

Iacopo da Voragine tra storia, leggenda e predicazione. L'origine del legno della Croce e la vittoria di Eraclio

Giovanni Paolo Maggioni

Il Frate Predicatore Iacopo da Voragine¹ iniziò a occuparsi della composizione delle *Vitae Sanctorum* – o *Legenda aurea*² – negli anni Sessanta del XIII secolo. L'opera trattava di un argomento cruciale per la predicazione, riguardando la tradizione agiografica e il culto dei santi, e Iacopo si avvale dell'aiuto dei confratelli dell'Ordine Domenicano sia per le procedure pratiche della composizione dell'opera (ad esempio il reperimento delle fonti, la loro rielaborazione e la loro ricopiatura nello scartafaccio originale), sia per la sua trasmissione (utilizzando i ben oliati meccanismi di produzione e diffusione libraria collegati all'Ordine). Iacopo curerà diverse redazioni della raccolta, raccogliendo un numero sempre più ampio di fonti e rendendo il testo confacente non solo al pubblico dei predicatori, ma anche ai lettori laici che erano sempre più numerosi nella seconda metà del Duecento. La *Legenda aurea* si inserisce infatti in un genere letterario ben preciso, quello dei leggendari condensati, che troverà grande fortuna soprattutto tra i Predicatori, per l'attività dei quali queste raccolte sono state uno strumento utilissimo e quasi indispensabile. Iacopo da Voragine ha portato questo genere letterario a un livello di perfezione pressoché insuperabile, come direttamente dimostrano i quasi 1300 testimoni tuttora esistenti³, dopo più di sette secoli di perdite e di distruzioni, e come indirettamente dimostra il sostanziale fallimento, almeno per quanto riguarda la diffusione, dei suoi epigoni, che verranno copiati solo sporadicamente⁴.

I. Il contesto storico

Iacopo perfezionò il genere letterario dei leggendari condensati anche aggiornandolo con l'inserzione di alcuni santi che, per ragioni cronologiche o per altri motivi, non erano stati inseriti nei leggendari anteriori. Ad esempio completò la raccolta agiografica con l'inserimento di Pietro martire, cronologicamente l'ultimo santo compreso nella *Legenda aurea*⁵.

Pochi anni prima, il 6 aprile 1252, Pietro, originario di Verona, era stato assassinato da due eretici a colpi di falcastro mentre si recava da Como a Milano⁶. Pietro stesso era nato da una famiglia catara veronese, ma, convertitosi in tenera età, si era recato a Bologna per studiare all'università e secondo gli agiografi aveva ricevuto l'abito domenicano dalle mani dello stesso fondatore dell'Ordine. Nel 1251 era stato incaricato a Milano da papa Innocenzo IV di una missione contro gli eretici cremonesi e non molto dopo, a settembre, era stato nominato inquisitore per le provincie di Como e Milano. Dopo il suo assassinio, il corpo fu portato subito a Milano e sepolto a Sant'Eustorgio, mentre subito iniziarono a diffondersi voci riguardanti i numerosi miracoli prodotti dall'intercessione del santo.

La vicenda di san Pietro martire può dare un'idea del tragico contesto sto-

rico in cui i leggendari condensati e la *Legenda aurea* in particolare sono nati e si sono diffusi: una situazione drammatica, in cui non solo Impero e Chiesa erano in grave conflitto tra loro, ma in cui la Chiesa non era completamente ancora uscita da quella crisi morale e teologica che era coincisa con la diffusione di eresie di ispirazione catara o più semplicemente pauperistica, in particolar modo nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale.

Com'è noto, a prescindere dalla soluzione militare applicata per motivazioni essenzialmente politiche contro gli Albigesi in Linguadoca, il prezioso strumento con cui la Chiesa riuscì ad affrontare positivamente la situazione furono gli ordini mendicanti: la risistemazione coerente dell'apparato teologico dottrinale e la dimostrazione che una vita di ispirazione evangelica era possibile anche all'interno della Chiesa fecero sì che Domenicani e Francescani sorreggessero la Chiesa in un dei suoi momenti peggiori, come fu sottolineato anche da una celebre visione di san Domenico riferita da Gerando di Frachet⁷ e inserita da Iacopo nel capitolo della *Legenda aurea* dedicata al fondatore dell'ordine dei predicatori⁸.

II. Nascita di un genere letterario

Nel travagliato contesto storico del XIII secolo (come in quello dei secoli successivi) la predicazione di Francescani e Domenicani si rivelò essenziale, soprattutto in considerazione del fatto che la liturgia era in latino (e lo sarebbe stata a lungo)⁹. La comunicazione, immediata e comprensibile, con i fedeli era fondamentale per istruire, per spiegare e per accogliere e coordinare tradizioni locali o marginali, dimostrando che non contraddicevano l'insegnamento della Chiesa e dei Padri. Il proliferare delle raccolte di sermoni nel Duecento è estremamente indicativo ed è stato opportunamente connesso da Nicole Bériou a una vera e propria offensiva pastorale che coinvolgeva predicatori competenti al fine di una comunicazione efficace, indirizzata a tutti e in tutte le circostanze¹⁰.

A. Il culto dei santi e i testi agiografici

In particolare i leggendari condensati, scritti in latino, si rivolgevano a tutti coloro che nella loro predicazione dovevano affrontare la difficilissima e cruciale questione del culto dei santi e delle reliquie. Erano in latino perché non si rivolgevano immediatamente al pubblico dei fedeli, ma erano diretti, come primo destinatario, proprio ai predicatori, soprattutto Domenicani e Francescani, che vi trovavano, racchiuso in relativamente poche pagine e in formato maneggevole e ridotto, tutto il materiale necessario per meglio adempiere al loro compito¹¹. O quantomeno vi trovavano il minimo indispensabile, ovvero le tradizioni agiografiche più importanti riguardo ai santi più rilevanti della cristianità occidentale e una scelta di *exempla*, di brevi racconti esemplari, per rendere più efficace la predicazione e meglio risvegliare nel pubblico la devozione verso il santo.

Fino ad allora le *Vitae* e le *Passiones* che raccontavano le vicende terrene dei santi erano custodite in grandi, pesanti, ingombranti e costosi codici che difficilmente lasciavano le biblioteche, in genere monastiche, dove erano custoditi¹². Inoltre va considerato che questi testi agiografici erano stati scritti in un arco temporale che abbracciava più di un millennio e che quindi appartenevano ad ambiti culturali molto diversi, sia per la lingua, sia per i canoni estetici e narrativi, sia per l'immaginario e i paradigmi agiografici a cui facevano riferimento. Di conseguenza questo materiale poteva anche non essere propriamente confacente alla predicazione rivolta ad un pubblico, come quello italiano o francese del XIII secolo, tutt'altro che ingenuo e sprovvisto di gusti estetici o culturali e talvolta non privo di una qualche formazione dottrinale.

Gli autori, o meglio i compilatori, di leggendari condensati rielaborarono dunque i testi agiografici precedenti, ad esempio tagliando le noiose parti omiletiche composte anche più di mezzo millennio prima e poco adatte al pubblico contemporaneo¹³, oppure intervenendo sulla lingua, che divenne più accettabile e priva di quelle asprezze che potevano derivare da un'origine arcaica o dall'influenza delle parlate locali. In queste raccolte di epitomi rielaborate, ogni compilatore ha mostrato la propria originalità nelle proprie scelte e nei propri interventi: Giovanni da Mailly, colui che in pratica ha dato vita a questo genere letterario, di fronte al groviglio di tradizioni agiografiche precedenti ha mostrato di avere una personalità scettica e razionale e un certo gusto un po' macabro nella scelta; analogamente è un tratto originale la pia devozione, a volte entusiasta, mostrata da Bartolomeo da Trento, che ha parlato di se stesso come beneficiario di miracoli e ha preso una posizione decisa in favore di punti controversi come l'Immacolata Concezione e il culto delle reliquie¹⁴.

III. Iacopo da Voragine

A. Vita¹⁵

Iacopo nasce probabilmente a Genova, forse nel 1228, nell'anno della canonizzazione di san Francesco e della conferma della scomunica a Federico II da parte di Gregorio IX. Già da adolescente, nel 1244, entrò nell'Ordine dei Predicatori. Fece una rapida carriera: la presenza nella *Legenda aurea* di un capitolo dedicato a san Secondo, patrono di Asti, confermerebbe infatti indirettamente la sua nomina a priore del convento domenicano nella città piemontese nel 1266¹⁶, l'anno della sconfitta di Manfredi di Sicilia ad opera di Carlo d'Angiò. Subito l'anno dopo, Iacopo diviene priore dell'importante provincia lombarda dell'ordine, che comprendeva l'intera Italia settentrionale, l'Emilia e il Piceno. Rimase in carica, per più di dieci anni, fino al 1277, risiedendo nei conventi di Milano e Bologna. *Absolutus* dall'incarico nel 1277, fu rinominato priore provinciale nel 1281 e tenne la carica fino al 1286, reggendo anche l'ordine domenicano nel confuso periodo che seguì la morte di Giovanni da Vercelli fino all'elezione del nuovo maestro generale Munio de Zamora.

Nel 1288 fu candidato alla carica di arcivescovo di Genova e gli fu affidato l'incarico di assolvere, nella chiesa di San Domenico, i cittadini genovesi scomunicati per aver commerciato con i Siciliani, che a loro erano stati scomunicati in seguito alla guerra del Vespro.

Nel 1290 prese parte a Ferrara al difficile capitolo generale dell'Ordine dove si pose in discussione il magistero di Munio de Zamora, giudicato da una parte dell'Ordine troppo rigoroso. Iacopo firmò una lettera di sostegno e approvazione al maestro generale e forse per questo fu oggetto di un tentativo di assassinio da parte di alcuni confratelli. Un nuovo tentativo di assassinarlo avvenne l'anno dopo a Milano, in seguito ai malumori suscitati per aver escluso dal capitolo provinciale il priore del convento milanese.

Nel 1292 da papa Niccolò IV fu nominato arcivescovo di Genova e al governo della diocesi genovese Iacopo dedicò gli ultimi anni della sua vita. Innanzitutto riorganizzando il clero, convocando un concilio provinciale a cui parteciparono tutte le autorità ecclesiastiche della diocesi e dove, alla presenza anche delle autorità cittadine e del popolo, fu eseguita una ricognizione delle ossa di s. Siro, patrono della città: fu in questa occasione che l'autenticità della reliquia fu solennemente riconosciuta, risolvendo tra l'altro un'annosa controversia che opponeva l'omonimo monastero al clero della cattedrale genovese. La sua attività principale però fu volta a pacificare la città divisa nelle fazioni dei Mascherati (di ispirazione ghibellina) e i Rampini (di parte guelfa). All'inizio del 1295 celebrò la pace restaurata e con una processione solenne conferì il cingolo di *miles* al nuovo podestà

della città, il milanese Iacopo da Carcano.

La pace però non durò, con grande delusione personale di Iacopo, che annotò il proprio sconforto nella sua *Cronaca di Genova*¹⁷. Infatti già alla fine del 1295 scoppiarono violenti incidenti che durarono fino a febbraio. La casa stessa di Iacopo fu saccheggiata e furono asportati mobili e libri; ma soprattutto fu incendiata la cattedrale di San Lorenzo, che risultò talmente danneggiata nella copertura da far richiedere un aiuto economico al papa per la ricostruzione.

Tre anni Iacopo da Voragine morì, nella notte tra il 13 e il 14 luglio 1298. Il suo corpo, dapprima sepolto in San Domenico, venne poi traslato nel XVIII secolo in un'altra chiesa domenicana, Santa Maria di Castello, dove si trova tuttora, oggetto di un culto e di una venerazione che culminarono nella beatificazione ad opera di Pio VII nel 1816.

B. Opere

Come si è visto e come testimoniano i due tentativi di omicidio e l'incendio della cattedrale, Iacopo si è trovato a vivere in tempi assai ardui. Le difficili circostanze che si è trovato ad affrontare hanno trovato testimonianza soprattutto nella sua opera storica, la *Cronaca di Genova*¹⁸, l'ultima sua opera, dove appunto si possono trovare sia il resoconto del riconoscimento delle reliquie di s. Siro, un atto fondante della ritrovata unità cittadina, sia le parole quasi disperate con le quali sottolinea il fallimento della sua iniziativa.

A parte la *Chronaca* di Genova, le opere di Iacopo discendono soprattutto dal suo essere un predicatore: ha lasciato una grandissima influenza in campo omiletico, scrivendo quattro grandi raccolte di sermoni¹⁹, di cui due *de sanctis*²⁰, una *de tempore* e infine una riguardante i sermoni quadragesimali; ma anche, soprattutto, in campo agiografico, dove, oltre a una serie di opuscoli minori²¹ ha composto un'opera, la grande compilazione detta *Legenda aurea*, che per secoli sarà punto di riferimento per tutti coloro che si occuperanno di santi. Infine, a metà tra l'agiografia e la predicazione, Iacopo ha scritto un'opera devota chiamata *Mariale*, dove tratta in ordine alfabetico delle virtù e delle immagini tradizionalmente associate alla Vergine²².

Si potrebbe forse vedere una certa incongruenza tra lo Iacopo scrittore, dedito a opere devozionali – *Cronaca di Genova* a parte – e lo Iacopo uomo del suo tempo, impegnato nel governo dell'Ordine dei Predicatori e di una delle città più importanti d'Europa. In realtà, nonostante la cattiva fama che vede la *Legenda aurea* e i *Sermones* come opere scritte da un autore ingenuo e destinate a un pubblico ancor più ingenuo, gli scritti di Iacopo, scritti in latino per destinatari che il latino sapevano leggere, hanno avuto una funzione culturale importantissima nel costruire un'unità culturale, superando e nello stesso tempo salvaguardando tradizioni particolari che, da occasione di divisione quali erano, sono divenute parti di un tutto condiviso.

