

Falvay Dávid
Akadémiai Doktori Értekezés
Budapest, 2023

Falvay Dávid

*Meditare sulla vita di
Cristo nell'Italia basso-
medievale*

Akadémiai Doktori Értekezés,

Budapest, 2023

Indice

PREFAZIONE E RINGRAZIAMENTI.....	3
1.) INTRODUZIONE.....	3
2.) LE VERSIONI DEL TESTO ITALIANO E IL LORO RAPPORTO CON IL TESTO LATINO	10
2.1.) Il Testo maggiore	12
2.2. Le <i>MPC</i>	35
2.3.) Il Testo minore.....	38
2.4.) Il <i>Testo breve</i>	47
2.5.) La relazione tra il testo latino e le principali versioni volgari.....	60
2.6. Versioni intermedie, redazione mariana.....	78
2.7.) Versioni o rifacimenti non-toscani delle <i>MVC</i>	92
2.8.) Il Testo breve e i rifacimenti delle <i>MVC</i>	101
2.9. Affermazioni conclusive	104
3. LA DATAZIONE DELLE <i>MVC</i>	106
3.1. La data delle <i>MVC</i> e le Rivelazioni della Vergine.....	107
3.2. Il <i>Terminus post quem</i>	135
3.3. Il <i>Terminus ante quem</i>	139
3.4. L'evidenza dell'arte figurativa	141
3.5. Ulteriori evidenze	147
3.6. Riflessioni conclusive sulla datazione delle <i>MVC</i>	149
4.) L'AUTORE DELLE <i>MEDITATIONES VITAE CHRISTI</i>	150
4.1.) Da Bonaventura a Iohannes de Caulibus.....	150
4.2.) Il filone femminile – il ruolo di Santa Cecilia.....	152
4.3.) Giacomo da San Gimignano – un nuovo candidato autore delle <i>MVC</i>	164
4.4. Affermazioni conclusive sull'autore	182
5. CONCLUSIONE.....	183
6. BIBLIOGRAFIA.....	187

6.1. FONTI	187
6.2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA	192
7. ALLEGATI	210
ALLEGATO 1. Catalogo dei manoscritti delle MVC in italiano volgare	210
ALLEGATO 2 Santa Cecilia.....	231
ALLEGATO 3 LA BARBA DI CRISTO	234
ALLEGATO 4 EDIZIONE CRITICA DEL PROLOGO 2	236
ILLUSTRAZIONI.....	239
IMMAGINE 1 MINIATURA RAFFIGURANTE S. CECILIA.....	239
IMMAGINE 2 IL CICLO SULLA PASSIONE NELLA SANTA MARIA DONNAREGINA DI NAPOLI, Inchiodamento sulla croce	240
IMMAGINE 3. IL CICLO SULLA PASSIONE NELLA SANTA MARIA DONNAREGINA DI NAPOLI	241

PREFAZIONE E RINGRAZIAMENTI

Il presente volume viene pubblicato con il sostegno della Lila Wallace-Reader's Digest Publications Grant dell'Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Villa i Tatti di Firenze. La ricerca che ne costituisce la base è iniziata molti anni fa, ma è stata portata avanti in gran parte durante il 2014 e il 2015, con l'aiuto di una Fellowship presso l'Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Villa i Tatti di Firenze. Vorrei esprimere la mia gratitudine a tutti i colleghi e agli amici che mi hanno prestato il loro aiuto nelle varie fasi del mio lavoro di ricerca, menzionando (e tacendo di molti altri) almeno i nomi di Anna Benvenuti, Sandro Bertelli, Sara Bischetti, Dario Brancato, Donal Cooper, Lisandra Costiner, Concetto Del Popolo, Diego Dotto, Péter Ertl, Holly Flora, Ottó Gecser, Tommaso Gramigni, Stephen Kelly, Gábor Klaniczay, Farkas Kiss, Ágnes Korondi, Eszter Konrád, Vinni Lucherini, Sarah McNamer, Antonio Montefusco, Armando Nuzzo, Nigel F. Palmer, Lino Pertile, Ryan Perry, Mária Prokopp, Giampaolo Salvi, Michael Sargent, Francesco Scorza Barcellona, Daniele Solvi, Ditta Szemere e Géraldine Veysseyre. Un ringraziamento del tutto speciale spetta a mia moglie, Mónika F. Molnár.

La persona che devo citare a parte è Péter Tóth (British Library – Londra), con cui abbiamo eseguito una lunga ricerca insieme, il cui frutto si legge ormai in tre pubblicazioni. Ovviamente nel presente lavoro includerò anche varie idee nate durante la nostra collaborazione e pubblicate nei nostri articoli a quattro mani. Tuttavia, tenendo presente la diversa preparazione e le diverse competenze, le nostre ricerche si distinguono tutto sommato, e nel presente lavoro presenterò come mie – ovviamente – solo quelle parti che rientrano nelle mie competenze (soprattutto quelle relative alle versioni italiane delle *MVC*), mentre citerò con riferimenti bibliografici le idee che sono legate più al lavoro di Péter (soprattutto per quanto riguarda la questione dell'autore), anche quando si tratta di articoli che abbiamo pubblicati insieme.¹

1.) INTRODUZIONE

¹ La revisione linguistica del testo di questo saggio è di Fabrizio Conti, con il sostegno di un fondo dell'Università Eötvös Loránd (ELTE) di Budapest. Vorrei ringraziare inoltre il sostegno del progetto KH 129671 del Fondo Nazionale di Ricerca dell'Ungheria (NKFI)

Il testo conosciuto con il titolo di *Meditationes Vitae Christi* è di natura devozionale e, alla fine del Medioevo era particolarmente diffuso, avendo un'influenza notevole non solo sulla spiritualità, ma anche sulla letteratura, sul teatro e persino sulle arti visive nel Trecento e nel Quattrocento. Le *Meditationes Vitae Christi* (da ora in poi *MVC*) erano tradizionalmente attribuite a san Bonaventura di Bagnoregio (+1274), e infatti fino al XVIII secolo l'opera fu ristampata diverse volte sotto il nome del famoso cardinale francescano. Oggi però nessuno sottoscrive più l'ipotesi che il testo sia veramente di Bonaventura, mentre i critici ritengono unanimemente che quella fosse una semplice attribuzione, data dalla chiara fama e dal prestigio dell'autore. Si tratta, dopo tutto, di un fenomeno molto diffuso nella letteratura medievale. Si conoscono parecchi altri casi di falsa attribuzione sotto nomi di vari autori molto popolari, e così, le *MVC*, seguendo l'uso abituale riservato ad altre opere, sono spesso citate come dello Pseudo-Bonaventura.²

Questo testo è sostanzialmente una parafrasi dei Vangeli, con degli elementi apocrifi e lunghi passi edificanti e didattici. La narrazione non tratta solo della vita di Gesù – come suggerisce il titolo – ma anche della vita della Vergine, e, in entrambi i casi, nella narrazione risulta inclusa una ricca tradizione apocrifia, riguardante soprattutto l'infanzia della Vergine e di Cristo. Anche nelle parti che trattano episodi già conosciuti dai Vangeli canonici si possono leggere numerosi dettagli aggiunti che non si conoscono da fonti precedenti, i quali rendono la narrazione vivace e individualizzante. Un'altra caratteristica del testo è che gli eventi biblici sono narrati con una fortissima affettività emotiva, ed è palese l'intento da parte dell'autore di creare compassione non solo nella sezione sulla passione di Cristo, ma in tutta l'opera.³ Il testo è scritto in una forma quasi dialogata, nel senso che esso è indirizzato a un destinatario (o per meglio dire, come vedremo, a una destinataria) specifico, ed è ricco di formule di esortazione diretta in seconda persona, di consigli e di suggerimenti elargiti alla persona che rappresenta il pubblico reale o virtuale dell'opera. Oltre all'incoraggiamento verso la meditazione personale, il testo contiene anche passi più o meno lunghi di ammaestramento dottrinale, basati su autorità ben conosciute all'epoca, prima di tutto San Bernardo di Chiaravalle.

Se vogliamo dare a quest'opera un posto preciso nella letteratura medievale, possiamo certamente indicare due fenomeni che possono delineare il suo contesto: *in primis* che le *MVC*

² Sulla questione delle varie ipotesi a proposito dell'autore delle *MVC* si veda il capitolo 4

³ Sul fenomeno della meditazione affettiva e sul ruolo della compassione si veda la monografia di McNamer, 2010.

sono un'opera francescana, appartenente al genere della “*Vita Christi*”, inoltre che le *MVC* sono un'opera di larga popolarità non solo in latino, ma anche nelle varie lingue volgari dell'Europa dell'epoca.

Per quanto riguarda il genere della “*Vita Christi*” dobbiamo in primo luogo affermare che, ovviamente, erano numerosi nel medioevo gli scritti aventi a oggetto la vita di Gesù, cominciando dalle armonie dei Vangeli, a diversi trattati sulla Passione di Cristo.⁴ Tuttavia, il genere nel contesto francescano è determinato dal *Lignum vitae* di San Bonaventura stesso, scritto probabilmente tra il 1260 e il 1270, il quale offre un itinerario per la meditazione intellettuale sulla passione di Cristo in 48 capitoli.⁵ Oltre al tema suggerito dal titolo, anche il testo di quest'opera include alcuni capitoli sulla vita di Cristo precedente la Passione. Quest'opera determina il pensiero francescano in senso teologico, ma dobbiamo anche aggiungere due differenze notevoli rispetto alle nostre *MVC*: innanzitutto che il *Lignum vitae* è un testo indirizzato a un pubblico di frati letterati, e come tale differisce notevolmente dalle opere popolari sullo stesso tema; in secondo luogo, che il *Lignum vitae* evita di usare qualsiasi tradizione apocrifia e si limita alle narrazioni bibliche canoniche.

Un altro testo francescano è quello del suo contemporaneo tedesco, Davide di Augusta (ca. 1245-1272), che nel suo *De exterioris et interioris hominis compositione* include lunghi passi su come meditare sulla vita e atti di Gesù. Questo testo, tuttavia, non è incentrato su episodi narrativi, ma sui concetti e, come tale, anch'esso differisce notevolmente dalle *MVC*.⁶

A cavallo tra Duecento e Trecento (che, come vedremo nel capitolo 3 rappresenta anche la data delle *MVC*), dobbiamo menzionare due testi che potrebbero costituire per certi versi il contesto delle *MVC*. Il primo è un testo francescano e italiano abbastanza diffuso, lo *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano, che è tramandato da centinaia di testimoni, e tradotto anche in varie lingue volgari, e che, inoltre, circolava anche sotto il nome di San Bonaventura; il secondo è intitolato *Speculum humanae salvationis*, e in maniera simile, godeva di una popolarità documentata da più di 200 manoscritti latini e da 260 in diverse lingue volgari.⁷ Durante la nostra analisi parleremo di un altro testo, conosciuto con il titolo *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*,⁸ che offre vari parallelismi testuali alla nostra narrazione, e

⁴ Una sintesi delle narrazioni medievali latine si veda: Bestul 1996.

⁵ La migliore sintesi recente su questo tema è di Nigel Palmer, 2015.

⁶ Ruh 2002, 437-440, Palmer 2015, 421-423.

⁷ Eisermann 2001, Palmer 2015, 424-426.

⁸ Pseudo-Anselmo, *Dialogus*

attorno al quale tuttavia si avvertono delle incertezze sia per quanto riguarda la datazione, che circa la sua appartenenza al contesto francescano.⁹

Di inizio Trecento sono inoltre due testi francescani che sia cronologicamente che geograficamente, nonché per la collocazione spirituale, vanno esaminati come paralleli diretti delle *MVC*: l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale e – anche forse leggermente anteriore - il *Liber* di Angela da Foligno, come anche sono da tenere in considerazione alcune opere di Iacopone da Todi.¹⁰

La popolarità delle *MVC* è dimostrata dal fatto che esso è sopravvissuto in centinaia di manoscritti e di stampe antiche (più di 200 manoscritti medievali e numerosi incunaboli e stampe antiche), oltre che in latino e in italiano, anche in altre lingue volgari. La larga diffusione dell'opera è uno dei fattori che determinano il suo contesto, visto che possiamo identificare alcune opere devozionali in volgare che godevano di una simile popolarità. Per quanto riguarda la popolarità di opere devozionali in volgare, dobbiamo far riferimento a un recente progetto ERC, intitolato *Old Pious Vernacular Successes* (OPVS), il cui scopo è eseguire un'analisi di opere letterarie su una base meramente quantitativa, nel senso di focalizzarsi “*on those vernacular religious texts which circulated most widely in medieval Europe; its purpose is to study their manuscript tradition and circulation in Western Europe from the 1250s to the 1450s.*”¹¹ Effettivamente, la misura della circolazione di un'opera è data dal numero dei manoscritti sopravvissuti. In questo progetto è incluso anche il corpus delle *MVC* in quanto testo che corrisponde ai due criteri formali, ovvero “*a. having circulated in at least three of the linguistic areas under consideration; b. being extant today in over 80 manuscript copies in at least one language.*”¹²

Anche se l'area linguistica italiana non era originariamente oggetto della ricerca OPVS,¹³ una parte dei testi esaminati sono presenti, anzi, alcuni di essi sono stati composti da autori italiani, e dunque possiamo usare i criteri di questo progetto per definire il contesto delle *MVC*, almeno per quanto riguarda la loro diffusione. Gli scritti che sono esaminati come „pii

⁹ “...another popular thirteenth-century meditation on the Passion, the so-called *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi*, a text attributed to St. Anselm (circa 1033-1109) in Middle Ages, but which is probably contemporary with Pseudo-Bonaventure's *Meditations*.” Gibson 1990, 149 e nota. Inoltre: “...it is unlikely that the treatise is much older than the last quarter of the thirteenth century.” Bestul 1996, 53.

¹⁰ Su Angela e Iacopone in relazione con le *MVC* cfr. Falvay 2020, si veda inoltre di sotto il capitolo 4.3.

¹¹ Il sito del progetto è <http://www.opvs.fr/?q=en>, la coordinatrice è Géraldine Veyseyre della Sorbona. Si veda inoltre la monografia collettiva: Fleith–Gay-Canton–Veyseyre 2017.

¹² <http://www.opvs.fr/?q=en/VuePresentationProjet>

¹³ Le aree linguistiche considerate originariamente erano quella francese, inglese, tedesca, e l'olandese.

successi volgari” comprendono la *Legenda aurea* e le *Vitas patrum*, entrambi volgarizzamenti, e entrambi popolarissimi anche in territorio italiano. Anzi, la *Legenda aurea*, come è ben risaputo, fu compilata in latino dal domenicano italiano Giacomo da Varazze, e volgarizzata già nel Trecento. Il volgarizzamento italiano della *Legenda aurea* è tramandato da circa 200 manoscritti, anche se per la maggior parte parziali.¹⁴ Ugualmente, il famoso volgarizzamento italiano delle *Vitas Patrum* da parte di Domenico Cavalca, conosciuto con il titolo di *Vite dei santi padri* è largamente diffuso in Italia, e Carlo Delcorno conta non meno di 191 manoscritti nel censimento di quel testo,¹⁵ nonostante il fatto che anche in questo caso nella maggioranza dei testimoni si tratti soltanto di «versioni antologiche, excerpta, frammenti, singoli capitoli...»¹⁶ Queste due opere devozionali, come abbiamo visto, costituiscono il contesto delle *MVC*, per quanto riguarda la popolarità internazionale della letteratura devozionale.

Se cerchiamo di definire il contesto letterario delle *MVC* nel senso della diffusione su territorio linguistico specificamente italiano, a queste due opere “internazionali” dobbiamo aggiungere un altro scritto, parimenti popolare in Italia, ma senza una larga diffusione europea, in compenso però per quanto riguarda l’ambiente francescano più vicino alle *MVC*, ovvero i *Fioretti di San Francesco*, opera che circolava nell’Italia del Trecento e del Quattrocento in almeno 86 manoscritti volgari.¹⁷

Se compariamo questi dati numerici alla tradizione manoscritta delle *MVC*, possiamo notare che la popolarità delle *MVC* raggiunge quasi quella di questi tre “best-seller” medievali della letteratura devozionale volgare, e cioè che la sua diffusione italiana risulta comparabile con quella della *Legenda aurea*, delle *Vite dei santi padri* e dei *Fioretti*. Inoltre, anche le *MVC* costituiscono un successo volgare di respiro “europeo”, nel senso che oltre al latino e all’italiano, esse circolavano ampiamente anche in altre lingue europee, con 80 MSS in inglese, 7 in francese, 13 in tedesco, e 31 testimoni in olandese.¹⁸

Nonostante la popolarità delle *MVC*, dobbiamo dire che, sorprendentemente, non sono state risolte in maniera convincente neanche le questioni filologiche fondamentali a proposito di questo testo: sono dubbie la data e la lingua originale (se per la cronologia si tratti dell’inizio

¹⁴ La versione toscana della *Legenda aurea* fu pubblicata da Arrigo Levasti nel 1924-26, anche se questa edizione non appare affidabile in quanto non considerando i metodi della filologia moderna, ne mutilava e modificava il testo. Un progetto recente per una nuova edizione critica è in preparazione presso la Fondazione Franceschini, e ne è uscita già una pubblicazione preliminare: Leonardi et al. 2016. Sulla tradizione testuale si veda: Speranza 2019.

¹⁵ Delcorno 2000. cfr. anche l’edizione critica curata dallo stesso autore: Domenico Cavalca 2009.

¹⁶ Cavalca 2000, 538

¹⁷ Fascetti 2009-2010.

¹⁸ <http://www.opvs.fr/?q=en/VuePresentationProjet>

o piuttosto della metà del Trecento, e quanto alla lingua, se fosse il latino o l'italiano) e più recentemente sono stati espressi dei dubbi anche sull'identità dell'autore. A proposito dell'origine del testo abbiamo in effetti solo due punti fermi, condivisi da tutti gli studiosi: che si tratti di un'opera francescana e che sia toscana.

Il motivo di queste incertezze è da ricercarsi nell'estrema complessità della tradizione testuale e nella mancanza di uno studio sistematico delle versioni italiane. Tra l'Ottocento e l'inizio del Novecento sono uscite diverse pubblicazioni che recavano l'edizione del testo italiano¹⁹, tuttavia questi contributi non si basavano sui criteri della filologia moderna, ma usavano semplicemente uno o più manoscritti a disposizione dell'autore, in molti casi contaminando non solo diversi testimoni, ma anche diverse versioni volgari.

Gli importanti saggi pubblicati nella prima metà del Novecento hanno chiarito parecchi aspetti della diffusione del testo in italiano²⁰, anche se essi non si basano su una collazione sistematica dei testimoni e ancor meno su un'edizione critica. L'edizione critica della versione latina è uscita soltanto nel 1997 (Stallings-Taney), mentre sino a qualche anno fa non esisteva alcun progetto simile sulla versione italiana. Vorrei però già a questo punto menzionare che le ricerche attorno alle MVC si sono intensificate durante gli ultimi anni, e oltre a vari saggi usciti dobbiamo sottolineare che nel 2018 Sarah McNamer ha pubblicato una delle versioni volgari dell'opera.²¹ e che nello stesso anno si è formato un gruppo di ricerca all'Università Eötvös Loránd di Budapest (ELTE) con la collaborazione di studiosi italiani, per l'edizione critica di un'altra versione del testo in volgare. Come il frutto più importante di questo progetto nato in collaborazione con il progetto BIFLOW, coordinato da Antonio Montefusco (Università Ca' Foscari, Venezia) e con Diego Dotto (OVI) e altri studiosi, nel 2021 è uscita l'edizione critica presso Edizioni Ca' Foscari,²² ed è uscita anche un'edizione critica parziale dell'altra versione volgare.²³

Nel presente saggio intendo esaminare le questioni filologiche ancora aperte delle MVC, con un'attenzione speciale sulle versioni volgari italiane. La rilevanza delle versioni italiane non è soltanto nell'assenza di uno studio filologico moderno, ma coincide con la possibilità, di

¹⁹ Donadelli 1823, Sorio 1847, Rossi 1859, Sarri 1933.

²⁰ Soprattutto: Oliger 1922; Fischer 1932; Celluli 1938, Petrocchi 1952; Vaccari 1952. Non intendo scrivere un capitolo a parte sulla storiografia delle MVC; i risultati più importanti della critica saranno presentati ed esaminati nel testo del saggio.

²¹ McNamer 2018A.

²² Il gruppo di ricerca è finanziato dall'Agenzia Nazionale della Ricerca, dello Sviluppo e dell'Innovazione (NKFIH) dell'Ungheria, e l'edizione: Dotto-Falvay-Montefusco 2021.

²³ Si veda il capitolo 2.1. L'edizione parziale e preliminare: Ert-Falvay-Konrád-Szemere, 2021.

volta in volta riproposta, che il testo sia stato scritto originariamente in italiano. La prima parte del presente studio intende colmare parzialmente questa lacuna, cercando di offrire una sintesi sistematica del corpus italiano delle *MVC*, completandola con molteplici testimoni precedentemente non considerati, di modificare la classificazione usata dagli studiosi, e di formulare un'ipotesi sulla lingua e sulle versioni originali dell'opera. Inoltre, anche sulla questione molto discussa dell'autore delle *MVC*, i codici in lingua italiana giocano un ruolo fondamentale nelle varie ipotesi. Trattando di queste tematiche, presenterò anche come appariva la circolazione del testo nei diversi contesti dell'Italia del Trecento, ovvero analizzerò alcuni aspetti della cultura religiosa del primo Trecento italiano, individuando alcuni punti d'incontro tra il nostro testo, Angela da Foligno, Iacopone da Todi, e infine, l'arte figurativa del primo Trecento. In questa sede cercherò di sintetizzare i risultati delle mie ricerche precedenti,²⁴ aggiungendone molti altri ancora non pubblicati. I temi trattati nella prima parte di questo saggio si raccolgono attorno a tre grandi problemi: per primo scriverò dei manoscritti, delle diverse versioni italiane, e del loro rapporto con il testo latino; in secondo luogo, parlerò della datazione delle *MVC*; nella terza parte proporrò una sintesi tra le varie ipotesi circa l'autore dell'opera.

²⁴ In parte collettive: Falvay 2011, Ertl et al. 2013, Tóth-Falvay 2014, Falvay-Tóth 2015, Falvay 2016, Falvay 2020, Falvay 2021.

2.) LE VERSIONI DEL TESTO ITALIANO E IL LORO RAPPORTO CON IL TESTO LATINO

Prima di tutto dobbiamo brevemente parlare delle diverse versioni o “classi” del testo. Sin dal fondamentale saggio (anche se successivamente molto criticato) di Columban Fischer, normalmente si distinguono tre classi di testo sia in latino che in italiano: Il *Grosser Text*, il *Kleiner Text* e le *Meditationes de Passione Christi* (da ora in poi MPC). L’importantissimo saggio di Alberto Vaccari del 1952 usava i termini *Testo integrale* e *Testo dimezzato* per le prime due classi, mentre McNamer ha proposto nel 2009 una terminologia più neutrale (che non suggerisca a priori la precedenza di una versione), e ha introdotto i termini *Testo maggiore* e *Testo minore*, e più recentemente anche di *Testo breve*,²⁵ che in seguito abbiamo accettato e ancora usiamo anche noi. Anche se il focus della nostra ricerca è la versione italiana del testo, in questo capitolo, proprio mentre trattiamo delle diverse versioni, parliamo anche sia dei testimoni in latino che di quelli in italiano, perché nonostante le discussioni sulla lingua originaria delle *MVC* (se fosse il latino o il volgare), risulta con certezza almeno che stiamo parlando del testo di un autore italiano.

Questa classificazione si basa sulle tre unità narrative fondamentali del testo, che coprono: 1) gli eventi precedenti l’attività pubblica di Cristo, la vita della Vergine (anche prima dell’Incarnazione) e l’infanzia di Gesù (fino al battesimo e alle tentazioni); 2) la vita pubblica di Gesù; 3) la Passione (cominciando con la Domenica delle Palme fino agli eventi successivi alla Resurrezione, sino alla Pentecoste). Il *Testo maggiore*, infatti, contiene tutte e tre le sezioni; il *Testo minore* solo la prima e la terza, ommettendo quasi interamente la vita pubblica di Gesù, mentre le *MPC* descrivono solo gli eventi legati alla Passione.²⁶ La ricerca spesso indica anche il numero approssimativo dei capitoli, per indicare la lunghezza, stabilendo che il *Testo maggiore* contiene circa 90-110 capitoli, quello *Minore* 40-45, mentre le *MPC* 10-13. Il *Testo breve* di 31 capitoli, esistente soltanto in italiano, appartiene strutturalmente senza dubbio al *Testo minore*.

²⁵ Più problematica è la terminologia usata dalla stessa autrice per la versione da lei pubblicata, la quale viene ritenuta da McNamer la versione originale delle *MVC*, in quanto fino al 2018 era menzionata come *Canonici Version*, mentre dal 2017 ha introdotto un nuovo termine, chiamandola *Testo breve* (oppure *Short Italian Text*). McNamer 2009, McNamer 2010, McNamer 2014, cf. McNamer 2017. Su questa versione parleremo dettagliatamente nel capitolo 2.4.

²⁶ Per un riassunto dettagliato del contenuto dal punto di vista letterario si veda Celluli 1938, 40-60.

La situazione, tuttavia, non è esattamente la stessa nella tradizione latina e in quella italiana. Giuliano Gasca Queirazza e Sarah McNamer hanno argomentato convincentemente che il *Testo minore* in latino non può essere considerato una versione separata in quanto esso non è compatto testualmente e perché solo pochissimi manoscritti lo testimoniano, mentre il *Testo minore* italiano risulta essere la versione più tramandata (esistente, come vedremo in una cinquantina di manoscritti), essendo anche organico dal punto di vista narrativo.²⁷

Queste sono le versioni strutturali conosciute dalla ricerca precedente, e per questo motivo anche nella presente analisi parliamo per primo di queste. Vorrei però anticipare già a questo punto che in base al mio censimento dei testimoni volgari ho modificato questa divisione introducendo ulteriori sottocategorie, come vedremo nei capitoli 2.6 e 2.7. Un'altra avvertenza che vorrei fare è che oltre alla struttura narrativa, dobbiamo anche menzionare che la ricerca in livello testuale-linguistico ha individuato almeno due volgarizzamenti italiani (toscani) indipendenti delle MVC, che saranno indicati in seguito come volgarizzamento A e B, per non parlare dei rifacimenti non-toscani, come la Versione Siciliana.²⁸

²⁷ Gasca Queirazza 1962-1964; McNamer 1990, 251-7.

²⁸ Si vede sotto nel capitolo 2.7 e inoltre Rossi 2020 e Rossi 2021. Sulla versione siciliana Gasca Queirazza 2008.

2.1.) Il Testo maggiore

Per quanto riguarda le versioni volgari dobbiamo cominciare con il *Testo maggiore* italiano. Questa versione rispecchia strutturalmente il *Testo maggiore* latino, non solo nel senso che contiene tutte e tre le unità narrative delle *MVC*, ma anche che i singoli episodi corrispondono più o meno al testo latino ricostruito nell'edizione critica, il quale, secondo la maggioranza degli studiosi, tramanda la forma originale delle *MVC*. Gli episodi del *Testo maggiore* mostrano una certa stabilità, anche se ovviamente il numero dei capitoli varia da testimone a testimone, e non vi è chiarezza a questo riguardo nemmeno negli studi critici: Fischer ha ricostruito il *Testo maggiore* latino in 95 capitoli, l'edizione critica della stessa versione contiene 105 capitoli, mentre l'edizione del *Testo maggiore* italiano di Sorio è divisa in 94 capitoli (per non parlare della varietà delle diverse edizioni ottocentesche e novecentesche del testo italiano e delle versioni del *Testo minore* e delle *MPC*), per questo motivo è stato necessario elaborare una *collatio* strutturale per poter trattare senza ambiguità degli episodi.²⁹

Seguendo, dunque, questa divisione possiamo sintetizzare il contenuto del *Testo maggiore* come segue. Il Prologo e i primi 18 episodi costituiscono la prima unità narrativa, in quanto contengono la vita della Vergine, l'infanzia di Cristo sino al battesimo, e le tentazioni nel deserto che precedono l'inizio della sua attività pubblica. L'episodio n. 20 è una transizione narrativa che collega le due unità, di cui si parlerà di seguito in maggior dettaglio. Tra l'episodio 20 e il 72 si legge ciò che è stata definita la seconda unità narrativa delle *MVC*, ovvero gli episodi della vita pubblica del Redentore, con in aggiunta, in questa parte, un lungo trattato sulla vita attiva e contemplativa (che occupa nella *collatio* i nn. 47-59).³⁰ L'ultima unità narrativa inizia al n. 73 con la Domenica delle palme e comprende la Passione e gli eventi successivi alla morte di Cristo, inclusa la Resurrezione, l'ascensione al limbo, le molteplici apparizioni del Signore e – infine – l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo.

E' interessante notare che il *Testo maggiore* latino comprende anche un ulteriore capitolo finale³¹ – anche se nella maggioranza dei testimoni che venivano utilizzati per

²⁹ Ertl et al.

³⁰ Il Trattato sulla contemplazione – che è quasi una “parafrasi dei *Sermones in Cantica* di S. Bernardo” (Petrocchi 1952, 770) – sembra costituire una “stonatura” nella narrazione (per dirla con le parole di Olinger, 151), in quanto differisce da questa nella sua forma chiaramente didattico-dottrinale, senza avere quegli elementi dialogici ed emozionali che caratterizzano il resto dell'opera. Giorgio Petrocchi illustra convincentemente con tanti parallelismi testuali, che un'inserzione dottrinale del genere è assolutamente usuale nella letteratura ascetica medievale, e si esprime “per l'inclusione del «tractatus» nel complesso delle *Meditationes*”. (Petrocchi 1952, 769-771)

CVIII. De modo meditandi uitam Domini Iesu et de conclusione libri. Stallings-Taney 349–353. Il titolo di questo capitolo non è presente nella ricostruzione di Fischer che, come abbiamo detto, conta di solo 95

l'edizione critica senza titolo separato – che non è presente nella tradizione volgare, e che ha una funzione di conclusione. Forse non è del tutto inutile citare una frase di questo brano finale della versione latina:

Meditaciones uero sic diuide ut die Lune incipiens, percurras usque ad fugam Domini in Egyptum. Et eo ibi dimisso die Martis pro eo rediens, mediteris usque ad apercionem libri in synagoga; die Mercurii exinde usque ad ministerium Marie et Marthe; die Iouis abinde usque ad passionem. Die Veneris et Sabbati, usque ad resurreccionem. Die uero Dominica, ipsam resurreccionem et usque in finem. Et sic per singulas ebdomadas facias ut ipsas meditaciones tibi reddas familiares quod quanto magis facies tanto facilius tibi concurrent, et iucundius. Libenter conuerseris cum Domino Iesu, et uitam ipsius tanquam Euangelium ad imitationem beate Cecilie in corde studeas inseparabiliter collocare.

Come vediamo questo passo offre un elemento di coesione testuale a tutta l'opera, visto che come ultima esortazione divide il contenuto di tutta l'opera secondo le meditazioni durante i giorni della settimana, e inoltre nell'ultima frase del brano citato riferisce ancora una volta all'esempio di Santa Cecilia, con la quale comincia il prologo dell'opera.³²

Il *Testo maggiore* italiano è tramandato da almeno 10 codici, ma già Alberto Vaccari aveva notato che il testo del MS Italien. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi differisce notevolmente dagli altri testimoni, designando quindi questo manoscritto come variante "A" e gli altri testimoni come rappresentanti della variante "B". Secondo la terminologia introdotta da Sarah McNamer possiamo dunque affermare che il manoscritto di Parigi è il codex unicus del *Testo maggiore* A. Esiste una copia manoscritta moderna di questo testo, e una stampa antica, la quale, secondo il parere del Vaccari, dovrebbe tramandare una versione simile. Su questo argomento torneremo dettagliatamente in seguito.³³

capitoli, di cui l'ultimo è De missione Spiritus Sancti, ma è presente anche nell'edizione vecchia latina di Peltier, 628-630.

³² Il brano è analizzato da un'altra prospettiva recentemente da Montefusco 2021b, 39-41

³³ I testimoni del *Testo maggiore* B sono i seguenti: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D. I. 227 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Nuove Accessioni 350; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.V.7; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I. VI. 7; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossiano 848; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7; Verona, Biblioteca Comunale 643, Falconara Marittima,

Recentemente è uscito un contributo che ha modificato parzialmente la valutazione del *Testo maggiore A*. Federico Rossi nel 2020 ha individuate ben quattro ulteriori testimoni parziali, che pur non appartenendo strutturalmente al *Testo maggiore*, ma in livello testuale sembrano di trasmettere la stessa redazione che si legge nel codice parigino. Tra questi esemplari nuovamente individuati solo uno, il MS Riccardiano 1346³⁴ sembra trasmettere una porzione notevole del testo, ma anche la versione che si legge in questo codice strutturalmente differisce notevolmente da tutti gli altri esemplari conosciuti del *Testo maggiore*, visto che ne manca tutta la prima unità narrativa sull'infanzia della Vergine e di Cristo (I-XVIII), e i capitoli appartenenti strettamente sulla Passione (LXXV-LXXX), e anche l'ordine dei rimanenti episodi è alterato. Degli ulteriori tre testimoni, tutti quattrocenteschi, possiamo dire uno appartiene alla versione di Testo minore,³⁵ l'altro alle MPC³⁶, mentre il terzo è solo un frammento di un unico capitolo³⁷. Inoltre, come è stato rivelato da ulteriori analisi, degli altri testimoni, possiamo dire che è solo l'ultimo, ovvero il manoscritto di Oxford, che tramanda un frammento di un unico capitolo del Trattato, mostra delle caratteristiche testuali rilevanti per la ricostruzione della tradizione testuale, mentre le altre due sembrano trasmettere un altro volgarizzamento.³⁸ In conseguenza, possiamo dire che il *Testo maggiore A* rimane testimoniato da un unico manoscritto medievale, ma il volgarizzamento che se ne legge è tradito da ulteriori testimoni, cioè possiamo parlare di una redazione italiana A, oppure del volgarizzamento A (come fa Rossi), che sembra avere una certa circolazione (pur limitata, soprattutto rispetto all'altra redazione) già nel Medioevo.

Il *Testo maggiore A* è conservato, dunque, nel MS. Ital. 115. di Parigi. Questo testimone è molto conosciuto e citato dalla ricerca, visto che Isa Ragusa e Rosalie Green ne hanno pubblicato, nel 1961, la traduzione inglese insieme alla riproduzione delle miniature, e più recentemente Holly Flora vi ha dedicato una monografia.³⁹ Oltre al valore artistico, il

Bibl. Franciscana, 24. La copia ottocentesca del codex unicus del *Testo maggiore A* è il Ferr. 423 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Strutturalmente appartiene al *Testo maggiore*, ma riporta una traduzione indipendente il Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F 13.

³⁴ Datato a ca. 1391, è l'unico testimone del Colloquio spirituale di Simone da Cascina. Rossi 2020, 313-315. Dal testo trasmesso dal codice riccardiano mancano infatti la prima e la terza unità narrative, ovvero l'infanzia e la passione, e anche l'ordine dei capitoli rimanenti è modificato dal redattore.

³⁵ Milano: Biblioteca Trivulziana MS 543.

³⁶ Firenze: Biblioteca Laurenziana, Pluteo 89 sup. 94. Rossi 2020, 315-316.

³⁷ Oxford: Bodleian Library, Canonici, Ital 214 Rossi 2020, 316.

³⁸ Anche Rossi ha modificato in questo senso la sua posizione: Rossi 2021. L'interpretazione precedente degli ulteriori due testimoni è stata causata da un malinteso da parte del Vaccari a proposito di un'incunabolo. Di questo si parlerà di sotto.

³⁹ Ragusa - Green 1961; Flora 2009.

manoscritto parigino ha un ruolo centrale anche nella definizione della trasmissione testuale: come vedremo dettagliatamente in seguito, Isa Ragusa ha ipotizzato che questa sia la prima versione in assoluto delle *MVC*;⁴⁰ altri studiosi hanno parlato di una redazione doppia a proposito di questo testimone e del Testo maggiore latino, mentre Alberto Vaccari lo ritenne una prima traduzione dal latino. D'altra parte, Sarah McNamer ipotizza che sia una semplice “ritraduzione” dal latino del testo originariamente scritto in volgare.

Il prestigioso codice trecentesco, oltre a contenere il testo in volgare italiano della popolare opera francescana, è riccamente illustrato, e per questo motivo viene intensamente studiato anche dagli storici dell'arte. Come abbiamo accennato, il manoscritto è diventato molto conosciuto soprattutto a partire dal 1961, quando ne è uscita un'edizione del tutto particolare che riproduce tutte le illustrazioni in un modo peculiare, ovvero cercando di imitare la posizione originale dell'immagine nell'impaginazione del codice, insieme alla traduzione inglese del testo.⁴¹ Questa pubblicazione è diventata uno strumento utilissimo per la ricerca non solo dal punto di vista della storia dell'arte, ma ha anche molto facilitato l'analisi storica e letteraria dell'opera, offrendo un testo raggiungibile dagli studiosi, nonché rendendo possibile indagare l'interazione tra testo e immagine.

Nonostante l'evidente influenza storiografica, la pubblicazione del 1961 risulta sufficientemente problematica dal punto di vista filologico. Prima di tutto dobbiamo sottolineare che il testo originale italiano del codice è rimasto fino a poco fa inedito, e non ne possedevamo nemmeno una edizione anastatica moderna.⁴² Dobbiamo considerare che per la filologia risulta essere un'idea in sé stessa assurda quella di pubblicare un testo in traduzione il cui originale è inedito e inaccessibile al pubblico. In più, il volume inglese, secondo l'affermazione dei curatori, non offre una semplice traduzione dall'italiano, ma viene anche corretto e completato sulla base del latino. Il completamento è dovuto al fatto che il manoscritto parigino è mutilo nella parte finale, e dunque l'ultimo quarto del testo viene tradotto non dall'italiano ma dal latino. Vi è da aggiungere, inoltre, che anche la versione latina usata dai curatori non era evidentemente l'edizione critica – uscita decenni più tardi – ma un'edizione precedente.⁴³ [meglio non affidabile?]. Infatti come abbiamo visto, l'edizione critica del testo

⁴⁰ Ragusa 1997; la tesi di Ragusa è stata positivamente accolta e ribadita anche nella monografia della storica dell'arte Flora 2009.

⁴¹ Ragusa - Green 1961.

⁴² Recentemente la Bibliothèque nationale de France ha pubblicato la versione digitale sul proprio sito: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10527648k.r=italienne%20115>

⁴³ Come testi di controllo si usavano due versioni stampate, quella di Venezia del 1761 e la parigina del 1868, mentre per l'ultimo quarto mancante del MS di Parigi, si usava l'edizione dell'*Opera omnia* di San Bonaventura

latino è uscita soltanto nel 1997, mentre fino a pochissimo tempo fa, non esisteva alcuna edizione critica di un testo italiano dell'opera.⁴⁴ Proprio la struttura leggermente alterata del testo latino secondo l'edizione antica usata dalle traduttrici ha costituito la base di un'ipotesi assai fuorviante di Isa Ragusa, espressa negli anni 90', di cui parlo più avanti. Questa soluzione, per così dire, "ibrida", sarebbe comprensibile se al tempo della pubblicazione fossero esistite altre edizioni filologicamente attendibili del testo italiano e latino dell'opera pseudo-bonaventuriana, e per questo motivo tale specifica traduzione è servita per più di 30 anni come l'unica "edizione" moderna del testo, anche se le curatrici ovviamente non avevano l'intenzione di offrire un'edizione critica nel senso della filologia, bensì di produrre uno strumento pratico per lo studio artistico-letterario. Vi è inoltre da aggiungere anche il fatto che il testo tramandato dal codice parigino differisce notevolmente dalle varianti conosciute dalle edizioni delle *MVC* dell'Ottocento e del primo Novecento.

Secondo la maggioranza degli studi filologici, il codice di Parigi ha dunque un ruolo fondamentale nella ricostruzione della trasmissione testuale dell'opera, e vi sono alcuni studiosi che lo credono addirittura essere la versione originale dell'opera completa, mentre altri lo ritengono la prima traduzione effettuata dal latino. L'importanza del testimone è spiegata da due caratteristiche del codice di Parigi: *in primis* che il testo tramandato dal manoscritto – secondo lo stato attuale della ricerca – è una variante piuttosto isolata, che risulta essere chiaramente vicina al latino; e poi che le immagini coeve a illustrazione del testo trecentesco sembrano giocare un ruolo organico nella funzione didattica dell'opera.

Il testo tradito dal codice parigino appartiene certamente al *Testo maggiore*, nonostante il fatto che esso è mutilo, visto che manca l'ultimo quaderno del manoscritto. Infatti, la narrazione si interrompe al capitolo che corrisponde al n. 77 della collazione strutturale ovvero del capitolo 75 del *Testo maggiore* latino, che riporta come titolo *Meditacio passionis in hora matutinali*⁴⁵ e che appartiene chiaramente già alla terza unità narrativa ovvero a quella della

(Parigi, 1868, vol. XII, ff. 602). Anche se l'antica edizione latina di Peltier ha dei meriti ecdotici anche rispetto a quella moderna, il testo edito ha delle peculiarità strutturali che causavano dei malintesi, di cui si parla di sotto in questo capitolo. La parte mancante del manoscritto è completata con il testo latino inizia a p. 327 dell'edizione di Ragusa e Green.

⁴⁴ Oltre alle edizioni ottocentesche e novecentesche che si basano su uno o più testimoni scelti arbitrariamente dagli editori (Donadelli 1823; Sorio 1847; Rossi 1859; Sarri 1933); esiste una pubblicazione moderna e scientifica che offre una versione quattrocentesca in siciliano del testo. Gasca Queirazza 2008

⁴⁵ Ff. 200r–206r. Ertl et al. 2013. n. 77, p. 107. Iohannes de Caulibus, *Meditaciones*, pp. 255–263, nella traduzione inglese del codice il capitolo reca il titolo *Meditation on The Passion of Christ Before the Morning*, tuttavia questa formula non risulta essere una traduzione sulla base del manoscritto, in cui manca la rubrica, ma il titolo è stato inserito dai curatori sulla base del latino. Ragusa-Green 1961, 320.

Passione, mentre è anche chiaro che il testo è fisicamente mutilo e non si tratta di un'abbreviazione intenzionale (come succede per esempio nel caso del testimone riccardiano).

La particolarità del testo del codice è che corrisponde quasi letteralmente al *Testo maggiore* latino, non soltanto nel senso, ma addirittura nella struttura delle frasi, vi è una evidente vicinanza tra i due testi.⁴⁶ Proprio a causa di tale affinità linguistica tra codice parigino e testo latino, molti studiosi hanno attribuito al codice un ruolo specifico nella ricostruzione della tradizione testuale. Nell'ormai lontano 1952, Alberto Vaccari, dopo aver escluso la precedenza del *Testo maggiore* italiano B, ha definito la posizione del Testo A in maniera alquanto enigmatica, come segue

Se dietro il latino delle *MVC* sta un originale italiano, questo non sarebbe altro che il testo A. Contro quella supposizione mi si affacciano gravi ragioni, ma mi astengo dall'esponele. Per me ritengo che anche A è bella e buona una versione del latino, ma ne abbandono ad altri la dimostrazione, se può darsi, con lo studio comparativo delle due traduzioni.⁴⁷

Isa Ragusa, che – come abbiamo visto – già nel 1961 aveva collaborato alla pubblicazione della traduzione inglese e delle illustrazioni del codice parigino, ha continuato le sue ricerche nei decenni successivi, pubblicando due articoli notevoli, ma abbastanza problematici. Nel suo saggio del 1997, Ragusa ha individuato un brano particolarmente importante nel testo del manoscritto parigino, il quale, secondo la sua opinione

...sembra un'intrusione, aggiunto in un secondo tempo. E infatti [...] manca nella versione latina. Non mi pare però possibile che sia dovuto a un'intenzione chiarificatrice, all'intervento di un traduttore o editore. Troppo sincera è l'espressione di confusione dinanzi al fenomeno percepito – lo sforzo di discolarsi e la ricerca di un rimedio – perché non si debba riconoscere qui la voce autentica dell'autore.

L'autrice argomenta che questo brano manca in tutte le altre varianti – latine e italiane – dell'opera perciò ne deduce che il codice di Parigi tramandi la prima versione scritta di queste Meditazioni, o meglio “lo spontaneo trapasso dalla fase orale a quella scritta.”⁴⁸ Il brano in

⁴⁶ Per l'analisi sintattica si vedano gli studi di Imre Szilágyi: Szilágyi 2021,

⁴⁷ Vaccari 1952, 361.

⁴⁸ In realtà l'autrice all'inizio parla dell'assenza del brano soltanto nel testo latino, ma nella conclusione dell'articolo allude chiaramente allo stesso brano, dicendo: “Nel cercare di individuare con maggiore precisione la personalità dell'autore – pur non offrendogli un nome – abbiamo trovato indicazioni importanti in due caratteristiche che son proprie solo del Ms. ital. 115. [...] La seconda caratteristica consiste nella presenza di

realtà sembra tramandare le parole dell'autore e non di un volgarizzatore o di un copista, visto che dice dell'azione del produrre le meditazioni:

Un'altra cosa [d]a meditare m'intravenne qui una volta, la quale m'arrecoe grande devotione et consolatione ma escitti fuore de la memoria mia. Conciosia cosa ch'io trascorresse meditando la vita del Signore Ihesu lo quale io ti scrivo in questo libricciuolo (...) sì ll'abbo dimenticata con grande torbatione.(...) Et però d'allora io pensai d'arrecare in iscriptura ad mia memoria notabilmente contabilmente cotali belle cose.⁴⁹

Come è stato rivelato dalla recente collatio strutturale delle versioni italiane (ovvero la comparazione sistematica dei singoli episodi nelle varie versioni), l'unico problema con questo argomento risulta essere la base stessa, che appare semplicemente errata, in quanto il brano in questione non è affatto presente soltanto nel codice parigino, ma si ritrova in molte altre varianti dello stesso testo.⁵⁰ Anche se è vero che queste frasi non si trovano nella versione volgare più diffusa, cioè nel *Testo minore* italiano – il che non stupisce visto che il brano fa parte della seconda sezione della narrazione che manca interamente in quella versione – esse si possono però leggere apparentemente in tutti i testimoni del *Testo maggiore*, compreso quello pubblicato da Bartolomeo Sorio nel '800. In più, il *Testo maggiore* latino che è la versione originale secondo la maggioranza della critica, comprende il brano:

Parigi, Ms. Ital. 115 (Testo maggiore italiano A)

Un'altra cosa a meditare m'i[n]travenne qui una volta, la quale m'arrecóe grande devotione e consolatione, ma escitte fuore de la memoria mia. Con ciò sia cosa che io trascorresse meditando la vita del Signore Iesu, lo quale io ti scrivo in questo libricciuolo, (...), sì ll'abbo dimenticata con grande torbatione. (...) . Et però d'allora pensai d'arrecare in iscriptura ad mia memoria notabilmente, contabilmente, cotali belle cose.⁵¹

Sorio (Testo maggiore italiano B)

alcuni brani che non esistono nelle altre versioni del testo delle *Meditationes*, sia in latino sia in volgare: questi testimoniano lo spontaneo trapasso dalla fase orale a quella scritta." Ragusa 1997, 148

⁴⁹ Ragusa 1997, p. 148; Cf. La traduzione inglese: Ragusa-Green 1961, 295.

⁵⁰ Ertl et al. 2013, n. 63, p. 84-89.

⁵¹ MS Paris Ital. 115, f. 167r-v, cf. Dotto-Falvay-Montefusco, 231: 23-25. Ragusa 1997, 148; cf. la traduzione inglese: Ragusa-Green 1961, 295.

Un'altra cosa, essendo in questo luogo, m'occorse di meditare, e m'avvenne che mi diè devozione e consolatione grande; ma partissi e uscì della memoria mia, quando la vita del Signore Gesù meditando trascorreva, la quale ti scrivo in questo libricciuolo, (...) dimenticàla, con grande turbazione. E però pensai d'allora innanzi tali cose notevoli e belle per la scrittura di recare a mia memoria...

Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. N.A. 350 (Testo maggiore B)

Un'altra cosa in questo luogo m'occorse di meditare e m'avenne che mi diè divotione e consolatione grande, ma partisi ed escì de la memoria mia. Quando la vita del Signore Gesù meditando trascorriva, la quale ti scrivo in questo libricciuolo (...) dimenticàla grande turbatione. (...) E perciò pensai d'allora innanzi tagli cose notevoli e belle per la scrittura di recare ad mia memoria..."

Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia. Ital. Z. 7. (Testo maggiore B)

Un'altra cosa in questo logo m'accorsi e m'avenne di meditare che mi diè grande divotione e consolatione ma parase e infie de la memoria mia. Quando la vita del Segnore Iesù meditando transcorreva la quale te scrivo in questo libro (...) dimenticàla con grande tribolatione. (...) E perciò pensai d'alora innanzi tali notevoli cose et belle per la scriptura di ricare ad mia memoria...

Latino

*Aliud quidem hic michi quadam uice occurrit quod deuocionem et solucionem attulit uehementem sed exiuit memoriam meam. Cumque enim uitam Domini Iesu quam hoc libello tibi transcribo (...) oblitus sum eius cum turbacione non modica. (...) Et ideo ex tunc cogitauit talia notabiliter pulchra in scripturam ad meam memoriam redigere...*⁵²

Quale può essere il motivo di una svista così banale? In parte la risposta a tale domanda è ovvia, e risiede nel fatto che l'edizione critica della versione latina sia uscita nello stesso anno dell'articolo in questione, e che la sua autrice non la poteva conoscere: Ragusa ha usato

⁵² Sorio 142–143; BNCF N.A. 350, cc. 185–186; B. N. Marciana. Ital. Z. 7.,51v; Stallings-Taney, (LXI) pp. 222–223, per la collatio integrale dell'episodio si veda Ertl et al. 2013 n. 63, p. 84-89.

l'edizione latina antica, nella quale infatti manca la parte corrispondente alla citazione in volgare. Come abbiamo detto sopra la maggioranza delle versioni italiane è inedita, e la citazione infatti manca nel *Testo minore* italiano, che è la versione in volgare del testo chiaramente più diffusa. Nonostante questo, tuttavia, l'edizione di Sorio era raggiungibile e conosciuto sin dall'Ottocento, anzi anche quella più recente di Sarri – che riproduce un manoscritto del *Testo minore*, completandolo però per la parte centrale con il testo di Sorio – include tale citazione,⁵³ il che rende l'errore difficilmente spiegabile.

Sembra che anche la stessa Ragusa abbia notato il problema in quanto qualche anno più tardi essa ha pubblicato un altro articolo nella stessa rivista, modificando la sua ipotesi. Invece di ammettere e correggere esplicitamente l'errore, l'autrice ha scelto però la soluzione di proporre un'altra ipotesi che è compatibile con la tradizione manoscritta, ma che, allo stesso tempo, non contraddice apertamente la sua precedente posizione, quindi argomentando per una “composizione orale” del testo, che era in volgare,⁵⁴ senza ritenere più che la prima versione scritta fosse necessariamente il codice di Parigi e tacendo del suo argomento riportato sopra. Nonostante l'articolo contenga certamente argomenti validi e stimolanti, il fatto di non aver corretto l'errore precedente, ha contribuito alla sfortunata conseguenza di fuorviare alcuni studiosi che si occupavano delle *MVC* senza essere specialisti di critica testuale, come la storica dell'arte Holly Flora che accanto alle importantissime analisi artistiche e socio-culturali, parlando della storia testuale delle *MVC* ripete l'ipotesi erronea della Ragusa.⁵⁵

Un'altra ipotesi interessante è legata al nome di Don Giuseppe De Luca. Il famoso storico ed erudito nella sua nota antologia di letteratura devozionale medievale ha pubblicato anche qualche brano dalle *MVC*.⁵⁶ Per quanto riguarda i testimoni scelti dal De Luca per la sua parziale edizione, possiamo dire che il curatore, tenendo presente il saggio di Vaccari, ha cercato di usare manoscritti del *Testo maggiore* italiano, senza tuttavia adoperare il codice parigino – non facilmente reperibile dall'Italia – mentre per il primo brano egli ha trascritto il MS Rossiano 848 della Biblioteca Apostolica Vaticana, e per il secondo ha riprodotto l'edizione del Sorio. Anche se l'edizione di De Luca non si basa su un fondamento analitico, possiamo dire che egli colloca il testo delle *MVC* in un contesto estremamente organico, mettendo la narrazione insieme alle Rivelazioni della Vergine a Santa Elisabetta, un testo citato nelle *MVC*,

⁵³ Sarri, 268-269.

⁵⁴ “In ogni caso si tratterebbe sempre di un testo orale in origine e scritto in seguito (...) possiamo dedurre che anche la versione orale delle *Meditationes* era in volgare.” Ragusa 2003, 71-82.

⁵⁵ Flora 2009, 27-33.

⁵⁶ “Meditazioni sulla vita di Gesù” In De Luca 1977, Introduzione: 645-646. Testo: 647-706.

e proprio l'interpretazione – tra l'altro errata, come spiegheremo nel capitolo 3.1. – delle Rivelazioni è servita come base della datazione di tutte le versioni delle *MVC* largamente accettata per ben 20 anni dopo il 1990.⁵⁷

Oltre l'eccezionale senso religioso-letterario del curatore, quello che a noi interessa di più in questa sede è la brevissima introduzione testuale all'edizione, dove De Luca esprime un suo parere a proposito della nascita del testo che sembra essere molto originale:

A mio parere o, meglio dire sospetto, le Meditazioni nate in latino e in volgare nello stesso tempo, perché opera di una veggente e del suo confessore, derivano da una Agreda o Emmerich del Duecento, nascondono il “dossier” di una mistica e perciò forse furono ricoverate sotto l'egida di San Bonaventura...⁵⁸

Come possiamo interpretare le parole di De Luca? Anche se egli non fornisce ulteriore argomento circa il proprio “sospetto”, conoscendo i paralleli menzionati – due mistiche dell'età moderna, Marie d'Agreda (1602-1665), e Anna Katharina Emmerick (1774-1824) riportate come esempio perché ad entrambi sono legati scritti sulla vita di Cristo o della Vergine – diventa chiaro che il dotto curatore pensi a un'altra persona che descrive di seconda mano e in un'altra lingua le esperienze mistiche di una donna veggente.

Se interpretiamo le parole di De Luca come indicanti un testo latino e uno volgare scritti parallelamente, tra le versioni conosciute delle *MVC* vi sono soltanto il *Testo maggiore* latino e il *Testo maggiore* italiano A – ovvero il codice di Parigi – tra cui si possa immaginare un simile rapporto testuale.

Per illustrare con qualche esempio il rapporto tra le due versioni e il testo latino, vediamo due brani in cui abbiamo anche la fonte diretta è evidente.⁵⁹ Il primo brano è della prima unità narrativa del testo, ovvero la parte in cui si parla dell'infanzia della Vergine, la cui fonte è il libro delle Rivelazioni della Vergine, di cui si avrà il modo di parlare dettagliatamente nei capitoli 2.5. e 3.1.

⁵⁷ Sul rapporto delle Rivelazioni e le *MVC* e sulla datazione si veda il capitolo 3.1.

⁵⁸ De Luca 1977, 645

⁵⁹ La nuova edizione critica del *Testo maggiore* B è in preparazione a cura di Péter Ertl, Dávid Falvay, Eszter Konrád e Ditta Szemere, usando come testo di superficie il Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Ms Nuove Accessioni 350, emendato con la lezione di: Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Ross. 848;; Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Ms Conv. Soppr. D. I. 227; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Ital. Ms. Z. 7; Verona, Biblioteca Centrale, Ms 634. Per una edizione preliminare, in cui le due versioni del *Testo maggiore* italiano vengono comparate si veda: Falvay-Szemere-Ertl-Konrád 2021.

Revelationes, Oliger 1926, 56.	TESTO MAGGIORE LATINO Stallings- Taney, 15-18.	TESTO MAGGIORE A (Dotto-Falvay- Montefusco 2021, 111-112: 3/1, 4-5)	TESTO MAGGIORE B (Sorìo, 42)
	III DE VITA MARIE VIRGINIS ANTE INCARNACIONEM FILII Circa Virginem uero ex qua incarnacio facta fuit meditari possumus uitam ipsius.	[III] <i>De la vita de la Vergine Maria innanti la inca[r]nacione del Figliuolo. De la Vergine [per] la quale fu facta la incarnatione possiamo contemplare la sua vita.</i>	Come la nostra Donna rivelò a santa Elisabetta e' suoi fatti
	Vnde scire debes quod dum esset trium annorum fuit a parentibus oblata in templo, et ibi stetit usque 5 ad decimum quartum annum. Quid autem ibi fecerit scire possumus ex reuelacionibus suis, factis cuidam sue deuote. Et creditur quod fuerit sancta Elizabeth, cuius festum solemniter celebramus.	Unde déi sapere che essendo ella d'anni 3, fu dal padre e da la madre offerta al templo e quine stecte infine a li anni 14. Et quello ch'ella facesse stando in del templo, possiállo sapere per le reuelacione suoie facte ad alcuna sua deuota, e quella crediamo e credesi che ffusse sancta Elyçabeth, la cui	Essendo la Vergine Maria piccola di tre anni, si fu offerta dal padre e dalla madre nel templo, e quivi stette infino alli quattordici anni. Ma quello ch'ella vi fece possiam sapere per reuelacione ch'ella mostrò ad una sua deuota, e credesi che fusse santa Elisabetta, di cui noi facciamo gran festa.

		festa sollemnemente celebriamo.	
Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, ego statui in corde meo habere Deum in patrem, et devote ac frequenter cogitabam, quid possem facere Deo gratum, ut dignaretur mihi dare gratiam suam.	In quibus hec inter alia continentur. Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, statui in corde meo habere Deum in patrem. Et devote ac frequenter cogitabam quid possem facere Deo gratum ut dignaretur michi dare gratiam suam,	In de la qual cosa queste cose si contengnano infra l'altre: «Quando 'l padre mio e lla madre mia mi lassono in del templo, immantenente in del mio quore mi propuosi d'avere Dio per padre, e devotamente e continuamente pensava quello ch'io potesse fare e che pió fusse gratioso ad Dio acciò ch'ei degnasse di darmi la gratia sua.	Nella quale rivelazione si contiene questo infra l'altre cose; e disse così: quando e' parenti miei mi lasciato nel tempio, sì fermai nel cor mio d'avere Iddio per padre, e devotamente pensava spesse volte ch'io potesse fare cosa che fosse piacere a Dio, acciò ch'elli s'inclinasse a darmi la sua grazia.
Et feci me doceri legem Dei mei, et ex omnibus preceptis divine legis tria precipue servavi in corde meo scilicet [...].	et feci me doceri legem Dei mei. Et ex omnibus preceptis diuine legis tria precipue servaui in corde meo, scilicet:	Et fê' mi insegnare la leggie del mio Dio. Et tutti li comandamenta de la divina leggie, 3 spetialemente n'abbo osservate in del cuor mio	E fecimi dare la legge di Dio, e tra tutti li comandamenti della legge divina sî ne serbai tre speciali nel cuor mio.

Anche da questo breve campione è evidente che il Testo maggiore latino usa direttamente la fonte latina, mentre – e in questo capitolo è questo che ci interessa veramente – le due versioni volgari sembrano essere due traduzioni indipendenti: Per esempio il costrutto latino *statui in corde meo* viene tradotto nel Testo maggiore A come “in del mio cuore mi propuosi”, mentre nel Testo B si legge una forma dello stesso valore semantico, ma chiaramente indipendente: “fermai nel cuore mio”. Oltre al fatto di soluzioni indipendenti nella traduzione in qualche caso si può anche osservare che il Testo A tende a seguire più direttamente il latino, ad esempio: la soluzione del Testo A “la cui festa sollemnemente celebriamo” è una traduzione a specchio della formula latina *cuius festum solemniter celebramus*, mentre il Testo B opta per una traduzione più libera “di cui noi facciamo grande festa.” Similmente la frase latina *ut dignaretur michi dare gratiam suam* è tradotta nel Testo A letteralmente come “ch’ei degnasse di darmi la gratia sua” mentre nel Testo B si legge “k’elli s’inchinasse a darmi la sua gratia.”

Per secondo vediamo un il brano iniziale di un episodio della seconda unità narrativa del testo, cioè della parte che si legge solo nel testo maggiore. Il brano in questione è un capitolo del cosiddetto “Trattato sulla vita attiva e contemplativa”, basato su testi di Bernardo da Chiaravalle, che è una lunga inserzione didattica, nella narrazione della vita pubblica di Cristo, di cui si avrà modo di parlare ancora nel capitolo 2.5.

Bernardus Bernardo, <i>Cant.</i> 62.2 (LTR 2, pp. 155-156).	TESTO MAGGIORE LATINO Stallings- Taney: 190-192	TESTO MAGGIORE A (MS. It. 115, BnF, Parigi, cc. 150v– 151r)⁶⁰.	TESTO MAGGIORE B (Sorio, 125-126)
	LII <i>DE</i> <i>CONTEMPLACIONE</i> <i>CELESTIS CVRIE</i>	[LII]	<i>Capitolo XLVIII</i> <i>Della</i> <i>contemplatione</i> <i>della celestiale</i> <i>corte</i>
Licebit itaque unicuique nostrum, etiam hoc tempore nostrae mortalitatis	Dicit igitur de celesti curia contemplanda hoc modo sexagesimo secundo	[D]ice che la celestiale corte si dé contemplare in questo modo .lxij ^o . <i>Cant.</i> :	Dice adunque san Bernardo della celestiale corte contemplare in

⁶⁰ Cito di sotto la lezione del MS It. 115 della BnF, e non il testo critico di Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 212: 52=1-3, emendato in base a un altro testimone del volgarizzamento A.

