

Elisabetta d'Ungheria: il culto di una santa europea in Italia negli ultimi secoli del medioevo

DÁVID FALVAY

SANTA ELISABETTA D'UNGHERIA È UNA DELLE SANTE PIÙ CONOSCIUTE NELL'AGIOGRAFIA OCCIDENTALE.¹ DA UN LATO È UNA SANTA 'INTERNAZIONALE', ESSENDO NATA IN UNGHERIA E VISSUTA IN TURINGIA, PER QUESTO MOTIVO SI È USATA FINO AD OGGI UNA DUPLICE DENOMINAZIONE: ELISABETTA D'UNGHERIA / ELISABETTA DI TURINGIA. DALL'ALTRO CANTO È UNA SANTA DINASTICA, ESSENDO PRINCIPESSA UNGHERESE E LANGRAVIA DI TURINGIA. PARECCHIE FAMIGLIE REALI DELL'EUROPA DUECENTESCA ERANO INTERESSATE AL CULTO DI ELISABETTA: OLTRE I LANGRAVI DI Turingia e gli arpadiani ungheresi, dall'inizio del Trecento anche gli angioini di Napoli.² Non dobbiamo, inoltre, dimenticare i due ordini religiosi – formazioni *per definitionem* internazionali e influenti in tutto l'occidente medievale – che erano interessati nel diffondere il culto di santa Elisabetta: i teutonici e i francescani. Alla fine sono ovviamente da menzionare anche i due leader dell'Occidente: quello temporale, l'imperatore Federico II, che era presente personalmente all'*elevatio* della santa ungherese, e quello spirituale, il pontefice romano di allora, Gregorio IX che la canonizzò nel 1235 solo quattro anni dopo la sua morte.

Tutti questi elementi sopra elencati (dinastie, ordini religiosi, il papa e l'imperatore) indicano un'entità chiamata nel medioevo *Occidens*. Quest'ultima, anche se politicamente piuttosto frammentata, dal punto di vista della cultura, della religione e della spiritualità fu in un certo senso un'unità. È proprio in questa unità, cioè il mondo occidentale medievale, che l'Europa degli ultimi decenni alla ricerca di una sua nuova identità, trova in qualche modo le sue radici. E in questo senso possiamo usare l'aggettivo «europea» per Elisabetta che già in vita, ma soprattutto *post mortem*, diventò un fenomeno presente in tutto l'occidente,³ avendo avuto un culto dalla Spagna fino all'Inghilterra, e dai Paesi Bassi fino ovviamente all'Ungheria.

Santa Elisabetta anche in Italia ha goduto una fortuna notevole: è indicativo che Florio Banfi nel suo inventario dei ricordi ungheresi d'Italia conti più di 100 rappresentazioni della santa ungherese.⁴ Il culto di Elisabetta subito dopo la canonizzazione - avvenuta a Perugia nel 1235 - diventò intenso in Italia. Abbiamo a disposizione sin dal Duecento leggende, sermoni e altri generi agiografici che lo testimoniano. È importante che la raccolta di leggende più influente del Basso Medioevo, cioè la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (Varagine) abbia incorporato una versione della vita della santa ungherese.

Ma il Tre- Quattrocento in Italia porta una modifica nell'agiografia e anche nella religiosità in generale. In questo periodo l'atmosfera religiosa italiana si modificò. Con l'influenza dei nuovi modelli femminili dell'Italia due- e trecentesca (Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco, Angela da Foligno e, soprattutto, Caterina da Siena) si formò una certa santità femminile 'mistica' per la quale non era più la semplice vita umile e pauperistica a dare «l'odore di santità,» ma la conoscenza indiretta di Dio: vale a dire che l'esperienza visionaria e mistica e qualche volta anche l'attività profetica-politica rendevano una donna venerabile.⁵

In questa nuova atmosfera religiosa le caratteristiche originali di Santa Elisabetta e anche delle sue *filiae* (cioè delle altre sante principesse dell'Europa Centrale: Agnese di Boemia, Margherita d'Ungheria, ecc.) non erano sufficientemente interessanti per un pubblico italiano. Con le parole di Gábor Klaniczay «... *nell'ambiente religioso italiano la santa semplicità non era sufficiente. Per essere notate, qui, anche le sante principesse dovevano essere fornite di nuovi attributi.*»⁶ Possiamo in realtà notare una ri-formazione di questi culti, per adattarli alle nuove esigenze religiose che richiedevano vite ed attributi più vistosi.

In numerose tradizioni agiografiche italiane del Trecento e del Quattrocento incontriamo le sante principesse centro-europee in una veste tutta nuova, abbiamo delle fonti che ci parlano dei nomi ben conosciuti di Margherita d'Ungheria o Guglielma attribuendo loro però delle caratteristiche assenti, se non addirittura estranee al loro culto originale.⁷

In questo contesto vanno compresi anche alcuni aspetti del culto italiano di Elisabetta che non erano presenti nelle fonti biografiche,⁸ diffusisi soprattutto in ambiente italiano. Il primo di questi elementi è la storia del miracolo delle rose, che è diventato quasi un suo attributo. L'altro elemento importante è il libro delle rivelazioni della Madonna a lei attribuito. Il terzo è l'aspetto della devozione mariana in generale, che non solo a proposito delle rivelazioni, ma anche in altre forme diventava un elemento importante della sua fortuna italiana.

