

Conservazione e trasformazione del mito classico nell'agiografia cristiana medievale: il caso della leggenda di san Giorgio

Angelo Avvampato

Il presente contributo tende a mettere in luce il ruolo fondamentale della tradizione orale nello sviluppo dei testi agiografici, nei quali elementi narrativi preesistenti alla cultura cristiana vengono adattati al nuovo contesto storico attraverso la mediazione della cultura popolare. In un secondo tempo, tali aspetti sono discussi in rapporto alla leggenda di san Giorgio contro il drago, la cui tradizione è caratterizzata dalle continue rielaborazioni in cui sono compresi temi della mitologia antica.

The paper aims at defining the role of the oral culture for the development of hagiography literary. Some few narrative themes in the Christian tales about saints discussed here show how they are reinterpreted by popular culture in the Middle-Age. In the Latin handwritten tradition of the famous legend of Saint George against dragon, there are themes of ancient myths, as the rescue of princess from monster.

Keywords: Hagiography, Saint George, myth, oral culture, Andromeda.

1. INTRODUZIONE

Il rapporto tra la figura del santo e l'eroe del mito è stato un argomento più volte trattato dagli studiosi di varie discipline. Tra i primi studi condotti sul tema, nei primi anni del Novecento, è da ricordare il saggio dell'etnologo francese Pierre Saintyves (pseudonimo di Emile Nourry) dal titolo *Les saints successeurs des dieux*, nel quale l'autore riconosce nel culto dei santi il naturale proseguimento dell'antico culto degli eroi¹. Negli studi di agiologia la questione sull'origine dei santi ha condotto diversi autori a identificare in loro una sopravvivenza cristianizzata delle antiche divinità greco-romane. In alcuni casi tale ipotesi appare più evidente, in specie per i *militēs Christi*, protagonisti di storie straordinarie e autori di prodigi, le cui vicende ricordano da vicino le azioni epiche compiute dagli eroi del mito. Certamente non mancano punti di contatto tra il santo cristiano e l'eroe greco, entrambi si muovono per una terra primigenia su cui dominano istinti impetuosi, con i loro sforzi «essi [...] civilizzano il mondo in cui vivono, fondano città oppure monasteri, uccidendo mostri o scacciando demoni

¹ Saintyves 1907.

[...] dopo il loro passaggio, si crea per sempre una nuova realtà, fondativa del presente»². Tuttavia, non bisogna trascurare che le gesta dei santi, come quelle degli eroi, erano oggetto di narrazioni popolari trasmesse nel tempo dai racconti orali, così come la contaminazione tra diverse forme narrative è alla base di varie narrazioni medievali. Dal punto di vista letterario non sorprende che in alcuni racconti agiografici, divenuti poi celebri, siano compresi temi e situazioni già apparsi nei miti antichi, motivi diffusi già nel mondo romano e costantemente ripresi dagli scrittori nelle epoche successive, fino a dare esiti inaspettati nel corso del Medioevo.

Nella prospettiva di questo contributo si cercherà di approfondire, a partire dalla vitalità letteraria della vicenda di Perseo e Andromeda, ancora nota agli scrittori del Medioevo, i diversi aspetti della ricezione del mito classico, in un contesto storico in cui la cultura cristiana e le singole tradizioni folkloristiche si intrecciano con i nuovi generi letterari del Medioevo.

2. AGIOGRAFIA E TRADIZIONE POPOLARE

Sull'origine e la circolazione dei testi agiografici rimangono utili le ricerche svolte dal bollandista Hippolyte Delehaye, i cui lavori sono ritenuti ancora oggi fondamentali per lo studio dell'agiografia tardoantica e altomedievale; lo studioso fu tra i primi a proporre una classificazione della letteratura agiografica distinguendo tra racconto storico e finzionale³. Con un approccio storico-letterario, in *Les légendes hagiographiques*, lo studioso belga si dedicò ad approfondire in particolare la formazione delle leggende agiografiche riflettendo sulle ragioni e l'elaborazione di tali racconti, nei quali in certi casi la figura del santo appare riflettere le medesime caratteristiche delle divinità greche, come nel caso di san Giorgio e di Perseo⁴, il figlio di Zeus e Danae, che può considerarsi uno tra gli eroi «più antichi e famosi fin da Omero ed Esiodo»⁵. Dall'altra parte non sempre è possibile risalire con certezza alle fonti sulle quali si basano i testi agiografici, alcuni ritenuti addirittura apocrifi già nella tarda antichità. Si pensi alle vicende concernenti il martirio dei santi: l'origine controversa di alcune *passiones* è testimoniata dal *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* – attribuito tradizionalmente a papa Gelasio ma da ricondurre con probabilità a un chierico

² Fumagalli Beonio Brocchieri-Guidorizzi 2012, 17.

³ Delehaye (1905) 1955^t, 106-109.

⁴ Delehaye (1905) 1955^t, 179.

⁵ Rosati 2009, 322.

del VI secolo⁶. Il documento riporta un elenco di racconti da non comprendere nella lettura liturgica (*in sancta Romana ecclesia non leguntur*), per la provenienza incerta di tali testi ritenuti persino composti da eretici (*ab hereticis perbibentur compositae*)⁷. Infatti, tanto la stesura quanto la diffusione delle *vitae* e delle *passiones* avveniva in modo incontrollato per i vari rimaneggiamenti nel corso del tempo. Un esempio è rappresentato da santa Tecla, la cui biografia, contenuta negli *Acta di Pauli et Theclae*, è stata volutamente alterata con elementi romanzeschi per esaltare la figura della santa; il testo apocrifo composto nel II secolo venne riscritto tre secoli dopo dal vescovo Basilio di Seleucia⁸. Indubbiamente nei testi agiografici l'obiettivo degli scrittori è di esaltare il carattere edificante del santo mettendone in evidenza una condotta mirabile. Tra tribolazioni, prodigi e gesta eroiche veniva presentato un esempio di cristianità cui l'intera comunità doveva ispirarsi; basti pensare alla figura del martire che, dopo aver patito ripetuti supplizi, accetta la morte senza timore preservando con certezza la propria fede in Dio. Alle continue vessazioni susseguono inoltre i *miracula* attraverso cui «Dio manifesta [...] la sua predilezione per il martire»⁹. L'*exemplum* che si ricava da tali vicende acquistava così una funzione didattica per i fedeli. Ma non è solo per rafforzare il valore pedagogico della narrazione che gli scrittori arricchivano i propri resoconti con elementi narrativi estranei alla biografia del santo. Un'ulteriore ragione era rappresentata anche dall'aspetto narrativo del racconto. Come ricorda Augusta Acconcia Longo, gli agiografi ampliano la narrazione rielaborando i loro testi al fine di soddisfare soprattutto il gusto del pubblico, incuriosito forse più dagli aspetti leggendari che non da quelli didattici del racconto. Le *passiones* sono cariche di immagini macabre e scene di supplizi patiti dal martire, un aspetto della vicenda cui era maggiormente rivolto l'interesse dei fedeli; sicché per la stesura del testo lo scrittore da ultimo ricorre allora a più fonti se non addirittura alla propria fantasia¹⁰. Il testo agiografico non era quindi esente dalle molteplici alterazioni in grado di attestare diverse versioni di una storia; un esempio è rappresentato senz'altro dalla *passio* di san Giorgio¹¹. Il testo del martirio non presenta una tradizione agiografica consolidata, dal momento che le numerose varianti, testimoniate dalle diverse redazioni, indicano più rielaborazioni nel corso del tempo. La vicenda era ampiamente diffusa, da

6 Boesch Gajano 1990, 218.

7 von Dobschütz 1912, 40s.