<p>(...) nunc quidem Patriarchas revisere, nunc vero salutare Prophetas, nunc senatui etiam misceri Apostolorum, nunc Martyrum inseri choris; sed et beatarum Virtutum status et mansiones, a minimo angelo usque ad Cherubim et Seraphim, tota mentis alacritate percurrendo lustrare, prout quemque sua devotio feret. Apud quos magis afficitur, immittente sibi Spiritu prout vult, si steterit et pulsaverit, cofestim aperiatur ei...</p>	<p>canticorum: Licebit unicuique nostrum, etiam hoc tempore nostrae mortalitatis, nunc quidem Patriarchas reuisere, nunc uero salutare Prophetas, nunc senatui immisceri Apostolorum, nunc Martyrum inseri choris; sed beatarum Virtutum status et mansiones, a minimo angelo usque ad Cherubim et Seraphim, tota mentis alacritate percurrendo lustrare, prout quemque sua deuotio feret. Apud quos magis afficitur, immittente sibi Spiritu <i>prout uult</i>, si steterit et <i>pulsauerit</i>, <i>cofestim aperietur ei</i>.</p>	<p>«Sarà licito ad ciascuno di noi, etiandio in questo tempo della nostra i(m)mortalitate, ora di visitare li patriarchi, or di salutare li profeti, ora inframeggerci al collegio delli apostoli, ora mescolarci in delli chori delli martyri, ma e li stati e le dimoranse delle beate virtudi dal minimo angelo infine ai cherubyn e seraphyn cercare discorrendo con tutta allegrezza di mente secondo che porterà la deuotione di ciascuno. Appo coloro li quali maggiormente è apropiato, immettendo ad sé lo Spirito sì come vuole, se starà e picchierà, tostamente li fie aperto».</p>	<p>questo modo LXII nella Cantica: sarà licito a ciascuno di noi eziandio in questo tempo mortale di rivedere li patriarchi, di salutare li profeti, d'essere coi sanatori delli apostoli, d'essere colli cori delli martiri; anco di discorrere e di cercare lo stato e l'abitazione delle beate virtudi, cominciando dal minimo angelo, et andando da' cherubini e serafini con tutta allegrezza della mente, secondo che la diuotione di ciascuno porterà. Appo coloro più affetto averà, procacciando ciò lo spirito come a lui piace, se starà e busserà incontenente li sarà aperto.</p>
---	--	---	--

--	--	--	--

Anche da questo secondo brevissimo campione diventa evidente che le due versioni volgari tramandano due traduzioni indipendenti, e che nella maggioranza delle differenze testuali il Testo A segue più direttamente il modello latino.⁶¹ Oltre a qualche differenza testuale – “*tempore nostrae mortalitatis*” – “tempo della nostra im(m)ortalitade” vs. “in questo tempo mortale” – che può essere spiegata probabilmente o dall’uso di un testimone latino diverso dal testo critico come modello o da un errore di copiatura⁶²; sono vistose tante soluzioni indipendenti di traduzione.

Ad esempio: il costrutto latino “*Patriarchas reuisere*” viene tradotto nel Testo A come “visitare li patriarchi,” mentre nel Testo B con il verbo “rivedere”. Oppure: il latino “*senatui immisceri Apostolorum*” viene interpretato nel Testo A come “inframetterci al collegio delli apostuli” mentre nel Testo B come “d’essere coi sanatori degli appostoli.” Un terzo esempio: “*magis afficitur, immittente sibi Spiritu*” viene tradotto dal Testo A come “maggiormente è apropiato, immettendo ad sé lo Spirito” contro la soluzione del Testo B: “più affecto averà, procacciando ciò lo spirito.”

Queste differenze tra le versioni volgari non possono essere intepretate come errori derivati dal processo della trasmissione testuale, bensì sono segni evidenti di due volgarizzamenti indipendenti del modello latino. Inoltre possiamo anche osservare che il Testo A segue spesso più direttamente il lessico e anche la struttura del latino, arrivando così a un testo meno scorrevole in italiano.

Anche il Vaccari aveva già sottolineato che l’unico testo italiano di cui si possa immaginare una posizione allo stesso livello del latino nella trasmissione testuale, ovvero come originale, non possa essere altro che il suo Testo A, il quale è tramandato unicamente dal MS di Parigi, e questa sarà anche la linea di argomentazione ripresa da Jacques Dalarun, come spiegheremo in seguito.

⁶¹ Con Imre Szilágyi abbiamo avuto l’opportunità di presentare un’analisi comparata linguistico-testuale dei due volgarizzamenti ai Medieval Translator Congress di Bologna (2021), il testo del nostro intervento verrà pubblicato nel 2022: Dávid Falvay – Imre Szilágyi, „I volgarizzamenti italiani delle *Meditationes Vitae Christi* nel Trecento.”

⁶² Infatti nel testimone (MS Riccardiano 1346) che serve come testo di controllo per l’edizione si legge ‘Mortalidade.’

Si deve menzionare un saggio fondamentale che tuttavia, stranamente, è stato poco citato dalla storiografia contemporanea sulle MVC.⁶³ Infatti, il grande studioso francese Jacques Dalarun è arrivato a una conclusione simile a quella di De Luca, proponendo una possibile “redazione doppia” delle MVC da parte dell’autore, spiegando da un lato che il codice di Parigi “*est le plus ancien témoin des Meditaciones vite Christi, toutes langues confondues*”, e dall’altro, con dei ragionamenti molto convincenti e usando le citazioni bernardiane, propendendo per la precedenza del latino, su cui avremo modo di tornare nel capitolo 2.5.⁶⁴ Inoltre, il Dalarun fa alcuni esempi testuali secondo cui il MS di Parigi sembrerebbe offrire maggiore precisione del suo archetipo latino. La soluzione di tale virtuale contraddizione proposta da Dalarun sarebbe di ipotizzare che l’autore stesso abbia prodotto sia una versione volgare – per la discepola clarissa –, sia una versione latina – con le citazioni bernardiane, per un pubblico più vasto e operando una certa “autotraduzione.”⁶⁵ Nonostante la plausibilità dell’argomentazione, per esempio che un autore toscano non scrivesse a una destinataria italiana (probabilmente anche meno “*literata*”) in latino, l’ipotesi complessiva non convince totalmente. Per quanto riguarda i brani dove il nostro testo italiano sembra essere più preciso del latino,⁶⁶ possiamo credere che i testimoni latini a nostra disposizione (e così nemmeno il testo critico) non siano l’archetipo diretto del codice di Parigi (anche per motivazioni cronologiche).

Sulla possibilità di “autotraduzione”, mi sembra che il testo volgare del MS Ital 115 di Parigi mostri segnali – soprattutto nel caso dei complessi brani dottrinali basati su citazione bernardiane – di una non perfetta comprensione del testo latino da parte del traduttore.⁶⁷ Per illustrare questa caratteristica del testo vediamo un brano del Trattato sulla vita contemplativa,

⁶³ Ringrazio Géraldine Veysseyre che mi ha indicato questo fondamentale saggio, che non è citato nemmeno da Sarah McNamer, e che io stesso ho usato solo marginalmente.

⁶⁴ Dalarun-Besseyre 2009, 74-75 .

⁶⁵ “*Je livre mon hypothèse, esquissée dès 1954 par don Giuseppe De Luca. Jean de Caulibus a rédigé son traité spirituel en toscan à destination d’une clarisse toscane. Mais parce qu’il avait compris que son oeuvre de circonstance pouvait avoir une bien plus large diffusion, il a lui-même écrit en parallèle la version latine de l’ouvrage, avec les oeuvres de Bernard de Clairvaux sous les yeux. Aucune des deux versions n’est l’originale de l’autre, car, comme Samuel Beckett était son ‘self translator’ d’une langue à l’autre au point qu’on ne peut dire qui a la préséance de l’anglais ou du français dans son oeuvre, Jean de Caulibus a été son ‘self translator’ dans une double rédaction menée de front.*”

⁶⁶ L’esempio citato da Dalarun a p. 75: “de la beata vergine Clara madre et dugh[es]sa tua” nel MS di Parigi in confronto con il latino: “beata virgine Clara matre ac dulcissima tua.” Ringrazio Péter Tóth che ha richiamato la mia attenzione al fatto che nell’edizione di Peltier si legge la forma corrispondente alla lezione del MS di Parigi: (Peltier, xii, p. 510: “*de beata virgine Clara, matre ac ducissa tua*”),

⁶⁷ Questa caratteristica testuale è stata già percepita anche dalle traduttrici inglesi del testo, che hanno affermato: “*Saint Bernard’s writings apparently presented grave problems to the scribe or the translator into Italian. We should not have been able to reconstruct the sense of some of the quotations without recourse to the Latin...*” Ragusa-Green 1961, pp. xxvi-xxvii.

in cui nel manoscritto parigino sotto LIII/6, parlando sulla contemplazione di Dio, si legge la seguente formulazione:

Divine cose sono, e se non se ad quelli che l'anno provate al postutto sono sconosciute quelle cose che noi parliamo, **come vede** in del mortale corpo abbiente fede **ad questo stato**, e non è anco appaleçata la substantia del soctile lume, già **puramente** alcuna volta la contemplatione della veritade presume d'operare le parte suoi intra noi...⁶⁸

Il testo sembra poco chiaro in sé, ma se paragoniamo alla fonte latina, diventa evidente che in questo breve brano si dimostrano alcune errori di traduzione:

Diuina sunt, et nisi expertis prorsus incognita, quae effamur, quomodo **uidelicet** in hoc mortali corpore, fide **adhuc** habente statum, et necdum prolata prospicui substantia luminis interni, **purae** interdum contemplatio ueritatis partes suas agere intra nos uel ex parte praesumit, ita ut liceat usurpare alicui nostrum...⁶⁹

Innanzitutto, l'espressione latina '*uidelicet*' è stata tradotta come '*vede*,' poi '*adhuc*' probabilmente fu interpretato come '*ad hunc*,' e '*purae*' venne tradotto come avverbio di luogo. Se paragoniamo questo brano con la soluzione che sceglie il volgarizzatore del Testo B, osserviamo un testo che segue meno strettamente la struttura latina, ma che risulta più scorrevole in italiano:

Divine cose sono che dico, e non si conoscono se non da coloro che sono in ciò sperti et usati; come può essere ch'in questo corpo mortale avendo anco stato e luogo la fede, e non è anco palesata la sostanza del lume; e niente meno alcuna volta la contemplazione della verità e le sue parti fra noi, ovvero d'alcuna sua parte, presume, et ardisce; sì, che sia lecito usurpare e quasi per forza tollere ad alcuno di noi...⁷⁰

In conclusione, quindi, si può affermare che il *Testo Italiano Maggiore A* delle MVC, tramandato dal Ms Ital. 115. della Biblioteca Nazionale di Parigi sia la variante più vicina al testo latino, e che quest'ultimo sembri riaffermarsi come la forma originale della narrazione pseudo-bonaventuriana. Nonostante questo, l'affinità del testo del nostro codice al latino è

⁶⁸ Dotto-Falvay-Montefusco, 2021, 214: 53/6.

⁶⁹ Stallings-Taney, 193. La fonte diretta del latino è San Bernardo, che anche in questo caso viene citato molto fedelmente: "Divina sunt, et nisi expertis prorsus incognita, quae effamur, quomodo uidelicet in hoc mortali corpore, fide adhuc habente statum, et necdum propalata perspiciui substantia luminis interni, purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit, ita ut liceat usurpare etiam alicui nostrum..." Bernardus (Cant. 41.3 (LTR 2, p. 30)

⁷⁰ Sorio, 127

talmente stretta che non possiamo ritenerlo un volgarizzamento tipico del Medioevo, bensì una “traduzione a specchio” che lo distingue da tutte le altre varianti italiane delle *MVC*.

Dobbiamo dunque condividere l’opinione degli altri studiosi – prima di tutto il contributo fino ad oggi più autorevole dal punto di vista filologico, scritto da Alberto Vaccari – che ritengono il MS di Parigi una traduzione, ma “di gran lunga superiore alla comune,” versione denominata *Testo maggiore B*,⁷¹ che però nonostante questa sua superiorità è rimasta abbastanza isolata. In altre parole, oltre ai due testimoni parziali individuati da Federico Rossi,⁷² e strutturalmente non appartenenti al *Testo maggiore*, la critica ha menzionato esclusivamente una copia ottocentesca e un incunabolo che sembrano contenere tale redazione.⁷³ Per quanto riguarda la copia manoscritta ottocentesca, è evidente che essa sia una copia diretta del codice parigino, visto che ne descrive anche le sue immagini, e che possa dunque essere ritenuta un *codex descriptus*.

Per quando riguarda invece l’incunabolo (Milano, Corneno, c. 1480) che il Vaccari ha proposto per completare la lettura del codice parigino e per ricostruire così un’eventuale edizione del Testo A, si ha l’impressione che il dotto filologo sia incorso in un malinteso, considerando che la stampa in questione non sembra affatto contenere la stessa versione del codice di Parigi. Il divario viene notato dal Vaccari stesso, il quale, parlando per la prima volta della edizione incunabola milanese (e confrontandola con l’antica stampa Venezia, de Zanchis, c. 1500), ha a dire: “queste due edizioni ci danno due traduzioni del testo latino diverse fra di loro e diverse dalla comune, la sola nota ai moderni” e cita anche l’inizio del primo e del settimo capitoli che dimostrano chiaramente la validità della sua affermazione, anche se il *Testo maggiore A* non è inserito nelle collazioni.⁷⁴ Il Vaccari, anzi, definisce le due stampe come appartenenti alla “seconda classe”, ovvero al *Testo minore*, che “salta la vita pubblica del Redentore.”⁷⁵ Dei contributi recenti di Federico Rossi si ha l’impressione che l’incunabolo Corneno dipenda dal MS Trivulziano, che però chiaramente è un testimone del *Testo minore*.⁷⁶

⁷¹ Vaccari 1952, 358.

⁷² Vedi di sopra.

⁷³ Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Ferraioli 423. L’incunabolo è: Milano, Corneno, c. 1480, (si veda: n. 4767 Gesamtkatalog der Wiegendrucke. vol 4.) citato da Vaccari, ‘Le Meditazioni,’ 345.

⁷⁴ Vaccari, 346.

⁷⁵ Venezia, de Zanchis, c. 1500, sul quale ritorneremo nel capitolo 2.6 parlando della redazione mariana delle *MVC*.

⁷⁶ Per quanto riguarda il carattere linguistico, Rossi 2020 – essendo fuorviato appunto dall’affermazione del Vaccari - ha ipoteticamente ha elencato anche questo manoscritto tra i nuovi testimoni del Volgarizzamento A, però in Rossi 2021 tende già ad identificarlo come un volgarizzamento indipendente.

Alla fine del saggio, però, quando lo studioso propone la forma di una eventuale edizione del codice di Parigi (annunciandone anche la preparazione, presso la serie *Studi e Testi* della Biblioteca Vaticana), scrive così:

...la cosa più urgente e necessaria a fare in questa materia è l'edizione integrale del testo A, cioè del manoscritto Parigino; e siccome questo è mutilo verso la fine potrà essere supplito in questa parte dall'edizione incunabola milanese (n. 4767 del Gesamtkatalog der Wiegendrucke), che deriva da un codice della medesima versione come può già intravedersi dal fatto che ha il medesimo incipit di quel manoscritto (ved. le descrizioni di questo nel citato elenco del P. Fischer...)⁷⁷

Se paragoniamo però l'incipit conosciuto dal codice Parigino (altrimenti citato sopra dallo stesso Vaccari⁷⁸):

Cominciasi lo prolago de la meditatione de la vita del nostro Signore Yesu Cristo. Infra ll'altre spetial cose di vertude e di laude de la sanctissima vergine Cecilia si legge che 'l Vangelio di Cristo innascoso sempre portava in del pecto. La qual cosa pare che ssi debbia intendere ch'ella de la vita del Signore Yesu in del Vangelio dimostra' alquante pió devote cose avea in sé electe

con l'*incipit* del nostro incunabolo milanese, in cui si legge:

Incomenza il tractato dela vita con le meditatione del nostro salvatore meser Yesù Cristo compillato per lo seraphico doctor meser Bonaventura cardinale de l'ordine di frati minori. Meditatione como li spiriti beati tuti insiema supplicarno al'omnipotente Dio per la salute umana. (C)onciosia cossa che per molto grande tempo oltra spatio de cinquemilia (Milano, Corneno, c. 1480, c. 1r)

arriviamo alla conclusione che gli *incipit* dei due testimoni sono ben diversi.

Il testo dell'incunabolo, infatti, differisce da tutte le altre varianti volgari delle *MVC*; per illustrare il divario testuale tra l'incunabolo e le altre versioni delle *MVC*, ecco un breve brano tratto dall'episodio apocrifo del dialogo tra Gesù, la Maddalena e la Vergine Maria, avvenuto il mercoledì santo⁷⁹:

⁷⁷ Vaccari, 1952, 361-362.

⁷⁸ Vaccari 1952, 347

⁷⁹ L'episodio è stato analizzato dettagliatamente e collazionato dal Tóth-Falvay 2014. In quell'articolo, tuttavia, il testo dell'incunabolo non era analizzato.

Secondo il testo latino⁸⁰

Cenante namque Domino Iesu die Mercurii cum discipulis suis in domo Marie et Marthe et etiam matre eius cum mulieribus in alia parte domus, Magdalena rogavit Dominum, dicens: Magister sitis memor quod uos faciatis hic Pascha nobiscum. Rogo uos quod non denegatis hec michi. Quo nullatenus acquiescente sed dicente quod in Ierusalem faceret Pascha, illa recedens tamen cum fletu et lacrimis uadit ad Dominam et his ei narratis rogat ut ipsa eum ibi in Paschate teneat.

Secondo il Corneno⁸¹:

“(C)enando il nostro signore il dì del mercoro sancto con li soi discipuli in casa de Maria e de Martha e la madre con le altre donne stava in una parte de la casa predicta. La Magdalena amenestrava et apparecchiava onde andò et aproximòssi al Signore e disse: Maestro mio, pergovi quanto so e posso che voi faciati la pasca con noi e pregovi no ‘l me ‘l denegati. E esso non volse consentire, ma gli disse che li conveniva fare la pasca in Ierusalem. O dita tal riposta partisse da lui con dolore e lagrime et andò dove era la nostra Donna, digano: Madona, il maestro dice ch’el vole fare la pasca in Ierusalem, pregovi, Madona che no ‘l lasciati andare ançi me impetrati la gratia che romagna qui con noi a fare la pasca che dubito assay che se gli va faremo l’amara pasca...”

Secondo il Testo Maggiore A⁸²

Cenando lo Signore Iesu lo mercoledì coi disciepuli suoi in casa di Maria e di Martha, e anco la madre sua co le donne in dell’altra parte de la casa, la Magdalena servendo pregó lo Signore dicendo: «Maestro, abbiate a mente che voi facciate la Pasqua con noi, pregovi che voi non mi neghiate questo». Ma elli ad nullo modo consentite, ma dicendo che in Ierusalem farebbe la Pasqua. Ella partendosi quinde piangendo e con lagrime andóe a la Donna, e avvendoli dicto queste cose, si lla prega ch’ella lo tegna quine in de la Pasqua.

Secondo il Testo Maggiore B⁸³

Cenando dunque messer Gesù lo mercoledì vegnente sequente la domenica d’ulivo co li discepoli suoi in casa de la Maddalena, pregava lo Signore, diveca: maestro e Signore

⁸⁰ Stallings-Taney, 240-242.

⁸¹ Milano, Corneno, c. 1480, c. 1r, 1480, 45v-46v.

⁸² Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 240: 72/3-4.

⁸³ Sorio 1847, 257.

mio, io vi priego che voi non neghiate una grande consolazione ched io vi voglio adomandate, che vi piaccia di fare qui la pasqua co noi. Ma egli per nullo modo ci vuole consentire, anzi disse ch'andrebbe a fare la pasqua in Gerusalem. De la quale cosa la Madalena tutta addolorata, piangendo e lagrimando, se ne andò a la madre, e dissele questo fatto, e pregolla ch'ella facesse sì che ella pura tenesse a fare la pasqua co noi.

Come risulta dal passo citato, i tre testimoni volgari trasmettono tre diverse letture che non sembrano dipendere l'una dall'altra, e la spiegazione più semplice di ciò potrebbe essere che esse tramandino tre traduzioni diverse del testo latino.

Anche la classificazione del Vaccari del testimone tramandato dall'incunabolo milanese andrebbe perfezionata, considerato che la versione che vi si legge non è un *Testo minore* classico, ma ne costituisce una variante specifica che pur avendo soltanto 47 capitoli, e pur saltando la maggiore parte dell'unità narrativa centrale, ovvero la parte relativa alla vita pubblica di Gesù (caratteristiche che lo fanno rientrare nella classe del *Testo minore*), contiene parecchi capitoli che mancano nella versione comune del *Testo minore*. Infatti vi si leggono (soprattutto tra i ff. 40 e 44, dove vi è la transizione dall'infanzia alla Passione) alcuni episodi che appartengono chiaramente al *Testo maggiore*, come la Chiamata degli apostoli e tre miracoli di guarigione di Cristo.

Per quanto riguarda l'argomento del presente capitolo, dunque, il *Testo maggiore A* sembra essere tramandato isolatamente dal famoso codice illustrato di Parigi, e gli altri due testimoni menzionati dalla ricerca in realtà non sembrano contribuire alla sua diffusione. Questo è anche il motivo principale per cui abbiamo deciso di pubblicare in edizione critica il testo di questo testimone con diversi apparati, senza alcuna ulteriore contaminazione del testo.⁸⁴ Il *Testo maggiore B*,⁸⁵ dunque tramandato da almeno 8 testimoni, può in altre parole essere ritenuto una versione relativamente poco diffusa rispetto al *Testo maggiore* latino o al *Testo minore* italiano, ma comunque circolante in maniera decisamente più ampia rispetto alla variante A del *Testo maggiore*.

Tra i codici che tramandano il *Testo maggiore B* dobbiamo dunque prima di tutto menzionare il MS. N.A. 250 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che sembra per

⁸⁴ Falvay-Montefusco-Dotto 2021.

⁸⁵ Falconara Marittima (Ancona), Biblioteca Franciscana, MS. 24; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D. I. 227; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale/Nuove Accessioni 350; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.V.7; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I. VI. 7; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossiano 848; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7.; Verona, Biblioteca Comunale 643.

vari motivi essere il testimone più importante del Testo maggiore B. Esso è innanzi tutto uno dei testimoni più antichi in assoluto delle MVC, datato da Sandro Bertelli al secondo quarto del Trecento,⁸⁶ essendo così chiaramente il manoscritto più antico del *Testo maggiore B*, come diremo nel capitolo 3.3. In secondo luogo, va sottolineato anche come questo codice contiene dei dati specifici per l'identificazione del possibile autore delle MVC, come si vedrà nel capitolo 4.3. Inoltre, si deve considerare che il manoscritto tramanda una variante integrale del *Testo maggiore* (ovvero che include tutti gli episodi importanti che caratterizzano il Testo maggiore), ed è composto in toscano, che è una caratteristica che lo rende adatto a servire come il testo base di una edizione critica.⁸⁷ Anche Sarah McNamer ha proposto lo studio questo specifico manoscritto per una analisi comparata,⁸⁸ e per altri motivi - in base alle collationes eseguite su 7 episodi chiave dei testimoni di questa versione – anche il gruppo di ricerca da me coordinato è arrivato alla conclusione di usarlo come testo base. Dalle *collationes* è diventato inoltre evidente che degli ulteriori testimoni del Testo maggiore B, il manoscritto di Falconara Marittima, e i due codici di Siena⁸⁹ da un lato saltano interamente il Trattato sulla vita contemplativa, e inoltre contengono delle lezioni del tutto individuali, soprattutto nella seconda unità narrativa, e perciò pur essendo testimoni del *Testo maggiore* per quanto riguarda la situazione strutturale, possono essere anche categorizzati come rifacimenti del testo. I rimanenti quattro codici vengono usati nell'edizione come testi di controllo dell'edizione critica, tenendo però presente il carattere linguistico del testimone di Verona e di quello di Venezia che mostrano marcate tracce linguistiche di un volgare settentrionale.⁹⁰

Inoltre, come abbiamo già accennato, questa variante è organicamente legata a quella più diffusa rappresentata dal *Testo minore*. Per quanto concerne le differenze tra le due varianti del *Testo maggiore*, dobbiamo ancora una volta concordare con la pur sommaria posizione del Vaccari, che porta alcuni esempi testuali per sottolineare la peculiarità del B che “più volte accorcia il testo qual è dato dall'edizione latina [...]”⁹¹

⁸⁶ Bertelli 2002. coll. 102, p. 149-150

⁸⁷

⁸⁸ McNamer 2018B, 108.

⁸⁹ Falconara Marittima (Ancona), Biblioteca Franciscana, MS. 24; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.V.7; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I. VI. 7

⁹⁰ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D. I. 227; Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossiano 848; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7.; Verona, Biblioteca Comunale 643. Per una edizione critica sinottica parziale di 10 capitoli delle due versioni del Testo maggiore italiano: Falvay-Szemere-Konrád-Ertl 2021.

⁹¹ Vaccari, 358.

Anche parlando del valore delle due versioni nella ricostruzione della trasmissione, le parole del Vaccari paiono fondamentali:

I letterati, che mirano alla bontà della dicitura, potranno dare le loro preferenze a B; ma il critico, che studia le origini e le mutue relazione degli scritti, non esiterà un istante ad anteporre A come più prossimo alla genuina radice delle *MVC*.⁹²

In altre parole, in senso filologico, il ruolo del *Testo maggiore A* è indiscutibile, ma per quanto riguarda il valore letterario, la *Versione B* (non solo quella del *Testo maggiore*, ma anche la *Minore*, di cui si parlerà in seguito) sembra chiaramente più pertinente, e non è certamente casuale che quella versione del testo sia diventata la più diffusa in volgare.

Oltre alle versioni A e B conosciamo anche un ulteriore codice⁹³ che appartiene strutturalmente al *Testo maggiore*, il quale tuttavia dal punto di vista testuale tramanda una versione diversa, che è anzi scritta in volgare siciliano, e che è probabilmente una traduzione autonoma. Di questo parleremo in seguito.

⁹² Vaccari, 360-361.

⁹³ Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F 13. edito in Gasca-Quierazza 2008.

2.2. Le MPC

Prima di parlare del *Testo minore* italiano, che è la versione più diffusa di tutta la tradizione, dobbiamo parlare brevemente delle *Meditationes de Passione Christi* (da ora in poi MPC) in italiano. Questa denominazione origina dallo studio del Fischer, mentre il Vaccari usa il termine di “classe minima”, e indica con ciò la versione più breve delle MVC; ovvero quella dove la narrazione comprende soltanto la terza unità narrativa, con gli eventi legati alla Passione, prendendo avvio dalla Domenica delle Palme fino agli eventi successivi alla Risurrezione.

Questa versione ha una notevole importanza all’interno della tradizione latina delle MVC, con numerosi testimoni latini conosciuti, e possiede un ruolo di spicco anche dal punto di vista storiografico. Columban Fischer ipotizzava nel suo fondamentale saggio (seppur, come si accennava, molto criticato) che le MPC fossero un’opera autentica di San Bonaventura, in lingua latina, e che fosse stata successivamente tradotta e inclusa nelle MVC, compilate originariamente in italiano. Nonostante il fatto che gli studi apparsi dopo quello di Fischer concordassero nel confutare questa tesi, l’ipotesi ebbe una certa influenza nella storiografia delle MVC e ha contribuito chiaramente al fatto che la prima versione data alle stampe in un’edizione critica sia stata proprio quella di questo testo latino, uscita nell’ormai lontano 1965.⁹⁴ Inoltre, si deve aggiungere il fatto che la grande maggioranza dei testimoni latini delle MPC sono di origine britannica, ovvero che la versione latina sembra essere [avere?] una tradizione testuale separata dalle altre, caratterizzata da una circolazione geograficamente limitata.

Si è già menzionato come il Fischer non indichi espressamente alcun codice in italiano che contenga questa versione, e anche il Vaccari ne parla soltanto in senso generale, mentre il Petrocchi, senza l’intenzione di fornire un elenco completo, ne fa un accenno.⁹⁵ Durante la mia ricerca focalizzata sui manoscritti italiani volgari delle MVC sono riuscito ad individuare un totale di cinque esemplari manoscritti che sembrano contenere le MPC in italiano. Se esaminiamo il testo di questi codici alla luce della distinzione di Alberto Vaccari, a proposito delle due distinte opere delle MPC identificabili dal relativo incipit, si deve ammettere che solo due dei manoscritti – quello della Laurenziana di Firenze e quello di Terni – rientrano con

⁹⁴ Stallings 1965

⁹⁵ Petrocchi, 763.

certezza nella categoria delle “nostre” MPC, mentre altri due (il MS Isidoriano, e quello della BNCF) sembrano tramandare l’altro testo, come nella tabella che segue:

<i>MPC in Latino 1</i> ⁹⁶	Firenze, Biblioteca Laurenziana Medicea MS Plut 89. Sup 94.	Terni, Biblioteca Comunale Gg. V. 203	<i>MPC in Latino 2</i> ⁹⁷	Roma, Biblioteca Sant’Isidoro MS Isidoriano 1/83	Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D I. 1630
<i>Adveniente iam et imminente tempore miserationum...</i>	Apressimandosi il tempo chel nostro singnore Jesu Christo per la sua passione..	Appresandose lo tempo del nostro Salvatore Jesu Christo...	<i>Appropinquante termino quem providentia divina ab aetenruo praefixerat...</i>	Appropinquari il termino in el quale la divina providentia ab eterno haveva costituito de pervedere ...	Appronquinandosi il termine nel quale la divina providentia ab eterno havea costitutioto de provvedere...

La situazione del quinto testimone⁹⁸ è più complessa visto che l’incipit del MS di Toledo non corrisponde ad alcuno dei due testi latini sopraindicati:

“Sequitur una meditatio molto devota como nostro Salvatore Jhesu Christo disse alla Matre como doveva morire per la nostra salute. Cenando Jhesu Christo la feria quinta sequente ala Domenica de le olivi...”

⁹⁶ Questa è veramente un estratto delle nostre ben note MVC, omogenea con le precedenti parti dell’infanzia e alla vita pubblica... Vaccari, 343, Gesamtkatalog nn. 4784-4797.

⁹⁷ Conosciamo 15 stampe di questa variante Gesamtkatalog, nn. 4769-4783: „Questa è opera a sé stante” p. 343. (...) “Rispetto alle prime, delle MVC, queste seconde meditazioni della Passione sono certamente posteriori di tempo (lo Sbaraglia rettamente, a mio giudizio, le assenga al sec. XV) e probabilmente in qualche relazione di parziale dipendenza”. Vaccari, 343, n. 2.

“Appropinquando il termino nel quale la divina providentia ad eterno aveva costituito” ecc. è letteralmente il principio delle seconde Meditazioni della Passione, come sopra fu esposto; e quindi non dovrebbe quest’opera esser messa in un fascio o sotto la medesima rubrica che le tanto celebrate MVC... Vaccari, 345.

⁹⁸ Toledo, Biblioteca della Cattedrale. Caj. 21. N. 32.

Tuttavia, queste parole si identificano facilmente con le *MVC* (l'incipit deriva chiaramente dell'episodio del Mercoledì santo, con il dialogo tra Cristo, da una parte, e Maria Maddalena con la Vergine dall'altra, dove le donne cercano di convincere Gesù a non andare a Gerusalemme per la Pasqua,⁹⁹ come analizzeremo nel capitolo 2.7). Questo episodio, dal punto di vista narrativo, appartiene già alla terza unità, ovvero alla sezione sulla Passione, ed è esattamente il secondo capitolo delle MPC in latino, per cui si può identificare anche il codice di Toledo¹⁰⁰ quale ulteriore esemplare delle MPC in italiano, probabilmente mutilo all'inizio, in quanto inizia con la parola “*Seguita...*”, che non sembra una tipica formula d'*incipit*. Tenendo presente tuttavia la relazione tra le MPC e le *MVC*, non si può escludere con sicurezza che il codice sia un frammento finale delle *MVC* anziché essere un esemplare acefalo delle MPC.

Per quanto riguarda il manoscritto laurenziano, dobbiamo aggiungere che, secondo l'articolo recente di Federico Rossi, questo manoscritto tramanda il Volgarizzamento A, cioè lo stesso che si legge nella versione strutturalmente ben diversa del Testo maggiore A, anche se “risente di numerosi tagli e di un grado di degenerazione testuale proporzionato al periodo di un secolo e mezzo in cui il testo fu copiato senza alcuna cura filologica.”¹⁰¹ Visto che – come abbiamo visto di sopra nel capitolo 2.1. – l'unico testimone integrale del Testo maggiore A, ovvero il codice parigino è mutilo, cioè ne manca la maggioranza della sezione che costituisce le MPC, in base al brevissimo campione di collatio pubblicata da Rossi è plausibile, che questo testimone delle MPC linguisticamente appartenga al volgarizzamento A. Questo però significa anche che la tradizione manoscritta delle MPC in volgare è ancor meno organica, nel senso che i soli due testimoni rappresentano due volgarizzamenti diversi, cioè sono indipendenti.

In conclusione, possiamo affermare che le MPC (estratte dalle *MVC*) in italiano siano tramandate da due codici certi, e che un terzo esemplare appartenga probabilmente soltanto a questa classe del testo. Gli altri due codici che esaminati, invece, tramandano il volgarizzamento di un'altra opera dallo stesso titolo che non è un estratto dalle nostre *MVC*, ma piuttosto uno scritto affine.¹⁰²

⁹⁹ N. 74 della collatio di Ertl et al. Cap. 72 nell'edizione critica del latino, e 78 nell'edizione di Sorio.

¹⁰⁰ Non ho avuto l'opportunità di studiare il codice in maniera diretta, e mi baso quindi sulle descrizioni dei cataloghi. Si veda Fischer, n. 160, p. 186.

¹⁰¹ Rossi 2020, 315-316.

¹⁰² Una buona sintesi sulle testi narrativi latine si legge in Bestul 1996, la quale opera però non tratta separatamente le MPC, ma parla genericamente sulle *MVC*.

2.3.) Il Testo minore

Il *Testo minore* italiano è dunque evidentemente la versione più diffusa dell'intera tradizione manoscritta delle *MVC*, sopravvissuta in circa cinquanta testimoni manoscritti medievali, oltre che in due incunaboli. Si può oggi leggere il testo nelle vecchie edizioni di Donadelli, di Gigli fatte in base a un unico manoscritto oppure in quella di Sarri (anche se quest'ultima è contaminata, visto che la parte centrale è stata "completata" con il *Testo maggiore B* secondo l'edizione del Sorio).¹⁰³ La fortuna di questa specifica classe delle *MVC* va cercata dunque nella sua brevità e anche nel fatto che essa contenga le parti più interessanti per il gusto tardo-medievale, e quindi, da una parte, gli episodi meno conosciuti (e in parte apocrifi) della vita della Vergine e dell'infanzia di Cristo, e dall'altra la Passione che rappresenta certamente il fulcro della devozione medievale. In altre parole, in termini liturgici possiamo anche dire che queste due unità narrative si concentrano attorno al Natale e alla Pasqua, cioè alle due maggiori feste cristiane.¹⁰⁴ Inoltre, come si è accennato prima, secondo gli studi, il *Testo minore* italiano, in contrasto con quello latino, è una versione strutturalmente coerente, come è stato detto da Sarah McNamer: "*The 41-chapter Italian text is a unified whole, consistent in texture and coherent in design...*"¹⁰⁵

E' stata tale compattezza strutturale a far ipotizzare a McNamer, nel 1990, che questa versione costituisca la forma originale dell'opera. Nel suo articolo, tuttavia, la studiosa statunitense non esprime in dettaglio la propria tesi, rimandando a un altro suo articolo che indica come "*forthcoming*", ma che non ho potuto rintracciare.¹⁰⁶ Quando nel 2009 la studiosa è tornata sull'argomento con un nuovo saggio e una monografia quasi allo stesso tempo, la sua tesi è apparsa modificata, non parlando più di *Testo minore* quale forma originaria, ma di un manoscritto precedentemente non considerato, indicato come *Versione Canonici* (che successivamente, modificando ulteriormente sia l'ipotesi che la denominazione, avrebbe chiamato *Testo breve*) e di cui parleremo in dettagli più avanti.

¹⁰³ Donadelli, Gigli, Sarri 1933. Anche se parziale, la versione probabilmente migliore resta quella del Levasti 1925.

¹⁰⁴ Ringrazio Daniele Solvi per questa osservazione.

¹⁰⁵ McNamer, 1990, 257. Anche secondo l'opinione di Celluli, che analizza le *MVC* dal punto di vista letterario, e ritiene che la forma originale dell'opera sia il *Testo maggiore latino*, la prima e la terza unità narrative sono di maggiore valore letterario, mentre della seconda, che tratta della vita pubblica di Gesù, lo studioso dice: "Perciò a questa parte fu giustamente attribuito minor valore." Celluli 1938, 40.

¹⁰⁶ "Further Observations on the Italian Manuscripts of the *MVC*, forthcoming." In McNamer 1990, 257 e note 65-66.

Il contenuto del *Testo minore* comprende dunque la vita della Vergine, l'infanzia di Cristo, e gli eventi legati alla Passione (ovvero la prima e la terza unità narrativa), e la maggioranza dei testimoni mostra una vistosa uniformità, cosicché se ne possono ricostruire gli episodi come segue:

Prologo (Inc: "Intra l'altre grande virtude che si leggono de Santa Cecilia vergine...")

- 1) Preghiera degli angeli (Inc: "Essendo abbattuta l'umana generazione...")
- 2) Contenzione tra la Misericordia e la Verità
- 3) La Vita della Vergine prima dell'Incarnazione
- 4) Vita di Cristo prima dell'Incarnazione (Annunciazione)
- 5) Visitazione
- 6) Come Giuseppe voleva abbandonare la Vergine
- 7) Natività
- 8) Circoncisione
- 9) Adorazione
- 10) Presentazione al tempio
- 11) Fuga in Egitto
- 12) Ritorno dall'Egitto
- 13) Come Gesù bambino resta a Gerusalemme
- 14) Vita di Gesù dall'età di 12 a 33 anni
- 15) Battesimo
- 16) Tentazioni nel deserto
- Transizione tra la prima e la terza unità narrativa (Inc.: "Insino a qui, per la grazia di Dio, ordinatamente avemo detto della vita di Cristo ...")
- 17) Domenica delle palme

- 18) Mercoledì santo (Gesù predice la sua morte alla Madre e alla Maddalena)
- 19) Ultima cena
- 20) Inizio della passione
- 21) Meditazione sulla passione nell'ora del matutino
- 22) Meditazione sulla passione nell'ora prima. Gesù davanti a Pilato
- 23) Meditazione sulla passione nell'ora terza
- 24) Meditazione sulla passione nell'ora nona (Crocifissione)
- 25) Meditazione sulla passione al Vespro (come la Vergine stava al lato della croce)
- 26) Meditazione sulla passione per compieta (deposizione)
- 27) Del dì di sabato
- 28) Quello che fece il Signore di sabato
- 29) Risurrezione
- 30) L'angelo e le tre Marie
- 31) La seconda apparizione (alla Maddalena)
- 32) La terza apparizione
- 33) La quarta apparizione
- 34) La quinta apparizione
- 35) La sesta apparizione
- 36) Il Signore torna dai santi padri
- 37) La settima apparizione (Emmaus)
- 38) L'ottava apparizione
- 39) Apparizione a tutti gli apostoli
- 40) Apparizione in Galilea

41) Assunzione

42) Pentecoste

L'oscillazione nel numero dei capitoli (40-45) è dovuta al fatto che alcuni episodi (come il Prologo, la transizione, e l'episodio del Mercoledì santo) non vengono numerati sempre autonomamente.

Recentemente Concetto Del Popolo ha analizzato due testimoni del Testo minore, conservato della Biblioteca della Pennsylvania University¹⁰⁷, che precedentemente erano poco considerati dalla ricerca, e arriva alla conclusione che “i pochi esempi sui titoli e altri che si possono addurre permettono di notare che si tratta di due volgarizzamenti diversi, operati da due traduttori,”¹⁰⁸ in seguito, tuttavia, dalle parti collazionate diventa più probabile che si tratti di due testimoni non vicini in senso filologico, chiaramente caratterizzati da caratteristiche dialettali diverse, anche se contenenti lo stesso volgarizzamento.¹⁰⁹

Se paragoniamo la narrazione del *Testo minore* a quella del *Testo maggiore*, possiamo constatare che le due versioni sono organicamente correlate, nel senso che gli episodi della Prima e della Terza unità sono evidentemente simili, e dalle collazioni eseguite diventa chiara anche la loro interdipendenza testuale.

A questo punto dovremmo chiarire la direzione della trasmissione testuale tra queste due specifiche versioni, ovvero tra il *Testo maggiore B* e il *Testo minore*. In altre parole, si deve decidere se il *Testo minore* sia una riduzione di quello *Maggiore*, oppure se il *Testo maggiore* costituisca un ampliamento di quello *Minore*. In letteratura critica troviamo argomenti a favore di entrambe le soluzioni, ma si deve ammettere che è impossibile trattare tale questione senza includere le altre versioni del testo, e senza trattare del problema della versione (e della lingua) originale delle *MVC*, di cui si avrà modo di parlare dettagliatamente nel capitolo 2.5.

¹⁰⁷ Philadelphia: Library of the University of Pennsylvania: Cod. 271 e Cod. 260. Per la descrizione dei due codici: Del Popolo 2021, 113-121.

¹⁰⁸ Del Popolo 2021, 127

¹⁰⁹ Nella seconda parte del saggio, l'autore fa una comparazione di questi codici del Testo minore con la Versione Siciliana e con il Testo breve, e arriva alla conclusione plausibile che tutti sono verosimilmente dei volgarizzamenti. Del Popolo 2021, 135-140.

2.2.1. La transizione

Un unico elemento testuale che in questo capitolo intendo analizzare è rappresentato dall'episodio della cosiddetta Transizione. Questo brano sembra avere una posizione strutturalmente centrale nel testo, visto che esso contiene informazioni para-narrative in cui l'autore o il compilatore in questo testo spiega perché e in che modo egli cambierà la narrazione dopo la chiusura della Prima unità narrativa. Proprio per la sua posizione centrale, questo brano è stato analizzato da quasi tutti gli autori che si occupano delle versioni del testo volgare.¹¹⁰ Nel *Testo minore*, pubblicato dal Sarri il brano è riportato con le seguenti parole:

Insino a qui, per la grazia di Dio, ordinatamente avemo detto della vita di Cristo poco o quasi nulla, lasciando di quelle cose li intervennero o per lui fuoro dette o fatte. Ma non intendo da quinci innanzi fare così, però che troppo sarebbe lunga materia recare in meditazione tutto ciò ch'elli disse o fece...

Si deve altresì aggiungere che tutti gli esemplari del *Testo minore* italiano che ho potuto analizzare direttamente – circa cinquanta codici – contengono questo episodio.

Come Sarah McNamer giustamente dimostra nel suo articolo del 2009, questo brano oltre al *Testo minore* si legge anche nel *Testo breve (Versione Canonici)*, (la quale come vedremo è un sottotipo del *Testo minore*) e anche nel *Testo maggiore* latino. La studiosa americana ha adoperato questo testo di transizione per argomentare circa la precedenza del *Testo minore* o del *Testo breve (Versione Canonici)*, asserendo che nel caso del *Testo maggiore* “*What we have here, is a contradiction between what the text states it will do and what it actually delivers.*”¹¹¹ Il narratore sembrerebbe qui alludere alla volontà di abbreviare la narrazione della vita di Cristo, e questo è infatti il caso del *Testo minore*, anche se virtualmente non ha alcuna funzione logica in quello *Maggiore*. Altri studiosi hanno spiegato la funzione di questa contraddizione spiegando che nemmeno il *Testo maggiore* comprende tutti gli episodi biblici, visto che della vita pubblica di Cristo le MVC includono in totale 38 episodi¹¹² mentre le concordanze dei Vangeli medievali dividono questo materiali in almeno una sessantina di episodi.¹¹³ In altre parole, la formula ha senso anche come introduzione alla vita pubblica di

¹¹⁰ Vaccari, McNamer 1990, McNamer 2009.

¹¹¹ McNamer 2009, 914-917.

¹¹² Se si toglie il Trattato, rimangono i nn. 20-46 e 60-72 della collatio in Ertl et al.

¹¹³ Si veda ad esempio la *Historia Scholastica* di Pietro Comestoro che comprende più di cento capitoli in questa sequenza.

Gesù (nel *Testo maggiore*), e non soltanto per spiegare il salto narrativo dal Battesimo di Cristo all'entrata a Gerusalemme.

Vi è tuttavia una caratteristica testuale che – per quanto mi è dato sapere – non è stata notata da alcuno degli autori precedenti, ovvero che in molti esemplari del *Testo maggiore* manca del tutto questo episodio. Infatti dei 10 esemplari conosciuti del *Testo maggiore* vi sono sette codici in cui non si trova l'episodio di passaggio tra l'infanzia di Cristo e la sua vita pubblica.¹¹⁴ In uno dei manoscritti l'episodio è dopo la vita pubblica, come introduzione alla Passione (e quindi, anziché tra la prima e la seconda unità narrativa, esso si colloca tra la seconda e la terza).¹¹⁵

Esistono due codici che tramandano il *Testo maggiore* in volgare e che includono la Transizione nello stesso luogo della versione latina, ma nessuno dei due è un esemplare tipico del *Testo maggiore*. Uno è infatti il famoso MS Ital. 115 di Parigi, ovvero il codex unicus integrale del *Testo maggiore A*, il quale – come si è visto prima – è una versione isolata, e probabilmente un volgarizzamento indipendente del testo latino, mentre l'altro è un codice conservato a Napoli, che tramanda una versione del testo in volgare siciliano (forse eseguito indipendentemente dalle altre versioni volgari e direttamente dal latino), e come tale pur seguendo strutturalmente la narrazione del *Testo maggiore* esso appartiene a un gruppo separato di cui si parlerà in seguito nel capitolo 2.7.¹¹⁶

La mancanza di questo episodio nella maggioranza dei codici del *Testo maggiore* italiano B è stata ignorata dalla critica,¹¹⁷ probabilmente a causa di una scelta editoriale di Bartolomeo Sorio – a cui è dovuta l'unica edizione moderna di questa versione – il quale ha emendato il suo testo sulla base di due codici (di cui uno è oggi perduto). Il testo edito, infatti, contiene l'episodio transitorio in questione, ma l'editore ha posto una nota all'inizio del brano con su scritto: “Quello che segue infino al Capo non vi è nei Codd. Z. e G., ma si trova nello stampato, ed è il Cap. 18 del testo latino col titolo De aperitione libri in Synagoga...”¹¹⁸ Non è del tutto chiaro quale sia “lo stampato” menzionato dal dotto editore. Nella sua introduzione il Sorio parla di un'edizione di Milano, che potrebbe essere quell'incunabolo del Corneno, di cui

¹¹⁴ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale/Nuove Accessioni 350; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.V.7; Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I. VI. 7; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossiano 848; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7.; Verona, Biblioteca Comunale 643.

¹¹⁵ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D. I. 227, f. 91r-v.

¹¹⁶ Parigi: Bibliothèque Nationale. Ms Italien 115, ff. 75r–76; Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F 13. In Gasca-Queirazza 2006, 89-90.

¹¹⁷ Compresa la collatio eseguita dal gruppo di ricerca che fa capo a chi scrive, in cui si cita il brano preso dall'edizione di Sorio senza menzionare la nota editoriale: Ertl et al., 2013, n. 19, p. 33.

¹¹⁸ Sorio, 72.

abbiamo parlato sopra, ma in questo caso l'identificazione non reggerebbe per due motivi. *In primis* perché esso non rappresenta il *Testo maggiore*, bensì una variante del *Testo minore*, e in secondo luogo semplicemente perché il brano in questione è vistosamente diverso nelle due edizioni (in quella ottocentesca del Sorio e in quella quattrocentesca).

Sorio 72-73: “Infino a qui per la grazia di Dio ordinatamente avemo detto della vita di Cristo, poco o quasi nulla lasciando di quelle cose che gli intervennero, e per lui fuoro dette o fatte. Ma non ne intendo da quinci innanzi fare così, però che troppo sarebbe lunga materia recare in meditazione tutto ciò ch'egli disse o fece.”

Milano, Corneno, c. 1480, f. 40 r-v.: “Infino a qui per la gratia de Dio de la uita del nostro signore Yesu Cristo ordiname(n)te auemo tractato e di quel le cosse che auennerono e che per lui sono fatte notabelmente poche o niuna n'auemo lasciato. Ma da qui inanti non intendemo di fare cossi imperò che molto saria lo(n)go tractato de dure ogni cossa che esso fece e disse e reduciere a meditatione.”

Leggendo con attenzione però l'introduzione del Sorio appare che “lo stampato” in questione non sia un'incunabolo (come ci si aspetterebbe), ma l'edizione moderna di Giuseppe Donadelli, uscita nel 1823, qualche decennio prima della pubblicazione di Sorio.¹¹⁹ Purtroppo nemmeno il Donadelli è molto preciso – almeno secondo i nostri criteri – nel fornire indicazioni circa il testo su cui si basa:

il codice ... da quello da cui fu tratta la presente edizione, che ora è posseduto dal libraio Secondo Brambilla. Il qual MS è membranaceo, di piccola forma, e consta di dugento carte. (...) scritto se non verso la metà, almeno sul delfinare del secolo XIV...¹²⁰

Abbiamo comunque buone ragioni per identificare il testo dell'edizione ottocentesca milanese con un manoscritto oggi conservato nella Biblioteca Ambrosiana.¹²¹ Risulta in ogni caso chiaro – come ammette il Sorio – che anche questo testo, nonostante la sua “buona dettatura” tramanda un'altra versione, e cioè il *Testo Minore*. Se aggiungiamo a tale situazione editoriale molto complessa il fatto che l'edizione più diffusa e più raggiungibile per i lettori moderni del testo volgare delle *MVC*, cioè quella di Zarri,¹²² completa il proprio lavoro basato sui codici del *Testo*

¹¹⁹ Sorio, Introduzione: 11-12 “Eziandio la stampa, che novellamente fu fatta in Milano (Brambilla 1823) non ha che quaranta meditazioni (...) feci sul testo Zanotti, avendo però sempre sott'occhio l'originale latino (...) e a correggerlo ebbi ricorso alla autorità dell'altro codice (...); e per quella parte dell'opera, che fu stampata a Milano, anche quella edizione mi giovò consultare, la cui dettatura trovai veramente buona...”

¹²⁰ Donadelli 1823, p. V.

¹²¹ Milano, Ambrosiana, MS, D. 35. sup.

¹²² Zarri 1933, 193.

minore per la parte “mancante” con il testo riportato dal Sorio (in altre parole, il testo di Zarri viene contaminato con il testo del Sorio che era a sua volta contaminato con il testo di Donadelli), possiamo constatare ancora una volta che le edizioni dell’Ottocento e primo Novecento, pur avendo i loro indiscutibili meriti, invece di aiutare spesso ostacolano il lavoro di ricostruzione della trasmissione testuale.

Sembra, dunque, come se questo episodio di grande importanza mancasse dalla maggioranza dei testimoni del *Testo maggiore B*, il quale è in relazione molto stretta con il *Testo minore*. Per poter spiegare questa peculiarità dobbiamo chiarire il rapporto tra il latino e le diverse versioni volgari del testo, ma a questo punto vorrei solo affermare che la presenza di questo episodio nel *Testo maggiore* latino e nel *Testo minore* italiano, e la sua assenza dai codici del *Testo maggiore* italiano non determinano necessariamente la direzione della trasmissione testuale, in altre parole che essi non escludono il consenso tradizionale che descrive la trasmissione in questo ordine: Testo maggiore latino – Testo maggiore italiano – Testo minore italiano.

A mio avviso, l’omissione dell’episodio transitorio dai testimoni del Testo maggiore è da ritenere piuttosto come risultato dell’attività dei copisti, i quali avrebbero potuto trovare narrativamente meno interessante il brano nel caso del testo maggiore, e dunque decidere di tralasciarlo. Si deve sottolineare che tale tipo di ipotetica scelta da parte dei copisti si ritrova anche nella tradizione testuale del *Testo maggiore* latino. Torneremo ancora sulla relazione tra le versioni italiane con quella latina, e anche sulle caratteristiche dell’edizione critica del *Testo maggiore* latino, ma vorrei per ora soltanto accennare, senza entrare negli aspetti filologici della versione latina, che esistono esemplari latini dai quali manca tale episodio transitorio. Per citare un esempio, solo per mera illustrazione esemplificativa, un incunabolo di Pavia riporta il testo latino e omette il brano transitorio.¹²³ La spiegazione plausibile circa la mancanza della Transizione in molti codici tramandanti il *Testo maggiore* non significa dunque che questa versione sia necessariamente successiva al *Testo minore*, perché da un lato, come abbiamo visto, non tutti i testimoni la saltano, dall’altro lato perché la mancanza di questo episodio può essere il risultato del processo di copiatura.

Guardando la questione dall’altra prospettiva possiamo sottolineare anche che è vero che tutti i testimoni esaminati del *Testo minore* sembrano contenere la Transizione, ma neanche

¹²³ Pavia: [Franciscus Girardengus and Johannes Antonius Birreta, for] Jacobus de Paucis Drapis Burgofrancho, 4 Mar. 1490 (ISTC No.: ib00896000; GW 4748), il posto della transizione è al f. 17r, dove chiaramente manca l’episodio dall’inizio del capitolo che corrisponde al cap. XVIII dell’edizione critica.

questo significa necessariamente la precedenza di quella versione – come ha argomentato la McNamer. Io penso che proprio il contrario poteva essere successo: al compilatore del *Testo minore* poteva venire in mente l'idea di tagliare fuori tutta la parte centrale (e meno attraente) della narrazione proprio a cause della presenza di questo brano para-narrativo nel *Testo maggiore* originale.

2.4.) Il *Testo breve*

Dopo che le sue stimolanti tesi sono state pubblicate nel 1990, Sarah McNamer ha ripreso il filone di ricerca sulle *MVC*, e nel suo saggio uscito nel 2009 ha proposto una soluzione radicalmente nuova, successivamente sviluppata in un articolo del 2014, e completata con un altro saggio e soprattutto con l'edizione del testo, entrambi pubblicati nel 2018. La studiosa americana ha individuato un manoscritto italiano quattrocentesco, mai precedentemente considerato dalla ricerca, e cioè il ms. Canon. Ital. 174 della Bodleian Library di Oxford, dalla studiosa denominato *Versione Canonici* (*Canonici version* oppure *Canonici text*) nei primi due contributi e poi indicato definitivamente come *Testo breve* (*The Short Italian Text*) nel suo ultimo saggio e nell'edizione critica.¹²⁴ La McNamer ha posto quel codice al centro della propria ricerca, argomentando da un lato che tale codice unico – pur essendo chiaramente una copia del primo Quattrocento – tramandi la versione originale delle *MVC* composta nel primo Trecento; dall'altro lato, in base ad alcune particolarità testuali presenti nel *Testo breve*, essa ha ipotizzato che questa versione del testo – che sarebbe secondo lei l'originale delle *MVC* – sia stata scritta da una donna, in maniera più precisa, una suora clarissa pisana, attorno al 1300-1325. Sintetizzando la propria teoria nell'articolo del 2014, la studiosa ha affermato:

...that the original version of the popular and influential pseudo-Bonaventuran MVC was a short Italian version consisting of a prologue and thirty chapters, treating only the infancy and passion and replete with the affective and dramatic characteristics for which the MVC came to be so widely admired; that this original version, witnessed uniquely by Oxford, Bodleian Library, MS Canonici Italian 174 (and thus designated, in what follows, as the Canonici version or text), was composed by a nun [...]. In short, my current hypothesis is this: the original version of the MVC, the Canonici text, was composed by a Poor Clare in Pisa, sometime during the first two decades of the fourteenth century, probably between about 1305 and 1315.

Nelle pubblicazioni del 2018 la studiosa modifica leggermente la sua conclusione, dilatando l'arco cronologico della prima data di composizione: “*I posit that Author A composed the testo breve sometime between about 1300 and 1325.*”¹²⁵

¹²⁴ McNamer 2009; McNamer 2014. McNamer 2018a, McNamer 2018b.

¹²⁵ McNamer 2014, 120; McNamer 2018b, 72.

La McNamer afferma altresì che il *Testo breve* non è indipendente dal *Testo minore* italiano, ammettendo che le due versioni “*are so similar, so often, that one must be a redaction of the the other,*”¹²⁶ ma pur citando parecchi brani dalle due versioni,¹²⁷ non offre una comparazione strutturale sistematica. Dalla collatio strutturale¹²⁸ possiamo dedurre qualche differenza minore tra le due versioni, anche se nel complesso si può affermare che il *Testo breve* rappresenta un sottotipo del *Testo minore*.

Per quanto riguarda le differenze strutturali, possiamo notare che dopo il prologo, che è simile nelle due versioni, nel *Testo breve* mancano tre capitoli presenti in tutte le altre versioni conosciute delle *MVC*, così come anche nel *Testo minore*, ovvero il secondo capitolo, intitolato “Della contenzione che fece la Misericordia colla Verità” e il terzo sull’infanzia della Vergine, e il capitolo seguente sull’Annunciazione.¹²⁹ Il *Testo breve* ha inizio in realtà con la narrazione della Visitazione, e dallo stesso episodio anche il *Testo breve* segue la narrazione del *Testo minore*, così come quella delle altre versioni, almeno per quanto riguarda la prima unità narrativa, che è l’infanzia di Gesù. Un’altra differenza tra il *Testo minore* e il *Testo breve* risiede nella parte conclusiva della narrazione, considerato che il testo del *Testo breve* tramandato dal codice di Oxford si ferma all’Assunzione¹³⁰, e che la chiusura del testo è leggermente diversa.

Il manoscritto Canonici, che tramanda il *Testo breve*, non era in realtà del tutto sconosciuto, ma è stata ignorato dalla ricerca precedente, soprattutto a causa della presenza, nella descrizione del manoscritto risalente al XIX secolo, di una nota che affermava come il testo fosse “barbaramente alterato e guasto.”¹³¹ Questa affermazione – oltre al giudizio di valore – indica la differenza testuale notevole tra questa variante e le altre, e proprio tale divario testuale ha suscitato l’interesse di Sarah McNamer verso il testo. L’autrice capovolge però la spiegazione ottocentesca, e giustifica il carattere “alterato” del testo con l’ipotesi che proprio questa variante rappresenti la forma originale delle *MVC*, e che tutte le altre versioni siano quindi il risultato di una seconda redazione.

¹²⁶ McNamer 2009, 927.

¹²⁷ McNamer usa la versione pubblicata da Sarri nel 1933 per il *Testo minore*, pur affermando di aver consultato numerosi altri manoscritti del *Testo minore*. McNamer 2009, 927n.

¹²⁸ Ertl et al. 2013.

¹²⁹ Sarri 1933, 8-23, nn. 3-5 nella collatio strutturale Ertl et al. 2013.

¹³⁰ Ertl et al. 2013, n. 107-108.

¹³¹ Alessandro Mortara, *Catalogo dei manoscritti italiani che sotto la denominazione di codici Canonici italiani si conservano nella Biblioteca Bodleiana a Oxford*, Oxford, 1864. citato da McNamer 2009, 907.

Dobbiamo sottolineare che gli argomenti principali di McNamer sono prevalentemente stilistici e letterari, anche se ovviamente l'autrice porta numerose altre considerazioni filologiche, storiche e linguistiche. Come dice all'inizio del saggio del 2009, il *Testo breve*

*...possesses an **artistic integrity** that all other extant Italian and Latin versions lack. It contains, in compact form, the affective, **stylistic**, and devotional features that, taken together, have come to be regarded as the quintessential MVC – undiluted by the many flat episodes and lengthy passages of didactic and exegetical commentary so **often ignored in wishful readings** of the entire MVC as a “moving” and “dramatic” text. (parti in grassetto evidenziate da me)¹³²*

È interessante notare come l'argomento centrale di McNamer circa la precedenza del *Testo breve* – ripetuto più volte, e in luoghi retoricamente molto accentuati, nell'inizio, citato sopra, e nella conclusione dell'articolo del 2009, così come ribadito nelle pubblicazioni del 2018¹³³ – è che vi manchino proprio quelle parti che sembrano meno interessanti per il lettore moderno, e che per tale ragione sono “spesso ignorate dalle letture velleitarie (*wishful readings*) delle MVC complete.”

L'autrice non sembra tuttavia considerare un'altra possibilità, che mi pare più logica, e cioè che la forma attuale del *Testo breve* sia appunto il frutto di una tale “(ri)lettura” e della riscrittura che ne deriva. In altre parole, a mio avviso, il fatto che una certa versione di un testo medievale sia più vicina al gusto del lettore moderno, non significa affatto che questa possa essere la forma genuina dell'opera, anzi ciò sarebbe più ragionevolmente spiegato come il risultato di una riscrittura avvenuta in un periodo o in un ambiente più vicini all'età moderna.

Anche se cerca evidentemente di appoggiare l'argomentazione con numerose analisi filologiche, dobbiamo ripetere che la conclusione di Sarah McNamer è quasi esclusivamente stilistica, e che l'autrice esprime chiaramente la sua convinzione che la “consistenza stilistica” (*stylistic texture*) sia un elemento centrale per definire la tradizione testuale.¹³⁴ Su questo punto dobbiamo citare l'autorevole opinione di Nigel F. Palmer che nella sua recensione al volume di

¹³² McNamer 2009, 908.

¹³³ Nell'ultima frase del saggio del 2009 si legge: „Many medieval readers, like modern ones, seem to have read the MVC wishfully (...) skimming over the redactor's didactic and reactionary (sic!) contributions...” McNamer 2009, 955. “The fact that these chapters are routinely ignored by modern scholars –and appear to have generated little interest or influence in the Middle Ages – is one indication of their relative dullness, their lack of vivacity.” McNamer 2018a, p. li.

¹³⁴ “This, then, is a key instance in which stylistic texture can serve as an important clue to textual history.” McNamer 2018a. lv.

McNamer del 2018 così scrive su questo argomento, riassumendo la propria opinione scettica sull'ipotesi:

...her arguments are one-sided and ultimately fail to make the case. Indeed, by her rhetoric she undermines her own case. First, her proposals are predicated on the view that an assessment of 'stylistic texture' should take precedence over 'philology' and traditional textual criticism (which she unjustly satirizes and rejects). Secondly, it is presupposed that a medieval text must be consistent in style, such that the combination of affective passages with 'didacticism' suggests that two authors, A and B, were involved. Thirdly, it is held that subjective assessment of literary merit, as testified by a range of affective techniques such as pathos, vivacity, tenderness, and dramatic detail, can serve to identify what is original.¹³⁵

Oltre a condividere interamente l'opinione negativa di Palmer sull'ipotesi concernente la ricostruzione della tradizione testuale, condivisa anche da altre recensioni sulla pubblicazione, dobbiamo aggiungere, sempre in accordo con gli autori delle recensioni,¹³⁶ che l'edizione di questa importante versione delle MVC sia un risultato notevolissimo della ricerca. Anzi se non consideriamo l'edizione di Gasca Queirezza della versione siciliana a sé stante,¹³⁷ dobbiamo ammettere che questo è stato il primo tentativo di offrire al pubblico una delle versioni volgari del testo con un'intenzione critica. In più, nonostante alcuni problemi minori dell'edizione e alcune imprecisioni della traduzione inglese, il fatto che l'autrice offre la traduzione inglese a fronte, indica un risultato notevole per la divulgazione delle MVC nella comunità degli studiosi.

Negli ultimi due contributi usciti nel 2018 McNamer, con un'argomentazione molto ricca, ha portato nuovi argomenti nella discussione, riformulando in alcuni punti – ancora una volta – e difendendo certe sue posizioni, oltre che ad avanzare una serie di controargomenti verso le nostre analisi, le quali erano in parte frutto di una ricerca eseguita in collaborazione con Péter Tóth.¹³⁸ In questa sede cercherò di reagire nella sostanza agli argomenti avanzati dalla

¹³⁵ Palmer 2019

¹³⁶ Pietro Delcorno: "Il lettore è invitato così a seguire un percorso rischioso, se non azzardato, dove le convinzioni maturate dalla studiosa sono presentate con chiarezza, ma restano non dimostrate (...) McNamer arriva a ipotizzare – con un ragionamento assai discutibile – che il *testo breve* sia stato attivamente soppresso dai frati minori (...). Meno convincente è l'argomentazione a favore della priorità di un testo volgare e, tra le versioni esistenti, proprio del *testo breve*." in Delcorno 2019, 381-385; Inoltre: Tóth 2019, e Del Popolo 2020 che dimostra anche parecchi errori di edizione.