Il miracolo delle rose è un caso più conosciuto. Dagli studi e edizioni di Leonhard Lemmens, fino ad oggi tanti studiosi se ne sono occupati. Quello che ci interessa dal punto di vista della nostra analisi è il fatto che questo miracolo era caro al pubblico italiano sensibile, come si è detto, all'elemento mistico.⁹

Il libro intitolato *Le rivelazioni della Beata Vergine Maria, fatte a Santa\Beata Elisabetta* è un bel trattato mistico che contiene 13 rivelazioni o apparizioni per la maggior parte della Vergine Maria, due volte anche di Giovanni Evangelista, e nelle ultime 3 di Gesù Cristo. Il libro doveva essere famoso in tante regioni dell'Occidente

del Tre- e Quattrocento visto che è rimasto a noi in almeno 22 manoscritti e tre incunaboli del tardo medioevo, oltre che in latino anche in lingue volgari diverse, come l'italiano, l'inglese, lo spagnolo, il catalano e il francese.

In altra sede ho avuto modo di occuparmi delle rivelazioni attribuite a Santa Elisabetta. Adesso vorrei solamente sottolinearne alcuni aspetti. Nonostante lo studio e le edizioni del noto studioso francescano, Livarius Oliger, e quelli recenti di Alexandra Barrat e Sarah McNamer non possiamo ritenere che tutto il *corpus* delle versioni sia conosciuto e descritto, soprattutto per quanto riguarda le varianti italiane.¹⁰

A proposito delle versioni italiane vorrei sottolineare il fatto che mentre gli studiosi sopramenzionati sapevano di solo 2 manoscritti in italiano, oggi ne contiamo ben 7 (più due manoscritti perduti, ma trascritti) e un incunabolo. Inoltre è particolarmente significativa l'esistenza di due redazioni italiane del Trecento contenenti anche le rivelazioni: in queste leggende italiane questo libro mistico è dunque una parte organica dell'agiografia elisabettiana. È da notare che questa caratteristica è esclusivamente italiana, mentre in tutti gli esemplari in altre lingue le rivelazioni formano un'opera a sé. In base a queste informazioni possiamo affermare che le rivelazioni erano ritenute un aspetto integrale della vita di Elisabetta d'Ungheria in Italia già nel XIV secolo.¹¹

L'altra particolarità del caso a cui vorrei accennare è il fatto che non è neanche chiarito chi fosse il vero autore\ autrice o protagonista del libro. Visto che, come si è detto sopra, le rivelazioni sono un aspetto nuovo del culto della santa ungherese, la maggior parte degli studiosi ha cercato un'altra Elisabetta per le rivelazioni. Secondo l'argomentazione di Livarius Oliger le rivelazioni sono in realtà di Elisabetta di Schönau (1129–1164, famosa mistica del XII secolo le cui rivelazioni furono pubblicate e diffuse già nel Medioevo).¹² Mentre Sarah McNamer e Alexandra Barrat trovano una terza Elisabetta, la Beata Elisabetta di Töss (c.1292/95–c.1336/38, domenicana, anche lei principessa ungherese, vissuta in un convento svizzero, poco conosciuta all'infuori della sua patria) come protagonista o autrice del libro.¹³

Io, accettando l'argomentazione di Gábor Klaniczay¹⁴ non ritengo plausibili le altre *Elisabetae* come autrici/protagoniste delle rivelazioni, per motivi filologici, storici e cronologici. Inoltre, i fenomeni in base ai quali si cercava di identificare la «vera Elisabetta» delle rivelazioni, cioè il fatto che fosse vergine, monaca, principessa ungherese, devota della Madonna e mistica/visionaria allo stesso tempo, non mi sembrano dati significativi per la definizione dell'identità della protagonista. La verginità e l'essere principessa ungherese sono dei *topoi* agiografici, mentre la devozione mariana e la mistica o attività visionaria sono aspetti generali della spiritualità femminile del Trecento. Così ci resterebbe il solo nome 'Elisabetta' per l'identificazione, ma conoscendo dei casi paralleli dell'agiografia popolare tre- e quattrocentesca dobbiamo notare che la stessa identica storia può apparire spesso sotto nomi diversissimi.¹⁵ Secondo la mia argomentazione

Come ipotesi dell'origine del testo possiamo dunque dire che il testo delle rivelazioni nacque in Italia probabilmente in ambiente francescano alla fine del tredicesimo o all'inizio del

quattordicesimo secolo, e (...) non dobbiamo necessariamente trovare né un'altra Elisabetta, né una principessa ungherese per l'originale. Il testo venne poi contaminato già nel Trecento con il nome di Elisabetta d'Ungheria, e soprattutto nei volgarizzamenti italiani era ritenuto un' elemento integrale della vita di Elisabetta d'Ungheria.¹⁶

L'altra particolarità fondamentale per il nostro presente argomento è il fatto che l'opera oltre ad essere un trattato mistico è senza dubbio un'opera mariana il che ci fornisce un altro filo interpretativo. Durante le mie ricerche nella Biblioteca Apostolica Vaticana ho trovato un codice trecentesco inedito in italiano volgare (Barberini Latini 4032) che ha attirato particolarmente la mia attenzione per tre motivi: 1) è una redazione mariana originalissima; 2) contiene una delle versioni della leggenda di Santa Elisabetta d'Ungheria incorporanti le *Rivelazioni* alla quale abbiamo accennato sopra; 3) contiene un miracolo conosciuto di Elisabetta in due varianti ben differenti.

L'opera è un codice cartaceo del Trecento di 181 carte, che contiene quattro parti fondamentali.

