

*QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?*  
MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE  
NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE  
(SECC. IV-XIII)

~

*QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?*  
*MISSIONARIES AND EVANGELIZATION*  
*IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE*  
*(4<sup>TH</sup> - 13<sup>TH</sup> CENTURIES)*

ACURADI  
EMANUELE PIAZZA



***QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?***  
**MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE**  
**NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE**  
**(SECC. IV-XIII)**

~

***QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?***  
***MISSIONARIES AND EVANGELIZATION***  
***IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE***  
***(4<sup>TH</sup> - 13<sup>TH</sup> CENTURIES)***

A CURA DI  
EMANUELE PIAZZA



ENTE PROMOTORE

Alteritas ~ Interazione tra i popoli  
Sede: via Seminario 8 – 37129 Verona (Italia).  
[www.progettoalteritas.org](http://www.progettoalteritas.org)

RESPONSABILE SCIENTIFICO

Silvia Negrotti

COORDINATORE

Simona Marchesini

COMITATO SCIENTIFICO

Luigi Andrea Berto (Western Michigan University)  
Alfredo Buonopane (Università degli Studi di Verona)  
Maria Clara Rossi (Università degli Studi di Verona)  
Biagio Saitta (Università degli Studi di Catania)  
Carmelina Urso (Università degli Studi di Catania)

PROGETTO GRAFICO

Simona Marchesini

REDAZIONE A CURA DI

Emanuele Piazza

STAMPA

La stampa in formato digitale di questo volume, a cura di Alteritas, è disponibile presso  
[www.progettoalteritas.org](http://www.progettoalteritas.org).

ISBN e-book: 978-88-907900-4-1

Finito di stampare in formato digitale a Verona nel mese di luglio 2016.

## SOMMARIO

Premessa	5
VITTORIO GIOVANNI RIZZONE La cristianizzazione dell'arcipelago maltese alla luce delle indagini sulle pratiche funerarie	7
VALENTINA CASELLA <i>Gratis accepistis, gratis date</i> . La fortuna dei santi anargiri a Roma nel tardo impero	27
VIOLA GHELLER Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti	45
BEATRICE GIROTTI Sugli <i>insignes apicibus sacerdotes</i> di <i>Pacatus</i> e il <i>Chorus beatorum</i> di Gerolamo: forme di convivenza religiosa o resistenze pagane ad Emona e ad Aquileia?	65
ELISABETTA COLAGROSSI <i>Non uno itinere</i> . La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.	81
IVO TOPALILOV Christianity, Heresies, and Paganism in the Religious Policy of Theodosius I in Thrace	99
GIANCARLO GERMANÀ BOZZA Persistenze pagane a Siracusa in età tardoantica	123
LUIS A. GARCÍA MORENO La misión Arriana como instrumento y símbolo de la hegemonía de la Monarquía goda Balta sobre otras Monarquías militares bárbaras en el siglo V	141
NICO DE MICO <i>Quod verba non explicant, facta conclamant</i> ( <i>Vita Lupicini</i> 5). I santi della Gallia merovingica strumenti di conversione per attrazione	163
ELENA GRITTI <i>Benivola societate</i> . San Severino nel <i>Noricum</i> e il <i>regnum</i> germanico dei Rugi	191
GIULIA MARSILI Il cantiere episcopale di età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione nel Mediterraneo orientale	209
NIKOLOZ ALEKSIDZE A Nation among other Nations: The Political Theology of the Conversion of Georgia	227

EMANUELE PIAZZA La regina Berta, il vescovo Liudardo e gli inizi del cattolicesimo in Britannia	245
CARMELINA URSO Brunechilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita	257
REMUS MIHAI FERARU Mission chrétienne et confession de la foi au VII <sup>e</sup> siècle: Maxime le Confesseur et la politique religieuse des empereurs de la dynastie des Héraclides	281
ARMANDO BISANTI Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel <i>Dionysius</i> di Rosvita di Gandersheim	299
HELEN HIMHOFF «Before the Coming of Patrick»: Literary Depictions of Conversions in Pre-Christian Ireland	315
ANDREA VANINA NEYRA <i>Tu sanctus, amicus Dei, uerus Israhelita</i> : entre la violencia y la burla. Los obispos misioneros en la Europa Central medieval y el impacto de la misión	335
ALAN V. MURRAY Catholic Missionaries in the Evangelization of Livonia, 1185-1227	353
CAMILLE ROUXPETEL Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13 <sup>th</sup> -14 <sup>th</sup> centuries)	367

## Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel *Dionysius* di Rosvita di Gandersheim

ARMANDO BISANTI

Università degli Studi di Palermo  
armando.bisanti@unipa.it

### ABSTRACT

In her seventh hagiographical poem, *Dionysius* (or *Passio sancti Dionysii egregii martyris*), Hrotsvit of Gandersheim (935-973) elaborates in 266 rhymed hexameters a story already told in the *Vita sancti Dionysii* of Hilduinus, abbot of Saint-Denis, composed about 835 by order of the emperor Louis the Pious, to whom he is devoted. Hrotsvit, in this work, presents the figure of Dionysius as a convert by the apostle Paulus, who consecrates his new Christian life to the conversion of the Pagans, until his martyrdom (which is under the topic of “cephalologie”, a recurring theme in classical and medieval lore). The poem has a big interest, both historical and literary. The paper presents and analyzes Hrotsvit’s *Dionysius* in his literary, historical, hagiographical, religious components and particularly insists on the themes of “conversion”, “evangelization” and “martyrdom”.

### KEYWORDS

Hrotsvit of Gandersheim/Saint Dionysius/Medieval Latin Hagiography

### LA FIGURA DI SAN DIONIGI NELLA LETTERATURA DELL'ALTO MEDIOEVO

La tradizione agiografica medievale sulla figura e l'attività di san Dionigi – personaggio particolarmente importante e oggetto di devozione e culto, anche perché destinato a divenire patrono della città di Parigi – e dei suoi compagni, pur se ampia, complessa e variegata, risulta fin dalle sue origini viziata da tutta una serie di errori, confusioni, fraintendimenti, sovrapposizioni<sup>1</sup>. Nella delineazione e nella narrazione delle vicende terrene di san Dionigi, infatti, vengono a confluire – e già assai per tempo –, spesso inestricandosi e accavallandosi in aperto dispregio di ogni verosimiglianza e plausibilità storica, ben tre individui differenti dallo stesso nome (e, come sempre in questi casi, si tratta di un nome “parlante”)<sup>2</sup>: in primo luogo, il Dionigi evangelizzatore della Gallia che sarebbe stato eletto vescovo di Parigi e che avrebbe subito il martirio fra il II e il III sec.; in secondo luogo, il Dionigi, prima filosofo greco e poi discepolo di san Paolo, che si convertì al Cristianesimo dopo il discorso

<sup>1</sup> Per la stesura di questo paragrafo ho utilizzato Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, testo critico riveduto e comm. di G.P. Maggioni, trad. ital. coordinata da F. Stella, Firenze 2007, vol. II, pp. 1671-1673; e J. LE GOFF, *Il tempo sacro dell'uomo. La “Legenda aurea” di Iacopo da Varazze*, trad. it. di P. Galloni, Roma-Bari 2012, pp. 143-144. Sulla figura di Dionigi, cfr. inoltre R.J. LOENERTZ, *La légende parisienne de saint Denis l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in «AB», 69 (1951), pp. 217-237; G.M. SPIEGEL, *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, in «JMH», 1 (1975), pp. 43-69; A. LOMBARD-JOURDAN, «Montjoie et saint Denis». *Le centre de la Gaule aux origines de Paris et de saint Denis*, Paris 1989.

<sup>2</sup> Tale aspetto è molto rilevato nei “legendari abbreviati” del sec. XIII. All'inizio del capitolo su Dionigi, per esempio, Iacopo da Varazze ricollega il nome *Dionysius* a molteplici significati (quasi tutti, ovviamente, errati), quali *vehementer fugiens*; oppure *a dia, quod est duo, et nisus, quod est elevatio, quasi secundum duo elevatus, scilicet secundum corpus et animam*; o ancora *a dyone quod est Venus, scilicet dea pulchritudinis, et syos, quod est deus, quasi pulcher deo*; e così via di seguito (*Leg. aurea* 149. *De sancto Dionysio et sociis eius*, in Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* cit., vol. II, p. 1170).

pronunziato dall'apostolo presso l'Areopago di Atene (come testimoniato dagli *Atti degli Apostoli*)<sup>3</sup>, e che, per tal motivo, viene denominato Dionigi l'Areopagita; in terzo luogo, infine, un altro filosofo, neoplatonico stavolta e vissuto intorno al 500, autore di innumerevoli scritti di carattere mistico e teologico, spesso attribuiti nella tradizione – ma generalmente a torto – a Dionigi l'Areopagita (e, per tal motivo, definito lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita).