¹³⁷ Gasca Queirezza 2008.

¹³⁸ Tóth – Falvay 2014, Falvay– Tóth 2016.

studiosa che sono pertinenti al tema del presente capitolo. Mi occuperò di alcuni aspetti qui, mentre toccherò altre questioni nei capitoli 2.8. e 4.2.¹³⁹

Per riassumere sinteticamente il nostro parere, dobbiamo ripetere, da un lato, che gli argomenti stilistici e letterari non possono essere considerati decisivi per determinare l'originalità o meno di un testo. Inoltre, molti elementi narrativi ritenuti da McNamer delle espansioni del testo originale o come aggiunte allo stesso – ad esempio le numerose citazioni bernardiane o i riferimenti a dettagli e a persone da cui le informazioni derivano – possono in realtà essere interpretati più facilmente come segni di una versione più ingenua, che tendevano a sparire nelle diverse fasi di rielaborazione del testo.¹⁴⁰

A questo possiamo aggiungere anche l'opinione di Giorgio Petrocchi – uno degli autori importanti, i cui argomenti sono quasi del tutto trascurati dalla McNamer¹⁴¹ – secondo cui una versione delle *MVC* dalla quale manca la vita pubblica di Gesù difficilmente può essere l'originale:

Come potrebbe un testo, quand'anche si volesse ritenerlo un primo abbozzo, chiamarsi *Meditationes Vitae Christi*, o (come addirittura si intitolano codici non tra i più tardi) *Vita Domini Nostri J. C.*, essendo privo di tutta la parte della vita di Cristo che va dalle tentazioni all'ultima Cena, e contenendo quindi solo la nascita e l'adolescenza di Cristo nei primi capitoli, e poi la Passione e la Resurrezione? [...] La soppressione di interi amplissimi momenti della vita di Cristo non avrebbe donata alcuna snellezza all'opera, quand'anche si fosse trattato di passi dottrinari, ove maggiormente si avverte l'influsso dei *Sermones bernardiani*. Ma ingiustificato, sotto il riguardo artistico, e sotto quello, per tanti versi più importante, ascetico, è il taglio dei miracoli di Cristo, della predicazione, della Trasfigurazione, delle dispute coi Farisei, della risurrezione di Lazzaro, dell'adultera, ecc. Non si rende più popolare e più agile una vita di Cristo passando direttamente dalle tentazioni all'ingresso in Betania."¹⁴²

¹³⁹ Ho avuto il modo di reagire più dettagliatamente agli argomenti di McNamer in Falvay 2020.

¹⁴⁰ McNamer 2009; cf. Tóth – Falvay 2014, 68-80.

¹⁴¹ Come abbiamo accennato sopra, Petrocchi scrisse un importante articolo direttamente “Sulla composizione e data delle *‘Meditationes vitae Christi’*” (Petrocchi 1952), il quale, anche se risulta meno dettagliato e imprescindibile di quello contemporaneo del Vaccari, contiene tuttavia numerosi e stimolanti spunti che risultano ancora validi. Nei due ultimi contributi – l'introduzione all'edizione in McNamer 2018a e McNamer 2018b che insieme arrivano a circa 230 pagine – il nome di questo autorevolissimo filologo italiano è menzionato due volte, e in modo abbastanza superficiale, innanzi tutto menzionandolo per una mera questione terminologica (McNamer 2018a, p. xxxviii n10), e poi ignorando l'argomentazione di cui sopra con un semplicistico „*This is puzzling logic...*” ivi. p. 1.

¹⁴² Petrocchi 1952, *Sulla composizione*, 760-761.

Anche se il filologo italiano parlava generalmente della precedenza del *Testo maggiore* su quello *Minore* e non considerava nello specifico il codice proposto dalla McNamer, i suoi argomenti restano perfettamente validi anche per il *Testo minore*.¹⁴³ Oltre a Petrocchi, dobbiamo menzionare anche l'importante e recente pubblicazione di Nigel F. Palmer e Jeffrey Hamburger, ignorata totalmente dalla McNamer, nonostante la lunga e importante introduzione sul genere della "*Meditation Literature*", e in questo caso non si può dunque nemmeno parlare di un ostacolo linguistico.¹⁴⁴

Inoltre, anche l'argomento espresso da Isa Ragusa a proposito del *Testo maggiore A* (cioè il MS Ital. 115 di BnF di Parigi), nonostante il fatto che – come si è visto nel capitolo 2.1. – non risulti valido specificamente per il manoscritto parigino, può essere una prova per il carattere autoriale del *Testo maggiore* da un punto di vista generale. Come abbiamo ricordato sopra, il passaggio identificato da Isa Ragusa contiene un'affermazione chiaramente dell'autore (che dice dell'atto di comporre in maniera scritta le meditazioni, e si lamenta di averne dimenticate alcune), ma la studiosa ha pensato erroneamente che questo passo si leggesse solamente nel manoscritto di Parigi, mentre esso in realtà era stato incluso da quasi tutti i testimoni conosciuti – sia il latino che in italiano – del *Testo maggiore*. In altre parole, nonostante l'imprecisione dell'argomento, la presenza di questo brano indica come anche l'unità narrativa centrale (che si trova esclusivamente nel *Testo maggiore*), sia un "testo d'autore." Questa virtuale contraddizione è risolta da Sarah McNamer con l'ipotesi di due autori. L'autore A (o meglio l'autrice, visto che secondo l'argomentazione della studiosa l'autore sia da identificarsi con una donna) avrebbe composto il *Testo breve*, mentre un autore (probabilmente maschile, e francescano), indicato come Autore B, sarebbe il responsabile delle altre versioni delle MVC. Anzi, nell'ultimo contributo, McNamer sviluppa ulteriormente l'ipotesi, parlando di tre autori, introducendo la possibilità di un Autore B2 che sarebbe il traduttore dal volgare in latino, mentre l'Autore B1 avrebbe espanso il testo volgare.¹⁴⁵

Vorrei soffermarmi un attimo su un ulteriore particolare testuale del *Testo breve* che lo distingue chiaramente da tutte le altre versioni conosciute delle MVC. Nella descrizione della

¹⁴³ Da questo punto di vista il *Testo breve* fa organicamente parte del *Testo minore*, in quanto omette del tutto la vita pubblica, e contiene soltanto la prima e la terza unità narrativa: si veda la *collatio* strutturale in Ertl *et al.* 2013.

¹⁴⁴ Hamburger-Palmer 2015.

¹⁴⁵ ...one (whom we might then designate Author b1) responsible for expanding the Italian versions, the other translating the Italian into Latin while giving it a more authoritative gloss (Author b2). McNamer 2018b, 83.

natività il Testo breve usa infatti una narrazione del tutto diversa dalle altre versioni, le quali, indicando anche la fonte, riportano una variante uniforme dal punto di vista del contenuto:

Nunc autem diligentissime conspicere omnia, maxime que referre intendo que ab ipsa Domina reuelata et ostensa fuerunt, prout a quodam sancto fratre nostri ordinis fide digno habui, cui puto reuelata fuisse.

Cum autem uenisset hora partus, scilicet media nocte Dominice diei, surgens Virgo appodiauit se ad quandam columnam que ibi erat. Ioseph uero sedebat mestus, ex eo forte quod non poterat que decebant parare. Surgens ergo et accipiens de feno presepis, proiecit ad pedes Domine et uertit se in aliam partem. Tunc Filius Dei exiens de matris utero, sine aliqua molestia uel lesione, in momento sicut erat in utero sic fuit extra uterum super fenum ad pedes matris sue.¹⁴⁶

Le altre versioni volgari – tra le quali il Testo minore citato da McNamer per la comparazione testuale – sono molto vicine testualmente al testo latino:

Poni ben mente ora ogni cosa, imperò che quelle cose ch'io ti dirò furo reuelate e mostrate dalla Donna nostra secondamente ch'io ebbi da uno santo frate del nostro Ordine, a cui io penso che fosseno reuelate queste cose, e è molto degno di fede.

Adunque, quando venne l'ora del parto, cioè nella mezza notte della domenica, levandosi la Donna sì s'appoggiò a un colonna che v'era, e Josep stava molto tristo, forse perchè non puoteva apparecchiare quelle cose che si conveniano. E incontanente si levò e tolse del fieno della mangiatoia e gittollo ai piedi della sposa, e volsesi in un'altra parte. Allora lo Figliuolo di Dio eterno, senza alcuna molestia o lesione, si come era dentro nel ventre, così ne fue di fuori, sopra 'l fieno, a' peidi della sua Madre.¹⁴⁷

Leggendo però il Testo breve si nota che manca l'indicazione della fonte, e anche la narrazione è differente nella sostanza:

Havea in uso la Vergine Maria de sempre levarse nell' hora della meça nocte et stare in oratione. Et approximandose l' ora della meça nocte, levose la gloriosa Vergene Maria et fece secundo el suo costume; et stando lei **inçenochiata**, véneli uno **mirabele**

¹⁴⁶ Stallings-Taney, 31.

¹⁴⁷ Sarri 1933, 30-31. Anche le due versioni del Testo maggiore volgare seguono fedelmente questa variante: Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 119-120, Sorio, 49.

desiderio di vedere el Figliolo de Dio in carne humana. Et stando la Dona nostra in questa **contemplatione et desiderio**, allora per divina dispensatione el Figliolo de Dio usite fuori del ventre della Madre Vergene Maria sança alcuna molestia.¹⁴⁸

Oltre ad altri minori particolari – come la mancanza della colonna o quella del ruolo di Giuseppe - il divario più notevole è la posizione della Vergine nel momento del parto: nelle altre versioni Maria è alzata, mentre nel Testo breve è inginocchiata. Questa differenza è molto importante, e ha delle conseguenze anche sull'arte figurativa,¹⁴⁹ per il nostro argomento risulta più importante che tale descrizione del parto presenta un parallelo letterario ben conosciuto¹⁵⁰, infatti, in una delle più note rivelazioni di S. Brigida si legge una variante molto vicina alla formulazione del Testo breve:

*Tunc virgo genuflexa est cum magna reverencia, ponens se ad oracionem, et dorsum versus presepe tenebat, faciem vero ad celum levatam versus orientem. Erectis igitur manibus et oculis in celum intentis stabat quasi in extasi contemplacionis suspensa, inebriata divina dulcedine. Et sic ea in oratione stante vidi tunc ego movere iacentem in utero eius, et illico in momento et ictu oculi peperit filium.*¹⁵¹

Anche se non possiamo parlare di un rapporto testuale diretto, è da notare che oltre alla posizione della Vergine possiamo osservare ulteriori assonanze tra i due testi, in quanto entrambi sottolineano l'atto della preghiera, usando nel testo volgare termini come „**contemplatione et desiderio**” e nel latino il più forte „**quasi in extasi contemplacionis suspensa**” per descrivere la devozione di Maria in quel momento.

Conoscendo il contesto della rivelazione di Brigida, è chiaro che lei non usò nessuna fonte diretta, perché il testo latino riporta una sua visione personale avvenuta in Terra santa. E' possibile che si tratti di due varianti indipendenti, ma se non ci fosse l'ostacolo cronologico tra la morte della santa svedese nel 1373 e la data 1300-1325 ipotizzata della McNamer del Testo breve, sarebbe più logico sostenere che l'autore (autrice) del Testo breve avesse usato la

¹⁴⁸ McNamer 2018A, 22-24.

¹⁴⁹ Ringrazio Giulia Puma che ha condiviso con me il suo articolo prima della pubblicazione: l'analisi che si legge in Puma 2020 ha chiamato la mia attenzione su questo episodio, anche se l'autrice arriva a una conclusione diversa dalla mia.

¹⁵⁰ Ovviamente anche l'editrice del Testo breve ha notato la differenza testuale, ma nel suo commento spiega solo la caratteristica delle altre versioni: “The detail of the coloumn in the friar's vision corresponds to descriptions of the Cave of the Nativity in the Church of the Nativity in Bethlehem...” citando una descrizione posteriore (del francescano Niccolò da Poggiboni, 1346-1350), ma non riporta nessun parallelo testuale alla variante del Testo breve. McNamer 2018a, 205.

¹⁵¹ Sancta Birgitta 1967, 188.

rivelazione brigidiana che aveva una vasta circolazione a cavallo tra il Tre- e Quattrocento.¹⁵² Un ulteriore indizio che questa versione della natività non sia un'invenzione isolata dell'autrice del Testo breve („censurata” già all'inizio del Trecento, come si può dedurre dall'ipotesi della McNamer), ma che circolasse più largamente nel Tre- e Quattrocento, è il fatto che conosciamo almeno un'altra variante delle MVC, che la contiene: una redazione particolare trädita da un'edizione incunabola veneziana contiene praticamente l'identica narrazione della natività che si legge nel Testo breve:

Haueua in usança la gloriosa Vergine levarse sempre ne la meça nocte et stare in oratione. Et approximandose l'hora de la meça nocte del dì de la dominica, levòsse la gloriosa vergine per fa secondo la sua usança. Et stando lei genuflexa in oratione, venneli uno grande desiderio de vedere lo figliolo de Dio in carne humana. Et stando lei in questa contemplation et desiderio, alhora divina dispensatione, lo figliolo di Dio gli uscite de quello suo utero virginale sença alcuna macula.

E' importante aggiungere che l'incunabolo non è un'edizione del Testo breve, ma strutturalmente è un Testo minore, e la sua particolarità sta nel fatto che parecchie laude di Iacopone da Todi sono incluse nella prosa del testo.¹⁵³

Oltre all'inadeguatezza degli argomenti sulla precedenza del *Testo breve* riteniamo ancor più improbabile, se non impossibile, l'ipotesi circa l'ulteriore trasmissione testuale proposto da Sarah McNamer. Infatti per poter spiegare la precedenza di questa specifica versione breve e volgare delle MVC, la McNamer ha capovolto tutto il consenso della storia testuale e ha creato uno stemma del tutto inverso: il consenso tradizionale indicava il *Testo maggiore* latino come l'originale e reputava le varianti latine come estratti di quel testo, e inoltre – ciò che è più importante per il nostro argomento – riteneva che il *Testo maggiore* latino fosse stato tradotto in italiano per primo, e che il *Testo minore* italiano fosse un'abbreviazione del *Testo maggiore* italiano.

Secondo l'argomentazione della McNamer la trasmissione sarebbe proceduta in senso opposto: *il Testo breve* – che è la versione più breve tra tutte – «tramanda unicamente la versione originale», scritta in volgare da un “Autore A.” Da quella, con un intervento di un altro autore, chiamato “Autore B”, si fece il *Testo minore* in italiano; da questo, come «ulteriore espansione»

¹⁵² Con ulteriori riferimenti bibliografici si vedano di recente: Nocentini 2019, Lodone 2019.

¹⁵³ Venezia, de Zanichis (o Zanchi), 1500. STC no. ib00903500; GW 4768. Su di questa redazione curiosa si parlerà dettagliatamente nel capitolo 2.7.

del testo, si arriva al *Testo maggiore* sempre in italiano. Inoltre, secondo la sua ipotesi tale allargamento del testo non sarebbe dovuto a una trasmissione testuale spontanea, ma ad una soppressione deliberata, ovvero a una intenzione censoria da parte del redattore/Autore B per modificare in maniera voluta l'originale, parlando addirittura, con un lessico a mio avviso anacronistico, di un "contributo reazionario" del redattore/Autore B.¹⁵⁴

Secondo tale ricostruzione solo questa terza versione italiana, ovvero il *Testo maggiore A* sarebbe stata tradotta per la prima volta in latino (*Testo maggiore latino*). E da questa traduzione sarebbero derivate tutte le altre versioni latine così come nelle altre lingue volgari, e il *Testo maggiore A* (testimoniato, come abbiamo visto sopra, dal ms. Ital. 115. di Parigi) diventerebbe una semplice ri-traduzione del *Testo maggiore latino*.¹⁵⁵ Torneremo ancora su questa ricostruzione della trasmissione testuale, ma per poter trattare ciò è inevitabile includere nell'analisi anche la versione latina.

Alla fine di questo capitolo vorrei ancora soffermarmi su alcune critiche ai nostri argomenti espresse nei due articoli pubblicati con Péter Tóth, i quali sono stati evidenziati dalla McNamer nei suoi due contributi del 2018. Il primo punto a cui vorrei rispondere è il fenomeno della corruzione testuale che noi abbiamo cercato di individuare nel *Testo breve* per spiegarne le caratteristiche testuali individuali. Secondo i controargomenti di Sarah McNamer abbiamo trovato un unico esempio per illustrare tali affermazioni, e anche questo unico caso non sembra reggere, in quanto la studiosa offre una lezione differente del passo in questione rispetto alla nostra.¹⁵⁶

Per quanto riguarda l'esempio da noi utilizzato e di cui tratta la McNamer, e cioè che nel manoscritto Canonici al f. 57v al posto di "si adempieranno" si dovrebbe leggere "admira", la studiosa americana corregge giustamente la nostra lezione, precisando che il manoscritto in realtà contiene la parola "adimra" e non "admira." Il motivo della nostra lettura erronea è il semplice fatto che lavoravamo in base a una ricostruzione digitale in bianco e nero di qualità non eccellente, e in tale maniera la corretta posizione del puntino sopra le tre linee verticali

¹⁵⁴ ...the redactor's didactic and reactionary (sic!) contributions... McNamer 2009, 955. Anche Pietro Delcorno ritiene questo percorso di argomentazione "rischioso, se non azzardato, dove le convinzioni maturate dalla studiosa sono presentate con chiarezza, ma restano non dimostrate, anche quando frutto di una ponderata e acuta riflessione...". Soprattutto per quanto "McNamer arriva a ipotizzare – con un ragionamento assai discutibile – che il *testo breve* sia stato attivamente soppresso dai frati minori." Delcorno 2019.

¹⁵⁵ I due stemmi che riassumono più chiaramente il punto di vista della studiosa americana sono in McNamer 2009, 908-909, ripetuti anche in McNamer 2018a, xxxvi-xxxvii, e McNamer 2018b, 111-112.

¹⁵⁶ „As for the claim that the *testo breve* contains 'corruptions': Tóth and Falvay adduce only a single textual example in support of this sweeping claim—a word they read in the canonici manuscript as *admira*." McNamer 2018b, 77 e sgg.

significanti “im” o “mi” ci sfuggiva.¹⁵⁷ Nonostante questo si deve aggiungere che la parola “adimra” non solo non sembra avere senso nel contesto, come “admira”, ma addirittura non esiste in italiano, per cui spiegare ciò con un semplice “*scribal error*” non risolverebbe completamente il problema, visto che la relazione tra ‘errore di copiatura’ e ‘corruzione del testo’ appare sufficientemente evidente.

Oltre a questa precisazione, che risulta corretta, McNamer menziona più volte e in modo accentuato che noi abbiamo portato un singolo esempio per appoggiare la nostra convinzione che il *Testo breve (Versione Canonici)* sia una versione tardiva e parzialmente corrotta (nel senso filologico della parola). In realtà, nei due contributi menzionati e criticati dalla McNamer abbiamo analizzato nel primo articolo ben 3 lunghi brani collazionati di varie versioni delle MVC, incluso il *Testo breve*,¹⁵⁸ mentre nel secondo si sono aggiunte 2 ulteriori collazioni, in totale circa venti pagine di collazioni, con la nostra conclusione che si basava sull’esame complessivo di questo corpus.

A due tra questi ulteriori nostri esempi accenna anche l’autrice stessa, senza confutarli nella sostanza. Il primo è quello in cui un costrutto latino ‘*copiam ei sue presencie prebens*’, tradotto nelle altre versioni volgari letteralmente, arrivando a un latinismo, come ‘diede copia della sua presenza’, non è presente nel *Testo breve*, ma al posto di questa frase si legge una esclamazione, che è presente solo in questa versione: ‘O che compagnia è questa’. Noi abbiamo interpretato questo fenomeno come un’omissione e il termine ‘compagnia’ come una reminiscenza del costrutto latino o del latinismo di un’altra versione volgare che poteva risultare oscuro al redattore-volgarizzatore.¹⁵⁹ Ad ogni modo, a mio avviso la presenza di latinismi nelle versioni volgari indica probabilmente un volgarizzamento (mentre secondo McNamer soltanto il *Testo maggiore* A sarebbe una traduzione dal latino), e la semplificazione o la omissione di costrutti latini o di latinismo complicati indica una fase tarda della trasmissione testuale.

Su questo punto l’autrice non risponde, e sottolinea semplicemente un elemento secondario riportato da noi stessi, secondo il quale il costrutto complesso esiste anche in altri esempi volgari del Trecento, che a mio avviso invece che indebolire, appoggia in realtà il nostro

¹⁵⁷ Tóth-Falvay, 73-74 cf. McNamer 2018b, 77-79.

¹⁵⁸ Tóth-Falvay, Table 2.3, 2.4, 2.5 Riporate in esteso nell’Appendice 1 dell’articolo a 94-105. Falvay-Tóth, Tab. 2 e Tab. 3.

¹⁵⁹ Ringrazio Concetto Del Popolo per i suoi commenti utili su questo passo.

parere, secondo cui il *Testo breve* (che non contiene l'espressione) sia una versione quattrocentesca, mentre le altre che la contengono possono ritenersi originate nel Trecento.¹⁶⁰

L'altro esempio più lungo e sostanziale che abbiamo portato è la questione delle citazioni bernardiane, a cui la McNamer cerca di rispondere, nello stesso articolo, in un intero capitolo a parte.¹⁶¹ Si deve in altre parole sottolineare come l'affermazione che avremmo riportato un unico esempio non sia semplicemente falsa, ma anche chiaramente contraddittoria. Probabilmente il motivo di questa affermazione da parte della studiosa è che lei intende in "corruzione testuale" solamente gli evidenti errori di copia, mentre a mio avviso il termine 'corruzione' di un testo nel senso filologico della parola non indica necessariamente un peggioramento letterario o estetico.

Uno dei nostri argomenti principali sulla precedenza del *Testo maggiore* era proprio la situazione delle citazioni bernardiane, che nel *Testo maggiore* latino sono molto chiare, mentre nel *Testo breve* quelle presenti, non numerose, risultano spesso approssimative e alquanto parziali. Parlando genericamente del rapporto tra il testo latino e quello volgare, ciò è stato giudicato da Jacques Dalarun nel suo importante saggio sul codice parigino del *Testo maggiore* A – anche questo interamente ignorato da McNamer – come un "elemento determinante" per la precedenza della versione latina,¹⁶² e pure l'editrice della versione latina riteneva le citazioni bernardiane una "*collective lectio difficilior*."¹⁶³

McNamer cerca di spazzare via questi argomenti con il richiamo alla cultura generale degli autori medievali e alle mnemotecniche usate, che aiuterebbero l'eventuale traduttore dal volgare in latino a rendere puntuali le citazioni approssimative del supposto originale volgare del *Testo minore*.¹⁶⁴ Ovviamente molti frati potevano ben possedere una cultura e una memoria amplissime, per cui sembra possibile che un francescano potesse citare lunghi passi bernardiani,

¹⁶⁰ Table 2.3. di Tóth-Falvay, 70-71 E le citazioni bernardiane di cui parleremo separatamente.

¹⁶¹ 3. *Does the greater specificity of the quotations from Bernard of Clairvaux in the Latin MVC serve as evidence that the MVC was originally composed in Latin?* McNamer 2018b, 84-87

¹⁶² "Reste un élément déterminant en faveur de l'antériorité du latin: les longues citations de Bernard de Clairvaux qui truffent le texte latin des *Meditaciones* sont des citations littérales d'une parfaite fidélité à la source cistercienne. Si l'original avait été italien, jamais la rétroversion latine ne serait retombée si exactement sur le texte originel du docteur melliflue." Dalarun-Besseyre, 75. Anche se – come ne abbiamo parlato nel capitolo 2.1. lo studioso francese arriva alla conclusione di una redazione bilingue, oppure di una autotraduzione del testo. Stallings-Taney, 1998, 259.

¹⁶³ Stallings-Taney, 1998, 259.

¹⁶⁴ "...but even if more than one friar participated in the process of textual transmission I have attributed to Author b, it is not necessary to assume that 'refinding' citations from Bernard would be an onerous and nearly impossible task (...) but isn't it true that many medieval authors knew their Bernard, and other authorities, inside out? Indeed, isn't this often why citing sources by chapter and verse appears to have been unnecessary in so many contexts?" McNamer 2018b, 85

ma quello che McNamer lascia fuori dai propri argomenti è il fatto che noi abbiamo sottolineato molto marcatamente che non si tratta semplicemente di una citazione letterale nel testo latino, ma di una sua graduale trasformazione durante la trasmissione testuale, per cui, se accettassimo l'ipotesi della studiosa americana (*Testo breve – Testo minore – Testo maggiore B – Testo maggiore latino*), la citazione diventerebbe gradualmente sempre più precisa. Questo processo appare a nostro avviso poco plausibile, e pare molto più logico rintracciare una direzione inversa di questa trasmissione (*Testo latino – Testo maggiore B – Testo minore – Testo breve*), in cui la citazione originariamente puntuale, diventa gradualmente sempre più approssimativa.

Questo processo viene illustrato con esempi testuali nel capitolo 2.5. in cui si tratta della relazione tra le versioni volgari e quella latina, mentre torneremo sugli altri argomenti di McNamer nei capitoli 2.8., 3.1. e 4.2. a proposito delle Rivelazioni della Vergine, della lingua del *Testo breve*, e a del profilo dell'autore delle MVC. Un altro fenomeno di cui dobbiamo parlare è la lingua del *Testo breve*, che è secondo l'analisi linguistica eseguita da Pär Larson è una “*mixture of Northern Italian* (più precisamente veneta) e *Tuscan* (più precisamente pisana),¹⁶⁵ a questo punto torneremo nel capitolo 2.7. e 2.8. in cui tratteremo le altre versioni quattrocentesche delle MVC.

¹⁶⁵ Larson 2018.

2.5.) La relazione tra il testo latino e le principali versioni volgari

Prima di entrare nei dettagli, dobbiamo precisare che in questo contributo – avendo l’esame delle versioni volgari quale nostro principale obiettivo – per ‘testo latino’ intendiamo quello ricostruito da M. Stallings-Taney nella propria edizione critica.¹⁶⁶ Questa scelta è spiegata da un lato dal fatto che la ricerca sembra essere arrivata a un consenso sulla questione della versione latina delle *MVC*, secondo cui, tra le varianti latine è appunto il Testo maggiore latino ad avere la precedenza.¹⁶⁷ D’altro canto, anche il semplice fatto storiografico che nel caso del latino si abbia a disposizione una solida edizione critica rende logico usare questa pubblicazione come punto di riferimento, e menzionare gli eventuali problemi dell’edizione solo quando ciò è inevitabile per l’analisi del testo volgare.

Nonostante i suoi indiscussi meriti, anche questa edizione ha degli inevitabili limiti, anzi secondo alcuni studiosi anche dei problemi ecdotici.¹⁶⁸ Uno di questi è il fatto che la curatrice invece di eseguire una collatio completa, abbia deciso di selezionare un agevole numero di testimoni nell’enorme corpus dei manoscritti latini. L’obiettivo principale dell’editrice era includere nell’edizione i manoscritti tramandanti il testo più vicino possibile all’originale. Stallings-Taney stabilisce due differenze rilevanti tra il testo da lui ricostruito e le redazioni conosciute in precedenza (circolanti in diverse edizioni a stampa tra cui quella di Peltier quale quella più largamente conosciuta¹⁶⁹): il primo è un fenomeno linguistico, e precisamente il fatto che viene stabilito un testo latino italianizzato, senza le ricostruzioni neolatine delle varianti successive.¹⁷⁰ Il secondo criterio per la scelta dei testimoni latini inclusi nell’edizione è una caratteristica strutturale che può essere significativa anche per il nostro argomento, e cioè che:

¹⁶⁶ Stallings-Taney

¹⁶⁷ L’ipotesi sulla primazia delle MPC latine, espressa da Fischer è ormai completamente superata – di ciò si parla nel capitolo 2.2. - e comunque anche quella versione è pubblicata in forma di edizione critica dalla stessa Stallings. Praticamente è questo l’unico punto del consenso tradizionale che anche McNamer accetta tradizionale: „Yet there are no other Latin versions of the *MVC* that might have been written prior to the long Latin version.” McNamer 2009, 921.

¹⁶⁸ Per le critiche di questa edizione si può ad esempio vedere la recensione di McNamer 1999, 378–385. E più recentemente: Dotto-Falvay-Montefusco, “Prefazione” In Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 11-12. Si veda ad esempio il giudizio di Federico Rossi „...scarsa affidabilità dell’edizione Stallings-Taney (1997 = ST), condotta secondo una metodologia ecdotica piuttosto discutibile.” Rossi 2021, 45. Inoltre quello ancor più critico di Antonio Montefusco: „Stallings-Taney ha fornito, seppure nella prestigiosa collana del *Corpus Christianorum*, un testo non solo malfermo sul piano ecdotico al punto che andrà considerato un passo indietro rispetto al testo vulgato e in particolare all’edizione ottocentesca procurata da Peltier nel quadro dell’*opera omnia* di Bonaventura.” Montefusco 2021b, pp. XI-XII.

¹⁶⁹ Peltier 1868.

¹⁷⁰ “the present text is written in an Italianized Latin unaffected by Neo-Latin reconstructions...” Stallings-Taney, p. XI-XII si veda anche Stallings-Taney 1998.

“Secondly, the original text contained lengthy passages, references and chapters later omitted by scribes; these passages are restored in the critical text.”¹⁷¹

Il principio è chiaro, ed è anche ragionevole secondo la logica della filologia (neo-) lachmanniana, ma può causare dei problemi per lo studio della tradizione e della trasmissione testuale.¹⁷² In altre parole, pur accettando che il testo latino offertoci dall’edizione critica sia il più vicino all’originale, non possiamo escludere che un volgarizzamento italiano sia nato in base a una tradizione successiva, o semplicemente diversa, in cui alcuni di questi brani erano già stati omessi. Ritengo tuttavia problematico che l’editrice non abbia nemmeno indicato nell’apparato critico le principali differenze testuali tra il proprio testo ricostruito e le edizioni più importanti. La prova di questa prassi può essere data dal fatto che anche nel caso dell’unico esempio di omissione ristabilita che l’editrice menziona nell’introduzione, l’apparato critico tace circa la mancanza di quel brano dalle edizioni precedenti delle *MVC*: questo unico caso menzionato nell’introduzione non è altro che il famoso brano, come dice l’editrice “*the charming biographical reference*” che ha fuorviato Isa Ragusa, proprio perché sembrava mancare dalla versione latina, di cui parliamo in dettaglio nel capitolo 2.1.¹⁷³

Per quanto riguarda le versioni italiane delle *MVC*, tenendo presenti gli argomenti che ho descritto nei capitoli precedenti, includerò i testimoni che rappresentano le due versioni più importanti e più diffuse in volgare, cioè il *Testo maggiore B* e il *Testo minore*, oppure quelli che sono stati proposti recentemente quale forma “originale” delle *MVC*, e cioè il *Testo maggiore A* e il *Testo breve*. In più, qualche volta includerò i testimoni riportanti il nome – di cui si avrà il modo di parlare dettagliatamente nel capitolo 4.3 – del probabile autore, Iacopo o Giacomo.

¹⁷¹ Ivi.

¹⁷² Non intendo entrare in questa sede in questioni teorico-metodologiche della prassi editoriale dei testi antichi, di cui ho avuto modo di parlare in altre sedi: Dávid Falvay, “Una proposta per l’edizione critica delle versioni volgari delle *Meditationes vitae Christi*.” *Tavola rotonda: L’edizione critica fra tradizione e nuovi problemi metodologici*. Firenze: Villa I Tatti, 2015.

¹⁷³ Stallings-Taney, Introduction p. XII, e il brano in questione nell’edizione è il 61/86-109 a p 222-223.

2.5.1.) *L'uso delle fonti latine nelle versioni volgari delle MVC*

Negli articoli pubblicati insieme a Péter Tóth, abbiamo eseguito diverse *collationes* per poter dimostrare la direzione della trasmissione testuale e per poter arrivare a una conclusione circa l'origine del testo. Siamo dunque arrivati a una conclusione secondo cui pare impossibile che il *Testo minore* e il *Testo maggiore* in italiano precedano la versione latina.¹⁷⁴ In questo contributo non intendo includere tutte le analisi testuali da noi pubblicate,¹⁷⁵ ma mi limito ad illustrare il rapporto tra le versioni volgari e quella latina con il metodo più ovvio, analizzando l'uso delle fonti dirette delle *MVC*. Per questa analisi userò tre casi: il primo è il libro delle Rivelazioni della Vergine, un testo che ha avuto un ruolo determinante nella storiografia sulla datazione del testo; il secondo è quello della Vita di S. Cecilia; il terzo, infine, è rappresentato da alcune citazioni di San Bernardo, presenti in tutte le versioni esaminate.¹⁷⁶

Come abbiamo visto, Isa Ragusa, proponeva il Testo maggiore A quale originale, tuttavia la studiosa non ha posto ulteriori argomenti per la trasmissione testuale delle altre versioni del testo; e similmente anche Jacques Dalarun si concentrava solamente sul Testo maggiore A, senza tenere conto delle altre versioni volgari.

¹⁷⁴ Falvay-Tóth 2015, 410.

¹⁷⁵ Nel nostro saggio del 2014 abbiamo pubblicato e analizzato una lunga collatio su un brano – il dialogo del mercoledì santo tra Cristo e la Vergine – importante per la diffusione delle *MVC*, perché citata nel XIV secolo da Michele da Massa, e che non intendo riproporre in questa sede. Tóth-Falvay 2014, per la collatio: 94-105; per l'analisi soprattutto: 68-77.

¹⁷⁶ Le analisi seguenti in parte riprendono quelle pubblicate in Falvay-Tóth 2015.

2.5.1.1. Le Rivelazioni della Vergine

Prima osserviamo in che modo le diverse versioni delle *MVC* impiegano una delle fonti indicate nel testo. La fonte è il libro delle *Rivelazioni della Vergine* a S. Elisabetta, che abbiamo già citato parlando del Testo maggiore nel capitolo 2.1. ed è sarà ampiamente discussa nella determinazione della data del testo di cui si legge in dettaglio nel capitolo 3.2.¹⁷⁷

Le rivelazioni della Vergine a S. Elisabetta¹⁷⁸

Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, ego statui in corde meo habere Deum in patrem, et devote ac frequenter cogitabam, quid possem facere Deo gratum, ut dignaretur mihi dare gratiam suam. Et feci me doceri legem Dei mei, et ex omnibus preceptis divine legis tria precipue servavi in corde meo scilicet [...].

MVC Testo maggiore in Latino¹⁷⁹

Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, statui in corde meo habere Deum in patrem. Et devote ac frequenter cogitabam quid possem facere Deo gratum ut dignaretur michi dare gratiam suam, et feci me doceri legem Dei mei. Et ex omnibus preceptis diuine legis tria precipue seruari in corde meo, scilicet [...].

Le Rivelazioni della Vergine in volgare¹⁸⁰

[...] quando mio padre e mia madre mi lasciarono nel tempio, incontinentemente mi puosi fermamente in cuore di avere sempre Iddio inanzi agli e sempre i stava pensosa chom'io potessi fare chosa che ffosse a Ddio in piacere e perch'io fossi dengnia d'avere la sua grazia. E ffeciemi insengniare la legge di Ddio e di tutti i chomandamenti ch'essi tenghono innessi.

¹⁷⁷ Falvay 2005, 248-63; Falvay 2011; Tóth – Falvay 2014, 53-60 e Table 2.2, p. 69.

¹⁷⁸ Oliger 1926, 56.

¹⁷⁹ Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi*, III (CCCM 153, 15, l. 8-14).

¹⁸⁰ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. II.IV, 147 (olim Magl. Cl. XXXVIII, n. 149), ff. 61v-62r.

MVC Testo maggiore italiano A¹⁸¹

Quando 'l padre mio e lla madre mia mi lassono in del templo, immantenente in del mio quore mi propuosi d'avere Dio per padre, e devotamente e continuamente pensava quello ch'io potesse fare e che pió fusse gratio ad Dio acciò ch'ei degnasse di darmi la gratia sua. Et fé'mi insegnare la leggie del mio Dio. Et tutti li comandamenta de la divina leggie, 3 spetialemente n'abbo osservate in del cuor mio.

MVC Testo maggiore italiano B¹⁸²

[...] quando e' parenti miei mi lasciaro nel tempio, sì fermai nel cor mio d'avere Iddio per padre, e devotamente pensava spesse volte ch'io potesse fare cosa che fosse piacere a Dio, acciò ch'elli s'inclinasse a darmi la sua grazia. E fecimi dare la legge di Dio, e tra tutti li comandamenti della legge divina sì ne serbai tre speciali nel cuor mio.

MVC Testo minore italiano¹⁸³

Quando i parenti miei mi lasciaro nel tempio, sì fermai nel cuor mio di avere Iddio per padre, e devotamente pensava spesse volte ch'io potesse fare cosa che fosse a piacere a Dio, acciò che s'inclinasse a darmi la sua grazia. E fecimi dare la legge di Dio, e tra tutti i comandamenti della legge divina sì ne servai tre speziali nel mio cuore.

Come si vede chiaramente, il testo latino delle *MVC* segue letteralmente il testo latino delle Rivelazioni, mentre le diverse varianti volgari sono vistosamente differenti. Questo, a mio giudizio, rappresenta un argomento importante a favore della precedenza del testo latino delle *MVC*. Il fatto che le Rivelazioni in volgare e le *MVC* in volgare riportino due varianti differenti, si potrebbe spiegare con il fatto che l'autore B – che secondo l'argomentazione della McNamer sarebbe il redattore del *Testo minore* e/o del *Testo maggiore* italiani – abbia usato e tradotto per conto proprio le Rivelazioni in latino. Tuttavia non si può spiegare a questo punto come arrivi nel testo latino delle *MVC* l'identico testo delle Rivelazioni in latino, visto che se il *Testo maggiore* latino delle *MVC* fosse una traduzione dal volgare (come ritiene la McNamer), allora il traduttore avrebbe dovuto ritrovare e usare la versione latina delle Rivelazioni, e inserirla nella sua traduzione, invece di tradurre semplicemente il testo, il che richiederebbe un senso moderno di critica testuale, del tutto estraneo agli scrittori e ai traduttori del Trecento, e in questo caso non si potrebbe nemmeno argomentare – come ha fatto la McNamer a proposito

¹⁸¹ Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 111-112: 3/4-5

¹⁸² Sorio 1847, 42.

¹⁸³ Sarri 1933, 13.

delle citazioni bernardiane – che “l’abilità prodigiosa di ricordare specifici riferimenti testuali”¹⁸⁴ degli autori francescani sia la spiegazione, perché le Rivelazioni evidentemente non appartengono ai testi di *auctoritates*. Così, questa soluzione teoricamente possibile non ci pare però molto plausibile.

D’altra parte se le *MVC* fossero state scritte originariamente in latino – come riteniamo, in accordo con il consenso tradizionale – l’uso della fonte è logico e conseguente: solo la versione originale copia la fonte, mentre i testi delle traduzioni hanno carattere autonomo e non fanno riferimento a un originale. A nostro avviso, ciò rappresenta quindi un forte argomento che sembra escludere che il *Testo minore* e il *Testo maggiore* italiani precedano quello latino.

La citazione dal *Libro delle rivelazioni*, tuttavia, manca dal *Testo breve*, e quindi questa argomentazione non può essere adattata a tale specifica versione che la McNamer ritiene essere la più vicina all’originale. Inoltre, sulla base delle diverse collazioni (strutturali e parziali) che abbiamo eseguito in diverse sedi¹⁸⁵ possiamo ammettere che quella specifica variante delle *MVC* sia veramente una versione separata e diversa da tutte le altre conosciute dell’opera.

¹⁸⁴ „...medieval memories (...) were prodigious in their ability to recall specific textual references.” McNamer 2018B, 86-87

¹⁸⁵ Tóth – Falvay 2014, Appendix I, 94-105; Ertl *et al.* 2013, *The Italian Variants*.

2.5.1.2. Santa Cecilia

Come vedremo nel capitolo 4.2., anche nel caso di Santa Cecilia possiamo trovare una fonte latina della citazione, che si legge nel prologo in quasi tutte le versioni dell'opera, incluso il Testo breve.

La citazione inizia con queste parole nel Testo latino delle *MVC*:

...quod Euangelium Christi absconditum semper portabat in pectore. Quid sic intelligi debere, uidetur quod ipsa de uita Domini Iesu in Euangelio tradita quedam deuociora sibi preelegerat. In quibus meditabatur die ac nocte...

Nel Testo breve la stessa si legge invece in questa forma:

...che la portava sempre lo Euangelio de Cristo Iesù ascoxo nel suo pecto. E questo dè' tu intender cusì, che ella se hauea scritto algune electe cose più devote de la vita de miser Iesù Cristo, e in queste la pensava di e nocte...¹⁸⁶

La critica precedente ha individuato la Vita di Cecilia inclusa nella *Legenda Aurea* come la fonte diretta di questo passo; vediamo dunque il brano corrispondente:

Legenda Aurea:

[...] absconditum semper euangelium Christi gerebat in pectore et non diebus, neque noctibus a colloquiis diuinis et oratione cessabat...¹⁸⁷

Possiamo in effetti constatare nella *Legenda Aurea* la presenza delle informazioni presenti nel testo delle *MVC*, ciò che è già stato rilevato dalla ricerca. Dobbiamo tuttavia tenere presente che la *Legenda Aurea* non è un'opera originale nel senso moderno del termine, ma è una raccolta di testi agiografici redatti insieme e abbreviati (*abreuiationes*) da fonti precedenti, e come tale molto raramente contenente elementi narrativi nuovi (tranne l'etimologia dei nomi dei santi all'inizio delle vite che però non è pertinente al nostro caso). Conseguentemente se si vuole esaminare la trasmissione testuale è logico anche studiare le fonti della *Legenda Aurea* per accertare se fosse veramente il leggendario di Giacomo da Varazze la fonte diretta, oppure se un testo anteriore servisse come fonti per entrambe le narrazioni.¹⁸⁸

¹⁸⁶ McNamer 2018A, 2.

¹⁸⁷ *Legenda aurea*, 1180-1.

¹⁸⁸ L'*Abbreuiatio in gestis* di Jean de Mailly pur contenendo la vita di Cecilia, non contiene affatto il motivo del vangelo nel petto. Mailly 2013, 465.

Per questo motivo ho compilato la collatio che si legge nell'Allegato 2 che ci conduce ad alcune interessanti considerazioni. Secondo la prima affermazione è vero che i dati su Santa Cecilia presenti nelle *MVC* si leggono nella vita della *Legenda Aurea*, ma – non sorprendentemente – le stesse informazioni sono apprese anche attraverso leggende precedenti che riguardano la santa romana, come nel testo conosciuto come *Passio Sanctae Caeciliae*, specialmente nella sua forma chiamata *Recensio longior*.¹⁸⁹

Dal confronto risulta che l'autore delle *MVC* seleziona alcuni motivi e ne lascia fuori altri, e ciò è ovviamente una modalità consueta di usare le fonti nel caso di testi medievali (e non solo). È tuttavia curioso notare come proprio alcuni elementi centrali nella narrazione della *Legenda Aurea*, quali la verginità e la vita ascetica (l'uso del cilicium) siano omessi nelle *MVC*. Certamente possiamo spiegare questa selezione con il fatto che l'autore delle *MVC* in questo nodo centrale della narrazione, che serviva anche per definire in qualche modo il genere dell'opera, intendeva sottolineare la meditazione, disinteressandosi di motivi apparentemente ovvi per una suora destinataria del testo. Ad un esame più attento, tuttavia, i due testi latini rivelano una differenza, e cioè che l'inizio della frase è quasi identico, mentre nella variante della *Passio*, la frase omette l'affermazione della preghiera per poter mantenere la virginità, che manca anche da tutte le versioni delle *MVC*. Questo fenomeno, anche se non è una prova diretta, può essere ritenuto un indizio che l'autore delle *MVC* abbia usato non la *Legenda Aurea* bensì la *Passio* come fonte per la vita di Cecilia.¹⁹⁰

Un altro elemento è rappresentato dal fatto che il brano finale è letteralmente identico sia nelle due versioni latine della vita di Cecilia che nel testo latino delle *MVC*:

Passio: ...et canantibus organis illa in corde suo soli Domino decantabat, dicens: Fiat cor meum, et corpus meum immaculatam, ut non confundar...

Legenda Aurea: ...et cantantibus organis illa in corde suo soli domino decantabat dicens: "Fiat, domine, cor meum et corpus meum immaculatum ut non confundar."

MVC: ...cantantibus organis, ipsa **stabili** corde soli Deo decantabat, dicens: Fiat Domine cor / et corpus meum/ meum immaculatum, ut non confundar.

Tuttavia, la spiegazione di questa stretta corrispondenza risiede semplicemente nel fatto che tale frase rientra nel canto liturgico di Santa Cecilia, ovvero che essa fosse probabilmente nota

¹⁸⁹ BHL 1495-1500, BHG 282. Delehaye 1936, 73-96, 169, 194-220.

¹⁹⁰ Si veda l'Allegato 2.

ai copisti anche indipendentemente dal testo usato. Questo caso a mio avviso non esclude l'eventuale possibilità che l'originale del testo sia una delle versioni volgari, visto che un ritorno alla identica forma latina alla fine della trasmissione testuale è possibile nel caso di un canto liturgico appreso a memoria dai copisti.

Se studiamo questa citazione nelle versioni volgari delle *MVC*, possiamo constatare ancora una volta come il volgare sembra dipendere dal testo latino delle *MVC* e non direttamente dalle fonti. Ad esempio, consideriamo che il Testo latino delle *MVC* aggiunge due espressioni che non erano presenti in maniera letterale nelle vitae latine di Cecilia, anche se logicamente derivanti dal contesto: la *pompa nupciarum*, e l'aggettivo *stabilis* del sostantivo *cor* con riguardo al canto di Cecilia sul suo cuore.¹⁹¹ Queste aggiunte originali nel testo latino delle *MVC* (che mancavano nelle fonti latine) sono presenti anche nelle versioni volgari, in maniera più precisa; la *pompa nupciarum* si ripete in tutte le versioni esaminate, mentre l'aggettivo *stabilis*, viene rafforzato nel volgare con un ulteriore allargamento in cui si arriva alla formula “*stabile e ferma(o)*”.¹⁹²

Anche queste considerazioni sembrano rafforzare l'opinione circa la precedenza della versione latina delle *MVC*, anche se non esclude del tutto la proposta alternativa della McNamer. La studiosa americana richiama l'attenzione su una ulteriore differenza testuale nel Testo breve, a proposito di Santa Cecilia, di cui parleremo nel capitolo 2.8.:

...che la portava sempre lo evangelio de Cristo Iesù asoxo nel suo pecto. E qesto dè' tu intender cusì **che ella se havea scritto algune electe cose** più devote de la vita de miser Iesù Cristo, e in queste la pensava di e nocte cum tutto el so cuore e cum tuta la intentione e fervore. Compido quelle cotal meditatione sì le refaceva in da capo e ragunavale cum un gusto molto suave... (evidenze mie).¹⁹³

In altre parole, nel Testo breve si legge che Cecilia non solo portava con sé il Vangelo e ne selezionava delle parti per la meditazione, ma che annotava anche le stesse.¹⁹⁴

¹⁹¹ Si veda l'Allegato 2.

¹⁹² Se veda la collatio nell'Allegato 2. L'aggettivo rafforzato manca tuttavia nel Testo maggiore A, anche se ciò non pare rilevante in questo contesto, visto che si tratterebbe di una traduzione isolata, di cui si dice nel capitolo 2.1.

¹⁹³ McNamer 2018A, 2.

¹⁹⁴ “She has not only selected, but written out passages from the Gospels for her use in meditation. Expanding on the *Legenda aurea*'s image of Cecilia carrying the Gospel hidden in her breast, the Canonici author gives this gloss...” McNamer 2014, 133. McNamer 2018A, pp. cxvi-cxvii

McNamer interpreta questa peculiarità testuale affermando che il Testo breve “*goes on to describe Cecilia as a writer*”, e inserisce tale considerazione nel contesto della sua analisi circa “*Cecilia as Author Portrait?*”¹⁹⁵

Come vedremo nel capitolo 4.2. questo discorso serve per affermare l’ipotesi basata su vari argomenti secondo cui il Testo breve sarebbe stato scritto da un’autrice di sesso femminile (Autore A), mentre tutte le successive redazioni sarebbero il frutto di una rielaborazione da parte di un secondo autore stavolta di sesso maschile (Autore B). Nel capitolo 4.2. analizziamo e confutiamo dettagliatamente questa ipotesi, anche se parlando qui delle versioni delle *MVC* è importante accennare a questo argomento per verificare la precedenza del Testo breve su tutte le altre varianti. Vorrei menzionare anche a questo punto il fatto che la formula che fa di Cecilia una scrittrice manca non soltanto in tutte le versioni delle *MVC*, ma anche nella fonte latina originale della vita di Cecilia (la *Legenda Aurea* oppure la *Passio, Redactio longior*), mentre risulta presente soltanto nel Testo breve. Tuttavia, secondo lo stemma (e le varie analisi) della McNamer, essendo il Testo breve la forma originale delle *MVC*, questa dovrebbe chiaramente essere la variante più vicina alla fonte. Se al contrario leggiamo la collatio¹⁹⁶ nell’ordine proposto dalla studiosa americana – *Legenda Aurea – Testo breve (Italiano) – Testo minore (Italiano) – Testo maggiore (Italiano) – Testo maggiore (Latino)* – dobbiamo constatare che la Cecilia scrittrice appare soltanto nella seconda fase del processo, scomparendo poi subito dopo e che il testo durante la trasmissione testuale ritorna gradualmente ad essere più vicino all’originale. Questo però contraddice le caratteristiche standard della trasmissione dei testi nel Medioevo (se si esclude un intervento umanistico di carattere filologico, il quale tuttavia, secondo il genere e il contesto dei codici, non sembrerebbe essere il caso delle *MVC* di inizio Trecento). A mio avviso se non consideriamo il Testo breve (che, lo ripetiamo, è conservato in un unico codice quattrocentesco) ab ovo precedente alle altre versioni, sarebbe molto più logico considerare la formula isolata di quella versione come una semplice aggiunta, modifica, o addirittura come una corruzione del testo, piuttosto che ipotizzare un misterioso censore testuale che avesse coscientemente cancellato le tracce dell’attività originale dell’autrice.

¹⁹⁵ McNamer 2014, 133. Cf. “Suppression of the image of Cecilia writing.” in McNamer 2018A, pp. cxvi-cxvii

¹⁹⁶ Si veda la collatio nell’Allegato 2.

2.5.1.3.) San Bernardo

Il terzo ed ultimo esempio che vorrei esporre a questo punto è legato all'autore evidentemente più citato – spesso anche nominandolo – dalle *MVC*, ovvero San Bernardo da Chiaravalle. La forte presenza di questo autore è stata ovviamente notata anche da pressoché tutti gli studiosi del testo, e le citazioni bernardiane – soprattutto la loro presenza o la loro assenza – sono state usate varie volte per argomentazioni filologiche. Abbiamo visto in precedenza che Stallings-Taney nell'edizione del testo latino ha scelto testimoni che contengono i passi bernardiani nella loro integrità, perché – come spiega in un saggio, uscito parallelamente all'edizione critica – secondo la sua opinione: “*the Bernardine passages are a collective lectio difficilior.*”¹⁹⁷ Jacques Dalarun usa l'esempio delle citazioni bernardiane per argomentare a favore dell'antiorità del Testo maggiore latino sul Testo maggiore italiano A (il MS 115 della BnF di Parigi), affermando:

*Reste un élément déterminant en faveur de l'antériorité du latin: les longues citations de Bernard de Clairvaux qui truffent le texte latin des Meditaciones sont des citations littérales d'une parfait fidélité à la source cistercienne. Si l'original avait été italien, jamais la retroversion latine ne serait retombée si exactement sur le texte original du docteur melliflue.*¹⁹⁸

Tuttavia, né Stallings, né Dalarun tenevano conto del *Testo breve*, non conoscendo ancora l'ipotesi della McNamer, che nei suoi argomenti circa la precedenza del *Testo breve*, usa proprio l'assenza della maggior parte delle citazioni bernardiane quale segno dell'originalità di quella versione.

Per questo motivo, nel nostro articolo scritto a quattro mani con Péter Tóth abbiamo incluso alcuni passi bernardiani per un'analisi strettamente testuale, e per questo motivo esaminerò alcune citazioni che sono presenti in tutte le principali versioni delle *MVC*, incluso il Testo breve.¹⁹⁹ Infatti, nonostante l'affermazione generica che nel Testo breve manchino le

¹⁹⁷ Stallings-Taney, 1998, 259.

¹⁹⁸ Anche se come conclusione generale della sua analisi, il dotto filologo francese ipotizza una possibile “redazione doppia” del Testo maggiore, ovvero che sia il Testo maggiore latino che il Testo maggiore A trasmettano la versione originale dell'opera. Dalarun-Besseyre 2009, 75. e n. 34 et passim. Su di questo si veda il capitolo 2.1.

¹⁹⁹ Nigel Palmer ci ha proposto tale direzione, e vorrei esprimergli la mia gratitudine anche in questa sede. Falvay-Tóth, 12-15.

citazioni patristiche e soprattutto quelle bernardiane, se ne trovano numerose incluse qui, e spesso viene indicato anche il nome di San Bernardo. Ad esempio, al folio 43r si legge così:

“Secundo che dice sancto Bernardo: “Chi vuole la virtude della humilitade façia humile operatione, sì come chi vuole la pace, conviene ch’el sia paciente, et chi vuole havere scientia conviene che prima impari. Quando adonque ti vedi humiliato, hàbilo per buono segno, imperò che l’è argomento che la gratia se approxima a te.”²⁰⁰

Si può dunque identificare l’origine nell’opera di San Bernardo: le prime due frasi sono tratte dall’Epistola n. 87, scritta a Ogerio, canonico regolare, nella quale Bernardo formula così:

“[...] *cum humilitas, ad quam utique ducit humiliatio, totius sit spiritualis fabricae fundamentum? Siquidem humiliatio via est ad humilitatem, sicut patientia ad pacem, sicut **lectio** ad scientiam*”²⁰¹.

L’originale dell’ultima frase invece si trova in un’altra opera bernardiana, nel suo Sermone n. 34 sul *Canticum Canticorum*: “*Tu ergo, cum te humiliari videris, habeto id signum in bonum omnino argmentum gratiae **propinquantis***”²⁰² (evidenze mie).

Comparando il latino e la versione volgare, possiamo constatare che il senso della versione italiana del Testo breve corrisponde più o meno al latino (anche se ovviamente non è una traduzione letterale, ma un volgarizzamento tutto sommato libero). Se tuttavia si segue il processo della trasmissione testuale proposto dalla McNamer (Testo breve – *Testo minore* italiano – *Testo maggiore* italiano B – *Testo maggiore* latino), si deve rilevare che la frase citata da Bernardo diventa inconsuetamente sempre più precisa. Il *Testo minore* si esprime così:

Secundo che dice santo Bernardo: Chi vuole la virtù dell’umiltà conviene che innanzi si umili e faccia umile operazione, come chi vuole pace, conviene che sia paziente, e chi vuole avere scienza conviene in prima che imprenda e che **legga**. Quando dunque to vedi essere umiliato, abbialo per buono segno, impero ch’è argomento di grazia **approssimante**.²⁰³

²⁰⁰ McNamer 2018A, 66.

²⁰¹ Bernardus Claravallensis 1974, 230, l. 19-21.

²⁰² Bernardus Claravallensis 1957, 246, l. 7-8.

²⁰³ Sarri 1933, 73;

Si nota che questa versione è leggermente più vicina al latino, visto che include la parola *leggere* che era presente nel latino nella forma di *lectio*, e che mancava invece nel Testo breve, e anche l'uso del participio presente *approssimante*, il quale rispecchia più fedelmente la forma latina *[ap]propinquantis*. Anche il *Testo maggiore* riporta quasi letteralmente lo stesso testo che si trova nel *Testo minore*.²⁰⁴

Tuttavia, quando arriviamo alla lettura del *Testo maggiore* latino che, secondo McNamer, dovrebbe essere una traduzione del terzo livello di espansione del testo in volgare – cioè del *Testo maggiore* italiano, che deriva dal *Testo minore*, il quale deriva dal Testo breve – possiamo notare due peculiarità. Inanzitutto, la citazione “diventa” fedelissima all'originale bernardiano, corrispondendole quasi parola per parola; e in più vengono indicati precisamente i due luoghi da dove fu citato il passo: “*De quo sic ait Bernardus in epistula ad Gregorium [sic] canonicum regularem*” e “*Idem tricesimo quarto capitulo*”. In secondo luogo, nel *Testo maggiore* latino le due citazioni bernardiane vengono completate con lunghe frasi che mancano da tutte le versioni italiane considerate dalla McNamer precedenti al testo latino: la prima citazione continua ancora con un'ulteriore frase dello stesso passo; mentre l'ultima frase che deriva dalla seconda citazione è nel testo latino preceduta da due ulteriori frasi, con più l'indicazione della fonte.

Per spiegare il paradossale fenomeno di come una citazione diventi più esatta durante la trasmissione testuale e di come nell'ultima fase essa venga addirittura “completata” si possono avanzare due ipotesi. Una spiegazione possibile, ma a nostro avviso molto improbabile, è che l'ipotetico traduttore dal volgare al latino abbia riconosciuto le due citazioni, ne abbia trovato l'originale, e invece di tradurre semplicemente il testo, lo abbia corretto con le due opere originali ritrovate, indicando anche il luogo, e in più, abbia completato le due citazioni latine. Questa ipotesi a noi sembrava da escludere per vari motivi:

- 1) Per primo, come si è detto sopra, una correzione del genere richiederebbe un senso quasi moderno della critica testuale che è alieno dagli scrittori e dai traduttori medievali.
- 2) Completare la citazione, aggiungendovi ulteriori, prolisse frasi (arrivando a quasi il doppio di lunghezza) sono capacità tipiche di un autore e non di un traduttore medievale, mentre McNamer ipotizza l'intervento del suo dotto “Autore B” non nel passo dall'italiano al latino,

²⁰⁴ “...secondo che dice santo Bernardo. Chi vuole la virtù dell'umiltà conviene che innanzi si umilii e faccia umili operazioni, come chi vuole pace conviene che sia paziente, e chi vuole avere scienza convien che in prima imprenda e che legga.” Sorio 1847, 67.

ma tra il Testo Breve e il *Testo minore* italiano, dove tuttavia la struttura del passo è identica e non vi è traccia della citazione completata.

3) Non ci sembrava verosimile che un traduttore medievale potesse o volesse ritrovare le due citazioni bernardiane nell'enorme *corpus*, in base alle poche parole che è possibile leggere nelle versioni italiane, senza l'indicazione del luogo; ciò appare infatti essere un lavoro assai difficile anche con i moderni metodi di ricerca digitale.

La McNamer nelle sue pubblicazioni più recenti porta lunghi contro-argomenti per risolvere questo problema, e richiama l'attenzione sul fatto che gli autori medievali conoscessero Bernardo a memoria, e che avessero a disposizione degli straordinari strumenti mnemotecnici per memorizzare lunghissime citazioni.²⁰⁵ Ciò è ovviamente vero, e questo argomento potrebbe in effetti spiegare in parte il motivo per cui un autore utilizza una citazione, ma questo non è il caso della nostra tradizione testuale, visto che entrambi gli autori ipotizzati dalla studiosa americana dovrebbero lavorare con testi volgari ognuno dei quali recante la citazione imprecisa e parziale, mentre l'integrazione e la precisazione del passo bernardiano avviene soltanto nella fase di traduzione, dove la McNamer non ipotizza più un intervento autoriale. Soprattutto, tale controargomento non spiega il fatto che, accettando la ricostruzione proposta dalla McNamer, la citazione diventa gradualmente più precisa durante la trasmissione: come abbiamo visto, anche le due versioni intermedie (il *Testo minore* e il *Testo maggiore* italiani) sono leggermente più vicine all'originale latino del Testo breve, ovvero oltre il "salto" che si avverte tra il passaggio dal *Testo maggiore* italiano al *Testo maggiore* latino, si percepisce anche un processo che sembra essere graduale. Se cerchiamo di porre in accordo questa caratteristica con l'ipotesi della McNamer dobbiamo ipotizzare che il suo Autore A avesse una memoria molto approssimativa, e che l'ipotetico Autore B avesse già un ricordo leggermente più preciso di Bernardo, e infine che soltanto l'anonimo, e almeno secondo la studiosa americana insignificante traduttore latino, avesse quella "prodigiosa capacità" di ricordare esattamente la citazione originale.

Nonostante alcune controdeduzioni parzialmente valide espresse nelle pubblicazioni del 2018 di Sarah McNamer, ritengo ancora valido l'argomento formulato da me e Tóth, secondo cui è molto più verosimile sostenere ancora una volta che il processo della trasmissione testuale

²⁰⁵ „...many medieval authors knew their Bernard, and other authorities, inside out? Indeed, isn't this often why citing sources by chapter and verse appears to have been unnecessary in so many contexts? Moreover, it is widely known that medieval memories, especially those that had been trained in the schools or Franciscan *studia* were prodigious in their ability to recall specific textual references.” McNamer, 2018B, 85-86.

sia opposto a quello proposto dalla McNamer, e che esso corrisponda allo stemma su cui tradizionalmente vi è consenso:

Bernardo, Epistola 87²⁰⁶

[...] cum humilitas, ad quam utique ducit humiliatio, totius sit spiritualis fabricae fundamentum? Siquidem humiliatio via est ad humilitatem, sicut patientia ad pacem, sicut lectio ad scientiam.

Si virtutem appetis humilitatis, viam non refugias humiliationis. Nam si non pateris humiliari, non poteris ad humilitatem provehi.

Bernardo, Sermo super Canticum Canticorum 34²⁰⁷

Oportet namque humiliter sentire de se nitentem ad altiora: ne, dum supra se attolitur, cadat a se, nisi in se firmiter per veram humilitatem fuerit solidatus. Et quia nisi humilitatis merito maxima minime obtinentur, propterea qui provehendus est correptione humiliatur, humilitate meretur.

Tu ergo, cum te humiliari videris, habeto id signum in bonum omnino argumentum gratiae propinquantis.

MVC Testo maggiore latino²⁰⁸

De quo sic ait Bernardus in epistula ad Gregorium canonicum regularem: Humilitas, ad quam ducit utique humiliatio, totius est spiritualis fabricae fundamentum? Siquidem humiliatio uia est ad humilitatem, sicut patientia ad pacem, sicut lectio ad scientiam.

