



# MEDIAEVAL SOPHIA

---

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore  
Giuseppe Allegro

Vicedirettore  
Armando Bisanti

Direttore  
editoriale  
Diego Ciccarelli



MEDIAEVAL SOPHIA 17  
(gennaio-dicembre 2015)



STUDIA

Ezio ALBRILE, <i>Saggezze in conflitto. Presenze islamiche dimenticate nell'Occidente altomedievale</i>	1
Antonio ALFANO, <i>Necropoli tardoantiche ed altomedievali nel territorio della provincia di Palermo: tipologia e proposta cronologica</i>	17
Luigi Andrea BERTO, <i>Copiare' e 'ricomporre'. Alcune ipotesi su come si scriveva nell'Italia meridionale altomedievale e sulla biblioteca di Montecassino nel IX secolo. Il caso della cronaca di Erchemperto</i>	83
Armando BISANTI, <i>Desiderio, crudeltà e conversione nell'«Agnes» di Rosvita di Gandersheim</i>	113
Gaetano CONTE, <i>Le Armi nel Castellammare di Palermo</i>	125
Marco FAILLA, <i>I dipinti perduti, raffiguranti i sovrani normanni e svevi, della cattedrale di Cefalù. Vicende storiche e interpretative e ipotesi di datazione</i>	149
Giuseppe MUSCOLINO, <i>Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος: "Non è vero questo discorso". L'attacco storico-filologico di Porfirio alle Sacre Scritture</i>	165
Giuseppe PIPITONE, <i>I semitismi negli Hisperica Famina</i>	193
Giuseppe ROMA, <i>Intorno al mito di Alarico</i>	205

## POSTILLA

- Fabio CUSIMANO, *L'Anticristo nella tradizione monastica medievale tra agiografia e militia Christi* 221

## NOTITIAE

- Giornata di Studi *Biblioteche e Bibliotecari Ecclesiastici. Laboratorio Sicilia: esperienze a confronto*. Palermo, 13 marzo 2015 - Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista; Biblioteca Franciscana di Palermo (FABIO CUSIMANO - MARZIA SORRENTINO) 237

- Arnaldo da Villanova e la Sicilia*. I Convegno Internazionale di Studio su Arnaldo da Villanova (giornate di studio in memoria di Alessandro Musco). 7-8-9 maggio 2015. Montalbano Elicona – Messina (GIANCARLO MESSINA - GIADA SCAMMACCA) 245

- Spazi e percorsi sacri fra Tarda Antichità e Altomedioevo. Archeologia, Storia e Nuove Tecnologie*. Convegno internazionale Firb - Futuro in Ricerca 2010. Università di Enna "Kore"- 6/7 Novembre 2015 (DOMINIQUE DI CARO - GIUSEPPE SCHIAVARELLO) 271

## LECTURAE

287

- "ARS GRAMMATICA" E "ARS RHETORICA" dall'Antichità al Rinascimento*, a cura di Stefano Pittaluga, Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (sezione D.Ar.Fi.Cl. Et.), 2013 (ARMANDO BISANTI)

- AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di Letteratura Cristiana Antica*, 12 (2013), Bari, Edipuglia, 2013 (ARMANDO BISANTI)

- Luigi Andrea BERTO, *In Search of the First Venetians. Prosopography of Early Medieval Venice*, Turnhout, Brepols, 2014 (ARMANDO BISANTI)

- Joan CADDEN, *Nothing natural is shameful. Sodomy and Science in Late Medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013 (MARTINA DEL POPOLO)

- Mario COLLURA, Diego MORMORIO, Mario PINTAGRO, *Viaggio in Sicilia. Storie di aria acqua fuoco terra. Journey to Sicily. Stories of air water fire earth*, Palermo, Gruppo editoriale Kalós, 2013 (SILVIA TAGLIAVIA)

Giuseppe CREMASCOLI, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, a cura di Valentina Lunardini, Spoleto (PG), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012 (ARMANDO BISANTI)

José Antônio DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA, Bernardo BAYONA AZNAR (ed.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013 (MARTINA DEL POPOLO)

ERCHEMPERTO, *Piccola Storia dei Longobardi di Benevento*, introduzione, edizione critica, traduzione, note e commento a cura di Luigi Andrea Berto, Napoli, Liguori, 2013 (ARMANDO BISANTI)

GREGORIO MAGNO, *Un letterato al governo. Convegno di Studi dedicato a don Vincenzo Recchia (Catania, 1-2 dicembre 2011)*, a cura di Lisania Giordano e Marcello Marin, Bari, Edipuglia, 2012 (ARMANDO BISANTI)

Remo L. GUIDI, *Fрати e umanisti nel Quattrocento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013 (ARMANDO BISANTI)

HAGIOGRAPHY IN ANGLO-SAXON ENGLAND: *Adopting and Adapting Saints' Lives into Old English Prose (c. 950-1150)*, edited by Loredana Lazzari, Patrizia Lendinara, Claudia Di Sciacca, Barcelona-Madrid, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2014 (ARMANDO BISANTI)

Agnieszka KOSSOWSKA, *Il quaderno di Calligrafia Medievale. Onciale e Gotica*, Vittorio Veneto, Kellermann, 2011 (SILVIA TAGLIAVIA)

LUPUS IN FABULA. *Fedro e la favola latina tra Antichità e Medioevo. Studi offerti a Ferruccio Bertini*, a cura di Caterina Mordegli, Bologna, Pàtron, 2014 (ARMANDO BISANTI)

Michel PASTOUREAU, *Les signes et les songes. Études sue la symbolique et la sensibilité médiévales*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013 (PIETRO SIMONE CANALE)

Gianfranco RAVASI - Adriano SOFRI, *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli*, Torino, Lindau, 2012 (GIULIA VIANI)

Rita RIZZO, *Culti e miti della Sicilia antica e protostocristiana*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia editore, 2012 (SILVIA TAGLIAVIA)

Luigi RUSSO, *I Normanni del Mezzogiorno e il movimento crociato*, Bari, Mario Adda editore, 2014 (ARMANDO BISANTI)

*STORIA DI BARLAAM E IOASAF. La vita bizantina del Buddha*, a cura di Paolo Cesaretti e Silvia Ronchey, Torino, Einaudi, 2012 (ARMANDO BISANTI)

Peter STOTZ, *Il latino nel Medioevo. Guida allo studio di un'identità linguistica europea*, edizione italiana a cura di Luigi G.G. Ricci, traduzione di Serena Pirrotta e Luigi G.G. Ricci, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013 (ARMANDO BISANTI)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2015 327

ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE 331

## Desiderio, crudeltà e conversione nell'Agnes di Rosvita di Gandersheim\*

Lungi dal configurarsi come una serie più o meno casuale di narrazioni di miracoli, conversioni, torture, martirii raccolti e affastellati senza alcun ordine prestabilito, il primo libro degli *opera omnia* di Rosvita di Gandersheim (quello contenente gli otto poemetti agiografici o, come altri preferisce chiamarli, leggende agiografiche)<sup>1</sup> presenta al suo interno una struttura ben precisa e calcolata, certamente frutto di una scelta ponderata e consapevole da parte dell'ancor giovane (ma sicuramente non inesperta né, tanto meno, sprovveduta) scrittrice.<sup>2</sup>

\* Questa nota, come un'altra, in parte analoga, precedentemente apparsa su questa stessa rivista (*La fuga in Egitto, la distruzione degli idoli, la conversione di Afrodizio* (Rosvita, «Maria» 692-862), in «*Mediaeval Sophia*» 10 [2011], pp. 23-31), fa parte di una serie di ricerche che da qualche anno vado conducendo relativamente al tema della “conversione” nell'opera di Rosvita di Gandersheim, in vista di uno studio complessivo sul tema che, però, è ancora ben lontano dal suo completamento. In tal direzione, si vedano anche i miei *Patto col diavolo e conversione nel «Theophilus» e nel «Basilius» di Rosvita di Gandersheim*, di prossima pubblicazione in «*Auctores Nostri*»; e *Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel «Dionysius» di Rosvita di Gandersheim*, anch'esso di prossima pubblicazione, nel vol. «*Quis est qui ligno pugnat?*» *Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale* (secc. IV-XIII), a cura di E. Piazza, in c.s. Aggiungo che sul tema *Tipologie di conversione nell'opera di Rosvita di Gandersheim* ho svolto una relazione, il 24 febbraio 2010, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina, nell'ambito della giornata di studio su *Il tema della conversione nell'autobiografia cristiana* (dalla quale molti dei miei studi or ora menzionati – e anche quello che qui presento – hanno tratto spunto).

<sup>1</sup> Edizioni principali dei poemetti agiografici rosvitiani: HROTSVITHAE *Opera*, ed. P. von Winterfeld, Berlin 1902; *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha. Translations and Commentary*, ed. M.G. Wiegand, Saint-Louis (Missouri) 1936 (disponibile anche *on line*); HROTSVITHAE *Opera*, ed. H. Homeyer, München-Paderborn-Wien 1970; HROTSVITHA DE GANDERSHEIM, *Oeuvres poétiques*, ed. M. Gouillet, Grenoble 2000; HROTSVIT, *Opera omnia*, ed. W. Berschin, Lipsiae 2001; ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, a cura di L. Robertini - M. Giovini, Alessandria 2004 (con trad. ital. a fronte).

<sup>2</sup> È assai probabile che la composizione dei poemetti agiografici abbia avuto inizio, con *Maria*, fra il 955 e il 957 (la poetessa, essendo nata verosimilmente fra il 935 e il 936, avrebbe avuto quindi 20-22 anni): cfr. F. BERTINI, *Rosvita la poetessa*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1989, pp. 63-95 (alle pp. 70-72). Contrario a questa cronologia si è mostrato Walter Berschin (in HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. VIII-IX) che ha proposto, per tutti gli otto poemetti agiografici rosvitiani, una composizione addirittura posteriore al 962. Ma le sue argomentazioni non risultano affatto convincenti: cfr., al riguardo, M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello in una casa di preghiera. Il motivo della verginità redentrice nell'«Agnes» di Rosvita di Gandersheim*, in «*Maia*», n.s., 54,3 (2002), pp. 589-617 (a p. 595, n. 17); e A. BISANTI, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto 2005, pp. 37-38.

A un primo sguardo, risulta infatti evidente come gli otto poemetti che lo compongono si dispongano, entro la raccolta completa, secondo un preciso disegno che prevede un'articolazione (se così si può dire) "diadica", dal momento che essi – quanto alle tematiche e ai contenuti – possono agevolmente essere raggruppati a due a due. La prima coppia di componimenti (*Maria e Ascensio*),<sup>3</sup> infatti, è centrata sul tema di Maria Vergine; la seconda (*Gongolfus e Pelagius*), assume uno spiccato carattere martiriale, in quanto, in essa, viene narrata la vicenda di due *passiones* (e occorre aggiungere che, all'interno di questa diade, Rosvita si mostra molto abile nel diversificare i due racconti, il primo ambientato in un'epoca più antica e fondato sulla consueta rielaborazione di fonti agiografiche scritte, il secondo – caso unico all'interno della produzione rosvitiana – storicamente collocato in anni contemporanei alla composizione e raccolto – stando a quanto confessa la stessa autrice – dalla tradizione orale):<sup>4</sup> la terza coppia di poemetti (*Theophilus e Basilius*) è quindi fondata sul tema del "patto col diavolo";<sup>5</sup> mentre con la quarta e ultima (*Dionysius e Agnes*)<sup>6</sup> si ritorna nuovamente alla tematica martiriale che aveva informato la seconda coppia di leggende, ma con, in più, una forte componente relativa al tema della conversione (che invece non appariva né nel *Gongolfus* né nel *Pelagius*), oltre che, ovviamente, con una ben più scaltrita e coerente abilità compositiva, onde, per esempio, risulta del tutto sottoscrivibile l'affermazione, a più riprese avanzata dagli studiosi, che come il primo componimento della serie, *Maria*, è senza dubbio il meno riuscito degli otto, così l'ultimo, *Agnes*, è sicuramente il più bello e quello in cui Rosvita manifesta appieno una ormai raggiunta maturità di scrittrice e di poetessa.<sup>7</sup>

Riguardo ancora alla struttura dei poemetti agiografici, giova forse rilevare come Gustavo Vinay, con la lucidità (ma anche con quel gusto del paradossale e, talvolta, del "bastian contrario") che lo contraddistingueva, affermasse, sì, che «diventa impossibile immaginare che la scelta dei temi e l'ordinamento del primo libro siano casuali», ma, subito dopo, aggiungesse che, «trascurando la storia di Maria [...] e l'oratoria più

<sup>3</sup> Edizioni principali di *Maria* e dell'*Ascensio*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha*, cit., pp. 14-65, 74-83; HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. 4-35, 36-41; ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., pp. 24-71, 74-83. Il testo dell'*Ascensio* (finora unico fra gli otto poemetti rosvitiani) è inoltre liberamente disponibile, *on line*, sul sito della Bibliotheca Augustana.