IV. La *Legenda aurea*

1. Ragioni di una fortuna

La *Legenda aurea* ha svolto una funzione basilare nella tradizione agiografica europea²³ divenendo in breve tempo uno strumento imprescindibile per predicatori e agiografi (e non solo). Le ragioni di questa fortuna risiedono anche nel fatto che più e meglio dei predecessori Iacopo da Voragine ha uniformato e coordinato tradizioni agiografiche anche lontanissime tra loro nel tempo e nello spazio. In particolare, come si vede soprattutto nei percorsi agiografici proposti in quella sorta di manuale per l'uso della *Legenda aurea* costituito dalle due raccolte di sermoni *De sanctis*, l'autore

domenicano ha cercato di dare ai suoi confratelli la possibilità di mostrare che non v'era contraddizione reciproca tra le diverse tradizioni agiografiche e che, salvo casi eccezionali, era possibile conciliarle con la cornice più generale degli scritti dei Padri della Chiesa e di quei testi, come l'*Historia Scholastica*, l'*Historia ecclesiastica* e la *Summa de ecclesiasticis officiis* di Giovanni Belet, che avevano contribuito a formare un impianto coerente e ormai universalmente riconosciuto della dottrina ecclesiastica. Di fronte a tradizioni apparentemente contraddittorie, caso mai l'errore era in chi non si sforzava di trovare razionalmente una soluzione al problema costituito dall'incongruenza di certi racconti, pur avendo a disposizione una vasta serie di strumenti e pur avendo la possibilità di usare la propria conoscenza dei diversi sensi della scrittura, o la propria sottigliezza esegetica, o la propria abilità logica, per dirimere le apparenti contraddittorietà.

Un'altra ragione della fortuna del leggendario è la sua pressoché esaustiva completezza mirata a soddisfare le esigenze di chi doveva predicare in quei tempi. Se per Giovanni da Mailly e Bartolomeo da Trento il contenuto dei capitoli era, con poche eccezioni, limitato all'epitome della tradizione principale riguardante ciascun santo, nella *Legenda aurea* ogni capitolo si apre con l'etimologia del nome, un'interpretazione a quel tempo ritenuta fondamentale per tracciare una corrispondenza tra il nome e l'intima essenza della figura agiografica²⁴. L'etimologia è seguita dalla parte agiografica principale, che può essere anche molto complessa, arrivando a comprendere materiali diversissimi tra loro, opportunamente coordinati e resi complementari. In questo quadro prendono poi posto delle coordinate cronologiche, per permettere un collegamento nella storia della Chiesa, e talvolta geografiche, per dar conto della dislocazione delle reliquie e della storia delle loro traslazioni. Segue poi una vasta scelta di *exempla*, molto più vasta rispetto alle scelte degli altri autori di leggendari condensati, in modo da offrire una maggiore possibilità di scelta tra questi piccoli racconti essenziali per la predicazione; questi sono selezionati in modo da poter mettere a disposizione del predicatore un repertorio da cui attingere, sia che ci si dovesse rivolgere al pubblico esigente delle città, o a persone che frequentavano scuole e università, sia che si dovesse predicare al pubblico delle campagne. In conclusione di capitolo, per molti santi sono stati inseriti alcuni brani liturgici. Il tutto inserito, come si è detto, in codici che rimanevano maneggevoli, soprattutto se confrontati con i leggendari che erano stati prodotti fino alla fine del XII secolo e di nuovo dopo, a partire dal XV secolo²⁵.

Un'ulteriore ragione della fortuna dell'opera è anche la qualità e l'eccellenza del lavoro di rielaborazione di Iacopo sul materiale agiografico tradizionale. Come per i suoi predecessori, i già ricordati Giovanni da Mailly e Bartolomeo da Trento, il lavoro di riscrittura ha comportato, ad esempio, l'eliminazione di quei tratti caratteristici, sia per quanto riguarda la forma, sia il contenuto, che potevano rendere più difficoltosa un'interpretazione da parte del predicatore a cui spettava la presentazione finale di quel materiale al suo pubblico: parole arcaiche sarebbero state ad esempio incomprensibili, ma anche certi particolari sarebbero risultati eccessivamente scabrosi, o eccessivamente macabri, oppure, al contrario, eccessivamente noiosi e finanche superflui, per certi ascoltatori. Rispetto ai suoi predecessori l'abilità particolare di Iacopo è stata in un certo senso il rendersi invisibile, di nascondere la propria presenza e di rendere proprio per questo la narrazione più neutra e più interpretabile in una sorta di catena di comunicazione mediata che partiva dall'autore del testo agiografico originario, per poi passare per il testo elaborato dal compilatore e indirizzato al predicatore, e per risuonare finalmente nelle parole predicate e arrivare alle orecchie dell'ascoltatore²⁶. La *Legenda aurea* per così dire presenta uno spartito reso neutro, che il predicatore può interpretare nel modo più conveniente. Anche perché il senso letterale appunto non esaurisce il significato ultimo

del racconto che può e talvolta deve essere inserito nel contesto del *sermo novus*, caratteristico della predicazione domenicana. È in quel contesto che il repertorio agiografico perde la neutralità e, ad esempio, può arricchirsi anche di citazioni profane e classiche che pertengono alla cultura del predicatore. Ad esempio, le citazioni classiche sono pressoché assenti nella *Legenda aurea*, ma invece sono presenti nei *Sermones*, meno neutrali e più legati alla cultura personale dell'autore domenicano.

Questa neutralità ha contribuito alla durevolezza della fortuna del leggendario: il racconto è per così dire sottratto alle mode del tempo, così come lo sono le figure agiografiche che vi sono rappresentate. Come si può vedere proprio nella cosiddetta *Historia Longobardorum* posta in una sorta di appendice nella *Legenda aurea*²⁷, per lo Iacopo autore della *Legenda aurea* (non per lo Iacopo autore della *Cronaca* di Genova) la storia dell'uomo ha un senso solo se rapportata al tempo della santità: nel leggendario l'ultimo imperatore rimane Federico II e l'ultimo papa è Innocenzo IV. Se il primo dato può essere poco significativo (in fondo anche Dante Alighieri considerava Federico II l'ultimo imperatore), non lo è il fatto che vengano qui passati sotto silenzio i dodici papi che si sono susseguiti da Innocenzo IV fino a Bonifacio VIII, tacendo evidentemente della storia pontificia tra il 1250 e gli anni 90 del XIII secolo, gli anni della stesura dell'ultima redazione della *Legenda aurea*: infatti, poiché l'ultimo santo del leggendario in ordine cronologico è Pietro martire, ucciso nel 1252, ogni riferimento sulla storia umana posteriore era qui considerata inutile.

Iacopo costituisce infatti alla fine della *Legenda aurea*, in corrispondenza della conclusione dell'anno liturgico, una sorta di appendice senza alcun rapporto con il calendario su cui è organizzato il resto del leggendario. Vi inserisce infatti: (a) una scelta di aneddoti tratti dalle *Vitae Patrum*; (b) la vita di Barlaam e Giosafat, che è una sorta di raccolta di *exempla* di origine orientale e che faceva anch'essa parte della tradizione delle *Vitae Patrum*; (c) un resoconto cronologico degli avvenimenti tra il VI secolo e il 1250; (d) un capitolo finale dedicato alla *Dedicatio ecclesiae*²⁸. C'è sicuramente una relazione con il XVI libro dello *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, in cui sono stati raccolti i santi di cui non si avevano notizie esatte riguardo all'epoca della loro vita²⁹, gran parte dei quali venivano proprio dalla tradizione delle *Vitae Patrum*. Iacopo però inserendo in successione cinque capitoli dedicati ai padri del deserto, il capitolo dedicato a Barlaam e Giosafat, la cosiddetta *Historia Longobardica* e, infine, il capitolo sulla *Dedicatio ecclesie*, costituisce una sorta di *corpus* organico che si integra coerentemente nel leggendario, facendolo terminare proprio nel luogo, spirituale o materiale, dove la storia e la geografia umana si annullano, con un itinerario finale, coronamento ideale dell'opera, che passa dal *verbum* (i cinque padri del deserto) all'*exemplum* (Barlaam) alla storia umana (l'*Historia Longobardica*). Inoltre gli otto capitoli finali adempivano anche a una funzione pratica. Essendo facilmente rinvenibili nei codici a causa della loro collocazione, costituivano una sorta di prontuario a cui si poteva ricorrere per integrare con parole o esempi, con dati storici o ecclesiologici, ciascuna delle trattazioni particolari riguardanti gli altri capitoli.

Ancora, una delle ragioni della fortuna della *Legenda aurea* è l'allargamento del numero delle fonti recuperate e inserite nelle stesse parti principali, dedicate alle vite e al martirio di ogni santo. I capitoli si arricchiscono così nella loro struttura accogliendo, come s'è visto, materiali eterogenei come ad esempio interpretazioni etimologiche, orazioni liturgiche, cronache minori e anche tradizioni fino allora marginali e poco diffuse, come san Giorgio e il drago, come le avventure del gigante san Cristoforo, come la leggenda del ramoscello dell'albero della conoscenza del bene e del male piantato sulla tomba di Adamo, come la morte del re Cosdroe ucciso non da Eraclio, ma da un suo figlio. In questo lavoro di rielaborazione e di integrazione Iacopo, soprattutto lo Iacopo ultimo, arcivescovo di Genova, mostra il suo talento

di narratore: dà spazio a tradizioni apocriefe e dubbie, come la leggenda edipica di Giuda Iscariota, il parto miracoloso di Nerone, le vicende romanzesche di Ponzio Pilato, ma racchiude queste narrazioni, usando una sorta di parentesi, formata da due ammonimenti al lettore che raccomandano cautela³⁰. Ma pur mettendo in guardia, Iacopo comunque racconta: starà al predicatore utilizzare convenientemente il materiale dubbio, così come starà al lettore, che nell'ultima redazione della *Legenda*, elaborata sul finire del XIII secolo, inizia a prefigurarsi come possibile destinatario ulteriore del testo, riuscire a conciliare ciò che è interessante con ciò che è edificante. E divengono possibili, vista la ricchezza e la molteplicità del materiale accolto nel testo, diversi itinerari narrativi sia da parte del predicatore, sia da parte del lettore.

A. La Leggenda della Croce nella *Legenda aurea*

1. I due capitoli

I due capitoli dedicati alla Croce nella *Legenda aurea* – il cap. 64 *De Inventione sancte crucis*³¹ e il cap. 131 *De Exaltatione sancte crucis*³² – sono un buon esempio del metodo di lavoro di Iacopo da Voragine e della sua originalità nell'approccio alle disparate tradizioni agiografiche medievali, le cui radici potevano affondare fino alla letteratura apocrifia antico testamentaria e le cui sopravvivenze erano rintracciabili sia nell'Europa latina, sia *Outremer*.

a. Il Capitolo *De Inventione sancte Crucis* e l'origine del legno della Croce

La struttura del capitolo

Benché tenga in conto il lavoro dei suoi predecessori (citando Bartolomeo per l'origine del legno e seguendo Giovanni per l'Invenzione vera e propria) e lo utilizzi come punto di partenza, Iacopo affronta in modo originale la questione dell'origine del Sacro Legno e dell'Invenzione della Croce strutturando il capitolo in maniera complessa e ampliando notevolmente il numero delle fonti utilizzate e rielaborate anche stilisticamente per meglio amalgamarsi con il resto del materiale accolto nel leggendario³³.

L'origine del legno della Croce

Nel capitolo *De Inventione sancte crucis* si fa riferimento a tre tradizioni differenti per quanto riguarda l'origine del legno della Croce³⁴.

La prima è il vangelo (apocrifo) di Nicodemo³⁵, citato esplicitamente e riportato anche nel capitolo della Resurrezione: vi si racconta però solo del rifiuto opposto alla richiesta di Seth di ottenere l'olio di misericordia con cui ungere il corpo di suo padre gravemente ammalato, per fargli recuperare la salute.

Si legge nel *Vangelo di Nicodemo* che, quando Adamo era ammalato, suo figlio Seth si recò alle porte del paradiso terrestre e chiese a Dio un olio di misericordia con cui ungere il corpo di suo padre e fargli riacquistare la salute. Gli apparve l'angelo Michele e gli disse: «È inutile che tu ti affatichi e implori per ottenere l'olio del legno della misericordia, perché non potrai averlo se non quando saranno passati cinquemilacinquecento anni», sebbene da Adamo alla passione di Cristo si ritiene che siano passati solamente 5232 anni³⁶.

Se si confronta il testo latino della *Legenda aurea* con l'originale dell'*Evangelium Nicodemi*, ci si può rendere conto sia di come Iacopo abbia rielabo-

rato stilisticamente il testo, sia di come abbia uniformato il dato cronologico a quelli più divulgati e comuni nelle opere storiche del Medioevo occidentale, già citate nel capitolo *De nativitate domini* e qui richiamate implicitamente dalla anomala forma della datazione (5199 anni da Adamo fino alla nascita di Gesù, più i trentatré anni fino alla Passione)³⁷.

Legenda aurea, 64, 4-6³⁸

Legitur igitur in euangelio Nychodemi quod cum Adam infirmaretur, Seth filius eius portas paradisi terrestris adiit et oleum misericordie quo patris corpus perungeret et sanitatem reciperet postulavit. Cui apprensus Michael angelus ait: «Noli laborare nec flere pro oleo ligni misericordie obtinendo, quia nullatenus illud assequi poteris nisi quando completi fuerint quinque milia quingenti anni», licet ab Adam usque ad passionem Christi anni tantum V milia CIC et XXXIII fluxisse credantur.