Si uirtutem appetis humilitatis, uiam non fugias humiliationis. Nam si non poteris humiliari, non poteris ad humilitatem prouehi.

Idem tricesimo quarto capitulo: Oportet humiliter sentire adscendentem ad altaria: ne, dum supra se attollitur, cadat a se, nisi in se firmiter per ueram humilitatem fuerit solidatus. Et quia nisi humilitatis merito maxima minime obtinentur, propterea qui prouehendus est correptione humiliatur, humilitate meretur.

²⁰⁶ Bernardus Claravallensis 1974, 230, l. 19-22).

²⁰⁷ Bernardus Claravallensis 1957, 246, l. 3-8).

²⁰⁸ Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi*, XV (CCCM 153, 69, l. 132 – 70, l. 145).

Tu ergo, cum te humiliari uideris, habeto id signum bonum omnino argumentum est gratiae appropinquantis.

MVC Testo maggiore italiano B²⁰⁹

[...] secondo che dice santo Bernardo. Chi vuole la virtù dell'umiltà conviene che innanzi si umilii e faccia umili operazioni, come chi vuole pace conviene che sia paziente, e chi vuole avere scienza convien che in prima imprenda e che legga.

Quando dunque tu ti vedi essere umiliato, abbilo per buon segno, imperò ch'è argomento di grazia approssimante.

MVC Testo minore italiano²¹⁰

Secundo che dice santo Bernardo: Chi vuole la virtù dell'umiltà conviene che innanzi si umili e faccia umile operazione, come chi vuole pace, conviene che sia paziente, e chi vuole avere scienza conviene in prima che imprenda e che legga.

Quando dunque to vedi essere umiliato, abbiolo per buono segno, impero ch'è argomento di grazia approssimante.

MCV Testo breve²¹¹

Secundo che dice sancto Bernardo, chi vuole la virtude della humilitade faccia humile operatione. Si come chi vuole la pace, conviene che 'l sia paciente. Et chi vuole havere scientia, conviene che prima impari.

Quando adonque ti vedi humiliato, habilo per buono segno, imperò che le argumentò che la gratia se approxima a te.

Leggendo la trasmissione testuale in questo ordine, si può constatare un processo del tutto logico e organico. Testo latino cita in maniera letterale Bernardo, indicando esplicitamente anche la fonte, mentre il *Testo maggiore* e quello *minore* italiani sono classici volgarizzamenti da cui viene lasciata fuori l'indicazione esatta del locus, e viene tagliata la parte più difficile della citazione, mentre nel resto del testo l'originale latino viene talvolta ampliato o spiegato

²⁰⁹ Sorio 1847, 67.

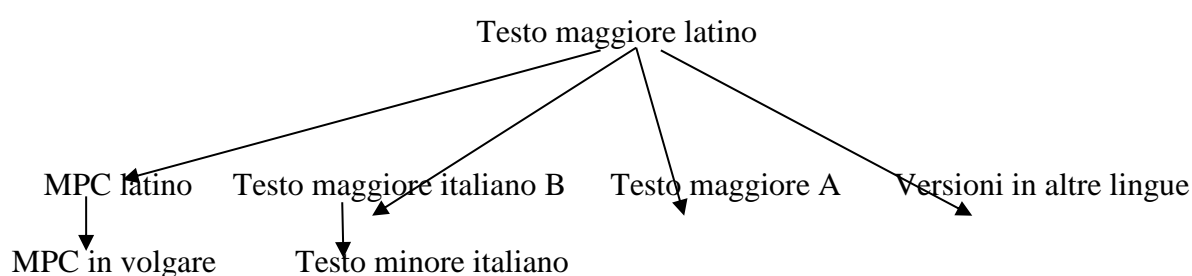
²¹⁰ Sarri 1933, 73.

²¹¹ Oxford, Bodleian Library, ms. Canon. Ital. 174, f. 43r.

con altre espressioni.²¹² In conclusione anche in base all'esame di questa citazione bernardiana, personalmente ritengo totalmente inverosimile che il *Testo maggiore*, quello minore, o il Testo breve precedano il *Testo maggiore latino*.²¹³

A questo punto possiamo avanzare una conclusione preliminare circa la relazione tra le diverse versioni delle *MVC*, e possiamo affermare, in base all'analisi dell'uso di alcune fonti latine usate nel testo la conclusione, che il Testo maggiore latino sembra essere la forma originale delle *MVC*, e che il processo della trasmissione corrisponde più o meno a quello ipotizzato dalla ricerca precedente al 2009, espresso nella forma più chiara da Alberto Vaccari:

Stemma delle versioni 1



²¹² Per semplificare la *collatio*, abbiamo deciso di lasciarne ora fuori la lettura del Testo maggiore italiano A (il ms. Ital. 115, f. 56v, della Biblioteca Nazionale di Parigi), che anche in ciò segue fedelmente la versione del Latino maggiore.

²¹³ Si ha anche in questo luogo l'impressione che il Testo breve sia il più lontano dall'originale, visto ad esempio che è logico tradurre il latino *lectio* nel contesto della *scientia* con due verbi *leggere* e *imprendere*, e da questo in un'ulteriore fase si può arrivare all'*imparare* che si legge nel Testo breve, mentre un processo inverso sarebbe molto meno logico da ipotizzare.

Dove collochiamo in questo stemma il *Testo breve*, ovvero questa variante volgare veramente isolata della tradizione? Per poter rispondere a tale domanda, dobbiamo prima di tutto esaminare le altre varianti volgari delle *MVC* che sono tramandate da testimoni perlopiù coevi (quattrocenteschi) al codice tramandante il *Testo breve*, e che mostrano modifiche testuali importanti.

2.6. Versioni intermedie, redazione mariana

L'analisi della tradizione manoscritta rivela che si deve completare la classificazione delle diverse versioni delle *MVC*; vorrei dunque presentare due categorie di testi volgari che non sono state considerate (se non in maniera accennata) dalla ricerca precedente.

Il primo sottotipo è stato menzionato da Alberto Vaccari, anche se soltanto a proposito di una edizione incunabola in volgare. Il Vaccari ha scritto infatti di un incunabolo con una versione ampliata da due capitoli che non si trovano nelle altre varianti delle *MVC*. L'edizione a stampa in questione è di Antonius de Zanichis, realizzata a Venezia attorno al 1500,²¹⁴ che include due capitoli legati alla vita della Vergine: all'inizio della narrazione viene aggiunta un episodio “de la nativitate de la beata vergine Maria”, mentre alla fine del testo si trova un altro capitolo “de la assumptione de la beata Vergine Maria.” In base a tali caratteristiche del testo, il Vaccari parla di una “redazione mariana” delle *MVC*. Il dotto filologo non conosceva tuttavia i testimoni manoscritti di questa redazione, mentre possiamo affermare che tra i numerosi codici delle *MVC* vi siano almeno quattro manoscritti che sembrano tramandare una simile redazione.²¹⁵

Il primo codice che si deve menzionare è conservato nel Museo di Monteprandone, tra i libri che facevano parte della Biblioteca del famoso predicatore osservante Giacomo della Marca.²¹⁶ Dobbiamo anche sottolineare come il manoscritto sia del tutto sconosciuto dalla critica. Il motivo di ciò è dovuto al fatto che nel catalogo recente²¹⁷ il codice, è descritto sotto il numero 37 con una formula alquanto curiosa: “Il codice contiene le Meditazioni su Cristo, volgarizzamento dei Sermoni di S. Bonaventura di anonimo del sec. XIV.” Sulla base di questa indicazione si potrebbe pensare ai sermoni volgarizzati bonaventuriani, ma se osserviamo il primo folio del codice, riportato in forma anastatica nel catalogo, risulta chiaro già dall'incipit che si tratta in realtà di un'altra opera, visto che la rubrica del manoscritto dice: “Incomincia el prologo de le meditationj de Cristo Gesù.” Già questa formula potrebbe indicare come si tratti non di sermoni bensì delle *MVC*, ma se leggiamo più avanti l'incipit “Intra le altre grandi virtudi che se leggeno di sancta Cecilia...” possiamo già identificare subito il testo volgare delle *MVC*.

Anche se il codice non era presente nell'elenco stilato mentre era ancora vivente san Giacomo (nelle cosiddette *Tabule*), e che è stato quindi probabilmente aggiunto dopo la stesura

²¹⁴ ISTC no. ib00903500; GW 4768, cf. Vaccari, 346-347 e inoltre Barbieri 2016, 363.

²¹⁵

²¹⁶ Falvay 2017A. Vorrei esprimere la mia gratitudine a Fr. Lorenzo Turchi che mi ha trasmesso gentilmente la copia digitale del manoscritto.

²¹⁷ Loggi 2000, 73.

delle medesime, o dopo la morte del Santo, vale la pena sottolineare l'importanza di questa identificazione per due motivi: il primo è che occorre essere sicuri che questa popolarissima opera francescana (la quale secondo gli ultimi risultati della ricerca – come avremo modo di sottolineare in seguito – è da collocare più precisamente nell'ambito del movimento francescano spirituale) fosse presente anche nella versione volgarizzata in una delle più importanti biblioteche osservanti. Il secondo motivo è che questo testimone del volgarizzamento delle *MVC* non era stato precedentemente registrato né nella recensio fondamentale di Columban Fischer, né nelle pubblicazioni nate successivamente in parte per completare e in parte per modificare l'elenco della Fischer (Petrocchi, Vaccari, McNamer, e nemmeno in quelle di chi scrive).²¹⁸ Il che implica non soltanto un ulteriore esemplare da aggiungere alla lista già vasta delle *MVC*, ma anche un ulteriore ambiente culturale di cui tener conto per quanto riguarda la diffusione dell'opera.

A prima vista il testo sembra appartenere alla versione più diffusa, ovvero al *Testo minore* italiano, ma già il numero 49 dei capitoli risulta anomalo, anche se sappiamo che la divisione in capitoli è spesso il risultato dell'intervento del copista, e di conseguenza non determinerebbe il ruolo del testimone nella tradizione testuale. Se tuttavia controlliamo le rubriche dei singoli capitoli, notiamo alcuni episodi che non sono presenti negli altri testimoni di questa classe del testo. La vita della Vergine, infatti, sembra essere stata ampliata, visto che nella prima unità narrativa si trova un capitolo separato sulla nascita della Vergine stessa, e un altro sul suo matrimonio, e che inoltre anche l'ultimo capitolo del manoscritto risulta essere una storia mariana che manca nelle altre redazioni. Si resta ancor più sorpresi, poi, se si leggono due episodi che appartengono alla vita pubblica di Gesù. Per capire questa originale struttura narrativa del codice, dobbiamo esaminare più dettagliatamente questi episodi che risultano aggiunti.

Per quanto riguarda la nascita di Maria possiamo essere sicuri che si tratti di un'aggiunta, visto che in tutte le versioni conosciute del testo la parte che tratta della vita della Vergine prima dell'incarnazione inizia da quando Maria aveva l'età di tre anni (con l'incipit: “*Essendo la Vergina Maria piccola di tre anni...*”²¹⁹), mentre nel codice di Montreprandone si legge un capitolo con la seguente rubrica: “*Como la Vergine Maria fu annunziata dal'angelo a sancto Gioachino et a sancta Anna cap. iiii.*” E con l'incipit: “*usuendo [sic] Gioachino cum*

218 Fischer 1932; Petrocchi 1952; Vaccari 1952, 341-378; Tóth –Falvay 2014.

219 Sarri 1933, 12.

la sposa sua Anna in ordine di sancto matrimonio menando la vita loro honesta...”.²²⁰ Il secondo episodio mariano risulta leggermente più complesso, e dunque per decidere se l’episodio del matrimonio sia veramente un’aggiunta testuale oppure se si tratti semplicemente di un’originale divisione dei capitoli, servirebbe una collatio completa con gli altri testimoni, visto che anche negli altri manoscritti si legge di questo episodio nel capitolo che normalmente reca il titolo “*Sull’incarnazione del Signore.*” Il terzo episodio mariano “extra” è il numero 49, l’ultimo capitolo del codice (tra l’altro mutilo alla fine), il quale narra l’ascensione della Vergine, e porta nel codice la seguente rubrica: “*Dell’assunpcione dela nostra Donna Madre de Cristo. Et como gli apostoli tornaro a lei.*” L’episodio inizia con le parole: “*Essendo rimasta la Madre di Cristo in Yerusalem dopo l’ascensione de Yhesu Cristo, si uisse dodici anni...*”, e termina, interrompendo la frase nell’ultimo folio del manoscritto con l’explicit: “*como Reina de tucto el quanto el mondo. Allora sancto Tomasso il quali era in Yndia a predicare...*”.²²¹ Anche questa storia è chiaramente una aggiunta al testo delle *MVC*, visto che la narrazione pseudo-bonaventuriana termina con il capitolo sulla Pentecoste, che è il penultimo episodio (n. 48) del nostro codice.

A proposito dei due episodi della vita pubblica di Gesù, ovvero la risurrezione di Lazzaro e la storia della volontà dei Giudei di lapidare Gesù,²²² si devono fare alcune considerazioni. Prima di tutto va sottolineato che anche queste due narrazioni risultano mancare nei testimoni del *Testo minore* italiano, ma – in contrasto con quanto avviene per gli episodi “mariani” di cui sopra – si ritrovano in ogni versione del *Testo maggiore*, cioè in quella versione che contiene anche l’unità narrativa alla quale queste due storie logicamente appartengono, ossia la vita pubblica di Gesù. In secondo luogo, se osserviamo l’ordine degli episodi nel Codice di Monteprandone, possiamo notare che i due episodi tratti dalla vita pubblica si trovano nel luogo che sembra più logico, cioè tra la tentazione di Gesù e la Domenica delle palme (che sono l’ultimo episodio della prima unità e il primo della terza unità narrativa), da dove manca tutta la sequenza sulla vita pubblica del Signore secondo la quasi totalità dei testimoni del testo minore italiano. Se osserviamo la posizione di questi due episodi nel *Testo maggiore*, notiamo

220 Museo di Monteprandone, MS 37, f. 6v.

221 MS 37 di Monteprandone, ff. 109v-112v.

222 I due episodi sono i capitoli 20 e 21 del testo tramandato dal codice di Monteprandone, con i seguenti incipit ed explicit: La storia di Lazzaro: ff. 45v47v RUBRICA “Come Yhesu Cristo resusato Laçaro. cap.lo. xx” INC: “Avendo Yhesu Cristo chiamati dodici discipoli, avendo trentatre anni et meço, predicando al popolo...” EXPL: “...che sempre conforta et aiuta gli animi suoi in omni tribulatione.” Come volevano lapidarlo i giudei 47v RUBR: “Como Yhesu Cristo volse essere lapidato dai giudei la dominicha de passione capitolo xxj.” INC: “Predicando Yhesu Cristo et facti in molti miracoli in Giudea... EXPL: ...s’adempiano tucte le profecie et scripture che di me hanno profetato.

da un lato che essi sono adiacenti anche nella narrazione “integrale,” (= Testo maggiore), ma che non sono né i primi due, né gli ultimi due tra gli episodi “lasciati fuori” della vita pubblica di Gesù.²²³

In altre parole questi episodi aggiunti sembrano essere stati scelti apposta dal redattore di questa particolare variante. Questa ipotesi può essere dimostrata anche dal fatto che la narrazione del primo episodio, cioè il miracolo della risurrezione di Lazzaro, è preceduta da un breve brano che sembra essere un elemento originale scritto direttamente dal redattore di questa versione, in cui si dà un’introduzione, o meglio dire un breve riassunto dell’attività pubblica di Cristo:

Avendo Iesù Cristo chiamati dodici discipoli, avendo trentatre anni e meço, predicando al popolo et facendo i molti miracoli et confirmati li discipoli et mostrandoli la sua dinività nella transfiguratione, che elli fece nel monte, et sanati infermi et illuminati li ciechi et riscuscitati li morti et apresandosi el tempo ch’ello dovea et voleva recomperare l’humana natura, se partì de Giudea perché li giuderi più fiade il volsero pigliare. Ma esso volendo adempiere el tempo che la divina maestade havea ordinato et per adempiere tutte le profetie che di lui haiveno parlato, volse mostrare la sua grande potentia.²²⁴

Questa particolare sintesi degli eventi che nei Vangeli e anche nel Testo maggiore delle MVC sono narrati in lunghi capitoli offre due spiegazioni plausibili: la prima è che il redattore di questa versione aveva come modello un Testo maggiore e decise di abbreviarlo in questo modo, mantenendo qualcosa anche dall’unità narrativa centrale del testo. Oppure, il modello era un Testo minore, ma il redattore sentiva la mancanza di almeno un accenno alla vita pubblica di Gesù, e decise autonomamente di includerne qualche episodio in base alle conosciute storie evangeliche. Per decidere qual è la spiegazione più verosimile, conviene comparare testualmente l’episodio in questione, cioè la resurrezione di Lazzaro in questa redazione e in quelle appartenenti al Testo Maggiore.

223 Nel Testo maggiore latino i due capitoli sono intitolati: “*LIV. Quomodo alia vice Iudei voluerunt lapidare Iesum. LV. De resurrectione Lazari.*” Essi sono seguiti da altri due episodi che appartengono ancora alla sezione sulla vita attiva, prima di arrivare agli eventi che appartengono alla Passione. Uso le espressioni “integrale” e “lasciati fuori” tra virgolette, perché – come ho menzionato nel capitolo 2.1. – anche se il contributo di Alberto Vaccari, che secondo me resta il più valido, usa questi termini, prendo tuttavia per l’indicazione fornita dalla McNamer nel 2009 che propone di usare termini più neutri (ad esempio, al posto di Testo integrale e dimezzato, propone di usare Testo maggior e minore) per non pregiudicare già con le denominazioni la conclusione sulla tradizione testuale.

²²⁴ f. 45.v

La narrazione del miracolo stesso comincia così nel MS di Monteprandone (f. 46r):

Et habitando in Betania castello di Marta et di Madalena et Laçaro, loro fradello infermò a morte. Et Yesù Cristo predicando in Cafarnau, presso a Betania che per tema dei giuderi s'era partito de Yerusalem. Si parlò ali suoi discipoli, et disse: Laçaro, amico nostro dorme. Et li discepoli dissero, Signore, si elli dorme, è salvo. Ma essi non lo intessero che esso diceva del sonno della morte. Et Marta et Madalena vedendo Laçaro infermitato, lo mandoro dicendo a Cristo perciò che sapevamo(!) che elli li portava grande amore. Et lui secondo benignio segnore, pregavamo che ci provedesse secondo la sua volontà.

Mentre nel Testo maggiore si legge così²²⁵:

Essendo infermo Lazaro, le sue predette sorelle ch'erano molte [sic] familiari al Signore, mandarono a lui nel luogo dove s'era partito, cioè di là dal Giordano, come di sopra contiene, e dissero: Lazzaro nostro fratello che tu ami, è infermato, e non dissero più; ovvero per che ciò bastava all'amante e ben intendente; ovvero che temevano di chiamarlo a se, perchè sapevano ch'i maggiori Giudei li portavano odio et invidia, e desideravano la sua morte. Allora lo Signore, vedendo ciò, stette anco doi dì; e poi disse alli discepoli, fra l'altre cose: Lazzaro è morto e sonne lieto per voi, acciò che voi crediate ch'io non era lie.

Sembra evidente anche questo campione breve che le due versioni sono indipendenti, cioè che nel caso di questa versione trådita dal MS di Monteprandone non possiamo parlare di una vera reminescenza testuale del Testo maggiore, bensì di una aggiunta originale, e solo il tema biblico dell'episodio è identico nelle due versioni.

In base a questo fenomeno si possono formulare due ulteriori ipotesi: la prima – possibile, ma a mio avviso improbabile – opzione è che la formazione di questa versione particolare suggerisce che una versione breve – cioè alla quale manca l'unità narrativa sull'attività pubblica di Gesù – potesse essere la forma originale dell'opera, e l'ampliamento presupposto del testo potesse avvenire con questo meccanismo. Dall'altra parte però dobbiamo tenere presente che le aggiunte di questa versione tramandano una narrazione isolata, e sono tråditi da manoscritti quattrocenteschi, cioè non contribuiscono in nessun modo alla

²²⁵ Do in seguito il Testo maggiore B volgare secondo l'edizione del Sorio, (p. 145.), ma dal punto di vista del contenuto sia il Testo maggiore latino che il Testo A sono identici, per una collatio più dettagliata si veda di sotto in questo capitolo.

trasmissione testuale delle principali versioni delle MVC, bensì ne rappresentano una variante atipica, e come tale questa variante rientra piuttosto nei rifacimenti quattrocenteschi del testo. Comunque stiano le cose, questo testimone tramanda chiaramente una versione separata strutturalmente sia dal Testo Maggiore che da quello Minore, e possiamo perciò considerarla una versione intermedia.

Se paragoniamo la narrazione tramandata nel nostro codice con quella contenuta in altri codici italiani dell'opera pseudo-bonaventuriana, possiamo tuttavia constatare che pur essendo una variante unica, essa non può essere ritenuta isolata o ancor meno inorganica nella tradizione testuale delle *MVC* nel Quattrocento. A proposito dell'ampliamento "mariano" della narrazione dobbiamo tenere presenti due considerazioni generali: la prima è che le *MVC* sono un'opera profondamente mariana, dove oltre a Gesù, anche la Vergine è protagonista indiscussa del testo, non solo della prima unità narrativa (cioè degli eventi precedenti all'incarnazione e all'infanzia di Gesù), ma in tutta l'opera, ed è specialmente marcata la presenza di Maria nella parte riguardante la Passione. La seconda considerazione – in parte legata alla prima – è che in parecchi codici delle *MVC*, oltre alla narrazione pseudo-bonaventuriana, troviamo copiati testi mariani, come la *Leggenda della Vergine*, il *Pianto della Vergine*, la *Lauda alla Vergine* (attribuita falsamente a Dante). Inoltre, conosciamo altri testimoni del Testo minore italiano, in cui episodi "mariani" (come l'assunzione della Vergine) sono inclusi nella narrazione delle *MVC*.

Per quanto riguarda gli ampliamenti "evangelici" del testo, dobbiamo notare che anche in questo caso troviamo dei testimoni simili, anche se non identici, per quanto riguarda il livello strutturale. Prima di tutto, è vero che nella stragrande maggioranza dei testimoni del Testo minore italiano manca tutta la parte che va dalle tentazioni alla Domenica delle palme (cioè dall'episodio che segue il battesimo, e dunque dall'apertura dell'attività pubblica di Cristo, fino all'inizio degli eventi che appartengono già strettamente alla Passione); non è tuttavia così chiara la situazione narrativa nel caso del *Testo minore* latino. Infatti, nei pochi manoscritti che tramandano quella versione tra la prima e la terza unità narrativa (gli eventi prima dell'Incarnazione, con l'infanzia, e la Passione), si trovano alcuni capitoli che testimoniano in qualche modo l'attività pubblica di Gesù, la quale sembra essere una caratteristica che avvicina il Testo minore latino al nostro codice monteprandone. Il paragone non sembra reggere però per due ovvi motivi. In primo luogo – come abbiamo già accennato sopra – la ricerca attuale non ritiene il Testo minore latino una versione separata; in secondo luogo, i capitoli che nel

Testo minore latino tramandano la vita pubblica di Gesù non sono identici a quelli del codice di Monteprandone.²²⁶

Troviamo un ulteriore codice che sembra appartenere alla redazione mariana e che è molto vicino a quello monteprandese. Il manoscritto 1052 della Biblioteca Riccardiana di Firenze – anche esso quattrocentesco – contiene tutti i cinque episodi aggiunti al Testo minore delle *MVC* nel testimone monteprandonese, e se ne legge anche il riassunto evangelico originale che abbiamo citato di sopra dal codice di Monteprandone.²²⁷ L'unica differenza è che mentre lo Sposalizio, l'Ascensione della Vergine e i due capitoli evangelici si trovano integralmente nel testo delle *MVC* (così come nel caso del codice di Monteprandone), la nascita della Vergine vi si trova come un'opera separata che segue le *MVC*, con titolo separato: *Leggende della nascita della Vergine*.²²⁸ In base a questa caratteristica forse non è del tutto improbabile ipotizzare che anche le altre aggiunte al testo in una prima fase potessero provenire da testi separati, e quindi che il manoscritto riccardiano rappresenti una fase anteriore nella trasmissione testuale rispetto al codice di Monteprandone.

Anche un ulteriore codice quattrocentesco sembra mostrare delle caratteristiche simili: il MS Trivulziano 543, un codice riccamente miniato, legato all'ambiente della corte rinascimentale milanese della metà Quattrocento, pur appartenendo al Testo minore, contiene alcuni episodi della vita pubblica di Cristo, e anche delle aggiunte mariane in diverse parti della narrazione.²²⁹ Le aggiunte del ministero di Gesù da un lato comprendono un riassunto generale del ministero di Gesù, che viene narrato come un ampliamento del capitolo della Transizione:

Alcuna volta quando stava con li discipoli, quando con li peccatori, quando parlava con loro, quando predicava alla turba, quando andava, quando sedea, quando vegliava, quando dormia, e quando faciea altre maravigliose cose, e queste e ongni altro considera, e maximamente contempla la faccia e la persona sua, se la puoi immaginare che risplendea come il sole che sopra tucte le cose predicte mi pare più difficile cosa. Cioè magiore cosa. Ma credo che tu saresti satia di grande allegreçça se esso ci guardasse con benignità. Et questo ti sia per ricorso e doctrina quelle che seguita, che in qualunque

²²⁶ I capitoli 18-20 che nel Testo minore latino parlano della vita pubblica di Cristo vengono riportati sotto i seguenti titoli: „*De fuga Christi, quando voluerunt Iudei eum facere regem*”; „*Quomodo discipuli evellebant spicas*”; „*De conspiratione Iudeorum*.” Vedi Fischer, 314.

²²⁷ MS Riccardiana 1052, 46v „Come misser Yesù Cristo risusittò Laçareo, capitolo XX. „Avendo messer Yesù Cristo chiamati dodici discipoli et avendo trentatre anni et meço predicando al populo et facendolj molti miracolli...”

²²⁸ MS Riccardiana 1052, f. 91v Incipit: „Del nascimento della gloriosa madre di vita eterna Vergine gloriosa Maria la quale fu madre...”

²²⁹ Rossi 2020, 317-319.

luoco di ciò narrerò, se non fossero così spremuti le singolari meditationi, overo ch'io alcuna ne lasciassi, riccorvi a questo che sono decte, e basta. Adunque a queste narrationi seguenti cominciano... (c. 24r)

Dopo di questo brano però il testimone include ben due episodi concreti – come capitoli separati, e dunque visto le caratteristiche del codice, illustrati da proprie miniature - dalla vita pubblica di Gesù, ovvero il Discorso sulla montagna e la Guarigione del paralitico (c. 24v-25r).

Oltre a queste aggiunte evangeliche che sembrano essere originali da parte del redattore anonimo di questa versione, in diverse parti della narrazione si osserva l'inserimento di estesi lamenti della Vergine soprattutto nella sequenza sulla Passione, e questa caratteristica ovviamente rende anche questo testimone un esempio della redazione mariana. Federico Rossi ne riporta un lamento a proposito della Flagellazione, menzionando il probabile parallelo con la tradizione poetica, citando Donna de' Paradiso di Iacopone da Todi.²³⁰ I lamenti aggiunti però sono ovviamente in prosa, ma il parallelo è stimolante, e possiamo aggiungere che si conosce un'edizione incunabola delle MVC²³¹ in cui varie laude di Iacopone, tra le quali ovviamente anche la Donna de' Paradiso, sono presenti, non solamente come allusioni o paralleli, ma direttamente citate nella loro forma originale poetica, riportando il testo integrale dei componimenti, indicando anche il nome del poeta tudertino, come ad esempio:

“A queste lachrymose parole respose lo amaricato Joanne dicendo, et insieme con lui quello innamorato Jacopone.

Laus beati Jacoponi.

Donna del paradiso

El to figliolo preso...”²³²

Il compilatore usa le laude dunque come illustrazione della narrazione delle MVC, oppure capovolgendo la relazione, usando il testo narrativo come commento alla laude. Il testo dell'incunabolo è una variante specifica delle MVC che sembra essere un volgarizzamento indipendente, come afferma anche il sottotitolo della stampa: “vulgariçata nouamente.”²³³

²³⁰ Rossi 2020, 319-320.

²³¹ Venezia, de Zanichis (o Zanchi), 1500. STC no. ib00903500; GW 4768. Questa redazione è stata segnalata da Vaccari 1952, 346, e inoltre Barbieri 2016, 363, dal Vaccari, e da Falvay 2020, ma non è stata mai analizzata in modo dettagliato.

²³² De Zanichis, p. p ii.

²³³ Attualmente stiamo analizzando il testo a un seminario di ricerca al corso magistrale di italianistica (a.a. 2021/2022) dell'Università Eötvös Loránd (ELTE) di Budapest.

Oltre a questi esemplari conosciamo ulteriori testimoni di una redazione “mista” e “mariana” delle MVC. Dobbiamo prima di tutto menzionare altri due codici del Quattrocento –conservati entrambi a Siena – non considerati affatto dalla ricerca precedente, che pur trasmettendo il Testo maggiore, includono entrambi episodi mariani aggiuntivi, anche se titolo e posizione del primo capitolo sono leggermente diversi (il titolo allude all’Annunciazione della nascita della Vergine ad Anna e Gioacchino, ed è il capitolo quarto, dopo il prologo e i primi due capitoli che si trovano in genere nel Testo minore), mentre il titolo e la posizione dell’ultimo capitolo sono identici a quelli dell’edizione incunabola: “*Dell’assensione dela nostra dona madre di Cristo*”.²³⁴ Il testo dei due manoscritti senesi è vistosamente simile, e possiamo dunque con buona probabilità supporre che il MS I.VI.7, datato al primo quarto del XV secolo, sia una copia del MS I.V.7 trecentesco. Dobbiamo però aggiungere che il codice quattrocentesco non può essere ritenuto semplicemente un codex descriptus, almeno per il fatto che esso ha un rilevante pregio artistico – per quanto mi è dato sapere non notato sin qui dalla storiografia artistica – come mostra la miniature di alta qualità che si trova nel f. 3r e che rappresenta il bambino Gesù e la Vergine in compagnia di una santa incoronata e inginocchiata, con un libro in mano. Si tratta con ogni probabilità di S. Cecilia, visto che l’immagine decora l’incipit del prologo in cui il ruolo di Cecilia risulta centrale.²³⁵

Dobbiamo ribadire, inoltre, che i due testimoni senesi, anche se strutturalmente appartengono al Testo maggiore in quanto includono tutte e tre le unità narrative, ne differiscono però sostanzialmente, poiché vi manca del tutto il lungo Trattato sulla vita attiva e contemplativa di cui abbiamo parlato nel capitolo 2.1. La caratteristica testuale dell’omissione del Trattato si può riscontrare anche nel caso di due ulteriori codici che tramandano la struttura del Testo maggiore, ovvero il MS Ital. Z. 7. della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, e il Cod. 24 della Biblioteca Franciscana di Falconara Marittima.

Non si può tuttavia dire con esattezza se il codice di Falconara avesse qualche capitolo aggiunto alla fine oppure no, essendo mutilo al Capitolo 81 che tratta dell’Ascensione del Signore, e che corrisponde al penultimo capitolo del Testo maggiore tradizionale. In altre parole, pur essendo diversi dai testimoni menzionati sopra, che possiamo definire come “Testo minore ampliato”, anche quei testi possono essere categorizzati come appartenenti anch’essi alla versione intermedia, ma forse sarebbe più logico definirli come “Testo maggiore

234 Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati MS. I.V.7 , e MS I.VI.7

235 Si veda l’Immagine 1 Sui codici illustrati da un punto di vista generale si veda Flora 2009, Bartal 2014 e Flora-Toth 2021. Su Cecilia e le altre sante nelle MVC si veda Falvay 2016.

abbreviato”, il ché viene dimostrato anche dal numero 82-89 dei capitoli. In conclusione potremmo definire il testo dei due codici senesi, il manoscritto veneziano e quello di Falconara come Testo maggiore abbreviato, mentre quello dei codici di Monteprandone, della Riccardiana e della Trivulziana, come Testo minore ampliato.

Come un ulteriore controllo testuale paragoniamo l’episodio sulla Risurrezione di Lazzaro, analizzato di sopra, collazionando la variante che si legge in questo Testo maggiore abbreviato con quella del Testo minore ampliato e con i possibili modelli (cioè il Testo maggiore latino e volgare). L’obiettivo di questa comparazione è di controllare la plausibilità della nostra ipotesi secondo la quale le aggiunte evangeliche nel Testo minore ampliato siano originali, mentre il Testo maggiore abbreviato sia veramente una redazione dipendente dal Testo maggiore. Vediamo le varianti volgari con il testo latino, evidenziando le parti testualmente corrispondenti:

Testo maggiore latino (Stallings, 229)	Testo maggiore B (Sorio, 144)	Testo maggiore abbreviato (Falconara Marittima: MS 419, 53r)	Testo minore ampliato (Monteprandone: MS M37), f. 46r
Langente igitur Lazaro, sorores eius predicte que familiarissime Domini erant, miserunt ad eum ad locum in quem recesserat scilicet trans lordanem, ut in superiori tractatu continetur, dicentes:	Essendo infermo Lazaro, le sue predette sorelle ch’erano molte (sic) familiari al Signore, mandarono a lui nel luogo dove s’era partito, cioè di là dal Giordano, come di sopra contiene, e dissero:	Or essendo infermo Laçaro in lo Castello di Bethania, ch’era forse duo miglia de longo da Jerusalem, queste suo predette sorelle, le quali erano molti familiare al Signor Jesù. Mandano suoi messi al Signor Jesù, in quel luoro ovi ello era andato con gli suoi discipoli, cioè oltre el fiume	Et habitando in Betania castello di Marta et di Madalena et Laçaro, loro fradello infermò a morte. Et Yesù Cristo predicando in Cafarnau, presso a Betania che per tema dei giuderi s’era partito de Yerusalem.

		Giordano, como è dicto de sopra apresso. Et gionto i messi fenno grande nuntia al Signore et dixerò così:	
Lazarus frater noster quem amas infirmatur. Et amplius non dixerunt: uel quia hoc sufficiebat amanti et bene intelligenti, uel quia timebant ipsum ad se uocare cum scirent maiores Iudeorum insidiari eidem et cupere mortem eius.	Lazzaro nostro fratello che tu ami, è infermato, e non dissero più; ovvero per che ciò bastava all'amante e ben intendente; ovvero che temevano di chiamarlo a se, percè sapevano ch'i maggiori Giudei li portavano odino et invidia, e desideravano la sua morte.	noi venimo a voi da parte de Mara e Maria, lo quale n'empusero imbasiata che noi ve dicissemo che Laçaro loro fratello el quale voi amate è infermo. Et non dixerò più, overo, percìò che questo bastava al'amante ben intendente. Overo per che temeano de dire che 'l venisse in Bethania ch'era si presso a Jerusalem, perché sapeano che già gli principi di giudei gie portavano mortale odio, et invidia et desideravano la sua morte.	Si parlò ali suoi discipoli, et disse: Laçaro, amico nostro dorme. Et li discepoli dissero, Signore, si elli dorme, è salvo. Ma essi non lo intessero che esso diceva del sonno della morte.
Dominus autem audita nuncio siluit	Allora lo Signore, vedendo ciò, stette	El Signor Jesù resuse a messi e	Et Marta et Madalena vedendo

<p>per duos dies et postea dixit discipulis suis inter alia: Lazarus mortuus est et gaudeo propter uos ut credatis, quia non eram ibi.</p>	<p>anco doi di; e poi disse alli discepoli, fra l'altre cose: Lazzaro è morto e sonne lieto per voi, acciò che voi crediate ch'io non era lie.</p>	<p>dixe: Questa infermità non è a morte, ma è per la gloria di Dio, aciò che 'l figliuol di Dio sia glorificato per essa. Allora i messi se partino et tornono a Marta et a Maria. E Jesù Cristo se remase oltra el fiumio Giordano ove esso era quan i messi vennero, e stecte li doj di.</p>	<p>Laçaro infermitato, lo mandoro dicendo a Cristo perciò che sapevamo(!) che elli li portava grande amore. Et lui secondo benignio signore, pregavamo che ci provedesse secondo la sua volontà.</p>
---	---	---	--

In base a questa collatio possiamo constatare che la variante che abbiamo denominato Testo maggiore abbreviato (analizzato in base al MS di Falconara Marittima) dipenda testualmente dal Testo maggiore B, anche se i due brani non sono identici, anzi, quello del Testo maggiore abbreviato aggiunge vari elementi narrativi. Dall'altro canto lo stesso episodio nella redazione che abbiamo indicato come Testo minore ampliato (rappresentato qua dal MS di Montepandone) risulta essere indipendente in livello testuale da tutte le altre versioni conosciute delle MVC, e come tale è da ritenere una aggiunta originale.

I testimoni di cui si è parlato precedentemente sono tutti databili al Quattrocento, cioè possiamo ritenere che la modifica strutturale sia legata alla tradizione testuale di più di un secolo. Esiste però un codice individuato recentemente che è datata chiaramente alla fine del Trecento, e che strutturalmente rappresenta una variante del tutto originale. Il Riccardiano MS 1346 è un codice conosciuto alla ricerca come l'unico testimone del Colloquio spirituale di Simone da Cascina. Dopo il testo del Colloquio sono copiati anche altre opere devozionali, tra le quali la prima è infatti una variante peculiare delle MVC, che è indicata nella rubbrica come "Meditazioni della vita attiva e contemplativa e della vita di Cristo" (cc. 77r-107r). La scoperta

di questo testimone è dovuta a Federico Rossi,²³⁶ e l'importanza del manoscritto sta nel fatto, come abbiamo detto nel capitolo 2.1., che linguisticamente tramanda lo stesso volgarizzamento che si può leggere nel Testo maggiore A, cioè è un testimone importante del volgarizzamento A. Per quanto riguarda la sua struttura, tuttavia, non è un testimone né del *Testo maggiore* né di quello *minore*, e ancor meno delle MPC, visto che manca tutta la prima unità narrativa sull'infanzia della Vergine e di Cristo (I-XVIII), e inoltre i capitoli appartenenti strettamente sulla Passione (LXXV-LXXX), e anche l'ordine dei rimanenti episodi è alterato, e il testo comincia con il Trattato della vita attiva e contemplativa. Il codice riccardiano così è l'unico esempio a me conosciuto di una redazione in cui proprio mancano sia la prima che la terza unità narrativa, e si mantiene solamente la seconda sequenza che comprende anche il Trattato, che è ritenuta da parecchi studiosi come la parte meno attraente dell'opera, e che nella tradizione testuale tende a scomparire più frequentemente.

Per spiegare questi ampliamenti e abbreviamenti del testo, si deve sottolineare il carattere narrativo fondamentale delle *MVC*, che chiama il lettore (o uditore) ad ampliare e interpretare liberamente il testo: l'opera non è così un testo "autoritario", ma piuttosto un richiamo alla riflessione personale da parte del destinatario (o nella maggioranza dei casi: della destinataria) di queste meditazioni, quindi non sorprende che si conoscano parecchie varianti e altrettanti rifacimenti delle *MVC*, soprattutto nel corso del Quattrocento. Un esempio del richiamo alla libera associazione o della riscrittura del testo delle *MVC* è la doppia narrazione della crocifissione, dove il narratore descrive una versione della crocifissione, per poi aggiungere che secondo altri Cristo fu crocifisso in un modo diverso, accennando quindi brevemente all'altra versione possibile della crocifissione:

Testo maggiore latino:

Sunt tamen qui credunt quod non hoc modo fuerit crucifixus sed cruce existente in terra eum crucifixerunt, et postea sic crucifixum eum eleuauerentur et crucem fixerunt in terram. Quod si hoc magis placet, conspice qualiter ipsum capiunt despicabiliter...

Testo maggiore B italiano:

Ma sono altri che dicono che Cristo fu crocifisso in altro modo, cioè che pigliando e ponendo la croce in terra, sì lo vi conficcaro suso, e poi lo rizzassero e conficcassero la

²³⁶ Rossi 2020 soprattutto 313-315, e Rossi 2021. Proprio per l'importanza del testimone è stato incluso nell'edizione critica del Testo maggiore A come testo di controllo: Dotto-Falvay-Montefusco 2021.

croce in terra. **E se questo modo ti piace più**, poni mente come quelli maledetti lo pigliano vituperevolmente...²³⁷

237 Stallings-Taney 271-272, Sorio 165-166. Per un'analisi di questa doppia narrazione si veda Kemper, 241-261 e Tóth-Falvay 2014, 77-78; McNamer 2009, 943-945 interpreta questo episodio in un altro modo, visto che la doppia narrazione manca dalla Canonici, che riporta in modo dettagliato solo la seconda narrazione, appena menzionata nelle altre versioni.

2.7.) Versioni o rifacimenti non-toscani delle MVC

Oltre alle diverse versioni organiche delle MVC dobbiamo menzionare che la grande popolarità della narrazione pseudo-bonaventuriana è dimostrata anche dal fatto che serviva come base testuale per vari rifacimenti, o rielaborazioni. I primi esempi conosciuti di questo fenomeno sono i due poemi toscani della seconda metà del Trecento, ispirati al nostro testo. Come sappiamo dal saggio fondamentale di Luigi Celluli, due autori legati alla cerchia formata attorno a Caterina da Siena composero dei componimenti ispirati direttamente alla narrazione delle MVC: il senese Niccolò di Mino Cicerchia compose intorno al 1364 il poemetto intitolato *La Passione di N. S. Gesù Cristo*,²³⁸ di cui varie parti sono una rielaborazione poetica del testo narrativo della versione toscana delle MVC. Anche Felice da Massa (+1386) nella sua poesia intitolata *La fanciulezza di Gesù* “parafrasa la prima parte delle Meditazioni fino a tutto il capitolo XVII, valendosi del testo volgare...”²³⁹

In altre parole possiamo osservare che la libera rielaborazione del testo incominciò già in Toscana durante la seconda metà del Trecento, ma questo fenomeno diventerà più marcato nel secolo successivo e soprattutto in aree diverse della penisola. Studiando, infatti, la tradizione manoscritta delle MVC in volgare, abbiamo incontrato alcuni manoscritti quattrocenteschi che pur essendo testualmente molto diversi tra loro e anche dal Testo breve, mostrano altre caratteristiche generali simili. Questi testi sono stati sporadicamente menzionati dalla ricerca precedente, e ne esistono anche delle edizioni, che mettono in luce soprattutto il loro valore storico-linguistico, ovvero come documenti di lingua, mentre non sono stati analizzati in quanto versione o classe testuale separata.²⁴⁰

Un codice che oggi è conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli tramanda l'unico testimone della versione in siciliano delle MVC e proprio per questa sua caratteristica linguistica è divenuto oggetto della prima edizione scientifica moderna di un manoscritto volgare dell'opera.²⁴¹ Quello però che interessa a noi a questo punto è il carattere narrativo del testo siciliano. Infatti, la variante che viene trasmessa da questo codice è certamente un *Testo*

²³⁸ Celluli 1938, 74. sgg. Come diciamo nel capitolo 3.3. la data di composizione di questa opera serve spesso come terminus ante quem per tutte le MVC.

²³⁹ Celluli 1938, 93. sgg

²⁴⁰ In studi precedenti, seguendo la terminologia delle pubblicazioni della prima metà del Novecento, avevo usato il termine “rifacimento dialettale”, ora opto per questa espressione più precisa dal punto di vista linguistico, nonostante anche il contributo linguistico più recente usi il termine “dialect” parlando di una versione trecentesca delle MVC. Larson 2018, p. cliii.

²⁴¹ Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F 13. Gasca Queirezza 2008.

maggiore, ma con delle notevoli differenze sia testuali che strutturali. A livello strutturale ci sono degli episodi aggiunti e altri soppressi, capitoli abbreviati o uniti, e quello che è ancor più significativo, la generale situazione narrativa di questa variante appare radicalmente modificata: non vediamo cioè più un frate che indirizza le meditazioni a una suora, ma invece anche il destinatario è un maschio. Oltre a ciò, anche il carattere francescano del testo è radicalmente mutato e sono aggiunti ulteriori riferimenti bernardiani, mentre la regola di San Benedetto è citata ben tre volte. In base a queste due modifiche fondamentali (il cambiamento del genere del destinatario e il carattere de-francescanizzato del testo) l'editore, Giuliano Gasca Queirazza, ipotizza che questa specifica variante siciliana delle *MVC* sia una redazione unica, eseguita nel XV secolo per una comunità maschile, probabilmente benedettina: “dunque la redazione siciliana del nostro manoscritto è opera di un monaco benedettino. Il discorso poi è rivolto chiaramente a un destinatario di sesso maschile”.²⁴² Nelle mie pubblicazioni precedenti avevo usato il termine “rifacimento” anche per questa versione, ma la McNamer giustamente ha notato che questa espressione non è totalmente adatta per questo testimone, perché secondo il curatore la versione siciliana è una traduzione indipendente, eseguita sulla base del testo latino.²⁴³ Questa precisazione è corretta, ma non toglie nulla al nucleo della mia argomentazione, secondo cui il testo siciliano non è soltanto una traduzione indipendente delle altre versioni volgari (come lo è per esempio il MS parigino del Testo Maggiore A, che però segue strettamente il latino), ma allo stesso tempo è una redazione differente anche dal punto di vista del contenuto, oltre a essere una versione isolata, non-toscana, eseguita probabilmente per una specifica comunità religiosa del Quattrocento.

Possiamo osservare delle caratteristiche affini anche nel caso di un'altra versione, similmente quattrocentesca, e allo stesso modo sopravvissuta in un unico codice (il ms. 2213), conservato nella Biblioteca Angelica di Roma. Questo testo venne già pubblicato nell'Ottocento da Adamo Rossi, ed è stato descritto anche da Alberto Vaccari, ma è rimasto stranamente poco studiato dalla ricerca successiva sulle *MVC*, anche se si tratta di una variante molto peculiare.²⁴⁴ Nell'articolo pubblicato con Péter Tóth abbiamo già avuto modo di studiare dettagliatamente il testo – chiamandolo *Versione Angelica* – con una analisi testuale e stilistica²⁴⁵; perciò in questa sede ne vorrei trattare soltanto da due punti di vista non analizzati

²⁴² Gasca Queirazza 2008, xviii-xix.

²⁴³ McNamer 2018b, 87

²⁴⁴ Rossi, 1-173.

²⁴⁵ Tóth – Falvay 2014. Il codice è stato incluso nella collazione parziale pubblicata in allegato (Appendix I, 94-105).

in precedenza, ovvero da quello linguistico e da quello del pubblico, ovvero della comunità che probabilmente redasse questa variante.

Già il Rossi notò che la redazione tramandata dal codice angelico mostra segni di volgare umbro, e lo stesso giudizio venne confermato dal Vaccari, che anzi precisa che si tratta non di un volgarizzamento, ma di una traduzione interdialeale: “[...] vi è trasportata e come a dire tradotta dal toscano in altro dialetto dell’Italia centrale, che il medesimo Rossi, buon conoscitore dal suo dialetto nativo, giudicò perugino”.²⁴⁶ Il manoscritto contiene altri scritti devozionali dallo stesso carattere dialettale, di cui il Rossi ne pubblicò altri cinque, mentre i rimanenti sono rimasti inediti. Per quanto riguarda il testo delle *MVC*, si tratta in pratica di un *Testo minore*, ma con numerose modifiche sia strutturali che testuali: nel testo mancano ad esempio i primi tre capitoli (una caratteristica – come abbiamo visto – simile al *Testo breve*), ci sono interpolazioni sconosciute in altre versioni, e anche a livello testuale esso è nettamente distinto da tutte le altre versioni conosciute.

Rimanendo ancora al testo perugino, dobbiamo aggiungere, che oltre alla sua particolarità linguistica, notata da Rossi e Vaccari, e al suo carattere testuale originale, nel caso di questo codice siamo nella situazione fortunata di poter conoscere esattamente la sua provenienza così come la comunità religiosa che probabilmente lo produsse (informazioni che Rossi e Vaccari ancora non avevano a disposizione). Il convento di Santa Maria di Monteluca a Perugia, delle clarisse osservanti, è infatti diventato negli ultimi decenni oggetto di attenta ricerca: sono uscite numerose pubblicazioni importanti e tra di esse anche volumi di atti di convegni dedicati specialmente alle comunità femminili osservanti umbre.²⁴⁷ Ciò che è importante per il nostro argomento è il fatto che anche l’elenco dei libri del convento è stato ricostruito e pubblicato, e vi si trova proprio il codice perugino delle *MVC* oggi conservato all’Angelica di Roma.²⁴⁸

Dalle recenti pubblicazioni possiamo avere anche un’immagine chiara dell’attività letteraria del tutto straordinaria delle clarisse di Monteluca e del vicino monastero di Santa Lucia a Foligno.²⁴⁹ Queste suore non erano infatti attive semplicemente come copiste, ma anche come volgarizzatrici e qualche volta come originali compositrici o addirittura come autrici nel senso moderno della parola. L’esempio riportato più dettagliatamente dagli studiosi a

²⁴⁶ Vaccari 1952, 352.

²⁴⁷ Messa–Scandella 2007; Messa-Scandella-Sensi 2009.

²⁴⁸ Roma, Bibl. Angelica, ms. 2213, in *Appendice 1. Elenco Manoscritti del monastero Santa Maria di Monteluca in Perugia*, in Messa-Scandella-Sensi 2009, 103-7: 106, n. 28.

²⁴⁹ Dalarun-Zinelli, 2005. Dalarun 2007.

testimonianza di una originale attività delle suore è la Vita di Santa Chiara²⁵⁰, che sembra essere una compilazione eseguita proprio da esse e che, con gli altri volgarizzamenti prodotti nello stesso *atelier*, anche essi mostrano segni di evidente originalità.²⁵¹

In parole diverse, la Versione Angelica delle *MVC* mostra da un lato caratteri molto originali nella struttura, nel contenuto e a livello testuale, e dall'altro, da un punto di vista linguistico, si possono chiaramente vedere due livelli, una base toscana e uno strato marcatamente umbro. Queste caratteristiche sono vistosamente simili a quelle osservate nel caso del *Testo breve* (e in parte anche in quello della Versione Siciliana), anche se la conclusione in questo caso è chiara, ed è che l'attuale forma quattrocentesca del testo è il prodotto di un processo di riscrittura, ovvero di un rifacimento umbro dell'originale testo toscano.

Dobbiamo ammettere tuttavia che nel caso della Versione Angelica abbiamo soltanto indizi indiretti per arrivare alla conclusione di cui sopra (cioè che il testo sia un rifacimento eseguito per conto di o dalla stessa comunità di clarisse osservanti), in base alle caratteristiche linguistiche e testuali del codice, e al fatto che esso è presente nell'elenco dei codici del convento, così come a ciò che sappiamo da un punto di vista generale di quella comunità osservante. E' tuttavia interessante notare che nello stesso ambiente umbro di fine Quattrocento vi è notizia di un ulteriore rifacimento delle *MVC*, datato in maniera esatta e di cui conosciamo anche l'autore. Un frate osservante, un certo Gabriele da Perugia che servì come confessore, appunto, delle suore osservanti di Perugia e di Foligno, scrisse un'opera che è una compilazione in volgare umbro, eseguita sulla base delle *MVC* e all'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale. Conosciamo tre scritti di Fra Gabriele, tutti in volgare. Uno è sulla concezione di Maria²⁵², un altro sulla messa, e un terzo, che per il nostro argomento è il principale, intitolato *Libro devoto, dicto Libro de Vita sopra li Principali Misteri de Christo Benedicto et de Matre sua*. L'opera è citata dalla critica come *Libro di vita*, scritto nel primo decennio del Cinquecento, e tratta della vita di Gesù e della Vergine. Il testo venne copiato dalle suore di Monteluce - come è riportato chiaramente dalla cronaca del convento, intitolato "Memoriale" - e fino ad epoca recente se ne conosceva un unico testimone sopravvissuto, diviso in due manoscritti, oggi conservati nella Biblioteca Comunale di Perugia²⁵³ e ancora inedito, nonostante una voce del 1998 sull'autore

²⁵⁰ L'edizione del testo: Battista Alfani. Per un'analisi: Guida 2008.

²⁵¹ Ad esempio: Nicolini 1971, Messa-Scandella 2007, Umiker 2007.

²⁵² Umiker 2008.

²⁵³ Mss. 1074 e 993. Sulle comunità osservanti delle clarisse umbre e su Gabriele da Perugia in generale, e in particolare sull'altro manoscritto dell'opera si è scritto dettagliatamente nell'articolo di Falvay 2017A.

che si trova nel *DBI* e alcuni altri articoli scritti su di lui, tra i quali il più importante è quello di Giuliana Perini, pubblicato nel 1971 nei *Collectanea Franciscana*.²⁵⁴

Come abbiamo sottolineato sopra, il *Libro di vita* era conosciuto in un unico esemplare a Perugia, ma la ricerca menziona un altro manoscritto, copiato dalle suore di Foligno (che come abbiamo accennato sopra era l'altra comunità di clarisse osservanti dove il nostro autore fu attivo come confessore), e che alla fine dell'Ottocento si trovava ancora a Foligno, descritto da Faloci Pulignani, ma che fino a pochi anni fa era considerato perduto (questa informazione si legge anche nella voce del *DBI* su Gabriele da Perugia, così come in un database recente sugli autori francescani e nel recente articolo di Monika Benedetta Umiker).²⁵⁵ Il codice potrebbe essere molto importante per la ricostruzione testuale dell'originale, visto che esso sembra essere anteriore a quello perugino: infatti l'incipit trascritto dal Faloci riporta il 1503 come data della copiatura, mentre il manoscritto perugino risulta datato al decennio seguente.

Facendo una ricerca sui manoscritti italiani delle *MVC*, sono riuscito ad individuare un altro manoscritto dell'opera che sembrava essere identico allo scomparso testimone folignate. Negli Stati Uniti, esattamente nella *Holy Name Collection* della St. Bonaventure University nello Stato di New York, si conserva infatti un codice che reca la collocazione MS Holy Name 71, e che sembrava essere identico a quello descritto a Foligno nell'Ottocento. Grazie all'aiuto della biblioteca, abbiamo ricevuto una copia digitale integrale del manoscritto Holy Name,²⁵⁶ e questo porta sia il nome di Gabriele da Perugia come autore (anche se con una grafia chiaramente diversa e probabilmente posteriore alla mano principale del testo), sia l'incipit trascritto puntualmente. Il codice di St. Bonaventure è stato registrato dal *Census* di Seymour de Ricci, e poi menzionato nell'*Iter italicum* del Kristeller, ma forse non è stato notato perché è stato riportato sotto un titolo diverso, ovvero come *Meditatione devota sopra la vita di Cristo*, che poteva fuorviare gli studiosi che pensavano si trattasse di un ulteriore esemplare delle *MVC*.

²⁵⁴ Faloci Pulignani 1886, 41-3; Perini 1971; Busolini 1998.

²⁵⁵ Faloci Pulignani 1886; Franciscan Authors; Umiker 2009.

²⁵⁶ Ringrazio i bibliotecari della Holy Name Collection che in seguito alla mia richiesta hanno eseguito la fotoreproduzione integrale del manoscritto. I due testimoni del Libro di vita sono attualmente studiati per la preparazione dell'edizione da Ditta Szemere nell'ambito del dottorato di Italianistica all'Università Eötvös Loránd di Budapest, sotto la supervisione di chi scrive. I primi risultati di questa ricerca sono stati pubblicati: Szemere 2016, e inoltre in Szemere 2020.

Nonostante queste incertezze,²⁵⁷ l'esame diretto del manoscritto ha confermato che si tratta infatti del testimone ritenuto perduto del Libro di vita.²⁵⁸

La caratteristica di quest'opera è che essa usa fondamentalmente due fonti, e cioè il volgarizzamento umbro dell'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale e, appunto, le *MVC*. Più che basarsi su quelle fonti, si può forse con maggior esattezza dire che lo scritto dell'osservante perugino sia un rifacimento di tali testi, come indica lo stesso autore quando dice: “sì che qui niente ho posto de mio”. Nel caso specifico delle *MVC* il testo appare non citato in maniera letterale nel *Libro di vita*, ma liberamente rielaborato; con le parole della Perini: “Da quest'opera Gabriele riprende immagini e brani, ora trascrivendo quasi letteralmente, ora ampliando a restringendo [...]”.²⁵⁹

Sulla base dei tre esempi quattrocenteschi analizzati sopra, ovvero la Versione Siciliana e le due varianti umbre delle *MVC*, possiamo dedurre che nel Quattrocento il testo di questa narrazione francescana fosse stato sottoposto a intensivi rifacimenti di matrice non toscana e da parte di comunità religiose sia maschili che femminili. Il risultato di tale processo sono queste varianti che mostrano notevoli differenze testuali.²⁶⁰ Tenendo presente tale processo, è probabilmente più plausibile spiegare le caratteristiche simili del Testo breve (le notevoli differenze strutturali e testuali e uno strato dialettale sopra quello toscano) con una genesi del genere.

Tanto per illustrare il divario esistente tra queste versioni a livello testuale, proponiamo la rilettura di un brevissimo brano secondo le principali versioni analizzate in precedenza dalla ricerca, e nelle tre versioni “atipiche” di cui stiamo trattando in questa sede (ovvero Testo breve, Versione Angelica, e Versione Siciliana).

***MVC* Testo breve²⁶¹**

²⁵⁷ Census, I/481. Si veda il più recente contributo di Pellegrini 2009. Sono grato a Daniele Solvi che mi ha indicato questa pubblicazione, che è di rilevante importanza anche se per motivi cronologici non tratta del nostro manoscritto.

²⁵⁸ Szemere 2016, Szemere 2020 e Falvay 2017A.

²⁵⁹ Perini 1971.

²⁶⁰ Si potrebbero aggiungere ulteriori casi paralleli all'analisi i quali offrirebbero una rielaborazione parziale del nostro testo, come il Cod. Varia 124 della Biblioteca Reale di Torino datato al 1476 che inserisce alcuni capitoli in un testo più lungo (vedi l'edizione in Vitale-Brovarone 1987).

²⁶¹ McNamer 2018^o, 88.

Andò la Magdalena al nostro Signore misser Iesù Cristo et disse: “Maistro, io ve voglio domandare una gratia et priegove non me la negati.” Et rispuoxe il nostro Signore: “Di’ ciò che tu voli.” Allora disse la Magdalena: “Io vi priego ch’el ve piaça di fare qui cum noi la Pasqua cum li discipoli vostri.” Respuose misser Iesù: “Io sono venuto in questo mondo per fare la voluntade del Padre mio. Et però voglio andare a fare la Pasqua cum li discipoli mei in su el Monte Syon.

MVC Testo maggiore latino²⁶²

Magdalena rogavit Dominum, dicens: Magister sitis memor quod uos faciatis hic Pascha nobiscum. Rogo uos quod non denegetis hec michi.

Quo nullatenus acquiescente sed dicente quod in Ierusalem faceret Pascha [...].

MVC Testo maggiore italiano A²⁶³

La Magdalena servendo pregò lo signore dicendo: maestro abbiate a mente che voi facciate la pasqua con noi. Pregovi che voi non mi negiate questo.

Ma elli ad nullo modo consentive ma dicendo che in Ierusalem farebbe la pasqua.

MVC Testo maggiore italiano B²⁶⁴

[...] la Magdalena, pregava lo Signore, diveca: maestro e Signore mio, io vi priego che voi non mi negiate una grande consolazione ched io vi voglio adomandare, che vi piaccia di fare qui la pasqua co noi. Ma egli per nullo modo ci vuole consentire, anzi disse ch’andrebbe a fare la pasqua in Gerusalem.

MVC Testo minore italiano²⁶⁵

Servendo la Maddalena, pregava lo Signore e diveca: Maestro, io vi priego che voi non mi negiate una grande consolazione, ch’io vi chieggio, che voi facciate qui la Pasqua con esso noi.

²⁶² Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi*, LXXII (CCCM 153, 240, l. 5-9).

²⁶³ Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. Ital. 115, ff. 188v.

²⁶⁴ Sorio 1847, 257.

²⁶⁵ Sarri 1933, 288.

Ma elli per nullo modo ci volle acconsentire: anzi disse ch'andrebbe a fare la Pasqua in Jerusalem.

MCV Versione Siciliana²⁶⁶

[...] andandusindi primu la Magdalena a lu Signuri, et dixili: “O Signuri benignu, nu itucti ti prigamu ki a nostra caritati faziati za cum nui la pasca et manciati dumani cum nui et non andati in mezu di killi cani Iudei, ki vi chercanu di alchidiri.”

Et lu Signuri li rispuosi: “Oh, amichi mei et soru mei, vuliti ki eu sia disobedienti a lu mei Patri? Illu vuoi ki eu faza per omni modu la ultima festa di kista Pasca in Ierusalem [...]”.

MVC Versione Angelica²⁶⁷

[...] la Maddalena che gli servia, inginocchiata allora dinanzi a Cristo disse: Maestro piacciavi per Dio di fare la pasqua qui con noi e fatemi questa grazia.

Rispose il Signore: Non è convenevole, perciò ch'io la deggio fare in Gerusalemme.

Libro di Vita:

Quando a lui parve chiamo a se la Magdalena dicendoli che da sua parte li chiamasse la sua matre et che li voleva parlare, et stare con lei alquanto seperati da li altri. Et andando quella fecci servo che el maesto li haueua inposto dicendo. “Madonna, lo vostro caso Figliolo ve domanda et dice ch /264r/ coi sola andiate a lui.” (...) La Matre suspicava che el Figliolo non li avesse a dire de se qualche mala novella comm'era. Et lo Figliolo se dolea et tremea non poco de quello che dire lo dovea.²⁶⁸

Ovviamente questo breve campione di collazione non ci permette di formulare una opinione definitiva, anche se da questo brano si evince che tutti i “rifacimenti” non-toscani, come quello dell'Angelica e la versione Siciliana, tendono ad usare maggiormente il discorso diretto, inserendo esclamazioni quali «per Dio» nella versione dell'Angelica oppure «Oh, amichi mei et soru mei», in quella Siciliana che rendono più vivace la scena e creano tensione emotiva o – usando un termine di McNamer – per arrivare a una meditazione più “affettiva”, facendo uso

²⁶⁶ Gasca Queirazza 2008, 199.

²⁶⁷ Rossi 1859, vol. 1, 79-80 (l'ed. segue il testo del MS 2213 della Bibl. Angelica di Roma).

²⁶⁸ Perugia: Biblioteca Augustea. MS 1074, ff. 263v-264r

di un approccio molto simile a quello del Testo breve; anche questa caratteristica suggerisce l'affinità del Testo breve con queste versioni quattrocentesche.

2.8.) Il Testo breve e i rifacimenti delle MVC

A proposito del Testo breve, oltre a questi argomenti e a quelli espressi nei nostri saggi del 2014 e del 2015, vorrei aggiungere una ulteriore considerazione, che forse ci aiuta a chiarire il carattere originale di questa versione. Dobbiamo soffermarci, infatti, sul carattere linguistico del testo tramandato dal codice Canonico. Il codice della Bodleian Library è chiaramente una copia quattrocentesca, e l'analisi linguistico-dialettale eseguita da Pär Larson²⁶⁹ individua due strati dialettali nel testo del ms. Canonico: uno strato linguistico toscano, più precisamente pisano, e uno strato di matrice settentrionale, più precisamente veneto.