8 Fumagalli Beonio Brocchieri-Guidorizzi 2012, 66.

9 Acconcia Longo 2004, 196.

10 Acconcia Longo 2004, 195s.

11 Il culto di san Giorgio risulta antico come documentano le testimonianze letterarie e archeologiche. Il martirio è avvenuto intorno al secolo IV presso la città palestinese di Lydda, o Lod, chiamata Diospoli a partire dal II sec. a.C. Cf. Balboni 1996, 512.

Oriente a Occidente, come attesta anche il *Decretum Gelasianum*, dove l'origine del racconto era ritenuta incerta proprio per la sua circolazione incontrollata¹². Secondo il testo trãdito dal piũ antico testimone, risalente al V secolo, il santo cappadoce, dopo aver confessato la propria fede in Cristo, è costretto a subire per sette anni ogni tipo di tortura cui susseguono ben tre resurrezioni; per lo sgomento persino gli aguzzini si convertono alla nuova religione. Il martire infine accetta la propria morte per la salvezza dei fedeli¹³. In un'altra versione della *passio*, piũ ridotta della precedente, si apprende che la morte del santo avviene per decapitazione¹⁴.

Se è vero allora che l'intento degli agiografi era di soddisfare il gusto del pubblico, interessato ai tratti romanzeschi delle vicende narrate, «tutto ciò che è *monstrum*, *prodigium*, *miraculum* o *portentum* [...] allarga le narrazioni agiografiche [...] anche quelle piũ lucide degli storiografi che dall'accadere di fatti inverosimili ma detti come veri traggono spunti d'ordine etico, pedagogico, ideologico»¹⁵. Non a caso, un particolare interesse verrà rivolto gradualmente ai racconti dei *miracula*, un genere che avrà un'ampia fioritura nei secoli centrali del Medioevo: episodi inizialmente compresi nelle *vitae* ma che avranno in seguito uno sviluppo del tutto autonomo¹⁶; in molti casi i prodigi compiuti dai santi circolano in raccolte indipendenti, rispetto alla *vita* o alla *passio*, acquisendo una propria ragione letteraria, come nel caso delle leggende agiografiche. Queste venivano elaborate a partire da fonti di origine diversa, dalle quali celebri motivi epico-mitologici potevano essere utilizzati dagli agiografi come spunti narrativi per consolidare la figura del santo nella memoria dei fedeli¹⁷. Infatti sono molti i motivi leggendari nei testi agiografici che già ricorrevano in episodi famosi della mitologia classica. Tra i diversi casi citati dagli studiosi si ricordano qui la storia di santa Barbara, la giovane rinchiusa dal padre in una torre, come nel caso di Danae¹⁸; oppure la vicenda di santa Tecla, la cui leggenda – riscritta nel V secolo – narra di come la donna, inglobata da una roccia, riuscì a preservare la propria castità dagli aggressori; un episodio in cui sembrano essere presenti alcuni elementi del mito di Dafne¹⁹. Non bisogna trascurare

12 Boesch Gajano 1990, 218.

13 Delehaye 1909, 51-55. Il piũ antico testimone della *passio* è il palinsesto greco 954, datato agli inizi del V secolo, della Biblioteca Nazionale di Vienna. Delehaye riporta una traduzione latina del palinsesto greco, contenuta nel cod. 14 della Biblioteca dei Bollandisti a Bruxelles, nella sede dalla società.

14 Delehaye 1909, 56ss. Si tratta del *Vat. gr.* 1660 del X secolo.

15 Oldoni 1992, 645.

16 Leonardi 1993, 445s.

17 Acconcia Longo 2004, 206s.

18 Delehaye (1905) 1955⁴, 33. Cf. Grégoire (1987) 1996², 193.

19 Delehaye (1905) 1955⁴, 33. Cf. Fumagalli Beonio Brocchieri-Guidorizzi 2012, 66s.

che, tra le fonti a disposizione degli agiografi, la tradizione orale, in specie nei secoli del Medioevo, è stata una delle risorse da cui gli scrittori medievali attingevano continuamente per la stesura dei loro testi. Come sottolinea Sofia Boesch Gajano, la dimensione dell'oralità apparve un ricco repertorio di materiali narrativi, testimonianze di sostrati culturali precedenti, che tra tardo antico e alto medioevo riemergono in forme travisate²⁰. Tra i generi letterari in cui si assottiglia il confine tra oralità e scrittura è da comprendere senza dubbio la narrazione agiografica, dove l'intento principale era quello di esaltare il valore morale di una vita ineccepibile, verosimile o inverosimile, tra virtù ed eroismo, al pari di ciò che avveniva analogamente per la mitografia²¹. Lo stesso Delehaye, infatti, già metteva in luce come spesso le vicissitudini dei santi cristiani rievocano immagini e scene narrative di lunga tradizione; temi preesistenti alla religione cristiana e profondamente radicati nella tradizione popolare²²; un ambito nel quale – come si vedrà più avanti – si assottigliano inoltre le differenze tra le varie forme del racconto, in specie tra mito e leggenda. Attraverso la mediazione della cultura popolare, celebri episodi della mitologia classica vengono quindi riadattati più volte rispetto al contesto culturale coevo, un processo di «folklorizzazione», come è stato definito da Alain Boureau; i racconti popolari sono fondati su «*temi universali*, che si trasmettono più o meno intatti in un gran numero di popoli» nel corso dei secoli²³. Sebbene nei testi agiografici sia possibile riconoscere elementi del mito antico, la figura di un santo compresa in tali racconti non attesta necessariamente il prosieguo delle antiche divinità greco-romane. In molti casi le tracce di mitologia che si avvertono, ora tenuamente, ora con maggior evidenza, nelle leggende cristiane sono da ricondurre, come già intuito da Delehaye, alla tradizione letteraria²⁴. In particolare negli ambiti della letteratura popolare in cui oralità e scrittura si intersecano tra loro, come nel caso dell'agiografia, dove un episodio o un personaggio del mito può essere «re-interpretato in chiave cristiana» sul piano letterario senza che ne vengano preservate le antiche radici religiose, sulle quali in origine si fondavano i miti antichi. Attraverso l'indagine letteraria il contatto tra mito classico e leggende cristiane non si configura dunque in termini religiosi, bensì estetici²⁵.