Evangelium Nicodemi, XIX³⁹

Et cum haec audisset protoplastus Adam pater noster quia in Iordane baptizatus est, exclamavit ad filium suum Seth <et> dixit: «Enarra filiis tuis, patriarchis et prophetis omnia quae a Michaelhele archangel audisti quando te misi ad portas paradisi ut deprecareris Deum, quatenus transmitteret tibi angelum suum, ut daret tibi oleum de arbore misericordiae et perungeres corpus meum cum essem infirmus.» Tunc Seth adpropinquans sanctis patriarchis et prophetis dixit: «Ego Seth cum essem orans Dominum ad portas paradisi, et ecce angelus Domini Michael apparuit mihi dicens: 'Ego missus sum ad te a Domino, ego sum constitutus super corpus humanum. Tibi dico enim, Seth, Noli laborare lacrimis orando et deprecando propter oleum ligni misericordiae ut perungas patrem tuum Adam pro dolore corporis sui, quia nullo modo poteris ex eo accipere nisi in novissimis temporibus quando completi fuerint v milia et d anni.

La seconda tradizione, introdotta dalle parole *legitur quoque alibi*, racconta dell'angelo che diede a Seth un ramoscello dell'albero della conoscenza e gli ordinò di piantarlo sul monte Libano. Qui Iacopo attinge dal *Liber epilogorum* del suo confratello Bartolomeo da Trento e, com'è uso per le citazioni interne all'ordine domenicano, non ne cita esplicitamente nome, ma utilizza solo una generica formula introduttiva⁴⁰.

Si legge anche, in un'altra fonte, che l'angelo consegnò a Seth un ramoscello, e gli disse di piantarlo in un monte del Libano.

Legenda aurea, 64, 7⁴¹

Legitur quoque alibi quod angelus eidem ramusculum quendam obtulit et iussit ut in monte Libani plantaretur.

Bartolomeo da Trento, Liber Epilogorum⁴²

Adam, morti appropinquans, filium suum Seth misisse legitur ad paradisi locum, ut ab angelo custode exquireret medelam suae sanitatis et salutis. Qui ei ramusculum obtulit et iussit ut in Monte Libani plantaretur.

La terza tradizione citata nella *Legenda aurea* e introdotta dalle parole *in quadam hystoria graecorum licet apocrypha legitur* era piuttosto rara nell'Europa latina ancora nel XIII secolo. Secondo questa narrazione l'angelo diede a Seth un ramoscello, dicendogli che quando avesse dato frutto suo padre sarebbe stato sanato. Al ritorno Seth trovò però Adamo morto e piantò l'albero sul tumulo dove suo padre era stato inumato.

In un'altra storia greca, che però è apocrifa, si legge che l'angelo consegnò a Seth un ramo dell'albero sul quale peccò Adamo, dicendogli che quando avrebbe fatto frutto suo padre sarebbe stato guarito. Seth tornò e trovò Adamo morto; allora piantò quel ramoscello sulla tomba di suo padre, ed esso crebbe rigoglioso sino a diventare un grande albero, che durò fino al tempo di re Salomone. Se ciò sia vero, lascio al lettore di giudicarlo: il fatto non si ritrova in alcuna cronaca o storia autentica.

Tra le altre cose, è interessante che Iacopo, come negli altri capitoli dove tratta di materiali apocrifi⁴³, chiuda il racconto in una sorta di parentesi formata dall'opposizione dei termini *apocrypha / autentica*. Per quanto riguarda la fonte, che permane oscura, va notato che qui ne vengono spe-

cificati alcuni dettagli. Si precisa infatti che: a) si tratta di una tradizione orientale; b) non si trova in alcuna opera cronachistica o storica 'ufficiale' contemporanea.

Considerato anche che nel testo di Iacopo si dice che ad essere consegnato a Seth fu un ramo d'albero – e non tre semi – e visto il raffronto testuale, una fonte possibile può essere l'abate Adelphus (vissuto intorno al 1180)⁴⁴ citato da Hermann Adalbert Daniel nel suo *Thesaurus Hymnologicus*⁴⁵ e ripreso da Adolfo Mussafia con la datazione XII secolo nel suo studio *Sulla leggenda del legno della croce*⁴⁶.

Legenda aurea, 64, 7⁴⁷

In quadam uero hystoria Grecorum licet apocrypha legitur quod angelus de ligno in quo peccauit Adam eidem tradidit dicens quod quando faceret fructum pater sanaretur. Qui rediens et patrem mortuum inueniens ipsum ramum super tumulum patris plantauit; qui plantatus in arborem magnam creuit et usque ad Salomonis tempora perdurauit. Vtrum autem hec uera sint, lectoris iudicio relinquatur, cum in nulla Cronaca nec hystoria autentica ista legantur.

Adelphus

Cum Adam moriturus esset misit filium suum Seth ad angelum custodem paradisi, ut daret ei lignum scientie boni et mali de arbore vite in quo peccasset. Et angelus dedit ei ramum. Et cum filius portasset ad patrem, ipse erat mortuus. Qui cum reperisset vita functum plantauit ramum super sepulcrum patris. Et decursis multis retro temporibus cum Salomo aedificaret templum domini, abscisda fuit arbor illa, quae non potuit ad aliquam templi partem coaptari: quare ponebatur super flumen pro transitu. Et postea venit regina de Saba .cum donis et muneribus: uidens hoc lignum pedibus transire noluit quia cognouit redemptorem mundi passurum in hoc ligno. - - Post multum autem temporis iudaei hoc lignum accipientes proiecerunt in lacum putridum, ubi facta fuit piscina; in quam angelus descendit secundum tempus et movebat aquas piscinae et sanabatur ibi qui primo ingressus erat, ut habetur Io. V. Et ibi remansit ad usque tempus dominice passionis.

La dipendenza dal *Liber Floridus* di Lamberto di Saint-Omer è meno probabile, a meno che non si presupponga una contaminazione che spieghi le divergenze con il testo della *Legenda aurea*, ad esempio, il particolare che Adamo fosse ancora vivo al ritorno di Seth:

Adam cum fere esset nongentorum triginta annorum se asseruit moriturum sed langore detineri grauissimo quoadusque sentiret ligni odorem, quo Deum in paradyso offenderat. Dixitque Seth filio suo: Vade contra Orientem supra ripam Oceani et extensis in celum manibus Deum inuoca, et forsitan inuenies huius rei auxilium. Qui cum patris iussa implesset, asportatus in paradysum ab angelo de ligno supradicto ramo distracto reportatus est et ad patrem ueniens, odore ligni reffectus obiit. Deinde Seth ramum plantauit, creuitque in arborem et usque ad Salomonis tempora perdurauit. Architectores autem templi uidentes lignum arboris pulchrum et aptum exciderunt illud sed reprobatum est ab edificantibus, sicut lapis qui factus est in caput anguli, et iacuit ibi uacuum per spatium mille nonaginta annorum, uidelicet usque ad Christum. De quo ligno crux Christi facta est, ut per quod seducti fuimus nos Filius Dei redimeret Ihesus Christus dominus noster⁴⁸.

Certo è che la definizione di *hystoria Graecorum* sembra maggiormente corrispondere ai resoconti d'oltremare ed è infatti proprio nell'ambito delle Crociate che indubbiamente ha trovato probabilmente genesi e sicuramente sviluppo la leggenda del Legno della Croce. Oltre all'Adelphus di Daniel/Mussafia, fonte della *Legenda aurea* può essere stata un testo affine alle descrizioni delle meraviglie della Terra Santa e in particolare dei luoghi sacri di Gerusalemme, come, ad esempio, *La citez de Jherusalem*. Anche questa però non corrisponderebbe del tutto, per il fatto che il ramoscello non viene piantato propriamente sopra il tumulo, ma viene stretto tra i denti da Adamo. È comunque da ricordare che il riferimento a una tradizione gre-

ca era anche presente nel testo degli *Otia imperialia* di Gervasio da Tilbury, benché servisse a introdurre un racconto molto generico sul trasporto a Gerusalemme del ramoscello⁴⁹.

Or vos dirai de cele piece de fust dont ele vint, si con on dist el pais. Il avint chose c'Adans jut el lit mortel, si pria un de ses fix por deu qu'il li aportast un ransel de l'arbre don't il avoit mangé del fruit. quant il pecha. Il li aporta et il le prist, si le mist en sa bouche. quant il l'ot en sa bouche, il estrainst les dens e l'arme s'en ala, n'onques cel rainsel ne lit pot esragier des dens, ains fu enfois atot. Cis rainsiaus, si com on dist, reprist et devint bel arbre, e quant ce vint que li deluives fu, si esraga cis arbres e le mena li diluives el mont Liban. e d'ilueques fu il menés en Jherusalem avec le mairien, dont li temples fu fais, qui fu tailliés el mont de Liban⁵⁰.

Va anche ricordato che testi come *La citez de Jherusalem* erano per così dire naturalmente predisposti a essere fatti confluire nei resoconti delle Crociate, come, ad esempio, alla continuazione di Guglielmo di Tiro detta del manoscritto di Rothelin⁵¹.

Allo stato attuale della questione, a quanto sembra, è solo possibile formulare delle ipotesi: la certezza della fonte pare irraggiungibile e forse è il caso di riprendere le parole di Meyer a proposito di questo passo della *Legenda aurea*: *Woher Jacobus dies nahm, weiss ich nicht*⁵².

La tradizione antecedente alla *Legenda aurea*

Come dice Meyer⁵³, prima del XII secolo nell'Europa latina non c'è alcuna traccia della leggenda del legno della Croce, trattandosi appunto di una tradizione sviluppatasi e probabilmente nata nell'ambito delle crociate e che proprio con Iacopo (oltre che con Gervasio di Tilbury e Iohannes de Mandeville) si diffonde e si afferma.

Tra le opere scritte nel XII secolo che per secoli saranno testi di riferimento per gli ambiti scolastici ed ecclesiastici, ve ne sono tre, lo *Speculum ecclesiae* di Onorio, la *Summa de divinis officiis* di Giovanni Belet e l'*Historia scholastica* di Pietro Comestore, che dedicano alla leggenda pagine che stanno alla base di quasi tutti gli sviluppi posteriori della leggenda, divenendo pressoché imprescindibili per tutti coloro che si sarebbero dovuti occupare della questione.

Onorio però non descrive l'origine del legno della Croce legandolo all'albero della conoscenza, ma al legno mostrato a Mosè da Dio per addolcire le acque di Mara in Es. 15, 23-5. Nella seconda parte narra di come questo legno sia stato trasportato a Gerusalemme e gettato nella piscina.

Cum populus de Aegypto transiret atque in heremo aquam propter amaritudinem bibere nequiret, Dominus Moysi lignum ostendit, quod in aqua missum eam in dulcedinem convertit.

Populus qui per Moysen de Aegypto ad patriam regreditur, est Christianus populus qui per Christum de hoc mundo ad patriam paradysi revertitur. Cui aquam per lignum indolcoravit, quia ei mors per crucem levigatur. Sicut enim aqua cuncta quae rapit gurgiti involvens post se trahit, ita mors omnia quae rapuit in gurgitem baratri traxit. Unde et prior populo amara erat, quia eos ad amaritudinem poenarum traxerat. Sed Dominus Moysi, quod de aqua assumptus sonat, lignum ostendit, dum populo de aqua baptismatis assumpto virtutem sanctae crucis innotuit. Quo ligno aqua fit potabilis, quia amore crucis Christi fit mors multis optabilis, dum sperant se exutos corpore vestiri stola immortalitatis. Lignum hoc aquae inditur, dum crux morte Christi intingitur. Ipse tunc de torrente hujus aquae in via bibebat, cum in cruce pendens quae non rapuit exolvebat.

Fertur quod istud lignum Hierusalem sit allatum atque in piscinam probaticam jactatum. Ob cujus reverentiam angelus singulis annis in piscinam descendit, aquam movit, et quicumque languidus primus in aquam descendit, sanus exiit. Tempore autem Dominicæ passionis piscina siccitate exaruit et illud lignum apparuit. Militibus vero quaerentibus lignum ad crucem habile, inventum est per omnia aptabile. Hoc ergo sumpto, crucem inde fecerunt, humeris Christi portandam imposuerunt, eumque ad salvationem populi ut serpentem in deserto in ipso exaltaverunt⁵⁴.

Il legame tra legno della Croce e paradiso è invece presente nella *Summa* di Giovanni Beletth, che oltre a riprendere Onorio nella parte conclusiva, tratta del viaggio di Seth alle porte dell'Eden.

Legitur quod Adam guttam passus misit filium suum in paradisum, et datum sibi ramum ab angelo detulit et illius arboris cognoscens misterium terre affixit, et in magnam arborem producta est. Postea uero, cum in templi edificatione de diuersis partibus mundi arbores afferrentur, allata est ista et relicta tamquam inutilis. Vnde postea facta est quasi salebra super quasdam foueas ciuitatis, quam cum Saba regina uidisset, noluit transire, sed adorauit⁵⁵.

Giovanni Beletth parla dunque di un ramo originario del paradiso e del fatto che sia stato piantato in terra, ma bisogna considerare che nel suo testo Adamo è solo malato di gotta e non si fa menzione della sua morte.

L'*Historia Scholastica* tratta invece della Croce in due capitoli differenti e in nessuno dei due discute esplicitamente dell'origine del legno. Tuttavia, definendo i quattro diversi legni che la costituivano, contraddice implicitamente la leggenda dell'albero della conoscenza del bene e del male come origine del legno della Croce. Vista l'autorevolezza del testo di Pietro Comestore, con questa contraddizione i predicatori – e Iacopo tra questi – si sarebbero dovuti confrontare nelle loro trattazioni.

La prima citazione dell'*Historia Scholastica* si trova nel capitolo dedicato al terzo libro dei Re, e vi si narra del riconoscimento da parte della regina di Saba del legno della Croce:

Tradunt quidam eam rescripsisse Salomoni, quod praesentialiter ei dicere timuit, se vidisse scilicet quoddam lignum in domo Saltus, in quo suspendendus erat quidam, pro cuius morte regnum Iudaeorum periret, et certis indiciis illud regi indicavit. Quod timens Salomon in profundissimis terrae visceribus occultavit illud. Pro cuius virtute aqua mota sanavit aegrotos, quod tamen in libris suis negant se habere Hebraei. Sed quomodo circa tempora Christi in probatica piscina superenatauerit incertum est (Joan. V) , et creditur fuisse hoc lignum crucis Dominicæ⁵⁶.