<sup>4</sup> Edizioni principali del *Gongolfus* e del *Pelagius*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha*, cit., pp. 78-121, 128-153; HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. 42-62, 63-77; ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 88-121, 126-149.

<sup>5</sup> Edizioni principali del *Theophilus* e del *Basilius*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha*, cit., pp. 158-185, 192-209; HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. 78-93, 94-103; ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., pp. 154-179, 184-199.

<sup>6</sup> Edizioni principali del *Dionysius* e dell'*Agnes*: *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha*, cit., pp. 214-221, 236-263; HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. 104-113, 114-130; ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., pp. 204-219, 224-249.

<sup>7</sup> Cfr., per es., F. BERTINI, *Il "teatro" di Rosvita. Con un saggio di traduzione del «Calimachus»*, Genova 1979, pp. 39-40; e L. ROBERTINI, introd. ad *Agnes*, in ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., pp. 221-222 (a p. 221, la leggenda viene definita la «più bella e commovente»).

che il racconto del *De ascensione Domini*, i poemetti sono sei caratterizzati nel loro insieme, a parte il procedimento cronistico del racconto, dall'assenza di una coerente tipologia: martiri della reazione pagana ma anche martiri della passione altrui, non martiri affatto né santi ma solo convertiti».<sup>8</sup>

Si tratta però – e con tutto il rispetto per Vinay e per la sua capacità di lettura e di analisi dei testi – di affermazioni che non mi sento di condividere affatto, in quanto, ripeto, non solo non vi è, nella serie degli otto poemetti agiografici (che lo studioso si ingegnava di ridurre a sei soltanto, escludendo i primi due), la presunta “assenza” di una coerente tipologia, ma anche perché le principali (e “coerenti”) tipologie agiografiche cui Rosvita fa appello ricorrono in maniera ordinata e precisa, non certamente a caso.

E infatti, a voler osservare più attentamente la struttura che Rosvita ha consciamente impresso al suo primo libro, in esso risulta evidente, oltre all'impostazione “diadica” della quale si è detto, anche un schema “ad anello”, in una sorta di ben calcolata e ponderata *Ringkomposition*. L'ottavo e ultimo poemetto, *Agnes*, con il quale si conclude la serie delle leggende agiografiche, è infatti intitolato a una figura femminile, il che costituisce un significativo richiamo al poemetto iniziale, *Maria*:<sup>9</sup>entrambe le composizioni, poi, sono accomunate dall'idea della castità, che, come è noto, costituisce uno degli idoli tematici di Rosvita. Se dal computo dei poemetti agiografici rosvitiani togliessimo, come voleva Vinay, il primo di essi, *Maria* (e francamente non si vede perché dovremmo farlo), tutta l'impostazione circolare del libro verrebbe a cadere e allora sì che, forse, esso si configurerebbe come un'opera composita e confusa e non, come in realtà è, alla stregua di una *monobiblos* fortemente unitaria e coesa.

Alla luce di tali premesse critiche e metodologiche fornirò, nelle pagine successive, una presentazione generale dell'ultimo poemetto della raccolta agiografica rosvitiana, *Agnes*, soffermandomi sulle sue fonti, sulla sua trama, sui personaggi che in esso vengono introdotti e agiscono e sui rapporti intercorrenti fra di loro e, in particolare, cercando di individuare e di illustrare le tematiche del desiderio, della crudeltà e della conversione che innervano una sezione di esso.

<sup>8</sup> G. VINAY, *Rosvita: una canonicità ancora da scoprire?*, in ID., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, pp. 377-554 (nuova ediz. a cura di I. Pagani e M. Oldoni, con la collaborazione di C. Bottiglieri e I. Ventura, Napoli 2003, pp. 435-498, da cui cito, a p. 453). Interessante (ma certamente degna di essere maggiormente supportata e approfondita) l'ipotesi interpretativa di recente avanzata da Carla Del Zotto, la quale, seguendo alcune suggestioni avanzate da Walter Berschin, propone di leggere la serie completa degli otto poemetti agiografici rosvitiani come visibilmente ispirata al modello del *Peristephanon* prudenziano, con una forte caratterizzazione, quindi, della componente martiriale in essa presente (cfr. C. DEL ZOTTO, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009, pp. 49-70: sul vol., cfr. almeno le recens. di M.Th. KRETSCHMER, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 52,2 [2010], pp. 415-418; e di A. MAIURI, in «Studi Medievali», n.s., 51, 2 [2010], pp. 1038-1044).

<sup>9</sup> Cfr., fra gli altri, L. ROBERTINI, introd. ad *Agnes*, cit., p. 221: «Con una figura femminile era iniziato e con una figura femminile si conclude il ciclo degli otto poemetti contenuti nel primo libro, con una circolare disposizione “ad anello”».

1. La vicenda agiografica di sant'Agnese, nobile fanciulla romana martirizzata durante la persecuzione dell'imperatore Valeriano (258-260) o, secondo altri, durante quella diocleziana del 304,<sup>10</sup> si legge, fra l'altro (pur in versioni spesso assai discordanti), nella *Depositio martyrum* del 336, nel *De virginibus*, nel *De officiis ministrorum* (I 41,104) e nell'inno XI (*In die natali sanctae Agnetis virginis et martyris*) di Ambrogio, nell'inno XIV (*Passio Agnetis*) del *Peristephanon* prudenziano,<sup>11</sup> in un epigramma (n. 37) di papa Damaso,<sup>12</sup> ancor oggi conservato su una grande lastra di marmo nella basilica di Santa Agnese a Roma (quella che si affaccia su Piazza Navona), e ancora in Agostino (che a lei dedicò i *serm.* 53 e 273), in Gerolamo (*epist.* 130,5, indirizzata a Demetriade) e, alcuni secoli dopo, nell'inno III del Venerabile Beda (*In natali sanctae Agnetis*).<sup>13</sup>

Tali redazioni della vicenda agiografica presentano al loro interno, come si è ora anticipato, non irrilevanti differenze. Secondo l'epigramma di Damaso, per esempio, il martirio di Agnese consiste nel rogo, che ella affronta con coraggio e con il gesto di estrema pudicizia di coprirsi il corpo nudo con la folta chioma dei capelli, dal quale deriva l'associazione tra fuoco e denudamento, che ha fatto pensare alla pena delle fiaccole con cui i persecutori e gli aguzzini ustionavano il corpo delle loro vittime, per poi finirle con un colpo di grazia. Sant'Ambrogio, basandosi su tradizioni orali, parla di Agnese costretta ad adorare gli dèi pagani e di un tiranno che vuole in tutti i modi prenderla in sposa, per cui ella, rifiutando sdegnosamente la proposta, preferisce il martirio, che però le viene inflitto dalla spada del carnefice, invece che dal fuoco, anche se non risulta specificato se si sia trattato di decapitazione o di iugulazione (ed è egualmente presente, nel racconto del vescovo di Milano, la volontà di coprirsi le nudità – che rappresenta il gesto tipico della fanciulla – in questo caso non coi capelli bensì per mezzo di una veste).<sup>14</sup> Pru-

<sup>10</sup> Cfr. P. ALLARD, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, vol. I, Paris 1900<sup>2</sup>, pp. 399-411; ID., *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris 1903<sup>3</sup>.

