a ricordare, scrivendo, in un inciso, che il corpo del santo «erat enim, ut diximus, ab Alexandria pridem ex imperiali mandato Constantinopolim usque perlatum»⁵⁵, senza evidentemente accorgersi di contraddirsi apertamente rispetto a quanto affermato nell'*incipit*⁵⁶. Il dato più interessante è comunque da vedersi nel radicale cambiamento di profilo del nobile Jocelino che non è più indicato come il figlio di Guglielmo, paladino di Carlomagno e poi santo fondatore di Gellona, ma come «vir de provincia Viennensi... de nobilibus ortus natalibus, virtute strenuus et praeclarus»⁵⁷. Gli eventi successivi si svolgono in maniera simile a quelli narrati nella

54. Il nome proprio di colui che porta le spoglie di Antonio in Occidente è soggetto a lievi varianti nelle diverse versioni della leggenda.

55. Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., p. 101.

56. Il redattore potrebbe aver conosciuto solo superficialmente la leggenda di *inventio* e *translatio* e andare a memoria, oppure essere stato in possesso di una versione in cui si specificava che il vescovo di Costantinopoli aveva ritrovato le spoglie del santo ad Alessandria. Va detto che almeno un'altra testimonianza, risalente al XV secolo, dimostra come le leggende dedicate ad Antonio fossero materia estremamente malleabile. Il pellegrino Hans von Waltheym, riportando in un diario le memorie del suo viaggio compiuto verso San Giacomo di Compostela nell'anno 1474, scrive che, facendo tappa a Saint-Antoine e trovandosi al cospetto delle spoglie del santo, interrogò un canonico antoniano per conoscere in che modo queste ultime fossero giunte dall'Egitto in Francia. Questa la risposta (cito dalla traduzione in francese moderno di N. Coulet): «Il y avait un noble chevalier de France qui se rendit au Saint Sépulcre pour chevalerie. Le même chevalier arriva à la cour de l'empereur de Constantinople et servit l'empereur si fidèlement, si pieusement et si bien que celui-ci se prit tant d'affection pour lui qu'il ne voulut pas s'en passer ni même le laisser partir. Le même empereur de Constantinople avait une fille habitée par le Mauvais Esprit. Personne ne savait quoi conseiller à l'Empereur qui délivrerait sa fille mais, finalement, il lui fut conseillé de faire venir auprès de lui-même et sa fille la dépouille du révérend père saint Antoine...» (*Deux voyageurs allemands en Provence et en Dauphine à la fin du X siècle*, a cura di N. Coulet, numero speciale di «Provence historique», 41, 166 (1991), p. 467). Di seguito viene narrato che l'imperatore inviò i suoi emissari in Egitto a trovare il corpo del santo (non viene fatto alcun cenno al vescovo Teofilo) grazie al quale venne guarita la ragazza. Successivamente il cavaliere (di cui non viene ricordato il nome) decise di tornare in Francia e, dietro sua espressa richiesta, ottenne in dono dall'imperatore proprio le sante spoglie. Oltre all'esplicito collegamento tra le diverse leggende di *inventio* e *translatio*, è interessante notare come, in tale racconto, l'imperatore che fa dono del corpo santo al cavaliere francese e quello che organizza le ricerche delle sante spoglie in Egitto risultino la stessa persona. Sul racconto della tappa a Saint-Antoine di von Waltheym, si veda l'interessante commento di P. Paravy, *ibid.*, pp. 475-84.

57. Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., p. 100.

versione di *BHL* 613 (in qualche caso è evidente un calco letterale): le spoglie sono portate nella diocesi di Vienne e conservate dal nobile a dai suoi successori; uno di questi, Guigo Desiderio, dietro imposizione del papa, le riporrà in un luogo religioso «in prioratu S. Antonii sito in loco nominato Mota nemorosa» (il redattore si dimentica di specificare che il luogo era di proprietà dell'abbazia di Montmajour) dotato di terreni oltre alle decime e alle pertinenze di sette chiese⁵⁸. Egli fonda anche la «eleemosinariam domum» in cui «Christi pauperes et universi qui gehennalis ignis incendio perurgerentur ad implorandum suffragium beati Anthonii gratuito susciperentur». Non manca neppure nel racconto, e non stupisce trattandosi di una fonte proveniente dall'ordine antoniano, un riferimento al contenzioso sorto tra quest'ultimo e i benedettini: «... mota est quaestio inter abbatem Montismajoris et Magistrum sive Domnum dictae domus [la domus elemosinaria]»⁵⁹. In generale il testo, più che una redazione originale della leggenda, sembra una farraginosa riproposizione della più antica versione interpolata da brani ripresi da altre fonti e poggiante sulla tradizione – che come vedremo da un certo momento in poi andò consolidandosi in ambiente antoniano fino a strutturarsi definitivamente grazie all'opera cinquecentesca del Falco – che voleva che il protagonista della *translatio* delle sante spoglie da Costantinopoli fosse un nobile della diocesi di Vienne, luogo in cui sorse l'abbazia di Saint-Antoine e dove ebbe origine l'ordine antoniano stesso, e non più un personaggio collegato in qualche modo al mito di fondazione della rivale abbazia arlesiana di Montmajour⁶⁰.

58. *Ibid.*, p. 102: «... terrasque cum septem ecclesiis decimisque ad eas pertinentibus jure perpetuo obtinendas tradidit». Nel testo dei Bollandisti troviamo: «Terras quoque alias cum septem ecclesiis decimisque ad eas pertinentibus iure perpetuo obtinendas tradidit, ex quibus eiusdem monasterii habitatores victum et vestitum sufficienter habere possent» (*La translation* cit., p. 79)

59. Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., p. 104.

60. Senza darne adeguata giustificazione, Fenelli scrive che la versione della leggenda contenuta nell'*Inventaire* sarebbe databile «in anni vicini alla fine del XII secolo» (*Dall'eremo* cit., p. 52). Mi pare che non vi sia alcun elemento a conferma di tale affermazione. Il Maillet Guy scrisse che la menzione delle sette chiese donate all'abbazia di Saint-Antoine – menzione rintracciabile sia nella versione dei Bollandisti sia in quella dell'*Inventaire* – era un chiaro riferimento ad una bolla emanata da Lucio III nel 1184 e di conseguenza entrambe le redazioni non potevano essere anteriori a quella data. Concordo sul fatto che non sia possibile dimostrare una redazione della leggenda ad una data precedente, soprattutto in relazione al fatto che i testimoni della versione più antica (quella edita dal Noordeloos) non sono anteriori al XIII-XIV secolo. Qualche prob-

A tal proposito diviene allora interessante andare a verificare il dettato della versione resa nel XV secolo dagli antoniani al concilio di Basilea. Innanzitutto essi, sorprendentemente, esordirono con l'affermare che, prima ancora che le sante spoglie giungessero in Occidente, era già stato fondato, ed era in piena attività, un ospedale annesso alla chiesa parrocchiale dedicata al santo nella località in cui poi sarebbe stata fondata l'abbazia di Saint-Antoine:

Item quod in dicta villa tunc de Lamota appellata per tempus et tempora supradicta/ et antequam corpus sancti Anthonij de Constantina civitate ad partes Viennenses por/ taretur fuit et erat quoddam notabile et devotum hospitale vocatum hospitale sancti/ Anthonij. Et quedam ecclesia parochialis infra dictam villam quod hospitale/ erat tunc opulenter reddituatum et in quo magna hospitalitas cum devotione ibidem observabatur⁶¹.