Un passaggio fondamentale nell'intricata storia dei rapporti – o, per dir meglio, delle sovrapposizioni – fra questi tre personaggi è costituito poi dal fatto che, nell'827, un codice miscelaneo contenente alcuni degli scritti attribuiti a quest'ultimo Dionigi, già a quell'epoca identificato col discepolo di san Paolo, venne offerto in dono a Ludovico il Pio da parte di Michele, *basileus* di Bisanzio. Nello stesso anno, l'8 ottobre (e quindi alla vigilia della celebrazione di san Dionigi, che cade appunto il 9 ottobre), il manoscritto venne da Ludovico il Pio affidato all'abbazia di Saint-Denis, sita nei pressi di Parigi, fondata già nel sec. III e considerata, sotto le dinastie dei Merovingi e dei Carolingi, alla stregua dell'abbazia per eccellenza dei re dei Franchi<sup>4</sup>; in particolare, il prezioso cimelio fu consegnato al dotto abate Ilduino perché ne curasse la versione in latino. Ilduino di Saint-Denis affiancò, a tale traduzione, anche un'opera agiografica su Dionigi, la *Vita sancti Dionysii episcopi Parisiensis* (o *Passio sanctissimi Dionysii sive Passio sanctorum Dionysii, Rustici et Eleuterii martyrum*)<sup>5</sup>, composta verso l'835, dedicata allo stesso Ludovico il Pio e destinata, da quel momento in poi, a rappresentare il testo di riferimento per chiunque, in seguito, avesse voluto occuparsi del santo e degli avvenimenti che lo riguardavano, almeno fino agli autori dei cosiddetti "leggendarî abbreviati" del sec. XIII (Bartolomeo da Trento, Jean de Mailly, Iacopo da Varazze)<sup>6</sup>.

Ma, giunti a questo punto, facciamo un non lieve balzo indietro ché nell'835, quando Ilduino redige la sua *Vita*, la tradizione agiografica relativa alle vicende di Dionigi e dei suoi compagni è già ben ricca di testi e di varianti (di cui, è presumibile, l'abate di Saint-Denis si sarà ampiamente giovato). Innanzitutto – e procedendo in ordine cronologico – già alla metà del sec. V san Dionigi è menzionato, insieme ai suoi due compagni di martirio, il prete Rustico e il diacono Eleuterio, nel *Martyrologium Hieronymianum*, in cui figura anche la data della sua morte, il 9 ottobre (rimasta poi invariata fino ai nostri giorni): notizia, questa, ripresa dai successivi *martyrologia* di Floro e di Adone, composti entrambi nel sec. IX. Inoltre, nel sec. VI – se non prima – era stata composta nei pressi di Parigi una *Passio* nella quale veniva raccontato, fra

<sup>3</sup> Act 17, 13-34.

<sup>4</sup> Cfr. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. fr. par A. Boureau (et al.), avec une préf. de J. Le Goff, Paris 2004, pp. 1418-1419.

<sup>5</sup> BHL 2175. Per il testo dell'opera, cfr. PL 106, coll. 23-50. Una nuova ed. critica, fondata sull'escussione della tradizione ms. (cfr. *infra*), è attualmente in corso di allestimento da parte di Michael Lapidge ma – almeno al momento in cui scrivo – essa non ha ancora visto la luce: fra i lavori preparatori cfr. comunque M. LAPIDGE, *The lost "Passio Metrica sancti Dionysii" by Hilduin of Saint-Denis*, in «MLatJb», 22 (1987), pp. 56-79.

<sup>6</sup> Cfr. Bartolomeo da Trento, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, 321. *De sancto Dionysio et sociis eius* (ed. critica di E. Paoli, Firenze 2001, pp. 311-313); Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographicum*, 156. *Dionysii cum sociis suis (editio princeps* di G.P. Maggioni, Firenze 2013, pp. 427-429); Iacopo da Varazze, *Leg. aurea*, 149, cit. (ed. cit., vol. II, pp. 1170-1181; a p. 1672, un rapido confronto fra queste tre compilazioni).

l'altro, l'episodio della decapitazione del santo (una pena, questa, che si riscontra in tutti le *passiones* a lui pertinenti), avvenuta, a detta dell'anonimo agiografo, addirittura ai tempi di Clemente I, discepolo di san Pietro (il quale, secondo la tradizione, fu vescovo di Roma dall'88 al 97)<sup>7</sup>. Tale retrodatazione del martirio di Dionigi era comunque dovuta, nell'anonima *Passio*, non a imperizia o confusione dell'autore, bensì a una sua precisa volontà propagandistica (probabilmente veicolata da personaggi o istanze che oggi ci sfuggono), e cioè quella di confermare l'apostolicità (e, di conserva, l'antichità e la venerabilità) della sede vescovile di Parigi.

Dionigi diventa così uno dei santi maggiormente adorati – soprattutto in area francese e, in particolare, parigina – di tutto l'Alto Medioevo. Intorno al 450-460, Genoveffa fa costruire una chiesa sulla di lui tomba (che, forse, esisteva già dal sec. III)<sup>8</sup>; il suo nome fa parte da alcun tempo del canone della celebrazione eucaristica; Dagoberto, re dei Franchi (623-639), fa trasformare in un monastero la chiesa edificata da Genoveffa, col proposito di essere lì sepolto (pratica, questa, che sarebbe divenuta abituale per i re Merovingi e Carolingi e, quindi, per i re di Francia d'età tardomedievale e moderna)<sup>9</sup>. In quest'occasione viene composta una seconda *Passio*, redatta probabilmente entro le mura della medesima abbazia<sup>10</sup>, nella quale Dionigi è identificato col discepolo dell'apostolo Paolo convertitosi dopo il discorso all'Areopago e, per la prima volta, si narra il miracoloso particolare della “cefaloforia” (o, come alcuni studiosi preferiscono denominarla, “cefalologia”), in virtù della quale il santo, dopo la decapitazione, prende in mano la propria testa e, recandola sottobraccio, si incammina silenziosamente verso il luogo nel quale, di lì a poco, sarà sepolto<sup>11</sup>.

All'interno di questa lunga e complessa vicenda, risulta di particolare rilievo (anche per il prestigio indiscusso dello scrittore che ce la fornisce) una testimonianza di Gregorio di Tours, il quale, nel primo libro dell'*Historia Francorum*, menziona Dionigi fra i sette evangelizzatori che vennero inviati in Gallia al tempo di Decio (imperatore fra il 249 e il 251), lo qualifica chiaramente come vescovo di Parigi e aggiunge, assai succintamente, che egli subì il martirio per decapitazione. Ecco, qui di seguito, i punti essenziali della narrazione di Gregorio: «Sub Decio vero imperatore multa bella adversum nomen christianum exoriuntur, et tanta stragis de credentibus fuit, ut nec numerari quaeant. [...] Huius tempore septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passionis sancti martyris Saturnini denarrat. [...] Hic ergo missi sunt: Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Narbonae Paulos episcopus, Tolosae Saturninus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Arvernus Stremonius episcopus, Lemovicinis Martialis est destinatus episcopus. *De his vero beatus Dionisius Parisiorum episcopus, diversis*

<sup>7</sup> BHL 2171.

<sup>8</sup> Cfr. B. KRUSCH, *Die neueste Wendung im Genovefa-Streit*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 40 (1916), pp. 267-327.

<sup>9</sup> Fra i sovrani dell'Alto Medioevo basti ricordare Carlo Martello e Carlo il Calvo. Per questa notizia, cfr. Helin. *Chron.* 775; Sigeb. *Gembl. Chron.* 323-325; Iacopo da Varazze, *Leg. aurea* 149, 128-132.

<sup>10</sup> BHL 2178.

<sup>11</sup> Su questo ricorrente tema agiografico cfr. E. COLLEDGE, J.C. MARLER, “*Cephalologie*”: *a Recurring Theme in Classical and Medieval Lore*, in «Traditio», 37 (1981), pp. 411-426 (in particolare, per la figura di Dionigi, pp. 416-418).