Indice del codice :

(in grassetto: le due parti da noi analizzate, segnate come 'Parte A,' 'Parte B'):

1.) *Vita di nostra donna, gloriosa vergine Maria. 1–11.*

2.) *Miracoli della gloriosa vergine Maria, gli quali Duccio di Gana da Pisa ha tratto da più volumi e messoli insieme in questo libro in più tempo nella città di Firenze e a sua laude a sua reverenza. 1–122v. (Parte A)*

3.) *Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Elisabetta figliuola del Re d'Ungheria cc. 123–128v. (Parte B)*

– *Introduzione (Vita) 123 v–r*

Il miracolo delle rose

Il miracolo del vestito.

– *Le rivelazioni 123r–128*

– *Postfazione (Vita) 128 v–r*

4.) *Leggende di S. Cecilia Vergine, S. Teodora, S. Teodosia, S. Felicità, S. Preparata, S. Agata V., S. Lucia V. S. Agniesa V. S. Domitilla V., S. Petronilla V., S. Tayse, S. Beatrice, S. Alessandra, S. Margherita detta Pelagio, S. Maria Egiptiaca, S. Orsola, una v. di Anthiochia, S: Anastasia, S. Maria Maddalena, S. Giuliana, S. Giulietta, S. Caterina, S. Giustina, S. Cristina, Sanpiero Apostolo, S. Niccolao. 128–181.*

La prima parte dunque è una breve vita della Madonna; la seconda, che costituisce due terzi dell'intero codice, è una raccolta dei miracoli della Vergine. La terza è una redazione originale in volgare della leggenda di Santa Elisabetta contenente anche le *Rivelazioni*, mentre nell'ultima parte troviamo delle vite brevi in volgare di ben 26 santi di cui 24 sono donne. Per la nostra argomentazione la seconda e la terza parte hanno un'importanza particolare.

La seconda parte (parte A) dunque è una redazione mariana. La raccolta dei miracoli della Vergine Maria è un genere letterario ben conosciuto nel tardo medioevo. La caratteristica di questo genere è che vengono messe insieme delle brevi narrazioni che raccontano i miracoli operati dalla Vergine Maria a diverse persone – nel-

la maggioranza dei casi – anonime, tipo un monaco o una donna devota, un re, ecc. Il genere ha le sue radici già nella letteratura patristica ed altomedievale latina, ma diventa veramente popolare nel basso-medioevo con il rafforzamento del culto mariano a partire dal XII secolo.¹⁷ Oltre che in latino, il genere era diffuso anche in volgare ed era popolare soprattutto nelle lingue neolatine. Tra le raccolte più conosciute del basso-medioevo dobbiamo senz'altro menzionare i miracoli in versi di Gautier de Coincy (c. 1177–1236) intitolato *Miracles de Nostre Dame* e inoltre altre due raccolte simili in lingue neolatine: i *Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo (?1221–?1252), e e le *Cantigas de Santa Maria* di Alfonso X il Saggio, re di Spagna (1221–1284).¹⁸

Per quanto riguarda l'Italia, Ezio Levi nel suo saggio ci informa dell'esistenza di 38 manoscritti e 31 incunaboli e stampe in lingua italiana che contengono i miracoli della Vergine Maria.¹⁹ La ricerca distingue fundamentalmente tre redazioni italiane, tutte nate probabilmente nel Trecento, delle raccolte dei miracoli mariani. Il primo è *Il libro dei 50 miracoli* pubblicato da Ezio Levi, il secondo è chiamato – in base al primo miracolo della raccolta – *Il libro del cavaliere*, anche questo edito in base a una stampa veneziana cinquecentesca,²⁰ mentre il terzo che troviamo in questo codice è la *Raccolta da Duccio di Gana*. È fondamentale per la nostra argomentazione che il miracolo di Elisabetta d'Ungheria si trova solo in quest'ultima redazione.

Come vediamo, di questa nostra versione possiamo sapere anche l'autore o, per meglio dire, il redattore e il luogo della compilazione: «Gli quali Duccio di Gana da Pisa ha tratto da più volumi e messoli insieme in questo libro in più tempo nella città di Firenze e a sua laude a sua reverenza.» Nonostante queste indicazioni, non abbiamo nessun dato concreto a proposito dell'autore e della nascita dell'opera, anche se il libro viene citato nella famosa antologia di Giuseppe De Luca ed è menzionato anche nella Storia della letteratura italiana più recente.²¹

La raccolta ci è rimasta in due manoscritti, uno è il codice vaticano di cui stiamo parlando, mentre l'altro è il cod. Magliabecchiano XXXVIII della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Don De Luca nella sua antologia del 1954 c'informò che Giuliana Cavallini stava preparando un'edizione critica di questa raccolta in base a questi due manoscritti presso le Edizioni di Storia e Letteratura,²² ma purtroppo mi è stato impossibile ritrovare questa pubblicazione.

Per la nostra argomentazione la particolarità più importante della redazione di Duccio di Gana, in cui troviamo ben 186 miracoli della Madonna, è il fatto che contiene un miracolo conosciuto, quello del vestito di Santa Elisabetta, adattandolo però alle caratteristiche della redazione, cioè facendone un miracolo mariano. A questo miracolo si avrà modo di accennare dettagliatamente in seguito.

La terza parte del codice (parte B), come si è detto sopra, è una redazione della leggenda di Santa Elisabetta dal titolo *Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Elisabetta figliuola del Re d'Ungheria*. Questa redazione volgare della leggenda è poco conosciuta nonostante il fatto che Domenico Maria Manni, come abbiamo menzionato sopra, ne aveva pubblicato una versione nel '700 in base a due manoscritti fiorentini.²³ La specialità di questa leggenda sta nel fatto che contiene pochissimo della vita originale di Santa Elisabetta, e nella maggior parte del testo incorpora le *Rivelazioni* apocriefe attribuite a lei.