L'ospedale ed il convento ad esso annesso aveva come reggente un «dompnum sive magistrum», il quale era a capo dei «plures fratres» ivi presenti e delle «preceptorias et bailivias et domos sub vocabulo Sancti anthonii in diversis

lema va segnalato in merito alla bolla di Lucio III. Essa, attestata nell'art. 3 dell'*Inventaire* (Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., p. 323, nota 1) contiene la citazione di sette chiese («ecclesiam S. Mariae de Montanea, ... S. Martini de Vinais, ... S. Marcellini, ... S. Joannis le Fromental, ... S. Petri de Monte lucido, ... S. Desiderii de Castro... S. Mariae Magdalena») che sarebbero state donate dal papa direttamente al priore dell'abbazia di Saint-Antoine. Nel testo compare anche la data e la località in cui il papa avrebbe promulgato la bolla: Veroli 1182. Tale data viene però giudicata errata da Maillet Guy che osserva che Lucio III si trattenne a Veroli solo nel 1184. Difficile verificare l'autenticità della bolla: oltre alla data errata e al fatto che essa non pare attestata in altre testimonianze, occorre osservare come, in una bolla successiva promulgata da Innocenzo III nel 1204 (*PL*, 215, 465-470), le sette chiese ricordate, assieme a diverse altre della diocesi di Vienne, compresa la stessa chiesa di Saint-Antoine, vengano tutte confermate, come singole proprietà, all'abbazia di Montmajour. Non compaiono accenni ad eventuali diretti possedimenti di Saint-Antoine così come non emerge alcun richiamo alla precedente bolla di Lucio III (sui documenti pontifici dedicati ai possedimenti di Montmajour, si veda E. Magnani Soares-Christen, *Monastères* cit., pp. 157-59). Occorre anche osservare che nella leggenda, in entrambe le versioni, la donazione dei proventi e delle decime delle sette chiese viene messa in diretta relazione con Guigone Desiderio. Più tardi il Falco si sente di dover sconfessare una simile notizia. Egli scrive infatti: «Nonnulli in privatis quibusdam commentariis scripserunt Guigonem Desiderium temporalem dominum locorum Mote et Castrinovi donasse monachis septem ecclesias amplissimosque proventus eisdem assignasse quod minime verum est» (*Antoniana historia* cit., f. 52v). Egli indica inoltre alcuni nobili signori quali donatori delle chiese in questione.

61. ms. 2 H 92, f. 189v.

mundi partibus/ situatas et fundatas»⁶². Già allora, specificano gli antoniani, venivano raccolte le questue «ex privilegijs apostolicis» in nome dell'ospedale il quale «nullam habuisse dependentiam/ a monasterio Montimaioris quoquo- modo»⁶³.

Ma allora, se ancor prima dell'arrivo delle spoglie era già stato fondato l'ospedale della casa madre di Saint-Antoine (per non parlare delle diverse pre- cettorie sparse in tutto il mondo) completamente autonomo rispetto all'ab- bazia di Montmajour, come era spiegabile il contenzioso sorto tra gli antoniani e quest'ultima fondazione? Perché mai le spoglie, una volta portate in Occidente, divennero proprietà della comunità arlesiana? Gli antoniani non mancarono di rendere un'adeguata spiegazione agli eventi.

In passato, essi raccontano, il signore del luogo («dominus temporalis de Castronovo et dicta villa de lamota vocatus/ Jaucellinus qui tunc temporis erat magnus Baro et potens...») si recò nei territori d'oltremare («partes transmari- nas accessit») e per molto tempo combattè «contra infidelibus». Egli soggior- nò per molto tempo in «Costantina civitate» prima di sentire il desiderio di ritornare in patria. Nel frattempo, l'imperatore di Costantinopoli (di cui, anche in questo caso, viene taciuto il nome), desiderando fare cosa gradita al valoro- so guerriero, decise di donargli le sante spoglie di Antonio, a quell'epoca in suo possesso. Inoltre, essendo venuto a conoscenza del fatto che nella città e nella diocesi di provenienza del signore occidentale («in dicta villa de la/ mota Viennensis diocesi») era stato eretto un ospedale tanto importante dedicato al santo, pensava che in un tale luogo «gloriosum corpus sancti Anthonij poterat melius venerarij»⁶⁴.

Nella versione antoniana non è più il signore occidentale che insiste a chie- dere in dono le sante spoglie nonostante un certo iniziale disappunto dell'im- peratore dovuto ad una comprensibile affezione verso le reliquie, come appa- re nel testo benedettino⁶⁵, ma sarebbe stato addirittura quest'ultimo ad insiste-

62. Ibid. Il redattore rende così un'immagine dell'ordine antoniano conforme a quella dei suoi tempi, ben distante dalla realtà storica delle origini.

63. Ibid.

64. Ibid.

65. *La translation* cit., p. 78: «... imperator... plurimam in beato Anthonio fiduciam haberet et plurimum illum veneretur et diligeret et multas ante eum cotidie preces funderet».

re affinché esse venissero portate in Occidente e collocate nel “famoso” ospedale antoniano.

Purtroppo però il «domnus temporalis de la mota et castronovi» non ripose immediatamente il corpo nell’ospedale, come avrebbe dovuto fare, ma – e qui la leggenda recupera, in parte, il contenuto del testo di *BHL* 613 – lo portò al suo castello et «dictum corpus ipse et successores sui per multa tempora intra dictum castrum dimi/serunt et tenuerunt in loco profano...»⁶⁶. Il fatto che il corpo santo continui ad essere trattenuto in un luogo profano, e addirittura portato in battaglia dai suoi detentori, provoca il risentimento del «dompnus» dell’ospedale il quale non esita a rivolgersi al pontefice (di cui viene taciuto il nome). Sorge così una lite furiosa tra il signore temporale ed il «dompnus», tanto che il primo, per indispettire il secondo, decide di non donare più le reliquie all’ospedale ma di riporle in una chiesa parrocchiale, di cui aveva il patronato, chiedendo all’abate di Montmajour l’invio di alcuni monaci per poter così fondare sul posto un priorato benedettino⁶⁷.

Il racconto continua ovviamente con l’illustrazione dei motivi economici per cui i due ordini fossero giunti infine ai ferri corti, tanto da dover cercare una ricomposizione nell’ambito dello stesso concilio.

Al di là delle questione economiche, che esulano dal nostro interesse, e del modo di ricostruire gli eventi da parte degli antoniani, proiettati a dimostrare sia un’improbabile anteriorità della nascita del loro ordine nel territorio del Delfinato rispetto all’arrivo dei benedettini (e soprattutto delle stesse spoglie

66. ms. 2 H 92, c. 190r. Nella leggenda viene riportato addirittura che, sulla via del ritorno, Jaucelino avrebbe fatto tappa nella, già fondata a quel tempo, precettoria di Marsilia: «Domnus temporalis de la mota et Castronovi corpus sancti Anthonij de partibus/ Constantinopolitanis ad civitatem Massilie detulit et in preceptoria sancti Anthonij/ Massilie dictum corpus reposuit que tunc erat fundata et dicto dompno [il *magister* della fondazione ospedaliera] subrecta» (ibid.). Si tratta di un episodio apparentemente insignificante nell’economia del racconto, ma che probabilmente serve al redattore per ribadire come, all’epoca della *translatio* delle reliquie, gli antoniani fossero già strutturati in un ordine importante e diffuso sul territorio.

67. Ibid.: «... ipse domnus temporalis (...) tractavit cum Abbate dicti/ monasterij Montismaioris tunc existentis quod sibi miceret monachos quoniam habebat/ quando parochialem ecclesiam ad sui presentacionem cuius patronus existebat/ et quod ipsis monachis dicti monasterij dictam ecclesiam traderet et corpus sancti Anthonij in ipsa reponeret. Quoque de dicta ecclesia parochiali fieret unus pri/ oratus ordinis Sancti Benedicti qui per monachos eiusdem monasterij regeretur».

del santo) sia il naturale possesso delle reliquie donate espressamente a loro dallo stesso imperatore, notiamo come nel racconto non compaia alcun accenno a Guigus Desiderius, personaggio a cui era riservato un ruolo chiave nelle altre versioni. Ma soprattutto il protagonista Jaucelino, così come nel testo dell'*Inventaire*, non presenta più alcun legame con san Guglielmo, e quindi con Carlomagno: egli viene infatti espressamente indicato come il signore de la Motte, il territorio su cui sorgerà l'abbazia di Saint-Antoine, nonché signore di Châteauneuf.