<sup>11</sup> Lo si può leggere, fra l'altro, con testo critico a cura di M.M. van Assendelft e trad. ital. di G. Chiarini, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen [et alii], Milano 1987, pp. 353-367 (ottimo comm. di M.M. van Assendelft alle pp. 584-597).

<sup>12</sup> Cfr. A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1962, p. 176.

<sup>13</sup> Per la presentazione e la disamina dei vari testi, cfr. M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 589-595; e quanto annota G.P. Maggioni, in IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano 2 240 inf.*, testo critico riveduto e comm. a cura di G.P. Maggioni, trad. ital. coordinata da Fr. Stella, con la revisione di G.P. Maggioni, premessa di Cl. Leonardi, vol. II, Firenze-Milano 2007, p. 1500. Sulla figura di Agnese e sulla tradizione storica, letteraria, agiografica, culturale e devozionale a lei pertinente vi è un'ampia bibliografia. Fra i titoli più significativi, cfr. D. BARTOLINI, *Gli atti del martirio della nobilissima vergine romana santa Agnese*, Roma 1858; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Santa Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma 1899; P. ALLARD, *Agnès (sainte), sub voc.*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. I, t. I, Paris 1907, coll. 905-918; A. FERRUA, *Nuova luce sulle origini del culto di santa Agnese?*, in «Civiltà Cattolica» 90,1 (1939), pp. 114-129; E. SCHÄFER, *Agnes, sub voc.*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. I, Stuttgart 1941, coll. 184-186.

<sup>14</sup> AMBR. *hymn.* XI (*In die natali sanctae Agnetis virginis et martyris*), vv. 25-28: *Percussa quam pompam tulit! / Nam veste se totam tegens / curam pudoris praestitit, / ne quis relectam cerneret*

denzio, a sua volta, introduce un nuovo elemento nel racconto, raccogliendolo dalla già consolidata tradizione, e cioè la costrizione – cui viene sottoposta l'innocente Agnese – a essere esposta in un postribolo (elemento narrativo, questo, ben presente nel poemetto rosvitiano), coi frequentatori che non hanno nemmeno il coraggio di guardarla, a eccezione di un giovane che desidera possederla, ma non riesce a conseguire il suo scopo, a motivo di un bagliore che lo acceca, provocato da un angelo biancovestito, che serve la fanciulla alla stregua di guardia del corpo (e anche in questo caso, come poi in Rosvita, la morte giunge attraverso la decapitazione).<sup>15</sup>

Rosvita non si è ispirata, però, ad alcuna delle fonti di cui si è detto, né, tanto meno, alla *Passio* greca, composta nel V secolo e subito tradotta in siriano (nella quale Agnese viene presentata come una donna ormai adulta, che accoglie attorno a sé molte matrone, alle quali fa conoscere Cristo e, per tal motivo denunciata al prefetto, viene esposta nel postribolo, da cui però esce illesa),<sup>16</sup> bensì alla *Vita Agnetis*, un'opera agiografica sulla santa attribuita erroneamente ad Ambrogio ma, in realtà, adespota e assai più tarda, risalendo infatti al sec. VI.<sup>17</sup> Il testo in questione viene da Rosvita sottoposto, ovviamente, a una radicale rielaborazione.<sup>18</sup> Tale scelta, oltre a rivelare, nella canonichessa di Gandersheim ormai sufficientemente esperta nella composizione di poemetti agiografici, una consapevolezza delle sue ormai pienamente raggiunte capacità versificatorie ed affabulatorie, le consente anche di trarre un primo bilancio consuntivo del percorso da lei compiuto, appunto da *Maria ad Agnes*.

La vicenda narrata nei 459 esametri leonini che compongono l'ultima delle leggende agiografiche rosvitiane è, per sommi capi, la seguente.

Agnese, nobile fanciulla romana di 14 anni, ha deciso di consacrare la propria vita al servizio di Cristo, mantenendosi casta e pura. Il figlio del nobile Sinfronio, prefetto della città, la richiede in moglie, ma senza alcun risultato: Agnese, infatti, lo

(cito, per comodità, da AMBROGIO DA MILANO, *Inni*, a cura di G. Biffi, Milano 1997, p. 78).

<sup>15</sup> PRUD. *perist.* XIV (*Passio Agnetis*), vv. 38-49: *Sic elocutam publicitus iubet / flexu in plateate sistere virginem. / Stantem refugit maesta frequentia / aversa vultus ne petulantius / quisquam verendum conspiceret locum. / Intendit unus forte procaciter / os in puellam nec trepidat sacram / spectare formam lumine lubrico. / En ales ignis fulminis in modum / vibratur ardens atque oculos ferit. / Caecus corusco lumine corrui / atque in plateate pulvere palpitat* (*Atti e passioni dei martiri*, cit., p. 360): cfr. quanto, a proposito di questo passo, scrive M.M. van Assendelft, *ivi*, p. 590. Fra le versioni e le redazioni successive a Rosvita ricordo qui la *Passio Sanctae Agnetis virginis et martyris* attribuita (ma con scarsa verosimiglianza) a Ildeberto di Lavardin (*PL* 171, coll. 1307-1314); e il cap. 24 (*De sancta Agnete*) della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (cfr. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, cit., I, pp. 202-207).

<sup>16</sup> Cfr. ancora M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 589-595.

<sup>17</sup> Essa è pubblicata in AASS, *Jan.* II, Antwerpen 1734, pp. 715-718; e (fra gli scritti ambrosiani) in *PL* 17, coll. 813-821. Giovinì (*Come trasformare un bordello*, cit., p. 596) segnala anche, per completezza, l'esistenza di una seconda e meno nota versione in prosa della vita di Agnese, edita due volte all'interno della *PL*, prima fra i *sermones* ambrosiani o pseudo-ambrosiani (*PL* 17, coll. 725-728), quindi, identica, fra gli scritti attribuiti a Massimo da Torino (*PL* 57, coll. 643-648).