20 Boesch Gajano, 1990, 239.

21 Oldoni 1992, 648.

22 Delehaye (1905) 1955⁴, 16-19.

23 Boureau 2004, 1209.

24 Delehaye (1905) 1955⁴, 177.

25 Grégoire (1987) 1996³, 193.

3. LA MEDIAZIONE DEL TARDO ANTICO

Le osservazioni fin qui esposte, a partire da Delehay, ben rientrano nella prospettiva della teoria della ricezione, dal momento che, come scrive Hans Robert Jauss, «quando nella letteratura del Medioevo si riscontra il riapparire delle figure degli dei e delle loro storie [...] è da presupporre sempre un atto di ricezione che va dalla semplice citazione fino alla rielaborazione»²⁶. In riferimento a ciò è utile ricordare che la trasmissione del patrimonio letterario della civiltà latina non subì un totale arresto con la diffusione del cristianesimo, le opere degli *auctores* antichi furono invece riadattate alla luce del nuovo contesto culturale. Nel corso del Medioevo non verrà mai trascurata la lezione di sant'Agostino che nel *De Doctrina christiana* riconosce l'utilità degli strumenti tecnico-letterari del sapere antico, quando essi sono al servizio dell'insegnamento cristiano. Questo tipo di approccio alla letteratura classica non solo contribuisce a rivalutare le opere, ma abitua i dotti alla ricerca di un ulteriore senso nel testo oltre quello letterale, un significato «nascosto, spirituale, figurato»²⁷. Attraverso l'interpretazione allegorica, che sarà alla base delle future esperienze letterarie del Medioevo, il testo viene reso attuale rispetto al contesto culturale coevo; questo bisogno esegetico, definito «un atto ermeneutico di appropriazione», nel quale i lettori moderni interpretano anacronisticamente le opere del passato, contribuisce così a legittimare e trasmettere il patrimonio classico pur in competizione con la letteratura cristiana²⁸. Un discorso analogo è senz'altro valido anche per la mitologia classica, la quale apparve agli eruditi cristiani un ricco repertorio in cui era riposto un senso etico-morale che poteva essere rivelato solo con una corretta interpretazione. Così già nell'opera di Fulgenzio, in cui diversi episodi del mito vengono interpretati in chiave allegorica, come il celebre trionfo di Perseo sulla Gorgone: *Hos ergo terrores Perseus adiuvante Minerva, id est virtus adiuvante sapientia, interfecit* (Fulg. *myth.* III 21). In senso ermeneutico perciò il mito non sembra documentare un significato univoco, ma risulta invece condizionato dal contesto storico e culturale dell'interprete. Lo studio della mitologia antica sarà centrale nel corso del Medioevo, dall'epoca di Isidoro di Siviglia fino ai commentatori medievali delle *Metamorfosi* di Ovidio nel XIII secolo. In questo periodo il discorso sul mito coinvolgerà anche l'agiografia. Un caso emblematico è rappresentato, tra X e XI secolo, da Gualtiero di Spira, autore della *Vita et passio sancti Christophori*. L'autore non solo si dedica a coltivare il genere agiografico, ma promuove anche un maggior impiego del mito tra

26 Jauss (1977) 1989, 60.

27 Compagnon (1998) 2000, 55.

28 Compagnon (1998) 2000, 55.

gli scrittori coevi, se pur con una certa cautela; Gualtiero ostenta la propria conoscenza di Orfeo, di Teseo, di Ercole e di altri eroi antichi²⁹.

Se dal IV secolo la custodia del patrimonio letterario classico è da attribuire ai dotti cristiani, che reinterpretono il sapere antico, allo stesso modo è possibile ritenere che anche negli ambiti della letteratura popolare, in particolare nella letteratura agiografica, gli scrittori rielaborano temi e racconti mitologici conservati nella cultura popolare e privi delle antiche origini religiose. Tra i miti antichi e le leggende cristiane emerge da ultimo un rapporto dovuto anche alla difficoltà di definire il confine tra questi due generi. Per Delehaye in alcuni casi la distinzione tra leggenda e mito non risulta sempre chiara, dal momento che entrambe queste forme possono condividere talvolta le medesime prerogative. È vero che in origine il mito è una narrazione finzionale sui fenomeni della natura attraverso la personificazione di una forza o un'idea astratta; d'altro canto, la leggenda è la biografia di un personaggio storico cui sono attribuiti prodigi e gesta straordinarie. Ma la differenza tra i due generi si riduce quando in una vicenda mitologica vengono riconosciuti elementi storici: il racconto mitico così come quello leggendario si colloca in tal modo tra storia e immaginazione³⁰. Non si tratta dell'unico aspetto in cui le caratteristiche del mito possano legarsi a quelle della leggenda. In entrambi i generi i fatti immaginari narrati risultano una componente necessaria affinché il valore delle vicende e dei loro protagonisti rimanga ben saldo nella memoria collettiva³¹. È proprio dal punto di vista di ciò che è considerato «significativo», secondo l'accezione di Hans Blumenberg, che si assottiglia maggiormente il confine tra leggenda e mito; questo, pur perdendo i suoi tratti originari, rimane sempre disponibile a nuove interpretazioni, rispetto a «ciò che è raccontabile», nel corso della sua ricezione³². Alcuni motivi non rimangono dunque immutati ma vengono adattati rispetto al nuovo contesto storico-culturale, in specie quando in essi è riconosciuta una valenza teleologica – al pari dei racconti agiografici –, così il tema della sauroctonia, un motivo «cavalleresco per antonomasia» e ben adattabile a un santo cavaliere³³.

29 Alessio 2005, 74.

30 Delehaye (1905) 1955⁴, 3-10.

31 Fumagalli Beonio Brocchieri-Guidorizzi 2012, 13.

32 Blumenberg (1971) 2002, 81-85. Dall'altra parte per Pierre Saintyves i temi mitologici sono universali, come si riscontra anche in altri racconti risalenti ancora all'epoca mitologica (ad es. le favole), una volta perso i loro tratti tribali ed etnici. Si veda: Saintyves 1907, 262s.

33 Fonio 2019, 87.

4. MITO E AGIOGRAFIA: LA LEGGENDA DI SAN GIORGIO

Sulla continuità letteraria tra mito e agiografia è interessante approfondire ora alcuni aspetti del rapporto tra l'episodio di san Giorgio contro il drago e la storia del salvataggio di Andromeda, una vicenda più volte riscritta e le cui possibili interpretazioni nel corso del tempo hanno costituito la base per la leggenda del santo sauroctono. Molti studiosi, da Hippolyte Delehaye fino ai recenti studi di Daniel Ogden, sono concordi nel riconoscere un'affinità tra la leggenda cristiana e il mito greco³⁴. La vicenda di Perseo e Andromeda ha inoltre origini antichissime: il tema dell'eroe che trae in salvo la fanciulla da un mostro marino è da ricondurre alla cultura siro-palestinese, da cui avrebbe tratto origine anche la storia parallela di Esione ed Ercole³⁵. Fin dalla perduta tragedia di Euripide, cui si deve la maggior fortuna della storia, l'ampia diffusione della vicenda di Andromeda, in ambito latino, è attribuita soprattutto a Ovidio, che rielabora in chiave epica la versione euripidea del mito nel IV libro delle *Metamorfosi*³⁶, dove la struttura del racconto è da subito analoga a quella dell'episodio di san Giorgio. Tuttavia, lo scontro con il drago, se pur celebre, appare solo tardivamente nella tradizione agiografica relativa al santo. La prima testimonianza scritta risale a un manoscritto, in ambito bizantino, del XII secolo, ossia il ms. *Ang. gr.* 46 (A) conservato presso la Biblioteca Angelica di Roma. Dal testo del codice greco probabilmente discende nello stesso periodo anche la prima testimonianza latina, documentata invece dal ms. *Clm lat.* 14473 (M) conservato presso la Biblioteca Nazionale Bavarese di Monaco. Si tratta di un passionario in cui vengono compresi due miracoli attribuiti a san Giorgio: lo scontro contro il drago (*De dracone*) e l'episodio del demone (*De demone*). Il testo di entrambi i codici è stato edito nel 1903 dallo studioso tedesco Johann B. Aufhauser nel suo lavoro, fondamentale per lo studio del tema, dal titolo *Das Drachenvunder des Heiligen Georg in der Griechischen und Lateinischen Ueberlieferung*³⁷. Non bisogna trascurare inoltre che M proviene dallo *scriptorium* del monastero