Per spiegare questo carattere doppio del testo, Larson nella conclusione della sua breve analisi, arriva alla affermazione che

*The vernacular version of the MVC was originally written by a Tuscan; at a certain point a branch of the tradition was transplanted to the Veneto and gradually Veneticized. (...) an originally Tuscan text, de-Tuscanized by Northern Italian – most probably Venetian- copyists.*²⁷⁰

Sulla base di queste informazioni, Sarah McNamer ha ipotizzato che la versione originale delle MVC sia stata scritta da una clarissa pisana, all'inizio del Trecento, e che l'unico testimone che tramanda questa prima versione sia semplicemente una copia veneta fatta nel Quattrocento.²⁷¹

Nei miei contributi precedenti (usciti ancora prima della pubblicazione dell'analisi di Larson) ho espresso il parere secondo cui il duplice carattere dialettale del manoscritto e la sua originalità testuale possano essere spiegati anche in un altro modo, non solo con il semplice processo di copiatura di un modello in un dialetto diverso. Ho anche formulato l'ipotesi che il *Testo breve* non sia semplicemente una copia veneta quattrocentesca eseguita su un modello originariamente pisano che conserva la versione originale delle MVC, ma che più probabilmente si possa ritenere che esso sia uno dei rifacimenti quattrocenteschi del testo stesso, eseguiti per una comunità religiosa, probabilmente femminile e da localizzarsi in Veneto.²⁷²

²⁶⁹ Larson 2018. L'analisi di Larson è inclusa nella pubblicazione del 2018 della McNamer, e costituisce – anche secondo il parere delle recensioni altrimenti critiche citate nel capitolo 2.4. – la parte più solida e meno discutibile di tutto il volume.

²⁷⁰ Larson, 2018, clxxv.

²⁷¹ McNamer 2018A, cxlvi-cxlviii.

²⁷² Falvay-Tóth 2015, Falvay 2017A.

Nel suo articolo-dibattito del 2018, la McNamer richiama tuttavia l'attenzione su una nota dell'analisi linguistica del Larson, che noi non potevamo ancora conoscere, secondo la quale lo strato linguistico veneto sembra essere “*the work of multiple copyists, introduced over time: it ‘does not seem possible to attribute them to a single copyist, as the roots clearly go deeper than that.’*”²⁷³ Il fatto che il testo sarebbe “*gradually Veneticized*” sembrerebbe contraddire la nostra ipotesi di un rifacimento eseguito da una specifica comunità religiosa; in realtà non è questo il caso. Nonostante la McNamer sia convinta che quello appena esposto sia un risultato definitivo e inappellabile, Larson stesso afferma di non ritenerlo tale, visto che non considera la propria analisi completa e definitiva.²⁷⁴ E' inoltre importante sottolineare come Larson ovviamente non stabilisca né la cronologia di questi fenomeni, né tanto meno il rapporto tra lingua e contenuto del testo: egli afferma soltanto che “in un certo momento un ramo della tradizione” (*at a certain point a branch of the tradition*) venne trapiantato in Veneto.

Dobbiamo ribadire che neanche la “venetizzazione graduale” contraddice necessariamente la nostra ipotesi che vede il Testo breve come un rifacimento quattrocentesco. Da un lato abbiamo visto che mentre i primi testimoni trecenteschi delle MVC mostrano una omogeneità testuale, già dalla seconda metà del Trecento possiamo osservare un uso sempre più libero del materiale narrativo del nostro testo, anche in area toscana (si vedano su questo i componimenti toscani di cui si è parlato nel capitolo 2.7.)

Inoltre, considerando gli altri paralleli quattrocenteschi come elaborati all'interno di una stessa comunità religiosa (e linguistica) è possibile sostenere un processo di copiatura multipla dello stesso testo, e risulta così non solo la modifica graduale dell'aspetto linguistico di un dato testo, ma anche la sua parallela trasformazione testuale. Abbiamo visto il caso delle MVC nel contesto delle famose comunità di clarisse ossarvanti umbre alle quali sono dovuti almeno tre codici eseguiti tra XV e XVI secolo che trasmettono lo stesso nucleo testuale originariamente toscano. Si è visto di sopra che per prima la Versione Angelica delle MVC fu eseguita da loro, e poi attorno al 1500 lo stesso testo servì probabilmente come fonte diretta per il loro confessore, Gabriele da Perugia, nella scrittura del suo *Libro di vita* (indirizzato direttamente a quella stessa comunità femminile), che fu per primo copiato (o forse descritto su dettatura) da parte delle suore di Foligno, e circa un decennio dopo, probabilmente il codice folignate servì come modello per la copia eseguita dalle clarisse perugine. Non solo in Umbria, ma anche altre zone

²⁷³ Larson 2018, clxxv.

²⁷⁴ „*The following paragraphs do not pretend to constitute anything even remotely like an exhaustive linguistic analysis of the manuscript.*” (Larson 2018, clvii).

dell'Italia sappiamo di comunità femminili religiose con un'attività letteraria vivace che non si limitava ad una mera e meccanica copiatura, ma che poteva arrivare anche a produrre delle traduzioni e altre opere originali legate proprio alle monache.²⁷⁵

Il suddetto parallelo umbro può essere utile anche per capire il contesto del MS Canonici che trasmette il *Testo breve*. Anche in questo caso, infatti, nonostante si tratti di un'area molto meno studiata rispetto a quella delle comunità umbre, sembra si possa ipotizzare l'esistenza di una comunità per la quale il codice fu eseguito. Anche se la McNamer cerca di relativizzare questo carattere del codice,²⁷⁶ a mio avviso dalla storia del manoscritto e dal suo contenuto, sembra probabile che il MS fosse stato compilato per il monastero femminile agostiniano di Sant'Alvise di Venezia, fondato nel 1388 e sviluppatosi nel corso del Quattrocento. Il codice, infatti, oltre alle MVC contiene tre altri scritti indirizzati a delle suore, di cui due sicuramente legati all'ordine agostiniano, e uno indirizzato chiaramente a questa specifica comunità, visto che si tratta di una “*diuota e utile epistola composta da vno venerabile padre e confessore delle venerande done del monasterio dei miser sancto aluixi...*”²⁷⁷ Concetto Del Popolo ha richiamato l'attenzione al fatto che il *Testo breve* non sembra essere una redazione specificamente francescana-clarissa.²⁷⁸

Insomma, possiamo affermare che quasi tutti gli argomenti avanzati dalla McNamer possono essere ritenuti validi: il *Testo breve* potrebbe essere la versione più compatta e di maggior valore stilistico e letterario, forse anche redatto da una donna. Soltanto un argomento della studiosa americana sembra tuttavia non reggere: questa versione, in base alle considerazioni di cui sopra, sembra proprio non essere la più vicina all'originale.

²⁷⁵ Ad esempio il libro intitolato “I dolori mentali di Gesù nella sua passione,” scritto dalla suora Camilla Battista da Varano nel 1488. Ringrazio Antonella Dejure che ha attirato la mia attenzione su quest'opera. Si vedano i contributi recenti: Dejure 2014; Dejure 2015. Oppure il lo scriptorio del Monastero del Paradiso di Firenze. Sui manoscritti del Monastero (dove ben 4 copie delle MVC si trovavano) si veda Miriello 2007.

²⁷⁶ Pur ammettendo una possibile “*Augustinian affiliation*” la studiosa americana arriva alla sorprendente conclusione che “*the convent and the institutional affiliation of the nuns for whom the manuscript was made remain a mystery...*” McNamer 2018A, clvi.

²⁷⁷ MS Canonici f. 127r trascritto in McNamer 2018A, clii. A mio avviso sarebbe importante eseguire un'analisi linguistica sul modello di quella di Larson anche per questo testo che probabilmente ha una origine veneta tra gli altri scritti del codice, copiati – secondo quanto afferma la stessa McNamer (McNamer 2018A, cxlix) – dallo stesso o stessa copista, per controllare le divergenze nelle caratteristiche linguistiche osservate da Larson.

²⁷⁸ De Popolo 2020.

2.9. Affermazioni conclusive

In conclusione possiamo sintetizzare il nostro parere sulla trasmissione testuale delle *MVC* con le seguenti affermazioni.

1) Per denominazione delle versioni abbiamo accettato la terminologia proposta da Sarah McNamer (Testo maggiore A e B Testo minore, MPC, Testo breve)

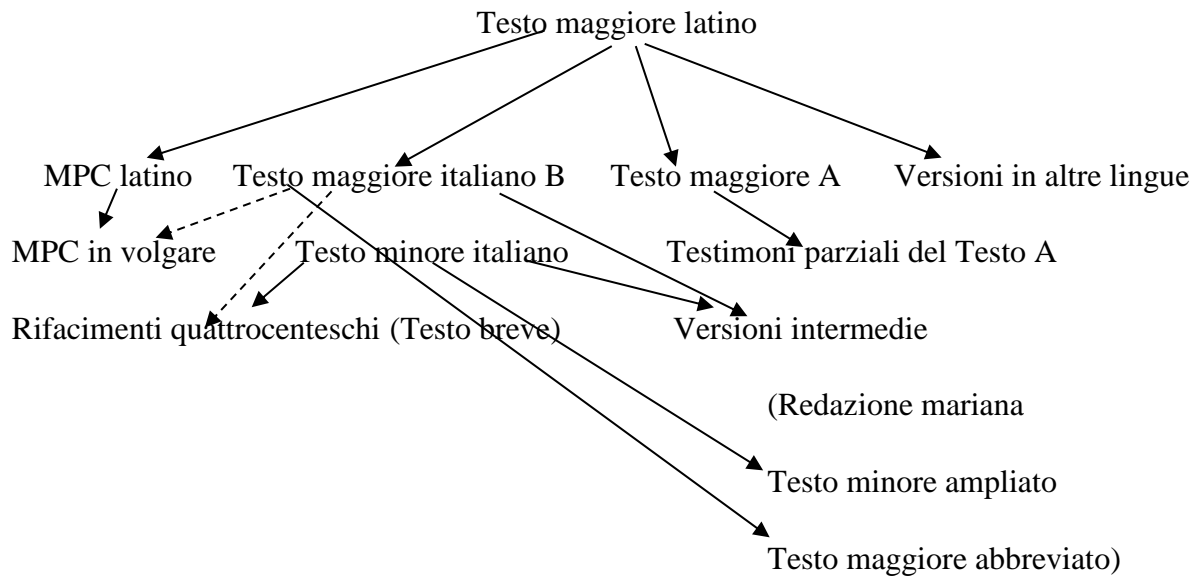
2) Per quanto riguarda le versioni principali dell'opera siamo arrivati alla conclusione che il consenso tradizionale – espresso nel modo più completo dal saggio fino ad oggi quasi interamente valido di Albero Vaccari – confermando che il Testo maggiore latino tramanda la versione originale, il Testo maggiore A e B sono due volgarizzamenti indipendenti, e il Testo minore deriva da quest'ultimo. Abbiamo inoltre aggiunto che il Volgarizzamento A ebbe un'ulteriore limitata circolazione nel medioevo, visto che alcuni ulteriori manoscritti, pur non rappresentando il Testo maggiore, lo tramandano. Abbiamo conseguentemente confutato l'ipotesi formulata da Isa Ragusa sul Testo maggiore A come la forma originale delle *MVC*, e non possiamo condividere interamente neanche l'ipotesi di Jacques Dalarun sulla “doppia redazione autoriale” delle *MVC*.

3) Abbiamo introdotto due nuove sottocategorie delle versioni volgari all'interno del Testo minore, ovvero le ‘Versioni intermedie’ (e all'interno di queste il ‘Testo minore ampliato’ e il ‘Testo maggiore abbreviato’) e i ‘Rifacimenti’, entrambe caratteristiche soprattutto dei codici quattrocenteschi.

4) Per quanto riguarda il Testo breve, pur accettando che si tratti di una versione isolata di alto valore letterario e spirituale, non condividiamo l'ipotesi di Sarah McNamer che questa versione tramandi la forma più vicina all'originale, anzi, la riteniamo un esempio dei ‘Rifacimenti non toscani’ delle *MVC*.

Per sintetizzare i risultati di questa ricerca, possiamo stabilire il seguente stemma per illustrare la trasmissione testuale delle *MVC*:

Stemma delle versioni 2



3. LA DATAZIONE DELLE MVC

La datazione delle MVC è uno dei problemi ricorrenti nella storiografia, e ancora recentemente vi sono state delle variazioni notevoli circa il consenso della ricerca relativamente alla datazione dell'opera. La questione ovviamente non è indipendente dalle altre due importanti questioni già discusse, ovvero quella riguardante la versione originale e specialmente l'altra relativa all'autore dell'opera, di cui si tratterà separatamente nel capitolo 4. Per primo dobbiamo trattare una delle fonti delle MVC che ha avuto un ruolo fondamentale in diversi argomenti legati alla datazione del testo, ovvero delle Rivelazioni della Vergine attribuite a Santa Elisebatta, e in seguito analizzeremo gli ulteriori argomenti che definiscono il terminus ante quem, e il Terminus post quem delle MVC.

3.1. La data delle MVC e le Rivelazioni della Vergine

Parlando della data delle MVC, dobbiamo per primo occuparci delle Rivelazioni della Vergine (RV), in quanto l'interpretazione di questa importante fonte delle MVC ha determinato a lungo la datazione del testo pseudo-bonaventuriano. Potrebbe sembrare che questa discussione si sia recentemente conclusa – e dopo ben due decenni, tra il 1990 e il 2014, quando circolava una datazione alla metà del Trecento basata su una interpretazione erronea delle RV – e che si sia tornati unanimamente alla tradizionale conclusione che l'opera sia del primo decennio o del primo quarto del Trecento; anche Sarah McNamer, la studiosa che aveva proposto la seconda data indicata sopra, ha recentemente definito la sua ipotesi come “*obsolete*”.²⁷⁹ Visto dunque che la discussione sulla datazione sembrava essersi conclusa già nel 2014, quando la studiosa americana ha ritirato ufficialmente la propria ipotesi avanzata 24 anni prima, non sembrerebbe necessario tornare su questo tema, se la McNamer stessa non avesse recentemente e ancora cambiato opinione nelle sue pubblicazioni del 2018, in special modo per quanto riguarda le RV, sulla base della sua nuova ipotesi, modificando leggermente ancora la datazione delle MVC.

La McNamer, nel suo saggio del 1990, invece dell'inizio del Trecento aveva proposto il periodo tra 1336 e 1364 come datazione della composizione del testo.²⁸⁰ L'argomento centrale della McNamer si riferisce all'ipotesi circa l'autrice di un altro trattato – le RV attribuite a Santa Elisabetta d'Ungheria (1207-1231) – del quale si legge una lunga citazione nelle *MVC*. L'idea della McNamer che l'autrice delle RV sia Elisabetta di Töss (1292/4-1336/8) è stata accettata, o almeno tenuta in considerazione da parte degli studiosi delle *MVC* tra il 1990 e il 2014.

Visto che proprio in questi decenni sono apparsi contributi molto importanti sulle *MVC*, quali l'edizione critica della versione latina presso la prestigiosissima collana *Corpus Christianorum*, o la voce sul potenziale autore nel Dizionario Biografico degli Italiani,

²⁷⁹ Sulla discussione si veda Falvay 2020, soprattutto 157-164.

²⁸⁰ McNamer 1990, 235-61. Per i controargomenti si vedano tra gli altri: Falvay 2005; Kemper 2006, 103-107, Falvay 2011.

dobbiamo occuparci del tema in dettaglio.²⁸¹ Nella sua breve introduzione della sopracitata edizione critica, e riferendosi al saggio di McNamer, Mary Jordan Stallings-Taney scrive così:

*Barring the identification of the passage on chapter 3 (MVC 3.5-69) as other than the Revelations of Elisabeth of Töss, at present it would seem that ca. 1346 (an approximate date for the diffusion of the Revelations of Elisabeth of Töss) is the terminus post quem for the date of composition...*²⁸²

Inoltre, anche Marco Arosio, l'autore della voce relativa del Dizionario Biografico degli Italiani, cita la McNamer per la datazione delle *MVC*:

...gli studi della ricercatrice statunitense hanno consentito di spostare ulteriormente in avanti nel secolo XIV la data di composizione. L'attribuzione delle *Revelationes* (...) è stata messa in discussione (...) esiste un'altra candidata alla paternità del testo, la meno conosciuta monaca domenicana Elisabetta di Töss...²⁸³

L'ipotesi dunque è legata al nome di Sarah McNamer, la quale però ha sviluppato l'idea precedentemente avanzata da un'altra studiosa. L'argomento era stato infatti proposto per la prima volta da Alexandra Barratt – anche se con molta cautela – nel 1992:

*There were in fact two St Elizabeths of Hungary (...) it does seem unlikely that the Revelations originated with St Elizabeth of Thuringia (...) if in spite of this Elizabeth of Toess is rejected as a candidate for the authorship of the Revelations, there are at present no other plausible candidates ...*²⁸⁴

Gli argomenti a favore di Elisabetta di Töss sono quasi identici nell'argomentazione delle due studiose, l'unica differenza di rilievo è che Barratt non estende la sua analisi alle *MVC*, al contrario, vede la data tradizionale delle *MVC* come un ostacolo per accettare Elisabetta di Töss quale autrice o protagonista delle *RV*, mentre Sarah McNamer, capovolgendo di fatto la questione, presenta come accertata l'attribuzione delle *RV* ad Elisabetta di Töss, e riesamina l'intera datazione delle *MVC* alla luce di quest'unico dato:

But rather than accepting the date of the MVC as fixed, and thus rejecting Elizabeth of Töss as the author of the Revelations, the weight of the evidence suggests that a movement in the opposite direction is required: Elizabeth of Töss's authorship of the

²⁸¹ Stalling-Taney, Arosio 1999.

²⁸² Caulibus, *Meditaciones*, p. XI.

²⁸³ Arosio 1999, 771.

²⁸⁴ Barrat 1992, 7-10.

*Revelations should be accepted as fixed, and the date assigned to the MVC should yield.*²⁸⁵

Gli altri argomenti espressi nel saggio del 1990 servono alla McNamer soprattutto per risolvere le contraddizioni che possono derivare da questa nuova data.

Una prova del fatto che, in realtà, l'unico argomento positivo avanzato dalla McNamer per la data delle *MVC* sia l'attribuzione delle *RV* a Elisabetta di Töss emerge laddove nel suo saggio pubblicato 19 anni dopo, nel 2009, la studiosa esamina il *Testo breve* (indicato ancora come *Versione Canonici* e forma originale delle *MVC*, come diciamo dettagliatamente nel capitolo 2.4.) che omette la citazione elisabettiana, e modifica la datazione di questa versione, tornando alla datazione tradizionalmente attribuita alle *MVC*, scrivendo:

*While the testo minore and the other vernacular and Latin versions must still be dated to the period after ca. 1336, it is possible that the Canonici version may well have been composed several decades earlier. As far as I have been able to determine, the only firm terminus post quem for its composition is 1298.*²⁸⁶

Per poter giudicare la validità della datazione proposta dalla McNamer e accettata da molti critici, dobbiamo dunque esaminare più da vicino la citazione presente nelle *MVC* e derivante dalle *RV*, e dobbiamo altresì indagare dettagliatamente l'ipotesi circa l'autore delle *RV*, che è stato l'unico argomento positivo per la datazione non solo delle *RV*, ma anche delle *MVC* nel loro complesso.

Nel terzo capitolo delle *MVC*, parlando dell'infanzia della Vergine, si legge

*Quid autem ibi fecerit scire possumus ex reuelationibus suis, factis cuidam sue deuote. Et creditur, quod fuerit sancta Elizabeth, cuius festum solemniter celebramus. In quibus hec inter alia continentur.*²⁸⁷

In seguito a questa introduzione il testo delle *MVC* riporta quasi letteralmente il quarto capitolo (la quarta rivelazione) delle *RV* con le sette *petitiones* della Vergine con i seguenti incipit ed explicit: “*Quando, inquit, pater meus et mater mea...x...Propterea petebam sic gratiam et uirtutes*”²⁸⁸ Dopo ciò, nello stesso capitolo delle *MVC* si legge una ulteriore citazione delle *RV*

²⁸⁵ McNamer 1990, 241.

²⁸⁶ McNamer 2009, 946.

²⁸⁷ La citazione è introdotta con la stessa formulazione anche nelle versioni italiane del testo – Testo maggiore A e B e Testo minore – tranne il Testo breve, e alcuni rifacimenti tre- quattrocenteschi dell'opera. Su questo si vedano i capitoli 2.7. e 2.8.

²⁸⁸ Nella collatio strutturale Ertl et al. Esso è il n. 4, mentre nell'edizione critica è il capitolo 3 del testo latino: Caulibus, *Meditaciones*, 15, vv. 5-8.

che corrisponde ai primi due paragrafi della settima rivelazione delle RV, in cui la Vergine illustra alla sua devota la natura della grazia divina.: “*Et iterum: Filia, tu credis quod omnem gratiam...x...et despeccior quam unquam fuerit.*” Concludendo la citazione, l’autore delle *MVC* aggiunge: “*Hucusque de dictis revelationibus.*”²⁸⁹ Possiamo dunque constatare come le *MVC* non citino semplicemente il testo delle RV²⁹⁰ ma che lo indichino anche come fonte separata.

Visto che abbiamo a disposizione i manoscritti trecenteschi delle RV sia in latino che in volgare, possiamo compararli alle citazioni da essi utilizzate nelle due versioni delle *MVC*. Abbiamo infatti esaminato questa *collatio* parlando delle versioni dell’opera nel capitolo 2.5. Come emerge dalla *collatio*, il testo latino delle RV e quello delle *MVC* corrispondono in maniera quasi letterale, ed è fuori di dubbio che l’uno dipenda direttamente dall’altro; considerato che le *MVC* – come si è detto prima – indicano chiaramente le RV come fonte, possiamo dunque concludere che la versione latina delle *MVC* abbia usato come fonte diretta, o con un’intermediazione molto stretta, la versione latina a noi conosciuta delle RV.

I brani in volgare, tuttavia, pur riportando il medesimo contenuto, differiscono chiaramente sia nel lessico che [meglio sia...sia] nella sintassi. Si possono avanzare a tale riguardo due esempi: uno è che l’espressione in entrambi i testi latini “*ego statui in corde meo*” nella versione delle RV diventa “*mi puosi fermamente in chuore*” mentre nel brano corrispondente del testo volgare delle *MVC* è “*si affermai lo chuor mio*”; l’altro è che per la formula latina “*et devote ac frequenter cogitabam*” si ha nel testo volgare delle RV: “*e sempre i stava pensosa*”, mentre nelle *MVC* si legge “*e divotamente pensando molte volte.*” Queste differenze a mio avviso possono essere spiegate esclusivamente con il fatto che le due versioni siano due volgarizzamenti indipendenti, probabilmente derivati da un unico testo latino, e dunque, anche in base alla sezione elisabettiana – come si è constatato nel capitolo 2.5. – possiamo escludere che la versione italiana delle *MVC* sia precedente al Testo maggiore latino. L’unica possibilità sarebbe supporre l’ipotesi - inverosimile - che il redattore del testo latino, usando nella sua traduzione il testo italiano delle *MVC*, avesse emendato tale testo con una versione latina delle RV, e che invece di tradurre anche questo brano dall’italiano (come McNamer ipotizza per l’intera opera), abbia sostituito un brano per motivi filologici, usando un controtesto. Come abbiamo accennato nel capitolo 2.5., in questo caso non si può neanche supporre, come fa la McNamer nel caso delle citazioni bernardine, che il traduttore/compilatore della versione latina potesse correggere la propria traduzione grazie ad una cultura generale e

²⁸⁹ Ivi.

²⁹⁰ Il testo corrisponde quasi letteralmente alla versione latina delle RV pubblicata da Oligier 1926, 54-58 e 66.

la mnemotecnica straordinaria,²⁹¹ visto che le rivelazioni private non appartenevano agli *auctores* che i frati potessero sapere a memoria.

Si nota inoltre come il testo delle *MVC* nomina anche Santa Elisabetta quale “devota” che ebbe rivelazioni. La formula “*cuius festum solemniter celebramus*” in un contesto francescano si riferisce chiaramente a Elisabetta d’Ungheria (o di Turingia +1231) che venne canonizzata nel 1235, ma è interessante notare come l’attribuzione di questa rivelazione alla famosa santa sia formulata in modo insicuro e cauto, sottolineato da un “*creditur*”. Tornerò ancora alla questione della formula “*creditur*” nel corso di questo capitolo, ma occorre prima considerare velocemente le RV per poter comprendere l’importante ipotesi legata a questo testo.

Lo scritto intitolato *Le rivelazioni della Beata Vergine Maria, fatte a Santa\Beata Elisabetta* è un breve trattato mistico che contiene 13 rivelazioni o apparizioni avute nella maggioranza dei casi dalla Vergine Maria, due volte da Giovanni Evangelista, e negli ultimi tre casi da Gesù Cristo. Il libro doveva essere abbastanza diffuso nelle regioni dell’Occidente tra XIV e XV secolo considerato che ce ne rimangono almeno 26 manoscritti e tre incunaboli tardo-medievali, e oltre che in latino anche in diverse lingue volgari, quali italiano, inglese, spagnolo, catalano, provenzale e francese.²⁹²

Per prima cosa vorrei riassumere qui brevemente il contenuto di questo libro visto che – nonostante le edizioni del testo – esso è poco conosciuto dalla storiografia. La struttura narrativa del libro non subisce comunque cambiamenti importanti nelle diverse versioni.²⁹³ L’opera è composta in forma di dialogo. Mentre Elisabetta medita su questioni teologiche, le appare la Vergine che durante la prima apparizione la accetta “per ancilla” dicendo:

²⁹¹ “...but even if more than one friar participated in the process of textual transmission I have attributed to Author b, it is not necessary to assume that ‘refinding’ citations from Bernard would be an onerous and nearly impossible task (...) but isn’t it true that many medieval authors knew their Bernard, and other authorities, inside out? Indeed, isn’t this often why citing sources by chapter and verse appears to have been unnecessary in so many contexts?” McNamer 2018n, 85

²⁹² La mia analisi è basata soprattutto su: Falvay 2005. Falvay 2011 e Falvay 2020. Le edizioni e i saggi più importanti sul testo sono: Oligier 1926, Bani 1932 e McNamer 1996.

²⁹³ Alexandra Barrat e Sarah McNamer identificano due diverse versioni latine. La prima (Cambridge, Magdalene College MS F. 4. 14) costituisce la base delle versioni inglesi (sia il ms. latino che le due traduzioni inglesi sono pubblicate da McNamer 1996, mentre l’altra sembra essere la base di tutte le altre varianti). In questa sede mi focalizzo sulle versioni italiane citando soltanto la seconda versione, anche se gli elementi su cui si basa il mio discorso sono quasi identici nelle due versioni latine.

Se ttu vuoi essere mia ancilla, io sarò tua donna, e sancta Elisabeth quasi come maravigliandosi di ciò che lla chiedeva per ancilla, disse: Chi siete voi che mi volete per ancilla?²⁹⁴

Nella prima rivelazione la Vergine rivela anche a Santa Elisabetta perché Cristo fuggì in Egitto.²⁹⁵

La seconda rivelazione sembra piuttosto essere una consolazione, visto che – vedendo Elisabetta piangere perché “*lle pareva che non avesse ben serviti li amonimenti,*” la Vergine Maria “*l’apparbe e consololla dolcemente.*” È importante a questo punto notare che la narrazione di numerose rivelazioni inizia con l’indicazione della data del calendario liturgico: questa seconda si svolge nella festa di Santa Agata, mentre la successiva nella festa di Santa Scolastica.²⁹⁶

Nella terza rivelazione alla santa ungherese appare, assieme alla Vergine Maria, anche Giovanni Evangelista quasi quale notaio del loro rapporto maestra-ancilla: “*...e di questa donazione fece seramento alla Vergine Maria, e messer sancto Giovanni ne fece carta*”.²⁹⁷ Questo episodio è abbastanza particolare, non solo per l’uso di un lessico giuridico in un contesto agiografico (il testo latino usa la formula *instrumentum publicum*), ma anche per l’idea stessa che a proposito di un evento spirituale-mistico (Elisabetta si promette ancilla della Vergine) si parla di un atto giuridico scritto.²⁹⁸

Alla quarta rivelazione – avvenuta nel giorno di Natale – si legge un episodio esteso della vita della Vergine rivelato alla santa ungherese, ed è in questo capitolo che si legge il primo brano citato nelle *MVC*. In questa visione, dunque, la Vergine rivela a Santa Elisabetta l’orazione che aveva fatto nel tempio. Il libro delle rivelazioni, infatti, è un genere mariologico non soltanto per il fatto che la protagonista è la Vergine, ma anche perché una parte delle storie

²⁹⁴ Le tre edizioni sono: Banfi 1932; Oliger 1926, 52, 54, e “Vita di Santa Elisabetta.” In Manni 1735, Ristampa: “Rivelazioni sulla vita della Madonna e Leggenda di Santa Elisabetta.” In De Luca 1954, 1977. IV, 705-726.

²⁹⁵ La prima rivelazione: Banfi 1932, 24-25: inc.: “E stando uno di” – expl.: “agguati d’Erode” Cf. Oliger 1926, 52, 54: inc.: “Prima revelatio. Die quadam” – expl.: “Egyptum fugit.” e Manni, 708-709: inc.: “Stando un di” – expl.: “aguati d’Erode.” Questo episodio tuttavia non è narrato in dettaglio, come nella parte corrispondente delle *MVC*.

²⁹⁶ Da ora in poi cito l’edizione di Florio Banfi del volgarizzamento trecentesco italiano delle rivelazioni confrontando con il testo latino presumibilmente originale secondo l’edizione di Livarius Oliger, e con l’altra versione italiana trecentesca pubblicata da Domenico Maria Manni. Banfi 1932, 25: “Nella festa di sancta Agata – ogni offesa.” Cf. Oliger 1926, 54: “Secunda revelatio. In festo beate Agathe – dimictitus offensa.” e Manni, 709: “Nella festa del di – ogni offesa.” Le due feste sono il 5 e il 10 febbraio.

²⁹⁷ Banfi 1932, 25: “Nella festa di sancta Scolastica – ne fece carta.” Cf. Oliger 1926, 54: “Tertia revelatio. In festo sancte Scolastice – instrumentum scripsit”, mentre l’altra versione italiana omette la terza rivelazione.

²⁹⁸ Secondo Sarah McNamer: “... it may have developed from the little-known motif of the contract between the Virgin and John the Evangelist.” – *op. cit.*, 107.

narrate si riferisce alla sua vita. Gli episodi della vita della Vergine che leggiamo nel testo delle RV sono in parte relativi all'infanzia della Vergine, e come tali non si trovano nei Vangeli canonici, ma in due Vangeli apocrifi²⁹⁹ venendo diffusi soprattutto attraverso il leggendario più conosciuto del basso Medioevo latino, la *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze (+1298).³⁰⁰ È da notare che la *Legenda Aurea* contiene anche una vita di Elisabetta d'Ungheria che tuttavia non incorpora nessun elemento speciale di devozione mariana da parte di Elisabetta. Nella quarta rivelazione, dunque, la Vergine racconta a Elisabetta le “*sette petitioni*” che essa aveva inoltrato a Dio, che sono:

gratia d'adempire el comandimento d'Iddio .. gratia d'amare el proximo ... ch'elli mi facessi odiare e schifare tutto quello hodia ... humiltà, patientia, benignità, mansuetudine ... che mi facesse conoscere lo tempo, quando dovesse nascere quella sanctissima Vergine che doveva portare el figliuolo d'Iddio ... che Dio conservasse el tempio e 'l suo popolo...³⁰¹

La quinta rivelazione può esser definita come una descrizione doppiamente mistica, con la Vergine che rivela a Elisabetta una sua esperienza di unione mistica. All'inizio Maria adopera una metafora musicale originale dicendo: “*Di me facea Iddio come alcuno maestro di sonare stromento, el quale si studia di d'accordare tutte le corde, e poi che ll'à beve accordate, si canta con esso*”, raccontandole poi come essa fosse stata “*portata dagli angeli innanzi al cospetto d'Iddio.*”³⁰²

Nella sesta rivelazione prima si legge un'altra esortazione, poi la Vergine – in risposta a una domanda - parla a Santa Elisabetta della sua vita prima dell'annunciazione, di come essa desiderasse fortemente servire quella vergine che secondo la profezia sarebbe diventata la genitrice di Dio (un desiderio che era stato già menzionato tra le petizioni della Vergine nella quarta rivelazione). Interessante risulta come la Vergine menzioni di aver iniziato a riflettere su

²⁹⁹ La prima versione che descrive la storia della Madonna bambina nel tempio è il cosiddetto Proto-vangelo di Giacomo (in Greco, scritto nel II-III secolo). Nell'Occidente cristiano essa venne diffusa attraverso il vangelo apocrifo latino dello Pseudo-Mattia del IX secolo, v. McNamer 1996, 108.

³⁰⁰ *Legenda Aurea*, 326-327. Sull'infanzia della Madonna si vedono due capitoli il 50., *De Annuntiatione dominica* (326-335); il 127., *De natiuitate Marie virginis* (900-917).

³⁰¹ Banfi 1932, 25-26: “Nella vigilia di Natale – dovessi dimandare.” Cf. Oliger 1926, 54, 56, 58: “Quarta revelatio. In vigilia nativitatitatis – virtutes dari.” e Manni, 709-711: “Nella vilia di Natale – presunzione a dimandarla.” Questa quarta rivelazione, assieme alla settima, è la parte del libro che si è diffusa maggiormente, venendo poi incorporata nelle *Meditationes Vitae Christi*, su cui si veda sotto.

³⁰² Banfi 1932, 26-27: “Un'altra volta – nocte in lecto.” Cf. Oliger 1926, 58, 60: “Quinta revelatio. Item quadam nocte – lectum intraret.” e Manni, 711-712: “Un'altra volta – entrasse in letto.” L'origine dell'immagine dell'anima come strumento secondo McNamer 1996 risale a Platone (*op. cit.*, 110), la descrizione del rapimento mistico è piuttosto tipico, e presenta numerosi paralleli nella letteratura mistica.

ciò leggendo la Scrittura: “*Et avendo aperto il libro innanzi quello detto d’Ysaia propheta...*”, e infatti, come sappiamo, nel basso-Medioevo essa è spesso rappresentata con un libro in mano.³⁰³ Nel corso di questa rivelazione la Vergine racconta anche la storia conosciuta dell’annunciazione.³⁰⁴

La settima rivelazione è il secondo brano delle RV citato nelle MVC, in cui la Vergine insegna a Elisabetta che “*l’anima non acquista nessuna gratia se non per oratione e per afflictione del corpo*”, fornendole alcune istruzioni morali, come la necessità per l’anima di umiliarsi davanti a Dio senza domandare nulla, e solo allora “*...la benignità d’Iddio è tanta che, senza ch’ella dimandi, si lla adempirà assai megli, ch’ella non saperebbe dimandare.*” Inoltre Maria descrive come in questo stato d’animo gli apparve l’arcangelo Gabriele salutandola con le parole conosciute dalla Bibbia.³⁰⁵

Durante l’ottava apparizione la Vergine Maria chiede a Elisabetta: “*Chi è quelli ch’ama Iddio? Ami’l tu?*” Essa non sa risponderle, così è la Madonna che dà la risposta: sono San Bartolomeo, San Giovanni e San Lorenzo che veramente amano Dio.³⁰⁶

Nella nona rivelazione incontriamo un altro elemento di coesione interna del libro, visto che il testo si riferisce alla quarta rivelazione: “*...l’orationi, che nostra Donna l’avea rivelate che faceva, come avea detto di sopra ...*”. A questo proposito Maria spiega a Elisabetta che allo stesso modo, come lei la conforta con i segreti rivelati, anche Elisabetta è stata eletta per aiutare gli altri: “*e perciò ti dichò che coloro ch’anno le virtù, aiutino coloro che non l’anno...*”.³⁰⁷

Possiamo dunque dividere le rivelazioni in due parti: nelle prime nove i due protagonisti sono la Vergine e Elisabetta (con l’eccezione della terza quando – come si è visto – al fianco di Maria vi è San Giovanni), mentre nelle ultime quattro rivelazioni non troviamo più la Vergine come protagonista. Nella decima brevissima storia è infatti San Giovanni Evangelista che diventa il confessore di Elisabetta:

³⁰³ Su questo motivo si veda Feo 2019.

³⁰⁴ Banfi 1932, 27-28: “E lla mattina – troverai adempiute.” Cf. Oliger 1926, 60, 62, 64, 66: “Sexta revelatio. Mane autem – petitiones inpletas.” e Manni, 712-713: “Partita la vergine – troverai adempiute.” Cf. S. McNamer, 111.

³⁰⁵ Banfi 1932, 28-29: “Ancora stando – vita eterna.” Cf. Oliger 1926, 66, 68, 70: “Septima revelatio. Item dum vice – ipsam perdit.” e Manni, 714-715: “Ancora stando – non si può salvare.”

³⁰⁶ Banfi 1932, 29-30: “Nella vigilia di Natale – e ’l mio aiuto.” Cf. Oliger 1926, 70: “Octava revelatio. In vigilia nativitatit – confortans te.” e Manni, 716: “Nella vilia di Natale – amerai Iddio.”

³⁰⁷ Banfi 1932, 30: “Pensando una volta – salute d’altrui.” Cf. Oliger 1926, 70, 72, 74: “Nona revelatio. Dum semel Christi – sollicite et devote.” e Manni, 717-718: “Pensando una volta – salute degli altri.”

...el Padre di Misericordia le provvide di messer sancto Giovanni evangelista. E quando ella si confessava da llui, maravigliosamente si ricordava di tutti e' suoi peccati.

Nelle ultime tre rivelazioni è invece Gesù Cristo a presentarsi davanti a Elisabetta. Nell'undicesima narrazione la santa ungherese ode la voce del Signore perché la sua preghiera gli piace così tanto che egli dichiara: *“per questa oratione ti sono perdonati tutti e' peccati.”* La santa sta meditando su *“che vita le convenisse fare”* e la voce le risponde con le parole del Salmo 36. 3-8: *“Abbia speranza in Dio e adopera bene ... lassa ongni furore”*.³⁰⁸

Nella dodicesima rivelazione Gesù si presenta anche visivamente agli occhi di Elisabetta e la consola dicendo che essa non deve preoccuparsi più dei peccati, e dunque il redentore fu *“...affricto in tutte le parti e membra, con che tu ài offeso el tuo Creatore”*; a ciò segue un elenco delle sofferenze corporali di Cristo che portano il perdono dei peccati commessi attraverso le corrispondenti parti del corpo, ad esempio: *“se ttu offendesti colla lingua, la mia sofferse l'amarezza del fiele e la fortezza dell'aceto.”*³⁰⁹

La narrazione è in un certo senso lineare, la Santa viene a conoscere sempre più profonde e segrete verità, e nell'ultima, in seguito a una visione della mano di Cristo, Egli le dichiara: *“Sappi carissima figliuola che ttu se' purgata e sanctificata di tutti e' peccati.”*³¹⁰

Come si è visto, delle tredici rivelazioni, quelle dalla quarta alla settima, più la nona, sono relative ad avvenimenti della vita della Vergine, mentre dalla prima alla terza, più l'ottava, esse contengono degli ammaestramenti e delle esortazioni veri e propri da parte della Vergine, mentre tra l'undicesima e la tredicesima sono rivelazioni cristologiche.

A proposito delle possibili fonti dell'opera una ricerca dettagliata e sistematica non è stata mai fatta. Gli editori delle diverse varianti, cioè Livarius Oliger, Giuseppe De Luca, Sarah McNamer e Florio Banfi, ne hanno individuate alcune nelle loro note. Oltre alla Bibbia si devono menzionare, come abbiamo accennato sopra, i Vangeli apocrifi e la Legenda Aurea per gli episodi dell'infanzia della Vergine, e per la sesta e settima rivelazione un sermone di Sant'Agostino (*De Annuntiatione dominica*) e il *De Nativitate Domini* di San Leone Magno.³¹¹ Vorrei aggiungere un ulteriore possibile fonte che è il testo di Pseudo-Anselmo conosciuto dal

³⁰⁸ Banfi 1932, 31: “Uno die avea – ongni furore.” Cf. Oliger 1926, 74, 76: “Die quadam fuerat – derelinque furorem.” e Manni, 718: “Uno di, santa – adopera bene.”

³⁰⁹ Banfi 1932, 31: “Un altro di – infirmità e dolore.” Cf. Oliger 1926, 76, 78: “Item dum quadam – pro te portavi.” e Manni, 718-719: “Un altro di – contenta e allegra.”

³¹⁰ Banfi 1932, 31-32: “Una volta, istando – secula seculorum.” Cf. Oliger 1926, 78, 80: “Item quadam vice – vera non esse.” e Manni, 719-720: “Un'altra volta – Madre sempre. Amen.”

³¹¹ Oliger 1926, 44.

titolo *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*, che offre degli interessanti paralleli testuali.³¹²

Livarius Oliger nel 1926 pubblicò una edizione critica usando come testo base il codice 442 di Assisi, comparandolo con altre quattro varianti latine e fornendo la trascrizione dell'unico testimone catalano. I manoscritti più antichi sembrano essere i due codici latini conservati ad Assisi che sono già documentati nell'inventario del 1381. Abbiamo tuttavia un manoscritto che l'Oliger non conosceva ancora, visto che le rivelazioni sono riportate e tradotte in provenzale nel libro di Petrus de Paternis, intitolato *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, datato – secondo la testimonianza diretta del manoscritto – al 1349, che per il momento sembra essere il testimone più antico di questo testo.³¹³

Anche se l'Oliger fece un enorme lavoro filologico nel presentare la maggior parte dei testimoni, nel frattempo sono stati ritrovati parecchi altri manoscritti e due altri incunaboli. Per il nostro argomento risulta fondamentale che mentre Oliger menzionava solo due manoscritti in italiano, oggi se ne contano 10, più una edizione incunabola. Dunque conosciamo oggi 12 manoscritti latini, 10 manoscritti più un incunabolo italiani, un incunabolo spagnolo, un manoscritto catalano, uno provenzale e uno francese, e infine un manoscritto e un incunabolo inglesi.³¹⁴ In totale possiamo contare 26 manoscritti medievali e tre incunaboli rimastici, e possiamo supporre che se ne ritroveranno altri ancora.³¹⁵ Questo numero relativamente alto di esemplari suggerisce che le Rivelazioni di Elisabetta fossero popolari durante il XIV e il XV secolo. Infatti, vi sono 5 manoscritti databili al XIV secolo, tre del XVI, mentre tutti gli altri

³¹² Pseudo Anselmo. La datazione del testo però – come abbiamo visto di sopra nel capitolo 1 e come ci torneremo nel capitolo 3.4. - è incerta.

³¹³ Carolus-Barré 1942-1943, 222. Nagy 2019, 465-475.

³¹⁴ I MSS. latini sono: **Cod. 442** Bibl. Municipale Assisi: ff. 190r-193r; **Cod. 656** Bibl. Municipale di Assisi: ff. 120r-125v; **Cod. I/66** S. Isidoro di Roma: ff. 190r-196r; **Cod. I/141** S. Isidoro di Roma 1227, n.12 et 13: ff. 98r-107r; **Cod. I/154** Isidoro di Roma: ff. 95r-v; **Cod. Cappon. 116**. Bibl. Ap. Vaticana: 94v-109r; **Cod. 112**. Subiaco: ff. 188v-190v; **Cod. 25**. Biblioteca Classense di Ravenna: ff. 88v-96v; **Cod. Canonic. 525**. Bodleian Library, Oxford: ff. 218v-224v; **Cod. Ottob. Lat 13**. Bibl. Ap. Vaticana: ff. 37r-49r; **MS F. 4. 14** Cambridge, Magdalane College; **Uppsala**, Universitets Bibliotek **MS C631**.
I MSS. italiani sono: **Cod. Ms. II. IV. 105** (Magl. Cl. XXXVIII, n 4.): ff. 59-78; **Cod. Ms. II. II. 71** (Magl. Cl. VII. n. 22.) ff. 79-99; **Cod. II. VIII. 25** (Magl. Cl. XXXV n 305). ff. 152r-153v; **Cod. II. II. 390** (Magl. XXXV, 175); **Cod. II. IV. 147**, ff. 59v-63r; Panciatich. 38. **c. 120b-132b**; **Cod. Palat. 118** c. 1a-15b. Tutti e sette della Biblioteca Nazionale di Firenze; **1441 (Q.I.19)** Bibl. Riccardiana (Firenze): ff. 153a-164b; **Cod. 316 5966 (LIV, 4, I)** Biblioteca Guarnacci (Volterra): ff. 262r-267r; **Cod. Barb. Lat. 4032** Bibl. Ap. Vaticana: cc. 123-128v. L'incunabolo italiano è: Antonio da Padova, *Vita e miracoli, con le rivelazioni mostrate a Santa Elisabeth, figliuola del re D'Ungheria*, Venezia, 1493-94, (che si trova tra l'altro nella B.N. di Firenze **E.6.2.65.**) 56-69. L'incunabolo spagnolo è: *Floredo de Sant Francisco*, Sevilla, 1492. (Biblioteca Nazionale di Madrid). Il Ms. inglese è: **MS Hh.1.11**. Cambridge University Library. L'incunabolo inglese è: Wynkyn de Worde (British Library, John Ryland Library, C.U.L., Winchester College). Il Ms. catalano è: **Cod. Vatic. Rossian. 3** Bibl. Ap. Vaticana: ff. 122r-136a. Il Ms. francese è: **Cod. 222 (208)** Biblioteca Comunale di Soisson: ff. 187v-194r.

³¹⁵ Oliger informa anche di tre manoscritti latini perduti (Oliger 1926, 37-38).

esemplari sono del XV secolo. Si deve inoltre notare che non soltanto i testi italiani, ma anche la maggioranza di quelli latini, sono, secondo l'opinione dell'Oliger, di origine italiana.³¹⁶

Può essere utile a questo punto vedere la redazione dei codici in cui sono presenti i testi delle rivelazioni. Più della metà dei codici può essere definita come redazione almeno parzialmente francescana. Vorrei sottolineare come quelli trecenteschi sono tutti in qualche modo francescani³¹⁷ tranne il Cod. Barb. Lat 4032 di cui si avrà modo di parlare in seguito. Tra i codici tardi e gli incunaboli si possono trovare delle redazioni miste e varie di tipo leggendario.³¹⁸ Un altro aspetto a cui vorrei accennare è che tanti codici risultano essere redazioni fatte probabilmente per un pubblico femminile, perché contengono vite di sante, o addirittura di altre mistiche italiane dell'epoca (quali Margherita da Cortona e Angela da Foligno) o sono redazioni dedicate al culto mariano.³¹⁹

Analizzando il contenuto dei codici, a mio avviso si può stabilire una certa tendenza: verso la seconda metà del Quattrocento l'elemento francescano si indebolisce, mentre diventerà più importante l'aspetto femminile.³²⁰ In una redazione, che è l'incunabolo inglese, insieme al testo delle rivelazioni troviamo addirittura la vita di Caterina da Siena che, come sappiamo, fu domenicana, ovvero dell'ordine mendicante per certi aspetti concorrente ai francescani. Delle due versioni italiane si avrà modo di parlare in dettaglio in seguito. In base a questa breve analisi dei codici, si può ipotizzare che il testo sia nato, o almeno che nel primo periodo si fosse diffuso in ambiente francescano, ma che la sua popolarità – soprattutto delle versioni tardive – fosse

³¹⁶ *"Longe plures Codices sunt originis italicae..."*, Oliger 1926, 30.

³¹⁷ *"Tum exstandibus tum deperditis id commune est, quod Revelationes B. Elisabeth fere semper una cum aliis textibus franciscanis permixta inveniuntur, quo Fratres Minores potissimi huius tractatuli propagatores apparent."* Ivi.

³¹⁸ Per esempio il MS latino Cod. Ottob. Lat 13. della BAV del periodo a cavallo tra Trecento e Quattrocento oltre alle Rivelazioni contiene orazioni varie. Tre MSS italiani quattrocenteschi contengono invece *vitae* di santi vari, senza traccia di alcuna redazione francescana: Cod. Ms. II. II. 71 (Magl. Cl. VII. n. 22.) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Cod. Ms. II. IV. 105 (Magl. Cl. XXXVIII, n 4.), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Bib. Riccardiana 1441 (Q.I.19) (Firenze).

³¹⁹ La vita di Margherita da Cortona si trova nel Cod. I/66 Collegio di S. Isidoro, Roma, mentre quella di Angela da Foligno nell'altro codice latino di S. Isidoro; redazioni mariane sono per esempio nel Cod. Barb. Lat. 4032 e in parte anche nel Cod. Cappon. 116. del Vaticano.

³²⁰ Tra i cinque codici trecenteschi, quattro MSS latini (il **Cod. 442** e il **Cod. 656 della Bibl. Municipale di Assisi**; il **Cod. I/154** di S. Isidoro di Roma e il **Cod. Canonic. 525**. Bodlein Library di Oxford sono secondo la descrizione fatta dall'Oliger redazioni francescane, e senza alcun elemento specificatamente femminile, e soltanto il Barb. Lat. 4032, che è un caso a parte, può essere ritenuto una redazione non-francescana e parzialmente femminile (contenente la *vitae* di ben 25 sante e soltanto 2 santi, così come inoltre la vita e i miracoli della Vergine Maria). Per il Quattrocento i numeri cambiano, tra i 12 esemplari il cui contenuto è conosciuto, soltanto 7 sono francescani e 5 „neutrali”, mentre troviamo 6 esemplari (di cui 2 francescani e 4 neutrali) che contengono elementi femminili.

dovuta al contenuto mistico didattico per le donne. Alcuni predicatori del '400 e del '500 sapevano certamente delle rivelazioni di Santa Elisabetta.³²¹

Parlando della storiografia moderna del testo, dobbiamo dire che prima del Novecento il libro delle RV era conosciuto solo da alcuni scrittori. Ne esiste una copia latina seicentesca fatta per i bollandisti, di cui Städtler pubblicò una traduzione tedesca in allegato alla propria traduzione della vita di Sant'Elisabetta scritta in francese da Charles de Montalambert.³²² Anche il Wadding, lo storiografo dell'ordine francescano, ne pubblicò alcuni brani, aggiungendovi una rivelazione di Elisabetta di Schönau. La prima edizione moderna di una versione italiana del testo delle rivelazioni fu dovuta a Domenico Maria Manni nel Settecento. Come abbiamo visto, il saggio che costituisce la base di tutta la ricerca moderna a proposito delle Rivelazioni di Santa Elisabetta fu scritto da Livarius Oliger nel 1926. Oliger oltre a fornire l'inventario di buona parte dei manoscritti, offre un saggio filologico dettagliato sul tema e in più – come abbiamo accennato – l'edizione critica delle varianti latine sulla base dei cinque manoscritti principali, così come dell'unico manoscritto catalano.

Tra gli ungheresi fu per la prima volta Kálmán Tímár ad occuparsi del tema (precedendo anche la pubblicazione di Oliger) analizzandolo soprattutto dal punto di vista dei frammenti che erano giunti attraverso codici ungheresi. Nel 1932 Florio Banfi scrisse un articolo in italiano – che è rimasto quasi interamente sconosciuto dalla storiografia successiva – pubblicando una redazione volgare della Leggenda di Elisabetta d'Ungheria che contiene anche il testo italiano delle Rivelazioni, aggiungendovi delle importanti affermazioni filologiche.³²³

Dopo una pausa di mezzo secolo il filone del discorso fu ripreso – come abbiamo visto – da due studiose, Alexandra Barrat e Sarah McNamer che concentrandosi sugli esemplari inglesi e di un altro manoscritto latino del testo, si sono occupate anche delle questioni generali del tema.³²⁴ Più recentemente le RV sono state analizzate brevemente da Gábor Klaniczay come un esempio per la “trasformazione del profilo agiografico dei santi dinastici in Italia,” e seguendo i suoi risultati me ne sono occupato anche io. Ultimamente le RV vengono studiate

³²¹ I predicatori che menzionavano le Rivelazioni sono gli italiani Gabriello Barletta, (+1470) e Fra Mariano da Firenze (+1523), un tedesco, Joannes de Werdena, e alcuni ungheresi quali Pelbarto da Temesvár (+1540). V. Tímár 1926, 169-177.

³²² Montalambert 1837.

³²³ Tímár 1926, Banfi 1932.

³²⁴ Barrat 1992, McNamer 1996.

nel contesto del dibattito filologico sulle MVC, e in questo senso ne scrive anche Sarah McNamer nelle sue recenti pubblicazioni.³²⁵

Dopo questo breve riassunto del contenuto, della diffusione e della storiografia del libro delle RV vorrei concentrarmi sulla domanda principale a proposito della data delle RV, (che è determinante anche per la definizione della data delle MVC), ovvero, quale sia il posto di questo libro nell'agiografia su Santa Elisabetta d'Ungheria (+1231), e prima di tutto, se possiamo parlare veramente delle sue rivelazioni, o se si tratta di una contaminazione o di una attribuzione falsa. Come vedremo, la maggior parte degli studiosi pensa a una contaminazione e tenta di trovare un'altra Elisabetta quale vera autrice o protagonista del libro.

Come abbiamo visto, parlando delle rivelazioni, il testo delle MVC dice così: “si crede (*creditur*) che sia stata Santa Elisabetta la festa della quale festeggiamo solennemente,”³²⁶ cioè l'attribuzione alla famosa santa ungherese non è sicura a livello testuale, anzi dobbiamo sottolineare che il riferimento è molto più sicuro nei manoscritti conosciuti delle RV piuttosto che nella citazione delle MVC. Il dubbio rimane anche tra gli studiosi moderni, e non solo Barrat e McNamer, ma già l'Oliger aveva cercato un'altra Elisabetta per spiegare l'origine del testo. In questa parte del presente capitolo riassumerò gli argomenti dei sovracitati studiosi, aggiungendovi alcune considerazioni mie.

Livarius Oliger suggerisce che le Rivelazioni siano in realtà le rivelazioni di Elisabetta di Schönau (+1164). I suoi argomenti si basano soprattutto sul fatto che Elisabetta di Schönau fu una mistica del XII secolo ben conosciuta, la quale aveva avuto molteplici rivelazioni e visioni descritte e diffuse da suo fratello Ekbert.³²⁷ Una delle sue famose rivelazioni parla addirittura dell'Assunzione della Vergine. Oltre a ciò proprio questa rivelazione di Elisabetta di Schönau venne inserita tra le rivelazioni di Elisabetta d'Ungheria in un codice trecentesco. Inoltre, in alcuni esemplari delle RV Elisabetta è definita vergine.³²⁸ Sappiamo che Elisabetta d'Ungheria, in contrasto con la beata di Schönau, non era una vergine, anzi, essa fu proprio il modello per le donne sposate e vedove. Un punto problematico tuttavia – notato anche dall'Oliger – è che queste rivelazioni non si trovano tra le tante rivelazioni e visioni di Elisabetta

³²⁵ Falvay 2005, Falvay 2011 e Falvay 2020. McNamer 2009, McNamer 2018a.

³²⁶ “*Quid autem ibi fecerit, scire possumus ex reuelationibus suis, factis cuidam suae deuotae; et creditur, quod fuit sancta Elisabeth, cuius festum solempniter celebramus.*” Stallings-Taney, CCCM 153, 15, l. 8-14. La citazione corrisponde alla rivelazione n. 4. (p. 54-58) e 7 (p. 66-70) in L. Oliger 1926.

³²⁷ Roth 1884.

³²⁸ L'inserzione di una visione di Elisabetta di Schönau si trova nel **Cod. Cappon. 116**. Bibl. Ap. Vaticana; Elisabetta è definita vergine nello stesso codice e anche, ad esempio, nel **Cod. 442 di Assisi** e nel **MS F. 4. 14**. Cambridge, Magdalane College.

di Schönau.³²⁹ La spiegazione data dall'Oliger è che queste rivelazioni potevano essere quelle non selezionate per la pubblicazione definitiva da parte di Ekbert. Quest'argomentazione può essere certamente plausibile, conoscendo il metodo di Ekbert nella redazione delle rivelazioni di sua sorella, Elisabetta di Schönau. Anne L. Clark, l'autrice di una monografia moderna sulla mistica tedesca scrive così:

*He (Ekbert) then worked over these records, translating, polishing, revising, until he had a text that satisfied his judgment about what was appropriate to be published. Elisabeth did not tell Ekbert everything she experienced, nor did Ekbert publish everything she told him.*³³⁰

Anche se questo problema può essere spiegato in questo modo, ci sono altri aspetti, formulati in gran parte dalla storiografia successiva, che discutono l'attribuzione di queste rivelazioni ad Elisabetta di Schönau.

Quanto alla verginità dell'Elisabetta delle rivelazioni, essa è piuttosto un attributo quasi automatico delle donne venerate. Sappiamo anche degli elementi agiografici indiscutibilmente relativi a Santa Elisabetta d'Ungheria che la definiscono come una vergine.³³¹ A proposito dell'inserzione di una rivelazione senza dubbio di Elisabetta di Schönau possiamo affermare che in altri manoscritti si trovino altre inserzioni, come ad esempio nelle rivelazioni di Angela da Foligno.³³² I dubbi più profondi vengono dall'esame dei manoscritti – descritti in gran parte dall'Oliger stesso. Per prima cosa, si trovano esemplari provenienti da varie parti dell'Occidente, ma non non vi è alcuna traccia del fatto che il libro fosse stato conosciuto in territorio tedesco, tranne l'ipotesi avanzata da Alexandra Barrat e Sarah McNamer, con cui esse cercano di spiegare l'esistenza di due versioni latine indipendenti con un'originale ipotetico tedesco.³³³ Inoltre – come si è detto sopra – i manoscritti più vecchi sono datati alla metà del XIV secolo, mentre Elisabetta di Schönau visse nel XII secolo (1129-1164). Questa lacuna di quasi due secoli e la mancanza di fonti d'origine tedesca sono difficilmente spiegabili, e

³²⁹ “*Sola difficultas quae superest ad attributiones opusculi B. Elisabethae Schonaugiensi faciendam ea est, quod textum harum Revelationum inter scripta eius non invenitur.*” Oliger 1926, 50.

³³⁰ Clark 1992, 54.

³³¹ Banfi 1932 p. V, n. 5: „*S. Elisabetta d'Ungheria, nella pubblica opinione medioevale, si va figurando veramente come vergine.*”

³³² In tre esemplari dopo le tredici rivelazioni è aggiunto un brano tratto dalle Rivelazioni di Angela da Foligno; nella variante pubblicata dal Manni è inserita la famosa citazione dalla prima biografia di Elisabetta d'Ungheria “*Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum.*” Nel codice capponiano latino il testo è preceduto da una citazione dalle Visioni di Elisabetta di Schönau. In due versioni italiane – come si avrà modo di dire in dettaglio – le rivelazioni sono parte integrante di una redazione volgare della vita di Elisabetta d'Ungheria.

³³³ “*In both versions the Latin has the typically pedestrian and laboured feel of a translation from a vernacular, especially a non-Romance vernacular.*” Barrat 1992 6. Cf. McNamer 1996, 19.

secondo la mia opinione, concorde con tutti gli studiosi successivi all'Oliger, rendono poco probabile l'ipotesi dello studioso francescano.³³⁴

Come abbiamo accennato all'inizio del presente capitolo, Alexandra Barratt e Sarah McNamer non accettando l'ipotesi di Oliger a proposito di Elisabetta di Schönau, hanno trovato un'altra Elisabetta come candidata per le RV, e nel saggio del 1990 di McNamer questa ipotesi è diventata la base della datazione non solo delle RV, ma anche di tutte le MVC che le citano.

Secondo loro, infatti, la Elisabetta delle rivelazioni non può essere altro che la Beata Elisabetta di Töss (c.1292/95-c.1336/38), anche lei principessa ungherese, che visse nel monastero domenicano svizzero di Töss, famoso centro della mistica basso-medievale. Essa era figlia del re d'Ungheria Andrea III, e la sua vita venne scritta da Elsbet Stagel, anche essa monaca nello stesso monastero.³³⁵ I motivi per cui questa Elisabetta sarebbe stata la vera protagonista delle rivelazioni sono i seguenti: che essa in realtà era figlia del re d'Ungheria e allo stesso tempo vergine, mistica e devota a Maria, risiedente in un monastero.³³⁶

Possiamo quindi riassumere in 4 punti, citandoli in maniera più dettagliata, gli argomenti principali, relativi all'ipotesi di Elisabetta di Töss quale autrice delle RV:

- 1.) La protagonista delle RV sembra essere una suora, e questo è il caso di Elisabetta di Töss, mentre non lo è per Elisabetta d'Ungheria (che era moglie e madre di famiglia aristocratica).
- 2.) La mancanza della devozione mariana e dell'esperienza mistica nelle fonti biografiche di Elisabetta d'Ungheria.
- 3.) Il fatto che anche Elisabetta di Töss fosse una principessa ungherese.
- 4.) Due importanti manoscritti latini delle RV nominano la protagonista come vergine.

In questo caso però i controargomenti sembrano essere ancora più forti rispetto al caso di Elisabetta di Schönau. Prima di tutto Elisabetta di Töss era quasi interamente sconosciuta al di fuori del suo ambiente ristretto. Come scrive Gábor Klaniczay, è poco probabile che le rivelazioni di una domenicana svizzera fossero giunte in Italia e che diventassero così popolari in ambiente francescano.³³⁷

³³⁴ Klaniczay, 372-375.

³³⁵ Oehninger 2000.

³³⁶ "Saint Elizabeth of Hungary was not a virgin ... she was deeply devoted to the Virgin Mary ... the Elizabeth of the revelations weeps abundantly while praying, just as Elizabeth of Töss ... the Elizabeth of the text was a nun ...", McNamer 1990, 11-13 passim.

³³⁷ Klaniczay, *Holy Rulers*, 372-375.