Da quest'ultima testimonianza, così come da quella dell'*Inventaire*, sembra quindi emergere una sorta di trasferimento della leggenda di traslazione da un'originale e più antica matrice benedettina, infarcita delle tradizioni che facevano capo all'abbazia di Montmajour, ad un filone narrativo ispirato dal nuovo ordine e caratterizzato dalla revisione di alcuni passaggi chiave del testo volta a cancellare le tracce di un antico diritto di possesso delle spoglie sante da parte dei benedettini. Sarà il Falco, il cinquecentesco storico antoniano, a stabilire un profilo definitivo alla leggenda dando risalto e credibilità alla rinnovata versione. Intanto egli, oltre a derubricare definitivamente la leggenda di *inventio* e *translatio* BHL 612 a «fabulosa... narratio»⁶⁸, recupera la tradizione altomedievale del trasferimento del corpo del santo dal luogo di sepoltura ad Alessandria, giustificando la successiva presenza delle spoglie nella capitale bizantina grazie ad un'ulteriore traslazione che avrebbe avuto luogo nel 670 a seguito dell'occupazione della città egiziana da parte dei saraceni⁶⁹.

Per quel che riguarda invece il trasferimento in Occidente, esso sarebbe avvenuto ad opera del figlio di Guglielmo Cornuto, «baro quidam nobilissimus et potens dicte Viennensis provincie... castrum novi Albenciani, Motesque S. Desiderii, necnon plurium aliarum arcium et locorum dominus...», in un anno

68. A. Falco, *Antoniana historiae* cit., c. 33r.

69. Ibid., c. 34r. L'autore specifica però di non avere l'assoluta certezza della data dell'evento. Precedentemente aveva ricordato il ritrovamento del corpo del santo nel deserto egiziano dopo centosessant'anni dalla morte e la conseguente inumazione nella chiesa del Battista ad Alessandria (ibid., ff. 32v; 33v). Sull'opera del Falco e sui suoi meriti e limiti di storico, si veda il bell'articolo di P. Paravy, *La mémoire de Saint-Antoine à la veille de la Réforme. La témoignage d'Aymar Falco (1534)*, in *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*. Actes du Cinquième Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Saint-Étienne, 6-8 novembre 2002), a cura di N. Bouter, Saint-Étienne 2005, pp. 583-607.

ben definito, il 1070, quindi in un tempo molto posteriore rispetto a quello indicato in origine dai benedettini e circa a ridosso del periodo in cui, secondo la tradizione, dovette costituirsi il primo nucleo antoniano⁷⁰. Scompare il motivo dell'imperatore di Costantinopoli dispiaciuto di doversi privare delle sante spoglie e, come nella versione di Adamo di Eynsham è lo stesso Antonio a desiderare un cambio di sede a causa dell'eresia consumata presso i greci: «mihi persuadeo ipsum beatissimum patrem... etiam hereticam pertinaciam (que apud Grecos vigere cepit) exhorruisse sedemque propterea mutare et ad partes Galliarum migrare voluisse»⁷¹.

Anzi, spiega lo storico, a causa delle guerre e dei tumulti che disturbavano la capitale bizantina il santo non riceveva più un culto adeguato, tanto che il suo trasferimento si trasforma di fatto in un atto di pietà⁷². Pur non essendo anacronistico e smaccatamente fazioso come il redattore della versione del manoscritto di Marsiglia, anche il Falco non manca di suggerire un'origine degli antoniani precoce, se non addirittura precedente rispetto all'arrivo dei benedettini (è a lui che si deve anche la costruzione del mito eziologico del suo ordine), e strettamente collegata già a Guigone Desiderio⁷³, il quale sarebbe stato costretto a riporre le sante spoglie in un luogo religioso «sub anathematis censura» da parte del pontefice che, in questo caso, viene ad essere espressamente nominato. Trattasi

70. A. Falco, *Antoniana historiae* cit., c. 35v. Il Falco amplia notevolmente la leggenda scrivendo che Jocelino sarebbe dovuto andare in pellegrinaggio a Gerusalemme in luogo del padre che non era riuscito a tener fede ad un voto a causa del sopraggiungere della morte. Jocelino però tarda ad onorare l'impegno preso, così che una notte, mentre sta combattendo, si ritrova gravemente ferito all'interno di una cappella dedicata ad Antonio. Qui viene assalito dai demoni che reclamano la sua anima a causa della promessa non mantenuta. Sarà Antonio a salvarlo, invitandolo a compiere immediatamente il viaggio e a trasferire le sue spoglie in Occidente (ibid., cc. 36v-37r). Sempre il Falco fa risalire una prima conferma dell'ordine a Urbano II e al 1095 (ibid., c. 47r).

71. *Ibid.*, c. 34v.

72. *Ibid.*, cc. 38r-38v.

73. *Ibid.*, c. 53r: «Cum autem nobilis et potens Guigo Desiderius, opera pietatis in pauperes sacro igne mutilatos, magno devotionis fervore, per Gastonem sociosque et confratres illius exerceri perspexisset, attendens eosdem non satis amplum idoneumque ad hoc locum habere, volensque et ipse particeps effici meritorum, domum que exinde eleemosynaria dicta est, sincera devotione pioque affectu, ad tam sanctum opus largitus est». Si veda *supra* nota 11. Sulla volontà del Falco di stabilire l'antiorità della presenza degli antoniani rispetto a quella dei benedettini, si veda il commento di P. Paravy, *La mémoire de Saint-Antoine* cit., p. 588.

infatti di Urbano II il quale sarebbe intervenuto durante il suo passaggio «per Viennensem provinciam» mentre si recava al concilio di Clermont⁷⁴.

A partire dall'Età moderna trovò ampia credibilità la tradizione antoniana che voleva che le spoglie del santo fossero state traslate non dal figlio di un paladino di Carlomagno ma da un signore del territorio Viennense. Ne dà conferma un racconto, tratto dalle *Memoires* redatte all'inizio del XVII secolo dal notaio di Saint-Antoine Eustache Piémond, in cui viene descritta, con particolare riferimento al 1584, la processione che gli antoniani tenevano annualmente nel giorno dell'Ascensione. Del corpo di Antonio, spiega l'autore, veniva fatta l'ostensione all'interno della chiesa, prima dell'inizio della processione, così che potessero essere mostrate «des propres os dud. glorieux corps St-Antoine d'Esgitte, que le seigneur de Chasteauneuf de l'Albe (sic) apporta d'Esgitte et le quel environ l'an 1100, y reposa le os par l'ordonnance du concile de Clermont et du pape Urbain»⁷⁵. Poi, dopo che la cassa contenente le ossa veniva chiusa, «après que plusieurs ont par devotion faict toucher et baiser les os», si dava inizio alla processione. A quel punto un antoniano chiamava ad uno ad uno diversi notabili incaricati al trasporto della cassa, seguendo un ordine che rifletteva, oltre che il grado d'importanza nobiliare, quello di vicinanza al santo per differenti ragioni storiche. Il primo ad essere chiamato era proprio il signore dell'Albenc («non comme fondateur de l'abbaye, mais pour avoir appourté le corps saint cause de la fondation»); dietro di lui venivano il re di Francia, il duca di Milano, il duca di Ventimiglia che la tradizione indicava come discendente della famiglia della madre di Antonio («de la famille duquel la mere de St-Antoine estoit issüe»)⁷⁶, e a seguire diversi altri potenti.

74. A. Falco, *Antoniana historiae* cit., cc. 43v-44r. Le spoglie furono quindi affidate in custodia ai benedettini di Montmajour.

75. Eustache Piémond, *Mémoires*, Testo critico a cura di J. Brun-Durand, Valence 1885, ripr fac sim., Genève 1973, p. 150.

76. Ibid., p. 151. È interessante che tra i notabili a cui era riservato un ruolo importante nella cerimonia figurò anche il duca di Ventimiglia in qualità di discendente della famiglia della madre di Antonio. Anche il Falco (*Antoniana historiae*, ed. cit., c. VIIr) accenna ad una leggenda (a cui, in verità, non concede troppa credibilità) in cui si narrerebbe che la madre di Antonio, in origine la figlia del conte di Ventimiglia, sarebbe stata rapita da giovane e condotta in Egitto. Evidentemente anche tale leggenda servì agli antoniani per consolidare i rapporti con un ulteriore potentato.