34 Delehaye 1909, 74s. Si vedano anche Delehaye (1905) 1955⁴, 179s.; Antonucci 1932, 89; Balboni, 1996, 515-6; Grégoire (1987) 1996², 193; Ogden 2013, 404.

35 Ogden 2008, 68.

36 *Ov. met.* IV 663-752. Cassiopea, vanitosa moglie del re Etiope Cefeo, ritenendo la propria bellezza e quella della figlia superiore a quella delle Nereidi, provoca l'ira delle dee. Costoro si rivolgono a Poseidone e ottengono che un mostro marino si avventi sul regno di Cefeo. Il sovrano, consultato l'oracolo di Ammone, decide allora di immolare la propria figlia, Andromeda, per placare l'ira delle divinità. Tuttavia la giovane, mentre si appresta a subire il supplizio, viene liberata da Perseo, di ritorno ad Argo dopo aver sconfitto la Gorgone. L'eroe greco, infatti, ottenuta la promessa di matrimonio della fanciulla dai genitori, la sottrae al terribile rituale uccidendo il mostro. Cf. *Hyg. fab.* LXIV; *Apollod.* II 4, III 43-5.

37 Aufhauser 1911, 52-187.

di Sant'Emmerano di Ratisbona, uno dei centri di copia più attivi nel periodo successivo alla rinascita carolingia³⁸.

Nel testo tradito da A si legge che Giorgio, ritornando in Cappadocia, incontra sulle sponde di un lago una giovane, figlia del sovrano della città di *Lasia*, sulla quale incombe l'ira di un drago. Per salvaguardare gli abitanti il sovrano aveva sancito che tutti i giovani, compresa la figlia, fossero offerti in sacrificio al mostro. Dopo aver preso coscienza del pericolo, il santo decide allora di intervenire per salvare la fanciulla sconfiggendo il drago. Al prodigio compiuto tutti gli abitanti si convertono quindi alla religione del loro salvatore. Sia sul piano tematico, sia su quello narrativo, è possibile mettere in evidenza come alcuni elementi epicomitologici, che caratterizzano il racconto di Perseo e Andromeda, si riscontrano anche nella leggenda cristiana. In entrambi i casi la narrazione si sviluppa analogamente: la scelta del sovrano di offrire in sacrificio la figlia, la giovane in attesa del supplizio, l'arrivo dell'eroe, il dialogo con la fanciulla e la sconfitta del mostro. Se è vero che celebri motivi narrativi siano stati reinterpretati attraverso la mediazione della cultura popolare, non sorprende quindi che anche «il tema delle colpe dei padri che ricadono sui figli, [...] una struttura così radicata, anche nel folclore» possa aver costituito poi «il modello della saga di san Giorgio e del drago»³⁹. Già presso gli antichi la ragione del dramma vissuto da Andromeda è comune ad altri miti, a cominciare da Esione, anch'essa offerta in sacrificio dal padre Laomedonte, dopo che egli aveva provocato l'ira di Poseidone. Allo stesso modo, nella leggenda cristiana, la figlia del sovrano viene offerta in sacrificio a causa della condotta del padre, il quale, non riuscendo a sconfiggere il drago con il proprio esercito, obbliga gli abitanti a sacrificare i figli pur di salvaguardare la città. Anche il motivo dell'arrivo del protagonista ricorre in modo simile nei due racconti. Nel mito di Andromeda, già a partire dalla versione di Euripide, Perseo ritornando verso Argo dalla sua ultima missione contro Medusa sorvola le terre di Cefeo, come riportato anche da Ovidio: *gentibus innumeris circumque infraque relictis / Aethiopum populos Cepheaque conspicit arva* (*met.* IV 668-9). Solo a questo punto l'eroe nota la giovane incatenata alla rupe, *quam simul ad duras religatam brachia cautes / vidit Abantiades [...] trahit inscius ignes* (vv. 672-5) cui segue il dialogo tra i due protagonisti: *pande requirenti nomen terraeque tuumque / et cur vincla geras* (vv. 680-1). L'arrivo di Perseo in Etiopia è stato giudicato quasi un «ritorno provvidenziale», una condizione senz'altro adatta a un «cavaliere errante» come san Giorgio che, viaggiando, ostenta il proprio valore come un eroe greco⁴⁰. Il carattere provvidenziale del ritorno del santo in Cappadocia è più evidente in

38 Munk Olsen 1995, 375.

39 Scarcia 1996, 531.

40 Scarcia 1996, 531.

un'altra redazione della leggenda, testimoniata dal codice *Vat. lat.* 6933 (V) del XII secolo. Il testo è riconducibile a un'ulteriore versione greca del racconto distinta da quella tradotta in latino in area germanica. Così si legge in V (c. 95v, Huber 1913, 129):

In illis diebus factum est, ut Diocletianus imperator dimitteret exercitum suum, ut unusquisque ad propria rediret. Et secundum Dei preceptum inventus est sanctus martir Georgius in loco illo, ubi puella debebat mori [...] Et invenit puellam sedentem iuxta stagnum, flentem amarissime.

Impressionato dallo stato in cui si trova la fanciulla, il santo similmente al figlio di Zeus si rivolge alla donna per conoscere le sue origini e la ragione del pianto: *Mulier, quid ploras? Quare sedes in loco isto? [...] unde es tu et quis populus est iste, qui in circuitu tuo est?* (c. 95v, Huber 1913, 129).