Che la protagonista sia una suora, si capisce – secondo Barratt e McNamer – dall’uso di espressioni come “*sponsa Christi*” o “*ancilla Christi*” nel testo delle RV, e inoltre al frequente riferimento del calendario liturgico, che indicano infatti un membro di una comunità religiosa quale un monastero. Devo aggiungere a questo proposito che sia espressioni come *sponsa* o *ancilla Christi*, sia il calendario liturgico, si usano anche nelle comunità terziarie, non soltanto tra le suore, e dunque questo unico fenomeno non escluderebbe neanche Elisabetta d’Ungheria, la quale dopo la morte del marito visse una vita strettamente legata ai Francescani; esiste inoltre anche una estesa discussione circa la possibilità o meno della sua aderenza al Terzo Ordine francescano.³³⁸

Per quanto riguarda il secondo argomento, è vero che la devozione mariana e la mistica sono elementi molto più centrali nella vita di Elisabetta di Töss che in quella di Elisabetta d’Ungheria, ma come vedremo più in là, essi non sono per niente alieni dall’agiografia dell’Elisabetta d’Ungheria; a ciò aggiungiamo che neanche nel caso di Elisabetta di Töss abbiamo alcuna prova di qualche attività relativa alla messa per iscritto di esperienze mistiche.³³⁹

Per quanto riguarda la verginità della protagonista, dobbiamo sottolineare prima di tutto che è vero che questo elemento è presente in totale in tre luoghi di due manoscritti principali delle RV³⁴⁰, ma dobbiamo aggiungere che l’espressione ‘*virgo*’ si legge esclusivamente nelle formule di incipit ed explicit dei codici, nel caso del primo manoscritto come:

- 1.) *Incipit legenda sancte Hely(sa)beth virginis cui facte sunt Revelationes infra scripte*
(f. 120r.)
- 2.) *Expliciunt Revelationes facte sancte Helysabeth virgini...* (f. 125 v).³⁴¹

Nel caso del manoscritto di Cambridge, come:

- 3.) *Hic incipiunt visiones beate virginis Elisabeth filie Regis Vngarie*³⁴²

La testimonianza di questi tre luoghi mi sembra, tuttavia, molto limitata per due motivi. In primis, perché sappiamo che queste formule venivano spesso create dai copisti e non tramandano necessariamente il testo di base. In secondo luogo, se teniamo presente che il nome

³³⁸ Per gli argomenti affermativi si veda ad esempio: Temperini 2007, Temperini 2002, Pieper 2000. Per i controargomenti si vedano tra gli altri Vauchez 2003; Gecser 2009, 64–66, e Gecser 2012, 60–64.

³³⁹ Questo punto è ammesso anche da Barratt e McNamer „*There is no indication in Stigel’s vita that Elizabeth ever recorded her religious experiences ...*” McNamer, 1996, 13. Vö. „*But the life of Elizabeth of Toess says nothing about the content of any revelations...*” Barrat 1992, 8.

³⁴⁰ Assisi Biblioteca del Sacro Convento Cod. 656 che è uno dei manoscritti più antichi, datato alla metà del Trecento, e Cambridge Magdalene College MS F. 4. 14. è l’unico manoscritto completo della seconda versione latina sulla quale si basa tutta la tradizione medio-inglese delle RV.

³⁴¹ Oliger 1926, 52, n., e 82.

³⁴² McNamer 1996, 56.

normalmente (*H*)*Elisabeth* non si declina in latino, e che inoltre nel senso originale della parole non è essa, ma la Vergine Maria ad avere le rivelazioni, e che dunque la forma giusta del titolo in italiano sarebbe quella di 'Rivelazioni della Vergine mostrate ad Elisabetta,' possiamo supporre che le forme citate sopra siano il frutto di una corruzione del testo.³⁴³ Il senso da dare a questa soluzione è che nell'originale la parola 'virgo' sarebbe stata legata non al nome di Elisabetta ma a quello di Maria, nella forma ipotetica di "*Revelationes Beate Virginis Elizabeth.*"

Inoltre, se si interpretassero le formule di incipit ed explicit dei codici come necessariamente contenenti informazioni biografiche storicamente fondate, dovremmo considerare anche l'attestazione di altri testimoni delle RV che nominano l'Elisabetta delle Rivelazioni come appartenente al Terzo Ordine Franciscano, il che ovviamente non sarebbe vero per la domenicana Elisabetta di Töss, ma un attributo di Elisabetta d'Ungheria. La McNamer spiega questo elemento asserendo che durante la sua trasmissione il testo sarebbe stato contaminato con il culto dell'Elisabetta più famosa, ma questo è un argomento circolare, visto che con la stessa logica potremmo interpretare alla stessa stregua anche l'attributo di principessa ungherese che è stato il punto di partenza di tutta l'ipotesi. Inoltre, essere figlia del re d'Ungheria – come vedremo – altro non è che un topos agiografico.

Aggiungerei su questo punto che anche dal punto di vista cronologico l'attribuzione è quasi impossibile, visto che la fama di Elisabetta da Töss cominciava a diffondersi in patria non prima degli anni '40 del Trecento, quando non solo i primi manoscritti delle RV, ma anche quelli delle *MVC* sembrano già diffusi in Italia. Elisabetta da Töss, infatti, morì tra il 1336 e 1338, mentre Elisabeth Stagel, la supposta autrice della sua unica leggenda, morì nel 1360. Possiamo dunque affermare che l'unico testo che testimoni il culto di questa principessa domenicana fu redatto tra il 1336 e il 1360,³⁴⁴ mentre i primi manoscritti delle RV risalgono alla metà del Trecento, così come, a quanto sembra, anche le due versioni italiane.³⁴⁵ Vorrei aggiungere a questa considerazione cronologica anche il fatto che le RV sono esplicitamente citate, anzi commentate e parzialmente tradotte in provenzale, da un autore agostiniano

³⁴³ Anche se i due codici sono filologicamente importanti, gli editori – rispettivamente Oligier e McNamer - li ritengono entrambi derivati da un archetipo perduto.

³⁴⁴ Puskely 1992, 308-330.

³⁴⁵ Per quanto riguarda i manoscritti latini, un *terminus ante quem* sicuro è il 1381, visto che il **Cod. 442** Bibl. Municipale Assisi è già menzionato in un inventario di quell'anno. Tuttavia, secondo la spiegazione di Oligier, il testo era già conosciuto alla metà del Trecento. V. Oligier 1926 1992, 31, 25. Sul volgarizzamento italiano secondo Florio Banfi „...resta ormai accertato che tale volgarizzamento derivi sin dalla prima metà del XIV secolo.” Banfi 1932, p. VII.

chiamato Petrus de Paternis, nella sua opera intitolata *Tractatus de sufficiencia et necessitate humanae vitae*, datata al 1349. La citazione comincia con la seguente formula:

*...con si leg en lo libre de las revelacions fachas a sancta Helisabeth per la Virge Maria, nonobstant que aquel libre sia apocrife, so es a dire non approvat par la sancta mayre Gleysa, en pero libre de grande ediffication.*³⁴⁶

Con lo stesso argomento cronologico possiamo escludere anche due altre venerabili Elisabette venerate dell'epoca: B. Elisabetta Bona (1386-1420) e S. Elisabetta di Portogallo (1271-1336).

Accetando queste considerazioni cronologiche di cui sopra, Sarah McNamer nell'introduzione alla sua recente edizione del testo, ha modificato ulteriormente la sua posizione, e ha proposto un'altra Elisabetta come protagonista delle RV. Nel suo lavoro del 2018, infatti, la McNamer riporta una nuova ipotesi a proposito dell'identità di questa "Elisabetta dell'Ungheria storica", identificandola con una terza candidata, nella persona di Elisabetta figlia del re ungherese Stefano V, la quale visse prima nel monastero domenicano sull'isola di Buda(pest), e poi, successivamente sposatasi e rimasta vedova, si trasferì a Napoli presso la sorella Maria d'Ungheria, all'epoca regina di Napoli, vivendo nel monastero domenicano partenopeo, morendo nel 1322.

Tale ipotesi a prima vista sembra modificare di poco la nuova datazione della studiosa, visto che la citazione è assente nel Testo breve, ovvero McNamer ri-data a dopo il 1322 in base a questa nuova ipotesi, solo le altre versioni delle MVC. Però è proprio la studiosa americana che in un commento alla sua edizione del Testo breve riporta le RV come fonte di un passo individuale del suo testo, arrivando così a una virtuale contraddizione. Il brano è il seguente:

Et secundo che se cotiene ne le revelatione, devotissimamente se inçenochioe et cum le mane zonte disse: "Ecco l'ancilla del Signore. Sia facto a me secundo la tua parola".³⁴⁷

Nelle RV si legge infatti una formula molto vicina:

*prostravi me in erram et genibus flexis ac manibus iunctis adoravi et dixi: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.*³⁴⁸

McNamer cerca di risolvere la contraddizione scrivendo:

³⁴⁶ Parigi, BnF, MS Latin 3313, f. 105 A, Louis Carolus-Barré, "Peyre de Paternas: Auteur du Libre de sufficiencia et de necessitat (1349)" *Romania*, LXVIII (1942), 217-239, il testo è trascritto nell'appendice a p. 239. La data è esplicitamente indicata nella lettera dedicatoria dell'opera. Ringrazio Eszter Nagy per aver richiamato la mia attenzione su quest'opera e questo articolo. Si veda anche Nagy 2019.

³⁴⁷ McNamer 2018A, 10

³⁴⁸ Oligier 1926, 68, citato anche da McNamer 2018A, 203.

*“Revelation” has several potential meanings: in its singular form, it can refer to sacred scripture, or more generally to anything revealed by God; in its plural form, it can refer to visions or to a text about visions. The simplest explanation here, given the fact that the term is presented in the singular would seem to be that the reference is to the scriptural passage... (Lk 1: 38) (...) it seems to me that there may have been a common source behind the Revelations and the testo breve.*³⁴⁹

L’argomento della studiosa però non regge, perché la formula “ne le revelatione” sta in realtà al plurale, come dimostra chiaramente l’articolo plurale, cioè non può riferirsi alla rivelazione divina, ma ad un testo di rivelazioni.³⁵⁰ In altre parole sembra che anche il Testo breve usi le RV come fonte, e questo fatto non è riconciliabile con la datazione e l’interpretazione di McNamer, dall’altra parte però non porta con sé nessuna contraddizione se accettiamo la ipotesi alternativa, ovvero che il Testo breve sia un rifacimento quattrocentesco.

Tornando all’ultima ipotesi di McNamer sulla possibile autore delle RV, ovvero a Elisabetta d’Ungheria (+1322), figlia di Stefano V, dobbiamo aggiungere che anche se accettassimo questa tesi, essa non potrebbe servire come terminus fisso, visto che le rivelazioni potevano circolare anche prima della morte di un’autrice.³⁵¹ Inoltre questa Elisabetta è ovviamente conosciuta dalla storiografia ungherese, venendo anche proposta nel contesto delle RV,³⁵² ma questa ipotesi per alcuni motivi regge ancor meno rispetto a quella di Elisabetta di Töss: giova ribadire che, le uniche informazioni biografiche per la Elisabetta delle RV, sono le seguenti: 1) il nome, 2) il fatto che sia una santa, 3) il suo essere figlia del re d’Ungheria; e inoltre, tra ciò che la McNamer non menziona nell’ultima pubblicazione, ma che si può leggere in alcuni degli stessi manoscritti nelle formula di incipit, vi sono i seguenti punti: 4) la verginità, e 5) il suo essere un membro del terzo ordine francescano. In definitiva, di questi cinque attributi solo due risulterebbero validi per l’ultima candidata della McNamer, visto che essa non fu né santa, né francescana, né tantomeno una vergine. Come abbiamo accennato per quanto riguarda il legame francescano, McNamer e Barrat ritenevano precedentemente che questo potesse

³⁴⁹ McNamer 2018A, 202-203.

³⁵⁰ Come ha dimostrato Concetto Del Popolo, portando parecchi paralleli nel Testo breve, come ad esempio, “intra le altre gran vertude.” Una possibile soluzione del problema potrebbe essere che il riferimento sia non alle RV; bensì alle Rivelazioni di Elisabetta di Schönau, ma non si trova nessuna corrispondenza testuale con le rivelazioni della mistica del 12-o secolo. Ringrazio l’autore che ha condiviso con me il suo saggio prima della pubblicazione. Si veda inoltre: Del Popolo 2021.

³⁵¹ Ringrazio Daniele Solvi per questa osservazione.

³⁵² Mária Puskely l’ha proposta nella discussione di un convegno. McNamer cita un saggio giovanile di Tibor Klaniczay che però non rappresenta lo stato attuale della ricerca ungherese. Anche l’autore stesso ha modificato sostanzialmente la sua posizione, in: Tibor Klaniczay 1995. I risultati più recenti si leggono invece nei saggi del figlio Gábor Klaniczay e di Viktória Deák, tutti disponibili anche nelle lingue occidentali, come ad esempio in Deák 2009. Klaniczay 2009.

originare dal mescolamento con il culto di Santa Elisabetta d'Ungheria; tuttavia – come ho detto – questo sembra essere un argomento totalmente circolare, visto che se il legame francescano poteva arrivare dal rimescolamento del testo con il culto della famosa e canonizzata Santa Elisabetta d'Ungheria, allora anche gli altri attributi – e cioè la santità e la regalità ungherese – potrebbero provenire da uno stesso processo di rimescolamento dei culti.

Abbiamo dunque visto che le ipotesi per trovare un'altra Elisabetta come protagonista o autrice delle Rivelazioni non sembrano plausibili. Dobbiamo allora tornare al punto di partenza e considerare la religiosità e soprattutto l'agiografia di Santa Elisabetta d'Ungheria (+1231) per spiegare l'origine delle RV. Edith Pasztor in un suo saggio, analizzando la religiosità di Santa Elisabetta, sottolinea come nonostante la sua più vistosa caratteristica fosse, “*oltre la povertà e la carità, un'intima, permanente disponibilità verso il mondo dei sofferenti e degli emarginati*”, Elisabetta d'Ungheria “*ebbe anche dei veri e propri rapimenti mistici.*”³⁵³ Infatti, tra le fonti duecentesche che possiamo definire biografiche,³⁵⁴ vi è il *Libellus de dictis quatuor ancillarum* che contiene delle informazioni secondo cui Elisabetta d'Ungheria avrebbe ricevuto delle rivelazioni, visioni e consolazioni divine. Una volta si trova anche una notizia concreta di queste sue visioni, quando Elisabetta dopo un rapimento mistico narra alla sua ancella prediletta, Isentrude, di aver parlato con Gesù Cristo, che le dice: “*Se tu vuoi essere con me, io voglio essere con te.*” E parla anche della sua esperienza visiva dicendo che: “*Ho visto il cielo aperto e il dolce Gesù, il mio signore inclinandosi da me e consolandomi.*”³⁵⁵ Vediamo dunque che l'esperienza mistica non era aliena alla religiosità di Elisabetta d'Ungheria, anche se questa non ne era la caratteristica centrale. Inoltre, proprio la formula “*si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum*” usata in questo episodio famoso del *Libellus* può ricordarci della prima rivelazione che nella versione latina riporta così le parole della Vergine: “*Si vis esse mea discipula et ancilla, ego ero tua domina et magistra.*”³⁵⁶

Nonostante questo, per altri motivi non ci sembra probabile che il libro delle RV sia una fonte che tramandi sue esperienze personali. Accanto ai motivi minori menzionati dalla storiografia – che l'ambiente della narrazione è un monastero, o che nel testo si dice che la

³⁵³ Pasztor 2000.

³⁵⁴ Schmidt, 1981, 1-6.

³⁵⁵ “*Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum (...) Vidi celum apertum et illum dulcem Iesum, Dominum meum, inclinantem se ad me et consolantem me de variis angustiis et tribulationibus (...)*” Huyskens 1911, 35-37, cf. Pasztor 2000, 155-158.

³⁵⁶ Oliger 1926, 52. Cf. la versione italiana già citata in Banfi 1932, 24. Ringrazio Gábor Klaniczay che ha richiamato la mia attenzione su questa similitudine. Non è casuale che proprio questa unica visione conosciuta di Elisabetta d'Ungheria venisse inserita tra la settima e l'ottava rivelazione nel secondo volgarizzamento italiano: Ancora un dì di quaresima – mi furono mostrate. Manni 1735, 715-716.

protagonista non ebbe accesso al suo confessore, mentre sappiamo che Corrado di Marburgo fu anche un po' "troppo presente" nella vita di Elisabetta d'Ungheria – cioè oltre a questi argomenti, ci sono due motivi che, a mio avviso, rendono poco probabile che il presente testo fosse originariamente relativo alla vita di Elisabetta d'Ungheria.

Il primo argomento per cui credo che le RV non possano essere elementi biografici della vita di Elisabetta d'Ungheria, è che nel testo di base risultano essere assenti tutte le informazioni personali tranne l'attributo "Elisabetta figlia del Re d'Ungheria." Non si trova allusione né al luogo geografico dove si svolgono le rivelazioni, né a nomi di persona. Quello che sorprende ancora di più è che non si trovi alcuna allusione alla storia familiare (infanzia, matrimonio, vedovanza) della protagonista. Soprattutto quest'ultimo elemento è così centrale nelle diverse *vitae* di Elisabetta d'Ungheria che anche le redazioni tardive vi fanno sempre riferimento.

Un altro argomento che appoggia questa ipotesi è il fatto che le Rivelazioni siano un'opera chiaramente mariana, mentre la devozione mariana è un aspetto che viene sottolineato nelle fonti biografiche della santa ungherese solo sporadicamente,³⁵⁷ e mai insieme a elementi mistici. Nelle poche esperienze mistiche di cui si ha notizia nel *Libellus*, infatti, troviamo una mistica a carattere puramente cristologico.

A questo punto dobbiamo affermare che le altre "Elisabetae" proposte dagli storici non siano plausibili per essere accettate come autrici/protagoniste delle RV, ma che – come abbiamo visto – il libro delle rivelazioni non sembra testimoniare nemmeno la biografia, ovvero le esperienze vissute della santa ungherese. Per trovare la soluzione a questo problema, a mio avviso, si deve tenere in considerazione alcuni aspetti particolari dell'agiografia bassomedievale italiana su Santa Elisabetta.

Nell'agiografia volgare dell'Italia del Trecento e del Quattrocento le RV non figurano semplicemente come un trattato apocrifo diffuso sotto il nome di Elisabetta d'Ungheria, ma come elemento organico del suo culto. Dopo qualche affermazione generale a proposito del culto italiano di Elisabetta d'Ungheria nel Trecento e nel Quattrocento, accennerei all'aspetto mariano del libro, e poi mi concentrerò su due redazioni italiane che includono le rivelazioni nel loro testo.

³⁵⁷ Vorrei ringraziare Gábor Klaniczay, che ha attirato la mia attenzione sull'episodio della purificazione di Elisabetta, dove Elisabetta "venit ad ecclesiam ...exemplo beate virginis". Su ciò si veda Huyskens 1911, 118. Inoltre, vorrei menzionare che su Giovanni Evangelista, l'altro protagonista delle rivelazioni, si legge nel *Libellus* che Elisabetta d'Ungheria da bambina lo scelse come patrono.

Dobbiamo tener presente che nell'agiografia del tardo Trecento in Italia, con l'influenza delle nuove donne-modelli dell'Italia due-trecentesca, si formò un certo modello di santità femminile mistica nel quale non era più semplicemente la vita umile e pauperistica a dare "l'odore di santità," quanto la conoscenza diretta di Dio: vale a dire, l'esperienza visionaria e mistica e qualche volta l'attività profetico-politica che rendeva una donna veneranda. Come sappiamo prima di tutto dalle ricerche di Gábor Klaniczay, in questa nuova atmosfera religiosa le caratteristiche originali delle sante principesse dell'Europa Centrale, non erano sufficientemente interessanti per un pubblico italiano. Possiamo in realtà rilevare una riformulazione di questi culti, che venivano adattati a nuove esigenze religiose che richiedevano vite ed attributi più evidenti.³⁵⁸ Così, nell'Italia di questo periodo, anche nel culto di Elisabetta d'Ungheria non dominavano gli elementi biografici, quanto quelli adattati a questa rielaborata atmosfera religiosa, come ad esempio il miracolo delle rose.³⁵⁹

Abbiamo detto sopra che le RV sono un'opera di devozione mariana, mentre nelle fonti duecentesche o "biografiche" di Elisabetta d'Ungheria questo aspetto non ha un ruolo centrale. D'altro canto, però, nell'agiografia italiana trecentesca oltre alle RV troviamo altri aspetti "marianizzati" della personalità di Elisabetta. Nella raccolta dei miracoli della Vergine composta da Duccio di Gana da Pisa probabilmente nella prima metà del XIV secolo, troviamo un noto miracolo di Elisabetta d'Ungheria in una nuova variante.

Il miracolo è quello del vestito che non si trova nelle fonti "biografiche" della santa, però che è noto al "dossier agiografico" di Elisabetta sin dal Duecento. Le due *vitae* duecentesche più conosciute contenenti il miracolo del vestito sono quella scritta da un domenicano tedesco, Teodorico (Dietrich) da Apolda, mentre l'altra è una leggenda d'origine italiana, chiamata dalla ricerca "anonimo toscano" pubblicata da Lemmens. Inoltre conosciamo anche altre versioni del miracolo del vestito, che seguono tutte la narrazione dell'"anonimo toscano,"³⁶⁰ descrivendo la storia di un ospite che arriva nella casa del marito e vuole vedere

³⁵⁸ Per il nuovo "modello" agiografico, si vedano: Vauchez 1989, e Klaniczay 1995, ora anche in Klaniczay 2019, 189-222.

³⁵⁹ Per il miracolo delle rose si veda Lemmens 1902, e più recentemente Klaniczay 2002, 316-319, Gecser 2005, Falvay 2013.

³⁶⁰ Renier 1993, 42-43; Lemmens 1901, 17. Le altre fonti da me conosciute che contengono il miracolo sono: "l'anonimo francescano": Pieper 2000, 54-56. Un sermone di Jacques de Provins: Balázs 1930, 37-38. E un codice di Bruxelles: *Catalogus* 1886, 295. Esiste inoltre una versione italiana nella vita pubblicata dal Banfi nel 1932. Per una raccolta con traduzione italiana dell'agiografia duecentesca e trecentesca di Elisabetta si veda: Temperini 2007, per l'analisi critica dell'agiografia elisabetiana la sintesi migliore e più recente è quella di Gecser 2009 e Gecser 2012.

Elisabetta, ma ella non ha il vestito, e quindi inizia a pregare, e così l'angelo di Dio le porta un vestito dorato con una corona. In questa narrazione cambia tuttavia la storia:

“Et stando un poco, **due vergini mandate dalla gloriosa vergine Maria** d'una sua cassa **una vesta dorata pretiosissima** si ne trassino, la quale passava la chiarita del sole, et ogni magnificentia et ogni bellezza.”³⁶¹

Come si vede, in questa narrazione è la Vergine a inviare il vestito dorato al posto di Gesù Cristo, come nelle versioni conosciute.

A questo punto dobbiamo analizzare brevemente due redazioni italiane della vita di Elisabetta che contengono le Rivelazioni. Nonostante il fatto che tutte e due le versioni siano state pubblicate – come si è detto prima una dal Manni e l'altra dal Banfi – esse non sono state affatto prese in considerazione dalla storiografia delle Rivelazioni. La variante più lunga, quella pubblicata dal Banfi in base a due manoscritti quattrocenteschi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze,³⁶² contiene un volgarizzamento della maggior parte del *Libellus de dictis quatuor ancillarum*, alcuni miracoli di guarigione presenti nella *Relatio miracolorum* del 1231, compilato da Corrado da Marburgo, il miracolo del vestito e il volgarizzamento delle RV. Secondo l'opinione del Banfi, il volgarizzamento risale alla prima metà del Trecento.

La vita pubblicata dal Manni nel 1735, e ristampata da Giuseppe De Luca nel 1954, è una redazione molto più breve della leggenda di Santa Elisabetta dal titolo *Alcuna particella tratta della Istoria di Santa Elisabetta figliuola del Re d'Ungheria*.³⁶³ L'edizione fu eseguita in base a due manoscritti trecenteschi di Firenze non precisati dall'editore,³⁶⁴ e la stessa versione si legge nel codice Barberino Latino 4032 della Biblioteca Apostolica Vaticana a cui ho accennato sopra. La specificità di questa leggenda sta nel fatto che essa contiene pochissimo della biografia di Santa Elisabetta, e che nella seconda e più estesa parte del testo incorpora le RV.

Questa *Vita* contiene dunque quattro parti: una introduzione brevissima di tipo biografico della santa, che è un riassunto inferiore a una pagina con qualche informazione poco

³⁶¹ La raccolta di Duccio di Gana è inedita, ho pubblicato il testo del miracolo elisabettiano in base ai due mss. conosciuti: il Cod. Barb. Lat. 4032 del Vaticano che tra l'altro contiene anche una leggenda italiana di Elisabetta con le rivelazioni, e il cod. Magliabecchiano XXXVIII della Biblioteca Nazionale di Firenze, con una analisi della tradizione testuale del miracolo del vestito: Falvay 2003.

³⁶² Il Cod. Ms. II. IV. 105 (Magl. Cl. XXXVIII, n. 4.), e il Cod. Ms. II. II. 71 (Magl. Cl. VII. n. 22.).

³⁶³ Manni, 705-726: “Vita di Santa Elisabetta.”

³⁶⁴ Uno dei due testi di base è certamente il MS. Panciatich. 38 della Biblioteca Nazionale di Firenze, mentre l'altro è con tutta probabilità il MS II. IV. 147 della stessa biblioteca.

concreta e solo parzialmente corretta: “*fu maritata a uno Duca,*” “*rimase vedova e fatta Monaca*” o “*servire ai poveri, e infermi e lebbrosi*” ecc. Mancano però tutte le informazioni geografiche e personali, tranne nella prima frase in cui si menziona “*la Beatissima Elisabetta, figliuola del Re d’Ungheria.*” Nella seconda parte della *Vita* sono narrati due miracoli descritti della santa Ungherese: il famoso *miracolo delle rose*, e *il miracolo del vestito* che – come abbiamo visto – sono elementi molto popolari in Italia nel XIV secolo, di cui però non risultano testimonianze biografiche coeve. La terza parte, come abbiamo ricordato prima, è il libro delle RV. La quarta parte della vita è un tipo di postfazione della redazione che descrive la morte di Elisabetta e alcune storie di devozione che avvennero sulla tomba e al funerale della santa. Quest’ultimo brano è praticamente identico all’ultima parte del volgarizzamento del *Libellus* pubblicato dal Banfi.³⁶⁵

Sulla base di queste due redazioni italiane del Trecento che includono le rivelazioni, possiamo affermare che le RV fossero ritenute un aspetto integrale della vita di Elisabetta d’Ungheria in Italia già nel Trecento. Nella prima redazione le rivelazioni sono parte di una compilazione contenente numerose tradizioni da fonti duecentesche, mentre la seconda è una versione molto rielaborata secondo le esigenze del basso-medioevo italiano, che mantiene poco della biografia concentrandosi sugli aspetti più evidenti, quali quelli metaforici, come il miracolo delle rose, e mistici come appunto il miracolo del vestito e le rivelazioni. Si può tutto sommato affermare sulla base di questo esame dell’agiografia volgare elisabettiana, che le RV non sembrano riferirsi alla vita reale di Elisabetta d’Ungheria, ma che il loro ambito organico possa essere all’interno dell’agiografia elisabettiana italiana del XIV secolo.

L’ultima domanda a cui dobbiamo rispondere in questa sede è sul modo in cui venne originariamente contaminato il libro delle rivelazioni con il culto italiano di Elisabetta d’Ungheria. Per formulare un’ipotesi plausibile dobbiamo tenere presenti tre aspetti.

- 1) L’origine regale è indiscutibilmente un topos nel Basso-Medioevo che veniva aggiunto facilmente a figure oggetto di venerazione, anche senza alcun fondamento biografico. Come scrive uno dei maggiori esperti sulla santità basso-medievale, André Vauchez: “. . . *quando non si avevano notizie sulla vita di un personaggio a cui veniva tributato un culto, e si sentiva il bisogno di assegnarli una biografia, quasi sempre nelle leggende gli si attribuivano ascendenti illustri se non regali.*”³⁶⁶

³⁶⁵ Per una descrizione di questa vita si veda Falvay 2003.

³⁶⁶ Un’esempio fornito da Vauchez è il caso di Sebald di Norimberga (eremita del XI sec), di cui nel Trecento in un inno viene detto “*stirpe regali natus,*” 1380, mentre in una vita diventa addirittura il figlio di un re di Danimarca. Vedi Vauchez 2000, 70, n. 2.

- 2) In Italia, le sante principesse dell'Europa Centrale, come sappiamo dalle ricerche di Gábor Klaniczay “dovevano essere fornite di nuovi attributi.” E questi nuovi attributi erano quasi sempre il carattere mistico, secondo le esigenze del pubblico italiano.³⁶⁷
- 3) Essere una santa di origine regale, e allo stesso tempo di stirpe ungherese, è un topos che circola in Italia tra Trecento e Quattrocento in varie tradizioni religiose spesso come contaminazione basata sull'identità dei nomi (come nel caso di Margherita Porete e Margherita d'Ungheria) ma anche indipendentemente da ciò (ad esempio la popolare leggenda della donna innocente perseguitata, che in Italia era diffusa nello stesso periodo sotto il nome di una certa Santa Guglielma regina d'Ungheria).³⁶⁸

Concludendo, sull'origine delle RV, si può direi che le ipotesi degli studiosi che cercavano un'altra Elisabetta per queste rivelazioni non sembrano troppo convincenti. D'altra parte, però, nonostante il fatto che le rivelazioni non sembrano documentare le esperienze vissute da Elisabetta d'Ungheria, non possiamo negare che queste rivelazioni siano in un certo senso sue. Come ha scritto Florio Banfi: “...non cessiamo di condividere **la tradizione** che, attraverso tanti secoli, attribuiva a S. Elisabetta d'Ungheria queste rivelazioni della Madonna.”³⁶⁹ Abbiamo visto che la religiosità italiana tra Trecento e Quattrocento venerava una Elisabetta d'Ungheria diversa da quella che conosciamo dalle sue prime leggende, dalle fonti biografiche. Dobbiamo tener presente che Elisabetta d'Ungheria era conosciuta e venerata in Italia durante gli ultimi secoli del Medioevo così come ci appare nelle fonti dell'epoca. Infatti, nell'agiografia italiana tardo-medievale Elisabetta d'Ungheria è una mistica, devota soprattutto alla Vergine Maria e il suo miracolo più popolare è il miracolo delle rose. In questa agiografia si integravano molto bene anche le RV.³⁷⁰

Quello che ci interessa in questa sede, tuttavia, è la datazione delle MVC, e abbiamo esaminato le varie ipotesi circa l'attribuzione delle RV per giustificare o meno il ruolo cronologico riferito dalla ricerca, in altre parole, ci interessava veramente la sua data. Come ipotesi sull'origine del testo delle RV, possiamo dunque dire che esso originò in Italia,

³⁶⁷ Klaniczay 1995, 106 (=Klaniczay 2019, 220): “. . . nell'ambiente religioso italiano la santa semplicità non era sufficiente. Per essere notate, qui, anche le sante principesse dovevano essere fornite di nuovi attributi.”

³⁶⁸ Su questo si veda: Falvay 2008, Falvay 2011

³⁶⁹ Banfi 1932, p. V, n. 5.

³⁷⁰ Falvay 2005, Falvay 2011.

probabilmente in ambiente francescano, all'inizio del XIV secolo,³⁷¹ e in base ai parallelismi di cui abbiamo detto, si può affermare che non dobbiamo necessariamente trovare né un'altra Elisabetta, né una principessa ungherese originarie. Il testo venne poi contaminato già nel Trecento con il nome di Elisabetta d'Ungheria, e soprattutto nei volgarizzamenti italiani esso era ritenuto un elemento integrale della vita di Elisabetta d'Ungheria. Le RV, dunque, non possono avere un ruolo determinante nella datazione delle *MVC*, perché in base a quello che sappiamo dell'origine delle due opere esse sono più o meno contemporanee.

D'altra parte, le *MVC* possono aiutarci a capire l'origine delle RV, almeno secondo una ipotesi rimasta quasi interamente sconosciuta dalla ricerca internazionale, ma che è a mio avviso molto stimolante. Kálmán Tímár, infatti, nel lontano 1909, ovvero prima della pubblicazione pioniristica di Livarius Oliger, scrivendo in ungherese sul rapporto dei due testi, constata che il fatto che l'autore delle *MVC* (che lui pensava ancora fosse Bonaventura) cita le rivelazioni senza attribuirle chiaramente a Elisabetta d'Ungheria, possa essere giustificato in quanto:

...anche dal manoscritto che aveva sotto gli occhi doveva mancare l'informazione che queste siano le visioni della nostra Santa Elisabetta. In base al riferimento bonaventuriano possiamo tranquillamente ricostruire il titolo originale del manoscritto:
*Revelationes beatae Mariae factae cuidam suae devotae...*³⁷²

Nonostante tutti i testimoni tramandati delle RV siano attribuiti a Elisabetta, e che non se ne abbiano copie anonime, l'ipotesi di Tímár ci sembra plausibile.

Il testo delle RV originariamente anonimo poteva essere associato spontaneamente al nome di Elisabetta, visto che anche su base biblica questo è il nome femminile più accostabile a rivelazioni mariane. E anche nelle *MVC* stesse poco dopo il capitolo sull'infanzia della Vergine, in cui si citano le RV, si legge un intero capitolo sulla visitazione della Vergine a Elisabetta.³⁷³

A questo punto McNamer nel suo saggio del 2018 scrive giustamente che “*there is no manuscript that indicates that a pre-Elizabeth stage ever existed.*” È vero che non abbiamo una testimonianza diretta coeva del “pre-Elizabeth stage”, ma una tradizione tardomedievale attesta la circolazione del testo anche in forma anonima. Infatti, un predicatore francescano ungherese, Pelbartus de Temeswar (1503), nella sua opera intitolata *Stellarium corone benedictae Marie*

³⁷¹ Ringrazio André Vauchez che ha attirato la mia attenzione sulla canonizzazione (1317-1318) di Chiara da Montefalco durante la quale per la prima volta venne indagato l'aspetto visionario della candidata.

³⁷² “...az előtte fekvő kézirat címében is hiányoznia kellett annak a kitételnek, hogy azok szent Erzsébetünk látomásai. Bonaventura hivatkozása nyomán bátran rekonstruálhatjuk a kézirat eredeti címét: *Revelationes beatae Mariae factae cuidam suae devotae...*” Tímár 1909, 582.

³⁷³ Il n. 6 della collatio strutturale Ertl et al., e il capitolo V dell'edizione critica del testo latino, dal titolo: “Quomodo Domina nostra iuit ad Elizabeth” (Stallings-Taney, 24–27).

*Virginis*³⁷⁴ riporta come *exemplum* uno degli stessi brani delle RV citati nelle MVC in modo anonimo, in più usando quasi letteralmente la stessa formula che si trova nel testo pseudo-bonaventuriano:

Erat namque quaedam devota persona quae devotione sedula orabat Virginem Mariam, ut sibi revelaret qualiter ipsa in sua vita...

Possiamo in questo caso supporre una tradizione indipendente dalle MVC, sia perché Pelbartus cita le sue fonti, sia in quanto un francescano ungherese non avrebbe esitato a citare l'autorità di Elisabetta d'Ungheria (venerata come santa nazionale già in quel periodo) e quella di Bonaventura a cui le MVC erano all'epoca saldamente attribuite.³⁷⁵

Oltre tuttavia agli argomenti espressi sopra, vorrei aggiungere che non sarebbe per nulla sorprendente leggere di rivelazioni mariane avute da un'anonima devota, anzi, in un genere affine molto diffuso nel Trecento, quello delle raccolte dei miracoli della Vergine, questa è una situazione narrativa consueta con cui vengono introdotti i singoli miracoli. Dobbiamo inoltre ribadire che l'attribuzione delle RV a Santa Elisabetta, principessa d'Ungheria, si legge esclusivamente nelle formule di incipit e di explicit dei codici latini, le quali – come è ben risaputo – sono le parti più variabili dei manoscritti medievali. McNamer cerca di asserire che nella seconda versione latina il nome di Elisabetta si trova varie volte anche all'interno del testo, che è vero, ma la studiosa omette di aggiungere che il nome di Elisabetta all'interno del testo si trova esclusivamente nella forma “*ancilla Christi Elizabeth*”, ovvero senza gli attributi che erano alla base dell'identificazione (la santità e l'essere principessa ungherese).³⁷⁶

Inoltre, al nome di una non meglio specificata Elisabetta durante la trasmissione del testo, i lettori e i copisti trecenteschi associavano facilmente la famosa Elisabetta figlia del re d'Ungheria. Questa associazione poteva aver luogo ancora più facilmente in un ambiente francescano nel quale la santa godeva di una popolarità speciale, essendo ritenuta patrona del Terzo Ordine francescano. Questa sua posizione particolare è testimoniata dalla formulazione citata delle MVC, “*cuius festum solemniter celebramus.*”

Possiamo osservare un processo parallelo anche nel testo stesso delle MVC in volgare a proposito di questo riferimento alla santa ungherese. Mentre nella maggioranza dei codici del

³⁷⁴ Pelbartus de Temeswar 1498, lib. VII, p. I, art. III, cap. IV, Miraculum. Sull'autore si veda la recente messa a punto in italiano di József Pál 2017. Sulle fonti e i miracoli nello Stellarium: Vrabély 2020.

³⁷⁵ Su questa tradizione si veda Falvay 2022.

³⁷⁶ Sarah McNamer, *The Two Middle English Translations of the Revelations of St. Elisabeth of Hungary: Ed. from Cambridge University Library MS Hh.i. 11 and Wynkyn de Worde's printed text of ?1493*. Heidelberg, 1996. Middle English Tests 28, passim

Trecento sia in latino che in volgare il riferimento a Elisabetta è identico sia nell'uno che nell'altro caso, ovvero

*...creditur, quod fuerit sancta Elizabeth, cuius festum solemniter celebramus/...possiamo sapere per rivelazione ch'ella mostrò ad una sua devota, e credesi che fusse Santa Elisabetta di cui noi facciamo festa.*³⁷⁷

In alcuni codici quattrocenteschi delle *MVC* questo vago riferimento diventa più diretto, come ad esempio in due codici senesi – non solo inediti, ma addirittura sconosciuti dalla ricerca precedente – dove il riferimento viene modificato radicalmente:

Ma vediamo quello che fece questa benedetta figliuola. Vivendo una santa dona, **figliuola del re d'Ongaria**, la quale aveva nome Elisabetta, la nostra donna le rivelò la vita sua e dissele così: sappi devota mia Elisabetta...³⁷⁸

Una formula molto simile si legge anche in uno dei “rifacimenti non Toscani” delle *MVC*, che abbiamo chiamato Versione Angelica: “...*Santa Elisabet del terzo ordine, filiola del re d'Ongaria*”³⁷⁹

Nel suo saggio del 2018 Sarah McNamer formula alcune ulteriori critiche contro i miei argomenti, esposti anche qui di sopra:

1) Non ho considerato il fatto che esistono due versioni latine indipendenti delle Rivelazioni, né l'ipotesi di Alexandra Barrat che entrambi sembrano essere tradotte da una lingua vernacolare non romanza.

2) Non è plausibile che le Rivelazioni siano interamente inventate o fittizie (“*wholly fabricated or fictive*”). Successivamente aggiunge che non abbiamo alcun parallelo con creazioni ad arte di di un analogo tipo di testo di letteratura visionaria femminile.³⁸⁰

Come risposte a queste critiche ho formulato la seguente risposta³⁸¹:

³⁷⁷ Sarri, 13.

³⁷⁸ Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati): MS I.VIII.6; MS I.V.7; MS I. VI. 7.

³⁷⁹ Rossi, 1859, 1.

³⁸⁰ “...Barrat accounted for the two independent Latin versions by positing that the original was a vernacular text, from which the two Latin versions were translated (...) Falvay does not address this issue.(...) how plausible it is that a set of revelations could be wholly fabricated or fictive? (...) there are no known parallels for the wholesale invention of a work of women’s visionary literature of this kind.” (McNamer 2018a, pp. cxli-cxlv)

³⁸¹ Falvay 2020, 158-159.

- 1) Ho in effetti considerato e citato l'ipotesi di Barrat in entrambi i miei articoli,³⁸² ma non l'ho discussa in dettaglio, in quanto l'ipotesi è formulata senza alcuna analisi linguistica dettagliata, e serve, a mio avviso, soltanto a fornire uno sfondo linguistico alla ipotesi generale dell'autrice – basata su argomenti storici, stilistici e sull'interpretazione della formula che indica l'autrice/protagonista – relativa a Elisabetta di Töss, di cui l'unica fonte rimasta è in volgare tedesco.³⁸³
- 2) Non è facile rispondere al punto sulle “rivelazioni interamente inventate o fittizie”, perché sembra che si basi su di un malinteso o su uno stravolgimento dei miei argomenti, visto che non ho mai scritto che le rivelazioni sono ”*fabricated*”, fittizie o inventate. Infatti, nella conclusione della mia argomentazione – come si vede anche dalle pagine di sopra – ritenevo fittizio non il testo, ma l'autore, o il protagonista, a cui il testo è attribuito. E' certamente risaputo che moltissimi testi medievali circolavano sotto un'attribuzione falsa o se si preferisce, fittizia.

Possiamo in conclusione affermare che l'ipotesi più recente sulla data delle *MVC* che si basava su una interpretazione di una delle fonti dell'opera, ovvero le *RV*, non sembra essere convincente, visto che né la base dell'idea su Elisabetta da Töss (morta nel 1336/38), né quella legata a Elisabetta d'Ungheria, figlia del re Stefano V (morta nel 1322), come autrice/protagonista delle *RV* è giustificabile. Nel caso in cui togliamo gli argomenti relativi alle altre due *Elisabetae*, possiamo confessare che le *RV* non sono in grado di aiutarci a risolvere la datazione delle *MVC*.

3.2. Il *Terminus post quem*

Visto che le *RV* non possono aiutarci nella determinazione della data delle *MVC* dobbiamo rivolgerci ad altri argomenti, incominciando con l'esame della tradizione manoscritta. Ciò che possiamo sostenere sulla base dell'esame della tradizione manoscritta è che la metà del Trecento – quando sono già sicuramente in circolazione diversi manoscritti sia in latino che in volgare – è l'ultima data possibile per l'origine di questo testo,³⁸⁴ anche se per

³⁸² Falvay 2011 148-149. Falvay 2005, 257 e n47

³⁸³ Per la versione A latina delle Rivelazioni condivido l'opinione dell'editore, Livarius Oliger, secondo la quale sarebbe stata scritta in Italia. La versione B, edita da McNamer sembra avere avuto una circolazione limitata all'Inghilterra, e infatti non possiamo escludere che si tratti di una (ri)traduzione dal volgare; tuttavia tenendo presente la sua circolazione mi sembra più plausibile – anch se non è di mia competenza stabilirlo – che si tratti di un volgare Middle-English. Sarebbero ovviamente necessarie, in merito, ulteriori ricerche.

³⁸⁴ Sui manoscritti più antichi torneremo in seguito.

una definizione più precisa, gli studiosi hanno portato soprattutto argomenti storico-filologici. Da quando la paternità del testo ascritta a Bonaventura da Bagnoregio (+1274) è stata confutata, la data generalmente accettata è stata l'inizio del XIV secolo.³⁸⁵ Vediamo in base a quali argomenti si sia arrivati a questa considerazione.

Sin dal 1976 il *terminus post quem* è stato fissato al 1298/1299, quando il *Liber specialis gratiae* di Matilde di Hackeborn iniziava a circolare.³⁸⁶ Edmund Colledge ha infatti individuato un brano nel Capitolo 80 del testo latino delle *MVC* (sia nel Testo maggiore che nelle MPC) che si riferisce alla propria fonte con le seguenti parole: “*Legi autem in quaedam scriptura, quod dominus cuidam devotae suae revelavit...*”³⁸⁷ per affermare, parlando di Cristo, “*quod ipse tonsus fuit capillis et depilatus barba...*” e aggiunge: “*sed Euangeliste non scripserunt omnia.*” Secondo l’argomentazione del Colledge la fonte menzionata in questo passo altro non è che il *Liber specialis gratiae*, che può essere stato pubblicato solo dopo la morte di Matilde, avvenuta nel 1298/1299; sarebbe di conseguenza l’anno 1299 a dover essere considerato quale *terminus post quem*. Tale argomento è stato accettato anche dagli studiosi successivi.³⁸⁸ Nel Liber si legge infatti una rivelazione di Matilde secondo la quale:

*Contristata quadam vice per orationis subsidium solito more ad Dominum confugit, ipsi cor suum et voluntatem offerens, ita ut non solum hoc, sed etiam quaecumque pro ejus amore libenter sufferet adversa. Ad quam Dominus dulciter se inclinans, os suum roseum illi praebuit osculandum. Sentiens autem anima ipsum **barbam non habere**, cogitare coepit si aliquod praemium a Deo Patre pro barbae in passione evulsione accepisset. Cui Dominus: Ego creator universorum non indigeo ullo praemio, sed tu es praemium meum.*³⁸⁹

Nella rivelazione citata, infatti, si legge della mancanza della barba del Redentore, ma si deve anche subito dire che in questo caso non possiamo parlare di una citazione testuale, come nel caso delle Rivelazioni di Elisabetta d’Ungheria nel capitolo sull’infanzia di Cristo (RV, analizzate nel capitolo 2.5. e nel presente capitolo) oppure dei brani bernardiani, ma piuttosto di una risonanza.

³⁸⁵ “début du 14e siècle”. Von Severeus–Solignac, col. 913.

³⁸⁶ Colledge 1976.

³⁸⁷ Stalling-Taney, 281: 10-14.

³⁸⁸ McNamer 2009, 946.

³⁸⁹ Libro II, capitolo 9 Revelaciones Gertrudianae ac Mechtildianae II: Sanctae Mechtildis... Liber Specialis Gratiae, Poitiers and Paris, 1877 citato da Colledge 1976, 105-107.

L'argomento di Colledge è stato originariamente utilizzato per le *MVC* in latino, ma la McNamer – accettando l'identificazione – aggiunge che il brano in questione è presente anche nelle versioni in volgare, anche se essa cita unicamente (coerentemente con il proprio argomento della primazia assoluta di quella versione) la lettura del *Testo breve*: “Io ho trovato in uno luoch ch'el Signore nostro rivelò a una sua divota che per derisione lui fo tosato...”³⁹⁰

Si deve ora stabilire quale sia la situazione con le altre versioni del testo. Dalla *collatio* strutturale viene rivelato che il brano è presente anche negli altri testimoni inclusi, tranne che nel Testo maggiore A.³⁹¹ Ciò tuttavia non sorprende, considerato che la citazione si trova nell'ultima parte dell'opera la quale manca interamente dal MS di Parigi, il quale, a sua volta, come abbiamo detto nel capitolo 2.1., è mutilo nella parte finale. L'informazione dunque è presente nella maggioranza delle versioni principali:

Testo maggiore B:

“Hoe trovato in alcuno luogo che 'l Signore rivelò a una sua di vota, che li furo tosolati e' capelli e diveltala barba; ma i Vangelisti non scrissero ogni cosa.”³⁹²

Testo minore:

“Ho trovato scritto in alcuno luogo che 'l Segnore revelò a una sua devota che li fuoro tosolati i capelli e pelata la barba ma i Vangelisti non scrissero ogni cosa.”³⁹³

In sostanza, si può notare che il brano è presente nelle versioni principali delle *MVC*, e si deve considerare anche il fatto che il *Liber* di Matilde fosse [MEGLIO ERA] in circolazione in Italia, e se ne conoscano anche volgarizzamenti italiani,³⁹⁴ per questo motivo fino ad alcuni anni fa il *terminus post quem* era largamente accettato, nonostante che, ripetiamo, non sia una fonte diretta.

Sarah McNamer ha tuttavia recentemente argomentato che in realtà la fonte del brano in questione sarebbe non il testo di Matilde, bensì il Memoriale di Angela da Foligno (+1309).³⁹⁵ Dobbiamo immediatamente aggiungere, tuttavia, che il motivo di Cristo senza

³⁹⁰ McNamer 2018A, 160. cf. McNamer 2009, 946.

³⁹¹ Ertl et al. 2013, n. 82.

³⁹² Sorio 171.

³⁹³ Sarri 1933, 335.

³⁹⁴ Bertini-Vignuzzi 2006, 291-307.

³⁹⁵ “There are several reasons why this passage is likely to be the source for the reference in the MVC” e “It is likely to be an allusion to Angela da Foligno’s Memoriale...” McNamer, *Meditations*, 230, n. 135 e cxx- cxxv)

barba in connessione con la Passione non è presente esclusivamente nei testi di Matilde e di Angela, ma – come ha fatto notare Péter Tóth, e come si evince anche dalla collatio in allegato 3 – anche in altri testi di mistica femminile tra Duecento e Trecento, come ad esempio, nella leggenda di Margherita da Cortona, o nella versione volgare delle Rivelazioni della Vergine, la versione originale latina che come abbiamo detto è una fonte citata in altri passi delle MVC. E' inoltre importante notare che né Matilde, né Angela, né gli altri testi offrono un parallelo testuale diretto, ma soltanto una consonanza tematica.³⁹⁶ Possiamo ipotizzare che il motivo sia un'associazione di ordine logico, a cui soprattutto la spiritualità femminile mendicante del primo Trecento era sensibile, oppure che il motivo abbia avuto origine nella tradizione esegetica, o ancora, in quella predicatoria rivolta soprattutto a un pubblico femminile. Ciò implica comunque – e in questo Sarah McNamer e altri hanno ragione – che il *terminus post quem* determinato sulla base della data di diffusione del Liber di Matilde da Hackeborn non è più sostenibile.

A questo punto la fonte più tarda delle MVC risulta essere la *Legenda Aurea* di Jacobus de Voragine (Iacopo da Varazze) datata ad alcuni decenni prima della morte dell'autore, avvenuta nel 1298. Non è tuttavia agevole nemmeno giustificare l'uso diretto di questo leggendario, anche se esso viene citato spesso dalle varie edizioni delle MVC, considerato che il testo contiene pochi elementi di contenuto nuovo e che le vite e le narrazioni liturgiche di Jacobus sono delle *abreviationes*; in altre parole non è sempre chiaro se le MVC utilizzassero il testo della *Legenda Aurea* o una versione precedente di quello stesso testo. Un esempio di ciò possono essere i numerosi episodi delle MVC in cui si indica la *Legenda Aurea* come fonte, e lo stesso episodio si legge anche nelle duecentesche *Abreviationes* di Jean de Mailly.³⁹⁷ Oltre a questo elemento un *terminus post quem*, basato sulla data di un'opera sicuramente citata direttamente nel testo delle MVC è la *Legenda Minor* di San Bonaventura, datata circa al 1266-1268.³⁹⁸

(il Memoriale circolava in ambienti francescani già attorno al 1300, “*What makes this theory all the more plausible in my view is the shocking character of Angela’s vision concerning the shearing of Christ.*”

³⁹⁶ Ringrazio ancora una volta Péter Tóth per avermi fatto notare la presenza – da me altrimenti ignorata - di questo motivo nelle RV.

³⁹⁷ Jean de Mailly 2013.

³⁹⁸ Tóth 2019, 95.

3.3. Il *Terminus ante quem*

Il *terminus ante quem* è stato tradizionalmente identificato con il 1364, “*an approximate date for Niccolò di Mino Cicerchia’s La passione de N.S. Gesù and La Resurrezione de Gesù Cristo.*”³⁹⁹ Fu Luigi Celluli ad occuparsi in dettaglio di questi componimenti nel suo lungo saggio, pubblicato nel lontano 1938, e sembra che da allora i suoi risultati siano rimasti validi.⁴⁰⁰ La questione richiederebbe una ricerca approfondita, tenendo anche presenti i risultati della ricerca degli ultimi decenni, perché i componimenti poetici ispirati dalle *MVC* – come diciamo nel capitolo 2.7. – riportano a un tema estremamente interessante per la diffusione dell’opera. A questo punto, tuttavia, parlando della datazione delle *MVC* non sembra indispensabile entrare nei dettagli, considerato che, come vedremo, altri argomenti permettono di anticipare la data delle *MVC* verso la prima metà del Trecento.

Infatti la tradizione manoscritta dimostra la circolazione del testo al più tardi verso il 1330-1350, come indicato da alcuni codici contenenti il testo delle *MVC* datati al secondo quarto del XIV secolo, o al decennio 1330-1340. Se la McNamer ribadisce che degli otto manoscritti datati alla prima metà del Trecento “*most belong to the testo minore type*”,⁴⁰¹ ciò sembra essere vero soltanto da un punto di vista matematico, visto che ben tre degli otto manoscritti contengono il Testo maggiore, e non considerando i due manoscritti latini (di cui uno è il Testo maggiore l’altro è un esemplare delle *MPC*), la proporzione dei due testimoni volgari del Testo maggiore contro i quattro del Testo minore rappresenta una percentuale decisamente più alta del Testo maggiore rispetto alla proporzione all’interno del numero totale dei testimoni conosciuti. Dobbiamo inoltre aggiungere che i cataloghi e gli studi citati in seguito sono stati tutti pubblicati nel periodo in cui la datazione erronea delle *MVC* successiva al 1336 era largamente accettata, ciò che influenzava certamente gli autori dei cataloghi.

Cronologicamente, tra i testimoni in volgare il codice più antico sembra essere l’unico codice integrale del Testo maggiore A, e cioè il MS It. 115. della Bibliothèque nationale de France di Parigi, che è datato al 1330-1350.⁴⁰² Stando alla datazione dei cataloghi moderni dei

³⁹⁹ Stallings-Taney, 258. cf. McNamer 1990, 249.

⁴⁰⁰ Celluli 1938. Cf. anche Vaccari 1952.

⁴⁰¹ McNamer 2018A, cxxvii.

⁴⁰² Si vedano Bischetti-Colozza 2021, Flora 2021. Si veda anche Flora 2009, 249, McNamer 2018A, p. cxxix.

manoscritti fiorentini, abbiamo almeno due ulteriori codici volgari databili con certezza alla prima metà del Trecento:

Il manoscritto N. A. 350 Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, datato al secondo quarto del Trecento⁴⁰³ è il manoscritto più antico del Testo maggiore B, oltre a essere un manoscritto estremamente importante anche per l'identificazione dell'autore, come vedremo nel capitolo 4.3., mentre il Gadd. 187 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze contiene il Testo minore, ed è datato alla prima metà del XIV secolo.⁴⁰⁴ Inoltre, il catalogo inedito di Tommaso Gramigni colloca due ulteriori manoscritti del Testo minore italiano – cioè il MS 1269 e il MS 1358 della Biblioteca Riccardiana - alla metà del XIV secolo.⁴⁰⁵ Anche il codice illustrato del Testo minore italiano dello Snite Museum di Notre Dame nell'Indiana (USA) (Acc. 85.25) viene datato alla metà del secolo.⁴⁰⁶

Oltre a questo corpus di codici volgari, abbiamo due testimoni latini databili alla metà del Trecento circa, essi sono il Cambridge, Trinity College MS B. 14. 7., un testimone delle MPC, mentre il MS 410 del Corpus Christi College di Oxford è uno dei testi di base dell'edizione critica del Testo maggiore latino.⁴⁰⁷

In conclusione, possiamo affermare che la tradizione manoscritta delle MVC, sia in latino che in volgare, attesta la larga circolazione dell'opera già durante il secondo quarto del Trecento, o almeno attorno al 1350, considerato che si hanno manoscritti di tre versioni volgari, ovvero il Testo maggiore A, il Testo maggiore B, e il Testo minore, oltre ai manoscritti di due versioni latine.

⁴⁰³ Bertelli 2002. coll. 102, p. 149-150

⁴⁰⁴ Bertelli 2011, coll. 88, p. 115-116.

⁴⁰⁵ Gramigni 2003-2004, Scheda 9, pp. 147-152 e scheda 16, pp. 189-190

⁴⁰⁶ Gura 2016, 537-539. Phillips 2006.

⁴⁰⁷ Stallings-Taney. Sul MS illustrato di Oxford si veda Bartal 2014, cf. la nuova analisi di Renana Bartal che propone una datazione al "primo Trecento" (*early Trecento*): "...I will instead suggest that work on the illumination started around 1300 in Perugia..." Bartal 2021, 111-112.

3.4. L'evidenza dell'arte figurativa

Oltre agli argomenti filologici e codicologici, anche un parallelo con l'arte figurativa del Trecento può aiutarci nella datazione delle MVC. Anche se chi scrive non ha competenza specifica in merito, dobbiamo sottolineare che il rapporto del nostro testo con l'arte figurativa del Trecento è un tema largamente discusso sin dall'Ottocento. Vorrei però sottolineare che proprio il caso delle MVC richiederebbe una collaborazione interdisciplinare ampia, prima di tutto tra storici dell'arte e letterati. Nonostante la vastità della storiografia in entrambi le discipline, si trovano pochissimi tentativi veramente interdisciplinari;⁴⁰⁸ per questo motivo è stato a mio avviso molto utile il doppio *panel*, organizzato nel 2018 da Holly Flora e Renana Bartal al congresso di studi medievali di Leeds, basato sul dialogo tra storici dell'arte e filologi, e la relativa pubblicazione che è uscita recentemente per Brepols.⁴⁰⁹ Inoltre vorrei menzionare l'edizione critica del ms. Ital. 115 della Bibliothèque nationale de France, in cui oltre all'edizione del testo e saggi introduttivi sono ripubblicate le illustrazioni trecentesche con il commento artistico di Flora.⁴¹⁰

Sin dall'opera storica di Émile Mâle è diventato un *topos* ricorrente nella storiografia d'arte che la narrazione delle MVC servirebbe come fonte di molti motivi dell'arte figurativa del Trecento.⁴¹¹ L'esempio più conosciuto è il ciclo di affreschi nella Cappella degli Scrovegni di Padova, eseguito nel primo decennio del Trecento da Giotto di Bondone, a proposito del quale molti critici hanno menzionato le MVC come una fonte diretta o indiretta delle immagini.⁴¹² Più di recente diversi critici hanno argomentato che nel caso di una somiglianza

⁴⁰⁸ Un raro esempio veramente importante è il saggio francese sul manoscritto di Parigi: Dalarun-Besseyre 2009, 73-96, che è rimasto stranamente poco conosciuto e utilizzato dagli studiosi, si veda Falvay 2021,

⁴⁰⁹ *The "Meditationes vitae Christi" and Visual Constructions of Memory I-II*, Leeds Medieval Congress 2018. Gli atti sono usciti recentemente presso la Brepols: Flora-Tóth 2021.

⁴¹⁰ Dotto-Falvay-Montefusco 2021.

⁴¹¹ Mâle 1898.

⁴¹² Ad esempio, «Il teologo che ha concepito il programma eseguito da Giotto è il religioso che regge sulle spalle il modellino della cappella che il padrone di casa, Enrico Scrovegni, sta offrendo alla Madonna [...]» «...un identikit abbastanza preciso [...] che mostra di possedere un'ampia e approfondita cultura, che comprende i testi sacri, i Vangeli apocrifi, gli scritti dei padri della Chiesa, diversi commenti e testi della tradizione tardo-antica e medievale (come il Fisiologo, le *Meditationes* dello Pseudo-Bonaventura, la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze): di rigorosa formazione agostiniana...il monastero dei frati eremitani (ordine agostiniano) [...] vi insegnavano celebri maestri, il più famoso dei quali era Alberto da Padova (c. 1269-c1328)»: Pisani 2009, 120. Oppure: «Il programma iconografico-iconologico del ciclo è basato su conoscenze e suggestioni svariatissime. Le fonti più largamente usate per le Storie di Gioacchino, della Vergine e di Cristo sono state individuate nei Vangeli Apocrifi (in particolare il Protovangelo di Giacomo e il Vangelo dello Pseudo Matteo) e nella *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varazze. Soprattutto negli ultimi anni, sempre più frequenti riferimenti sono stati rinvenuti in un testo di devozione francescana, le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo Bonaventura»: Basile 1992, 13.

tra motivi pittorici e narrativi si può sempre discutere la direzione dell'influenza, e molti negano che un testo scritto debba necessariamente precedere l'opera d'arte.⁴¹³ Così Anne Derbes riassume la questione:

These texts need not to be taken as the sources of the images to be considered here; relatively few scholars today would insist on the primacy of texts over images. It is more reasonable to understand both as expression of a larger discourse.⁴¹⁴

Anche il più recente contributo sul rapporto tra il testo delle MVC e l'arte figurativa va in questa direzione. Infatti Joanna Cannon nel suo saggio del 2021 analizza la relazione tra le MVC e diverse opere d'arte databili alla seconda metà del '200, capovolgendo la prospettiva, e indagando le opere d'arte come possibili fonti del testo narrativo.⁴¹⁵

Dobbiamo anche riconoscere che la maggioranza dei motivi pittorici menzionati dagli studiosi come ispirati dalla narrativa delle MVC ne costituiscono al massimo un parallelo,⁴¹⁶ oppure possiamo ritenere sia il testo che l'immagine come manifestazioni della stessa mentalità spirituale.⁴¹⁷ Accenno soltanto a due esempi tra i motivi elencati: l'episodio di uno dei re magi che bacia il piede del Bambino durante l'adorazione che in realtà non appare né testualmente nelle MVC, né per la prima volta in forma visiva nella Cappella Scrovegni, ma si può trovare in entrambe le forme già in opere precedenti e meno conosciute.⁴¹⁸ Oppure, nell'analisi della scena sulla controfacciata degli Scrovegni in cui Dio invia l'arcangelo Gabriele, un recente saggio di Giuliano Pisani cita le MVC per spiegare la presenza di esseri angelici che sembrano supplicare Dio:

La scena dipinta da Giotto evoca una tradizione medievale, secondo la quale gli spiriti angelici, mossi a compassione del genere umano, si raccolsero davanti al trono di Dio

⁴¹³ Per una sintesi storiografica: Flora 2009, 33-40, e inoltre più recentemente: Polzer 2016.

⁴¹⁴ Derbes 1996, 21.

⁴¹⁵ Cannon 2021.

⁴¹⁶ Motivi pittorici ispirati dal testo delle MVC Ragusa-Green p. XVIII, citato da Flora 2009, 37: «the Virgin at the birth of John the Baptist; the ox on the Journey to Bethlehem; the saddle and column in the Nativity; the old Magus kissing the foot of the Christ child in the Adoration; the young John the Baptist with the Madonna and Child [...] the meeting of the Virgin and Christ at the crossroad in the Bearing the Cross; the two ladders in the Deposition; Christ appearing to his mother after the Resurrection.»

⁴¹⁷ «Because we have no firm evidence that any known artist read the text, nor can we be certain about its date of composition, such general approaches [...] look to the MVC not as an iconographic source, but as a document of late-Medieval piety [...]:» Flora 2009, 39-40.