<sup>18</sup> Sui modi e le tecniche di tale rielaborazione cfr. l'analisi (limitata purtroppo – e non si comprende bene per qual motivo – solo alla prima metà circa del poemetto, fino a v. 269) di M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 596-617.

respinge recisamente, affermando di essere già sposa di Cristo. Ma, poiché il giovane si macera e addirittura si ammala d'amore (ed è il motivo topico della *maladie d'amour*,<sup>19</sup> quantunque in questo caso si tratti di un amore sensuale e peccaminoso), il padre, venuto a conoscenza della cosa e infuriato per il diniego cui è stato fatto oggetto il proprio rampollo, ordina che la fanciulla sia condotta al suo cospetto, tentando (ma ovviamente senza alcun risultato) di indurla a sposare il figlio e a rinnegare Cristo. Vendola fermamente ostinata nel suo proposito, Sinfronio le offre allora l'alternativa di diventare una vestale (ma anche in tal maniera la fanciulla avrebbe dovuto rinnegare la propria fede nell'unico vero Dio e convertirsi al paganesimo). Agnese, rivelando un coraggio e una fermezza ben superiori a quelli che ci si aspetterebbe da una ragazza ancor così giovane (ed è il diffusissimo *topos* agiografico del *puer-senex*, in questo caso – se così può dirsi – della *puella-vetula*), si rifiuta sdegnosamente e viene quindi, per punizione, condotta in un postribolo perché non possa più gloriarsi della propria verginità (il dono principale che ella possiede e uno dei più ricorrenti e significativi idoli tematici della scrittrice medievale). Ma il Signore non le fa mancare il proprio ausilio. Spogliata a forza, perché attraverso l'esibizione coatta della sua nudità ella avvilita la propria purezza e il proprio candore verginale, Agnese viene miracolosamente rivestita dei propri capelli, che, nello stesso istante in cui viene privata degli abiti, crescono su di lei in modo rapidissimo e prodigioso, fino alle piante dei piedi. Ma c'è di più. Al suo ingresso nel bordello, infatti, l'immondo fetore di quel luogo malsano si trasforma in un soave profumo e le tenebre sono rischiarate dalla luce.<sup>20</sup> Il figlio di Sinfronio, come estremo atto di peccato e di empietà, tenta invano di usarle violenza ma, ancor prima di riuscire ad accostarsi a lei, cade per terra fulminato dalla giusta punizione divina. Di fronte al dolore di Sinfronio, disperato per la morte del figlio, Agnese allora prega Dio perché faccia resuscitare il giovane; il miracolo ha luogo e allora Sinfronio e il figlio si convertono al Cristianesimo. I sacerdoti pagani, però, reclamano furenti che Agnese venga uccisa lo stesso e Sinfronio, impaurito dalle loro minacce, si dimette dal proprio incarico prefettizio, cedendo il proprio ruolo ad Aspasio, personaggio ben più sgradevole e protervo, che ordina immediatamente che la ragazza sia gettata in mezzo alle fiamme per espiare la propria insolenza. Ma anche in questo caso Dio assiste la sua fedele, compiendo un altro miracolo: Agnese, infatti, esce dal fuoco completamente indenne, pregando il Creatore di potersi al più presto ricongiungere con Lui in cielo. E così avviene infatti perché Aspasio, esasperato, la trafigge con la spada. In seguito ella appare come una visione dal cielo ai genitori disperati perché comprendano che ella ha ottenuto il premio celeste delle sue pene terrene.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Cfr. M. CIAVOLELLA, *La "malattia d'amore" dall'antichità al Medioevo*, Roma 1976.

<sup>20</sup> Ed è evidentemente superfluo insistere sul valore simbolico che, nella produzione religiosa in genere e agiografica in particolare, rivestono i motivi del "profumo" e della "luce".

<sup>21</sup> Ho rielaborato e ampliato, qui, il sunto del poemetto proposto da F. BERTINI, *Il "teatro" di Rosvita*, cit., pp. 39-40.

2. L'episodio sul quale, in questa sede, vorrei indugiare è quello relativo alla conversione dei clienti del postribolo in cui è stata rinchiusa Agnese e alle successive (e conseguenti) morte, resurrezione e conversione dello sconsiderato figlio del prefetto e, in subordine, alla conversione del di lui padre, lo stesso Sinfronio (si tratta dei vv. 234-349, costituenti la sezione centrale del poemetto rosvitiano).

Alcuni giovani, in preda a una furiosa smania, giungono in frotta presso il bordello in cui si trova la bellissima vergine. Litigano fra loro per chi, per primo, dovesse introdursi nella camera della fanciulla e potesse così appurare, di persona, se ella fosse capace o no di perseverare nel voto cui si era consacrata, sorretta dall'ausilio di Cristo. Ma, pur essendo così perversi e malvagi, e così malvagie e perverse essendo le loro bieche intenzioni, essi sperimentano subito quanto grande sia la misericordia divina, e come colui che si affida nel Signore con sicura speranza non verrà mai abbandonato e gettato nello smarrimento più completo (vv. 241-243 *Nec mora, cognoscunt, nec contradicere possunt, / quod numquam longum quis confundetur in aevum, / qui credens Domino firma spe pendet in illo*).<sup>22</sup> Infatti, non appena ciascuno di essi, sospinto dalla propria superbia, mette piede in quell'oscura casa del peccato, subito, al vedere la fanciulla risplendente nella veste bianca e abbagliante che, prima, l'angelo di Dio le aveva fatto indossare, viene colto da un profondo, religioso terrore e si prostra all'istante ai piedi della santa vergine, scongiurando di essere liberato dalle catene del peccato e dichiarando solennemente la necessità di adorare il solo, unico e vero Dio, sempre pronto a venire in aiuto dei suoi fedeli e a consolarli. E così – soggiunge la poetessa in un verso molto significativo – quel covo di peccatori divenne una casa di preghiera (v. 253 *sicque locus scelerum domus efficitur preclarum*).<sup>23</sup>

Anche il figlio del prefetto, giunto coi medesimi scopi degli altri, si avventa contro Agnese che, in quel momento, è tutta raccolta in preghiera. Egli non si cura (forse neanche se ne rende conto) del mutamento che è intervenuto, nel frattempo, in quel postribolo e, senza recitare lodi e rendere grazie al Padreterno, pensa di poter così finalmente saziare la sua brama sessuale, godendo appieno delle grazie della bellissima ragazza (vv. 256-261 *Qui mox ingressus ridenti corde misellus / nec dixit laudem domino nec reddit honorem, / gratia tristifico cuius radiabat in antro, / sed detestabilem laetus tendebat in aedem, / amplexu dulci sperans se virginis uti / iam licito sacrae, cuius languebat amore*). Ma anche stavolta Dio, nella sua infinita misericordia e nel suo immenso potere, opera il miracolo. Egli infatti, prima ancora di poter accostarsi ad Agnese (come avverrà

<sup>22</sup> Per quest'espressione, cfr. *Eccl.* II 11; nonché il verso conclusivo del *Te Deum: In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum*. Qui, come altrove, cito il testo di Agnes da ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., pp. 224-249 (ediz. nella quale viene sostanzialmente ripreso il testo critico stabilito da Paul von Winterfeld nel 1902, sebbene abbia anche tenuto sott'occhio sia la vecchia ediz. della Wiegand sia quella, assai più recente, del Berschin, entrambe citate alla n. 1 di questo lavoro).