Ulteriori tracce del mito classico nel racconto di san Giorgio si riscontrano anche in altre versioni dell'episodio. A partire da un confronto con il testo di A, Aufhauser già metteva in evidenza come il racconto trådito da M risulta una nuova redazione della leggenda. Il testo non appare un mero resoconto della vicenda tradotta dal greco, ma una vera e propria rielaborazione letteraria⁴¹, nella quale viene dato più spazio agli elementi stilistici e narrativi del racconto, al fine di soddisfare il gusto del pubblico, cui spesso era rivolto questo tipo di testi nel corso dell'omelia. Un caso è rappresentato dalla figura del mostro che emerge dalle acque. Non c'è dubbio che, come sottolinea Ogden, nella tradizionale rappresentazione della vicenda di Andromeda, o di quella di Esione, le sembianze del $\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$, cui la giovane viene data in sacrificio, appaiono simili a quelle di un serpente o di un drago, fin dalle più antiche testimonianze greche, una raffigurazione che proseguirà anche nel mondo latino⁴². Nella riscrittura del mito nel IV libro delle *Metamorfosi*, Ovidio descrivendo il *cetus*, che con l'ombra del proprio corpo oscura la distesa d'acqua, allude a una figura ibrida: mentre la parte inferiore del corpo *desinit in piscem* (*Ov. met.* IV 727), la parte superiore è caratterizzata da un collo squamoso e dalle fauci feroci *occupat aversum, neu saeva retorqueat ora / squamigeris avidos figit cervicibus ungues* (vv. 714-17). Inoltre la *belua* sconfitta da Perseo per certi aspetti risulta analoga al serpente di Marte nell'episodio di Cadmo, un altro eroe errante al pari di Perseo, che nel suo viaggio in cerca della sorella si imbatte in un terribile mostro. Anche in questo caso il corpo dell'*anguis* appare squamoso e smisurato a tal punto da ricordare la costellazione del Serpente che separa le due Orse (*met.* III 41-5):

41 Aufhauser 1911, 193s.

42 Ogden 2008, 88s.

ille volubilibus squamosos nexibus orbes
 torquet et inmensos saltu sinuatur in arcus
 ac media plus parte leves erectus in auras
 despicit omne nemus tantoque est corpore, quanto,
 si totum spectes, geminas qui separat Arctos

La figura descritta da Ovidio nell'episodio di Andromeda verrà inoltre ripresa anche dagli scrittori successivi, a partire da Manilio nel V libro degli *Astronomica*⁴³. Allo stesso modo del mito, nella leggenda del santo cappadoce il mostro lacustre, che appare dalla vasta distesa d'acqua, risulta subito una creatura serpentiforme di grandi dimensioni: <instar> *maris stagnum, de quo immense magnitudinis draco exiens* (M c. 1v, Aufhaser 1903, 117). Ma c'è di più. Nel testo di M si fa riferimento anche alla ferocia del mostro, che aggredisce gli abitanti della città: *propinquos morsu vel amplexu caude, remotos vero solo afflatu interimebat* (c. 1v, Aufhaser 1903, 117). Il passo risulta di rilievo dal momento che non compare in altri testimoni della tradizione manoscritta relativa alla leggenda. Secondo l'analisi testuale condotta da Aufhauer, la descrizione è da ricondurre indubbiamente all'episodio di Cadmo nell'opera ovidiana, la cui lettura e commento già circolavano in area di lingua tedesca tra la fine del XI secolo e l'inizio del XII secolo, periodo definito dallo studioso Ludwig Traube come *aetas Ovidiana*⁴⁴. Nel terzo libro delle *Metamorfosi* così viene descritta la ferocia del mostro contro i nemici: *hos morsu, longis complexibus illos, hos necat adflati funesta tabe veneni* (Ov. *met.* III 48-9). La sequenza lessicale nel testo di M ricalca da vicino il testo ovidiano: *morsu, complexibus, adflati*. La ripresa del passo ovidiano nel racconto medievale appare favorita anche dal contesto in cui si esprime l'azione: ora il serpente di Marte si scontra con l'esercito di Fenici, ora il drago lacustre sconfigge l'esercito del sovrano, costretto alla ritirata. Emerge, inoltre, un altro aspetto riguardo alla figura del mostro. La rappresentazione del *draco* tipica del mondo antico non è estranea alla cultura cristiana rispetto a quella del Leviatano, il mostro biblico i cui tratti riecheggiano la mitologia della cultura siro-palestinese⁴⁵ – da cui derivano sia il mito di Andromeda sia di Esione. Nel *Libro di Giobbe* viene descritta la capacità del mostro di ammorbare l'aria con il suo respiro: *de naribus eius procedit fumus sicut ollae succensae atque ferventis / halitus eius prunas ardere facit et / flamma de ore eius egreditur* (Job, 41, 10-2). Il *monstrum* serpentiforme, già antagonista per antonomasia nei racconti mitologici⁴⁶, nel testo biblico viene sconfitto poi dal Dio di Israele: *tu confregisti capita Leviathan / dedisti eum in escam populo Aethiopum* (Ps

43 «Caput eminent undas / scindentis pelagusque vomit, circumsonat aequor / dentibus, inque ipso rapidum mare navigat ore; / hinc vasti surgunt immensis torquibus orbes / tergaque consumunt pelagus» (Man, V 81-5).

44 Traube 1911, 113.

45 Benvenuti 2012, 156s.

46 Ogden 2013b, 3ss.

73, 14). È attraverso questo tipo di esegesi che autori cristiani, come Agostino e Gerolamo, riconoscono nel Leviatano o nel *draco* un segno della manifestazione demoniaca⁴⁷. Non sorprende allora che nella leggenda di san Giorgio il drago lacustre appaia un simbolo di conversione, a differenza del testo di Ovidio, dove il serpente di Marte o il mostro di Andromeda sono creature primordiali tipiche di un mondo ancora in formazione⁴⁸.

Nella rielaborazione della leggenda in M si riscontrano altri riferimenti non solo all'opera di Ovidio ma anche all'*Eneide*. Dopo che il re con i suoi uomini è stato costretto alla ritirata rifugiandosi tra le mura della città, il popolo rivolge un monito al proprio sovrano (M, c. 2r, Aufhauser 1903, 117):

Habemus enim regem, qui cum cottidie nos ab ingenti dracone videat interfeci, nec nobis consulit nec subvenit civitati, sed paratus ad pugnam equi flectens habenas se intra urbis menia securum reponit

Il re viene accusato di non aver affrontato il mostro rifugiandosi tra le mura della città. L'espressione *equi flectens habenas* tuttavia si riscontra unicamente nel testo virgiliano, nel decimo libro si legge (*Aen.* X 572-577):

Atque illi longe gradientem et dir frementem
ut videre, metu versi retroque ruentes
effunduntque ducem rapiuntque ad litora currus.
Interea biiugis infert se Lucagus albis
in medios fraterque Liger: sed frater habenis
flectit equos, strictum rotat acer Lucagus ensem.

La scena, nella quale la schiera dei nemici si ritira all'arrivo di Enea, adirato per la morte dei compagni, preannuncia lo scontro tra i due fratelli e l'eroe virgiliano. Lucago e Ligeri invece di darsi alla fuga si dirigono come gesto di sfida verso il loro avversario, dal quale verranno poi sconfitti. Contrariamente, nella scena in M il re, pronto per la battaglia, decide di ritirarsi volgendo il cavallo verso le mura della città. Non si tratta dell'unico riferimento virgiliano all'interno del testo. Basti leggere il discorso che il sovrano rivolge alla sua unica figlia prima del supplizio cui è destinata (M, cc. 2v-3r, Aufhauser 1903, 121):

Hactenus ex te filia mea dulcissima sperabam nuptias celebres agere, sperabam te sponso stabili conjugio copulare, sperabam ex te filios concipere, qui mihi in successionem regni succederent|et mei regni gubernacula retinerent. sed ecce nunc

47 Benvenuti 2012, 157.

48 Rosati 2009, 335.

non gaudium, non letitiam prestas, sed luctum et merorem largiris amarum. Non nuptias utpote ut sperabam celebros, sed exequiis tristibus operam impendo, non te viro copula socio maritali, sed quod miserrimum est in esca monstro te trado nefando, non me nepotum progenitorem facis, sed me infelicem derelinquis orbatum.