*pro Christi nomine adfectus poenis, praesentem vitam gladio imminente finivit*<sup>12</sup>». Un po' più ampio – quantunque sempre assai conciso – è lo spazio che lo stesso Gregorio dedica a Dionigi in un'altra sua opera, il *Liber in gloria martyrum*, il primo, cioè, dei *Miraculorum libri VIII*, il principale scritto agiografico gregoriano, composto intorno al 590<sup>13</sup>. Qui il vescovo-scrittore merovingio insiste non tanto sulla narrazione delle imprese del santo, quanto – come spesso accade nell'*In gloria martyrum* – sugli aspetti dell'adorazione e del culto a lui tributati, testimoniati da un evento miracoloso, un vero e proprio *exemplum* di santità e di prodigio verificatosi al tempo di re Sigeberto (e quindi un *miraculum post mortem*), perfettamente in linea con la dimensione “devozionale” del testo: un *exemplum* che costituisce, fra l'altro, un mirabile campione, tra i mille possibili, delle innegabili capacità narrative di Gregorio di Tours<sup>14</sup>. Ciò che, comunque, merita di essere maggiormente rilevato – ai fini del presente discorso e in linea con gli scopi che si prefigge il volume entro il quale viene accolto questo intervento – è il fatto che Gregorio ha messo ben in rilievo (nel passo dell'*Historia Francorum* ora riportato) una delle principali (se non proprio la principale) fra le caratteristiche distintive di Dionigi, ossia la vocazione del santo all'evangelizzazione (egli è infatti uno dei *septem viri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis*), non disgiunta certo dalla palma del martirio, serenamente sopportato e subito in nome di Cristo (*diversis pro Christi nomine adfectus poenis, praesentem vitam gladio imminente finivit*)<sup>15</sup>.

I momenti successivi di questo percorso – fino al sec. X – sono rappresentati dalle vicende di trasmissione e di fortuna che la *Vita sancti Dionysii* di Ilduino di Saint-Denis ha conosciuto. Senza voler indugiare, in questa sede, sulla ricchissima tradizione manoscritta del testo agiografico (ben 200 codici attualmente noti, censiti e descritti)<sup>16</sup> che ne fa una delle più diffuse scritture agiografiche dell'Alto Medioevo, basti ricordare come esso sia stato a fondamento di altre narrazioni, quali, per esempio, nel sec. IX la *Passio* di Anastasio Bibliotecario (che però attribuisce erroneamente il testo di Ilduino a Metodio di Costantinopoli)<sup>17</sup>; e, nel sec. X, il poemetto *Dionysius* di Rosvita di Gandersheim (che costituisce l'oggetto specifico di queste pagine e del quale si discuterà fra breve con la dovuta ampiezza)<sup>18</sup>. Sempre nel sec. IX, inoltre, e più precisamente intorno all'860, l'opera filosofica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita – già volta in latino da Ilduino di Saint-Denis – venne nuovamente tradotta da Giovanni Scoto Eriugena, il cui

<sup>12</sup> Greg. Turon. *Hist. Franc.* I 30.

<sup>13</sup> Sulla composizione e la struttura dell'opera, per un primo approccio cfr. G. POLARA, *Letteratura tardoantica e altomedioevale*, Roma 1987, pp. 125-135.

<sup>14</sup> Greg. Turon. *De sancto Dionisio martire (Liber in glor. mart., 71)*.

<sup>15</sup> I due temi, intimamente connessi, ritorneranno anche nel *Dionysius* di Rosvita, per il quale cfr. *infra*.

<sup>16</sup> Cfr. la scheda su *Hilduinus Sancti Dionysii Parisiensis abbas (v. 814, m. 22-11-855/861)*, liberamente disponibile, on line, sul portale MIRABILE (Archivio Digitale della Cultura Medievale) della SISMEL-Edizioni del Galluzzo di Firenze, nella quale sono elencati tutti questi mss. Cfr. inoltre *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, vol. V, Roma 1967, p. 495; *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae 735-987*, cur. M.-H. Jullien, F. Perelman, vol. III, Turnhout 2010, pp. 482-546 (alle pp. 498-503); M. LAPIDGE, «Hilduinus Sancti Dionysii Parisiensis abb.», in *TE.TRA. La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission*, cur. P. Chiesa, L. Castaldi, vol. IV, Firenze 2012, pp. 315-348 (alle pp. 322-334).

<sup>17</sup> *BHL* 2184.

<sup>18</sup> Cfr., *infra*, i paragrafi secondo e terzo di questo scritto.

lavoro fu rivisto da Anastasio Bibliotecario e, oltre due secoli e mezzo più tardi, all'inizio del sec. XII da Giovanni Sarraceno. Un'ulteriore versione degli scritti del *Corpus Dionysiacum* sarà quindi curata nel 1235 da Giovanni Grossatesta, ma essa non riuscirà mai a rimuovere la fortuna e il prestigio di quella di Giovanni Sarraceno, ancor utilizzata, fra gli altri, da Iacopo da Varazze nel capitolo della *Legenda aurea* da lui dedicato a Dionigi e ai suoi compagni<sup>19</sup>.

Ma, con queste ultime redazioni, siamo ormai ben oltre il sec. X, intorno alla metà del quale Rosvita di Gandersheim scrive il *Dionysius* al quale, ormai, è ben tempo di accostarci.

#### IL DIONYSIUS DI ROSVITA DI GANDERSHEIM

Nel settimo dei suoi poemetti agiografici (o *legendae*)<sup>20</sup>, il *Dionysius* (ovvero *Passio sancti Dionysii egregii martyris*)<sup>21</sup>, Rosvita presenta la vicenda terrena, dalla conversione al martirio, di Dionigi, rielaborando in 266 esametri leonini, ma con omissioni e modifiche di varia entità e sostanza, la narrazione esperita da Ilduino di Saint-Denis nella sua già più volte ricordata *Vita sancti Dionysii*.

La prima opera rosvitiana che ci è giunta (dopo alcune prove giovanili da lei stessa rifiutate e distrutte perché, a suo dire, *male composita*)<sup>22</sup> è infatti una raccolta comprendente otto poemetti agiografici, tutti in esametri leonini tranne il terzo (*Gongolfus*, in distici elegiaci), ispirati ai *Vangeli* apocrifi, alle vite dei santi o a leggende cristiane e medievali più o meno sapientemente rielaborate, amplificate e/o abbreviate (*Maria*, *Ascensio*, *Gongolfus*, *Pelagius*, *Theophilus*, *Basilus*, *Dionysius* e *Agnes*), poemetti, questi, redatti con ogni probabilità fra il 955 e il 962, i quali costituiscono il primo dei tre libri che formano gli *opera omnia* rosvitiani (gli altri due sono rappresentati, rispettivamente, dai sei “dialoghi drammatici” – *Gallicanus*, *Dulcitus*, *Calimachus*, *Abraham*, *Pafnutius* e *Sapientia* – e dai due poemetti storico-encomiastici – i *Gesta Ottonis* e i *Primordia coenobii Gandeshemensis*).

Lungi dal configurarsi come una serie più o meno casuale di narrazioni di miracoli, conversioni, torture, martirii raccolti e affastellati senza alcun ordine prestabilito, questo primo libro presenta, al suo interno, una struttura ben precisa e calcolata, certamente frutto di una scelta ponderata e consapevole da parte dell'ancor giovane scrittrice (giovane sì, ma sicuramente non inesperta né, tanto meno,

<sup>19</sup> Cfr. quanto osserva Maggioni, in Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* cit., vol. II, p. 1672.

<sup>20</sup> Edizioni principali: Hrotsvithae *Opera*, ed. P. von Winterfeld, Berlin 1902; *The Non-Dramatic Works of Hrotsvitha. Translations and Commentary*, ed. Sister M.G. Wiegand O.S.F., Saint-Louis (Missouri) 1936 (con trad. ingl. a fronte); Hrotsvithae *Opera*, ed. H. Homeyer, München-Paderborn-Wien 1970; Hrotsvitha de Gandersheim, *Oeuvres poétiques*, ed. M. Goulet, Grenoble 2000; Hrotsvit, *Opera omnia*, ed. W. Berschin, Lipsiae 2001; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici*, cur. L. Robertini, M. Giovini, Alessandria 2004 (con trad. ital. a fronte).

<sup>21</sup> Edizioni principali: *The Non-Dramatic Works* cit., pp. 214-234; Hrotsvit, *Opera omnia* cit., pp. 104-113; Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 204-219 (nella quale viene sostanzialmente riprodotto il testo latino stabilito nel 1902 da von Winterfeld; le citazioni dal *Dionysius* che occorreranno in questo lavoro saranno tratte da questo volume).