<sup>23</sup> Il verso in questione, un po' parafrasato, è stato infatti giustamente utilizzato come titolo per il contributo – già più volte ricordato – di M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit.

poi per il “necrofilo” Callimaco nel “dialogo drammatico” omonimo),<sup>24</sup> stramazza morto per terra, annientato dalla potenza di Cristo (vv. 266-269 *Nam, mox ut rapido cursu properaverat illo, / quo supplex laudes domino resonaverit Agnes, / infelix, membris improvisa resolutis / morte, ruit pronus, Christi virtute peremptus*).

Soffermandoci un poco su quest’ultima sottosezione del racconto agiografico, può essere utile ripercorrere e ridiscutere quanto, in merito a essa, ha osservato Marco Giovini in uno dei pochi, pochissimi contributi recenti espressamente dedicati ad *Agnes*.<sup>25</sup> In primo luogo, Giovini rileva opportunamente come Rosvita, nel presentare il personaggio del figlio del prefetto al suo ingresso nel postribolo (o, meglio, in quello che fino ad allora era stato un postribolo), tenda consapevolmente a eliminare un particolare sgradevole a lui pertinente che, invece, si legge nella sua fonte riconosciuta, ovvero la *Vita Agnetis* pseudo-ambrosiana. In questo testo, infatti, il giovane giunge al lupanare non da solo, ma in compagnia di un branco di amici, intento (egli come, forse, anche i suoi poco raccomandabili compari) a praticare violenza sul corpo di Agnese, una violenza che, in buona sostanza, si configurerebbe come una sorta di rivalsa nei confronti del rifiuto matrimoniale da lui subito a opera della fanciulla.<sup>26</sup> L’eliminazione, da parte della poetessa medievale, di questo particolare odioso non è certo dovuta al caso, ma a una meditata scelta compositiva: infatti, quantunque professi a più riprese la propria pochezza e la propria incapacità, Rosvita è, almeno all’altezza cronologica dell’*Agnes*, una scrittrice già abbastanza esperta e provetta. Tale eliminazione, insomma, sarebbe dovuta al fatto che «ella ha in mente un personaggio in parte diverso da quello offerto dal canovaccio della fonte: nella sua versione, il figlio di Sinfonio appare quale un giovane di belle speranze, impulsivo, focoso, sensibile al punto d’ammalarsi di fronte al rifiuto opposto alla sua proposta di matrimonio, forse brusco e un po’ zotico a presentarsi alla fanciulla prediletta carico di preziosi regali, quasi per “acquistarne” il consenso, ma di certo è un giovane veramente innamorato che, nel suo amore, ha compiuto una scelta esclusiva e assoluta».<sup>27</sup>

Orbene, quanto scrive Giovini, a mio avviso, è però vero e condivisibile soltanto in parte. Sì, è certamente innegabile che la figura del giovane ricopre, nel poemetto rosvitiano, un ruolo ben diverso e ha una configurazione psicologica e comportamentale ben differente dal corrispondente personaggio della fonte agiografica, ma di qui a considerarlo un tenero e sospirato innamorato, mi pare che ce ne corra, e non poco. Certo, egli non è brutale e violento come gli *iuvenes* [...] *furentes* del modello pseudo-am-

<sup>24</sup> Lo si può leggere in ROSVITA, *Dialoghi drammatici*, a cura di F. Bertini, Milano 1986, pp. 118-153 (con trad. ital.); e in HROTSVIT, *Opera omnia*, cit., pp. 177-194.

<sup>25</sup> M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 614-615 (che qui utilizzo variamente). Nelle pagine che seguono mi discosto comunque, in parte, dal giudizio pienamente positivo che, del saggio di Giovini, avevo dato nel mio *Un ventennio di studi*, cit., pp. 158-162.

<sup>26</sup> *Vita Agnetis* 9 (col. 817 Migne).

<sup>27</sup> M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 614-615. Lo studioso poggia quest’ultima sua affermazione sui vv. 46-47 *Affectu nimio cordis suspensus in illa / hanc sibi prae cunctis unam delegit amandam*.

brosiano o anche come gli altri avventori che, prima di lui, sono entrati nel bordello per saziare le proprie voglie sul tenero corpo di Agnese, cioè dei «ragazzacci villani, bulli protervi ma, sotto sotto, facilmente suggestionabili che, per compiere un'odiosa bravata collettiva, si recano "in branco" al bordello per appurare, maliziosamente, se Agnese riuscirà a conservarsi vergine anche lì».<sup>28</sup> Ma non si può passare sotto silenzio il fatto che egli, come estremo atto di empietà, persegua lo scopo di violare la verginità di Agnese e, totalmente ottenebrato da tale scomposta passione e da tale incoercibile desiderio, nell'entrare nel lupanare (o meglio, ripeto, quello che fino a quel momento era stato un lupanare e ora era stato invece redento e purificato dalla santità e dalla bellezza di Agnese), non si renda conto di alcunché, si comporti proprio in maniera rozza e brutale e, come si è detto poc'anzi, non reciti neanche le lodi e non renda le dovute grazie al Creatore (d'altra parte, però, egli è ancora un pagano e, quindi, non gli tocca sottostare a tali obblighi di preghiera). E non si giustificerebbero nemmeno, in questa maniera, la sua morte, la sua resurrezione a opera della stessa Agnese (evidentemente per divina intercessione) e la sua conclusiva conversione al culto dell'unico vero Dio. Morte, resurrezione e conversione (qui come in alcuni testi successivi, segnatamente il terzo dei "dialoghi drammatici", il già ricordato *Calimachus*) sono invece i tre momenti fondamentali di un percorso salvifico che mira (e riesce) a trasformare un uomo in un altro, l'uomo antico in un uomo nuovo, il lascivo ed empio figlio del prefetto in un giovane interamente rinnovato, totalmente rinato nella grazia di Dio. Le connotazioni negative del giovane – prima della sua morte, resurrezione e conversione – sono, è innegabile, ben più attenuate in *Agnes* che nella fonte pseudo-ambrosiana, ma sono indiscutibili; e sono, per di più, interamente funzionali allo scopo che Rosvita si propone in questo suo poemetto (e anche in altre sue scritture, quali il *Theophilus* e il *Basilus*, il *Calimachus*, l'*Abraham* e il *Pafnutius*), ossia l'esaltazione della gloria e della potenza di Dio che, attraverso i suoi testimoni e i suoi martiri (e Agnese ne è un esempio preclaro), riesce a piegare ai propri voleri, all'obbedienza e al culto anche gli spiriti più malvagi. E il figlio di Sinfronio è, fino al momento in cui mette piede nel lupanare, sicuramente uno spirito malvagio. Ed è proprio a confronto di tale sua malvagità (qua e là mitigata dalla scrittrice, ma non certo da lei negata o pretermessa) che si sostanzia e si rafforza il tema della conversione. In fondo, si tratta di un processo simile – pur con le evidenti diversità di *fabula* e di intreccio – a quello relativo alla conversione del duca Afrodasio, del quale mi sono occupato in una nota di qualche anno fa (anche se nel primo poemetto rosvitano non compaiono i motivi, qui strutturalmente e narrotologicamente ineliminabili, della morte e della resurrezione).<sup>29</sup> In ogni caso, una conversione subitanea e repentina, senza alcun "passaggio" logico o psicologico da parte del personaggio interessato.