La *Vita* che leggiamo in questo codice del Vaticano contiene dunque quattro parti: un'introduzione di tipo biografico della santa, che è un riassunto di meno di una pagina con qualche informazione poco concreta e parzialmente corretta: «*fu maritata a uno Duca,*» «*rimase vedova e fatta Monaca*» o «*servire ai poveri, e infermi e lebbrosi*» ecc. Ma mancano tutte le informazioni geografiche e personali, tranne la prima frase «*la Beatissima Elisabetta, figliuola del Re d'Ungheria.*»

Come seconda parte della *Vita* vengono narrati due miracoli della santa Ungherese: il famoso *miracolo delle rose* e il *miracolo del vestito*. Il *miracolo delle rose*, al quale si è avuto modo di accennare sopra, è un elemento diffusissimo sin dal XIV secolo in Italia, di cui però non risultano testimonianze contemporanee. Del miracolo del vestito, già presente anche nella parte precedente del codice, cioè tra *I miracoli della Vergine*, si parlerà fra poco dettagliatamente.

La terza parte è il libro delle rivelazioni. La quarta parte della vita è una specie di postfazione della redazione che descrive la morte di Elisabetta e alcune storie di devozione presso la tomba e al funerale della santa. Quest'ultimo brano contiene delle informazioni molto più concrete contenendo anche nomi e dati conosciuti dalle fonti biografiche di Santa Elisabetta.²⁴ Anche se questa parte sembra essere più vicina alla biografia della santa, è interessante vedere che le storie selezionate sono di carattere piuttosto mistico e sono vicine alla spiritualità francescana, ad esempio:

E mentre si dicea l'Officio per lei, la badessa da Netero, che v'era presente, udì canti molto suavi e allegri, come d'uccelli; e maravigliandosi dove ciò fosse, uscì fuori della chiesa, e videgli in sul lino in un campo, e cantavano a guisa come dicéssono l'Officio per morti, ciascuno a suo verso.²⁵

A questo punto vorrei sottolineare un fenomeno a proposito di questa *Istoria di Santa Elisabetta* che costituisce la seconda parte da noi analizzata di questo codice. La redazione è una testimonianza tipica e allo stesso tempo originale del culto tardo-trecentesco di Santa Elisabetta. L'aspetto tipico è che sono presenti tutti gli elementi che caratterizzano il «nuovo culto» della santa centro-europea: le storie qui poste in rilievo, il *miracolo delle rose* e le *Rivelazioni*, sono proprio quelle caratteristiche del suo culto italiano nei secoli successivi alla sua morte e canonizzazione. Mentre la caratteristica originale sta nel fatto che questa versione contiene più elementi nuovi e meno elementi del culto originale. Anche la formula che costituisce l'incipit della leggenda *La beatissima Elisabetta figliuola del Re d'Ungheria* è il topos-ritornello dei culti di nuova formazione nel Trecento e nel Quattrocento italiano.²⁶

Alla fine dobbiamo ancora parlare del *miracolo del vestito*. È sorprendente che – come si è visto di sopra – il *miracolo del vestito* di Santa Elisabetta sia presente in questo codice trecentesco due volte in due narrazioni diverse. Nella parte A del codice, come abbiamo menzionato, la narrazione consiste in uno dei tanti miracoli della Vergine Maria; nella parte B è un elemento integrale di questa redazione particolare della leggenda della santa ungherese. Vediamo ora le due narrazioni del miracolo nel codice:

Parte A: Miracoli della gloriosa vergine Maria:
c. 14.r-v **D'elisabet figliuola del Re d'Ungheria come orando le fuo recato una vesta di paradiso.**

Elisabet figliuola del re d'ungheria moglie del re d'ungheria d'ezipto donna misicordiosa et diuota.²⁷

La quale uno principe reale chiamato Clyo principe duna provincia si la convito a noze. Et vendendola senza vestimento reale si lla comincio a pregare chella dovesse recare vestimenta piu bella. Et la verita era che lla le aveva date a poveri et a cattarle nolla poteva trovare. Et come gli cavalieri invitati cominciassono a venire, ella alla gloriosa vergine maria per una festa orava. Et stando un poco, **due vergini mandate dalla gloriosa vergine maria** d'una sua cassa, **una vesta dorata pretiosissima**, si ne trassino la quale passava la chiarita del sole, et ogni magnificentia et ogni bellezza: Et entro nel palagio dove doveano mangiare gli convitanti. Et entrano drento ella si faciono incontro. Et nessuno di loro ebbe potentia di salutarla, et essendo a tavola nessuno di loro poteva guardare se none in questa vesta. Et nessuno di loro non poteva ne mangiare ne bere. Et etiando ad altra cosa pensare. Et stando cosi per infino alla sera del beneficio satiati con grande allegrezza partirono. Et quella vesta poi chell ebbe riposta non si pote mai ritrovare.

Questra donna ebbe tanta gratia chel figliuolo della vergine maria merito di vederlo nella sua gratia. Et molti miracoli fece per lo suo amore et risucito dodici morti.

Parte B: Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Helisabetta figliuola del Re d'Ungheria
cc. 123-128.