La seconda citazione si trova invece nella storia evangelica, dove si racconta delle parti da cui era stata composta la Croce e dei loro legni:

Dicuntur autem in cruce domini fuisse quatuor ligna diuersa et forte in totidem diuersis generibus: lignum erectum, transversum, tabula superposita, truncus quidam, cui infixæ erant crux, qui in rupe defossus fuit. Invenitur enim lignum dominicæ crucis et palme et cipressi et, ut quidam tradunt, oliuae et cedri⁵⁷.

Prima del XII secolo e prima dei testi magistrali di Onorio, di Giovanni Beletth e di Pietro Comestore, riguardo alla questione dell'origine del legno della Santa Croce v'erano solo accenni sporadici e marginali, con l'eccezione del citato *Euangelio di Nicodemo* – che parlava del viaggio di Seth alle porte dell'Eden, ma anche del rifiuto che gli era stato opposto – inserito

da Iacopo nella prima parte. Legata comunque all'Evangelo di Nicodemo, vi era anche la tradizione di un apocrifo dell'antico testamento, la *Vita Adae*, il quale in una tradizione collaterale e molto tarda⁵⁸, per noi testimoniata solo da codici del XV secolo, interpolava alcune parole per indicare ciò che Seth aveva riportato dal paradiso terrestre dopo aver mosso a pietà l'arcangelo:

Continuo discessit angelus ab eo in paradisum et attulit ramusculum trium foliorum fractum de arbore scientiae per quam expulsi fuerant Adam et Eva de paradiso reversusque ad Seth dedit ei dicens: haec porta patri tui ad refrigerium et solatium corporis sui.

Tuttavia, sempre nella medesima tradizione, sulla via del ritorno il ramoscello sfugge di mano a Seth e cade nel Giordano.

Et factum est dum Eua et Seth transirent aquam Jordanis, ecce ramus quem dederat ei angelus cecidit in medium fluminis.

In ogni caso, questa leggenda comparsa nella famiglia III della *Vita Adae* difficilmente può considerarsi precedente al XIII s., quando si è innestata in una famiglia dell'*Euangelium Nicodemi*, una famiglia comunque differente da quella utilizzata da Iacopo nella prima parte del capitolo.

Ancora sul finire del XII e all'inizio del XIII secolo vi sono stati altri autori che hanno trattato dell'origine paradisiaca del legno della Croce, sia pure in modo diverso e attingendo a differenti tradizioni. Oltre ai citati Adelfo e il *Liber Floridus* di Lamberto di Saint-Omer, ne parlò ad esempio Goffredo di Viterbo nel suo *Pantheon*⁵⁹ riferendo però di una tradizione così rara e di oscura origine da essere giudicata da Arturo Graf come inventata *ex novo*⁶⁰. Nel racconto di Goffredo è infatti un figlio di Noè, Jonito (o Jonico), a compiere il viaggio alle porte del paradiso e a riportarne tre ramoscelli di tre alberi diversi, l'abete, la palma e il cipresso. Dopo essere stati da lui piantati, i tre virgulti si congiungono in un solo albero caratterizzato da tre colori e da tre tipi di foglie, a simboleggiare la Trinità. Da questo triforme albero verrà poi ricavata la Croce di Cristo.

Parlò della Croce e dell'origine del suo legno anche Gervasio di Tilbury in due capitoli differenti dei suoi *Otia imperialia*, un'opera scritta per l'imperatore Ottone IV ad illustrare le varie meraviglie del creato e della storia umana. Nella parte iniziale del primo passo riprende sostanzialmente la tradizione di Giovanni Belet e di Pietro Comestore, ma conclude citando una tradizione differente:

sed alii dicunt Adam de Paradiso tulisse pomum uel surculum ligni vetiti, ex cuius semente fuit crux ut, unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, ut legitur super Matheum in glossa⁶¹.

Non vi viene nominato però il luogo dove il seme o il ramo sarebbero stati piantati e non si ricorda la morte e l'inumazione di Adamo. Anche il rimando a una glossa a Matteo permane oscura⁶².

Nel secondo passo Gervasio cita, come Iacopo da Voragine nella *Legenda aurea*, una *traditio Graecorum*, ma è altrettanto generico, narrando solo del trasporto a Gerusalemme del ramoscello, senza spiegarne le circostanze:

Traditio Graecorum habet, quod de arbore illa, in cuius fructu peccavit Adam, ramus fuit translatus in Jerusalem, qui in tantam excrevit arborem, quod de illo facta est crux domini⁶³.

In una delle fonti più importanti della *Legenda aurea*, il *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus*, un repertorio di materiali utilizzabili dai predicatori,

il domenicano Stefano di Borbome aveva unito il racconto nell'evangelo di Nicodemo con quello di Giovanni Beleth pur modificandolo un poco. In questo testo Adamo malato di gotta invia suo figlio Seth alle porte del paradiso. Dopo un iniziale rifiuto, l'arcangelo Michele, mosso dai pianti di Seth, dà a quest'ultimo un ramo dell'albero della conoscenza, che viene quindi piantato nella Terra Promessa. L'albero che ne crescerà sarà scartato durante la costruzione del tempio di Salomone, ma verrà utilizzato per realizzare una sorta di inginocchiatoio per la preghiera. Sarà questo legno ad essere oggetto della predizione della regina di Saba e a essere quindi sepolto nelle profondità della terra.

Legitur in antiquis historiis et cronicis quod Adam senex guttam patiebatur; et misit filium suum Sethum ad orientalem plagam, ad portam paradisi terrestri, ut rogaret angelum, custodem ejus, ut daret sibi de oleo vel liquore manante de arbore misericordie, quam viderat in paradiso, ut de illo liquore ungeretur et curaretur. Cui respondit angelus quod diceret patri quod expectaret patienter usquequo veniret Christus, qui credentes in se ungeret oleo misericordie sue, per cujus unctionem consequeretur salutem eternam. Instanti autem Seth precibus et fletibus dedit ramum illius arboris, quem pater suus plantavit in terra promissionis, et crevit in arborem mirabilem; que, cum fuisset accisa, Salomone edificante templum, cum non haberet in eo locum, fecit de ea reclinatorium in eo ad orandum; de quo cum diceret regina Saba quod in eo suspenderetur rex Jerusalem sub quo regnum Judeorum deficeret in ejus morte, abscondit illud, ut in terra putresceret sepultus. Et cum, in loco ubi erat, fieret Probatica piscina, superenatavit tempore Passionis; quod invenientes Judei, super humeros Domini imposuerunt; quo bajulante eum, pars crucis de eo facta est in altum erecta⁶⁴.

Stefano concludeva il suo racconto con un elegante formula che esprimeva i suoi dubbi razionali, ma faceva trasparire il fascino che indubbiamente aveva la tradizione:

Quod si verum est, pulcherrimum est.

I leggendari condensati precedenti: Giovanni da Mailly e Bartolomeo da Trento

Di fronte alla complessità di questa tradizione, per quanto essa sia sostanzialmente giovane e risalente al XII secolo, i due predecessori di Iacopo sono stati piuttosto concisi, scegliendo ognuno a suo modo di formulare una sintesi che fosse il più possibile semplice e coerente.

Giovanni da Mailly, di cui si è già citato l'atteggiamento scettico che lo porta a vagliare e a confrontare criticamente le sue fonti, sceglie di omettere l'intera tradizione sull'origine del legno della Croce, basata su testi apocrifi o niente affatto autorevoli, e di concentrarsi solo sull'Invenzione vera e propria ad opera di sant'Elena. Tra gli antefatti tradizionali, racconta solo del riconoscimento da parte della regina di Saba e della lettera di questa a Salomone. Si trova a affrontare così una contraddizione evidente nel confronto dei due passi dell'*Historia Scholastica*: se la Croce è stata realizzata con la tavola riconosciuta dalla regina di Saba, come è possibile che lo stesso testo di Pietro Comestore dica che era formata da quattro generi di legno diversi? La soluzione è nella natura composita della Croce, formata da quattro diversi segmenti.

Vnde mirum quatuor fuisse ligna in cruce domini nisi forte ut dicit hystoria scholastica in totidem diuersis generibus, scilicet lignum erectum et transversum et tabula superposita et truncus cui infixus est⁶⁵.

Giovanni non si limita a questo: porta a confronto l'opinione un poco differente di Gregorio di Tours, secondo cui il quarto segmento non era il tronco su cui la Croce era infissa, ma l'asse su cui Cristo poggiava i piedi, e recupera un verso mnemonico per agevolare i predicatori a rammentare i quattro differenti legni:

Vel ut dicit Gregorius Turonensis tabula que transuersa fuit sub pedibus Christi. Inuenitur enim lignum dominice crucis palme, cypressi, oliue et cedri. Vnde uersus : 'Ligna crucis palma, cedrus, cypressus, oliua'⁶⁶.

L'approccio di Bartolomeo da Trento nei confronti della tradizione è invece molto differente. Il capitolo *De inuentione sancte Crucis* nel suo *Liber epilogorum* è infatti tripartito e la parte dedicata all'origine del legno è grosso modo equivalente a quella dell'Invenzione vera e propria. A chiudere il capitolo, Bartolomeo sceglie di parlare della devozione dovuta alle reliquie della Croce conservate in moltissime località.

Nella prima parte Bartolomeo da Trento narra, come il suo confratello Stefano di Borbone e prima di lui Gervasio di Tilbury, del ramoscello ottenuto da Seth, seguendone e vicende fino all'emersione dalla piscina probatica; al racconto tradizionale aggiunge però un particolare a quanto sembra inedito, identificando con il monte Libano il luogo dove il germoglio era stato piantato. Non c'è posto per le incertezze, anzi Bartolomeo spiega esplicitamente che non bisogna farsi turbare dall'apparente contraddizione della leggenda per quanto riguarda i quattro generi di legno spiegando anch'egli la composita struttura della Croce. La differenza con la cautela di Giovanni da Mailly (...*sarebbe incredibile, a meno che non si dica...*) è evidente.

Adam, morti appropinquans, filium suum Seth misisse legitur ad paradisi locum, ut ab angelo custode exquireret medelam sue sanitatis et salutis. Qui ei ramusculum obtulit et iussit ut in Monte Libani plantaretur. Ex quo arbor oritur, que postea in domo saltus posita et a regina Saba cognita, per eam Salomoni intimatur quod in illa suspendendus esset quidam, pro cuius morte regnum Iudeorum deleteretur. Salomon igitur in profundissimis uisceribus terre illud lignum iubet demergi, ubi aquas Syloe fecerunt ; et hac occasione motionem aque et sanitates ibi fieri estimantur.

Tempore uero dominice passionis supernatauit, et uidentes illud aptum, crucem Domini exinde parauerunt. (Nec moueat quemquam si diuersa genera lignorum legerit in cruce fuisse ; nam quatuor fuerunt frusta crucis : truncus lapidi impositus, lignum erectum, transuersum, tabula). Post Domini resurrectionem crux Christi et alie latronum defosse fuerunt, et per ducentos annos et ultra occulte⁶⁷.

Notevoli sono inoltre le parole con cui Bartolomeo difende le innumerevoli (forse troppo innumerevoli) reliquie della Croce.

Nec mirari oportet si in diuersis partibus de cruce habetur ; ligna enim fuerunt grandia et in multas poterant partes scindi. Fidelibus etiam dico non esse indignandum de reliquiarum certitudine ; scio quidem quod qui amore mei honoraret lapidem, michi impensum reputarem honorem⁶⁸.

La rielaborazione delle diverse tradizioni nella *Legenda aurea*

E Iacopo? Come si è visto la *Legenda aurea* è appunto il punto di convergenza di tutte queste tradizioni. Iacopo accoglie innanzitutto il lavoro dei suoi confratelli, salvaguardandone i tratti originali (il verso mnemonico di Giovanni da Mailly, il particolare del Monte Libano di Bartolomeo da Trento) e lo inserisce in un quadro generale molto complesso, dove trovano organi-

camente posto sia la tradizione vulgata, sia le narrazioni apocrife e marginali. Va notato che il futuro arcivescovo di Genova non solo recupera dai testi originali alcuni particolari che per amore di sintesi erano stati omessi dai suoi predecessori, ma anche completa e coordina il racconto con dettagli fino ad allora dispersi in opere diverse e lontane tra loro. In questo modo in una cornice generale strutturata e coerente anche la tradizione apocrifa sul legno della Croce trova una sorta di riconoscimento autorevole. Certo, Iacopo dice chiaramente che si tratta di una narrazione apocrifa e raccomanda cautela nella lettura (e di conseguenza nella predicazione), ma nel frattempo trascrive la leggenda e la consacra nella tradizione agiografica occidentale, facendole conseguire un'autorevolezza, sia pure riflessa, che la porterà ad avere una fortuna poi approdata sulle pareti affrescate di Agnolo Gaddi e di Piero della Francesca.

b. Il capitolo *De Exaltatione Crucis* e la vittoria di Eraclio

La struttura del capitolo

Lo stesso approccio alla tradizione agiografica precedente e lo stesso metodo di lavoro è visibile anche nel capitolo dedicato all'Esaltazione della Croce. Iacopo ha preso spunto dai lavori dei suoi confratelli e predecessori (soprattutto da Giovanni da Mailly), ma ha integrato questi ultimi con i testi originali e vi ha affiancato anche una tradizione marginale e molto rara nell'Europa occidentale⁶⁹. Esisteva infatti una tradizione vulgata, consacrata ancora dall'autorevolezza della *Summa* di Giovanni Beletth e diffusa dalla quasi totalità delle opere cronachistiche anteriori, che raccontava del saccheggio di Gerusalemme da parte del re persiano Cosdroe, della successiva spedizione militare di Eraclio, dello scontro vittorioso in singolar tenzone con un figlio del re persiano e finalmente del recupero della Croce e dell'affidamento del regno di Persia a un figlio minore di Cosdroe. Questa stessa tradizione vulgata venne raccolta dai due predecessori di Iacopo e fu inserita nel proprio leggendario da Iacopo, che però anche qui ha di molto ampliato il materiale agiografico incluso nel capitolo e il numero delle fonti utilizzate.