Onde non mi sento di condividere completamente quanto Giovini ha affermato

<sup>28</sup> Ivi, p. 615.

<sup>29</sup> Cfr. A. BISANTI, *La fuga in Egitto, la distruzione degli idoli, la conversione di Afrodasio*, cit., pp. 28-31.

a tal proposito, scrivendo che, quando il figlio di Sinfronio «giunge al postribolo da solo, lontano dal crocchio degli altri clienti, languido d'amore, con il cuore che finalmente, per la prima volta, sorride (v. 256 *ridenti corde*)», sarebbe «così accecato dalla passione e dal desiderio da non rendersi più conto di nulla, nemmeno della luce miracolosa che pervade il postribolo e rifulge nell'abito di Agnese, mentre premedita un progetto perverso (v. 263 *perversa volens*)».<sup>30</sup> Quando il giovane giunge al lupanare, invece, è ottenebrato non dall'amore e dalla passione pura che egli prova per la fanciulla, bensì dalla sua incoercibile brama sessuale (costante idolo polemico della casta Rosvita), che non gli più fa capire nulla, lo abbrutisce e lo spinge soltanto a ogni forma di perversione, di violenza e di crudeltà.<sup>31</sup> E l'espressione *perversa volens* al v. 263, utilizzata (come si è visto or ora) da Giovini a sostegno della propria interpretazione dell'episodio e del personaggio, è invece spia lampante, direi, di una ben diversa, anzi opposta, lettura dello stesso episodio e del personaggio (e, quindi, anche di gran parte del poemetto medesimo). Il figlio di Sinfronio è un perverso, merita di morire per la propria perversione ma, poiché la provvidenza e la misericordia di Dio sono infinite, merita insieme di rinascere a vita nuova (come tanti altri malvagi che popolano i testi rosvitiani, fra i quali, ancora una volta, il protagonista del *Calimachus*).

Se mi sono soffermato così ampiamente su questo breve episodio è perché ritengo che qui stia il nocciolo dell'intero poemetto, almeno per quel che attiene al motivo della conversione, ovviamente, qui come altrove in Rosvita, non disgiunto da altre tematiche caratteristiche della poetessa sassone, quali, da un lato, il martirio, la santità, la verginità e, dall'altro, la crudeltà, il turbamento, la pulsione del desiderio inappagato. Ciò che segue all'interno della sezione del poemetto, quantunque importante in se stesso e anche ai fini di un'interpretazione complessiva dell'*Agnes*, è forse meno significativo, poiché si tratta della narrazione delle conseguenze dell'atto (anzi, del tentativo) peccaminoso del figlio del prefetto.

Ma procediamo, comunque, con l'esposizione dell'episodio.

Il padre del ragazzo, Sinfronio, prefetto della città, viene quindi a sapere che il figlio è morto e si precipita, animato da smania di vendetta, nel luogo, investendo Agnese con ogni sorta di impropri e di ingiurie, accusandola di esser stata lei la causa della morte del giovane e apostrofandola come una donna spietata e malefica (v. 274a

<sup>30</sup> M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., p. 615. Sul tema del "desiderio" nei poemetti agiografici rosvitiani – con sparse osservazioni anche su *Agnes* – vd. R. STOTTEMYER, *The Construction of the Desiring Subject in Hrotsvit's «Pelagius» and «Agnes»*, in *Hrotsvit of Gandersheim: Contexts, Identities, Affinities and Performances*, ed. by Ph.R. Brown [et alii], Toronto 2004, pp. 96-124; e il più recente intervento di S. SCHOTTENIUS CULLHED, *Desire in Hrotsvith's Hagiographical Legends*, in *Pangs of Love and Longing: Configurations of Desire in Premodern Literature*, ed. by A. Cullhed [et alii], Cambridge 2013, pp. 204-215.

<sup>31</sup> Sulla tematica della "crudeltà" in Rosvita, e segnatamente nei suoi dialoghi drammatici, cfr. quanto ha magistralmente osservato P. DRONKE, *Introduzione a ROSVITA, Dialoghi drammatici*, cit., pp. XV-XLI. Ma vd. anche Fl. NEWMAN, *Violence and Virginitly in Hrotsvit's Dramas*, in *Hrotsvit of Gandersheim: Contexts, Identities*, cit., pp. 59-76.