123 Un'altra volta essendo venuto un barone della magna a casa il marito il quale avea grande volonta di vederla, il marito chiamo et pregolla ch'ella donasse venire affare honore al barone. Et ella disse al marito che verrebbe, e rimase nella camera e gittasi in oratione et prego Giesu Cristo ch'ella dovesse sovenire da rivestire peroche i suoi avea tutti dati per lo suo amore. Et questo priego facie accio ch'ella ricoprisse la sua inudita e non tornasse di signore al marito. Et avendo apena compiuta l'oratione che l'**angiolo di dio** le fu presente con **uno vestimento d'opere maravigliose et con una corona** ornata di genia pretiosa. Et salutalla con volto algrissimo e disse sopra del Re celestiale Geso Cristo il quale tu ami con tutto il cuore ti saluta et mandati questo vestimento et coronati di questa corona. Et come si conviene a figliuola di re ti sia sempre honore e gloria Et Santa Elisabetta cosi vestita et coronata andoe al convito col volto bellissimo il quale era simigliante agli angioi come quello che idio per gratia avea venduto glorioso Et riempiette tutto il convito di dolci parole e dallegrezza. - -

Possiamo notare due differenze strutturali tra le due narrazioni. Il primo è che la prima narrazione (parte A) parla solo di «una vesta», mentre la seconda (parte B) oltre il vestito, menziona anche «una corona». La seconda modifica è il fatto che mentre nel miracolo raccontato come parte della leggenda (parte B) ci sono gli angeli di Cristo a mandare il vestito a Santa Elisabetta nella parte mariana del codice (parte A) lo stesso miracolo viene narrato come se fossero *due vergini mandate dalla gloriosa vergine maria* a fornire il vestito alla santa.

Teodorico da Apolda	Anonimo toscano (Lemmens)
<i>Ecce enim apparuit signum magnum de celo et visa est mulier illa sancta omnium oculis iacinctini coloris vestibus insignita, que margaritis erant preciosissimis adornate</i>	<i>Et orans, ut tunc Deus suam suppleret nuditatem, vidit angelum cum veste et corona splendente dicentem sibi: «His ornare, quae tibi coelestis sponsus transmisit de coelis.»</i>

Il miracolo stesso (generalmente indicato come miracolo del mantello)²⁸ non è sconosciuto nel dossier agiografico di Elisabetta. Anche se le fonti ritenute biografiche o contemporanee lo ignorano, sin dalla fine del Duecento era presente in alcune leggende.

Le due *vitae* duecentesche più conosciute contenenti il miracolo del vestito sono quella scritta da un domenicano tedesco, Teodorico da Apolda, e una leggenda d'origine italiana, chiamata dalla ricerca «anonimo toscano» pubblicata da Lemmens.²⁹

Una delle due differenze tra queste narrazioni latine è molto simile alla discordanza tra le nostre varianti italiane del codice vaticano, ovvero che Teodorico parla solo di un vestito, mentre la vita toscana di un vestito e di una corona. L'altro divario è che nel testo di Teodorico non troviamo angeli o altri mediatori tra Dio e la santa, mentre la leggenda toscana parla di un angelo di Dio, come la nostra parte B del codice barberino.

Abbiamo a disposizione altre fonti latine della fine del Duecento o dell'inizio del Trecento. In ordine approssimativamente cronologico la prima è un sermone francese scritto da un certo Jacques de Provins, pubblicato da Ilona Balázs. Il secondo (anonimo francescano) è una vita poco conosciuta del primo quarto del Trecento, d'origine francescana probabilmente ungherese pubblicato da Lori Pieper. Il terzo è un codice del Trecento di Bruxelles edito dai bollandisti la cui peculiarità sta nel fatto che la narrazione non viene redatta in una leggenda, ma la ritroviamo da sola (anche se lo stesso codice contiene anche una versione del Libellus). Vediamone i brani corrispondenti:

Jacques de Provins	Anonimo francescano (Pieper)	Codice di Bruxelles
<i>«dominus audita oratione sua, misit unum pulchrum angelum, qui tenebat in manu unum pulchrum paramentum, vel vestem et in alia manu pulcrum coronam.»³⁰</i>	<i>«Vix illa orationem compleverat, et ecce angelus Domini astitit, vestemque mirifice operis apportavit, insuper et coronam auream gemmis pretiosissimis adornatam...»³¹</i>	<i>«Hac oratione completa, ecce angelus Domini descendit de coelo et vestimentum divinitus operatum atque coronam auream diversis lapidibus pretiosis intextam deferens in manibus, allocutus est eam...»³²</i>

Come vediamo tutti e tre i testi seguono la struttura narrativa del testo toscano pubblicato da Lemmens cioè parlano di un angelo di Dio che manda alla santa un

vestito e una corona, mentre la versione tramandata da Teodorico da Apolda che ignora l'angelo e la corona sembra una versione separata, almeno per quanto riguarda le versioni latine da me conosciute.³³

Oltre alle due versioni italiane del nostro codice ho notizia solamente di un'altra redazione italiana che contiene il miracolo del vestito. A proposito del libro delle rivelazioni abbiamo già menzionato la vita pubblicata da Florio Banfi, come un esempio per il contesto italiano delle rivelazioni. Questa vita è una redazione originale, probabilmente dalla prima metà del Trecento. Qui il miracolo del vestito viene collocato nella terza parte della vita (prima delle rivelazioni) tra alcuni miracoli di guarigione conosciuti e, per così dire, tradizionali di Santa Elisabetta. Se vediamo la narrazione possiamo notare che anche questo testo strutturalmente segue la narrazione dei testi latini appartenenti alla famiglia dell'anonimo toscano:

Ed avendo appena compiuta l'oracione, le fu presentata dall'angelo d'Iddio uno vestimento d'opre maravigliose con una corona d'oro ornata di gemme pretiosissime, el quale la salutò con volto allegrissimo e disse...³⁴

Avendo riveduto le versioni due- e trecentesche del miracolo del vestito di Santa Elisabetta dobbiamo ritornare alle due narrazioni di questo miracolo entrambi presenti nel codice Barb. Lat. 4032 del Vaticano. La variante della parte B, cioè quella redatta nella vita di Elisabetta sembra seguire la narrazione – come si è visto sopra – della maggior parte dei testi: dall'Anonimo toscano di Lemmens fino alla vita italiana pubblicata da Banfi, attraverso almeno altri tre testi latini.