Nell'opera storica, a sfondo apologetico verso l'ordine antoniano, redatta nella metà del XVII secolo e attribuita a Claude Allard, si specifica che: «environ l'an 529», per volere di Dio, venne «rivelato» ad alcuni credenti («on ne sçait pas au vray a qui, ny comment») il corpo del santo⁷⁷. Esso venne poi traslato «des deserts en la ville d'Alexandrie, et repose dans une Eglise dediée à saint Iean Baptiste»⁷⁸. Nella città egiziana le spoglie compirono molti miracoli, poi, a causa delle persecuzioni perpetrate dai «Sarasins» ai danni dei cristiani, esse furono traslate nell'anno 704 a Costantinopoli (Allard posticipa di qualche anno la data di traslazione rispetto al Falco) e riposte in una chiesa fuori dalla città, dove rimasero per circa «trois cents soixante six ans», finché le feu sacré non incominciò a «ravager presque toute l'Europe, et notamment la France, la Flandre et Lorraine»⁷⁹. Per questa ragione, e per tener fede a un voto fatto al padre, dopo essere guarito da una grave malattia, «Iosselin, fils de Guillaume Cornu, riche Seigneur de Dauphiné» si recò a Gerusalemme alla ricerca delle spoglie. Non trovandole «sans avoir appris où estoit ce qu'il cherchoit, ayant fait ses devotions, et s'en retournant il voulut voir l'Empereur a Constantinople, où il ne fut pas long temps sans apprendre que le Corps sacré... estoit pres ladite ville dans ladite vieille Eglise»⁸⁰. Anche in questo caso Iosselin combatté al fianco delle armate dell'imperatore, distinguendosi in battaglia e potendo ottenere così in dono il corpo del santo che venne trasportato nel Delfinato, nella diocesi di Vienne nell'anno 1070, e in tal modo «Dieu pourvent la France de medecin contre cette cruelle maladie [l'ignis sacer]»⁸¹. Per Allard le epidemie urenti rappresentano la principale ragione che spinge il

77. C. Allard, *Crayon des Grandeurs de s. Antoine de Viennois*, Poitiers 1653, pp. 33-34. Sulla data di *inventio*, rispetto alla rivelazione, specifica l'autore, non vi è uniformità in quanto alcuni credono che «ladite Invention arriva seulement pres d'un an apres la Revelation, sçavoir est l'an 530» (ibid., p. 34), mentre «quelques uns disent avoir esté l'an 531» (ibid., p. 35).

78. Ibid., pp. 35-36.

79. Ibid., pp. 36-37.

80. Ibid., pp. 37-38. Anche nella versione del Falco emerge che Jocelino, pur recandosi a Gerusalemme per visitare «loca sacrosanctis nostre redemptionis mysteriis consecrata», vi cerca anche il corpo di Antonio («percunctatus est quanam in parte beati Antonii corpus haberetur») riuscendo però a venire subito a conoscenza del fatto che «sanctas beatissimi illius corporis reliquias pridem ad Constantinopolitanam urbem fuisse translatas» (A. Falco, *Antoniana historiae* cit., c. 37r).

81. C. Allard, *Crayon* cit., pp. 38-39.

nobile ad andare alla ricerca delle sante spoglie. Già il Falco, pur considerando come movente fondamentale il voto di Jocelino, aveva più volte sottolineato come le spoglie fossero giunte in Francia per volontà divina affinché potesse essere estinto il fuoco della malattia⁸². Allard non dedica nemmeno un cenno alla leggenda di *inventio* e *translatio* a Costantinopoli *BHL* 612⁸³, mentre indica Guy Didier non come discendente di Jocelino, ma come cugino, il quale avrebbe ereditato le spoglie dopo la sua morte per poi riporle in un luogo consacrato dietro ordine di papa Urbano II nel 1094.

La versione del testo emergente dai moderni *maquillages* di matrice antoniana divenne in seguito quella 'ufficiale' (sicuramente anche a causa della diffusione e dell'importanza dell'ordine antoniano) tanto da essere ripresa, periodizzazione inclusa, dai redattori della *Gallia Christiana*, a detrimento della più antica narrazione benedettina⁸⁴.

Quest'ultima versione dovette però continuare a circolare, almeno sino alla fine del Medioevo, dal momento che è rintracciabile in una fonte estranea sia ai benedettini di Montmajour sia agli antoniani, quale il leggendario del XIV secolo redatto dal domenicano di Chioggia Pietro Calò. Infatti, in uno dei sei volumi manoscritti conservati nella biblioteca Marciana dell'imponente opera in cui sono narrate più di ottocento leggende di santi, compare anche il racconto della traslazione del corpo di Antonio da Costantinopoli a Vienne, («Corpus beati Antonii abbatis ... Costantinopoli Vienam translatum est...») in una versione in gran parte assimilabile, anche se con numerose varianti e in

82. A. Falco, *Antoniana historiae* cit., c. 35r.

83. «Cette translation faite par le Comte Iosselin, a esté la troisiéme qui a esté faite du Corps de saint Antoine» (C. Allard, *Crayon* cit., p. 39).

84. *Gallia Christiana*, XVI, Paris 1865, 186-88. In tale versione Jocelino è il figlio di Guglielmo Cornuto («Fama est Guillelmum Cornutum, unum e Viennensis agri proceribus, Albenciani scilicet, Motae S. Desiderii aliarumque arcium dominum, cum in eo esset ut Hieosolymam proficisceretur, obiisse, filio tamen suo unico Jocelino jussisse ut paternum votum absolveret»); l'anno di traslazione in Occidente delle reliquie è il 1070, al tempo dell'imperatore Romano Diogene; il papa che ordina a Guigone desiderio, erede di Jocelino, di depositare le spoglie in un luogo consacrato è Urbano II, nel 1095; le spoglie furono riposte in una chiesa fatta costruire da Guigo Desiderio e nello stesso luogo venne fondato un ospedale dove Gastone e il figlio Gerino assieme a «nobilium decem virorum» fondarono una congregazione per prendersi cura degli affetti da *ignis sacer* e subito dopo («anno deinde, ut ferunt»), nel 1101, «Benedectinos monachos e clarissima dioecesis Arelatensis abbatia Monte Majore Guido Desiderius deduxit...».

una forma a tratti più contratta, a quella dell'edizione del Noordellos⁸⁵. Il dato più importante è che Jacelino (che qui diviene Jachelinus) è ancora una volta il figlio del «Comes Guillelmus qui unus de pugnatoribus esse dicitur qui eciam nunc pro meritis sanctissime vite sue quam in monasterio duxisse refer-tur») ⁸⁶, anche se manca la menzione ai benedettini di Montmajour e, relativamente a chi dovrà prendersi cura delle sacre reliquie riposte nella chiesa fatta costruire da Guigone Desiderio, nel territorio «mota appellatur», il Calò fa riferimento ad un generico «abbacus religiosorum»⁸⁷.

Un'altra interessante testimonianza è quella del manoscritto London, BL, Reg. 17 C XVII del XV secolo, in cui, in lingua volgare inglese, è rintracciabile un ampio *dossier* delle leggende dedicate a sant'Antonio⁸⁸. Alla *Vita* del santo, di estrazione atanasiana, segue il racconto di *inventio* e *translatio* delle reliquie a Costantinopoli, che l'anonimo autore colloca «in Pe tyme of Costantyn Pe Empereur gouverned Pe Emypre in-to Bizance cite»⁸⁹, e quello di traslazione delle stesse a Vienne che possiamo considerare come una fedele traduzione del testo latino dell'edizione del Noordellos. Il responsabile della traslazione delle reliquie è infatti «an Erylle Gwillem, Dat was a grete conquerour»⁹⁰, e i