Il pianto del padre per l'imminente morte della figlia non è esclusivo del testo latino, tuttavia il motivo del lamento per la vana speranza del matrimonio, cui si contrappone la certezza della morte della giovane, caratterizza la trenodia del testo di M, in cui l'acceso tono patetico, scandito ad esempio dal ritmo dell'anafora (*sperabam... sperabam... sperabam...*) e dal parallelismo dettato dalle coppie sinonimiche (*gaudium, letitiam, luctum, merorem*), ben esprime la drammaticità della sequenza. Anche in questo caso è possibile mettere in evidenza un'influenza delle fonti classiche nello sviluppo della scena. In primo luogo è utile richiamare alla memoria alcuni versi del primo libro dell'*Eneide* (I 71-75):

Sunt mihi bis septem praestanti corpore nymphae,
 quarum quae forma pulcherrima Deïopea,
 conubio iungam stabili propriamque dicabo,
 omnis ut tecum meritis pro talibus annos
 exigat et pulchra faciat te prole parentem

Per Aufhauser, nel testo di M riecheggiano senza dubbio i versi virgiliani, nei quali Giunone con il suo discorso cerca di ottenere l'aiuto di Eolo attraverso una promessa di matrimonio. L'espressione *conubio stabili* del v. 73 viene adottata anche nel racconto del santo. Il riferimento non sembra solo linguistico. Nel testo virgiliano infatti la dea non promette all'alleato solo un matrimonio, con la più bella tra le ninfe, ma garantisce a Eolo anche una discendenza: *pulchra faciat te prole parentem*. Analogamente, il sovrano di *Lasia* non può né dare in sposa la sua unica figlia, né avere una discendenza: *non me nepotum progenitorem facis, sed me infelicem derelinquis orbatum*. Al dramma del padre precede l'immagine della ragazza costretta ad adornarsi come una sposa prima del sacrificio (M, c. 2v, Aufhauser 1903, 121):

rex [...] jussit filiam suam quo cultu sponso esset tradenda preparari et ornatu ditissimo preparatam [...] auro multo gemmisque pretiosissimis ornatam suo conspectui presentabat.

La mestizia dettata dalla celebrazione di un rito sacrificale e non di un matrimonio sembra ricondurre il passo a un tema letterario di lunga tradizione, che caratterizza la vicenda drammatica di altre celebri eroine tragiche. Il motivo del matrimonio-funerale non solo caratterizzava, fin dalla tragedia di Euripide, la storia di Andromeda ma anche quella di Ifigenia o Polissena, in cui emerge

il contrasto tra il diritto della giovane allo sposalizio e il dolore per il funesto sacrificio. Protagoniste di vicende più volte riprese dagli autori sia greci sia latini. Di certo nella leggenda cristiana il tono drammatico per un «funebre sposalizio»⁴⁹ si avverte dalle parole del sovrano: *sed ecce nunc non gaudium, non letitiam prestat, sed luctum et merorem largiris amarum*. La sequenza lessicale appare ricalcare da vicino il finale del *De Catilina coniuratione* di Sallustio – un testo senza dubbio noto nel Medioevo e compreso all'interno del canone scolastico⁵⁰ –, in particolare quando al termine della battaglia emergono tra i vincitori sentimenti contrastanti, mentre rivoltano le salme dei propri nemici *Ita varie per omnem exercitum laetitia, maeror, luctus atque gaudia agitabantur* (Sall. *Cat.* 61,8,15). Nel finale dell'opera di Sallustio, la sequenza di sostantivi, nella costruzione a chiasmo, ben esprime sul piano emotivo gli esiti drammatici di una lotta civile. Analogamente, nel testo di M il sovrano sembra voler cogliere il profondo senso di amarezza per il funebre sposalizio della fanciulla, adornata come una sposa ma prossima al sacrificio.

5. L'EPISODIO DI SAN GIORGIO NEI LEGGENDARI LATINI TRA XIII E XIV SECOLO

Oltre al manoscritto *Clm lat.* 14473, la circolazione della leggenda in ambito latino è documentata anche da altri tre testimoni: l'*ex-Vind. Lat.* 15 conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, il *Vat. lat.* 6399 e il codice messinese 16 del fondo latino della Biblioteca Universitaria di Messina; ognuno di questi attesta una redazione a sé stante della vicenda. Tuttavia il confronto tra i diversi testimoni è necessario per comprendere la tradizione dell'episodio nei leggendari dei predicatori domenicani tra il XIII e il XIV secolo: nelle successive rielaborazioni il racconto è influenzato dallo sviluppo di un nuovo genere agiografico più vicino al modello dell'*exemplum*. Si tratta della *legenda nova*, ovvero le epitomi di *vitae, passiones e legendae* di santi in cui la brevità della narrazione non esclude l'intento morale. Nelle riscritture tardo medioevali la leggenda si arricchisce di elementi narrativi provenienti con probabilità da fonti diverse, sia scritte sia orali. Nel *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, composto nel XIII dal predicatore domenicano Bartolomeo da Trento, la narrazione è notevolmente ridotta, in modo da favorire la funzione morale rispetto agli aspetti narrativi. Questa raccolta era inoltre destinata ai predicatori e non a un pubblico ampio. L'impegno di riassumere in poche righe un racconto così esteso ha comportato non solo una riduzione del testo ma anche una revisione dell'intera vicenda sul piano narrativo. Nell'epitome del *Liber epilogorum* alcuni motivi tipici, cioè trasmessi dalla tradizione manoscritta, si intrecciano con elementi narrativi mai attestati in precedenza: la

⁴⁹ Berardini Marzolla 2015, 656.