La narrazione della parte A del codice vaticano (la raccolta dei miracoli della Vergine) però, come abbiamo visto, differisce da questa narrazione in due elementi strutturali. La mancanza della corona può essere spiegata con il fatto che il redattore avesse usato una fonte vicina alla narrazione di Teodorico da Apolda.

L'altra discordanza – cioè le «due vergini mandate dalla gloriosa vergine maria» invece dell'angelo – è un elemento originale che si trova esclusivamente in questa versione.

Questa caratteristica va ovviamente spiegata con il genere letterario dei miracoli della Vergine: per poterlo inserire in una raccolta mariana, il miracolo doveva essere marianizzato. Possiamo solamente ipotizzare da chi e come fu modificato questo miracolo conosciuto di Elisabetta. Conoscendo il nome del compilatore della raccolta, Duccio di Gana, possiamo supporre che sia stato lui ad adattare la storia alle esigenze della sua opera o che lui l'avesse già trovata così come appare nei due manoscritti. L'indicazione del codice riguardante il suo metodo di lavoro che lui «ha tratto da più volumi e messoli insieme in questo libro» i miracoli, permette entrambe le ipotesi. È da sottolineare che uno dei testi latini citati sopra, quello che si trova nel codice di Bruxelles, forma una narrazione a sé stante, cioè non incorporata in una leggenda. Anche se quel testo, come abbiamo visto, segue un'altra narrazione, il fatto stesso che il miracolo circolava anche da sé, non solamente come parte delle leggende, è indicativo.

Questa versione mariana del miracolo di Elisabetta è originale anche perché nelle fonti biografiche l'elemento della devozione mariana è presente solo spora-

dicamente e mai in relazione diretta a un miracolo o a visioni. Nelle fonti duecentesche gli attributi della santa ungherese oltre alla «splendida contraddizione» tra l'origine regale e la vita pauperistica, sono l'aiuto dei poveri e dei malati e la devozione verso Cristo.³⁵ In questa variante trasformando la struttura narrativa del miracolo e mettendo Maria invece di Dio si sottolinea un elemento assente nel culto originale.

Il perché di questa duplice narrazione del miracolo del vestito nel codice barberino è abbastanza ovvio. Le due parti del codice erano state redatte indipendentemente e vennero trascritte e messe insieme successivamente, nel tardo trecento. Abbiamo già menzionato che questa vita di Santa Elisabetta è presente almeno in altri due esemplari toscani (editi da Manni), mentre sappiamo di almeno un altro manoscritto con questa raccolta dei miracoli della Vergine.

È una particolarità da non sottovalutare che sia il miracolo «marianizzato» di Elisabetta della parte A, sia la parte B, ovvero la redazione della sua Vita contenente quasi esclusivamente gli elementi mistici-apocrifi, formati o diffusi in ambiente italiano del presente codice, testimoniano la venerazione modificata di Santa Elisabetta in Italia.

Vorrei inoltre sottolineare che non solo il miracolo mariano, ma in effetti anche la Vita con le rivelazioni è una modifica che va nella direzione della devozione mariana, visto che anche nelle rivelazioni la protagonista non è che la Vergine Maria stessa. Possiamo dunque affermare che il codice Barberini Latini 4032 del Vaticano trasmette due tradizioni elisabettiane indipendenti l'una dall'altra, ma che ci informano dello stesso processo agiografico: invece degli elementi, attributi, vite originali, in queste tradizioni italiane: 1) La protagonista perde la maggior parte delle caratteristiche personali e 2) vengono accentuati gli aspetti che erano «di moda» nell'ambiente religioso italiano dell'epoca: mistica e devozione mariana.

Abbiamo dunque visto alcuni elementi originali del culto italiano tre- e quattrocentesco di Santa Elisabetta: le rivelazioni, una vita originale in italiano, la devozione mariana, e la trasformazione di un miracolo noto del suo dossier agiografico. All'inizio del presente saggio abbiamo cominciato dicendo che il culto di questa santa era un elemento comune in quasi tutto l'Occidente medievale (che per noi all'inizio del ventunesimo secolo simbolizza sempre di più l'origine della nostra nascita Europa). Dopo aver esaminato però in dettaglio la fortuna italiana di questa santa ungaro-germanica dobbiamo constatare che nonostante l'unità indiscussa della spiritualità occidentale, le differenze regionali nella spiritualità, nella mentalità religiosa e nella letteratura religiosa popolare erano da non sottovalutare neanche durante gli ultimi secoli del medioevo.