85. La leggenda compare nel ms. Venezia, Biblioteca Marciana, lat. IX, 18 (2945), cc. 265vb-267va. Di seguito troviamo (ibid., cc. 266va-267va) una versione, molto compendiata, della leggenda di *inventio* e *translatio* repertoriata dai bollandisti come *BHL* 612c: «Inventio corporis beati Antonii et translatio ad Constantinopolim constricta fuit a Theophilo Constantinopolitano episcopo et a beato Ieronimo in latinum translata». Essa fa riferimento al tempo dell'imperatore Costanzo («Constantius imperator»). L'opera del Calò appare particolarmente originale se paragonata alle altre compilazioni domenicane, a partire dalla più diffusa, la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. In esse, così come nelle raccolte di *exempla* ad uso dei predicatori, i racconti dedicati ad Antonio si ispirano solitamente alla *Vita* atanasiana, alla *Vita Pauli* di Gerolamo (si veda *infra* nota 105) e alle raccolte di apoftegmi (A. Foscati, «*Antonius maximus monachorum*» cit., p. 284, nota 6). Sull'opera di Pietro Calò si veda A. Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*, in «*Analecta Bollandiana*», 29 (1910), pp. 5-116, in part. pp. 44-108. Nella tradizione manoscritta relativa all'opera del Calò, le due leggende di traslazione compaiono solo nella raccolta veneziana, l'unica completa. Essa riporta anche le versioni della *Vita Antonii* e della *Vita Pauli* (ms. Venezia, Biblioteca Marciana, lat. IX, 18 [2945], cc. 378v-384r; 368r-369v) le quali sono rintracciabili anche nel codice Roma, Biblioteca Barberini, lat. 713 (169v-179r; 152v-155r).

86. ms. Venezia, Biblioteca Marciana, lat. IX, 18 (2945), c. 265rb.

87. Ibid., c. 265va.

88. Testo trascritto da C. Horstmann, *Prosallegenden. V. S. Antonius (vita, inventio, translatio)*, in «*Anglia*», 4 (1881), pp. 109-38.

89. Ibid., p. 122.

90. Ibid., p. 136.

religiosi a cui «Gwido»⁹¹ affida le sante reliquie sono ancora una volta «De monkys of Mownt Maiour»⁹². Si tratta di una fonte molto interessante in quanto, oltre ad essere un riflesso, come l'opera di Pietro Calò, di una continuità di circolazione della redazione più antica della leggenda, rende la testimonianza di un volgarizzamento del testo, unica a quanto mi consti, a differenza della leggenda di *inventio* e *translatio* BHL 612 di cui, come si è detto, si conoscono diverse traduzioni.

Tendenzialmente gli storici, fino ad oggi, sono stati propensi a considerare come una realtà fattuale il trasferimento delle reliquie di Antonio da Costantinopoli al Delfinato⁹³. Consci del fatto che le sorti postume delle spoglie effettive di Antonio, oltre che difficili da determinare, non siano poi così rilevanti per lo storico interessato alla comprensione della fisionomia del culto e dei suoi sviluppi, vediamo comunque a quali precise basi documentarie si sia affidata la storiografia.

Ancora l'*Inventaire* riporterebbe la trascrizione di un atto redatto da Gontardo, vescovo di Valencia e vicario dell'arcivescovato di Vienne, grazie al quale vennero donate cinque chiese, con relative decime, del territorio della diocesi viennense all'abbazia di Montmajours:

... ego Guntardus, vicarius ecclesiae Viennensis et Valentinensis episcopus (...) concessimus monasterio S. Mariae et S. Petri de Monte Majori quinque ecclesias: ecclesiam scilicet B. Antonii et S. Desiderii, atque S. Mariae de Montanea et B. Hilarii, necnon S. Marcellini...⁹⁴.

La trascrizione, seppur priva di data, viene ricondotta ad un documento che sarebbe stato redatto nel 1083 dal momento che, solo in quell'anno, Gontardo ebbe il vicariato dell'arcivescovato di Vienne. In chiusura, nella trascrizione, si specifica che «isdem locus», doveva essere trattato con il massimo degli onori in ragione della presenza delle reliquie di un tale patrono («... pro reliquiis

91. Nel testo viene tradotto solo il primo nome.

92. Ibid., p. 137.

93. Mischlewski, *Un ordre hospitalier* cit., p. 13. Scrive Fenelli (*Dall'eremo* cit., p. 55): «Agli inizi del XII secolo la situazione è quindi abbastanza chiara: nella località di La Motte, presso Vienne, è stata costruita e consacrata una chiesa, per contenere il corpo di sant'Antonio...».

94. Dom Maillet-Guy, *Les origines* cit., pp. 94-95, nota 2.

tanti Patroni habeatur ab omnibus, quia olim a laicis et secularibus possessus, modo Deo et matri ecclesiae Viennensis est redditus»). Quest'ultimo passo ha fatto sì che Maillet-Guy potesse scrivere che era così verificata, alla fine dell'XI secolo, la presenza delle reliquie di sant'Antonio⁹⁵. Possiamo immaginare che, data la provenienza della trascrizione (tarda) da un contesto antoniano – provenienza che può dar adito anche a qualche perplessità sulla totale veridicità del testo – il riferimento, nonostante i diversi patroni a cui erano dedicate le cinque chiese, fosse proprio ad Antonio. Non è comunque espressamente specificato se fosse presente l'intero corpo.

Esiste un'altra interessante fonte documentaria in cui ricompare la notizia, senza riferimenti cronologici, della donazione della chiesa di Sant'Antonio ai benedettini di Montmajour, vale a dire la trascrizione leggibile nel manoscritto di Marsiglia⁹⁶. In questo caso i donatori sono due laici quali il signore del luogo, Desiderius Mallen, e suo figlio Guigone, mentre le chiese donate sono solo quattro (non viene più menzionata la chiesa di S. Hilarius), e non appare alcun accenno alle reliquie. Il Noordellos, che trascrive l'intero brano, sostiene, probabilmente a ragione, che «les moines du prieuré [Montmajour] avaient sans doute gardé le souvenir reconnaissant de ce généreux fondateur, et telle est, peut-être, l'unique donnée traditionnelle sur laquelle notre auteur [l'auteur della leggenda *BHL* 613] a travaillé pour élaborer péniblement toute sa *Translatio*»⁹⁷.

Ciò che ha convinto gli storici della veridicità della traslazione delle reliquie di Antonio è stata quindi la comparsa, in fonti documentarie tardive che teoricamente ritrasmettevano atti della fine dell'XI secolo, della menzione di una chiesa espressamente dedicata al santo, la quale doveva contenerne le spoglie. Essa però di fatto avrebbe potuto conservare, in origine, una semplice reliquia di Antonio (o comunque ritenuta appartenere al santo), oppure, come forse accadde a Lézat negli stessi anni (lo vedremo), il corpo di un omonimo santo locale da cui avrebbe potuto prendere l'avvio un culto poi trasferito sul padre del monachesimo e successivamente giustificato e sanzionato dalla redazione

95. *Ibid.*, p. 95.

96. c. 226v.

97. *La translation* cit., p. 70.

di opportune leggende (come si è già detto, spesso proprio un evento epidemico poteva essere il movente per dare un forte impulso a un culto). Occorre specificare che la notizia della scoperta del corpo di Antonio e del suo trasferimento ad Alessandria, diffusa da gran parte dei martirologi, dovette dare l'avvio, fin dall'altomedioevo, a pretese di possesso, da parte di vari santuari, di qualche reliquia del santo⁹⁸. Pretese che continuarono anche in Età moderna⁹⁹.

98. Ad esempio troviamo un accenno ad una reliquia del santo all'interno del lungo elenco, redatto dall'abate Angilberto alla fine dell'VIII secolo, dei santi resti venerati nell'abbazia di Saint-Riquier: «In aecclesia vero sancti Benedicti altare ipsius, in quo sunt reliquia eius et Antoni et Columbani» (*De ecclesia centulensi libellus*, in *MGH, SS*, 15, vol. 1, p. 174). Negli *Annales Xantenses* si legge per l'anno 861 (*MGH, SS*, 2, p. 230): «Beatus Liutbertus episcopus honorifice multis sanctorum membris monasterium quod dicitur Frikkenhurst adornavit, id est Bonifacii et Maximi martyrum, Eonii atque Antonii confessorum...». Nelle *Notitiae dedicationum ecclesiae Epternacensis* troviamo in riferimento agli anni 696-698 (*MGH, SS*, 30, vol. 2, p. 773): «Capella sancti Gregorii. In illa ecclesia, que in honore sancti Gregorii dedicata est (...) Anthonii monachi, s. Stephani primi martyris in illeque altari ipsorum plantate sunt reliquie».