Come il capitolo dedicato all'Invenzione, anche il capitolo *De exaltatione sanctae Crucis* è quindi abbastanza complesso. Dopo una prima parte introduttiva, improntata allo stile dei sermoni domenicani dell'epoca, segue una sezione bipartita sul recupero della Croce e quindi una nutrita serie di *exempla*.

La vittoria di Eraclio

Per quanto riguarda il racconto della depredazione della Croce e della sua riconquista finale ad opera dell'imperatore Eraclio, il racconto della *Legenda aurea* è bipartito, riportando dapprima la tradizione vulgata e quindi una tradizione marginale assai rara in Occidente.

La prima di queste narrazioni⁷⁰ è la più comune nell'Occidente medievale: la Croce viene raziata dal re Cosdroe, che la pone in una torre d'oro e d'argento per esservi onorato come un dio. Il racconto aveva come fonte primaria il libello *Exaltatio crucis*⁷¹, ed era stato autorevolmente veicolato nella tradizione occidentale dalla sintesi contenuta dalla *Summa* di Giovanni Beletth⁷². La sintesi di Giovanni Beletth era però troppo concisa e perciò Iacopo ha utilizzato qui come base principale del suo lavoro l'*Abbreuiatio in gestis sanctorum* di Giovanni da Mailly, che dava invece un ampio sunto dell'*Exaltatio* integrato con i dati cronologici poi confluiti anche nel testo della *Legenda aurea*. Sia Giovanni che Bartolomeo in ogni caso si fermano alla tradizione principale, corredandola con due diverse scelte di *exempla*, le quali passeranno entrambe nella *Legenda aurea*, a loro volta integrate da una scelta personale di Iacopo.

La seconda narrazione è invece abbastanza rara⁷³ ed è chiusa anch'essa, come l'apocrifo nel capitolo *De Inventione*, in una sorta di parentesi, tra le parole *In alcune cronache si narra però che le cose andarono diversamente... e queste notizie si leggono in molte cronache*. Vi si narra della ribellione del figlio di Cosdroe, che uccide padre e fratello per poi restituire volontariamente ad Eraclio i prigionieri e le spoglie di guerra, tra cui il patriarca di Gerusalemme e la Croce.

In alcune cronache si narra però che le cose andarono diversamente. Pare, infatti, che mentre era impegnato a conquistare tutti i regni che incontrava sul suo cammino, Cosroe occupò Gerusalemme, dove si trovavano il patriarca Zaccaria e il legno della Croce. Quando Eraclio manifestò l'intenzione di stipulare la pace con lui, Cosroe fece giuramento di non fare mai pace con i Romani fino a che essi non avessero rinnegato il Crocifisso e preso ad adorare il sole. Eraclio, allora, si armò di sacro zelo e mosse l'esercito contro di lui, vinse i Persiani in molte battaglie e inseguì Cosroe in fuga fino a Ctesifonte. Infine Cosroe, colpito dalla dissenteria, decise di incoronare re suo figlio Merdasas. Quando lo venne a sapere, il suo primogenito Syrois stipulò un patto con Eraclio e, insieme ad alcuni aristocratici, diede la caccia al padre, lo catturò e lo mise in prigione, dove nutrendolo 'con pane di tribolazione e acqua di angoscia' infine lo fece crivellare di frecce. In seguito restituì ad Eraclio tutti coloro che il padre aveva fatto imprigionare, con il patriarca e il legno della Croce. Questi riportò dapprima il prezioso legno a Gerusalemme, quindi lo fece trasferire a Costantinopoli. Queste notizie si leggono in diverse cronache⁷⁴.

Anche qui dunque il lavoro dell'agiografo genovese è più completo rispetto ai leggendari precedenti: come elemento complementare alla tradizione principale viene inserita una rara tradizione, che noi conosciamo, per quanto riguarda l'ambito latino, attraverso l'*Historia Romana* di Landolfo detto il Sagace. Di quest'autore oggi nulla sappiamo se non che scrisse prima del 1023, probabilmente a Benevento, forse per un principe beneventano. Si trattava di una fonte rara, anche nel XIII secolo⁷⁵. È Landolfo a raccontare all'Occidente latino una versione alternativa alla vittoria militare di Eraclio e, dicono oggi gli storici, maggiormente corrispondente alla realtà storica. La Croce non è stata recuperata con una spedizione capitanata da Eraclio, ma restituita spontaneamente in segno di pace dal figlio di Cosdroe, dopo l'assassinio del padre. Ecco il racconto di Landolfo:

Porro misit Syrois ad eum Satrapas hunc iniuriis impetendum et conspuendum, et ductum Merdasan filium eius, quem coronare uolebat, ante se occidit, et reliquos filios eius cunctos in conspectu ipsius interemerunt, et misit omnem inimicum eius iniuriis cumulare et percutere et conspuere illum. Denique per quinque dies hoc facto iussit Syrois hunc arcubus interficere; sicque paulatim in malis nequissimam suam tradidit animam. Tunc Syrois scripsit ad Heraclium euangelizans ei scelerati Chosrois interitum pacemque iugem cum eo ac firmissimam pepigit, omnibus Christianis qui in carceribus et omni Perside captiui tenebantur ei remissis una cum Zacharia Hierosolimitano presule ac pretiosis et uiuificis lignis que fuerunt ex Hierosolimis a Sarbazan cum Hierusalem cepisset ablatam⁷⁶.

Landolfo probabilmente aveva potuto leggere una *Narrazione del ritorno della Croce vivificante a Gerusalemme* redatta in greco da un testimone oculare, Antioco lo Stratega⁷⁷. È quest'ultimo a spiegare abbastanza esplicitamente che il recupero della Croce era legato ai grossi problemi politici e religiosi che Eraclio aveva suscitato prendendo in isposa la propria nipote:

Il diciassettesimo anno dopo la presa di Gerusalemme, terzo anno dopo l'assassinio di Cosdroe, 21 anno del regno di Eraclio, terza indizione, Razmjozan (shahvaraz) ha preso il potere, si è legato in amicizia con i Greci e

ha offerto a Eraclio, in segno di riconoscenza, la Croce vivificante... L'imperatore Eraclio ha apportato la reliquia a Gerusalemme quando vi si recò con sua nipote Martina. L'aveva sposata contrariamente alle leggi e per questo temeva grandemente che i vescovi l'accusassero di questa azione indegna...⁷⁸.

Quanto la *Legenda aurea* sia più completa rispetto ai leggendari condensati precedenti, pur dipendendone strettamente, è evidente dall'esame degli *exempla* che illustrano il capitolo. Nella *Legenda aurea* sono confluiti sia l'unico *exemplum* scelto da Giovanni da Mailly (il racconto dell'immagine del crocifisso di Beiruth, attribuito a sant'Atanasio e tradotto in latino da Anastasio Bibliotecario)⁷⁹, sia i tre racconti esemplari raccolti da Bartolomeo (tutti riconducibili a opere usate spesso come repertori esemplari: i *Dialogi* di Gregorio Magno⁸⁰, l'*Historia Tripartita* di Cassiodoro⁸¹ e le *Vitae*⁸² dei Padri del deserto). Iacopo però non si è limitato alla scelta dei suoi confratelli, ma vi ha aggiunto altri due racconti tratti dai *Dialogi* e dall'*Historia ecclesiastica*⁸³ e vi ha premesso un *exemplum* citato da Vincenzo di Beauvais nel suo *Speculum Historiale*, probabilmente ricavato dal *Liber de miraculis* di Giovanni Monaco⁸⁴.

Giovanni da Mailly,
Abbreviatio, 137, 26 s.

Bartolomeo da Trento,
Liber, ccxciv, 43-61

Iacopo da Voragine,
Leg. Aur., 131, 56 s.

BHL 4227

Greg. *Dial.* III 7
Cass. *Hist. Trip.* VI, 1
VP V 5 39

VdB *Spec. Hist.* XXI 92
BHL 4227
Greg. *Dial.* III 7
Cass. *Hist. Trip.* VI, 1
VP V 5 39
Greg. *Dial.* I 4
Eus. Caes. Ruf. Aquil.
Hist. eccl. XI 29

4. I Sermoni de sanctis di Iacopo da Voragine. Come utilizzare la Legenda aurea nella predicazione

La *Legenda aurea* è stata spesso accusata di ingenuità. Va però considerato che una lettura tesa unicamente al senso letterale non è sufficiente a cogliere tutte le possibilità di interpretazione del materiale agiografico che vi è contenuto. Si deve anche ricordare ancora una volta che il leggendario di Iacopo da Voragine non nasce come un libro di letture edificanti destinato ai laici, ma è un repertorio in lingua latina destinato ai predicatori, con particolare riguardo a quelli appartenenti all'Ordine Domenicano: essendo un repertorio di materiali da scomporre e da ricomporre nelle cornici della nuova predicazione del XIII secolo, la trama della narrazione agiografica non costituisce l'elemento principale della comunicazione e non va considerata a sé, ma va vista come un elemento di un sistema comunicativo complesso che, avendo come fine l'edificazione degli ascoltatori, passava attraverso i raffinati strumenti compositivi elaborati nella trattatistica delle *artes praedicandi*⁸⁵.

Nel prologo di una delle sue due raccolte di sermoni *de sanctis* lo stesso autore domenicano ha scritto di essere stato invitato alla composizione dei sermoni dalle insistenze dei suoi confratelli: questi sermoni modello servivano per erudire gli incolti che non avrebbero recepito ragionamenti più complessi, così come il latte è destinato ai bambini, mentre il cibo solido è destinato agli adulti⁸⁶. Anche altrove, in un sermone su sant'Ambrogio, paragonerà il senso letterale al latte per i bambini, mentre il senso morale è

come il vino, migliore nella sua parte mediana, e il senso spirituale è come il miele, che si gusta meglio in fondo⁸⁷.

Iacopo ha composto due *volumina* di sermoni *de sanctis*, definendone uno *multum diffusum* e l'altro *magis breve et angustum*⁸⁸. Nelle due raccolte non varia il calendario, che segue la liturgia domenicana, ma la differenza nell'estensione dei sermoni è considerevole. Se si prende come esempio il sermone sull'Invenzione della Croce che verrà analizzato più sotto⁸⁹, nel *volumen diffusum* il testo nei codici occupa in media sette colonne⁹⁰, mentre nel *volumen breve* lo stesso tema viene sviluppato in poco più di due colonne⁹¹. La struttura invece rimane più o meno identica, se si eccettua qualche inversione di alcuni punti nello schema del sermone: ad essere notevolmente incrementate sono soprattutto le citazioni bibliche per ogni punto affrontato, mentre anche qualche *distinctio* è talvolta maggiormente articolata, fino a raggiungere una proporzione più equilibrata fra le varie parti⁹².

L'origine del legno della Croce al di là del senso letterale

I sermoni modello raccolti da Iacopo nei suoi due *volumina* sono dunque una sorta di esercizio di interpretazione delle figure agiografiche delle leggende raccolte nel suo più celebre leggendario. È infatti proprio nei sermoni che Iacopo mostra come, andando oltre il senso letterale del testo agiografico e ricercandone il senso morale e spirituale, le diverse e contrastanti leggende sul ritrovamento della Croce ritrovino una loro unitarietà in una struttura dove il loro senso diviene complementare e non contraddittorio. Per prendere un esempio, la questione dell'origine del legno della Croce viene affrontata nel terzo sermone *De Inventione sanctae Crucis* del *volumen breve*. Il tema, in ambedue le raccolte, è preso da un versetto della *Genesis*⁹³:

Gn. 2, 9: Il signore Dio fece spuntare dal terreno ogni sorta di alberi attraenti per la vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita nella parte più interna del giardino, insieme all'albero della conoscenza del bene del male⁹⁴.

Iacopo prende spunto da questo tema dividendolo in due e tracciando le due direttrici attorno alle quali svilupperà il sermone: l'elogio del legno della croce e la sua rivelazione (nei due *volumina* questo schema bipartito è identico, ma con i punti invertiti)⁹⁵:

² Deus lignum sancte crucis de humo produxit, quando ipsum de profundis terre uisceribus reuelauit. ³ In uerbis ergo premissis primo ponitur ligni crucis commendatio, cum dicitur: 'Omne lignum pulchrum uisu etc.'. ⁴ Secundo ipsius crucis commendate reuelatio cum dicitur: 'produxit de humo'

Interessa qui, per quanto riguarda la questione dell'origine del legno della Croce, lo svolgimento della prima parte, l'elogio del legno vero e proprio. Si inizia con una considerazione: nel paradiso terrestre c'erano tre legni diversi, ovvero il legno degli alberi comuni, il legno dell'albero della vita e il legno dell'albero della conoscenza. Nel sermone appunto Iacopo mostrerà come, al di là del senso letterale delle singole tradizioni agiografiche, ognuno dei tre legni simboleggi la Croce⁹⁶.

Riguardo al primo tipo di legno, quello comune, Iacopo si riaggancia al versetto della *Genesis* che funge da tema, mettendo in evidenza le parole del testo, dove si legge 'ogni sorta', 'attraenti per la vista' e 'buoni da mangiare'. È infatti proprio per questo che il legno comune simboleggia il legno della Croce. Era formata da legni diversi, ognuno dei quali dotato di una propria virtù, a simboleggiare la sua efficacia: come la Croce scaccia i

cattivi pensieri, il cedro mette in fuga i serpenti; come la Croce dà saldezza, il cipresso non perde le foglie di fronte al furore dei venti; inoltre la Croce dona la vittoria simboleggiata dalla palma e, dolce come il frutto dell'olivo, addolcisce l'amarezza della penitenza. Ed è proprio per questo, in conclusione, che ricorriamo al segno della Croce quando ci prende un cattivo pensiero, o quando ci si para davanti un pericolo improvviso, o ci appare una qualche visione, o quando ci coglie un dolore⁹⁷.