N O T E

¹ La bibliografia di Santa Elisabetta è immensa, per l'orientamento si vedano le opere più recenti: Gábor Klaniczay, *A magyar dinasztikus szentek hagiográfiája: 4. Szent Erzsébet*, in *idem*, *Az uralkodók szentsége a középkorban*, Budapest, Balassi, 2000, pp. 311–314 (trad. inglese: *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Past and Present Publications, Cambridge, Cambridge University Press, 2002); Edith Pasztor, *Sant'Elisabetta d'Ungheria nella religiosità*

femminile del secolo XIII in *idem*. *Donne e Sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, Roma, Edizioni Studium, 2000; *Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige*, Sigmaringen, Thorbecke, 1981; Ilona Sz. Jónás, *Árpád-házi Szent Erzsébet*, 2-a ed., Budapest, Ecclesia, 1997.

² Klaniczay, *Az uralkodók*, op. cit.; André Vauchez, *Beata stirps: «santità e nobiltà in Occidente nei secoli XIII e XIV»* in *Santi, profeti e visionari: Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna, 2000

³ Per i risultati più recenti del culto di Elisabetta si vedano gli atti in stampa presso l'*Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma* del convegno «Il culto e la storia di Santa Elisabetta d'Ungheria in Europa», Roma, 18-19 novembre 2002.

⁴ Florio Banfi, *Ricordi ungheresi in Italia*, in *Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma*, 1940/41.

⁵ La letteratura circa la religiosità femminile in Italia nel basso medioevo è vastissima si veda per esempio: Daniel Bornstein e Roberto Rusconi (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992; Giovanni Pozzi-Claudio Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988; tr. ung. *Olasz misztikus írónk*, Budapest, Európa, 2001; Gábor Klaniczay, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia*, in S. Graciotti e C. Vascoli (a cura di) *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Firenze, 1995; Roberto Rusconi (a cura di), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Firenze, 1984.

⁶ Gábor Klaniczay, *I modelli*, op. cit., p. 106.

⁷ Gábor Klaniczay, *Asiker ára: a dinasztikus szentek átváltozása* in *Az uralkodók*, op. cit. pp. 286-304; Dávid Falvai, *A Lady Wandering in a Faraway Land: The Central European Queen/princess motif in Italian Heretical Cults*, in *Annual of Medieval Studies at CEU* 8. (2002)

⁸ Per fonte biografica s'intendono le opere scritte da contemporanei o realizzate in base agli atti ufficiali dei processi di canonizzazione, soprattutto: le due versioni del *Libellus de dictis quattor ancillarum*, la *Summa vitae* e la *Relatio miracolorum* scritti dal confessore di Elisabetta, Corrado da Marburgo. Cfr. Schmidt, Paul Gerhard. *Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heilspreschung der heiligen Elisabeth*. In *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilge. Aufsätze, Dokumentation*, Katalog, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1981, pp. 1-6.

⁹ Leonhard Lemmens, *Zur Biographie der heiligen Elisabeth Landgräfin von Thüringen in Mittelheilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda*, 4 (1901), 15-19. Idem. *Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen* in *Der Katholik*, 82(1902), I. 381-384; Antal Laban, *Az Árpád-házi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban*, Budapest, 1907. 94-110. Gábor Klaniczay, *Az uralkodók*, op. cit., 288-290; *ivi*, pp. 75-109; Ottó Gecser, «Santa Elisabetta d'Ungheria e il miracolo delle rose» in *Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma* (2003) (in corso di stampa).

¹⁰ Livarius Oligier, «Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalanensi», In *Antonianum* 1 (1926), p. 14-83; Alexandra Barrat, *The Revelations of St. Elizabeth of Hungary: Problems of Attribution in The Library*, sixth series, 14 (1992), 1-11. Sarah McNamer, *The Two middle English translations of the Revelations of St. Elizabeth of Hungary: Ed. from Cambridge University Library MS Hh. i. 11 and Wynkyn de Worde's printed text of?1493*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996. Middle English Tests/28; Tímár Kálmán, *Árpád-házi Szent Erzsébet látomásai in Religio* (1909), 580, 594, 611; G. Klaniczay, *Holy Rulers* cit, p. 372-375, si veda inoltre *idem*, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia*, in Sante Graciotti - Cesare Vasoli (a cura di), *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Firenze, Olschki, 1995, p. 75-109.

¹¹ Entrambe le versioni sono pubblicate, ma non sono state prese in considerazione dalla storiografia del tema: *Vita di Santa Elisabetta*, in Domenico Maria Manni (a cura di), *Vite di alcuni Santi*, Firenze, 1735. Rist.: *Rivelazioni sulla vita della Madonna e Leggenda di Santa Elisabetta*, in: Don Giuseppe de Luca (a cura di), *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti*. Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1954, Torino, Einaudi, 1977. 4. vol. pp. 705-726; Banfi, Florio, *Santa Elisabetta*

di Ungheria: *Langravia di Turimgia*, Assisi, S. Maria degli Angeli, 1932. Di queste due redazioni si parlerà sotto in dettaglio a proposito del miracolo del vestito.

¹² Oliger, *Revelationes*, op. cit. Su di Elisabetta di Schönau si veda l'edizione delle visioni in F.W.E. Roth, *Die Visionen der heilige Elisabeth von Schönau und die Schriften der Abte Egbert und Emecho von Schönau. Nach Original-Handschriften heausgegeben*, Brünn, 1884; e la monografia più recente: Anne. L. Clark, *Elisabeth of Schönau: a Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

¹³ Barrat, McNamer cit. Su Elisabetta di Töss si veda R.H. Oehninger (a cura di), *Der Schleier der Princessin, Die Legende von der Princessin Elisabeth von Ungarn*, Winterthur, 2000, M. Puskely (a cura di), *Árpád-házi ifjabb Szent Erzsébet Tössi Legendája* in G. Klaniczay–E. Madas (a cura di), *Legendák és csodák: Szentek a magyar középkorból 2*. Budapest, 2001, p.308–330.