99. Jean de Tournay, canonico della chiesa cattedrale all'inizio del XVII secolo, ricorda la presenza, nella stessa chiesa, di una reliquia di Antonio (*Histoire de Tournay ou troisième et quatrième livres des chroniques, annales ou démonstrations du christianisme de l'évescû de Tournay*, Tournay 1868 [ed. or. 1619-1620], p. 181). Ottavio Panciroli (1554-1624) testimonia la presenza di reliquie di Antonio anche a Roma: «il cilicio nella sua chiesa ne' Monti. Reliquie in altre chiese, il corpo in Vienna di Francia» (*Tesori nascosti dell'alma città. Con nuovo ordine ristampati, e in molti luoghi arricchiti*, Roma 1625, pagina dell'indice, senza numerazione). Nell'*Urbe* gli antoniani, oltre a gestire un ospedale che ebbe sede prima presso il Laterano e successivamente sull'Esquilino, organizzarono e gestirono, nel corso del Duecento, un ospedale mobile con il quale si impegnavano a seguire la Curia nei suoi spostamenti (Sull'ospedale antoniano romano, si veda R. Villamena, *Religio sancti Antonii Viennensis. Gli Antoniani tra Medioevo ed età moderna*, in «Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria», 104, 1 (2007), pp. 117-27). «Ipsi [gli antoniani] vero debent habere hospitale portatile, ubicumque curia residet, et recipere pauperes curiales in hospitali eorum et ministrare ecclesiastica sacramenta tam eis quam aliis curialibus et interesse exequiis curialium mortuorum et recipere canonicam portionem, quando non sepeliuntur in locis eorum». Così recita un passo del ruolo della famiglia pontificia, documento in cui si rintracciano informazioni sui diritti e i doveri dei curialisti al seguito della Corte la quale, durante tutto il secolo XIII, fu poco presente a Roma (A. Paravicini Bagliani, *La mobilità della Curia romana nel secolo XIII. Riflessi locali*, in *Società e istituzioni dell'Italia comunale: l'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*. Congresso Storico Internazionale (Perugia 6-9 novembre 1985), Perugia 1988, pp. 155-278. La trascrizione è a p. 186). Non mi pare possa essere accolta la definizione dell'ospedale portatile antoniano quale «ambulanza papale» (L. Fenelli, *Dall'eremo cit.*, p. 80). Come è noto, sulla base degli studi condotti da A. Paravicini Bagliani, papi e cardinali nel Duecento si avvalevano delle cure di importanti e noti medici del tempo (si veda ad esempio, dello studioso, la prosopografia dei medici presenti alla corte pontificia nel XIII secolo, in *Medicina e scienza della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto 1991, pp. 3-52).

Fra queste una delle più interessanti è indubbiamente quella testimoniata da Jacques Meyer (1491-1552) il quale, nella sua opera di storia, in riferimento all'anno 1231, scrive che «Lambertus antistes beatae Mariae Brugensis retulit domum ex Constantinopoli partem brachij divi Antonij»¹⁰⁰. Non mi è nota la fonte medievale – se esistente – da cui attinse lo storico del Cinquecento, ma tale affermazione sta a significare che, a dispetto delle pretese antoniane, ancora in Età moderna si poteva credere ad una presenza del corpo di Antonio a Costantinopoli anche dopo il Duecento. Dato sicuramente non privo d'interesse è che, a quanto sembra, non si hanno invece notizie, nelle fonti di tradizione bizantina, di un'eventuale conservazione delle spoglie del santo nella stessa città e, men che meno, di una sua traslazione in Occidente¹⁰¹.

Ciò nonostante sempre Costantinopoli appare come la città di partenza delle spoglie antoniane anche per la tradizione che fa capo all'abbazia, affiliata alla congregazione cluniacense, di Lézat. Una leggenda in volgare francese, tramandata sia in forma versificata sia in prosa da due manoscritti tardivi (Paris, BnF, fr. 2198; Paris BnF, NAF 10721) rispettivamente del XV e del XVI secolo, racconta del furto delle spoglie di Antonio compiuto da due monaci di Lézat nella capitale dell'impero bizantino, in un tempo indeterminato¹⁰². In particolare il testo in versi, come specifica Morawski che opera una trascrizione di entrambe le versioni, per ragioni linguistiche e stilistiche dovrebbe essere stato redatto nel XIV secolo e nel Nord della Francia¹⁰³. Esso, di autore anonimo, è accostabile alle *Vitae* di altri santi scritte nello stesso periodo, le quali, in forma versificata e volgarizzata, rappresentavano una *summa* delle tradizioni

100. *Flandricorum Annalium*, VIII, in *Annales, sive Historiae rerum Belgicarum, a diversibus auctoribus*, Francofurti ad Moenum 1580, p. 85.

101. Si veda A. M. Orselli, *Sant'Antonio* cit., p. 225, nota 33. Ringrazio Enrico Morini per i suoi preziosi suggerimenti sull'argomento. Una curiosità: fra i resoconti di viaggio dei pellegrini russi verso la capitale dell'impero bizantino, raccolti e tradotti da B. de Khitrowo (*Itinéraires russes en Orient*, Geneve 1889, p. 105), si legge un interessante passo contenuto all'interno del racconto, risalente al 1200 circa, di Antonio di Novgorod. Questi, nell'elencare le meraviglie di Costantinopoli, scrive: «En montant la montagne, on trouve les reliques du Saint père Antoine». Il passo è stato commentato da R. Janin (*La géographie ecclésiastique de l'empire Byzantine*, I, 3, *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Les églises et le monastères*, Paris 1969, p. 39), il quale si chiede se il pellegrino russo non intendesse forse riferirsi alle spoglie del santo copto.

102. Paris, BnF, fr. 2198, cc. 40v-44v; Paris BnF, NAF 10721, cc. 19v-21v.

103. J. Morawski, *La légende de saint Antoine ermite* cit., pp. 176-94.

precedenti adattate al gusto locale, per una recitazione pubblica, atte a colpire l'immaginazione attraverso la predominanza dell'elemento epico e del meraviglioso¹⁰⁴. In particolare il testo del ms. Paris, BnF, fr. 2198 riprende diversi elementi dei racconti che fanno capo ad Antonio: parti di derivazione atanasiana, della *Vita Pauli* di Gerolamo¹⁰⁵, così come un accenno alla tradizione che vede Antonio vincere la tentazione del demonio, trasformatosi in nobile e bella fanciulla, gettandosi nel fuoco¹⁰⁶. L'ultima parte del testo, non più sviluppata delle altre, è destinata al racconto della traslazione delle reliquie, mentre in chiusura compare una preghiera da rivolgere al santo in cui si ricorda la sua taumaturgia per le «membres ardans en tourmens»¹⁰⁷. Lo stesso testo sembrerebbe, a giudicare da alcuni versi della prima parte, essere stato composto in relazione ad un'epidemia, descritta come generica «mortel pestilance/ Qui regne maintenant»¹⁰⁸.

Il testo della traslazione è invece molto più ampiamente e dettagliatamente descritto nella versione in prosa del manoscritto Paris BnF, NAF 10721. Nell'*incipit* si apprende che l'imperatore Costantino, dopo la conversione, «fist recueillir et trouver toutes les reliques qui estoient en Egipte et es regions voisines, et les fist toutes aporter en sa royalle cité de Costentinoble» per onorarle degnamente. Fra queste ovviamente vi erano anche le spoglie di Antonio che l'imperatore «fist mettre en la principale chapelle (...) qui estoit en ladite cité»¹⁰⁹ e raccomandò ai religiosi del luogo di onorarle più di tutte le altre reliquie presenti, cosa che continuò per molto tempo a venire. Un giorno due religiosi dell'abbazia di Lézat, insofferenti alle costrizioni a cui la Regola monastica li sottoponeva, decisero di partire per un lungo viaggio e, dopo aver visitato molti luoghi, si fermarono a Costantinopoli. Qui presero alloggio tra i

104. Ibid., pp. 1-10.

105. Come è noto Gerolamo, nella *Vita Pauli* [BHL 6596] (Jérôme, *Trois vies de moines. Paul, Malchus, Hilarion*, Testo critico e trad. francese a cura di E. M. Morales - P. Leclerc - A. de Vogüé, *SCh*, 508, Paris 2007, pp. 144-83) narra dell'incontro tra i due decani (Paolo e Antonio), legando inscindibilmente i loro nomi e le loro leggende durante tutto il periodo medievale. Allo stato attuale delle ricerche sembra che il testo latino derivi da una precedente fonte greca. Per un aggiornamento bibliografico si veda E. Morini, «Oltre i limiti dell'ecumene», cit., p. 101, nota 6.