<sup>22</sup> Cfr. F. BERTINI, *Il “teatro” di Rosvita. Con un saggio di traduzione e di interpretazione del “Callimaco”*, Genova 1979, p. 18. Rosvita allude a questi suoi primi, immaturi esperimenti poetici nella *praefatio* (in prosa rimata) al primo libro dei suoi *opera omnia*: cfr. *praef.* 5-6, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 14-16.

sprovveduta)<sup>23</sup>. 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 "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*) è infatti centrata sul tema di Maria Vergine; la seconda (*Gongolfus* e *Pelagius*) assume uno spiccato carattere martiriale, in quanto, in essa, vengono narrate 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 sua produzione – storicamente collocato in anni contemporanei alla composizione e raccolto – stando a quanto confessa l'autrice – dalla tradizione orale); la terza coppia di poemetti (*Theophilus* e *Basilius*) è quindi fondata sulla diffusa tematica del "patto col diavolo", mentre con la quarta e ultima (*Dionysius* e *Agnes*) 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 una ormai pienamente raggiunta maturità di scrittrice e di poetessa<sup>24</sup>.

Riguardo ancora alla struttura dei poemetti agiografici, giova rilevare come Gustavo Vinay, con la lucidità (ma anche con quel gusto del paradosso) 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 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>25</sup>. Si tratta però – e con tutto il rispetto per il grande Vinay e

<sup>23</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*, cur. F. Bertini, Roma-Bari 1989, pp. 63-95 (alle pp. 70-72). Contrario a questa cronologia si è mostrato 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. A. BISANTI, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto 2005, pp. 37-38.

<sup>24</sup> Cfr. BERTINI, *Il "teatro" di Rosvita* cit., pp. 39-40; e ROBERTINI, introduzione 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»).

<sup>25</sup> G. VINAY, *Rosvita: una canonichessa ancora da scoprire?*, in IDEM, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, pp. 477-554 (nuova ed. 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 dalla Del Zotto, la quale propone di leggere la serie completa degli otto poemetti agiografici rosvitiani come chiaramente ispirata al modello del *Peristephanon* prudenziano,

per la sua innegabile capacità di lettura e di analisi dei testi – di affermazioni che non mi sento affatto di condividere, in quanto, ripeto, non solo non vi è, nella serie degli otto poemetti agiografici (che lo studioso si ingegnava di ridurre a sei, 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 primo libro, in esso risulta evidente, oltre all’impostazione “diadica” della quale si è detto, anche uno schema “ad anello”. 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>26</sup>: entrambe le composizioni, poi, sono accomunate dall’idea della castità, che, com’è noto, costituisce uno degli idoli tematici di Rosvita. Se dal computo dei poemetti agiografici rosvitiani togliessimo, come voleva il Vinay, il primo di essi, *Maria* (e francamente non si vede perché dovremmo farlo), in tal maniera tutta l’impostazione circolare del libro verrebbe a cadere e allora sì che esso si configurerebbe come una silloge composita e confusa e non, come in realtà è, alla stregua di una *monobiblos* fortemente unitaria, coerente e coesa.

Fornirò adesso una “lettura” complessiva del *Dionysius* rosvitiano, corroborata anche dalla citazione di alcuni passi significativi e, laddove necessario, dall’individuazione e dalla registrazione delle interrelazioni che la canonicità di Gandersheim intesse, in questa sua opera, con la propria fonte, cioè lo scritto agiografico di Ilduino. Nel prossimo (e ultimo) paragrafo, invece, mi soffermerò sulla figura di Dionigi così come ci viene presentata e delineata da Rosvita, alla luce della disamina di alcuni passi ed episodi particolarmente rappresentativi<sup>27</sup>.

Il poemetto si apre con la descrizione della morte di Gesù, definito da Rosvita, in *incipit* di componimento, «il creatore delle cose celesti, di quelle terrene e di quelle sotterranee» (v. 1 *Dum factor summae, mediae rationis et imae*)<sup>28</sup> e dello stupore che si impadronisce del sapiente astrologo Dionigi (v. 6 *astrologus [...] Dionysius almus*) nel momento in cui, in Egitto, a Menfi, assiste all’eclissi, in conseguenza della quale le tenebre notturne avvolgono il mondo e lo stesso sole, oscurato lo splendore dei suoi raggi, sembra quasi partecipare mestamente alle esequie del Signore, che in quel momento sta subendo l’amaro supplizio della croce (vv. 3-5 *orbem nocturnae circumduxere tenebrae, / et sol, deposito radii splendore sereni, / exequias domini celebrat famulamine tristi*)<sup>29</sup>. Egli inizia a consultare i propri libri, per scoprire se sia

con una forte caratterizzazione, quindi, della componente martiriale (cfr. C. DEL ZOTTO, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009, pp. 49-70).

<sup>26</sup> Cfr., fra gli altri, 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”».

<sup>27</sup> Sul *Dionysius* (come d’altronde sull’*Ascensio*) non esistono, a tutt’oggi, studi specifici – mentre ovviamente se ne discorre nelle trattazioni generali su Rosvita – onde il presente lavoro risulta essere il primo dedicato singolarmente ed espressamente al poemetto.

<sup>28</sup> Cfr. Prud. *Apoth.* 226 *regem summae et mediae rationis et imae*.

<sup>29</sup> Per il prodigio, cfr. *Mt* 15, 33; *Lc* 2, 3,44-45. Rosvita qui amplia e colorisce il semplice dato riportato da Hilduin. *Vita* 3: *Quod enim ante conversionem suam Heliopolim astrologiae gratia migraverit, ubi et tenebras in crucifixione Salvatoris nostri una cum Apollophanio sodali suo vidit*.

possibile il verificarsi di un evento così straordinario in quell'anno e, quando si rende conto che si è trattato, invece, di qualcosa di assolutamente portentoso e anomalo, ritiene giustamente che quelle tenebre improvvise abbiano avuto il compito di rivelare al mondo alcunché di ancora sconosciuto, un mistero che, di lì a poco, sarebbe stato svelato, cioè l'esistenza di un Dio benevolo fino a quel momento assolutamente ignoto (vv. 16-17 *coniectaque, deum signis testantibus alium / actenus ignotum mundo mox esse probandum*). Tornato quindi in patria, ad Atene, egli fa innalzare un altare a quel Dio per lui ancora oscuro il cui supplizio ha determinato l'eclissi, consacrando l'ara con un'appropriata iscrizione, onde egli possa essere venerato (v. 22 *ignoti sub honore dei debere sacrari*). L'apostolo Paolo, scorto quell'altare, gli chiede allora chi sia quel "Dio sconosciuto" per il quale egli ha fatto erigere il monumento. Dopo che Dionigi gliene rivela il motivo, nasce fra i due una discussione contraddistinta da un mutuo scambio di opinioni, al termine della quale l'astrologo, fino a quel momento agnostico e incredulo, si converte felicemente e pienamente alla fede cristiana (vv. 27-28 *et sic, alternis certantibus ergo loquelis, / qui fuit incredulus, fidei cessit bene victus*)<sup>30</sup>.

La fede nell'unico, vero Dio, in Dionigi viene ulteriormente rafforzata e consolidata da un miracolo operato, per divina intercessione, dallo stesso Paolo, il quale, uscito da Atene, restituisce la vista a un cieco e gli ordina di far ritorno in città: un evento, questo, che lo convince ancor più della potenza e della volontà di Dio e lo spinge, insieme con l'amata consorte Damari, a recarsi nel luogo in cui si sa che si trova Paolo con un nutrito seguito di servi e di discepoli (vv. 33-35 *festinat subito Damari cum coniuge cara / pergere, quo Paulum cognoverat esse beatum / ipsius multa iuris comitante caterva*)<sup>31</sup>. Qui tutti vengono purificati mediante il santo battesimo e lo stesso Dionigi, che era stato la guida del suo popolo fin da quando questo adorava i simulacri pagani, viene nominato vescovo e preposto ai suoi concittadini, ormai convertitisi anch'essi alla fede cattolica (v. 39 *presul catholico praeponitur ergo popello*)<sup>32</sup>.

Iniziando la propria attività di apostolato, Dionigi, quindi, si mette in viaggio, sempre intento a diffondere il seme del Verbo (v. 44 *semen verbi quoque spargens*) e giunge a Creta, dove si imbatte nel presbitero Carpo, che gli offre ricovero e ospitalità per la notte. Questi è turbato, nel profondo del proprio cuore, da una tristezza amara, anzi da un'ira smodata, dovuta al fatto che un pagano, con parole tentatrici, era riuscito a indurre un cristiano a disprezzare i sacramenti. Conosciuto il motivo della collera e della depressione del presbitero, Dionigi lo esorta alla moderazione e a deporre dal cuore quegli eccessi d'irritazione che lo tormentano e a pregare per i peccatori

<sup>30</sup> Per l'approfondimento di questo episodio, cfr. il terzo paragrafo.