⁴¹⁸ Si veda Cannon 2021.

e tutti insieme lo supplicarono di perdonare l'uomo [...]. La fonte è individuabile nei primi due capitoli di un testo francescano della seconda metà del Duecento, le *Meditazioni sulla vita di Nostro Signore Gesù Cristo*, attribuito allo Pseudo-Bonaventura [...].⁴¹⁹

Nei primi due capitoli delle *MVC* – citati estesamente dallo studioso – si legge, infatti, prima la preghiera degli angeli a Dio e poi la “Contestazione” tra la Misericordia e la Verità, ma il tema non è affatto un’invenzione dell’autore del nostro testo, bensì, soprattutto per quanto riguarda il secondo capitolo citato da Pisani, è una rielaborazione di un sermone di Bernardo da Chiaravalle.⁴²⁰

Il caso degli affreschi della chiesa napoletana Santa Maria Donnaregina offre però a mio avviso un esempio in cui la relazione tra testo e immagine può essere dimostrata in un modo ben più organico di quello della Cappella degli Scrovegni, visto che qui possiamo identificare dei motivi pittorici che sembrano seguire fedelmente alcuni dettagli della narrazione delle *MVC*, anche se ovviamente anche in questo caso si può discutere la direzione della trasmissione dei motivi.⁴²¹

Visto che il carattere filologico del presente saggio e ovviamente le competenze di chi scrive non permettono una analisi artistica vera e propria, in questa sede vorrei solamente accennare brevemente a questo unico caso in cui oltre alle evidenze visive abbiamo a disposizione un documento scritto che probabilmente conferma l’esistenza delle *MVC* già negli anni 1320’. Si tratta dei cicli di affreschi – attribuiti alla scuola di Pietro Cavallini – che decorano il coro della chiesa delle Clarisse di Santa Maria Donnaregina di Napoli, che costituiscono uno dei casi più spesso citati in cui le *MVC* influenzerebbero l’arte figurativa. Vi è un certo consenso tra gli storici dell’arte, secondo cui la decorazione della chiesa fu eseguita (o almeno concepita) prima della morte del 1323, della patrona della chiesa, Maria d’Ungheria, regina di Napoli.⁴²² In realtà vi sono dei motivi pittorici che sembrano seguire fedelmente alcuni

⁴¹⁹ Pisani 2008, p. 35; *Stallings-Taney*, 11-12: «Domine placuit maiestati ... X ... remedio salutati»; II/58-61: «Penitet me ... X ... Rex tuus venit».

⁴²⁰ Bernard, Serm. 1 in festo annuntiationis beatæ Virginis, MPL CLVVVIII col. 387. Il fatto della citazione emerge chiaramente anche dal testo latino stesso delle *MVC* che introduce il secondo capitolo, dicendo: «[...] prout narrat beatus Bernardus pulchro et longo sermone, primo Domini annunciationem [...]» e chiude anche la citazione subito dopo le ultime parole citate da Pisano così: «[...] *Hucusque ex dictis Bernardi*», *Meditaciones* II/4-6 e 61, pp. 12-13. Per una comparazione testuale dei due testi latini si veda Fischer 1932, 460-462, segnalata anche da Ragusa-Green 1961, 393, e Stallings-Taney, 12n.

⁴²¹ McNamer 2018, Polzer 2016. Falvay 2014, Falvay 2019.

⁴²² Elliot-Warr 2004, Leone de Castris 2013, Prokopp 2014, Leone de Castris 2018.

dettagli della narrazione delle *MVC*, ma ovviamente anche in questo caso si può discutere del percorso di trasmissione dei motivi.

Per illustrare l'affinità tra il testo narrativo e le immagini narrative, vorrei accennare a due particolari dell'affresco che raffigura la Crocifissione, eseguendo due analisi più dettagliate. Questa immagine – come parecchie altre nei cicli della *Donnaregina* – è divisa in due parti (Immagine 2), e in realtà include due episodi, nella parte inferiore a sinistra dell'immagine si vede un episodio, separato dall'immagine principale da una grotta o roccia, che raffigura una scena in cui la Vergine sta coprendo la nudità del Figlio con il suo velo del capo. Anche questo motivo, assente dalla tradizione canonica, si legge nelle varie versioni delle *MVC*:

*Tristatur eciam supra modum, et cum rubore quod eum uidet totaliter nudum; nam et femoralia non dimiserunt ei. Accelerat igitur et approximat filio, amplexatur et cingit eum uelo capitis sui.*⁴²³

Potremmo constatare che anche in questo caso la corrispondenza tra testo e immagine sembra essere strettissima, e che la raffigurazione narrativa sembra seguire anche in questo caso la narrazione delle *MVC*. Però la situazione testuale è più complessa, visto che questo episodio si legge anche in un'altra fonte che è contemporanea o leggermente precedente alle *MVC*, ovvero nel *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*.

*Cum venissent ad locum, Calvariae ignominiossum, ubi vanes et morticina proijciebantur, nudaverunt Jesum unicum filium meum totaliter vestibus suis, et ego exanimis facta fui, tamen velamen capitis mei accipiens circumligavi lumbis suis.*⁴²⁴

Come possiamo notare i due brani sono vistosamente simili, cioè potremmo arrivare alla conclusione che la fonte di questo specifico dettaglio pittorico sia questa narrazione e non quella delle *MVC*, ma a mio avviso la situazione è più complessa almeno per due motivi. Per primo, come abbiamo già accennato, dobbiamo considerare che la datazione del *Dialogus* non è sicura, e conseguentemente non è da escludere che sia contemporanea alle *MVC*. Il secondo motivo per cui questa identificazione non modifica radicalmente la nostra ipotesi sta nel fatto che sono sicuramente le *MVC* a rendere popolare l'episodio,⁴²⁵ e visto che la narrazione visiva segue

⁴²³ Stallings-Taney, 270-271

⁴²⁴ Pseudo-Anselmo, 10

⁴²⁵ «Although it is difficult to know precisely where and when the medieval tradition originated that Mary's veil covered Christ's loins after he had been stripped for the Crucifixion, it seems to have been the *Meditationes Vitae Christi* which invented, or at least popularized, that veil as an image linking Christ's Nativity to his Passion»; «Mary's girthing Christ at the Calvary with the veil from her head is also reported in another popular thirteenth-

complessivamente quel testo – i 17 episodi della Passione rappresentati nel ciclo seguono strutturalmente la narrazione delle MVC (Immagine 3) – e molto più probabile sostenere che anche questo particolare derivi da esso.

L'altro motivo che intendo analizzare è l'immagine principale dello stesso affresco, ovvero la scena della Crocifissione, più precisamente l'Inchiodamento alla Croce. L'immagine molto movimentata raffigura la tecnica assai complicata con la quale i soldati cercano di tirare Gesù sulla croce già eretta per inchiodarlo sopra. La procedura complicatissima – e in realtà come sappiamo dalle ricerche relative alla storia della crocifissione anche inverosimile – è risolta con l'uso di varie funi, e prima di tutto con l'aiuto di due scale⁴²⁶ per i soldati, e un'ulteriore più piccola, o piedino di tavola per sostenere il corpo del condannato. Quello che dal nostro punto di vista è interessante in questa raffigurazione è solamente il fatto che esattamente la stessa procedura complicatissima e inverosimile si legge nel testo delle MVC:

*Ponuntur due scale, una retrorsum, alia ad brachium sinistrum super quas malefici ascendunt cum clavis et martellis. Ponitur et alia scala parua ex parte anteriori attingens usque ad locum ubi pedes figi debebant.*⁴²⁷

La corrispondenza tra il testo e l'immagine è talmente stretta, almeno nella maggioranza delle versioni delle MVC,⁴²⁸ che possiamo ritenere che ci sia un'interdipendenza organica tra di loro, e tenendo presente gli argomenti generali sul rapporto tra il ciclo pittorico e la narrazione, e in più l'esistenza della fonte indiretta, di cui parleremo in seguito, possiamo arrivare alla conclusione che nel caso degli affreschi sul coro della chiesa Santa Maria Donnaregina sia veramente il testo delle MVC a servire come fonte della raffigurazione della Passione.

La stretta corrispondenza tra il testo narrativo e le immagini narrative ovviamente potrebbe essere spiegata anche sostenendo – come fa per alcune opere d'arte duecentesche Joanna Cannon⁴²⁹ – che sia stato l'autore delle MVC ad esser ispirato dall'arte figurativa e non

century meditation on the Passion, the so-called *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi*, a text attributed to St. Anselm (circa 1033-1109) in Middle Ages, but which is probably contemporary with Pseudo-Bonaventure's *Meditations* [...]» Gibson 1990, 149 e n. 28. Inoltre: "...it is unlikely that the treatise is much older than the last quarter of the thirteenth century." Bestul 1996, 53. Un'altra variante del motivo – in cui la Vergine copre la nudità del Figlio già sulla croce – si legge nella *Meditationes de Passione* di Pseudo-Bede, datata alla fine del Duecento: Derbes 1996, 138-157.

⁴²⁶ Sul motivo delle scale si veda: Eörsi 1997, 151-166.

⁴²⁷ Stallings-Taney, 271.

⁴²⁸ Il *Testo breve* a proposito della rappresentazione della scena della crocifissione riporta una versione totalmente diversa, perciò quella specifica versione non si integra tra le altre varianti testuali e visuali del primo Trecento. McNamer 2018A, 140-142.

⁴²⁹ Cannon 2021.

viceversa. Nel caso specifico degli affreschi napoletani a mio avviso però non è probabile questa direzione di trasmissione per due motivi: per primo la datazione e ubicazione degli affreschi – Napoli, primo quarto del Trecento – non permettono l’ipotesi che le immagini potessero essere viste e contemplate dall’autore toscano del testo, originato probabilmente durante i primi anni del Trecento; l’altro motivo è che a proposito degli affreschi abbiamo due indizi più concreti di una fonte scritta.

Oltre l’argomento cronologico possiamo infatti argomentare per la presenza di una fonte scritta degli affreschi della chiesa Santa Maria Donnaregina in base a due informazioni. Da un lato abbiamo una fonte scritta, che è l’atto di esecuzione del testamento della regina, la quale secondo il consenso ebbe un ruolo decisivo nella definizione del programma decorativo della chiesa, in cui sono menzionati anche vari codici (oggi perduti), tra i quali risulta un passo che sembra riferirsi a un esemplare delle MPC.⁴³⁰ L’altra caratteristica da considerare in questo contesto è il fatto che gli affreschi napoletani sono accompagnati da brevi *tituli* latini che probabilmente avevano l’obiettivo di aiutare la comprensione delle immagini. Anche se queste brevi e piuttosto generali note scritte non possono essere direttamente collegate a nessuna versione concreta delle MVC, il solo fatto che erano presenti anche testi scritti accanto agli affreschi aiutano a comprendere la dinamica tra testo e immagine.⁴³¹

In base all’analisi degli affreschi della chiesa Santa Maria Donnaregina di Napoli possiamo dunque sostenere con una buona probabilità che nella determinazione del programma decorativo si tenesse conto del testo delle MVC; in altre parole, visto che il programma è legato strettamente alla persona della regina Maria d’Ungheria, morta nel 1323, possiamo fissare un ulteriore *terminus ante quem* per la composizione delle MVC.

⁴³⁰ Il codice in questione è una versione in francese delle MPC, ed oggi è perduto, come virtualmente tutti gli altri manoscritti menzionati nel documento. Sul documento si veda Lucherini 2015. Sull’analisi dei codici presenti nella lista si vedano Falvay 2014, Falvay 2019A e Falvay 2019B. Sulle traduzioni provenzali e francesi delle MVC si veda: Boulton 2021.

⁴³¹ Per un’analisi dell’interazione tra testo e immagine analizzando proprio questo caso si veda Fleck 2004, si veda inoltre Falvay 2019A.

3.5. Ulteriori evidenze

Vi sono inoltre ulteriori argomenti testuali che confermano come le *MVC* dovessero già probabilmente circolare negli anni venti o trenta del XIV secolo. Péter Tóth e Riccardo Burgazzi hanno dimostrato che il testo delle *MVC* è citato quasi letteralmente nel *Tractatus de Passione Domini* di Franciscus de Mayronis (+1320/28).⁴³² Anche Sarah McNamer ammette l'esistenza di paralleli testuali molto vicini (“*very close parallels*”, scrive l'autrice) tra i due testi, e tenta di spazzare via l'argomento relativo a questo autore facendo riferimento al fatto che il *Tractatus* sopravvive in un unico manoscritto quattrocentesco e che per questo motivo sarebbe “*difficult for scholars to evaluate*” il suo valore filologico. A mio avviso è abbastanza sorprendente che una studiosa che costruisce la propria tesi circa la tradizione testuale di un'opera del primo Trecento interamente sulla base di una sua versione isolata, che sopravvive pure in un *codex unicus* del Quattrocento, avanzi un argomento del genere. Inoltre, dalle ricerche di Tobias Kemper, e soprattutto da quelle di Péter Tóth, risulta che Michele da Massa (+1337) citò il testo delle *MVC* in diverse sue opere.⁴³³

Dobbiamo menzionare anche che sono stati avanzati ulteriori argomenti indiretti che potrebbero aiutare l'identificazione di una datazione ancor più precisa, come quello di Giorgio Petrocchi, secondo cui “...*le MVC e l'Arbor Vitae di Ubertino da Casale (del 1305) si ignorano a vicenda, e quindi non possono che essere contemporanee...*”⁴³⁴ Il punto di vista del Petrocchi sembra più che convincente, non solo per il prestigio e l'esperienza dell'autore, ma anche perché esso è totalmente compatibile – e non solo cronologicamente, ma anche per quanto riguarda l'ambiente spirituale – con la nostra ipotesi su Giacomo da San Gimignano quale autore delle *MVC*. Possiamo inoltre osservare un fenomeno simile anche nel caso dell'opera di Iacopone di Todi, di cui si parlerà nel capitolo 4, nel senso che nonostante la vicinanza geografica, contestuale, e tematica, tra i testi del poeta tudertino (soprattutto per quello che riguarda la Donna de' Paradiso e il *Tractatus utilissimus*) e le nostre *MVC* si possono individuare solo delle risonanze parallelismi, ma non possiamo parlare di un legame testuale tra le due traduzioni. E lo stesso è valido anche per Angela da Foligno.⁴³⁵

Nonostante ciò, si deve ammettere che questo argomento non può essere ritenuto per niente assoluto, anzi, si potrebbe definirlo un *argumentum ex silentio*, visto che si basa sulla

⁴³² McNamer 2018A, cxxxv. Su questo elemento si veda l'approccio critico di Tóth 2019, 93. L'edizione critica del *Tractatus* (ignorato da McNamer) è Franciscus de Mayronis 2017.

⁴³³ Kemper 2006, Tóth 2010, Tóth-Falvay 2014, soprattutto 46-52.

⁴³⁴ Petrocchi 1952, 772.

⁴³⁵ Su di questo tema si veda Falvay 2021.

mancanza di influenza di un altro testo. Si deve altresì ammettere che anche nella storiografia delle *MVC* erano state espresse congetture simili a proposito di altri autori e di altre date (così anche lo stesso Petrocchi su San Bonaventura +1274)⁴³⁶ che non sono poi risultate sostenibili sulla base di argomenti filologici.

In conclusione, su questi argomenti dobbiamo ribadire che la data delle *MVC* può essere individuata tra il 1266/68 (data della *Legenda minor* di Bonaventura) e il 1323/28 (morte di Maria d'Ungheria e quella di Franciscus de Mayronis). All'interno di questo arco cronologico relativamente lungo, la datazione verso il primo decennio, o il primo quarto del XIV secolo, proposto ultimamente anche da Sarah McNamer per la prima versione dell'opera,⁴³⁷ sembra plausibile, anche se attraverso argomenti ben diversi da quelli espressi dalla studiosa americana, che insiste, come abbiamo visto nel capitolo 3.1., nell'attribuire un ruolo importante nella datazione delle *MVC* di una sua altra ipotesi circa le Rivelazioni della Vergine.

L'ultimo contributo importante relativo alla datazione delle *MVC* è dovuto ancora una volta a Péter Tóth che nel suo saggio del 2021 ha dimostrato un'ulteriore fonte in cui il testo delle *MVC* latine sono citate letteralmente. La fonte in questione è un sermone datato al 1305-10 di Giovanni di Sangimignano (morto attorno al 1333). In questo caso la corrispondenza testuale è molto vicina; infatti Giovanni nel suo sermone cita l'episodio di mercoledì santo secondo il testo latino delle *MVC*, e in base alle caratteristiche testuali del sermone è evidente anche la direzione del legame testuale, ovvero che è il sermone che cita le *MVC*.⁴³⁸ In base a quest'ultimo argomento, possiamo specificare ancor più precisamente la data delle *MVC*, affermando che il testo latino – il quale secondo il nostro parere, come ne abbiamo parlato nel capitolo 2, è la forma originale delle *MVC* doveva essere già pronta attorno al 1305-10.

⁴³⁶ "...ignora completamente S. Bonaventura, e per un francescano del primo Trecento la lacuna sarebbe stata gravissima..." Petrocchi 1952, 776.

⁴³⁷ The evidence suggests, then, that Author A composed the first version of the *MVC* sometime between about 1300 and 1325 (possibly somewhat later), and that Author B composed his successive revisions between about 1325 and 1340. McNamer 2018A.

⁴³⁸ Tóth 2021, 69-74.

3.6. Riflessioni conclusive sulla datazione delle MVC

In sintesi, possiamo affermare da un lato che nelle pubblicazioni nate negli ultimi anni si è formato un consenso totale tra gli studiosi sull'inattendibilità degli argomenti largamente accettati negli ultimi 25 anni su una data delle *MVC* alla metà del Trecento. Tornando così in parte al consenso tradizionale, e in parte modificando questo, il testo delle *MVC* dovrebbe considerarsi prodotto tra il 1266-68 e il 1323-28. In base ad argomenti filologici, infatti, siamo arrivati alla conclusione che il *terminus post quem* delle *MVC* non è più il 1299 (ca.) definito dal *Liber specialis gratiae* di Matilde di Hackeborn, ma sarebbe collocabile tra il 1266/68, che è la data approssimativa della *Legenda minor* di Bonaventura. Il *terminus ante quem*, invece, è collocabile attorno agli anni 1320-30 con la morte di Maria d'Ungheria di Napoli nel 1323 o come *terminus* più sicuro, il 1328 data della morte di Franciscus de Mayronis. Questa ultima data si può armonizzare anche con l'evidenza della tradizione manoscritta dell'opera, visto che i primi manoscritti sembrano risalire al più tardi al periodo tra il 1330 e il 1350.

Mentre i risultati più recenti rendono possibile di anticipare ulteriormente questo arco cronologico largo, visto che il testo sembra essere già conosciuto attorno al 1310, in altre parole la composizione del testo deve essere collocata al primo decennio del Trecento. Inoltre, l'analisi dell'influenza o della mancanza di influenza di questa narrazione rispetto ad altre tradizioni testuali può confermare tale datazione del testo, la quale, a parer mio, è da dunque ascrivere al primo decennio del XIV secolo.

4.) L'AUTORE DELLE MEDITATIONES VITAE CHRISTI

4.1.) Da Bonaventura a Iohannes de Caulibus

Per quanto riguarda la persona dell'autore, dobbiamo affermare che nonostante la tradizione manoscritta abbia spesso attribuito le *MVC* a San Bonaventura, e che fino al '700 il testo sia stato stampato diverse volte come opera del santo cardinale francescano, oggi nessuno ritiene questa paternità accettabile. La presenza del nome di Bonaventura si interpreta invece come un ulteriore esempio del fenomeno diffuso in letteratura medievale della pseudo-epigrafia, ovvero di attribuire testi ad autorità conosciute, e come tale ci si riferisce spesso alle *MVC* come di Pseudo-Bonaventura.

L'ultima proposta che intendeva argomentare per mantenere almeno parzialmente San Bonaventura, quale autore autentico del nostro testo è legato al nome di Columban Fischer, che – come abbiamo accennato – aveva prodotto il lavoro filologico che costituisce fino ad oggi la base di tutta la ricerca successiva, le cui conclusioni però oggi vengono in gran parte rifiutate. Nel suo lungo saggio Fischer infatti ipotizzò una duplice redazione nel testo, sostenendo che l'unità narrativa sulla passione – la quale come vediamo nel capitolo 2.2. circolava anche separatamente dal titolo *Meditationes de Passione Christi* (MPC) – fosse scritto in latino, autenticamente da Bonaventura, mentre la versione integrale delle *MVC* fosse compilata in italiano da un frate francescano, il quale tradusse e incorporò anche il testo delle MPC nella sua narrativa volgare.⁴³⁹ La tesi di Fischer è stata unanimamente rifiutata dalla ricerca successiva, perciò per oggi il nome del santo di Bagnoregio viene citato a proposito dell'autore delle *MVC* solamente come Pseudo-Bonaventura.⁴⁴⁰

Esiste però un nome di autore attorno al quale si è formato un consenso virtuale, fino al punto che l'edizione critica “ufficiale” della versione latina gli ascrive il testo senza esitazione.⁴⁴¹ Oggi infatti il testo si legge nella maggioranza dei casi sotto il nome di Iohannes de Caulibus (Giovanni de' Calvoli, o de' Cauli), nonostante il fatto che questo nome non appaia mai in nessun testimone conosciuto delle *MVC*. L'attribuzione risale al '700, e fu lo stesso Bonelli, che tolse le *MVC* dal corpus di Bonaventura, a trovare un accenno nell'opera circa del

⁴³⁹ Si veda Fischer 1933, per la conclusione si veda specialmente: 482-483. Una sintesi dell'ipotesi si legge anche nella voce su Bonaventura, del *Dictionnaire de spiritualité* sotto il sottotitolo “Bonaventure (Saint)”, Fischer 1937.

⁴⁴⁰ Recentemente Antonio Montefusco ha proposto una formula “amico di Bonaventura” per definire “l'identikit” dell'autore. Montefusco 2021b, 89. Su questo argomento torneremo più avanti.

⁴⁴¹ Stallings-Taney

1385-90 di Bartolomeo da Pisa, dove l'autore francescano scrive così, citando ben due volte il nome di Iohannes:

“Tractatum meditationis super evangelia fecit frater Joannes de Caulibus de Sancto Geminiano”

*“Locum de Sancto Geminiano, de quo exstitit oriundus frater Johannes de Caulibus, magnus praedicator et devotus, qui meditationes super evangelia fecit pulchras.”*⁴⁴²

Dobbiamo però sottolineare che queste sono le uniche informazioni che abbiamo a disposizione dell'attività di questo Iohannes de Caulibus, anche se il nome stesso infatti appare in alcuni elenchi di frati di San Gimignano. È una curiosità storiografica che si conoscono addirittura tre persone sotto questo nome tra il Due- e il Trecento, che rende compatibile questa attribuzione d'autore a diverse ipotesi di datazione.⁴⁴³ Dunque la base dell'attribuzione del testo a Iohannes de Caulibus è esclusivamente l'attestazione di una fonte indiretta di almeno mezzo secolo successiva alla nascita del nostro testo, che è un fattore da tenere presente soprattutto se consideriamo che il nome non appare in nessuno dei numerosissimi manoscritti medievali delle MVC.

Recentemente Antonio Montefusco ha trovato ulteriori indizi di un legame più diretto tra le MVC e il nome di Iohannes de Caulibus, ma non si tratta nemmeno in questo caso della tradizione manoscritta diretta delle MVC.⁴⁴⁴ Si tratta infatti di un manoscritto miscelaneo latino del Trecento – Parigi: BnF, Nouv. Acq. Lat. 3144 – che contiene una nota trecentesca, probabilmente di possessore, di un certo “*magister Johannes de Caulibus bacallairus*”. Inoltre tra le altre opere copiate nel codice Montefusco ha identificato anche un brano della *Historia Scholastica* di Pietro Comestore (o dello Pseudo-Beda), e lo stesso brano viene citato anche nelle MVC. Il parallelo testuale è ancor più stretto se consideriamo che il copista del codice parigino modifica leggermente il testo della *Historia Scholastica* in un modo simile a quello usato anche nelle MVC in latino.⁴⁴⁵ Come scrive l'autore:

La coincidenza tra questo brano testuale e le MVC mi pare significativa, soprattutto considerato il piccolo cambio di contesto evangelico in cui è usata la pericope esegetica.

⁴⁴² Bartholomaeus de Pisa, 341 e 518. cf. Bonelli 1767, 698-700; inoltre Arosio, 2000, 768-774.

⁴⁴³ Per un riassunto storico si veda Arosio 2000.

⁴⁴⁴ Montefusco 2021A e soprattutto Montefusco 2021B.

⁴⁴⁵ Il codice e il brano sono analizzati da Montefusco 2021B a pp. 16-23.

Siamo, quindi, presumibilmente a un manoscritto prodotto oltralpe e qui acquisito da Giovanni entro la metà del '300...⁴⁴⁶

Questo indizio è infatti curioso, ma dobbiamo sottolineare che non è per niente una testimonianza diretta, anzi, visto che si tratta solo dell'uso simile di una fonte da un lato in un manoscritto che era in possesso di Giovanni de' Cauli, dall'altro canto nelle MVC. Per decidere la questione complicata dell'autore delle MVC, a mio avviso il peso di questa coincidenza non è paragonabile né alle affermazioni citate di sopra di Bartolomeo da Pisa, né – anzi ancor di meno – alla testimonianza della tradizione manoscritta diretta delle MVC, la quale ci porta a un ulteriore possibile autore.

Abbiamo già sottolineato che tra le numerose questioni discusse delle MVC ci sono due punti fissi, condivisi da tutti gli studiosi, ovvero che si tratta di un testo francescano e toscano. Sulla linea argomentativa francescana infatti sono nate due recentissime proposte a proposito dell'autore del testo. La prima formulata da Sarah McNamer è che la versione originale delle MVC sia un testo italiano, scritto da una suora pisana; mentre la seconda ipotesi, formulata da Péter Tóth, e pubblicata in due saggi nati dalla nostra collaborazione di ricerca, argomenta che la versione originale sia quella latina, scritta probabilmente da un francescano spirituale, chiamato Giacomo (o Jacobo) da San Gimignano.⁴⁴⁷ Come ne abbiamo già parlato, la tradizione manoscritta diretta dell'opera ignora del tutto il nome di Iohannes de Caulibus, mentre ci sono alcuni nomi d'autore che appaiono nei manoscritti: tra questi ovviamente quello di San Boneventura si legge di più. Incontriamo sporadicamente anche il nome di San Bernardo, ma c'è un ulteriore nome testimoniato nella tradizione manoscritta delle MVC, che era conosciuto dalla ricerca, ma non era interpretato correttamente, quello di un certo Giacomo. Di conseguenza, nella parte seguente di questo saggio presenterò queste due ipotesi recenti.

4.2.) Il filone femminile – il ruolo di Santa Cecilia

Come ne abbiamo parlato dettagliatamente nel capitolo 2.4. Sarah McNamer ha messo questo il Testo breve, tramandato unicamente dal ms. Canon. Ital. 174 della Bodleian Library di Oxford al centro della sua ricerca, in questo capitolo ritorniamo a parlare di questo testimone dal punto di vista della sua ipotesi a proposito dell'autore o meglio autrice delle MVC. La studiosa americana argomenta da un lato che questo codice è l'unico – pur essendo chiaramente una

⁴⁴⁶ Montefusco 2021B, 22.

⁴⁴⁷ McNamer 2009, McNamer 2014, Tóth-Falvay 2014, Falvay-Tóth 2015.

copia del Quattrocento – che tramandi la versione originale delle *MVC* composta nel primo Trecento; dall'altro lato, in base ad alcune particolarità testuali di questo Testo breve, ha ipotizzato che questa versione del testo – cioè l'originale delle *MVC* – fosse scritta da una donna, più precisamente da una suora clarissa pisana, attorno all'inizio del XIV secolo.⁴⁴⁸

Nei capitoli 2.4. e 2.8. abbiamo trattato gli argomenti testuali a proposito del Testo breve, ma a questo punto vorrei investigare un unico elemento, concernente la questione dell'identità dell'autore. Anche questo punto è legato strettamente all'ipotesi della McNamer sulla primazia di questa versione, ma deve essere trattato anche separatamente, perché l'argomento testuale che ne costituisce la base è presente in molte altre versioni dell'opera.

Per spiegare la vistosa differenza testuale tra il *Testo breve* e le altre varianti sia latine che italiane delle *MVC*, McNamer ipotizza che la forma originale (tramandata dunque dal codice di Oxford) sia scritta da un autore A; mentre le altre versioni trasmettano un testo già alterato dall'intervento di un redattore, che chiama anche Autore B. Inoltre la studiosa americana ipotizza che l'autore A sia in realtà un'autrice, una suora francescana, e il redattore o Autore B un frate francescano, il quale consapevolmente intervenne nel testo con il suo “*didactic and reactionary contributions*”⁴⁴⁹ e come conclude McNamer:

...a Poor Clare was the original literary artist who created the *MVC*, and a Franciscan friar actively censored her authorial role and altered her text.⁴⁵⁰

A prima vista questa ipotesi potrebbe sembrare plausibile, visto che da un lato si conoscono infatti parecchi testi scritti originariamente in volgare e tradotti poi in latino e anche ritradotti in altre lingue; e anche gli argomenti, per lo più stilistici e relativi al valore letterario, per la precedenza del *Testo breve* possono sembrare convincenti.

Possiamo menzionare anche dei paralleli dove un testo originato da un'autrice in volgare si diffonde in latino, avendo subito alterazioni notevoli da parte di un redattore maschio, come il caso di Angela da Foligno (+1309). La beata umbra offre un parallelo strettissimo con le *MVC* non solamente nel senso cronologico, ma anche come ambiente francescano, e in più, la presenza di Ubertino da Casale nella sua cerchia la rendono un esempio da considerare più profondamente.⁴⁵¹ I due casi non sono stati paragonati dettagliatamente da un lato per via della datazione sbagliata ma diffusa fino a pochissimo tempo fa che ostacolava un'analisi comparata,

⁴⁴⁸ McNamer 2009;. McNamer 2018A, cxix-cxlix.

⁴⁴⁹ McNamer, 2009, 955.

⁴⁵⁰ McNamer 2018, cxviii.

⁴⁵¹ Si veda ad esempio: Brufani 1992, 83-103. Per il rapporto tra le *MVC* e Ubertino si vedano: Cusato 1999, 131-148, cf. Falvay-Tóth, 2015, 428-430.

per secondo perché la collocazione delle *MVC* nel contesto del francescanesimo spirituale è una proposta ancor più recente.⁴⁵²

D'altro canto, il caso di Angela differisce da quello delle *MVC* nel senso che il suo *Liber* e soprattutto la prima parte, ovvero il *Memoriale*⁴⁵³ che contiene più direttamente l'esperienza personale di Angela, offre prima di tutto una descrizione del suo percorso interno e non è un'opera nettamente cristologico-mariana, come genere, anche se ovviamente il testo è ricco di brani che testimoniano la devozione di Angela verso Cristo e Maria. Quello che importa maggiormente per la presente analisi è il fatto che si sa come in quel caso la narrazione derivi dall'esperienza diretta della veggente, la quale accede alla scrittura attraverso lo scriptor, chiamato "frate A." La critica ha già sottolineato che Angela stessa comprese l'imperfezione di questo processo di trasmissione, non solo per la difficoltà o per l'impossibilità di esprimere l'esperienza mistica attraverso le parole, ma anche per il frate semplicemente non comprendeva sempre le sue parole.⁴⁵⁴

Fino all'edizione del Testo breve del 2018, anche la McNamer ha utilizzato poco il caso di Angela da Foligno come possibile parallelo con la sua ipotetica autrice clarissa.⁴⁵⁵ Tuttavia, nell'introduzione e nell'apparato critico di questa edizione il Memoriale viene menzionato più volte, non semplicemente come parallelo ma addirittura come fonte delle *MVC*. Cercherò ora di esaminare prima di tutto la possibilità di utilizzare la tradizione testuale del Memoriale di Angela come parallelo per quella delle *MVC*, e poi indicherò due esempi attraverso cui Angela possa essere ritenuta una fonte o un parallelo testuale delle *MVC*.

Nell'introduzione alla sua edizione Sarah McNamer pone il Memoriale come parallelo – insieme al noto esempio della scrittura delle *Legenda Maior* e *Minor* da parte di Bonaventura e alla soppressione delle *vitae* francescane precedenti – per illustrare la trasmissione del testo delle *MVC*:

*The production of Angela of Foligno's Memoriale provides another potential parallel. Brother A states that there was a first draft that he did not circulate, but submitted for approval to a Franciscan council, which required revision. The revised version was issued as the text officially authorized by the Order. No copies of the first version are known to survive and are likely to have been deliberately destroyed.*⁴⁵⁶

⁴⁵² Tóth-Falvay 2014, 87-92; Falvay-Tóth 2015, 424-430.

⁴⁵³ Thier-Calufetti 1985. Sulla problematicità di quell'edizione dal punto di vista ecdotico, si veda: Menestò 1999, si veda anche Angela da Foligno 2009.

⁴⁵⁴ Ad esempio Santi 1992, 708-710. Sulla questione della lingua in Angela da Foligno e nelle *MVC* ho avuto modo di scrivere in Falvay 2018.

⁴⁵⁵ McNamer, 2009, 951-952. Per l'analisi che segue si veda anche Falvay 2020, 172-180.

⁴⁵⁶ McNamer 2018A, p. C, n. 12,

Questa affermazione viene usata per paragonarla alla trasmissione testuale ipotizzata da McNamer, cioè che il Testo breve – lavoro dell’Autore (o meglio Autrice) A – sia stato consciamente e attivamente censurato e soppresso dall’Autore B, durante la scrittura delle altre versioni delle MVC. Il parallelo proposto, tuttavia, secondo me non regge per vari motivi. Prima di tutto in mancanza di un corretto riferimento bibliografico non è del tutto chiaro di quali “prime bozze” (*first draft*) o prima versione la McNamer parli: una prima versione che sarebbe stata rivista e le cui copie sarebbero state “deliberatamente distrutte” (*deliberately destroyed*). La studiosa, infatti, in modo inconsueto per un’affermazione di tale portata, non indica in quale passo del Memoriale si trovi questa informazione, e nella nota cita unicamente due recenti saggi di Bert Roest. Leggendo i contributi si resta però sorpresi prima di tutto perché il primo non contiene le pagine indicate (57-58), e sorvolando su quella che potrebbe essere stata una banale svista, ripercorrendo l’intero saggio, si nota come Roest non scriva affatto su Angela da Foligno. Il secondo riferimento bibliografico, al contrario, allude genericamente alla sua monografia di più di quattrocento pagine, anche in questo caso senza fornirne l’indicazione esatta, mentre nella monografia – almeno stando alla bibliografia e all’indice dei nomi – non vengono menzionati né Angela da Foligno, né il suo Memoriale.⁴⁵⁷

Così per verificare la veridicità di questa affermazione non resta altra soluzione che rileggere in questo senso il Memoriale, cercando a quale passo potesse pensare la studiosa americana. Tre passi, mi pare, potrebbero essere interpretati in questo senso.⁴⁵⁸ Il primo parla della tecnica usata per registrare le parole di Angela, e qui in effetti lo scriptor dice di una piccola carta su cui avrebbe iniziato la stesura del testo, e che soltanto in un secondo momento l’avrebbe organizzata su di un quaderno. Questa parte, tuttavia, non sembra essere la fase di lavoro di cui parla la McNamer, poiché ovviamente queste piccole carte non indicano una prima versione di molti esemplari che sarebbero poi stati consegnati all’esame di un concilio(?) e poi deliberatamente distrutti.

Et minus plene et negligenter incepti scribere, pro quodam michi memoriali, in una carta parvula, quia parum debere scribere me putabam. Et tunc illi fideli Christi revelatum fuit et dictum, post parvum tempus postquam ego illam coegeram ad dicendum, quod ego non unam cartam parvulam sed quater num magnum acciperem ad scribendum;

⁴⁵⁷ McNamer 2018A, p. C, n. 12, cf. Roest 2004. Roest 2013. Le MVC sono menzionate nella monografia, ma solo genericamente: infatti Roest dopo aver riassunto l’ipotesi di McNamer 2009, esprime il suo scetticismo, o almeno cautela: “If Sarah McNamer is correct, our evaluation of Clarissan literary involvement from the later thirteenth century onwards will have to be thoroughly re-evaluated. For the moment, however, the final verdict on the authorship of the ‘primitive’ vernacular *Ur-text* of the *Meditationes Vitae Christi* is still out.” Roest 2013, 304.

⁴⁵⁸ Vorrei esprimere la mia gratitudine per l’aiuto e i commenti di Eliana Creazzo

sed quia ego non credidi bene, scripsi in duabus vel tribus cartulis quas in libello meo potui vacuas reperire; postea vero coactus feci quaternum de bambicino.

Poco dopo lo scriptor parla del proprio timore che le parole della veggente fossero originate da uno spirito maligno e mostra il proprio intento di farle esaminare a qualcuno:

Et illa, recepta prius a me firma promissione quod nulli viventi panderem qui eam posset cognoscere, cepit michi narrare aliquantum de historia que amodo post presentem narrationem scribetur. Quod ego stupens et suspectum illud habens ne forsitan posset ab aliquo malo spiritu esse, valde conatus fui reddere ei illud suspectum, quia et ego suspectum illud habebam tunc. Et consului et coegi eam quod totum diceret michi et quod ego volebam illud scribere omnino, ut possem consulere super illo aliquem sapientem et spiritualem virum qui nunquam eam cognosceret.

Nel passaggio finale del Memoriale lo scriptor afferma di aver fatto esaminare la sua testimonianza ad altri due frati, che la trovano accettabile:

Et etiam, Domino procurante, factum est ut duo alii fratres Minores, familiares predictae fidelis Christi et vere digni fide, omnia que scripta sunt viderent et audirent ab ore eius, et omnia examinarent cum ea et pluries cum ea tractarent; et etiam, quod plus est, certi divina gratia redderentur a Deo, quod et verbo et opere fideliter attestantur.⁴⁵⁹

Inoltre si deve menzionare in questo contesto la cosiddetta *Testificatio*, ovvero la nota che contiene la comunicazione del testo da parte del cardinal Giacomo Colonna e la notizia che altri frati abbiano approvato l'autenticità del Memoriale.⁴⁶⁰

Questi passi, infatti, parlano della riscrittura del Liber da parte dello scriptor-compiler, e si avverte la preoccupazione del medesimo circa l'ortodossia delle parole di Angela da Foligno, così come anche l'esigenza di ottenere la conferma rassicurante degli altri frati e delle autorità ecclesiastiche. Nel testo non vi è tuttavia alcuna traccia del fatto che il "Frate A" abbia "consegnato il testo a un concilio francescano per l'approvazione, e che quest'ultimo abbia richiesto una revisione del testo" (*submitted for approval to a Franciscan council, which required revision*), al contrario, dal testo si ricavano soltanto informazioni relative ad approvazioni.⁴⁶¹ In conseguenza di ciò, non abbiamo alcun indizio testuale del fatto che questo

⁴⁵⁹ *Il Memoriale*, 30: 90-97, 32:124-133 e 182: 526-530.

⁴⁶⁰ Thier-Calufetti 1985, 126-128. Cf. Solvi 2015, 288.

⁴⁶¹ Tra l'altro non esiste un'assemblea che sia chiamata "concilio" all'interno dell'Ordine francescano: ringrazio Daniele Solvi per questa specificazione. E' possibile che il termine "*consilium*" – che è infatti usato in questo

testo “rivisto sia stato ufficialmente approvato dall’Ordine,” (*The revised version was issued as the text officially authorized by the Order*).⁴⁶² Inoltre è ancor meno documentato che le copie del primo testo siano state deliberatamente distrutte (*No copies of the first version are known to survive and are likely to have been deliberately destroyed*). Secondo Daniele Solvi, nel lavoro redazionale tra i diversi livelli testuali non si avverte alcuna intenzione censoria, anzi, l’obiettivo principale del redattore era di “conservare” il contenuto, oltre ovviamente a chiarirlo.⁴⁶³

È possibile inoltre che Sarah McNamer abbia pensato non ad un brano specifico del Memoriale (anche se ne indica Frate A come fonte diretta), ma a una ricostruzione della trasmissione testuale dell’opera. Il Memoriale circolò infatti in due redazioni, una *Maior* e una *Minor*, ed Enrico Menestò ha avanzato l’ipotesi che nella riscrittura della seconda versione (la redazione *Minor*) ci fosse stata una intenzione di “pulire” il testo, per “rendere meno rischioso e più ortodosso possibile un testo in quei passi dove sono sviluppate tematiche propriamente teologiche.”⁴⁶⁴ Se anche fosse realmente questo il processo a cui allude la McNamer, dovremmo comunque sottolineare che il parallelo con la trasmissione testuale delle MVC da lei ipotizzata non sarebbe per niente perfetto: prima di tutto non risulta che della redazione *Minor* non siano sopravvissuti dei testimoni, al contrario questa è la “prima famiglia” testimoniata da ben 5 codici, individuata dai primi editori del Memoriale, Thier e Calufetti.⁴⁶⁵ Inoltre, l’intervento di “pulitura” del testo del Memoriale non implica un ampliamento, come secondo l’ipotesi della McNamer sarebbe avvenuto nelle MVC, ma chiaramente una abbreviazione del testo. Infine, lo spostamento testuale tra la redazione *Maior* e la *Minor* del Memoriale non implica la variazione del narrante, ovvero la struttura narrativa resterebbe la stessa, con il frate-scriba che descrive in latino le parole dettate in volgare della veggente.

Oltre a queste considerazioni dobbiamo tenere presenti alcune ulteriori differenze. Angela certamente non era l’autrice, *stricto sensu*, di alcuna versione, ma si può pensare o che entrambe siano ascrivibili al frate A (stando all’ipotesi di Thier e Calufetti), oppure che un redattore anonimo (certamente di sesso maschile) avesse rielaborato il testo (secondo

contesto, per esempio come “*multa dicebam de quibus non esset requirendum consilium propter claritatem eorum*” (*Il Memoriale*, 48: 211-212.) - venga interpretato dall’autrice come concilio?

⁴⁶² Anzi, come afferma Daniele Solvi nella sua convincente ricostruzione “Il testo sottoposto al cardinale e agli altri lettori dovette essere l’originale stesso,” e che il risultato dell’approvazione era il cambiamento non del contenuto, bensì del carattere del testo, in quanto “mutava così anche la natura del testo: se l’originale era ancora un prodotto d’uso privato, il suo archetipo si presentava ormai come opera ufficiale, pronta per la dissuazione.” Solvi 2015, 289.

⁴⁶³ Solvi 2015, 283-284 e 291

⁴⁶⁴ Menestò 1992, 173. Inoltre Paoli 1999, 29-70.

⁴⁶⁵ Thier-Calufetti 1985, 51-73.

Menestò).⁴⁶⁶ La tesi della McNamer sulle MVC ipotizza invece un'autrice nel caso della prima redazione, e un autore/censore maschio per quelle successive, il che non sembra certamente essere il caso del Memoriale. In senso più generale dobbiamo sottolineare come Angela non sia una autrice – nonostante venga chiamata così per esempio dalla famosa antologia citata anche dall'autrice americana – e non soltanto in quanto fosse probabilmente analfabeta: come sappiamo, lei dettava, e tra le sue parole e la versione scritta conosciuta si deve considerare la presenza di almeno due o tre filtri: per la prima parte del testo, il volgare del parlato viene messo per iscritto in latino e immediatamente, ma in modo risaputamente non perfetto; mentre per l'altra parte sappiamo di un altro scriba che trascrisse le parole di Angela in volgare, e di come poi il testo volgare venisse tradotto in latino. Dopo tutto, non erano scrittrici nel vero senso della parola neanche le altre mistiche italiane precedenti a Caterina da Siena (1347-1380) elencate dalla McNamer, visto che il loro ruolo nello sviluppo dei testi è generalmente indiretto (nel caso di Umiltà da Faenza, ad esempio, i sermoni pronunciati oralmente vengono descritti da altri), oppure – come nel caso di Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco, Benvenuta Boiani e altre, il processo risulta ancora più mediato, considerato che conosciamo le loro idee soltanto attraverso una leggenda formale, redatta post mortem. Apparentemente l'unico genere letterario in cui l'attività diretta (ma non necessariamente attiva) di scrittura può essere osservata nel caso di religiose italiane tra Duecento e Trecento è l'epistola (come nel caso di Chiara d'Assisi, Caterina da Siena, e forse anche Beatrice d'Este), questi testi tuttavia sono di un carattere fondamentale diverso da quello delle MVC.⁴⁶⁷ In realtà, la McNamer non è riuscita a trovare alcun parallelo concreto al processo da lei ipotizzato, e cioè che un nucleo testuale volgare scritto da una donna fosse stato volutamente riscritto decenni dopo da un uomo per sopprimere deliberatamente le idee originali dell'autrice.⁴⁶⁸

Si deve sottolineare, come, nonostante tale vicinanza tra il Memoriale e le MVC nel processo della trasmissione testuale, non possa essere dimostrata, Angela da Foligno rimane certamente un parallelo importante delle MVC, e in più vi sono anche delle interessanti corrispondenze testuali tra i due corpora che vale la pena analizzare in dettaglio.

⁴⁶⁶ Menestò chiama Angela “un'autrice orale”, mentre Solvi indica il frate A come “autore vicario.” Solvi 2015, 291.

⁴⁶⁷ Chiara d'Assisi, Beatrice d'Este, Umiliana Cerchi, Umiltà da Faenza, Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Benvenuta Boiani, Chiara da Montefalco, Villana de' Botti. McNamer, *Meditations*, cix. Anche McNamer usa l'antologia prestigiosa di Pozzi-Leonardi 1988.

⁴⁶⁸ Stranamente McNamer ha considerato solo marginalmente in queste pubblicazioni il caso di Margherita Porete (+1310), che era infatti autrice di un libro di letteratura mistica, nonché vittima di soppressione non solo letteraria ma anche fisica. Anche se lo stile e il genere dello Specchio delle anime semplici sono ben diversi dalle MVC, in quel caso si può osservare veramente il caso di un testo scritto in volgare, tradotto in latino, e ritradotto in altre lingue volgari. Sul volgarizzamento del testo: Falvay 2017B.

Come un altro possibile parallelo di autrice originale volgare, che McNamer considera solo marginalmente⁴⁶⁹, la cui opera si diffonde in versioni tradotte e alterate, possiamo citare il caso contemporaneo di Margherita Porete (+1310), dove le differenze di genere e stile tra le due opere sono ancor più marcate. L'opera della Porete, il *Miroir des Simples Âmes*, pur essendo scritto in volgare (piccardo) si diffondeva in traduzione latina e in ritraduzioni in diverse lingue volgari dal latino. Inoltre la versione più vicina all'originale ipotetica del *Miroir* si è conservata in un unico frammento, recentemente ritrovato da G enevieve Hasenohr. Questa scoperta – accettata anche dal consenso successivo – diminuisce molto il valore attribuitogli dalla ricerca precedente dell'altra versione francese, che era considerata come l'originale fino alla riscoperta.⁴⁷⁰

Esistono dunque dei paralleli stimolanti, per cui gli argomenti di Sarah McNamer possono sembrare convincenti, ma per motivi testuali – espressi soprattutto nei due saggi pubblicati insieme a Péter T oth⁴⁷¹ e sintetizzati anche nel presente saggio nel capitolo 2.5. – ho gi  formulato i miei dubbi a proposito degli argomenti della studiosa americana, perci  in questo capitolo parler  solamente della questione dell'autore.

Sarah McNamer nel suo articolo del 2014, poi nei suoi scritti del 2018 in una forma pi  completa continuando la sua ipotesi espressa nel 2009, ha analizzato una formulazione particolare del Testo breve a proposito di Cecilia, una santa martire romana, per chiarire il ruolo dell'autore delle *MVC*. Santa Cecilia ha un ruolo fondamentale in quasi tutte le versioni delle *MVC*,⁴⁷² e alcuni studiosi ritengono che il suo ruolo sia decisivo anche per l'identificazione dell'autore (o meglio dire autrice del trattato). Il prologo delle *MVC*, almeno nella stragrande maggioranza dei testimoni comincia infatti evocando il suo nome:

Inter alia uirtutum et laudum preconia de sanctissima uirgine Cecilia legitur quod Euangelium Christi absconditum semper portabat in pectore. Quid sic intelligi debere, uidetur quod ipsa de uita Domini Iesu in Euangelio tradita quedam deuociora sibi preelegerat. In quibus meditabatur die ac nocte, corde puro et integro, attencione

⁴⁶⁹ McNamer 2018a, p. lxxv.

⁴⁷⁰ Per il frammento scoperto recentemente: Hasenohr 1999, 1347-1366. L'altra versione francese – che   l'unica completa – il cosiddetto MS Chantilly ha servito come il testo di base di tutte le traduzioni moderne dell'opera. Si veda per esempio il volume italiano (altrimenti filologicamente ricchissimo): Margherita Porete 1994. Per i contributi pi  recenti si vedano: Sargent 2013; Field-Lerner-Piron, 2013, Terry-Staufner 2017. Cfr. inoltre Falvay 2017B.

⁴⁷¹ Tóth-Falvay 2009, 68-80; Falvay-Tóth 2015.

⁴⁷² Falvay 2006.

*precipua et feruenti; et completa circulacione reincipens iterum, dulci ac suaui gustu ruminans ea, in arcano pectoris sui prudenti consilio collocabat...*⁴⁷³

Dunque l'esempio della santa romana è citato e offerto come modello da seguire nel testo non tanto per la sua *forma vitae*, e nemmeno per il suo martirio, ma per un dettaglio particolare della sua vita, ovvero che portava sempre il Vangelo di Cristo nascosto nel suo petto, e questa caratteristica viene interpretata dal testo delle *MVC* come il segno di una vicinanza assoluta alla vita di Gesù.

Cecilia appare anche una seconda volta nel capitolo XVIII del Testo maggiore latino, intitolato *De Apercione Libri in Synagoga* :

Hucusque per Dei gratiam uitam Domini Iesu ordinate tetigimus, parum uel quasi nichil de his que sibi contigerunt quel per ipsum facta sunt omittentes. Sed non sic deinceps facere intendo. Nimis enim esset longum omnia que dixit et fecit in meditationes redigere, maxime quia nostre sollicitudinis debet esse facta Christi continue more beate Cecilie portare in secreto pectoris. Igitur aliqua ex gestis eius colligimus, in quibus meditando uersemur assidue, et usque ad passionem; et ex tunc enim nichil est omittendum (evidenze mie).⁴⁷⁴

A prima vista sembra come se questo secondo brano sia solamente una ripetizione del prologo delle *MVC*, e non contenga nessun elemento nuovo. Dobbiamo però sottolineare che strutturalmente questo brano ha una posizione similmente centrale al prologo. Infatti questo episodio costituisce la transizione tra l'infanzia e la vita pubblica di Gesù, cioè può essere interpretato come il prologo della seconda unità narrativa delle *MVC*. In più dobbiamo anche aggiungere che nella versione volgare più diffusa dell'opera, ovvero nel Testo minore (come ne abbiamo parlato nel capitolo 2.3.) è proprio questa seconda unità narrativa che manca; in altre parole la presenza o l'assenza di questa seconda unità narrativa rende un dato testimone Testo maggiore o Testo minore. Però questa formula transitoria, con il nome di Cecilia, è presente in tutte le versioni conosciute del testo.

La critica ovviamente aveva già individuato e analizzato la possibile fonte di questo brano, indicando il testo della *Legenda Aurea*. Noi abbiamo modificato leggermente questo legame testuale, indicando anche altre fonti latine del brano, di cui si parla nel capitolo 2.5.

⁴⁷³ Stallings-Taney, 7: 4-11.

⁴⁷⁴ Stallings-Taney, 92: 5-8

L'importanza della martire romana è tangibile anche in forma visuale nella tradizione manoscritta, visto che nel famoso MS Ital. 115 di Parigi la prima illustrazione del codice raffigura appunto un frate francescano e una santa donna, e anche la didascalia rende indiscutibile che si tratti di Cecilia accanto all'autore.⁴⁷⁵ Possiamo ritrovare la raffigurazione della santa anche in un altro codice – apparentemente sconosciuto agli studiosi – ovvero in un manoscritto di Siena, il quale è analizzato da un altro punto di vista nel capitolo 2.6. Infatti nel foglio 3r del MS I.VI.7 della Biblioteca Comunale degli Intronati, datato al primo quarto del secolo XV,⁴⁷⁶ vicino all'iniziale del Prologo si vedono delle figure umane, tra le quali in una cornice vengono raffigurati Maria e il bambino Gesù con una santa inginocchiata incoronata, con un libro nella mano. Visto che sia la corona che il libro sono presenti anche tra gli attributi di Cecilia,⁴⁷⁷ e tenendo presente che l'immagine illustra fisicamente il brano dove se ne parla, è logico assumere che si tratti di una raffigurazione della santa romana.

In base a queste considerazioni possiamo affermare che il ruolo di Santa Cecilia è sorprendentemente centrale nelle *MVC*. E questo fatto – tenendo presente che si tratta di un testo francescano – è difficilmente spiegabile con quest'unica particolarità della santa, ovvero con il suo rapporto estremamente intimo con il Vangelo. Infatti parecchi studiosi hanno cercato di trovare un'ulteriore spiegazione a questa centralità della santa romana, e sono giunti alla conclusione logica che il nome Cecilia abbia un'importanza speciale per l'autore o destinataria. Visto che nella maggioranza delle versioni è un autore maschile che indirizza le meditazioni a una donna, viene logicamente la supposizione che la destinataria delle *MVC* si chiami Cecilia.⁴⁷⁸

Sarah McNamer ha posto però la questione di Cecilia in un modo diverso e decisamente più direttamente legato alla questione dell'autore del testo. Come abbiamo visto nel capitolo 2.4. la studiosa americana ha costruito un'ipotesi complessa sull'origine delle *MVC*, in cui il Testo minore ha un ruolo centrale. Il testo di questa specifica versione però differisce da quello di tutte le altre versioni conosciute, e come McNamer ha osservato contiene un'ulteriore elemento, ovvero:

...ch'ela portava sempre lo Evangelio de Cristo Iesù ascoxo nel suo pecto. E gesto dè' tu intender cusì, **che ella se hauea scritto algune electe cose** più devote de la vita de

⁴⁷⁵ Illustrazione 5, Ragusa-Green 1961, 1, e 403, n. 1.

⁴⁷⁶ Su questo MS si vedano l'Immagine 1, il capitolo 2.6. e l'Allegato 2

⁴⁷⁷ "Type: Enthroned, holding a book, wearing a crown..." Kaftal 1986, n. 64, p. 250.

⁴⁷⁸ Per esempio: "„This Poor Clare very probably was herself named Cecilia..." Ragusa-Green 1961, 403.

miser Iesù Cristo, e in queste la pensava di e nocte cum tutto el so cuore, et cum tuta la intentione e fervore. Compido quelle cotal meditatione si le refaceva da capo e ragunavale cum un gusto molto suaue... (evidenze mie).⁴⁷⁹

In altre parole nel Testo breve si legge che Cecilia non solo portava il Vangelo e ne selezionava delle parti per meditarne, ma se le scriveva.⁴⁸⁰

McNamer interpreta questa peculiarità testuale affermando che nel Testo breve “*Cecilia is not only a devout reader, she is also a writer*”, e ha messo questa considerazione nel contesto della sua analisi del 2014, intitolata “*Cecilia as Author Portrait?*”⁴⁸¹ Tutto il discorso serve per affermare la sua ipotesi basata su vari argomenti secondo cui il Testo breve sia stato scritto da una autrice (Autore A), mentre le successive redazioni siano il frutto di una rielaborazione da parte di un secondo autore stavolta di sesso maschile (Autore B). Dopo un’analisi su come e perché nell’ipotetica seconda redazione del testo questo Autore B abbia modificato coscientemente questa espressione (insieme a tante altre), alla fine dell’argomento McNamer arriva alla conclusione già citata di sopra, in quanto “*a Poor Clare was the original literary artist behind the MVC, and a Franciscan friar actively censored her authorial role and altered her text.*”⁴⁸²

Nel capitolo 2.4. analizziamo dettagliatamente il ruolo del Testo breve, e la sua relazione alle altre versioni delle *MVC*, e parliamo anche specificamente del brano su Santa Cecilia. In questo capitolo vorrei solamente menzionare il fatto che la formula che descrive Cecilia come una scrittrice manca non solo da tutte le altre versioni delle *MVC*, ma anche dalla fonte latina originale della vita di Cecilia (la *Legenda Aurea* oppure la *Passio, Redactio longior*), ed è presente solamente nel Testo breve. Però secondo lo stemma (e le varie analisi) di McNamer essendo questa versione la forma originale delle *MVC*, dovrebbe essere logicamente questa la variante più vicina alla fonte. Invece se leggiamo la *collatio*⁴⁸³ nell’ordine proposto dalla studiosa americana – *Legenda Aurea – Testo breve (Italiano) – Testo minore (Italiano) – Testo maggiore (Italiano) – Testo maggiore (Latino)* – dobbiamo constatare che Cecilia come scrittrice appare solo nella seconda fase del processo, poi svanisce subito, e il testo durante la

⁴⁷⁹ McNamer 2018A, 2.

⁴⁸⁰ “She has not only selected, but written out passages from the Gospels for her use in meditation. Expanding on the *Legenda aurea*’s image of Cecilia carrying the Gospel hidden in her breast, Author A continues...” McNamer 2018A, cxvii.

⁴⁸¹ McNamer 2018A, cxvi-cxvii, e McNamer 2014, 132-135.

⁴⁸² McNamer 2018A, cxviii.

⁴⁸³ Si veda la *collatio* nell’Allegato 2.

trasmissione testuale ritorna ad essere più vicina all'originale. Come abbiamo visto nel capitolo 2.5. questo però contraddice alle caratteristiche normali della trasmissione dei testi nel Medioevo. A mio avviso se non consideriamo il Testo breve (ripetiamo conservato in un unico codice quattrocentesco) ab ovo precedente alle altre versioni, è molto più logico considerare la formula isolata di quella versione come una semplice aggiunta, modifica, o addirittura corruzione del testo, che ipotizzare un misterioso censore che abbia coscientemente cancellato le tracce dell'attività originale dell'autrice.

Vorrei sottolineare anche a questo punto che ritengo che la maggioranza degli argomenti della McNamer possono essere validi: è possibile che il Testo breve sia veramente stato scritto da una donna, e non dubito del suo valore letterario eccezionale, così come anche l'interpretazione della variante testuale su Cecilia può essere in linea di massima corretta. L'unico punto che non posso condividere né in base alle considerazioni espresse in questo capitolo né in base a quelle del capitolo 2.8. è che sia proprio questa la versione più vicina all'originale, anzi la ritengo un rifacimento quattrocentesco delle *MVC*.

Abbiamo dunque visto che il nome di Cecilia non può essere d'aiuto per avvicinarci direttamente all'identità dell'autore delle *MVC* e dobbiamo rinunciare anche all'idea affascinante dell'autrice poi modificata a livello testuale dal secondo autore-censore di sesso maschile. Il nome Cecilia al massimo ci può essere d'aiuto per trovare una destinataria che portava questo nome di battesimo⁴⁸⁴, ma una prova definitiva non la possediamo neanche in questo caso.

⁴⁸⁴ Ragusa-Green menzionano un manoscritto provenzale trecentesco (Parigi, BnF: Ms. Nouv. Acq. Fr. 6194) in cui si legge la seguente formula: "Acquest libre compauset lo reverent payre en Christ, frayre Bonaventura de l'orde dels frayres Menors e cardenal, loqual lo trames a una menoreta fort devota, laqual havie nom sorre Cecilia..." Ragusa-Green 1961, 403.

4.3.) Giacomo da San Gimignano – un nuovo candidato autore delle *MVC*

Abbiamo dunque visto che la prima ipotesi in contesto francescano a proposito dell'autore dell'originale delle *MVC* (cioè la sua attribuzione ad una suora pisana) sembra essere valida solo in un senso molto limitato.

Come seconda ipotesi, recentemente è stato proposto anche un altro candidato autore, sempre nell'ambito francescano, da parte di Péter Tóth in due saggi pubblicati insieme a chi scrive. I nostri argomenti sono stati espressi come parte di un saggio esteso in cui abbiamo trattato largamente anche le questioni della data, della lingua originale e della ricezione delle *MVC*⁴⁸⁵, perciò in questa sede intendiamo solo riassumere brevemente alcuni argomenti.

Sin dall'articolo del 1926 di Livarius Oliger sappiamo che alcuni manoscritti italiani delle *MVC* menzionano un certo Iacopo, o Jacobo, che seguendo l'interpretazione del Fischer è conosciuto nella letteratura specifica come Giacomo da Cordone, ed è interpretato come il probabile volgarizzatore delle *MVC*. Come vedremo in seguito sia il nome che la sua funzione sono stati interpretati in un modo erroneo.

Un manoscritto veneziano delle *MVC* infatti apre con la seguente frase: “*Qui se comença lo prolego ne le meditationi de la vita de Cristo, conposto per frate Jacobo de l'ordene di frati minori translato de gramatica in latino*”⁴⁸⁶, e questa frase si ripete in alcuni altri manoscritti in una forma leggermente variata. Per esempio nel ms. Riccardiano 1378, è formulata così: “*chomposto per frate Iachopo dell'ordene de' frati minori traslatato di gramatica in volghare*”, mentre un altro manoscritto fiorentino formula l'incipit così: “[...] *hordinatta da fratte Ghiacobo della ordine de frati minori*”⁴⁸⁷. Sembra però che Fischer abbia semplicemente letto male il manoscritto veneziano interpretando il testo «*Jacobo de l'ordene*» come «*Jacobo de Cordone*»⁴⁸⁸ e creando così un nome di persona falso, che però è stato ripetuto e ereditato da quasi tutti gli studiosi delle *MVC*, da Petrocchi e Vaccari fino a contributi più recenti come la voce su Giovanni de' Cauli nel *DBI*⁴⁸⁹. L'espressione «*de Cordone*» infatti non appare né in alcuno dei manoscritti delle *MVC*, né in alcun'altra fonte parallela o successiva.

Possiamo dunque vedere che in base ai manoscritti delle *MVC* abbiamo notizia di un «*Jacobo*» non specificato, di cui, oltre il nome, sappiamo solo la sua appartenenza all'Ordine francescano, che è una cosa poco sorprendente parlando di un testo così profondamente

⁴⁸⁵ Tóth-Falvay 2009, 68-80; Falvay-Tóth 2015.

⁴⁸⁶ Venezia, Biblioteca Marciana, ms. Ital. Z 7, f. 1r.

⁴⁸⁷ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Biscioni 6 (XV secolo); vedi Fischer 1933, 176, n. 118.

⁴⁸⁸ Fischer 1933, 186.

⁴⁸⁹ Tóth – Falvay 2014, 61-2.

francescano come il nostro. Esiste però un ulteriore codice trecentesco che aggiunge un altro attributo al nome: il codice N.A. 350 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, contiene un incipit simile: “*Incomincia si il prolago nele meditazioni dela vita di Christo le qual fece frate ...*”, solo che lascia vuoto lo spazio dopo la parola «*frate*» che una mano posteriore completa come «*Giacomo da San Gimignano*», la quale formula viene ripetuta anche nell’explicit dalla stessa mano posteriore.⁴⁹⁰ Di nuovo abbiamo un’informazione aggiunta al nome Giacomo che a prima vista sembra essere quasi così poco significativa, come quella dell’appartenenza francescana, visto che da quasi tutte le versione delle *MVC* è evidente, che il testo ha a che fare con San Gimignano, e questo è stato anche una delle prove principali per l’attribuzione a Iohannes de Caulibus (visto che conosciamo ben tre francescani da San Gimignano con questo nome tra il Due e il Trecento), ma è importante, perché così possiamo ricostruire il nome completo giusto: «*Giacomo da San Gimignano dell’ordine dei frati minori*».