106. Sull'argomento si veda A. Foscati, «*Antonius maximus monachorum*» cit., pp. 305-6 e nota 93.

107. J. Morawski, *La légende de saint Antoine ermite* cit., p. 185.

108. Ibid., p. 176.

109. Ibid., p. 191.

monaci che custodivano le spoglie di Antonio e, dopo un certo tempo, avendo guadagnato la fiducia dell'abate, vennero nominati l'uno sacrestano e l'altro celliere. Successivamente, sentendo l'esigenza di ritornare alla loro abbazia di origine, pensarono di portarvi anche le spoglie di Antonio rubandole così alla chiesa di Costantinopoli¹¹⁰. Ovviamente si trattava di un furto misericordioso, reso possibile dalla disponibilità del santo stesso allo spostamento e giustificato dal fatto che il Signore gli aveva promesso «qu'il le feroit renommer par tout le monde»¹¹¹. Durante il viaggio di ritorno fecero tappa a Vienne e furono accolti, per trascorrere la notte, nel palazzo dove viveva il fratello del re, privo degli arti fin dalla nascita. Quando la mattina successiva, alle prime luci dell'alba, questi si risvegliò con «tresbelles mains et piedz et aussi parfaites que s'il eust esté ainsy ney (sic) du ventre de sa mere», tutti capirono che il miracolo era da ascrivere all'intervento delle reliquie di Antonio, così che il re pregò i due religiosi di far dono alla città di «aucunes reliques du corps dudit saint tant comme il leur plairoit». I due religiosi accolsero la richiesta ed il re in onore delle reliquie «feist ediffier une eglise que len appelle aujourduy Saint-Anthoine-de-Vienne, en laquelle eglise Nostre Seigneur par son intercession a fait et fait plusieurs miracles, especiallement du feu que len dit feu d'enfer»¹¹².

Quando i due monaci tornarono a Lézat nascosero le spoglie del santo fuori dalla città in attesa di un segno che mostrasse loro la benevolenza di Dio verso il trasferimento¹¹³. E il segno non tardò ad arrivare: tre monaci del monastero, ignari della presenza delle reliquie, sognarono contemporaneamente, per tre notti consecutive, un fuoco che scendeva dal cielo e andava ad arrestarsi nel luogo in cui esse erano nascoste. In questo modo i due monaci, comprendendo «que le corps monseigneur saint Anthoine vouloit illec demourer», raccontarono a tutti «que le corps saint Anthoine estoit mucé, qu'ilz l'avoient

110. Come è noto i furti di reliquie avevano una loro giustificazione in quanto era il santo stesso a permettere che avvenissero. È d'obbligo il rimando a P. J. Geary, *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Milano 2000 (ed. or. Princeton 1990).

111. J. Morawski, *La légende de saint Antoine ermite* cit., p. 192. Si tratta della stessa giustificazione addotta anche nella narrazione *BHL* 613. Si veda *supra* nota 35.

112. *Ibid.*, p. 193.

113. Senza il segno, spiega l'autore, essi avrebbero continuato a portare le reliquie in diversi luoghi in attesa che Dio mostrasse loro quello adatto.

apporté de la cyté de Costentinoble»¹¹⁴. Le reliquie vennero così accolte, con tutti gli onori, nell'abbazia di Lézat.

Quest'ultima parte, quella in cui si narra delle reliquie nascoste fuori dalla città, manca nella versione in versi nella quale, prima della preghiera, si specifica che:

Lezat a non la vile, pour voir le vous plevis,/ Ou le corps saint Anthoine fu des .ij. moynes mis;/ Encora est il laiens honorés et servis,/ Aussi qu'en l'abbaïe qui est delez Paris,/ A du corps saint Anthoine en .iiij. lieux pour certain./ Tel y va tout ardent qui s'en revient tout sain/¹¹⁵.

Quindi per l'anonimo autore i luoghi in cui si venera sant'Antonio e si va a cercare la guarigione dal male ardente sono tre: l'abbazia di Lézat che possiede l'intero corpo, Saint-Antoine di Vienne che possiede qualche reliquia e una non ben specificata abbazia di Parigi. Che si tratti di Saint-Antoine-des-Champs, retta da religiosi cistercensi, lo apprendiamo dalla lettura del manoscritto che riporta la versione in prosa, il quale, alcune pagine prima della leggenda di traslazione delle spoglie a Lézat, tramanda la storia di detta abbazia e il racconto dei miracoli che vi avevano luogo¹¹⁶. Particolarmente interessante, tra i miracoli di guarigione, è quello in cui si narra di una donna che, malata di fuoco di sant'Antonio, sopraggiunto come complicanza per una frattura mal curata (quindi si tratta di una semplice gangrena), viene indirizzata all'abbazia dal chirurgo da cui aveva ricevuto una diagnosi infausta. Qui, per intercessione di Antonio, riuscirà a fermare l'avanzata del male, anche se perderà la mano che, cadendo spontaneamente e senza alcun dolore, verrà poi offerta, come sorta di *ex voto*, al santo («elle fust mise et pendue a la grant porte de l'abbaye»)¹¹⁷.

Nello stesso manoscritto, prima della storia dell'abbazia parigina, appare un compendio, sempre in lingua volgare, di alcune parti della leggenda di *inventio* e *translatio* delle reliquie di Antonio dal luogo di sepoltura a Costantinopoli (*BHL* 612), sorta di prologo per il successivo racconto di traslazione a Lézat. In

114. J. Morawski, *La légende de saint Antoine ermite* cit, p. 194.

115. *Ibid.*, pp. 184-5.

116. ms. Paris BnF, NAF 10721, cc. 22v-26v.

117. *Ibid.*, c. 26v.

particolare l'autore è interessato ai miracoli compiuti dal santo ad Alessandria («Se sont les miracles qui furent faitz/ en apportant le glorieux corps monsigneur saint anthoine/ da d'estos d'egipte in costentinoble») ¹¹⁸, i quali accadono, in sintonia con l'*incipit* del racconto di traslazione a Lézat, al tempo dell'imperatore Costantino («En temps que l'empereur constantin envoya querir les corps/ savictz en egipte aprez que le corps saint anthoine fut trouve il fut apporté en la cité d'alexandrie par ceulx qui le truverent/ pour apporter en costantinoble») ¹¹⁹.

L'autore, per tracciare la storia di Saint-Antoine-des-Champs, ha così amalgamato, in maniera originale, diversi filoni delle leggende di traslazione del corpo di Antonio: rimane piuttosto inspiegabile il legame tra l'abbazia cistercense parigina e quella cluniacense collocata nella regione del Sud della Francia.