<sup>31</sup> Per tutto questo episodio (sul quale si ritornerà nel prossimo paragrafo), cfr. *Act* 17, 13-34 (in particolare 34: *Quidam vero viri adhaerentes ei [scil. Paulo] crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis*). Per la clausola del v. 35 *comitante caterva* (che ricorrerà anche a v. 176 e in *Gest.* 621), cfr. Verg. *Aen.* II 40 *Primus ibi ante omnis, magna comitante caterva*.

<sup>32</sup> Oltre alla triplice allitterazione in *-p* (*presul ... praeponitur ... popello*) si osservi, nel vocabolo in clausola, il ricorso a uno di quei diminutivi così caratteristici della lingua di Rosvita, quantunque ormai quasi del tutto desemantizzato e disespressivizzato (onde *popellus*, qui e altrove, corrisponde a *populus*): cfr. L. ROBERTINI, *L'uso del diminutivo in Rosvita*, in «MedRin», 4 (1990), pp. 123-142 (poi in IDEM, *Tra filologia e critica. Saggi su Pacifico di Verona, Rosvita di Gandersheim e il "Liber miraculorum Sancte Fidis"*, cur. L.G.G. Ricci, Firenze 2004, pp. 45-64).

avviati alla perdizione, onde costoro, una volta convertiti e riconciliati con Cristo, possano ottenere il perdono e il dono della dolce misericordia divina (vv. 54-57 *suaserat, ut nimiam cordis deponeret iram / et pro dampnandis exoraret scelerosis, / qui, cito conversi Christoque reconciliati, / eius perciperent miti munus pietatis*). Ma Carpo, in un primo momento, disprezza e rifiuta i consigli di Dionigi e si ostina nella propria pervicace afflizione. Anzi – e qui Rosvita, come altrove, calca volutamente la mano su determinati comportamenti protervi ed esagerati – digrigna i denti per la rabbia, si strugge di sdegno, inveisce con parole spietate ed esecranti contro gli sciagurati che si sono allontanati dalla vera fede, li apostrofa come indegni sia della vita terrena sia di quella celeste (vv. 60-63 *Set, qui tristitiae studuit spreta pietate, / econtra frendens cordisque furore tabescens / apposuit miseris duris maledicere verbis, / protestans illos neutra dignos fore vita*). Senza frapporre alcun indugio (v. 67 *nec mora*)<sup>33</sup>, il presbitero si addormenta e, in sogno, gli appare una visione che placherà, una volta per tutte, il suo spirito corrucciato. Dinanzi a lui, infatti, si aprono i cieli ed egli può così vedere Cristo altissimo seduto sul suo trono, circondato di splendida luce e attorniato dalle gerarchie angeliche (ed è la visione del Paradiso: vv. 69-70 *scilicet altithronum miro splendore coruscum / viderat angelicis saeptum residere ministris*). Ma dal cielo inizia a espandersi, rapidamente, un rogo immenso, come volto alla punizione di qualche delitto (ed è certo superfluo, a questo punto, indugiare sulla comune metafora del fuoco eterno della dannazione). Rivolti allora gli occhi verso il basso, Carpo vede aprirsi sotto di lui uno spaventoso abisso, gremito di serpenti e invaso da tormenti di ogni tipo; in particolare, egli scorge alcuni sventurati che, aggrappati con tutte le forze al ciglio del burrone, cercano di salvarsi, ma inutilmente, ché i serpenti li ghermiscono, trascinandoli giù per sempre nel baratro infernale (ed è, evidentemente, la visione dell'Inferno: vv. 73-79 *Hinc terras oculis rursum lustrando reflexis, / horrendum baratrum conspexit hiare deorsum / anguibus impletum variis poenisque refertum; / supra quod miseri plantis lapsantibus illi / haerebant ergo flentes in litore summo; / egressi quoque serpentes illos cruciantes / cogebant secum baratrum penetrare profundum*). Carpo, assistendo a tale spettacolo, infierisce contro i peccatori e si lamenta perché non tutti quei disgraziati sono ancora precipitati giù nell'abisso. Cristo, allora, disceso dal proprio trono celeste, sempre disposto al perdono e deplorando l'acerbo dolore del presbitero, gli si rivolge in maniera dura e quasi minacciosa (vv. 84-86 *Dixerat, et Iesum solita pietate benignum / de summo caeli solio promptum misereri / [...] / inquit, non mitem Carpi causando dolorem*)<sup>34</sup>, esortandolo a colpirlo, se ne è capace colui che brama a tutti i costi l'annientamento dei peccatori, e aggiungendo, fra l'altro, che egli, Carpo, dovrà scegliere se vuole regnare per sempre in cielo con lui seguendo la strada della mitezza e della misericordia, o se, viceversa, preferisce ostinarsi nella propria testarda ferocia, caratteristica di un'indole spietata e, quindi, soffrire le pene dell'Inferno, condannato a un supplizio perenne in fondo al baratro che gli si è palesato nella terribile visione notturna (vv. 95-98 *“Elige nunc,*

<sup>33</sup> Si tratta di una *iunctura* utilizzata sovente da Rosvita a inizio di verso: cfr. *Theoph.* 76, 237; *Bas.* 254; *Agn.* 241; *Prim.* 248.

<sup>34</sup> È stata qui ipotizzata la caduta di un esametro dopo v. 85. Per la clausola *promptum misereri* (v. 85) cfr. Hrotsv. *Agn.* 327; *Prim.* 249. A v. 86, in *causando dolorem* si riscontra un tipico caso di *cheville*: cfr. R. LEOTTA, *La tecnica versificatoria di Rosvita*, in «FilMed», 2 (1995), pp. 193-232 (a p. 205).

*dulcem vel sectando pietatem / in caelo mecum semper regnare per aevum, / vel per saevitiam dirae mentis male duram / supplicio baratri tradi sine fine profundi*). A queste parole Carpo, fino a quel momento inflessibile e protervo, comprende di aver sbagliato, diviene più docile (v. 99 *mansuefactus*)<sup>35</sup> e si trasforma così in un *exemplum* vivente di pietà, degno dell'ammirazione e dell'emulazione generale.

Interrompendo per un attimo l'esposizione del contenuto del poemetto, giova osservare, a proposito di questo sogno del presbitero Carpo (una vera e propria *visio in somniis*, nel solco della diffusa letteratura "delle visioni" medievali), come in esso Gesù venga presentato in modo particolare – lo si è già anticipato – alla stregua di una figura intimidatoria e quasi minacciosa, in ciò ben lontana dal sereno e consolatorio modello evangelico<sup>36</sup>. Inoltre – è bene rilevarlo – qui Rosvita si muove con una certa indipendenza rispetto al proprio modello, anticipando e rielaborando, secondo la tecnica dell'*abbreviatio*, un racconto (quello, appunto, di Carpo e del suo sogno) che, in Ilduino, ricorre molto più avanti nella narrazione e, fra l'altro, non viene raccontato direttamente dall'agiografo ma, si immagina, dallo stesso vescovo Dionigi che rammenta tale episodio verificatosi quando egli, tempo prima, si trovava a Creta<sup>37</sup>.

Riprendiamo la lettura del *Dionysius*. Dopo tale evento straordinario, Dionigi decide di recarsi a Roma, per consacrarsi alla morte in nome di Cristo insieme con Pietro e il maestro Paolo, entrambi i quali, prima che egli avesse varcato le porte della città, avevano ricevuto la palma del martirio (vv. 105-106 *palmam martyrii sed sumpserunt prius illi, / quam portas Romae veniens intraverat ipse*; inizia a questo punto quel processo di vocazione al martirio, da parte dell'eroe protagonista, che lo condurrà alla decapitazione)<sup>38</sup>. A Roma Dionigi si incontra con papa Clemente I, discepolo di Pietro, che lo accoglie benevolmente e, trascorso un po' di tempo, lo esorta, con un ampio discorso che occupa venti esametri (vv. 120-139), a evangelizzare la Gallia<sup>39</sup>.

Incoraggiato dalle parole del pontefice, Dionigi si dirige quindi di buon passo verso le regioni occidentali (v. 141 *occiduae fines partis festinus adivit*)<sup>40</sup> e, ben presto, fa il suo ingresso in Parigi. La sua opera missionaria si rivela molto proficua. Cristo stesso, per mezzo del proprio seguace intento a spargere i semi del Verbo divino (vv.

<sup>35</sup> Il vocabolo in clausola, *metri causa*, va scandito come pentasillabico (cfr. Hrotsv. *Mar.* 714 *qui subito proni ceciderunt mansuefacti*).

<sup>36</sup> Cfr. ROBERTINI, introd. a *Dionysius*, in Rosvita di Gandersheim, *Poemetti agiografici e storici* cit., pp. 201-202 (a p. 201).