⁵⁰ Munk Olsen 1991, 23-38.

principessa, una volta tratta in salvo, non si ricongiunge solo al padre ma a entrambi i genitori – come nell'analoga vicenda di Andromeda. Rispetto al carattere letterario della redazione di M, la sintesi di Bartolomeo acquista però una connotazione diversa, affinché sia «più vicina possibile alla forma dell'*exemplum*»⁵¹. La figura evangelizzatrice del santo viene esaltata dalla sua vittoria sul mostro non con la spada bensì con la croce, *Georgius cruce munitus aggreditur* (*Liber epilogorum*, CXLVI 10-1). La vicenda inoltre viene adattata al contesto culturale coevo: non è più un *rex* o un *imperator* a sancire il sacrificio da offrire al drago, il sorteggio del tributo è invece una decisione collettiva, cui nessuno può sottrarsi. Nella rielaborazione di Bartolomeo la figlia del *princeps* come altri giovani viene estratta a sorte per essere offerta al drago *et quia nullum sors excipiebat, testatur se filiam principis esse* (*Ivi*, 7-8). Benché la questione del sacrificio sia ben documentata fin dalle prime testimonianze scritte, il sorteggio delle vittime è un motivo estraneo alla tradizione della leggenda: questa è anche esito della tradizione orale, le cui influenze hanno di certo contribuito allo sviluppo del racconto. Per Alain Boureau, la consegna dei ragazzi e delle ragazze al mostro che opprime la città, è uno dei temi caratteristici dei racconti popolari, a partire dal celebre episodio di Teseo e del Minotauro⁵². La presenza di una o più tracce della mitologia classica nella leggenda cristiana non risulta estranea fin dalla genesi del racconto, «in un contesto dove l'agiografia accoglieva temi tradizionali della letteratura e del folklore»⁵³.

La storia del salvataggio della principessa dal drago, profondamente rivisitata sul piano narrativo nel *Liber epilogorum*, risulta così non secondaria per la diffusione della leggenda. A differenza di Bartolomeo da Trento, tra XIII e XIV secolo, Iacopo da Varazze sarà il primo autore a narrare in forma estesa la leggenda di san Giorgio; altri agiografi coevi, come Jean de Mailly e Vincenzo di Beauvais, non comprendono l'episodio nei loro leggendari. La ragione di una narrazione così ricca di dettagli risulta congrua al piano generale della *Legenda aurea*, dal momento che l'opera era destinata non tanto ai predicatori quanto a una platea più ampia di lettori. Tuttavia Iacopo rielabora la storia in un'ottica mitico-fiabesca includendo sia elementi narrativi attribuiti alla tradizione (ma non trattati da Bartolomeo da Trento), sia altri mai attestati in precedenza. L'autore riesce tuttavia a coniugare gli aspetti narrativi del racconto all'*exemplum* morale. Tra le diverse fonti in primo luogo emerge il *Liber epilogorum*. Iacopo riprende infatti il motivo del sorteggio dei giovani da offrire in tributo al mostro (*Cum igitur sorte omnium filii et filie darentur et sors neminem exciperet*), cui neanche la figlia del re può sottrarsi: *filia regis unica sorte est deprehensa et draconi adiudicata* (*Legenda aurea* LVI 22). Si riscontrano anche elementi affini a una redazione della leggenda documentata dal codice *Clm lat.* 14473 (M).

51 Paoli 2001, 53.

52 Boureau 2004, 1209.

53 Maggioni 2007, 1542.

Così l'avvio del racconto nel testo della *Legenda aurea* (LVI 19):

Iuxta quam civitatem erat stagnum instar maris in quo draco pestifer latitabat, qui sepe populum contra se armatum in fugam converterat flatuque suo ad muros civitatis accedens omnes inficiebat.

La capacità del mostro di ammorbare l'aria (*flatuque suo ad muros civitatis accedens omnes inficiebat*) è senz'altro affine all'eco ovidiana presente unicamente nella redazione di M, così come la descrizione del lago in cui si cela il mostro (*stagnum instar maris*). Verso la fine del racconto, quando Giorgio si appresta a uccidere il *draco*, si osserva un'altra coincidenza: *Tunc Georgius equum ascendens et cruce se muniens draconem contra se venientem audacter aggreditur et lanceam fortiter vibrans* (*Legenda aurea* LVI 57). La celebre immagine di Giorgio che brandisce la lancia è trasmessa solo da M, *pilo draconis fauces transfixit*; dopo il primo colpo, il santo estrae la spada per sferrare quello mortale: *et evaginato gladio eius caput amputavit* (M, c. 5r, Aufhauser 1903, 128). L'autore attingendo da fonti diverse (cf. *supra* l'espressione *cruce munitus*) rielabora una delle scene chiave del racconto, nel quale il «drago è utilizzato come minaccioso mezzo di conversione»⁵⁴; un'immagine di certo edificante e soprattutto utile alla predicazione. Dall'altra parte non è da escludere che altri motivi narrativi, estranei alla tradizione della leggenda, siano da attribuire all'autore, come il tributo che inizialmente gli abitanti della città sono costretti a offrire al *draco* (Ivi, 20-1):

Quapropter compulsi cives duas oves cotidie sibi dabant ut eius furorem sedarent [...] Cum ergo iam oves pene deficerent, maxime cum harum copiam habere non possent, inito consilio ovem cum adiuncto homine tribuebant.

Iacopo aveva la possibilità di consultare più versioni del racconto o una redazione della leggenda in cui erano presenti motivi ricavati da testi differenti. L'esito di tali letture si evince dalle varianti redazionali tra la prima redazione della *Legenda aurea* e la seconda, nella quale l'autore rielabora gli spunti narrativi trattati dal suo confratello Bartolomeo in un'ottica più fiabesca. Riguardo alle plausibili fonti consultate potrebbe essere utile menzionare il cod. IX del Museo archeologico di Cividale del Friuli⁵⁵, ascrivibile alla prima metà del XIV secolo, latore di un passionario alle cui cc. 31r-32v è riportato l'episodio di

⁵⁴ Maggioni 2007, 1542.

⁵⁵ Scalon-Pani 1998, 95s. Si tratta di un codice membranaceo di ff. 244, redatto in *littera textualis* da un copista identificato come Federicus Ierolinis (ff. 6v-214r), ma sono evidenti anche diverse mani. Nel testo del codice si distinguono le iniziali calligrafiche e le rubriche in rosso; inoltre anche le piccole iniziali sono ritoccate in rosso.

san Giorgio contro il drago. È qui attestata una versione della leggenda che comprende elementi narrativi differenti, attinti dai documenti precedenti. Si tratta di una testimonianza di rilievo, in quanto documenta sia la grande popolarità dell'episodio nel basso Medioevo, sia la tipologia di testi dal quale lo stesso Iacopo da Varazze potrebbe aver attinto.

6. CONCLUSIONI

A partire dalle prime attestazioni scritte nel XII secolo, fino alla riscrittura dell'episodio nella *Legenda aurea*, le diverse redazioni del trionfo di san Giorgio sul drago attestano, da ultimo, la tendenza degli scrittori medievali a rielaborare sul piano narrativo il racconto nel corso della sua trasmissione. Fin dall'origine della leggenda, gli aspetti precristiani, che caratterizzano le diverse stesure della storia, esplicitano il continuo processo di «folklorizzazione» di un'agiografia cristiana, in cui reminiscenze, credenze e temi popolari traditi dalla cultura orale sono inclusi nella formazione dei racconti agiografici. Questo tipo di sviluppo delle *legendae* è senz'altro favorito nel caso di un santo militare, la cui figura si sovrappone facilmente alle antiche divinità della mitologia classica, le cui vicende rimangono radicate nella memoria collettiva: l'eroismo del *miles Christi*, che libera gli oppressi dal nemico demoniaco, rievoca il carattere mitico-fiabesco degli eroi nei racconti popolari. Allo stesso modo, il carattere eroico del santo sarà analogo a quello del cavaliere dell'età cortese, una figura esemplare che, come il santo, agisce «nell'orizzonte di un mondo non quotidiano di casualità ed elezione, *res adventura* e *providentia specialis*»⁵⁶. In seguito, tra XI e XIII secolo, le vicende dei cavalieri delle leggende epiche «si sarebbero ibridate con quelle dei santi, rendendo lo scontro con il drago un tema ricorrente nell'epopea cortese»⁵⁷. La lotta tra l'eroe (o il cavaliere) e il *monstrum* serpentiforme, in cui è implicita la tradizionale dicotomia tra bene e male, fin dalla mitologia antica, acquista nel simbolismo cristiano una «potente carica escatologica»⁵⁸, capace di attraversare tutto il Medioevo; un messaggio che si rinnova tanto nella letteratura popolare, quanto nell'iconografia e nella produzione omiletica latina del XIV-XV secolo.