Ciò che importa sottolineare qui è l'esistenza di una tradizione che voleva che il corpo di Antonio fosse interamente conservato a Lézat. Si potrebbe pensare ad una sua origine tardiva, a giudicare dalla datazione dei manoscritti che riportano la leggenda di traslazione. In realtà scopriamo che essa è coeva alla nascita del culto di Antonio a Saint-Antoine. Dal *cartularium* dell'abbazia di Lézat emerge infatti che, durante una processione organizzata nel 1114 dal vescovo di Tolosa che aveva ordinato che fossero portate nella stessa città le principali reliquie presenti nella diocesi, l'abate dell'abbazia suddetta vi trasportò proprio le spoglie di Antonio, le quali non mancarono di rendersi protagoniste di miracoli di guarigione ¹²⁰. Il nome di Antonio è inoltre leggibile,

118. Ibid., c. 21r.

119. Ibid.

120. Durante il tragitto verso Tolosa, il gruppo processionale di Lézat fu sorpreso dalla pioggia e dovette fermarsi a passare la notte «apud villam Cornelianum». Qui il gruppo si unì ai religiosi che portavano in processione le spoglie di san Ferreolo e, all'ingresso della città di Tolosa, si affollarono attorno ai due santi corpi numerose persone, tra cui «innumera cecorum, surdorum, claudorum, aridorum, demonia habentium, insanorum, sive freneticorum». In particolare un'anziana donna «contracta», dopo essersi spinta fino alla cassa che conteneva le reliquie di Antonio, si ritrovò guarita. I religiosi che avevano portato le spoglie di san Ferreolo tentarono di attribuire il miracolo a quest'ultimo, data la vicinanza dei feretri contenenti i due corpi santi. Per dimostrare che la guarigione era dovuta ad Antonio, dopo un'opportuna separazione delle due spoglie, venne provato che questi era in grado di compiere altri miracoli (*Cartulaire de l'abbaye de Lézat*, Testo critico a cura di P. Ourliac, Paris, 1984-1987, vol. 2, pp. 211-12). Il racconto è stato recensito dagli stessi Bollandisti [*BHL* 614].

sempre nel *cartularium*, affiancato a quello di Pietro, il santo a cui in origine era dedicata l'abbazia, in diversi altri passi, uno dei quali fa riferimento ad avvenimenti accaduti tra l'anno 1000 e il 1010. Si tratta di un lascito in cui il donatore promette in nome «domino Deo et Sancto Petro et Sancto Antonio Lesatensi cum reliquiis qui ibi venerantur»¹²¹. Si potrebbe pensare che in origine il riferimento fosse non al santo egiziano, ma al fondatore dell'abbazia, un certo Antonio o Aton-Benoît, le cui spoglie dovevano essere probabilmente sepolte all'interno di essa¹²². Vero è che il culto venne in seguito tributato ad Antonio il Grande, mentre l'abbazia di Lézat divenne, almeno in età tardomedievale e moderna, un luogo in cui si svolgeva un pellegrinaggio mirato alla guarigione del male urente, come testimonia la leggenda in versi di cui si è detto e come attesta un atto notarile del 1600 redatto a Lézat al fine di coordinare la distribuzione degli emolumenti delle questue raccolte a nome del monastero:

... afin de subvenir à l'entretienement de la lumière et réparations de la chappelle où reposent les saintes reliques du corps Monsieur saint Antoine dud. monastère, en laquelle se font journellement plusieurs dévots miracles, sur les corps pillurés, frappés du mal du feu que en sont guéris, ayant faite la neuvaine miraculeuse. Et pour avoir moien de nourrir et entretenir les pauvres qui ordinairement y arrivent en grand nombre touchés et frappés dud. mal pendant les neuf jours de lad. Neuvaine dans l'ospital dud. Lézat aux despans dud. monastère¹²³.

Sempre in Età moderna, la presenza del culto è indirettamente testimoniata anche da Claude Allard, il quale rende manifesta l'insofferenza che dovevano nutrire gli antoniani verso una tale concorrenza. Scrive infatti scagliandosi contro l'autore di un non ben specificato testo in cui si poteva leggere che le

121. Ibid., vol. 1, p. 65.

122. Si veda P. Ourliac, *Le premier siècle de l'abbaye de Lézat*, in *Sous la règle de saint Benoît. Structure monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*. Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV Section de l'École pratique des Hautes Etudes, V, Hautes études médiévales et modernes, 47, Genève 1982, pp. 213-23.

123. Il testo è trascritto da F. Robert, *Procuration pour la quête générale en faveur de l'œuvre de Saint-Antoine de Lézat, en 1600*, in «Bulletin historique du diocèse de Pamiers, Couserans et Mirepoix», 1 (1912), p. 268. Il corsivo è mio. È inoltre accertato che, all'inizio del XIII secolo, sorse a Tolosa un ospedale dedicato a sant'Antonio e collegato al priorato di Lézat (J. H. Mundy, *Hospitals and Leprosaries in Twelfth and Early Thirteenth-Century Toulouse*, in *Essay in Medieval Life and Thought. Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, a cura di J. H. Mundy, R. W. Emery, B. N. Nelson, New York 1955, pp. 197-8; 202).

spoglie di Antonio erano state portate a Lézat da Roger, secondo conte di Foix: «... il ne marque point l'année, ny en quel lieu il les prit, ny de quel S. Antoine s'estoit, quoy qu'il luy attribue partie qu'on attribue à nostre Grand [...] Si tout ce qu'il dit de telle translation, est veritable, il faut l'entendre d'un autre S. Antoine, que du grand S. Antoine de Viennois»¹²⁴. In effetti, la tradizione collegata all'abbazia di Lézat, sempre in Età moderna, attribuisce a Roger, conte di Foix, il merito di avere donato, poco prima di morire, le spoglie all'abbazia.

«Quelque temps avant son trespas, il fit deterrer le corps de S. Anthoine et porter ses os à Lezat pieds et teste nue avec une grande devotion», così dichiara lo storico del XVII secolo P. Olhagary, nella sua *Histoire de Foix, Bearn et Navarre*¹²⁵. La stessa tradizione venne recepita dalla storiografia settecentesca e ottocentesca, mentre dei due monaci che avrebbero portato le spoglie dopo averle rubate a Costantinopoli sembra non rimanere quasi più alcuna traccia, ad esclusione della testimonianza di Martène e Durand¹²⁶. Anche in questo caso, così come era avvenuto per Saint-Antoine, l'eziologia del culto venne strettamente posta in relazione al potentato locale.

Qualunque sia la verità storica, e quale che sia il vero corpo del santo copto (forse nessuno dei tre), è un dato di fatto che dal tardo Medioevo in poi i visitatori dei santuari francesi potevano imbattersi in tre diverse spoglie di Antonio, due delle quali avevano dato origine ad un culto taumaturgico molto simile. Come ben si espressero i due maurini Martène e Durand, «c'est à faire aux critiques d'exercer leur plume sur une si belle matiere»¹²⁷.

124. Claude Allard, *Crayon* cit., pp. 76-77.

125. P. Olhagary, *Histoire de Foix, Bearn et Navarre [...]*, Paris 1609, p. 51.

126. Si veda *supra* nota 6. I due maurini de Vic e Vaissete (*Histoire generale de Languedoc [...]*, vol. 2, Paris 1732, p. 376) ricordano la processione avvenuta nel 1114; l'abate Salvan (*Histoire générale de l'Église de Toulouse [...]*, vol. 1, Toulouse 1856, p. 130) scrive: «Ce fut lui [Roger II], disent les vieilles chroniques, qui fit translater le corps de monsieur saint Antoine de Lezat, et pourta lui-même les ossements en son manteau, devant toute la procession, au monastère du dit Lezat». Anche l'abate Pezet (*Histoire du pays de Foix [...]*, Paris 1840, p. 62) narra lo stesso episodio, datandolo però al 1121 e dimostrando così di non conoscere l'episodio della processione del 1114.

127. *Voyage littéraire* cit., vol. 1, seconda parte, p. 36.

ABSTRACT

In the 18th century, during a long journey across France, two Benedictine monks from the Congregation of Saint Maur, Martène et Durand, couldn't hide their embarrassment when they discovered that there were three bodies of saint Anthony the Abbot in three different places in the South of France. Two of these, the one housed in Saint-Antoine, the seat of the powerful Order of St. Anthony, and that in Lézat (Lézat-sur-Léze, near Tolose), had two similar taumaturgical cults. This article presents many distinct medieval legends of the transfer of the holy body that were used to justify the presence of the Egyptian saint's relics in the West. Concerning the holy body in Saint-Antoine, we have made an effort to contribute to the existing research by studying unpublished textual sources which reveal the existence of two different literary traditions to which the transfer legends refer to.

Alessandra Foscati
Università di Bologna
Dipartimento dei Beni culturali
alessandra.foscati@gmail.com