<sup>37</sup> Hilduin. *Vita* 15. Mi limito – per ovvi motivi di spazio – a trascrivere qui soltanto il passo relativo alla visione infernale (cui possono essere utilmente confrontati i vv. 73-79 del *Dionysius*, trascritti *supra*): *Haec videns desuper, et admirans Carpus, cum se inclinasset deorsum, vidit terram horribili hiatu apertam, et tenebrosum barathrum hiscens, et eosdem viros de quibus tentabatur, ante se in margine lubrico tenebrosissimi barathri, stare trementes et miseros nimis, nondum tamen deiectos ab instabilitate lubricationis in qua vacillantes collabebantur. De deorsum vero barathri, vidit serpentes horribiles repere, et circa pedes eorum se subiicere, atque interdum illos trahere, involventes se eis, simul et cruciantes eos*. Ma è mia intenzione scrivere, in un prossimo futuro, un più ampio saggio specificamente dedicato all'analisi del sogno di Carpo nel *Dionysius*.

<sup>38</sup> Questa tematica verrà sviluppata nel terzo paragrafo.

<sup>39</sup> Anche questo discorso verrà analizzato nel terzo paragrafo.

<sup>40</sup> Cfr. Hrotsv. *Pelag.* 12 *partibus occiduis*; Hilduin. *Vita* 17 *Paulo autem Romae, et post primam suam defensionem in Occiduis partibus*, etc. Per l'espressione *festinus adivit*, cfr. Hrotsv. *Dion.* 116; *Gest.* 620, 691.

145-146 *hic ubi divini coepit sacra semina verbi / spargere*)<sup>41</sup>, provoca un gran numero di manifestazioni miracolose, per ammansire e convincere quel popolo finora ribelle alla nuova dottrina cristiana (vv. 148-149 *quo tanto plebis mollescere corda rebellis / ad veniam possent*). Il suo intervento determina, naturalmente, l'ira del demonio, che eccita l'ira e lo sdegno dell'imperatore Domiziano a tal punto da spingerlo a intraprendere una persecuzione contro i cristiani (v. 157 *Christicolis edicta necis dictare ferocis*)<sup>42</sup>. Sisinnio, prefetto di Domiziano, in ligia e immediata obbedienza all'empio editto dell'imperatore, arresta quindi Dionigi e lo fa condurre in catene al proprio cospetto, infliggendogli mille tormenti: prima una fustigazione selvaggia, poi sanguinose torture (vv. 160-165 *cuius praecepto Sisinnius ergo nefando / praeses consensum praebens extimpro malignum / pontificem praesentari vinctum iubet illi / [...] / ac primum flagris mactatum denique duris / necnon suppliciis affectum crebro cruentis*)<sup>43</sup>. Non contento di ciò, lo zelante e solerte funzionario dà ordine di rinchiudere il vescovo in un buio e tenebroso carcere insieme ai due discepoli che non si erano mai allontanati dal suo fianco (che Rosvita non nomina esplicitamente, ma che noi ben sappiamo essere il prete Rustico e il diacono Eleuterio).

Il personaggio di Sisinnio – nome che ricorrerà, per un soggetto in gran parte analogo, nel *Dulcitus*, il secondo dei “dialoghi drammatici” rosvitiani – rimanda qui a una ben diffusa tipologia agiografica, che vuole che le figure dei collaboratori, dei seguaci, dei consiglieri del “potente” (o, appunto nelle *passiones* dei martiri, del “persecutore”, che spesso è lo stesso imperatore romano, come qui nel *Dionysius*) siano crudeli e spietate, anzi, spesso, più crudeli e più spietate di lui, nell'escogitare espedienti, nel suggerirgli torture e come, spesso, la loro malvagità giunga là dove non arriva quella del “potente”.

Una tipologia di personaggi, questa (occorre aggiungere), comunque qui come altrove destinata allo scorno e al fallimento, in quanto essi riescono, sì, a uccidere o a far uccidere il martire o la martire di turno, ma nulla possono contro Dio che accoglierà quel martire o quella martire nel suo eterno regno<sup>44</sup>. Dionigi, infatti, pur negli oscuri recessi della prigione continua a officiare il culto nell'unico vero Dio e prosegue impavido la propria missione apostolica, in ciò aiutato dallo stesso Cristo che, nel momento in cui il vescovo, celebrando la messa, deve spezzare il pane celeste, gli appare in carcere, come sempre fulgido nella sua luce e circondato dalle schiere angeliche, somministrandogli l'eucarestia e tranquillizzandolo, con miti parole (ben diverse da quelle rivolte al prebitero Carpo), sul fatto che, di lì a poco, egli, coronato della sublime palma del martirio, sarà di fronte a lui in ricompensa della propria indefessa opera missionaria ed evangelizzatrice (vv. 182-183 *hisque salus summa patris praestatur in*

<sup>41</sup> Il motivo ricorre altre due volte nel poemetto: cfr. vv. 44 *semen verbi quoque spargens*; e 119 *semina divini per gentes spargere verbi*.

<sup>42</sup> *Christicola* è una delle tante, tipiche formazioni rosvitiane di sostantivi in *-cola*.

<sup>43</sup> Si tratta di un caratteristico esempio di rappresentazione di crudeltà, tema, questo, per la cui rilevante presenza in Rosvita cfr. P. DRONKE, *Introduzione a Rosvita, Dialoghi drammatici*, cur. F. Bertini, Milano 1986, pp. XV-XLI.

<sup>44</sup> Ricordo, per esempio, i personaggi di Aspasio nell'*Agnes*, di Dulcizio e Sisinnio nel *Dulcitus*, di Antioco nel *Sapientia*.

*aula, / consentire tuis qui dant operam pie iussis*)<sup>45</sup>. Trascinati fuori dalla prigione e condotti di fronte a Sisinnio, Dionigi e i suoi compagni subiscono, come di prammatica, il processo. Viene loro chiesto se preferiscono abiurare alla loro fede piuttosto che essere ancora sottoposti a torture e, quindi, subire l'estremo martirio. Ma i tre – come sempre in questo genere di narrazioni agiografiche – non si lasciano intimidire, si mostrano incrollabili nella propria fede e proclamano a gran voce e all'unisono il dogma della Trinità, in virtù del quale essi sono ben pronti a preferire la morte in nome di Cristo (vv. 193-196 *qui bene concordēs, clara quoque voce fatentes, / patrem cum nato necnon cum flamine sacro / esse deum verum solumque perenniter unum, / testantur mox malle mori pro nomine Christi*). Sisinnio, a tale granitica professione di fede, impazza e infuria ancor più del consueto, addirittura ruggendo come un leone (v. 200 *ceu leo non modica rugiens praeceperat ira*)<sup>46</sup>: e si osservi che, qui come altrove, la sua figura, piuttosto che suscitare terrore e paura, risulta volutamente quasi “comica”) e condannando immediatamente i tre alla morte mediante decapitazione. Dionigi e i suoi compagni vengono trascinati sul luogo del martirio, mostrando un atteggiamento di felicità nell'appressarsi del trapasso e del conseguente raggiungimento della beatitudine. Dopo che Dionigi ha pronunciato un estremo discorso di invocazione a Dio, perché conceda a lui e ai suoi sodali la corona dell'immortalità (vv. 217-219 *teque precor, maiestatis rex magne perennis, / ut dare perpetuam mihimet dignere coronam / atque meis sociis*), i due discepoli si inginocchiano, piegano il collo e ricevono il colpo mortale del carnefice (vv. 224-225 *poplitibus positus, cervicibus atque reflexis, / ictus lictoris susceperunt ferientis*). A questo punto avviene un primo miracolo, in quanto, mentre i corpi di Eleuterio e Rustico giacciono inerti coi colli recisi, le loro lingue continuano con tremuli guizzi a modulare inni di gloria in lode del Signore (vv. 227-228 *dum praecisis siluerunt corpora collis, / palpantes linguae laudes domino cecinere*). E, subito dopo, si verifica un secondo, più significativo e abbagliante miracolo: il cadavere di Dionigi, privo di testa, si alza in piedi e, afferrando il capo appena mozzato, si reca con passo rapido e sicuro nel luogo in cui desidera essere sepolto (cioè la collina sulla quale oggi sorge Montmartre, il “monte del martirio”: vv. 229-233 *truncatum quoque pontificis corpus morientis / erigitur subito, nitidum splendore sereno; / atque, caput brachiis portans proprium bene firmis, / descendit recto gressu de monte profundo, / in quo martyrium consummavit pretiosum*)<sup>47</sup>. Ed è qui che Rosvita, in linea con la tradizione agiografica che la precede, fa ricorso al diffuso motivo della “cefaloforia”, ben attestato nella cultura classica, sia greca sia

<sup>45</sup> Cfr. Hilduin. *Vita* 29: *in qua veniens apparuit ei Dominus Iesus Christus, etiam cunctis videntibus, quibus est datum videre, cum multitudine angelorum: et accipiens panem sanctum, dedit illi, dicens: “Accipe hoc, chare meus, quod mox complebo tibi una cum Patre meo: quoniam mecum est maxima merces tua, et his qui audierint te, salus in regno meo. Nunc facies fortiter, et memoria tua erit in laude, dilectio autem et benignitas, quam habes semper, pro quibuscumque petierit, impetrabit”*.