¹⁴ Klaniczay, *Az uralkodók*, op. cit., p. 291.

¹⁵ Un esempio caratteristico è la leggenda (o piuttosto romanzo agiografico) della donna innocente perseguitata, che è conosciuta in 266 esemplari, dove la protagonista nelle diverse versioni porta nomi differenti (Guglielma, Costanza ecc.) e tante volte è una regina d'Ungheria. cf. Lajos Karl, *Erzsébet és az üldözött ártatlan nő mondájain Ethnographia* (1908) [estratto]; Dávid Falvay, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria: Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia* in «Nuova Corvina» n° 9. (2001).

¹⁶ Dávid Falvay, *Le rivelazioni di Santa Elisabetta in Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma* (2003) (in stampa).

¹⁷ Guy Philippart–Gabriela Signori, *Miraculeuse Marie*, in Dominique Iogns-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo, (a cura di), *Marie: Le culte de la vierge dans la société médiévale*. 563–617. Paris, Beauchesne, 1996 (Préface de Georges Duby); Albertus Poncelet, *Index miracolorum beatae virginis Mariae quae sunt conscripta*. Bruxelles, 1902; Marina Warner, *Alone of Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, Vintage Books, 1946.

¹⁸ Una recente edizione con il testo originale a fronte: Gautier De Coinci–Gonzalo de Berceo–Alfonso X el Sabio, *Miracoli della Vergine: Testi volgari medievali*, (a cura di Carlo Beretta, intr.: Cesare Segre), Torino, Einaudi, 1999.

¹⁹ Ezio Levi (a cura di), *Il libro dei cinquanta miracoli della vergine, Collezione inedite o rare dei primi secoli della lingua*, Bologna, Romagnoli–Dall'Acqua, 1917, pp. LIV–XCVIII

²⁰ Misciatelli, Piero (a cura di), *Miracoli della Gloriosa Vergine Maria*, Milano, Fratelli Treves Editori, 1929

²¹ Guido Baldassari, *Letteratura devota edificante e morale*, Cap. V. in Enrico Malato, dir., *Storia della letteratura italiana*, Vol. II. *Il Trecento*, Roma, Salerno, 1995, p. 276–277.

²² *Dai Miracoli della Vergine* in Don Giuseppe De Luca (a cura di), *Scrittori*, op. cit., pp. 729–738.

²³ Manni, op. cit.

²⁴ Infatti tutti gli episodi qua presenti possono essere trovati nel *Libellus de dictis quattor ancillarum*, e anche in altre leggende del Duecento: Albert, Huyskens (a cura di), *Der sogennante Libellus de dictis quattor ancillarum s. Elisabeth confectus*, München–Kempten, 1911.; Monika Renner, (a cura di), *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1993. Albert Huyskens, *Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen* in Alfons Hilka (a cura di), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn, Hanstein, 1937 III, p. 329–390. In ungherese tutti si trovano nel volume: J. Horváth Tamás–Szabó Irén, (a cura di), *Magyarország virága: 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről*, Középkori keresztény írók 3., Budapest, Szent István Társulat, 2001, pp. 245–257, 283–386, 145–180.

²⁵ cf. De Luca, op. cit., p. 721.

²⁶ Dávid Falvay, *A Lady*, op. cit.

- ²⁷ L'unica differenza di rilievo rispetto all'altro manoscritto (Biblioteca Nazionale di Firenze: cod. Magliabecchiano XXXVIII) che contiene la raccolta dei miracoli della Madonna da Duccio di Gana è che il manoscritto fiorentino omette questa frase di titolo.
- ²⁸ Seguendo l'uso delle versioni latine e italiane del miracolo (di seguito), da ora in poi userò la denominazione «miracolo del vestito.»
- ²⁹ Monika Rener, *Die Vita* p. 42-43; Lemmens, Leonhard, Zur Biographie, op. cit., p. 17;
- ³⁰ Ilona Balázs, *Magyaroszági Szent Erzsébet a XIII. század francia irodalmában*, Budapest, Bibliothèque de l'Institut Français à l'Université de Budapest, 1930, pp. 37-38.
- ³¹ Ringrazio Ottó Gecser che ha richiamato la mia attenzione su questa vita e mi consegnato il testo. Lori Pieper, *A New Life of St. Elizabeth of Hungary: The Anonymous Franciscan*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 93/1-4 (Ianuarius-December 2000), pp. 54-56.
- ³² *Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I. Bruxelles, 1886, p. 295,
- ³³ Sono grato a Ottó Gecser che mi ha reso possibile usare la sua trascrizione di un sermone trecentesco inedito del Vaticano che pur menzionando l'angelo, ignora la corona: *Statimque angelus affuit et uestes miro modo fulgentes illi attulit...* Servas sanctus de Faenza: *De sancta helysabeth* Vat Lat. 9884, fol. 211r-212v,
- ³⁴ Florio Banfi, *Santa Elisabetta*, op. cit., pp. 13-14. Dal nostro punto di vista è secondario, ma è interessante notare che il testo italiano segue quasi letteralmente il testo latino del codice di Bruxelles.
- ³⁵ Vorrei ringraziare Gábor Klaniczay, che ha richiamato la mia attenzione sull'episodio della purificazione di Elisabetta, quando Elisabetta «*venit ad ecclesiam ... exemplo beate virginis.*» Si veda A. Huyskens, op.cit., p. 118, per la spiritualità di Elisabetta si veda Pasztor, *Sant'Elisabetta*, op. cit.