ANGELO AVVAMPATO

Ricercatore indipendente
angelo.avvampato@gmail.com

⁵⁶ Jauss (1977) 1989, 21.

⁵⁷ Benvenuti 2012, 181.

⁵⁸ Cardini (1981) 2004³, 290.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Avvertenza. I testi antichi e medievali per lo svolgimento dell'analisi sono citati dalle seguenti edizioni: Tarrant 2004 (Ovidio, *Metamorfosi*), Flores 1996 (Manilio), Geymonat (1973) 2008² (Virgilio), Helm 1970 (Fulgenzio, *Mythologiae*), Vretska 1976 (Sallustio, *La congiura di Catilina*), Gryson 1994 (*Vulgata*), Paoli 2001 (Bartolomeo da Trento), Maggioni 2007 (Iacopo da Varazze, *Leggenda aurea*).

Acconcia Longo 2004

A. Acconcia Longo, *Vita passioni miracoli dei santi*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (cur.), *Lo spazio letterario di Medioevo*, III, *Le culture circostanti*, I, *La cultura bizantina*, Roma 2004, 183-227.

Alessio 2005

C.G. Alessio, *La letteratura latina medievale. Gli dèi nel Medioevo, fra evemerismo e allegoria*, in P. Gibellini (cur.), *Il mito nella letteratura italiana*, I, Brescia 2005, 59-96.

Antonucci 1932

G. Antonucci, *La leggenda di S. Giorgio*, «Emporium» LXXVI (1932), 79-89.

Aufhauser 1903.

J. B. Aufhauser, *Miracula S. Georgii*, Leipzig, 1903.

Aufhauser 1911

J.B. Aufhauser, *Das Drachenwunder des Heiligen Georg in der Griechischen und Lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911.

Balboni 1996

D. Balboni, *Giorgio, santo, martire*, in F. Caraffa et al. (cur.), *Bibliotheca sanctorum*, VI, Roma 1996, 512-525.

Benvenuti 2012

A. Benvenuti, *Il topos agiografico della lotta contro il drago: da metafora del potere pubblico a tema folkloristico*, in P. Golinelli (cur.), *Agiografia e culture popolari. Hagiography and popular cultures*, Atti del convegno internazionale di Verona, 28-30 ottobre 2010, Bologna 2012, 155-192.

Berardini Marzolla 2015

Ovidio, *Metamorfosi*, P. Berardini Marzolla (cur.), Torino 2015.

Boesch Gajano 1990

S.B. Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (cur.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, Roma 1990, 217-244.

Blumenberg (1971) 2002

H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (cur.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. IV. Poetik und Hermeneutik*, München 1971, trad. it. *Il futuro del mito*, Milano 2002.

Boureau 2004

Jacopo de Voragine, *La Légende dorée*, Introduction, Note sur la présente édition et Chronologie par A. Boureau, Paris 2004.

Cardini (1981) 2004³

F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Milano 2004³, Firenze 1981.

Compagnon (1998) 2000.

A. Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris 1998, trad. it. *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, Torino 2000.

Delehaye (1905) 1955⁴

H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles (1905) 1955⁴.

Delehaye 1909

H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.

von Dobschütz 1912.

E. von Dobschütz, *Das decretum gelasianum de libri recipiendis et non recipiendis in Kritischem Text*, Leipzig 1912.

Fonio 2019

F. Fonio, *La forma breve agiografica: prassi e storia*, «Carte Romanze» VII (2019), 77-106.

Fumagalli Beonio Brocchieri-Guidorizzi 2012

M. Fumagalli Beonio Brocchieri - G. Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Roma-Bari 2012.

Geymonat (1973) 2008²

P. Vergili Maronis Opera, edita anno 1973 iterum recensuit M. Geymonat, Roma 2008² (Torino 1973).

Gryson et all. 1994

Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, R. Gryson et. all., Stuttgart 1994.

Grégoire (1987) 1996²

R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano (1987) 1996².

Helm 1970

F. Placidus Fulgentii, *Mythologiarum libri tres*, recensuit R. Helm, Stuttgart 1970.

Huber 1913

Johannes Monachus, *Liber de Miraculis. Ein neuer Beitrag zur mittelalterlichen Mönchsliteratur*, von P. M. Huber, Heidelberg 1913.

Jauss (1977) 1989

H. R. Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977, trad. it. *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Torino 1989.

Leonardi 1993

C. Leonardi, *Agiografia*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (cur.), *Lo spazio letterario del medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, II, Roma 1993, 421-462.

Maggioni 2007

Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, II, testo critico riveduto e commento di G. P. Maggioni, traduzione a cura di F. Stella et. all., Firenze 2007.

Munk Olsen 1991

B. Munk Olsen, *I classici nel canone scolastico altomedievale*, Spoleto 1991.

Munk Olsen 1995

B. Munk Olsen, *La trasmissione dei testi*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (cur.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, I, Roma 1995, 375-414.

Oldoni 1992

M. Oldoni, *La tradizione orale e folclorica*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò (cur.), *Lo spazio letterario del medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, I, Roma 1992, 633-655.

Ogden 2008

D. Ogden, *Perseus*, Abingdon 2008.

Ogden 2013a

D. Ogden, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013.

Ogden 2013b

D. Ogden, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2013.

Paoli 2001

Bartolomeo Da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, E. Paoli (cur.), Firenze 2001.

Rosati 2009

Ovidio, *Metamorfosi*. III. *Libri III-IV*, A. Barchiesi (cur.), traduzione di L. Koch, commento di A. Barchiesi e G. Rosati, Milano 2009.

Scarcia 1996

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*. II, introduzione e traduzione di R. Scarcia, testo critico di E. Flores, commento a cura di S. Feraboli e R. Scarcia, Milano 1996.

Saintyves 1907

P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.

Scalon-Pani 1998

I codici della biblioteca capitolare di Cividale del Friuli, C. Scalon e L. Pani (cur.), Firenze 1998.

Vretska 1976

C. Sallustius Crispus, *De Catilinae coniuratione*. II, kommentiert von K. Vretska, Heidelberg 1976.

Tarrant 2004

P. Ovidi Nasonis *Metamorphoses*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit R.J. Tarrant, Oxonii 2004.

Traube 1911

L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, München 1911.