<sup>46</sup> Cfr. Hrotsv. *Bas.* 80 *frendens velut ira leonis*.

<sup>47</sup> Si mostrava entusiasta di questo passo la Wiegand: «In *Dionysius* a splendid passage is seen in the lines which depict how he carried his head to the place appointed for burial»; e definendo, un po' più avanti, il passo in questione «one of the vivid passages in the works of Hrosvitha» (*The Non-Dramatic Works* cit., pp. 232-234). Robertini, invece, affermava giustamente trattarsi «di un'immagine barocca e un po' cruenta, che rientra perfettamente nel gusto di Rosvita per le tinte forti e per le descrizioni macabre» (introd. a *Dionysius*, cit., p. 202).

latina<sup>48</sup>. A questo punto, col martirio di Dionigi e il prodigio della “cefaloforia”, il poemetto può considerarsi praticamente concluso. Nell’ultima sezione di esso si racconta come, effettuata la sepoltura, mentre la sua anima vola in cielo, i resti terreni di Dionigi operano miracoli, guarendo malattie di ogni sorta, restituendo la vista ai ciechi, la parola ai muti, l’udito ai sordi, l’uso delle gambe agli storpi, e così via (vv. 239-254). Il componimento si chiude – come altre volte all’interno dei poemetti agiografici rosvitiani – con la preghiera e l’inno di lode a san Dionigi, perché dall’alto dei cieli interceda per i suoi fedeli e perché a lui siano salvezza suprema, vittoria perenne, forza, lode, onore, potere e gloria in ogni tempo (vv. 265-266 *ipsi summa salus, perpes victoria, virtus, / laus, honor, imperium, semper decus omne per aevum!*)<sup>49</sup>.

#### DIONIGI FRA CONVERSIONE, EVANGELIZZAZIONE E MARTIRIO

La disamina del contenuto del *Dionysius* ha mostrato, mi sembra, come risulti evidente che i tre nuclei tematici e concettuali del poemetto siano rappresentati dalla conversione, dall’evangelizzazione e dal martirio. Due di tali argomenti (la conversione e il martirio) sono, fra l’altro, largamente ricorrenti – singolarmente o in coppia – nella produzione agiografica e “teatrale” rosvitiana (per la conversione si può rinviare ai poemetti *Maria*, *Theophilus*, *Basilus*, *Agnes*, nonché ai “dialoghi drammatici” *Gallicanus*, *Callimachus*, *Abraham*, *Pafnutius*; per il martirio, ai poemetti *Gongolfus* e *Pelagius*, nonché ai “dialoghi drammatici” *Dulcitus* e *Sapientia*). Il tema dell’evangelizzazione e dell’attività missionaria, invece, compare soltanto qui, nel poemetto dedicato a san Dionigi, e *pour cause*, trattandosi di un personaggio connotato, fin dagli inizi della tradizione agiografica a lui pertinente, da una fortissima spinta vocazionale all’apostolato, alla predicazione, alla diffusione del Verbo di Dio fra i popoli che ancora non lo conoscono.

Ma, nel *Dionysius*, tale tematica è intimamente connessa con le altre due, la conversione e il martirio (ed è l’unica volta, all’interno della produzione rosvitiana, che ciò accade), con, in più, una particolare caratteristica, che fa del santo protagonista un *unicum* fra i molteplici personaggi presentati dalla canonichessa di Gandersheim, e cioè il fatto che egli sia un “convertito” che, dopo la propria conversione – per intercessione dell’apostolo Paolo, come si è visto – si dedica attivamente alla “conversione” dei non credenti, con una totale e infinita abnegazione che lo spinge a pagare con la propria vita, mediante il martirio, la “colpa” di tale attività missionaria ed evangelizzatrice. Non esercitano attività missionaria, infatti, gli altri personaggi rosvitiani che operano conversioni (quali Basilio, Abramo o Pafnuzio), oppure vengono convertiti (quali Afrodasio in *Maria*, Teofilo, il servo di Proterio in *Basilus* o il figlio di Sinfronio in *Agnes*, Gallicano e Callimaco); né, tanto meno, tale attività viene svolta da coloro che sono votati al martirio (Gongolfo, Pelagio e Agnese, Agape, Chionia e Irene nel *Dulcitus*, Sapienza e le sue figlie nel *Sapientia*). Dionigi, ripeto, è invece l’unico personaggio rosvitiano che assomma in sé i tre temi, la conversione, l’evangelizzazione, il martirio. E, alla luce di questa considerazione, il poemetto rosvitiano – che non è

<sup>48</sup> Rimando, in generale, a COLLEDGE, MARLER, “*Cephalologie*” cit. (nel quale, però, non viene mai citato il poemetto rosvitiano).

<sup>49</sup> Altri poemetti agiografici si concludono con la preghiera e la lode del personaggio cui sono dedicati (o con generiche lodi del Signore): cfr. *Maria* 863-904; *Theophilus* 443-455; *Basilus* 260-264.

certo un capolavoro – riveste comunque un’indubbia importanza entro la produzione della poetessa mediolatina.

La conversione di Dionigi avviene, come altre volte entro le opere di Rosvita, abbastanza rapidamente. Si è visto come Dionigi incontra l’apostolo Paolo ad Atene e, dopo un mutuo scambio di opinioni (v. 27 *alternis certantibus ergo loquelis*)<sup>50</sup>, si converte. La rapidità, diciamo quasi la subitanità della conversione accentua un altro dei principali temi ricorrenti nell’opera rosvitiana, quello, cioè, della potenza di Dio che, con la propria forza, piega al suo volere anche coloro che, a tutta prima, sembrerebbero i più refrattari a riconoscerla, ad accettarla e a praticarla. Solo che qui, benché si tratti di un un processo simile – pur con le evidenti diversità di *fabula* e di intreccio – a quello che viene narrato, per esempio, nella sezione finale di *Maria*, nell’episodio relativo alla conversione del duca Afrodisio (laddove assistiamo a una conversione subitanea e repentina, senza alcun “passaggio” logico o psicologico da parte del personaggio interessato)<sup>51</sup>, Dionigi sente già dentro di sé i semi del dubbio e i germi dell’incertezza e – a differenza di tanti altri personaggi rosvitiani che si convertono di punto in bianco, come il figlio di Sinfonio in *Agnes* o la prostituta Taide nel *Pafnutius* – manifesta un sia pur larvato processo interno di ordine spirituale e psicologico. Egli, infatti, è l’unico dei personaggi rosvitiani che si volga al culto del vero e unico Dio dopo un sia pur breve scambio di opinioni e una rapida discussione (forse perché si tratta, nel suo caso, di un sapiente, di un *astrologus almus*, a differenza degli altri personaggi che, invece, non risultano contraddistinti da componenti di “intellettualità”).

Interessante risulta altresì, in quest’episodio, l’accento alla moglie di Dionigi, la quale, insieme a lui, si affretta a raggiungere il luogo in cui Paolo sta predicando e diffondendo il Verbo divino (vv. 33-34 *festinat subito Damari cum coniuge cara / pergere, quo Paulum cognoverat esse beatum*). A questo passaggio ha dedicato una convincente disamina Marco Giovini, all’inizio del suo studio sulla “perdizione matrimoniale” (ovvero sulla incoercibile avversione al matrimonio) nell’opera di Rosvita e, in particolare, nel *Basilius*<sup>52</sup>. Lo studioso ha messo in evidenza come la menzione – unica e isolata, nel testo – di Damari, la *coniux cara* di Dionigi, «disposta a seguire, con silenziosa sottomissione, il marito [...] e, probabilmente, pronta all’istante a farsi battezzare con lui da san Paolo, avrebbe potuto costituire l’embrionale punto di partenza per la costruzione “alternativa” di un vero e proprio contraltare umano rispetto alla ribelle *coniux lasciva* di Gongolfo nel poemetto omonimo»<sup>53</sup>; soltanto che, fedele a quanto leggeva nella propria fonte (e anche nel passo degli *Atti degli Apostoli* che si è trascritto sopra)<sup>54</sup>, Rosvita né approfondisce l’argomento né qualifica e abbellisce il personaggio di Damari, che resta una muta e pressoché insignificante comparsa, destinata a svanire del tutto non appena Dionigi intraprenderà l’attività missionaria. È se mai opportuno notare, ancora a proposito di questa figura femminile

<sup>50</sup> Per l’analisi di questo episodio, cfr. M. GIOVINI, *Indagini sui “Poemetti agiografici” di Rosvita di Gandersheim*, Genova, 2001, pp. 201-205.