«*O mulier mala, crudelis*»), nel cui cuore si annidano una ferocia e un istinto sanguinario che nulla hanno di femminile (vv. 274b-275 «*cui non muliebris / cordis inest feritas nimiumque cruenta voluntas*») e che, dietro la dolce e apparentemente fragile parvenza muliebre, freme d'aggressività, con l'indole di una belva (vv. 276 «*corpore sub tenero frendescens more ferino*»). Ma ella non si lascia affatto intimidire da tali insulti, rimane ferma e pura nei suoi propositi, fa uscire tutti i presenti e, supplicando il Signore, fa “resuscitare” a nuova vita il giovane peccatore, ormai redento e fatto un altro uomo da quello che era precedentemente (vv. 301-305 *Cui mox oranti, misero vitamque precanti / angelus astiterat procumbentemque levabat, / praebens colloquiis illi solamen amicis, in verboque dei iussit virtute potenti / extinctum subito flatu vixisse resumpto*). Anche in questo caso, come era avvenuto per la conversione di Afrodizio in Maria, il giovane appena ritornato in vita prorompe immediatamente in una lunga serie di lodi di Dio e di Cristo, esortando gli astanti a pentirsi dei propri peccati e a convertirsi anche essi (vv. 308-310 *ac, laudum dulces spargens super aethera voces, / grates continuo solvebat mente iocunda / Christo, victori mortis vitaeque datori*), poiché Cristo è il vero Dio, l'unico vero Dio in eterno, che regna in eterno e regge lo scettro insieme al Padre e allo Spirito Santo, e così via secondo un modulo consueto (vv. 317-320 «*Credite, Romani cives, rogo, credite cuncti, / esse deum Christum verumque perenniter unum / cum patre celsithrono necnon cum flamine sacro / semper regnantem, scaeptrum caelique tenentem*»).<sup>32</sup> Lo stesso Sinfonio, visto il miracolo, si ravvede insieme al figlio e si converte alla fede nel vero unico Dio, di cui egli, del pari, tesse fervide lodi, avendo sperimentato l'efficacia istantanea della di Lui misericordia, per il cui cenno la morte crudele era stata annientata e il figlio gli era stato restituito miracolosamente in vita, dopo che la stessa morte lo aveva inghiottito (vv. 337-340 *atque deum verum clamans dixit fore Christum, / cuius tam celerem cognoscebat pietatem, / cuius et imperio mors succumbebat amara, / reddens viventem, quem sorbebat morientem*). Tutti i cittadini di Roma, lieti e con l'animo pieno di meraviglia, innalzano anche essi panegirici di lode al Cielo, celebrando il santo nome di Dio, tranne i pontefici (nelle opere di Rosvita e, in genere, nelle *passiones* agiografiche ci sono sempre i “cattivi”, che non vogliono affatto ravvedersi), che accusano Agnese di essere una strega malvagia e la conducono all'ultimo supplizio (vv. 344-349 *Hoc vix pontifices crudeli corde ferentes / commovere quidem non parvam seditionem, / Agnem sacrilegam dicentes et scelerosam / occidi poenis citius debere cruentis, / illius causa quia contemptum simulachra / cunctaque sacrorum paterentur iura suorum*).

Si è parlato, in queste ultime pagine, dei due principali personaggi maschili del poemetto, ovvero il prefetto Sinfonio e, soprattutto, il figlio. Ma, avviandomi alla conclusione di questa nota, non posso non rilevare come assoluta e luminosa (nel vero senso della parola) protagonista di Agnes sia proprio Agnese, la vergine pura e incontaminata (e incorruttibile) che riesce a convertire alla fede in Dio tutti coloro che l'avevano in vario modo insidiata e perseguitata; o, per meglio dire, tutti coloro

<sup>32</sup> Cfr. Mt. XXVIII 19; Gv. V 7; nonché HROTSV. Asc. 28-29.

che, sì, l'avevano in vario modo perseguitata e insidiata ma che almeno – agli occhi di Rosvita – potessero essere considerati degni di redenzione e capaci di pentimento. Il fatto che, qui nell'*Agnes* come altrove, vi siano personaggi malvagi e spietati incapaci di pentimento e di redenzione (in questo caso i pontefici e il nuovo prefetto Aspasio),<sup>33</sup> che non solo non si convertono davanti ai miracoli operati da Dio tramite Agnese, ma addirittura conducono spietatamente la fanciulla all'ultimo supplizio, non diminuisce assolutamente l'impostazione che la poetessa ha voluto conferire al proprio poemetto agiografico, anzi, se è possibile, corrobora e rafforza tale impostazione, nell'istituzione di quella tematica martiriale che è uno dei principali cardini su cui si muove la produzione della canonichessa sassone.

Assoluta protagonista del poemetto, Agnese redime e converte anche in virtù della propria bellezza, nel senso della bellezza fisica (oltre che, ovviamente, di quella spirituale). Rosvita insiste a più riprese su tale elemento, anche se non sempre in modo palese, mostrando l'implicita – e forse un po' paradossale – convinzione che «una santa di bell'aspetto adempia il compito di riscattare i maschi virtuosi dai deleteri vincoli del peccato meglio e con efficacia catartica più istantanea rispetto a una santa priva d'aggraziata leggiadria fisica: infatti, è grazie al candido fascino della sua bellezza verginale che Agnese attrae e avvince a sé, senza malizia, gli uomini, primo fra tutti il [...] figlio di Sinfronio, ma, invece di sedurli, li purifica, convertendoli in schiera, l'uno dopo l'altro, e avvicinandoli così a Dio».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Si pensi, per es., al re Erode e ai sacerdoti egiziani in *Maria* o al califfo del *Pelagius*, o ancora ad alcuni personaggi dei “dialoghi drammatici”, quali Dulcizio e Sisinnio nel *Dulcitus*, Fortunato nel *Calimachus*, Antioco nel *Sapientia*.

<sup>34</sup> M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., pp. 616-617. In questo caso concordo abbastanza con quanto affermato da Giovini. Lo studioso, riprendendo e ampliando qua e là quanto aveva già scritto Luca Robertini nella sua introd. al poemetto (ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Poemetti agiografici e storici*, cit., p. 222), osserva, in conclusione del suo studio, che «in questo modo Rosvita respinge lo stereotipo misogino diffuso dalla tradizione dei Padri della Chiesa, che individuava nella donna un peccaminoso strumento del demonio, esaltando invece la salvifica opera di redenzione che essa può esercitare nei confronti dell'uomo. Anche così, però, la femminilità viene intrinsecamente annullata, perché la donna acquisisce autentico valore, tanto morale quanto esistenziale, solo ed esclusivamente in funzione della sua verginità consacrata, opzione di vita totalizzante che di fatto nega, o, meglio, rimuove gli aspetti più naturali e spontanei della sfera affettiva esessuale. D'altro canto, proprio l'insistenza con cui il *puellaris* [...] *pudor* viene esaltato in tutto il poemetto, con insistita profusione di richiami alla sua intima natura, oltre che al suo significato in chiave teologico-monastica, tradisce, in realtà, la fortissima e morbosa tensione erotica che Rosvita avverte e reprime dentro di sé: l'ossessiva presenza rassicurante dello Sposo celeste altro non è che una forma di scorporante sublimazione di questa dissimulata ma indelebile pulsione» (M. GIOVINI, *Come trasformare un bordello*, cit., p. 617).