Dopo aver spiegato come il legno della Croce sia anche attraente alla vista e dolce al gusto, Iacopo passa a mostrare come la Croce sia anche simboleggiata dal legno dell'albero della vita e dal legno dell'albero della conoscenza del bene e del male, mostrando così come nella cornice della Predicazione si sciogla ogni apparente contraddizione presente nel senso letterale delle singole leggende.

Il legno della Croce è anche simboleggiato dal legno dell'albero della Vita. Ci sono quattro tipi di morte, quella insita nella natura, quella dovuta alla colpa, quella legata all'inferno, infernale e quella trasformata dalla grazia. Cristo in croce distrusse le prime tre e instaurò la quarta⁹⁸.

Infine la Croce è simboleggiata dal legno dell'albero della conoscenza del bene e del male. Come l'uomo, infatti anche Cristo sperimentò il bene e il male per mezzo della Croce: Egli provò il male del dolore della pena e il bene della vittoria gloriosa, apprese quanto intercorra tra il beneficio che ci portò e il male che ricevette da noi⁹⁹.

V. La *Cronaca di Genova*

Nella compilazione della *Legenda aurea* e nella composizione dei *Sermones* Iacopo da Voragine ha interpretato generi letterari ben definiti, inserendosi in una tradizione e rispettandone i canoni. Nella sua ultima opera, la *Cronaca di Genova*, si comporta allo stesso modo, ma il genere letterario che deve affrontare è differente: un'opera storica è infatti ben diversa da un'opera agiografica e dalla sua interpretazione spirituale. Inoltre l'autore della *Cronaca di Genova* è diverso rispetto all'autore che tempo addietro si era accinto per la prima volta alla compilazione della *Legenda aurea*: era stato oggetto di due tentativi di assassinio, aveva visto le rivolte e le distruzioni provocate a Genova dalla discordia intestina, era un arcivescovo gravato non solo da responsabilità di cura verso la propria diocesi, ma anche da responsabilità di governo verso la propria città.

La *Cronaca di Genova* si divide in diverse parti, trattando delle origini della città e del suo progressivo sviluppo, ma anche delle varie forme di governo, delle virtù ideali del buon cittadino, nei suoi rapporti con i governanti, ma anche con la moglie, i figli e i servi. L'ultima parte è dedicata alla trasformazione di Genova in sede arcivescovile e alla successione di coloro che si erano succeduti nella cura della diocesi. Tra questi Iacopo inserisce una propria piccola autobiografia con l'inventario delle sue opere e partecipa in prima persona alle tragiche vicende della città, venendo meno a quella sorta di asettica lontananza che aveva mantenuto nei libri precedenti.

È opportuno segnalare qui che il secolo XIII nella *Cronaca* si apre proprio con l'arrivo della Vera Croce nella città di Genova. La croce di Sant'Elena era stata raziata dai Veneziani durante il saccheggio seguito alla caduta di Costantinopoli nel 1204, ma era stata loro sottratta da un avventuriero genovese che aveva catturato con due galee la nave con la preziosa reliquia, poi donata al comune di Genova e alla cattedrale di San Lorenzo¹⁰⁰.

E, come si è detto, la narrazione si chiude tristemente, con il dolente lamento per i rinnovati scontri intestini a Genova, con l'incendio della cattedrale, con l'elezione di due capitani del popolo, con il saccheggio da parte dei Veneziani di due possedimenti genovesi a Pera e a Focea, con la lotta tra Bonifacio VIII e i Colonna¹⁰¹.

Vi è dunque una sorta di contrasto tra la struttura generale della *Cronaca* e la parte finale, dedicata alle vicende contemporanee. Nella struttura generale viene enfatizzato lo stretto legame tra azione vescovile e storia cittadina, in una visione provvidenziale che riconosce l'opera di Dio, dei suoi santi, dei suoi uomini, nell'evolversi delle vicende umane, le quali sono, in una visione della storia sostanzialmente di matrice agostiniana, sostanzialmente tappe del progressivo avvicinarsi alla fine dei tempi e alla salvezza dei giusti.

A fronte di questo impianto generale, risaltano però le vicissitudini del XIII secolo di cui Iacopo è stato più volte protagonista attivo o passivo. Lo spazio per la santità nell'ultima parte *Cronaca* è ridotto: il miracoloso è limitato a due pirati che riescono, impiccati, a sopravvivere raccomandandosi alle reliquie di Giovanni Battista conservate nella cattedrale di San Lorenzo¹⁰². Per il resto, la storia contemporanea è vista in una prospettiva terrena: la Croce è una reliquia oggetto del contendere tra Genovesi e Veneziani, non soggetto attivo di miracoli attestanti la gloria di Dio. Non solo: la Santa Croce viene anche trafugata da un abile ladro e per riscattarla devono essere date più di quattrocento lire a un tale di Alessandria¹⁰³. E anche la ricognizione delle reliquie di san Siro¹⁰⁴ è un atto umano, funzionale alla concordia cittadina e alla risoluzione della controversia che opponeva la cattedrale genovese al monastero omonimo, ed è dunque un avvenimento storico, visto anch'esso in una prospettiva essenzialmente terrena.

E anzi l'ultima pagina di Iacopo arcivescovo, l'ultima pagina della sua vita, ha una sfumatura drammatica, nel riconoscere che su questa terra, così come non v'è il bene allo stato puro, allo stesso modo non v'è neppure il bene allo stato puro ed è possibile riconoscere nella Storia anche l'opera del nemico della pace e dell'avversario del genere umano.

Ma poiché in questa vita non esiste il puro bene, anzi il puro bene è in cielo e il puro male è all'inferno, ma il bene e il male in questo mondo sono mescolati, perciò – oh dolore! – subito la nostra cetra si è trasformata in lutto e il nostro organo si è mutato in voce di pianto. Siccome in quello stesso anno, nel mese di dicembre, precisamente nel quinto giorno dopo il Natale del Signore, mentre i nostri concittadini ancora gioivano per quella pace, il rivale della pace, il nemico del genere umano, scatenò nei nostri cittadini tanta discordia e disordine, che per i vicoli e le piazze essi combattevano a mano armata e per molti giorni si scontrarono tra loro come nemici. Da questo derivarono stragi di uomini, gravi ferimenti di molte persone, incendi di abitazioni, furti e rapine di proprietà. E dal momento che il furore nemico non accoglie il freno della ragione, quel folle disordine arrivò a tal punto che alcuni, per poter occupare la torre di San Lorenzo, osarono apporre il fuoco nella chiesa di San Lorenzo e incendiare totalmente il suo tetto¹⁰⁵.

È in questa pagina che possiamo vedere il dolore di un autore che aveva vissuto attivamente nel mondo come predicatore e come arcivescovo e aveva lasciato un segno importante nella cultura e nella storia politica del suo tempo, ma che si scontrava ancora una volta con l'imperfezione degli uomini e con l'oscurità che sembra talvolta pervadere le vie della Provvidenza divina.

Due anni dopo questi avvenimenti, Iacopo moriva.

Note

¹ I codici più antichi concordano nella grafia *de Voragine*, mentre in italiano è ricorrente il *cognomen* 'da Varazze' che traduce *de Varagine*.

² Questa era la titolazione più frequente nella tradizione più antica. Il titolo *Legenda aurea* si afferma invece più tardi. Nelle pagine che seguono per il testo si farà riferimento all'edizione Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, testo critico aggiornato con traduzione italiana, commento e note, Firenze, Edizioni del Galluzzo - Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini - Biblioteca Ambrosiana, 2007, pp. 1800.

³ Per la tradizione latina, ma i dati devono naturalmente essere aggiornati con quelli ricavati dai nuovi censimenti e dalla pubblicazione dei nuovi cataloghi, si veda T. KÄPPEL, E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma 1970 - 1993, II, pp. 350-9 e B. FLEITH, *Studien zur Überlieferungsgeschichte des lateinischen Legenda aurea*, Bruxelles 1991 (Subsidia Hagiographica 72). Per rendersi conto del successo editoriale dell'opera, sia pure limitatamente all'ambito italiano, si veda lo splendido libro di L. PAGNOTTA, *Le edizioni italiane della "Legenda aurea"*, (1475-1630), Firenze 2005. L'ultimo studio cronologicamente apparso sulla sterminata tradizione indiretta è invece quello di C.J. MEWS, *Re-structuring the Golden Legend in the Early Fourteenth Century: The Sanctilogium of Guy of Chartres*, in «Rèvue Bénédictine» 120 (2010), pp. 129-144.

⁴ Cfr. G.P. MAGGIONI, *La trasmissione dei leggendari abbreviati del XIII secolo* in «Filologia Mediolatina» 9 (2002), pp. 87-107. Ci si limita qui a citare i dati degli autori più importanti: Tre testimoni per Rodrigo de Cerrato; solo tre testimoni completi per Bernardo Gui; due per Guy de Chartres; tre per Pietro Calò.

⁵ Sulle diverse redazioni della *Legenda aurea* si veda *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della "Legenda aurea"*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995 (Biblioteca di Medioevo Latino 8), pp. 610.

⁶ Su Pietro da Verona, san Pietro martire, si veda soprattutto A. DONDAINE, *Saint Pierre Martyr*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 23 (1953), pp. 66-162 e G.G. MERLO, *Pietro da Verona - S. Pietro martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, cur. S. Boesch Gajano - L. Sebastiani, L'Aquila - Roma 1984, pp. 471-88.

⁷ GERARDUS DE FRACHETO, *Vitae Fratrum*, ed. R.M. Reichert, MOPH 1 (1897), I 4.

⁸ *Leg. Aur.*, cit. p. 810-1: 'Un frate minore che per molto tempo era stato compagno di san Francesco raccontò a molti frati dell'ordine dei Predicatori che quando san Domenico perorava a Roma presso il papa la causa della conferma del suo ordine, una notte pregando vide in spirito Cristo che stava in aria e teneva in mano tre lance, per vibrarle contro il mondo. La madre gli andava incontro rapidamente e gli chiedeva cosa volesse fare. E lui: «Ecco, tutto il mondo è pieno di tre vizi, cioè la superbia, la concupiscenza e l'avidità; e perciò voglio distruggerlo con tre lance». Allora la Vergine gli si getta ai piedi e dice: «Figlio carissimo, abbi pietà e tempera la tua volontà di giustizia con la tua misericordia». E Cristo: «Non vedi quante offese mi infliggono?». E lei: «Modera la tua ira, figlio mio, e aspetta un poco. Ho infatti un servitore fedele, strenuo combattente, che percorrendo il mondo lo conquisterà e lo sottometterà al tuo potere. Gli darò in aiuto anche un altro servitore che combatterà allo stesso modo insieme a lui». E il figlio: «Ecco, ho fatto mio il tuo atteggiamento e mi sono placato, ma vorrei vedere coloro che tu vuoi destinare a un compito così importante». Allora lei gli presentò san Domenico. E Cristo disse: «È davvero un combattente valido e valoroso, e realizzerà con impegno quello che hai descritto». Presentò anche san Francesco e Cristo lo elogiò come aveva fatto col precedente. San Domenico nella visione osservò attentamente il suo compagno, che non aveva visto prima, e trovandolo in chiesa il giorno dopo lo riconobbe in base alla visione notturna senza che alcuno lo presentasse; e correndo ad abbracciarlo e baciarlo disse: «Tu sei il mio compagno, tu correrai a fianco a me, resisteremo insieme e nessun nemico ci sconfiggerà». Gli raccontò la visione per filo e per segno e da allora furono un cuor solo e un'anima sola nel Signore. E questo ordinarono che fosse osservato anche dai posteri'.

⁹ Sulla predicazione in Italia nel XIII secolo si veda ad esempio C. DELCORNO, *Medieval Preaching in Italy (1200-1500) in The Sermon. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, cur. B. Kienzle, Turnhout 2000, pp. 449-559.

¹⁰ N. BÉRIOU, *Les sermons latins après 1200*, in *The Sermon. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, cur. B. Kienzle, Turnhout 2000, p. 367: 'La maturation du genre fut ainsi étroitement tributaire de l'offensive pastorale qui s'est déployée progressivement depuis le XIIème siècle, et qui mettait désormais plus clairement l'accent sur l'engagement de clercs prédicateurs compétents, en vue d'une communication, à tous les hommes et en toutes circonstances, du message religieux contenu dans la Révélation'. La definizione dei sermoni come antesignani dei mass media è di D. D'Avray. Si veda ad esempio *Katherine of Alexandria and Mass Communication in Germany: Woman as Intellectual* in N. BÉRIOU, D. D'AVRAY, *Modern Questions about Medieval Sermons*, Firenze-Spoleto 1994, pp. 401-8.

¹¹ Si vedano i capitoli introduttivi all'*Abbreviatio in gestis sanctorum* di Giovanni da Mailly e del *Liber epilogorum in gesta sanctorum* di Bartolomeo da Trento, un'altra delle fonti basilari della *Legenda aurea*. Il primo mette in evidenza sia l'eccessivo costo dei leggendari per così dire 'normali', che rimanevano spesso fuori dalla portata dei sacerdoti e il tedio che potevano ingenerare le *Vitae* tradizionali: 'Cum plurimi sacerdotes sanctorum passionem et uitas non habeant et ex officio suo eas scire et predicare debeant, ad excitandam fidelium deuotionem in sanctos eorum maxime uitas qui in ka-

lendaris annotantur succincte perstringimus, ut et libelli breuitas fastidium non generet et parochiales presbiteros librorum inopia non excuset' (Giovanni da Mailly, *Abbreuiatio in gestis sanctorum*, 1, 1, Firenze, in corso di stampa). Bartolomeo dal canto suo si indirizza più specificamente all'Ordine dei Predicatori: '...animum dedi ut... vitas, mores et actus sanctorum [...] per diversa sparsa volumina et prudentium eloquiis luculenter diffusa in unum redigerem, necessariis sic excerptis, ut sufficiant et, relictis reliquiis, ut appetantur, habeatque sacer Predicatorum ordo necnon et alii, qui sine fictione discere et sine invidia hec aliis communicare desiderant, velocius pre manibus quid de sanctis ad Dei laudem et proximorum edificationem audientibus proponant' (Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, Firenze 2001, p. 3).