<sup>51</sup> Hrotsv. *Mar.* 840-862: cfr. A. BISANTI, *La fuga in Egitto, la distruzione degli idoli, la conversione di Afrodisio (Rosvita, “Maria” 692-862)*, in «Mediaeval Sophia», 10 (2011), pp. 23-31.

<sup>52</sup> GIOVINI, *Indagini sui “Poemetti agiografici”* cit., pp. 201-272.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 202-203.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, n. 31.

(l'unica, fra l'altro, in un poemetto tutto "al maschile"), un singolare intervento correttivo operato dalla poetessa nei confronti della sua fonte. Se nel *Dionysius*, infatti, è la *coniux* a essere designata come *cara* al marito, nella *Vita* di Ilduino, invece, tale attributo è destinato alla *soboles*, i figli che i due sposi hanno generato: *Qui protinus surgens, cum omni domo et Damari uxore sua quam ut sumeret more terrenae nobilitatis, propter amorem suscipiendae charae sobolis, eum sui coegere parentes, ad mandata properant sancti Pauli*<sup>55</sup>. Qui – annota giustamente Giovini – Damari «non è affatto definita *cara*, come accade invece nel *Dionysius* rosvidiano [...]: *chara* è tutt'al più la prole (*soboles*) per generare la quale [...] l'astrologo aveva in precedenza accettato d'ammogliarsi in ligia obbedienza agli ordini dei genitori, desiderosi di progenie, secondo il *mos terrenae nobilitatis*»<sup>56</sup>.

Convertito a opera di san Paolo, Dionigi riceve quindi, a Roma, il mandato di evangelizzare la Gallia. Papa Clemente I gli si rivolge, a tal proposito, con un lungo discorso (vv. 120-139) del quale, nel paragrafo precedente, sono state volutamente tralasciate la presentazione e la disamina, e che si configura come assai importante per la tematica dell'apostolato e dell'attività missionaria (insomma, della conversione dei pagani) che, come si è detto, rappresenta il secondo asse portante del poemetto.

Il papa, appellandolo come "fratello" e "soldato di Cristo" (v. 120 "*En – ait – o miles Christi, frater Dionysi*"), esordisce paragonando la fede in Dio alla messe che cresce vigorosa e abbondante in tutte le plaghe della terra, con qualsiasi clima, quantunque siano ancora ben pochi coloro che stanno dietro al raccolto e che sono in grado di raccoglierne le spighe mature (vv. 121-123 "*magna seges domini crescit per clymata mundi, / praebens innumeras maturae messis aristas; / instantes messi sed constant oppido pauci*": si tratta di una diffusa metafora di origine evangelica)<sup>57</sup>. Per questo motivo egli, Dionigi, che si è abbeverato alla sorgente delle Sacre Scritture e che conosce a perfezione il culto che deve essere tributato a Dio, in ciò seguendo l'esempio del maestro Paolo, dovrà intraprendere senza alcun timore un'attività di evangelizzazione e di apostolato, mirante a soggiogare all'impero di Cristo molte popolazioni ancora infedeli (vv. 124-127 "*Hinc tu, sacrorum bibulus qui fonte librorum / constas divini sciolus quam maxime cultus, / exemplo Pauli securus perge magistri, / imperio populos Christi subiungere multos*"). Il pontefice, qui, insiste sul fatto che Dionigi sia un uomo di cultura, elemento, questo, già ben messo in risalto all'inizio del poemetto (fra l'altro, ai vv. 7-8 *qui tunc Memphitidis artem discebat in oris, / quae docet astrorum motus, solis quoque cursum; e 17 de rivis prefatae debrius artis*); e, continua, gli assegna lo stesso privilegio di autorità che Cristo aveva affidato a Pietro, suo diretto maestro, quello, cioè, di assolvere coloro che si convertono e di ratificare i peccati a quelli che non si pentono (vv. 128-131 "*et tibi credo potestatem ditionis eandem, / quam Christum Petro scimus credidisse magistro / et quam suscepi successor iure magistri, / conversos pie solvendo sontesque ligando*").

Dopo questo preambolo, Clemente gli affida ufficialmente la Gallia, perché Dionigi possa ammaestrare il popolo di quella regione ed esso possa sentire l'impronta del suo insegnamento, in modo da essere degnamente celebrato (vv. 132-134 "*Accipe*

<sup>55</sup> Hilduin. *Vita* 8.

<sup>56</sup> GIOVINI, *Indagini sui "Poemetti agiografici"* cit., pp. 204-205.

<sup>57</sup> Cfr. *Mt* 9,37; *Lc* 10,2.

*nunc Gallos tibi me tradente docendos / doctrinaeque tui signetur Gallia sorti, / quo vir apostolicus digna celebreris alumna*). In conclusione, il papa aggiunge che Dionigi non dovrà avere alcuna paura di introdursi fra genti e popolazioni refrattarie alla nuova fede, che gli opporranno resistenza, addirittura digrignando i denti come belve feroci, perché egli deve nutrire dentro di sé la sicurezza e la consapevolezza che l'opera missionaria da lui intrapresa gli procurerà il premio eterno in Paradiso, un premio che sarà proporzionale al dolore che egli proverà e sopporterà, soffrendo in nome di Cristo (vv. 135-139 *“Nec vereare quidem gentes intrare rebelles, / quae restant vero, frendentes more ferino; / sed tibi mercedis tantum confide perennis / in patris astrigera summi servarier aula, / quantum pro Christo tuleris patiendo doloris”*)<sup>58</sup>.

Il discorso di papa Clemente si configura come una vera e propria “investitura”. Il pontefice commissiona a Dionigi l'opera evangelizzatrice e missionaria della Gallia, facendo perno, in primo luogo, sulla sua preparazione culturale e dottrinale, onde egli può essere considerato come la persona più idonea a tale compito, degno allievo di san Paolo, così come lo stesso Clemente lo era stato di san Pietro. Tale discorso è importante, all'interno del poemetto e della tematica che qui si sta affrontando, anche perché, nella parte finale di esso, viene chiaramente fatto un accenno al martirio cui Dionigi potrà essere sottoposto (e cui, in effetti, sarà sottoposto) da parte di un popolo – o, meglio, di alcuni rappresentanti del potere costituito, quali l'imperatore e i suoi seguaci – ancora ostile e non pronto ad accogliere la parola di Cristo.

Si viene così a configurare, nel corso del *Dionysius*, una sorta di rapporto di causa-effetto fra i tre elementi costituiti che si sono individuati (conversione, evangelizzazione, martirio). In primo luogo abbiamo la conversione del protagonista, che ne determina – in seconda istanza – l'attività evangelizzatrice e missionaria, prima a Creta (con l'episodio del presbitero Carpo che, comunque, è già cristiano, sebbene poco incline alla mitezza e al perdono), quindi, assai più significativamente, in Gallia; tale attività, invisa al potere costituito (rappresentato da Domiziano e dal suo galoppino Sisinnio), fa sì – in terzo luogo – che Dionigi, insieme coi suoi due compagni, subisca l'estremo martirio.

Convertito e convertitore, evangelizzatore e missionario, martire della fede, Dionigi assume così, nel poemetto di Rosvita di Gandersheim, una configurazione ben più complessa di altri personaggi maschili delineati e illustrati dalla poetessa sassone. Rosvita, abilissima nella presentazione e nella rappresentazione dei personaggi femminili (come tutti gli studiosi hanno giustamente evidenziato), in genere non mostra una particolare predilezione per i personaggi maschili, che vengono da lei quasi sempre effigiati in maniera schematica e stereotipata (con alcune eccezioni rappresentate, forse, da Gongolfo e da Pelagio). In questo, Dionigi costituisce una delle poche, pochissime eccezioni: il che testimonia del prestigio e della rilevanza del vescovo di Parigi per la poetessa mediolatina e del ruolo di primo, primissimo piano che ella gli conferisce nel suo settimo poemetto agiografico.

<sup>58</sup> Anche nella clausola del v. 139 (*patiendo doloris*) si registra il fenomeno della *cheville* (per cui cfr. *supra*, n. 34).