¹² Si veda G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977, p. 138.

¹³ Ad esempio il lungo sermone dell'apostolo Bartolomeo a re Polimio, presente nella *Passio Bartholomaei* originale e radicalmente rielaborato nel capitolo corrispondente della *Legenda aurea* (cit., p. 924-5); un altro esempio della rielaborazione delle parti omiletiche originali è visibile nel capitolo della *Legenda aurea* riguardante san Matteo (cit. p. 1070-3). Cfr. G.P. Maggioni, *Aspetti originali della "Legenda aurea" di Iacopo da Varazze*, in «Medioevo e Rinascimento» 4, n. s. 1, (1990), pp. 143-201.

¹⁴ Cfr. G.P. MAGGIONI, *La littérature apocryphe dans la Légende Dorée et dans ses sources directes. L'interprétation d'une chaîne de transmission culturelle* in «Apocrypha» 19 (2008), pp. 146-181.

¹⁵ Questa parte è quasi letteralmente dipendente dall'esemplare voce di Carla Casagrande *Iacopo da Varazze*, in Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 62, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 92-102. Si vedano anche i saggi contenuti nel vol. *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*, cur. S. Bertini Guidetti, Firenze 2001, in particolare i contributi di F. CARDINI, *Iacopo, la pace e la guerra* (p. 95-104), di V. FERRUA, *Istanze e antitesi dell'Ordo Praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze* (p. 31-46), di C.D. FONSECA, «*Episcopali honore decorata... archiepiscopali sublimata* (p. 71-82), S.A. EPSTEIN, *Una storia genovese: la Cronaca di Iacopo* (p. 83-94).

¹⁶ È quanto riporta la *Cronica* di Girolamo Albertucci de' Borselli, che però è piuttosto tarda, essendo stata scritta nel XV secolo.

¹⁷ 'Cithara nostra cito versa est in luctum et organum nostrum in voce flentium est mutatum'. *Chron. lan.*, cit. p. 412 s. Cfr. anche *infra*, p. 000.

¹⁸ *Iacopo da Varagine, Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297* a cura di S. Bertini Guidetti, Genova 1995; testo latino edito da G. Monleone *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca dalle origini al MCCXCII*, Roma 1941 (Fonti per la Storia d'Italia 84-6).

¹⁹ Per le opere omiletiche di Iacopo si è fatto fino a poco tempo fa ricorso a edizioni settecentesche come, ad esempio, quella di R. Clutius (Rodolphe Cluyt), *Augustae Vindelicorum - Cracoviae 1760*. Recentemente però i sermoni di Iacopo sono oggetto di importanti iniziative di studio, ad opera di un gruppo di lavoro coordinato da Nicole Bériou, che hanno prodotto un sito (www.sermones.net) dove viene progressivamente edito un *Thesaurus* dei testi omiletici di Iacopo e un'edizione critica dei *Sermones Quadragesimales* (ed. G.P. MAGGIONI, Firenze 2005). Nello stesso ambito di ricerca sono in corso i lavori filologici che dovrebbero portare relativamente a breve all'edizione delle due raccolte dei sermoni *De sanctis* e della raccolta dei sermoni *De Tempore* di Iacopo.

²⁰ L'esistenza di due raccolte *de sanctis* differenti tra loro per contenuto e dimensioni è comprovata da ricerche recenti e corrisponde alle parole dello stesso Iacopo nella *Cronaca di Genova* ('[Scripsi] duo volumina *Sermonum de omnibus sanctis*, quorum festiuitates per anni circulum ab ecclesia celebrantur. Unum volumen est multum diffusum, aliud est magis breve et angustum. Utrumque volumen sic incipit: *Vestigia eius secutus est pes meus*'. Cfr. G.P. MAGGIONI, *Studio preliminare sulle raccolte di sermoni De sanctis di Iacopo da Voragine. Problemi di autenticità delle macrovarianti* in «Filologia Mediolatina» 12 (2005) 227-247.

²¹ Per gli opuscoli minori si veda ancora il catalogo di T. KAEPPEL, E. PANELLA, *Scriptores... citato alla n. 3*.

²² Editto e tradotto da V. Ferrua, *Mariale aureo*, Bologna 2006.

²³ Tra la sterminata bibliografia, si vedano tra l'altro gli atti dei convegni *Iacopo da Varagine. Atti del I convegno di Studi. Varazze, 13-4 aprile 1985*, Varazze 1987; *Legenda aurea, sept siècles de diffusion*, B. Dunn-Lardeau (ed.), Montreal-Paris, 1986; cfr. inoltre A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*, praef. J. Le Goff, Paris, 1984; S.L. REAMES, *The Legenda Aurea. A Reexamination of its Paradoxical History*, Madison 1985.

²⁴ È estremamente interessante il fatto che due santi dallo stesso nome abbiano nella *Legenda aurea* un'etimologia diversa. Si veda il caso di Tommaso apostolo e Tommaso

di Canterbury. L'etimologia di quest'ultimo è tripartita e legata ai significati di 'abisso', 'doppio' e 'tagliato': 'Thomas interpretatur abyssus, geminus uel sectus. Abyssus id est profundus in humiliatione, quod patet in cilicio et pedum pauperum lotionem; geminus in prelatione quia geminate preluit, scilicet uerbo et exemplo; sectus in passione' (*Leg. Aur.*, cit., 11, 1-3, p. 122-3). Il nome di Tommaso apostolo invece ha due significati aggiuntivi: *totus means* e *theos meus*: "Tommaso" vuol dire 'abisso' o 'gemello', ciò che in greco si dice *Didimo*. Oppure 'Tommaso' deriva da *thomos*, cioè 'divisione' o 'separazione'. È detto dunque 'abisso', perché egli meritò di penetrare nelle profondità del divino quando Cristo alla sua domanda rispose: «Io sono la via, la verità e la vita». È detto 'gemello', poiché egli conobbe la resurrezione di Cristo quasi in modo gemello e duplice rispetto agli altri; infatti essi conobbero vedendo, lui vedendo e toccando. È detto anche 'divisione' o 'separazione', poiché separò la propria mente dall'amore per il mondo, oppure perché fu diviso e separato dagli altri nella fede nella resurrezione. Oppure Tommaso viene da *totus means*, come se entrasse interamente in Dio, nell'amore e nella contemplazione; ebbe infatti tre qualità che rivelarono che in lui era l'amore di Dio. Di esse parla Prospero nel suo libro *La vita contemplativa*: «Che cosa vuol dire amare Dio, se non concepire nell'animo un fervente desiderio della sua visione, un odio per il peccato e un fastidio per il mondo?». Oppure è detto 'Tommaso' da *theos*, vale a dire 'Dio', e *meus*, vale a dire 'mio', come se fosse 'Dio mio', e ciò per quello che lui disse quando credette dopo la prova: 'Dio mio e Signore mio'.

²⁵ Si veda G.P. MAGGIONI, *Aspetti originali della "Legenda aurea" di Iacopo da Varazze*, in «Medioevo e Rinascimento» 4, n. s. 1, (1990), pp. 143-201.

²⁶ O agli occhi del lettore, per l'ultima redazione della *Legenda aurea*.

²⁷ *Leg. Aur.*, cit., 177, pp. 1408-39. Commento alle pp. 1708-13.

²⁸ *Leg. Aur.*, cit., 171-178, pp. 1373-1459.

²⁹ L'edizione di riferimento è quella di Douai del 1624 (ristampato anastaticamente a Graz nel 1965).

³⁰ G.P. MAGGIONI, *Le molte "Legende auree". Itinerari narrativi e modificazioni testuali in De la sainteté a l'hagiographie. Genèse et usage de la "Légende Dorée"*, cur. B. Fleith, F. Morenconi, Genève 2001, pp. 15-39

³¹ *Leg. Aur.*, cit., 64, pp. 514-525.

³² *Leg. Aur.*, cit., 131, pp. 1038-1047.

³³ La differenza strutturale dei capitoli nelle opere dei tre agiografi è infatti visibile fin dalle dimensioni (più o meno una pagina e mezza a stampa in Bartolomeo e Giovanni contro le 5 pagine di Iacopo). Cfr. Bartolomeo da Trento, *Liber...*, ed. cit., p. 113-4. Giovanni da Mailly, *Abbreuiatio in gestis sanctorum*, Firenze 2011.

³⁴ Sull'argomento, nel contesto più ampio dei viaggi al paradiso terrestre si veda lo studio imprescindibile di A. GRAF in *Miti, leggende e superstizioni nel medio evo*, (ed. originale Torino 1892-3), ried. Milano 2002, p. 76 e s. Fondamentali inoltre gli studi di W. MEYER, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, in «Abhandl. d. I. Cl. d. k. Akad. d. Wiss.» München XVI Bd. II Abth. (1881), p. 101-166 e A. MUSSAFIA, *Sulla leggenda del legno della croce*, in «Sitzungsberichte der Wien. Akad. d. Wiss., Philos.-Hist. Cl.» 63 (1869), pp. 165-216. Cfr. anche la voce *Croix* (*Invention et exaltation de la vraie*) di H. Leclercq nel *Dictionnaire*

³⁵ *Evangelium Nicodemi* è il nome che dal X secolo in poi avevano preso gli *Atti apocrifi di Pilato*, il cui nucleo essenziale è però del IV e V secolo.

³⁶ *Leg. Aur.*, cit. p. 515.

³⁷ *Leg. Aur.*, cit., 6, 1, p. 74: 'Natiuitas domini nostri Ihesu Christi secundum carnem, ut quidam aiunt, completis ab Adam V milibus CCXXVIII annis uel secundum alios VI milibus uel secundum Eusebium Cesariensem in chronicis suis V milibus CIC tempore Octauiani imperatoris facta est'.

³⁸ *Leg. Aur.*, cit. p. 514.

³⁹ Testo edito da H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris*, Toronto, 1973, p. 37-8.

⁴⁰ Nella *Legenda aurea* c'è solo un'eccezione a quest'uso nel capitolo *De nativitate domini*, dovuta a un disaccordo sull'attendibilità dei vangeli apocrifi. Cfr. G.P. MAGGIONI, *La littérature apocryphe dans la Légende Dorée et dans ses sources directes. L'interprétation d'une chaîne de transmission culturelle* in «Apocrypha» 19 (2008), pp. 146-181.

⁴¹ *Leg. Aur.*, cit. p. 514.

⁴² Bartolomeo da Trento, *Liber...*, cit., p. 113.

⁴³ G.P. MAGGIONI, *Appelli al lettore e definizioni di apocrifo nella "Legenda aurea". A margine della leggenda di Giuda Iscariota*, in «Studi Medievali» 36 (1995), pp. 241-253.

⁴⁴ Cfr. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I, col. 532; *Dictionnaire de Spiritualité* I col. 202.

⁴⁵ *Thesaurus Hymnologicus sive Hymnorum Cantorum Sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima*, cur. H.A. Daniel, Lipsiae 1855, I, p. 80. La citazione

vi è preceduta dalla nota: 'Arbor vocatur crux saepissime apud antiquos: inde fluxit sine dubio fabula perpulchra, quam commemorat Adelphus:'.⁴⁶

⁴⁶ A. MUSSAFIA, *Sulla leggenda del legno della croce*, cit., pp. 171-2.

⁴⁷ *Leg. Aur.*, cit. p. 514.

⁴⁸ Lamberti S. Audomari Canonici, *Liber Floridus. Codex autographus Bibliothecae Universitatis Gandavensis*, ed. A. Derolez, Gandavi 1968, f. 2r. Cfr. Derolez, *The Autograph Manuscript of the Liber Floridus. A Key to the Encyclopedia of Lambert of Saint-Omer*, Turnhout 1998 (Autographa Medii Aevi 4). Ringrazio la dr. Costanza Luisa Cipollaro per le sue preziose indicazioni.

⁴⁹ *Otia imperialia*, Dec. III, cap. CV. Ed. Leibnitz, cit., p. 1000. Cfr. *infra* p. 000.

⁵⁰ Testo edito da T. Tobler, *Descriptiones terrae sanctae*, Leipzig 1874, p. 216-7. Ripreso da W. Meyer, *Die Geschichte...*, cit., p. 118-9.

⁵¹ *Continuation de Guillaume de Tyr, de 1229 a 1261*, dite du manuscrit de Rothelin', in *RHC Occ*, 2, c. IX p. 503: 'Or vous dirai de cele piece de fust don tele vint, si comme l'en dit, el paiz. Il avinta chose que Adanz jut on li tmortel, si pria a l'un de ses fiz que, pour l'amor de Dieu, li aportast .i. rainsel de l'arbre de coi il avoit mangié del fruit, quant il pecha. On li aporta, et il le prist et le mist en sa bouche, et quant il l'ost mis dedenz sa bouche, si estraint les denz et l'ame s'en ala. Ne onques quant il fu morz, cel rainssel ne li pot on esraichier des denz. Ainz fu enfouiz a tout cel rainssel, si comme l'en dist. Il reprint, si devint .i. biaux arbres. Et quant ce vint que li deluges , si esracha cel arbre, et le mena cil deluge el monte de Libane. Et d'illeucques fu il menez en Jherusalem oveques le merrien dont il temples fu faiz, qui fu tailliez el mont de Libanne.'

⁵² W. MEYER, *Die Geschichte...*, cit. p. 124.

⁵³ W. MEYER, *Die Geschichte...*, cit. p. 105.

⁵⁴ Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae*, PL 174, col. 944. Onorio è stato a lungo definito con il *cognomen* 'd'Autun', ma era probabilmente originario di Augsburg.

⁵⁵ Johannes Beleth, *Summa de Ecclesiasticis Officiis*, ed. H. Duteil, CCCM, 41-41 A, Turnhout 1976, c. 151.

⁵⁶ *Historia Scholastica*, III Reg. 26, PL 198, col. 1369.

⁵⁷ *Historia Scholastica*, Ev. 172, PL 198, col. 1630.

⁵⁸ Edita da W. Meyer, *Vita Adae et Evae*, in « Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München » I Cl. 14 (1879). La tradizione inglese è stata indagata da J.H. Mozley, *The Vita Adae* in « Journal of Theological Studies » 30 (1929), p. 121-49. A. Mussafia, cit., p. 169, cita il codice Viennese 1628 del XIV secolo. Il passo che interessa qui è citato dal medesimo Meyer in *Gechichte...*, cit., p. 120. Cfr. anche Graf, cit., p. 49 e n.

⁵⁹ Godofridus Viterbiensis, *Pantheon*, XIV, in *Rerum Germanicarum Scriptores*, II, Ratisbona 1726 p. 242. Riportato anche in W. Meyer, cit. p. 112-114. Cfr. A. Mussafia, cit., p. 177-8.

⁶⁰ A. Graf, cit., p. 79: 'Godofredo cita un Atanasio, il quale è probabilemente immaginato da lui, come da lui probabilmente è immaginato il rapimento di Jonito al Paradiso, giacché della leggenda, in quella forma, non si trova altro vestigio'.

⁶¹ *Otia imperialia*, Dec. III, cap. LIV. Brano citato dall'edizione commentata di passi scelti curata da F. Liebrecht, Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, Hannover 1856, p. 25-6 (commento a p. 125). Nell'edizione integrale curata da Leibnitz, il passo è a p. 977. Cfr. W. Meyer, cit. p. 117-8. Cfr. A. Mussafia, cit., p. 165-6.

⁶² Cfr. il commento di F. Liebrecht: 'was für eine *Glossa super Mattheum* Gervasius meint, weiss ich nicht zu sagen' (cit., p. 125).

⁶³ *Otia imperialia*, Dec. III, cap. CV. Ed. Leibnitz, cit., p. 1000. Cfr. W. Meyer, cit. p. 117-8. Cfr. ancora A. Mussafia, cit., p. 165-6.

⁶⁴ Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877, p. 425-6. È in corso di pubblicazione l'edizione critica a cura di J. Berlioz e J.L. Eichenlaub per il *Corpus Christianorum*. Finora sono uscite la *prima pars* (CC CM 124, 2002) e la *tertia pars* (CC CM 124B, 2006).

⁶⁵ GIOVANNI DA MAILLY, *Abbreviatio...*, cit. 63, 102.

⁶⁶ GIOVANNI DA MAILLY, *Abbreviatio...*, cit. 63, 102.

⁶⁷ BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber...*, cit., p. 113.

⁶⁸ BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber...*, cit., p. 114.

⁶⁹ Riguardo alle spedizioni militari di Eraclio, in riferimento al recupero della Croce si veda A. FROLOW, *La vraie Croix et les expéditions d'Heraclius en Perse*, in «Revue d'Etudes Byzantines» 11 (1953) p. 88-105.

⁷⁰ *Leg. Aur.*, cit., 131, 15-44, p. 1038-41.

⁷¹ BHL 4178. Edito in Mombritius, *Vitae sanctorum*, I, pp. 379-81.

⁷² Iohannes Beleth, *Summa...*, cit., 151: 'Exaltatio sancte crucis dicitur: Quia Cosdroes rex Persarum Ierosolimam venit et lignum dominicum se cum tulit et facta domo celo simili sibi in ea sedem fecit et lignum a dextris posuit loco Filii, gallum uero a sinistris loco Spiritus Sancti posuit et ipse stans in medio se Deum uocari iussit, quod audiens Eraclius imperator Romanus aciem mouit et iuxta Danubium, qui fluius est Persarum,

non hunc, qui in Sueuia nascitur - sed aliquis forte ex his partibus ueniens in illas nomine huius uocauit illum, sicut Troiani fecisse leguntur -, inde uicto filio Cosdroe singulari certamine crucem Domini tulit, et cum appropinquaret Ierosolimam, porte ciuitatis per se clausae sunt, ne intraret. Quod cum uehementer admiraretur, audita est uox de celo dicens Regem regum non sic intrasse Ierusalem faleratum, sed humilem et super asinam sedentem. Et statim recognoscens elationem suam de equo descendit et humiliatus est ualde. Et porte sponte ei aperte sunt, et nudis pedibus ciuitatem intrauit. Et in eius introitu multi diuersorum genere morborum detenti per crucem curati sunt. Vnde crucem exaltauit.

⁷³ *Leg. Aur.*, cit., 131, 45-55, p. 1041-43.

⁷⁴ *Leg. Aur.*, cit., 131, 45-52, p. 1041-43.

⁷⁵ Oggi sse ne conservano solo una quindicina di copie manoscritte.

⁷⁶ Landolfo Sagax, *Historia Romana*, Fonti per la Storia d'Italia 49-50, II, p. 127.

⁷⁷ Editio da N. Marr in *Antioch Stratig, Plenenie Ierusalima Persami v 614 g.*, San Pietroburgo 1909, p. 65. Traduzione in P. CONYBEARE, *Antiochus Strategos Account of the Sack of Jerusalem in A. D. 614*, in «The English Historical Review» 25 (1910), p. 502-16. Riportato da A. Frolow, cit., p. 100.

⁷⁸ N. MARR, cit., p. 65; cfr. P. CONYBEARE, cit., p. 516. Riportato da A. FROLOW, cit., p. 100.

⁷⁹ BHL 4227, cfr. PL 129 col. 283-6.

⁸⁰ Editi a cura di S. PRICOCO, M. SIMONETTI, GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli*, 2 voll., Milano, 2005-2006.

⁸¹ Cassiodorus Senator, *Historia scholastica Tripartita*, ed. W. Jacob, R. Hanslik, CSEL 71 (1952).

⁸² Edite in PL 73.

⁸³ Il brano qui citato è nella continuazione di Rufino, *Historia ecclesiastica, Continuatio Rufini*, ed. T. Mommsen, GCS 9, 3, Leipzig 1909.

⁸⁴ Iohannes Monachus, *Liber de miraculis*, ed. M. Huber, Heidelberg 1913 (Sammlungen Mittellateinischer Texte 7) App. I, pp. 119 sq.

⁸⁵ Un buon punto di partenza sulla folta bibliografia che negli ultimi anni è andata formandosi sull'argomento è costituito da quattro recenti miscellanee a cui hanno contribuito i maggiori esperti del settore: N. BÉRIOU, D. D'AVRAY, *Modern Questions about Medieval Sermons*, Firenze-Spoleto 1994; *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, cur. C. Muessig, Leiden 2002; *The Sermon. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, cur. B. Kienzle, Turnhout 2000; *Constructing the Medieval Sermon*, cur. R. Andersson Brepols 2007.

⁸⁶ 'Isti [...] non debent superflui reputari cum simplicibus magis sint accepta facilia eo quod nequeant penetrare profunda et in domo dei sic liceat lac propinare paruulis quem admodum cibum solidum licet ministrare perfectis'. Trascrizione dal ms. München, Staatsbibl. clm 395 (xiv), f. 1r.

⁸⁷ Si tratta del s. 422 nella catalogazione dello Schneyer (J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43/1-11, Münster, 1969-90: 'Secundo eius doctrina dicitur mel propter profunditatem. Oleum quidem est melius in superficie, uinum melius in medio, mel melius in profundo. Scriptura sacra habet triplicem intellectum, hystorialem, moralem et mysticum siue spiritualem. Per oleum, quod est melius in superficie, intelligitur sensus hystoralis, qui est cibus paruulorum, quem etiam apostolus uocat lac dicens I Cor. III: 'Tamquam paruulis in Christo lac potum uobis dedi, non escam'. Per uinum quod est melius in medio significatur sensus moralis, qui est sensus medius inter sensum hystorialem et spiritualem. Per mel quod est melius in fundo sensus spiritualis significatur. Sacra enim Scriptura, quanto profundius penetratur, tanto dulcior inuenitur. Istum triplicem sensum sponsa cum suauitate sibi importat dicens: 'Comedi fauum cum melle meo, bibi uinum meum cum lacte meo'. Istum profundum intellectum Ambrosius in scriptura sacra habuit, de quo sic dicit Ieronimus in libro de XII. doctoribus: 'Ambrosius super profundorum pennam raptus et aeris uolucer quamdiu in profundum ingreditur, fructum de alto carpere uidetur'. Questo testo è tratto dall'edizione in preparazione per l'Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini.

⁸⁸ La raccolta 'breue' è oggetto di un lavoro di edizione per l'Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini e a questo testo, per quanto ancora inedito, si farà riferimento nelle pagine che seguono. Per quanto riguarda invece il *volumen diffusum*, ci si riferirà qui ai ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, Bibl. Med. Laur., Plut. 32 sin. 4-5 e München, Staatsbibl. clm 395.

⁸⁹ Si tratta del s. 437 nella citata classificazione Schneyder.

⁹⁰ Nel citato ms. Laurenziano, dal f. 256r al f. 257v.

⁹¹ Ad esempio nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 9337, dal f. 116v al f. 117r.

⁹² Ad esempio la struttura bipartita del citato s. 437 è maggiormente armonica nel *volu-*

men diffusum, dove le due parti dedicate alla *commendatio* e alla *revelatio* della Croce si equivalgono. Nel *volumen breve* invece la parte sulla *revelatio* è trattata piuttosto sbrigativamente.

⁹³ IACOPO DE VORAGINE, *Sermones de sanctis. Volumen breve.*, ed. in preparazione, s. 437.

⁹⁴ Testo latino: 'Produxit deus de humo omne lignum pulchrum uisu etc.' (*Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart 1969).

⁹⁵ Poiché, come si diceva, la trattazione nelle due raccolte segue lo stesso schema e le differenze maggiori risiedono soprattutto nelle citazioni bibliche utilizzate, nella trattazione che segue si farà riferimento solo al sermone incluso nel *volumen breve*.

⁹⁶ IACOPO DA VORAGINE, *Sermones de sanctis. Volumen breve*, cit. s. 437, 5: 'Circa primum notandum quod in paradiso terrestri erat triplex differentia ligni, sicut patet Gen. II, scilicet lignum commune, uite et scientie'.

⁹⁷ IACOPO DA VORAGINE, *Sermones de sanctis. Volumen breve*, cit. s. 437, 6-16: 'De primo autem ligno tria dicuntur, scilicet quod erat diuersum, unde dicitur: 'omne lignum', quod erat pulchrum uisu et quod erat ad uescendum suaue. Erat quidem diuersum ut tolleretur fastidium, pulchrum ut alliceret uisum, suaue ut attraheret gustum. Per istud ergo lignum commune, lignum sancte crucis significatur. Primo quia fuit diuersum, id est ex diuersis lignis factum. Ibi enim fuit cedrus, cypressus, palma et oliua per que significatur quadruplex efficacia sancte crucis. Prima est quia malas cogitationes fugat, quod significatur in cedro que fugat serpentes. Secunda est quia constantiam prestat, quod significatur in cypresso, que nullius uenti impulsu comam amittit. Tertia est quia de hoste triumphat, quod significatur in palma. Quarta est quia amaritudinem penitentiae dulcorat, quod significatur in oliua. In hiis enim quatuor casibus signo crucis nos munire consueuimus. Vel cum aliqua mala cogitatio se ingerit uel cum aliquod periculum se immergit uel cum aliquod phantasma se obicit uel cum aliquis dolor nos arripit'.

⁹⁸ IACOPO DA VORAGINE, *Sermones de sanctis. Volumen breve*, cit. s. 437, 26-31: 'Secundo significatur per lignum uite. Erat enim quadruplex mors, scilicet nature, culpe, gehenne et gratie. Crux enim dicitur lignum uite, quia destruxit mortem nature per resurrectionem, I Cor. IX: 'Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum'; mortem culpe per peccati deletionem, Col. II: 'Et uos cum mortui essetis in delictis etc.'; mortem gehenne per inferni expoliationem, Osee XIII: 'Ero mors tua, o mors etc.'. Fecit autem mortem gratie per iustificationem, Col. II: 'Si mortui estis cum Christo quid adhuc tamquam uiuentes mundo decernitis?'.

⁹⁹ IACOPO DA VORAGINE, *Sermones de sanctis. Volumen breve*, cit. s. 437, 32-8: 'Tertio significatur per lignum scientie boni et mali. Crux enim scientia boni et mali Christo et homini. Christo, quia sibi expertus est malum penalis angustie et bonum gloriose uictorie. Secundo, quia per crucem didicit quid sit inter beneficium quod nobis contulit et malum quod a nobis recepit. Fuit etiam homini scientia boni et mali. Primo quia per crucem homo didicit quid sit inter malum delicti et bonum doni, sicut dicit apostolus Rom. V. Secundo quia per crucem cognouit quid sit inter bonum quod deseruit et malum quod incurrit'.

¹⁰⁰ *Chron. lan.*, ed. cit. p. 366.

¹⁰¹ *Chron. lan.*, ed. cit. p. 412-4.

¹⁰² *Chron. lan.*, ed. cit. p. 375-6.

¹⁰³ *Chron. lan.*, ed. cit. p. 371-2.

¹⁰⁴ *Chron. lan.*, ed. cit. p. 406-8.

¹⁰⁵ Traduzione di S. Bertini Guidetti, cit. (cfr. n. 000).