Ma essere un francescano e di San Gimignano sono caratteristiche che gli studiosi attribuiscono all’autore e non al volgarizzatore delle *MVC*, mentre il nome Giacomo in questi testimoni italiani è stato interpretato come il volgarizzatore dell’opera. Si deve dunque vedere se il Giacomo misterioso in questione possa essere interpretato come l’autore delle *MVC*. La ricerca l’ha definito volgarizzatore da un lato perché il suo nome appare esclusivamente in codici italiani, e per aver male interpretato l’incipit dove viene menzionato il suo nome. Sintetizzando molto brevemente i nostri argomenti, è vero che Giacomo viene nominato solo in manoscritti italiani, e non conosciamo nessun codice latino che lo nomini, ma – ripetiamo – il nome di Iohannes de Caulibus non viene riportato in nessun testimone (né manoscritto né stampato) in nessuna lingua delle *MVC*. Quanto all’interpretazione dell’incipit, si osserva, che la formula contiene due affermazioni: 1) il testo è «*composto per*» o «*ordinato da*» o «*fatto da*» frate Giacomo – che è una formula che indica chiaramente l’atto di autore e non quello del traduttore; 2) il testo è «*translato da grammatica [...]*», cioè tradotto dal latino. Ma il participio passato «*translato*» o «*traslatato*» non è riferito al nome Giacomo, e tra le due informazioni si nota una cesura netta. In altre parole questi testimoni medievali delle *MVC* non dicono che quel Giacomo abbia tradotto il testo, ma che lui è l’autore e che questo testo è stato tradotto dal latino.

⁴⁹⁰ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Nuove Accessioni 350, f. 1r. Il manoscritto è datato alla prima metà del Trecento, e non è stato considerato dalla ricerca precedente. La sua descrizione si trova in Bertelli **2002**, **149-50**. Dopo l’explicit si legge anche una nota che attribuisce l’informazione ad un altro manoscritto che possedeva uno storico senese nel 1602: «*Così ha scritto in fine del medesimo libro ch’oggi è in mano di m[aestro] Attilio Berlinghieri in Siena*» (f. 135v). Il manoscritto riferito oggi sembra essere perduto. Su Berlinghieri si veda De Angelis, 1824, 105. Per ulteriori approfondimenti: Tóth – Falvay 2014, 83-6 e Montefusco 2021B, 2-6.

A proposito della tradizione manoscritta del nome di Giacomo, va aggiunto che mentre la ricerca precedente ha parlato di tre o quattro testimoni, oggi conosciamo ben sette codici.⁴⁹¹ Inoltre, è importante sottolineare che il nome di Giacomo non è legato ad un'unica versione di testo: troviamo lo stesso nome in testimoni sia del *Testo minore* che di quello *maggiore*.

⁴⁹¹ I due testimoni del Testo maggiore contenenti il nome di Giacomo sono: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7, e Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale N.A. 350. Mentre del Biscion. 6 della Biblioteca Medicea Laurenziana non si può decidere se è un testimone del Testo maggiore o del Testo minore, visto che contiene solo i primi 16 capitolo del testo. Gli altri mss. con il nome di Giacomo sono: MS Riccardiana 1378; BNCF Magl. XXXVIII. 143; Biblioteca Franciscana di Falconara Marittima ms. 24; e Pennsylvania, UPenn, Ms. Codex 271. Vorrei ringraziare a Lisandra Costiner che mi ha comunicato l'esistenza di questo manoscritto, che è interamente digitalizzato sul sito: <http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/1580885>

4.3.1.) *Il secondo prologo e la persona di Giacomo*

Dobbiamo ancora parlare di uno specifico elemento testuale che Vaccari ha legato al nome di Giacomo, ovvero che in alcuni codici si legge un prologo diverso da quello conosciuto nelle altre varianti. Infatti, mentre il prologo della stragrande maggioranza dei testimoni italiani comincia con la formula “*Intra l’altre grande virtude che si leggono de Santa Cecilia vergine [...]*” che corrisponde al latino “*Inter alia uirtutum et laudum preconia de sanctissima uirgine Cecilia [...]*”, invece in alcuni manoscritti dove il nome di Giacomo appare il prologo comune è anticipato da un altro breve testo che comincia con le parole: “*A ciascuna persona de questo mondo terreno che vuole andare a vita eterna [...]*”⁴⁹². Dobbiamo però sottolineare che il rapporto tra il nome d’autore Giacomo e questo secondo prologo (da ora in poi: Prologo 2) non è così lineare come sembra dall’affermazione del saggio fondamentale del Vaccari, visto che conosciamo dei manoscritti che includono il nome di Giacomo, ma cominciano con il prologo tradizionale, mentre esiste almeno un testimone dove il Prologo 2 («*A ciascuna persona [...]*») si legge senza il nome di Giacomo.⁴⁹³ Nonostante questa considerazione il testo di questo secondo Prologo può essere centrale per chiarire la tradizione attorno al nome di frate Giacomo, visto che nella maggioranza dei testimoni – cinque codici su sette – il nome Giacomo è infatti legato a questo testo.⁴⁹⁴

Il primo problema testuale che intendo a chiarire a questo punto è stato proposto dal Vaccari in un nota, dove menziona che “Un simile esordio ha il prologo delle seconde anonime, Meditazioni sulla Passione: «*Fideli cuique animae in via Dei...*»”⁴⁹⁵ cioè il prologo del testo latino identificato con l’incipit del primo capitolo “*Appropinquante termino quem providentia*”, di cui abbiamo visto nel capitolo 2.2. che è in realtà un’altra opera che solo nel genere e titolo è affine alle prime MPC (le quali veramente sono un estratto dalle nostre MVC), la quale viene convincentemente differenziata appunto dal Vaccari stesso. Se il Prologo 2 – che come abbiamo visto precede alcuni testimoni del Testo maggiore e del Testo Minore – fosse veramente un volgarizzamento del prologo di queste seconde MPC, la situazione della trasmissione testuale diventerebbe irrimediabilmente complicata. Ma una semplice collazione delle prime frasi

⁴⁹² Vaccari 1952, 357.

⁴⁹³ I mss. con il prologo tradizionale e con il nome di Giacomo sono: BNCF N.A. 350; B. Medicea Laurenziana/Biscione. 6; mentre il prologo «Ciascuna persona [...]» senza il nome di Giacomo si trova in B. Medicea Laurenziana, ms. Gadd. 120.

⁴⁹⁴ Per questo motivo pubblichiamo nell’Allegato 4 l’edizione critica di questo testo.

⁴⁹⁵ Vaccari 1952, 357, n 1.

chiarisce che in realtà non possiamo parlare di una vera similitudine e tantomeno di qualsiasi corrispondenza dei due testi:

Prologo 2 delle MVC ⁴⁹⁶	Prologo del MPC 2 ⁴⁹⁷
<p>Ciaschuna persona di questo mondo terreno che vuole andare per via sichura, brieve, diritta, piana et diletta agl'amanti, brighisi di guardare nello specchio della vita et meditazione del perfetto maestro, cioè messer Jesù Cristo, lo quale Idio padre mandò a insegnarci la via verace d'andare a llui, la chui via non puote essere dubbiosa, perché non fu solamente huomo, ma fu verace Iddio et verace huomo, la chui via fu profonda humilità, stretta povertà, altissima penitentia, fortissima paçientia, perfettissima carità.</p>	<p><i>Fideli cuisque anime in via Dei et virtutibus cupienti proficere atque ad supernam patriam hanelanti quantum caritatis uirtus atque Christi dilectio necessaria sit et ipsius salvatoris nostri sermonibus constat et cunctis sacris e docemur eloquiis. In hac si quidem summa omnius virtutum caritate finem omnis precepti constitutum. Esse lumen prefulgidum illud omnium ecclesiarum Paulus affirmat dicens: finis omnis precepti est caritas et corde puro.</i></p>

Un altro dilemma a cui dobbiamo rispondere a proposito di questo brano è che la formula sovracitata dell'incipit "*Qui comincia il prologo della meditazione della vita di Cristo composto per frate Iacopo*" potrebbe essere anche interpretato come Iacopo fosse l'autore solo del prologo e non di tutte le meditazioni, e conseguentemente anche il participio "*traslatato*" potrebbe riferirsi non alle meditazioni ma solo al prologo.⁴⁹⁸ Contro quest'ipotesi possiamo trovare due argomenti: per primo quei pochi studiosi che hanno preso in considerazione questo fenomeno hanno interpretato il ruolo di Giacomo in base a questo brano in relazione a tutto il testo delle MVC (anche se lo consideravano un volgarizzatore, non un autore). Per secondo dobbiamo aggiungere che la formulazione del già citato MS N.A. 350 della BNCF, di cui abbiamo parlato di sopra e il quale è rimasto sconosciuto agli studiosi che si occupavano di questo tema, chiaramente attribuisce al frate Iacopo la paternità delle meditazioni: «*Incominciati il prologo nele meditazioni dela vita di Christo le qual fece frate ...*». Inoltre

⁴⁹⁶ Per l'edizione completa si veda l'Allegato 4.

⁴⁹⁷ Arrivabene, Petrus, *Meditationes super passionem Jesu Christi*, [Milano], [ca. 1488] [BSB-Ink A-757 - GW M15113].

⁴⁹⁸ Ringrazio i commenti di Péter Tóth e quelli di Concetto Del Popolo che hanno chiamato la mia attenzione su questo fenomeno problematico.

anche la formula di un altro testimone fiorentino riporta un'altra variante: “*Qui chominca la meditacione della vitta di messer Yho Xpo hordinatta da fratte Giachobbo dell'ordine de fratti Minori*”⁴⁹⁹ in cui la forma “ordinato” riferisce chiaramente a tutta l'opera e non solo al prologo. Inoltre, come vedremo, Giovanni da San Gimignano all'inizio del Trecento cita quasi letteralmente il Testo maggiore latino, riferendosi alla fonte con la seguente formula: “*prout refert Jacobus in libro de vita Christi.*”⁵⁰⁰

Nonostante questo, nella maggioranza dei testimoni la formula citata non esclude la possibilità che il nome Giacomo sia il frutto di una contaminazione, cioè che il testo del Prologo 2 sia venuto da un'altra opera, e così anche il nome Giacomo possa essere legato originariamente non alle *MVC*, ma un'altra opera. Se consideriamo altri autori francescani del primo Trecento dal nome Giacomo, e dalle opere dei quali un testo del genere potrebbe provenire, possiamo trovare due candidati: Giacomo da Milano (Iacopus de Mediolano) e Iacopone da Todi. Lo *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano⁵⁰¹ non mostra però nessuna corrispondenza testuale con il nostro Prologo 2 (né nell'originale latino, né nei due volgarizzamenti toscani), nonostante l'affinità del genere e dell'ambiente, e nonostante che Sbaralea abbia confuso i due testi nel suo Supplementum.⁵⁰²

L'altro testo che poteva essere la fonte di una tale contaminazione in base all'identità dei nomi è legato al famoso Jacopone da Todi. Il suo breve trattato *Tractatus utilissimus*⁵⁰³ infatti comincia in un modo a prima vista simile al nostro Prologo 2.

Nonostante però questa virtuale plausibilità dell'idea, e nonostante l'affinità indiscutibile delle prime parole, se continuiamo la collatio, si rivela subito che i due testi non hanno quasi niente in comune tranne queste prime parole iniziali:

Prologo 2	Tractatus utilissimus
Ciaschuna persona di questo mondo terreno che vuole andare per via sichura, brieve, diritta,	<i>Quicumque vult ad veritatis cognitionem brevi et recto tramite pervenire</i>
piana et diletta agl'amanti, brighisi di guardare nello spechio della vita et meditazione del perfetto maestro, cioè	<i>et pacem perfecte in anima possidere, oportet quod totaliter se expropriat ab amore omnis creature et etiam sui ipsius, ut totaliter</i>

⁴⁹⁹ MS Biscion. 6. della Biblioteca Laurenziana Medicea di Firenze.

⁵⁰⁰ Tóth 2021, 25.

⁵⁰¹ Sull'autore: Mostaccio 2000, 221-223; Piana 1986), 329-339; Un'edizione parziale del volgarizzamento toscano sta in Levasti 1925, 239-251. Inoltre Montefusco 2021b, 85-86.

⁵⁰² Sbaralea 1806, 372-373.

⁵⁰³ Jacopone, da Todi 2015.

<p>messer Jesù Cristo, lo quale Idio padre mandò a insegnarci la via verace d'andare a llui, la chui via non puote essere dubbiosa, perché non fu solamente huomo, ma fu verace Iddio et verace huomo, la chui via fu profonda humilità, stretta povertà, altissima penitentia, fortissima paçientia, perfettissima carità.</p>	<p><i>se in Deum proiciat, non reservans sibi aliquid, nec etiam tempus, ut nihil per proprium sensum sibi provideat, quin semper sit dispositus et subiectus et paratus ducatur divino et vocationi ipsius. Qui vult cum Deo coniungi, oportet quod non reservet aliquod medium inter se et Deum. Tot autem sunt media quot sunt res quas quis amat.</i></p>
---	---

Abbiamo dunque visto che i possibili paralleli testuali che cercavano di trovare una fonte a questo Prologo 2 non sembrano reggere, perciò a questo punto dobbiamo dare un'occhiata al testo stesso del Prologo 2 in sé, perché quest'analisi non è stata effettuata nemmeno da parte del Vaccari, il quale è stato l'unico autore a prendere in considerazione questo testo. Infatti, il dotto filologo oltre alle affermazioni di tipo filologico, e in questo caso solo parzialmente attendibili, che abbiamo analizzato sopra, si limita a dirci che questo Prologo 2 contiene “*alcuni periodi di generale esortazione.*” Da una parte il giudizio di Vaccari è ovviamente corretto, visto che il breve testo contiene infatti dei consigli abbastanza banali nel contesto della letteratura devozionale-didattica del tardo medioevo. Però conviene osservare che dopo le prime due frasi, l'autore del Prologo 2 scrive così, continuando l'idea precedente:

Chi vuole dunque andare a vita eterna, vada per la via di Jesù Cristo, cioè perfeta carità, la quale carità fa l'anima perfetta in ongni virtù, e **fa senpre portare el vangelo di Cristo nascoso nel suo petto.**

A prima vista anche questa frase continua “*l'esortazione generale*” ma la costruzione “*portare el vangelo di Cristo nascoso nel suo petto*” ci ricorda al primo Prologo delle MVC, il quale, come abbiamo accennato di sopra, non manca neanche da questi testimoni, visto che il Prologo 2 non sostituisce ma precede il Prologo 1. La continuazione del Prologo 2 rafforza ulteriormente questo sospetto, visto che il testo quasi letteralmente cita il Prologo originale delle MVC, senza menzionare però il nome di Cecilia:

Prologo 2	Prologo 1 in volgare (Testo maggiore B, Sorio, 38)	Prologo 1 in latino (Stallings-Taney, 7)
-----------	---	---

<p>E questo si dee così intendere che ll'uomo dee elegere alquante cose più devote della vita di Jesù Cristo che si legono nel santo evangelio e di quelle pensare di dì e di notte con tutto el suo cuore e con ispeziale attenzione e fervore. Et conpiute quelle tali meditationi, si ssi dee fare da chapo e rugumarle con uno ghusto molto soave et dolce...</p>	<p>e questo si dee intendere così, ch'ella s'avea scelte alquante cose più devote della vita di Cristo; nelle quali pensava die e notte con tutto il suo cuore, e con speziale attenzione e fervore. E compite quelle cotali meditationi, si si rifaceva da capo e ru(gu)mavale con uno gusto molto suave emolto dolce...</p>	<p><i>Quid sic intelligi debere, uidetur quod ipsa de uita Domini Iesu in Euangelio tradita quedam deuociora sibi preelegerat. In quibus meditabatur die ac nocte, corde puro et integro, attenzione precipua et feruenti; et completa circulacione reincipens iterum, dulci ac suauis gustu ruminans ea...</i></p>
---	---	---

In altre parole possiamo dunque vedere che questo particolare Prologo 2 cita quasi letteralmente il Prologo 1 delle *MVC*, il quale lo segue nella narrazione, e nelle ultime parole di questa aggiunta narrazione si conclude infatti menzionando il nome di Santa Cecilia con il quale il Prologo 1 (cioè la stragrande maggioranza delle *MVC*) comincia il testo:

e massimamente nella vita della pretiosa santa Cicilia, la quale aveva el suo cuore ripieno della vita di Jesù Cristo che niuna vanitade vi poteva entrare.

Possiamo conseguentemente concludere la nostra analisi su questo Prologo 2 delle *MVC* con le seguenti affermazioni:

1) La presenza di questo testo è presente solo in volgare e nella maggioranza dei casi in connessione al nome di Giacomo, ma abbiamo individuato anche alcuni controesempi.

2) La possibilità che questo testo sia venuto da un'altra opera legata a un altro Giacomo sembra essere esclusa.

3) L'analisi testuale ci rivela che il Prologo 2 non è indipendente dal Prologo 1, anzi il testo del primo prepara retoricamente il secondo, in altre parole possiamo ipotizzare con buona probabilità che il Prologo 2 fosse scritto apposta come proemio alle *MVC*.

4.3.2. Giacomo da San Gimignano come autore

Tenendo presente la testimonianza di questi manoscritti possiamo dunque con buona probabilità supporre che un certo francescano, chiamato Giacomo da San Gimignano sia l'autore delle *MVC*. Ma chi può essere questo personaggio? Esistono alcune persone dell'epoca chiamate "Giacomo da San Gimignano", ma le ricerche di Péter Tóth hanno dimostrato che il candidato più probabile è un "Jacobus de Sancto Geminiano" che è presente in vari documenti del primo quarto del Trecento, come uno dei leader degli spirituali toscani. Infatti nel 1312 sappiamo di una rivolta di un gruppo di spirituali in Toscana che occuparono alcuni conventi; e tra i documenti soprattutto inquisitoriali conosciamo i nomi dei dirigenti tra i quali appare più volte quello di Giacomo da San Gimignano che nell'epoca risiedeva nel convento Monte del Sole di Arezzo. Il gruppo toscano fu condannato dall'inquisizione locale nel 1314, perciò in una lettera chiesero la protezione di Federico II d'Aragona re di Sicilia, e lì si trasferirono.⁵⁰⁴ Attorno al 1317-18 dovettero fuggire anche dalla Sicilia e si diressero verso Africa, dove si perdono le tracce di Giacomo.⁵⁰⁵

L'unico scritto a noi rimasto di questo Jacobus è la lettera indirizzata da lui e da un altro frate a Federico II, e non abbiamo altre tracce della sua attività letteraria, ma gli indizi sembrano suggerire che sia lui il Giacomo menzionato nei codici italiani delle *MVC*. Infatti egli è un francescano di San Gimignano, attivo chiaramente nel periodo quando il libro fu composto. Il linguaggio usato nella lettera è stato studiato e confrontato alle *MVC* recentemente da Antonio Montefusco che arriva alla conclusione che rispetto alla lettera (da lui chiamato "lettera-appello") "l'universo mentale del testo delle *MVC* risulta, oggettivamente, molto diverso."⁵⁰⁶ Questa considerazione è ovviamente plausibile, ma oltre la differenza del pubblico, a cui riferisce anche Montefusco, dobbiamo sottolineare che la lettera-appello è scritto non solo da Giacomo ma anche da un suo compagno, e inoltre vorrei ribadire il banale fatto che i due testi sono di due generi totalmente diversi, dei quali quest'ultima non ha nemmeno degli obiettivi letterari.

Le *MVC* erano state associate agli spirituali francescani anche dalla ricerca precedente, Michael Thomas addirittura caratterizzò l'autore delle *MVC* come "una figura importante del

⁵⁰⁴ La lettera firmata da «fratres Iacobus et Henricus», pubblicata da Finke 1908. vol. 2, 661-6.

⁵⁰⁵ Più dettagliatamente con tutti i riferimenti ai singoli documenti si veda Tóth – Falvay 2014, 87-92. Per la storia della rivolta toscana e per i suoi documenti più importanti si vedano tra gli altri: Ini 1973; Potestà 1990, 95-106; Casini 1985, 74-5; e più recentemente Burr 2001, 161-4.

⁵⁰⁶ Montefusco 2021.

movimento pauperistico, sicuramente appartenente alla sua ala rigorosa”.⁵⁰⁷ Però la tesi molto influente di Daniel Lesnick del 1989 che definisce le *MVC* come una collezione di sermoni fatta per i laici da parte di un francescano conventuale, bloccò le ricerche successive in questa direzione.⁵⁰⁸ Michael Cusato invece ha confutato convincentemente questa definizione dieci anni dopo, negando sia il genere sia il pubblico delle *MVC*, e argomentando che il testo non è sermone o materiale per predicazione, ma è una guida spirituale, fatta per suore.⁵⁰⁹

L'appartenenza agli spirituali dell'autore ipotetico delle *MVC* causa dei problemi anche a McNamer che se ne occupa dettagliatamente nel suo contributo del 2018.⁵¹⁰ Anche se la nostra ipotesi su Giacomo da San Gimignano non contraddice necessariamente a quella della McNamer, visto che lei parla di due autori, e non esclude che l'Autore B potesse essere Giacomo da San Gimignano, la studiosa non trova convincente la nostra ipotesi. Infatti, parlando di Giacomo di San Gimignano la McNamer esprime il suo scetticismo a proposito dell'idea che qualcuno che partecipava fattivamente ai conflitti interni dell'ordine francescano potesse essere l'autore di un testo così ricco di carica emotiva, pathos e anche tenerezza, come le *MVC*:

...the general tone and tenor of the MVC, in any of its versions does not seem compatible with the hypothesis that it was composed by the fiery rebel described in a letter of 1314 as “head and origin of all calamities, disobedience, and schism.” Anything is possible, but to my mind the MVC seems too relaxed, too lacking in fierce convictions, too free from anything that might be called Spiritual polemic to be attributed with any confidence to such a man.

e inoltre:

*Is it really plausible that a **man with such zealous, conflictual tendencies** (for this is all we know about him) would wish to write or be capable of writing the *MVC*, with its gentle prose rhythms, interest in women's lives and domestic scenes, **pathos, tender feelings, and so on?**⁵¹¹ (il grassetto è mio)*

⁵⁰⁷ «In dem Autor dürfte eine bedeutende Persönlichkeit der Armutsbewegung zu sehen sein, und zwar wohl eher ihrer 'strengerer' Richtung». Thomas 1972, 221. Si veda in oltre Thomas 1979, 249-54.

⁵⁰⁸ Lesnick 1989, 147.

⁵⁰⁹ Cusato 1999, 137-139.

⁵¹⁰ Per l'argomento che segue si veda anche Falvay 2020, 164-172.

⁵¹¹ McNamer 2018A, p. xc. McNamer 2018B, 102-103.

McNamer apparentemente non considera il caso di Iacopone da Todi (+1306), che per certi versi può essere interpretato come un parallelo importante per capire meglio il contesto delle MVC nel primo Trecento. Come è ben risaputo, anche Iacopone fu chiaramente “*a man with such zealous, conflictual tendencies*” – conosciuto è il suo aspro conflitto con papa Bonifacio VIII così come molto si è scritto sulla sua supposta vicinanza agli spirituali – e allo stesso tempo egli è certamente l’autore di testi di argomento affine a quello delle MVC (anche se cronologicamente essi sono leggermente anteriori), con un *focus* molto chiaro su una protagonista di sesso femminile, e ricchi di “*domestic scenes, pathos, tender feelings*”, nei quali manca assolutamente qualsiasi elemento di conflittualità o anche di zelo. Il testo più conosciuto da questo punto di vista è la sua celebre lauda drammatica *Donna de Paradiso*, ma si possono considerare in questo contesto anche l’altrettanto conosciuto inno *Stabat mater* che gli è attribuito, anche se in maniera non unanime, così come un testo ascetico di Iacopone conosciuto dal titolo *Tractatus utilissimus*.⁵¹²

Dal punto di vista biografico si deve sottolineare – oltre forse banalmente all’identità dei nomi Iacopone–Jacobus, e al fatto che sia Iacopone che l’autore delle MVC siano francescani e più o meno contemporanei – soprattutto la vicinanza di Iacopone agli spirituali. Si tratta di una questione molto discussa, che si basa sul documentato scontro, molto violento, che egli ebbe con papa Bonifacio VIII, e sulla testimonianza delle *Septem tribulationum ordinis minorum* di Angelo Clareno, dove egli è descritto come uno dei frati che avevano sostenuto l’ambasceria di un gruppo di spirituali marchigiani presso il papa precedente, Celestino V.⁵¹³ Nonostante questa sua partecipazione attiva alla discussione all’interno dell’ordine, dobbiamo sottolineare che secondo le conoscenze attuali Iacopone non risulta essere stato uno spirituale, ma semplicemente qualcuno che appoggiava la mediazione tra papa e spirituali. Nemmeno il suo famoso imprigionamento da parte di Bonifacio VIII sembra essere stato il risultato di una dissidenza religiosa, quanto piuttosto della sua appartenenza alla fazione dei Colonna.⁵¹⁴ Alcuni studiosi hanno tentato di ricostruire la biografia del frate separando cronologicamente le sue opere di stampo polemico da quelle mistiche, e la prigionia viene individuata appunto come un

⁵¹² A proposito di queste due opere sono stati espressi dei dubbi da parte di alcuni critici, ma vi è attualmente consenso circa l’attribuzione a Iacopone da Todi: “In conclusione, fatte le dovute valutazioni, credo che non sia più il caso di nutrire dubbi sulla paternità iacoponica del *Tractatus utilissimus*.” Enrico Menestò, “Il problema della paternità.” In Iacopone da Todi, *Tractatus utilissimus*, 28, Si veda inoltre Solvi 2020A. Sono grato all’autore per aver condiviso con me il suo testo prima della pubblicazione.

⁵¹³ Suitner 2001, 91-108

⁵¹⁴ “Iacopone da Todi fu dunque un francescano – senza aggettivi...” Brufani 2001, 90; “He was imprisoned and then released mainly as a Colonna supporter, not as a Franciscan dissident, although one cannot completely separate the two. That Iacopone stayed in good standing with the order during his final years indicates that he was not seen as a zealot.” Burr 2001, 107).

punto di svolta nel passaggio da un tema all'altro. Natalino Sapegno parlò di una "seconda conversione" del poeta durante la prigionia, in questi termini: "... dalla prigionia il Tudertino uscì forse riconciliato con gli uomini e con le cose e certamente consapevole della esagerazione de' suoi atti e sentimenti..." Altri studiosi rifiutano tuttavia questa ipotesi.⁵¹⁵

Comunque stiano le cose, oltre al fatto che questa cronologia non può essere affatto ritenuta assoluta – come ammette lo stesso Menestò: "degli ultimi tre anni della sua vita nulla si sa di sicuro"⁵¹⁶ – dobbiamo aggiungere come dal punto di vista del parallelismo con Giacomo di San Gimignano ciò sia privo di significato, in quanto la frammentarietà della biografia di quest'ultimo non rende possibile una tale sofisticata separazione neppure a livello meramente ipotetico. Per questo parallelismo basta dire che il caso di Iacopone da Todi dimostra come l'attività pubblica conflittuale (che in altre opere si manifesta anche in componimenti emozionalmente forti e dal carattere di invettiva) non contraddice necessariamente il fatto che la stessa persona possa aver scritto opere marcatamente emozionali, dotate di un certo patos, e molto attente alla realtà femminile. In definitiva si può ritenere Iacopone da Todi un parallelo dell'autore delle MVC in senso biografico, ovvero come un francescano a cui non sono affatto sconosciuti gli aspri conflitti interni all'ordine e che allo stesso tempo è autore di testi letterari cristologico-mariani non solo profondamente religiosi, ma dalla grande carica emozionale, nei quali si avverte una speciale attenzione all'elemento spirituale femminile.

Per quanto riguarda le eventuali corrispondenze testuali, i limiti di questo studio non mi permettono di entrare nel dettaglio⁵¹⁷, ma si ha comunque l'impressione che nel caso dei testi *Donna de paradiso* e *Stabat mater* i parallelismi tematici con le parti narranti la Passione delle MVC siano chiari. Esistono inoltre delle corrispondenze più dirette tra le MVC e alcuni scritti iacoponici, soprattutto con *Donna de paradiso* e il *Tractatus Utilissimus*, ma non possiamo dedurre per questo una dipendenza diretta tra questi scritti. Comunque si ha l'impressione che la *Donna de paradiso* sia il testo iacoponico da paragonare maggiormente con le versioni volgari delle MVC.

Ad ogni modo, le affinità tra l'opera iacoponica e le MVC sono evidenti, e tale vicinanza di alcuni temi di Iacopone e della narrazione pseudo-bonaventuriana risultavano già in un rifacimento quattrocentesco delle MVC trasmesso da una versione a stampa, in cui secondo il Vaccari il redattore "...inserisce intere laude o frammenti «di quello innamorato frate

⁵¹⁵ Sapegno 2001 (1926), 69. Per i controargomenti si veda De Mateis 2001: Menestò 2001, 12-15

⁵¹⁶ Menestò, *La figura*, 7.

⁵¹⁷ Le analisi testuali dettagliate saranno pubblicate in contributo separato.

Jacopone»...»⁵¹⁸ E infatti nell'incunabolo si leggono parecchie laude iacoponiche, inserite nel posto tematicamente relativo della narrazione, per esempio, la Donna de' Paradiso è inserita in più parti, ai passi corrispondenti della storia della Passione nelle MVC, formando così un curioso "prosimetro" con la combinazione della prosa delle MVC e le laude di Iacopone.

Sembra che siamo arrivati a una virtuale contraddizione a proposito del rapporto tra l'opera del poeta tudertino e le MVC: Iacopone e il supposto autore delle MVC mostrano delle vicinanze biografiche, e alcune opere importanti sono anche tematicamente vicine; nonostante ciò, le influenze testuali dirette appaiono deboli. Possiamo forse spiegare questa peculiarità, almeno in parte, con lo stesso argomento che Giorgio Petrocchi aveva usato per spiegare il fatto sorprendente che non si trovano delle influenze dirette nemmeno tra l'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale e le MVC, nonostante la vicinanza tematica e il contesto storico-spirituale simili proprio per la contemporaneità dei due testi.⁵¹⁹ Penso sia un caso simile anche quello dell'opera di Iacopone da Todi (seppure almeno le poesie sembrano essere anteriori di qualche decennio) e le MVC, nonostante questo, è indispensabile considerare i punti in comune, le affinità e i parallelismi, proprio perché in queste opere letterarie si manifesta la stessa spiritualità francescana dell'inizio del Trecento.

Comunque il parallelo più evidente dall'ambito spirituale è il famoso *Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale (†ca. 1329) che mostra varie affinità alle MVC, sia per la mentalità e religiosità espresse nel testo, sia per un parallelo concreto offerto. Questo testo è stato anche recentemente più volte associato alle MVC, ma le anomalie della data e della collocazione sbagliata all'interno del movimento francescano di quest'ultima rendevano difficile l'indagine oggettiva. Purtroppo i limiti del presente saggio non permettono di entrare in dettagli, e inoltre per un'analisi particolareggiata ci sembra opportuno aspettare l'edizione critica dell'*Arbor* in preparazione.⁵²⁰

A questo punto vorremmo solamente anticipare due affermazioni preliminari a proposito del rapporto tra i due testi. Per primo ci sembra convincente l'argomento espresso dalla ricerca precedente che l'*Arbor* e le MVC sono due narrazioni che nonostante siano di

⁵¹⁸ Vaccari 1952, 346. L'incunabolo in questione è: Venezia, de Zanichis (o Zanchi), 1500. STC no. ib00903500; GW 4768, cf. inoltre Barbieri 2016, 363.

⁵¹⁹ Petrocchi 1952, 772. Si veda sopra la nota 434.

⁵²⁰ Ubertinus de Casale 1961 (riprod. anast. dell'ed. Venezia 1485). Tra i contributi recenti che dimostrano la ricerca intensa attorno a Ubertino si vedano Ubertino de Casale 2007; Mossman 2009, 199-280; Ubertino da Casale 2014. Si veda anche il seminario organizzato presso la Fondazione Franceschini di Firenze nel 2014 dal titolo: "Per l'edizione critica dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale." Per il censimento della tradizione manoscritta si veda: Solvi 2020.

argomento affine (come abbiamo visto nel capitolo 1, la tradizione *Vita Christi* il cui modello principale nel contesto francescano è il *Lignum vitae* di San Bonaventura) e di un ambiente di nascita molto simile (inizio del Trecento, contesto francescano, spirituale e toscano), sembrano infatti due testi molto diversi l'uno dall'altro.⁵²¹ Ma la spiegazione di questa ambiguità va cercata proprio nell'estrema vicinanza cronologica delle due opere francescane, come ha formulato Giorgio Petrocchi.⁵²² Oltre la contemporaneità dei due testi il divario è spiegato nell'unico saggio dettagliato di comparazione delle due narrazioni da parte di Michael Cusato, con la differenza del pubblico: mentre Ubertino scrive (come anche San Bonaventura aveva fatto nel Duecento) per frati e per un pubblico più ampio di chierici, le *MVC*, come sappiamo, sono indirizzate a un pubblico femminile, visto che la narrazione – almeno nella maggioranza delle versioni – è testualmente destinata a una suora.⁵²³

Un altro argomento però, che è stato proposto dalla ricerca precedente non ci sembra del tutto convincente. Secondo il ragionamento di Lesnick e Cusato nelle *MVC* manca non solo quell'attenzione particolare verso la povertà nel senso sociale, che è così centrale nell'*Arbor*, ma anche la povertà personale della sacra famiglia è meno enfatizzata.⁵²⁴ A nostro avviso però la povertà personale è infatti accentuatissima nelle *MVC*, basta pensare alla descrizione della visitazione, in cui la differenza sociale tra le due famiglie è molto marcata, o alla lunga descrizione del soggiorno in Egitto della santa famiglia, oppure all'episodio della “spigolatura” degli apostoli.⁵²⁵

A questa linea argomentativa si integra uno dei contributi più recenti sulla questione dell'autore, il saggio di Antonio Montefusco, pubblicato per primo in un modo parziale e sintetico come introduzione alla nostra edizione critica del Testo maggiore A, e poi in forma di monografia breve presso la prestigiosa collana del CISAM.⁵²⁶ Montefusco nella seconda parte del suo libro analizza la terminologia utilizzata dall'autore delle *MVC*, comparandola, con una

⁵²¹ “For both men were writing in the same area (Tuscany) at approximately the same time (c. 1295-1305) and drawing on common literary sources. Yet how different the two works! [...] in tone, audience and message [...]”, Cusato 1999, 142.

⁵²² Vedi la citazione di sopra di Petrocchi 1952, 772.

⁵²³ Cusato 1999, 142-3.

⁵²⁴ Come formula Cusato nella conclusione del suo saggio: “For as Professor Lesnick correctly points out, John de Caulibus has offered readers an image of Christ and his mother which now places the emphasis upon an interiorization of values in the soul (e.g. a poverty of spirit) whereas, in the previous century, the emphasis had been on one’s exterior behavior in the world (e.g. material poverty)”. Cusato 1999, 147.

⁵²⁵ Ad esempio: «Suebat ergo et filabat precio Domina mundi paupertatis amore. Multum per omnem modum isti paupertatem dilexerunt, et eidem perfecte usque ad mortem serauerunt fidem», Stalling-Taney, XII 153, 51, l. 92-95.

⁵²⁶ Montefusco 2021a, Montefusco 2021b

padronanza impressionante, alla vasta letteratura polemica all'interno dell'ordine francescano in questa tematica, e arriva alla conclusione, da un lato che

“manca alle *MvC* l'intero complesso delle rivendicazioni di comportamenti che possiamo far rientrare nella *perfectio* francescana come viene delineata nella tradizione 'spirituale', da Olivi a Ubertino (...) l'universo mentale del testo delle *MvC* risulta, oggettivamente, molto diverso.”⁵²⁷

Dall'altro canto, analizzando un capitolo significativo – ovvero il capitolo XLIV del Testo maggiore latino, in base al racconto evangelico Mt 12, “la spigolatura” degli apostoli - arriva all'affermazione che un'ammonizione e inoltre la scelta di alcuni termini sembrano avvicinare l'autore a una posizione intermedia tra gli spirituali e i conventuali, non lontana da alcuni scritti bonaventuriani, e, come conclusione, rifiuta l'ipotesi relativa a Giacomo da San Gimignano, dicendo:

A titolo provvisorio, per ora si rifiuta soprattutto un'autorialità che viene dalla storia esterna – quella di Giacomo da San Gimignano, *leader* degli Spiritualisti toscani – ma soprattutto si propone l'individuazione di una fascia di scrittura ancora malnota (riassumibile forse nella formula dell'*amico di Bonaventura*, che darebbe conto e ragione anche a una parte dell'attribuzione dei codici).⁵²⁸

Non essendo né un latinista, né un esperto della letteratura polemica francescana del Trecento, non intendo discutere nei dettagli l'argomentazione di Montefusco, vorrei solamente ribadire tre aspetti. Il primo – ammesso anche dall'autore, che è anche l'argomento più forte e fino ad oggi validissimo di Michael Cusato⁵²⁹ – che il genere e il carattere narrativo delle MVC sono determinati dal pubblico femminile diretto dell'opera, e tutta l'ottica della discussione sulla povertà è sostanzialmente diversa se riferita al secondo ordine. In altre parole la comparazione delle MVC con altri testi contemporanei francescani sarebbe veramente valida, se si facesse esclusivamente con testi parimenti destinati a donne. Il secondo è che l'analisi terminologica di Montefusco si basa su un numero necessariamente limitato di casi, di cui ovviamente è ben cosciente anche l'autore: infatti il termine *arcta* o *arctissima* (che hanno un ruolo centrale dell'argomentazione, dando anche il titolo dell'intero saggio) in connessione con la *paupertas* è presente nel testo latino delle MVC in sole 2 volte⁵³⁰, e a proposito dell'analisi

⁵²⁷ Montefusco 2021b, 43-44

⁵²⁸ Montefusco 2021b, 89.

⁵²⁹ Cusato 1999, soprattutto 147n.

⁵³⁰ Va inoltre notato anche il fatto – sottolineato anche dall'autore – reperibile anche dall'apparato critico dell'edizione di Stallings-Taney (p. 32, n. 49) che la forma 'arctissima' è in alternativa con la lezione 'altissima'.

dell'episodio della spigolatura, pur citando in esteso l'episodio, l'autore mette in rilievo praticamente solo un'unica frase da parte dell'autore;⁵³¹ mentre i termini *pauper*, *paupertas* e i suoi derivati sono presenti nel testo in totale ben 149 volte,⁵³² mostrando come questo genere di analisi terminologica comparata possa avere ulteriori prospettive. Il terzo aspetto è il fatto banale, che abbiamo già accennato di sopra parlando dei controargomenti di Sarah McNamer, che un unico identico autore può produrre dei testi che testimoniano "universi mentali" ben diversi, possiamo ad esempio citare i testi antibonifaciani di Iacopone da Todi, comparandole ad esempio con i suoi *Donna de' Paradiso* o il *Tractatus*.⁵³³ In altre parole, pur sostenendo che l'autore sia un francescano spirituale militante non dobbiamo necessariamente analizzare anche le MVC come un'opera di militanza spirituale, come suggerisce il titolo del capitolo IV del saggio di Montefusco.⁵³⁴

Gli argomenti ricchissimi di Montefusco hanno dunque aperto delle nuove prospettive di ricerca soprattutto nel campo dell'analisi della tradizione manoscritta latina indiretta e in quello di una lettura comparata del testo latino delle MVC, promettendo tanti ulteriori risultati della ricerca, ma per ora, a mio avviso non hanno prodotto una conclusione decisiva che possa determinare la questione dell'attribuzione delle MVC.

Ancor più recentemente sono stati pubblicati ulteriori risultati su Giacomo da San Gimignano, da parte di Donal Cooper. Lo studioso inglese, come frutto delle ricerche da lui condotte negli archivi toscani, riesce a raccogliere ulteriori informazioni su questo personaggio, rendendolo con anche maggior probabilità l'autore delle MVC, visto che si tratta di un frate francescano che è strettamente coinvolto nella *cura monialium*, visto che si occupa direttamente della direzione spirituale delle clarisse di San Gimignano attorno al 1300, arrivando alla conclusione: [Stilisticamente poco chiaro e macchinoso]

*But for now, there is reason to suppose that the Fra Jacopo da San Gimignano who witnessed the refoundation of Santa Chiara in 1300, the Franciscan who led the rebellion of the Tuscan Spirituals in 1312–14, and the friar of that name recorded as author of the MVC in early versions of the text, could be one and the same individual.*⁵³⁵

⁵³¹ "Non uiuis in paupertate sed egestate. Quia non est hec paupertas uirtuosa et meritoria, sed egestas laboriosa et demeritoria." Stallings-Taney, 161.

⁵³² Questo numero è superiore ad esempio all'occorenza del termine 'amor' e i suoi derivati (129).

⁵³³ Anzi esiste un dibattito storiografico circa il carattere contraddittorio anche all'interno dell'attività antibonifaciana di Iacopone, in quanto il contenuto del famoso 'Manifesto di Lunghezza', firmato anche dal poeta tudertino non sembra che non sia compatibile alla sua celeberrima lauda 'O papa Bonifazio molt'hai iocato al monno' (LVIII). Il dibattito è analizzato recentemente da Stefano Brufani, e l'autore offre anche una plausibile soluzione alla virtuale contraddizione: Brufani 2020, 119-128

⁵³⁴ IV. Le *Meditationes* sono un'opera «spirituale»? Montefusco 2021b, 35-84

⁵³⁵ Cooper 2021, 42.

Questa conclusione è in perfetta armonia con la datazione più recente del testo,⁵³⁶ e inoltre, offre un ulteriore pezzo importante del mosaico del profilo biografico di Giacomo. Dobbiamo inoltre tenere presente anche quanto rivelato da Péter Tóth, e cioè che il nome di Giacomo viene citato come l'autore delle MVC già durante il primo decennio del Trecento, dunque prima ancora della ribellione degli spirituali.⁵³⁷ Tutto ciò aiuta a collocare più organicamente il contesto della composizione delle MVC, che così sembra legarsi non tanto alla polemica e alla insurrezione degli spirituali toscani, bensì alla direzione spirituale delle clarisse da parte di Giacomo nel periodo precedente della sua attività.

⁵³⁶ I primissimi anni del '300, si veda il capitolo 3

⁵³⁷ "prout refert Jacobus in libro de vita Christi." Tóth 2021, 25. Sul ruolo di questa citazione per lingua originale delle MVC si veda [supra, n. 500](#)

4.4. Affermazioni conclusive sull'autore

Abbiamo dunque visto in questa parte conclusiva del nostro percorso che la questione dell'autore delle *MVC* non è risolta con una certezza assoluta, ma le teorie precedenti (San Bonventura, Iohannes de Caulibus, una suora pisana) non sono convincenti. Inoltre le evidenze recentemente riportate suggeriscono che il nome di Giacomo, presente in alcuni codici volgari delle *MVC*, sia da ritenere fondamentale per arrivare all'autore del testo, e inoltre che la formula Giacomo da San Gimignano sembra essere decisivo per stabilire l'identità dell'autore. L'identificazione di questo nome con la persona conosciuta dai documenti storici relativi ai primi decenni del Trecento che parlano della sua attiva partecipazione nei gruppi di francescani-spirituali, e soprattutto della sua attività nella direzione spirituale delle clarisse della sua città natale attorno al 1300, sembrano persuasivi. E non contraddice necessariamente neanche il contenuto delle *MVC* all'ambiente spirituale-francescano, conoscendo dei paralleli letterari contemporanei e stimolanti come l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, il Memoriale di Angela da Foligno.

5. CONCLUSIONE

Con il presente lavoro abbiamo avuto l'intenzione di chiarire alcuni problemi filologici legati a un famoso testo basso-medievale francescano, intitolato le *Meditationes Vitae Christi* (*MVC*). Nonostante l'enorme diffusione e la popolarità ininterrotta del testo, sorprendentemente sono rimaste irrisolte o discusse parecchie delle questioni fondamentali dal punto di vista della filologia. Tale mancanza è ancor più evidente nel caso della tradizione volgare del testo, il che è ancor più grave, se teniamo presente che conosciamo varie proposte anche recenti che argomentano che il testo sia stato scritto originariamente in italiano. Il presente studio ha tentato di ricapitolare le varie ipotesi, e proporre delle risposte almeno parziali alle seguenti domande: quali sono la lingua e la versione originali del testo; quando poteva essere stato scritto l'originale, e chi poteva esserne l'autore.

La base della ricerca è stato l'esame critico della tradizione manoscritta dell'opera, cominciando il lavoro da un censimento dei testimoni volgari (Allegato 1), visto che i lavori precedenti erano da rivedere e completare. Come risultato siamo riusciti ad individuare parecchi manoscritti non esaminati prima, e siamo arrivati a un numero totale di 77 esemplari interi, più alcuni frammenti e scritti affini al nostro testo.

Su questa base si appoggiano le tre parti argomentative del presente saggio: nella prima e più estesa parte infatti (Capitolo 2), abbiamo cercato di esaminare e classificare i testimoni volgari dell'opera, e siamo arrivati alle seguenti affermazioni sintetiche sulla trasmissione testuale delle *MVC*:

- 1) Per quanto riguarda la denominazione delle versioni abbiamo accettato la terminologia proposta da Sarah McNamer (Testo maggiore A e B Testo minore, MPC, Versione Canonici).
- 2) Per quanto riguarda le versioni principali dell'opera siamo arrivati alla conclusione - che corrisponde sostanzialmente al consenso tradizionale, espresso nel modo più completo dal saggio fino ad oggi quasi interamente valido di Albero Vaccari - che il Testo maggiore latino tramanda la versione originale, mentre il Testo maggiore A e B sono due volgarizzamenti separati, e il Testo minore deriva da quest'ultimo.
- 3) Abbiamo introdotto due nuove sottocategorie delle versioni volgari. Per primo abbiamo identificato alcuni codici rappresentanti la 'Redazione mariana', conosciuta precedentemente

solo in incunaboli. Per secondo abbiamo distinto le sottocategorie, quali le Versioni intermedie (e all'interno del Testo minore il 'Testo minore ampliato' e all'interno del Testo maggiore il 'Testo maggiore abbreviato'). Abbiamo inoltre individuato un gruppo di manoscritti categorizzabili come 'Rifacimenti non toscani.' Siamo arrivati alla conclusione che tali sottocategorie sono rappresentate quasi esclusivamente in codici quattrocenteschi.

4) Per quanto riguarda il Testo breve (precedentemente chiamato anche Versione Canonici) pur accettando che si tratti di una versione isolata di alto valore letterario e spirituale, non condividiamo l'ipotesi di Sarah McNamer che questa versione tramandi la forma più vicina all'originale, anzi, la riteniamo un esempio dei 'Rifacimenti non toscani.'

Nel capitolo 3 abbiamo cercato di riassumere i risultati più recenti della critica (compresi anche i contributi di chi scrive) sulla questione della datazione dell'opera, che oscillava tra la fine del '200 e la metà del Trecento nei vari saggi. Possiamo in conclusione affermare che l'ipotesi più recente sulla data delle *MVC*, che si basava su un'interpretazione di una delle fonti dell'opera, ovvero le Rivelazioni della Vergine (RV), non sembra convincente, visto che la base dell'idea su Elisabetta da Töss (morta nel 1336/38) come autrice/protagonista delle RV non è giustificata, e come non lo è neanche la ipotesi modificata della McNamer a proposito della possibile autrice delle RV. In sintesi possiamo affermare che recentemente si è formato un nuovo consenso totale tra gli studiosi sull'inattendibilità degli argomenti largamente accettati negli ultimi 25 anni sulla data della metà del Trecento delle *MVC*.

E così, ritornando in parte al consenso tradizionale, ma specificando l'arco cronologico per quanto riguarda il terminus ante quem, in base ad argomenti filologici siamo arrivati alla conclusione che la data delle *MVC* è collocabile tra la composizione della *Legenda minor* di Bonaventura nel 1266-68 e gli anni 1320-'30 (morte di Maria d'Ungheria di Napoli nel 1323 o un terminus più sicuro, la morte di Michele da Massa nel 1337), mentre i risultati più recenti di Peter Tóth e Donal Cooper, in base a una citazione diretta del testo in un sermone databile al 1304-1310, e tenendo presente alcuni documenti archivistici relativi al possibile autore) permettono di stabilire la data di composizione delle *MVC* al primo decennio del '300.

L'ultima parte (Capitolo 4) argomentativa di questo saggio riesamina la questione dell'autore delle *MVC*, la quale è inscindibile dalle due precedenti. Nonostante la testimonianza di molti manoscritti, la paternità bonaventuriana delle *MVC* è ormai unanimamente esclusa, invece si è formato un largo consenso attorno alla persona di Iohannes de Caulibus, come autore. Dobbiamo però sottolineare che la base dell'attribuzione del testo a Iohannes de

Caulibus è solamente l'attestazione di una fonte indiretta di almeno un mezzo secolo successiva alla nascita del nostro testo, che è un fattore da tenere presente soprattutto se consideriamo che il suo nome non appare in nessuno dei numerosissimi manoscritti medievali delle *MVC*. In base a queste considerazioni, negli ultimi anni sono nate due ipotesi importanti che proponevano delle soluzioni alternative per l'identità dell'autore.

Abbiamo già sottolineato che tra i numerosi problemi discussi delle *MVC* ci sono due punti fermi, condivisi da tutti gli studiosi, ovvero che si tratta di un testo francescano e toscano. Sulla linea argomentativa francescana infatti sono nate due recentissime ipotesi a proposito dell'autore del testo. La prima formulata da Sarah McNamer è che la versione originale delle *MVC* sia un testo italiano, scritto da una suora pisana; mentre la seconda ipotesi, formulata da Péter Tóth, e pubblicata in due saggi nati dalla nostra collaborazione di ricerca, argomenta che la versione originale sia quella latina, scritta probabilmente da un francescano spirituale, chiamato Giacomo (o Jacobo) da San Gimignano.⁵³⁸

Come risultato dell'analisi siamo arrivati alla conclusione che dobbiamo rinunciare all'idea affascinante della suora pisana come autrice delle *MVC*, cioè a quella idea che argomentava circa una doppia redazione del testo, con una versione genuina da parte dell'autrice femminile, che nella seconda fase viene soppressa testualmente dal secondo autore-censore maschile. Nell'esame di questo problema abbiamo analizzato dettagliatamente il prologo del testo e il ruolo narrativo di Santa Cecilia, e abbiamo constatato che il nome Cecilia al massimo ci può essere d'aiuto per trovare una destinataria che portava questo nome di battesimo⁵³⁹, ma non ci aiuta a capire l'identità dell'autore.

Sin dall'articolo del 1933 di Columban Fischer sappiamo che alcuni manoscritti italiani delle *MVC* menzionano un certo Iacopo, o Jacobo, che seguendo l'interpretazione di Fischer è conosciuto nella letteratura specifica come Giacomo da Cordone, ed è interpretato come il probabile volgarizzatore delle *MVC*. Però sia il nome che la sua funzione sono stati interpretati in un modo erroneo, visto che l'espressione “*de Cordone*” è il frutto di un banale errore di lettura al posto di “*de l'ordene*”; e la forma originale del suo nome è ricostruibile come “*Giacomo da San Gimignano*.” Inoltre i codici non lo nominano volgarizzatore, bensì autore delle *MVC*.

⁵³⁸ McNamer 2009, McNamer 2014, Tóth-Falvay 2014, Falvay-Tóth 2015.

⁵³⁹ Ragusa-Green menzionano un manoscritto provenzale trecentesco (Parigi, BnF: Ms. Nouv. Acq. Fr. 6194) in cui si legge la seguente formula: “Acquest libre compauset lo reverent payre en Christ, frayre Bonaventura de l'orde dels frayres Menors e cardenal, loqual lo trames a una menoreta fort devota, lawual havie nom sorre Cecilia...”

Per comprendere il ruolo di questo nome nella tradizione manoscritta abbiamo analizzato un particolare brano che è presente spesso insieme al nome di Giacomo che è il cosiddetto “secondo prologo” (si veda anche l’Allegato 4) delle *MVC*, e siamo arrivati alle seguenti considerazioni:

1) La presenza di questo testo è presente solo in volgare e nella maggioranza dei casi in connessione al nome di Giacomo, ma ne abbiamo anche dei controesempi

2) La possibilità che questo testo sia venuto da un’altra opera legato a un altro Giacomo sembra essere esclusa

3) L’analisi testuale ci rivela che il Prologo 2 non è indipendente dal Prologo 1, anzi il testo del primo prepara retoricamente l’ultimo, in altre parole possiamo ipotizzare con buona probabilità che il Prologo 2 fosse stato scritto apposta come proemio alle *MVC*.

Abbiamo dunque visto in questa parte conclusiva del nostro percorso che la questione dell’autore delle *MVC* non è risolta con una certezza assoluta, ma le teorie precedenti (San Bonvantura, Iohannes de Caulibus, una suora pisana) non convincono. Le evidenze recentemente riportate ci fanno suggerire che il nome di Giacomo, presente in alcuni codici volgari delle *MVC* è da ritenere fondamentale per arrivare all’autore del testo. Inoltre la formula Giacomo da San Gimignano (usata in un codice fiorentino trecentesco, precedentemente non considerato), e il fatto che già all’inizio del Trecento un sermone cita il testo latino delle *MVC* sotto il nome Jacopo sembrano essere decisiva per stabilire l’identità dell’autore. L’identificazione di questo nome con una persona conosciuta dai documenti storici relativi ai primi decenni del Trecento che parlano della sua attiva partecipazione ai gruppi di francescani spirituali, e soprattutto il suo ruolo nella *cura monialium* delle clarisse di San Gimignano sembrano convincenti. E anche il contenuto delle *MVC* può essere interpretato nell’ambiente spirituale-francescano, conoscendo dei paralleli letterari contemporanei e stimolanti come l’*Arbor vitae* di Ubertino da Casale. Il presente saggio è completato da 4 allegati che offrono i risultati e la documentazione del lavoro filologico svolto soprattutto per la tradizione dei manoscritti volgari, il che costituisce la base dell’analisi.

Il presente lavoro intende ristabilire una nuova base filologica che rende possibile sia ulteriori edizioni critiche delle versione italiane delle *MVC*, sia nuovi studi nel campo della storia letteraria e culturale che possano esaminare questa narrazione estremamente influente in un contesto più corretto nel senso storico-filologico.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1. FONTI

Per il catalogo dei manoscritti italiani delle MVC si veda l'Allegato

- Angela da Foligno, *Il Libro*, a cura di Sergio Andreoli, Roma, 2004.
- Angela da Foligno, *Memoriale*. Edizione critica a cura di Enrico Menestò. Spoleto: CISAM, 2013.
- Banfi, Florio, *Santa Elisabetta di Ungheria: Langravia di Turingia*, Assisi, 1932.
- Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Ihesu* 2 voll., Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1906-1912 (*Analecta Franciscana*, IV-V).
- Battista Alfani = Vita et Leggenda della seraphica vergine sancta Chiara distinta in capitoli, composta in volgare da sr. Battista Alfani clarissa del monastero di S. Maria di Monteluca presso Perugia [Trascrizione diplomatica del cod. F.I.16 della Biblioteca Universitaria di Genova, ff. 5r-93r], con introduzione note e indici a cura di P. Giovanni Boccali, ofm (Pubblicazioni della biblioteca francescana Chiesa Nuova-Assisi, 12), Assisi, 2004.
- Benedetto Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, Bassano, 1767
- Bernardus Claravallensis, *Epistula* 87, 11, a cura di J. Leclercq - H. Rochais (Sancti Bernardi Opera 7), Romae 1974, 230, l. 19-21.
- Bernardus Claravallensis, *Sermo super Cantica Cantorum* 34, I.1, ed. J. Leclercq - C.H. Talbot - H.M. Rochais (Sancti Bernardi Opera 1), Romae 1957.
- Bonaventura, *Opera Omnia*, a cura di A. Peltier, Parigi 1868, Vol. XII.
- Bonini Mombritii, "Passio Sanctae Caeciliae, Virg. et Mart," in *S. Caeciliae Virgi et mart. Acta et Transizberina Basilica. Seculorum singulorum monumentis afferta ac illustrata a Jacobo Laderchio Congregationis Oratorii Urbis Presbytero*, t. II, Romae 1723.
- *Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Regie Bruxellensis*, I. Bruxelles, 1886.
- Colombo, Michele, a cura di., *Passione Trivulziana: Armonia evangelica volgarizzata in milanese antico. Edizione critica e commentata, analisi linguistica e glossario*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2016.

- De Luca, Giuseppe, a cura di, *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti*, , Milano-Napoli, 1954; Torino, 1977.
- Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri I-II*, edizione critica a cura di Carlo Delcorno, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2009.
- Donadelli, Giuseppe, a cura di, *Meditazioni della vita di Gesù Cristo*,. Milano: Brambilla, 1823.
- Dotto, Diego – Dávid Falvay – Antonio Montefusco, a cura di. *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris, BNF, it. 115 Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2021.
- Falvay, Dávid – Ditta Szemere – Péter Ertl – Eszter Konrád, a cura di. *Prove di edizione critica del Testo maggiore A e Testo maggiore B delle Meditationes vitae Christi in volgare*. Budapest: ELTE BTK, 2021.
- Finke, Heinrich, *Acta Aragonensia*, vol. 2, Berlin –Leipzig, 1908.
Firenze: Sismel : Edizioni del Galluzzo, 2015.
- Franciscus de Mayronis, *Tractatus de Passione Domini: Critical Edition and Studies*. a cura di Riccardo Burgazzi. Prospero Editore, 2017
- Gasca Queirezza, Giuliano, a cura di, *Meditazioni di la vita di Christu*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2008.
- Gigli = Gigli, Ottavio. “Le meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Cristo.” In Sorio, 221-296.
- Huyskens, Albert, a cura di, *Der sogennante Libellus de dictis quattor ancillarum s. Elisabeth confectus*, München-Kempten: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1911.
- Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi olim s. Bonaventurae attributae*, a cura di M. Jordan Stallings-Taney, Corpus Cristianorum, Continuatio Mediaevalis 153, Turnhout: Brepols, 1997.
- Iacopone da Todi, *Tractatus utilissimus ; I verba*; edizione critica a cura di Enrico Menestò ; con contributi di Giuseppe Cremascoli e Mauro Donnini.
- Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographicum*. Editio princeps a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: SISMEL, 2013.
- Legenda Aurea = Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, a cura di Giovanni Paolo Maggioni, Firenze: SISMEL, 1998,

- Lemmens, Leonhard, *Zur Biographie der heiligen Elisabeth Landgräfin von Thüringen*, Mittelheilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda, 4 (1901).
- Leonardi, Lino – Vittoria Brancato – Speranza Cerullo – Diego Dotto – Laura Ingallinella – Roberto Tagliani – Zeno Verlato. “La Legenda aurea in volgare. Prove di edizione critica della versione fiorentina.” *Bollettino dell’Opera del Vocabolario Italiano*. XXI (2016), 107-278.
- Levasti 1924-26 = Beato Iacopo da Varagine, *Leggenda Aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento*, a cura di Arrigo Levasti, 3 tt., Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1924-1926 (rist. Firenze: Le Lettere, 2000).
- Levasti, Arrigo, a cura di, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milano-Roma: Rizzoli, 1925.
- Manni, Domenico Maria, a cura di, *Vite di alcuni Santi*, Firenze, 1735
- Margherita Porete. *Lo Specchio delle anime semplici*, a cura di, Giovanna Fozzer, Romana Guarnieri e Marco Vannini. Milano: Ed. San Paolo, 1994.
- McNamer, Sarah, *The Two Middle English Translations of the Revelations of St. Elisabeth of Hungary: Ed. from Cambridge University Library MS Hh.i. 11 and Wynkyn de Worde’s printed text of ?1493*. Heidelberg, 1996. Middle English Tests 28.
- McNamer, Sarah, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Montalambert 1837 = *Leben der heiligen Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen und Hessen (1207-1231). Aus dem Französischen des Grafen von Montalembert, Pair's von Frankreich, im Einverständnisse mit dem Verfasser, und mit steter Rücksicht auf gedruckte und ungedruckte Quellen übersetzt, und mit Anmerkungen vermehrt von J[ohann]. Ph[ilipp]. Städtler*, Aachen, Leipzig, Brüssel 1837.
- Oehninger, R.H. a cura di, *Der Schleier der Princessin, Die Legende von der Princessin Elisabeth von Ungarn*, a, Winterthur, 2000.
- Olier, Livarius, “Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalannensi,” In *Antonianum* 1 (1926).
- Pelbartus de Temeswar, *Stellarium corone benedictae Marie Virginis*, Hagenau, 1498.
- Pietro Comestore, *Historia scholastica*. J-P. Migne, Patrologia Latina. 198
- Pozzi, Giovanni – Claudio Leonardi, a cura di. *Scrittrici mistiche italiane*. Genova, 1988
- Pseudo-Anselmo, *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini*, PL CLIX,

- Puskely Mária. *Árpád-házi Szent Margit és Ifjabb Szent Erzsébet tössi legendája*. Budapest, 1992.
- Ragusa, Isa -Rosalie Green, a cura di, *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Renner, Monika, a cura di, *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1993
- Rossi = *Quattordici scritture italiane edite per cura dell'Ab. A. Rossi giusta un codice membranaceo da lui scoperto in Perugia I*. Perugia: Vagnini, 1859.
- Roth, F. Wilhelm Emil, *Die Visionen der heilige Elisabeth von Schönau und die Schriften der Abte Egbert und Emecho von Schönau. Nach Original-Handschriften herausgegeben*, Brünn, 1884.
- Sancta Birgitta, *Revelaciones*, vol. VII, Birger Bergh (éd.), Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1967.
- Sarri, Francesco, a cura di, *Le Meditazioni della vita di Cristo*. Milano: Vita e pensiero, 1933.
- Sbaralea, Giovanni Giacinto, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos; cum adnotationibus ad Syllabum martyrum eorundem ordinum*, 3 voll., Ex typographia S. Michaelis ad ripam apud Linum Contedini, Romae 1806,
- Sorio = *Cento meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Gesu Cristo*, a cura di Bartolomeo Sorio, Roma: Classici Sacri, 1847.
- Stallings, Mary Jordan, a cura di, *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae*, Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 1965.
- Thier, L. – Calufetti A., a cura di, *Il libro della b. Angela da Foligno*. Grottaferrata, 1985.
- Ubertino de Casale, *Árbol de la vida crucificada*, a cura di, L. Pérez Simon, Murcia, 2007
- Ubertinus de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, introd. Charles T. Davis, Torino, 1961 (riprod. anast. dell'ed. Venezia 1485)
- Vitale-Brovarone, Alessandro a cura di, *Il Codice varia 124 della Biblioteca reale di Torino, miniato da Cristoforo De Predis (Milano, 1476)*. Torino : U. Allemandi per l'Istituto bancario San Paolo di Torino, 1987

6.2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- AA.VV. *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale, Assisi 28-30 ottobre 2013*, Spoleto: CISAM, 2014.
- Arosio, Marco. "Giovanni de' Cauli," in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 55, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, 764-774.
- Balázs Ilona. *Magyarországi Szent Erzsébet a XIII. század francia irodalmában*. Budapest: Bibliothèque de l'Institut Français à l'Université de Budapest, 1930.
- Baldelli, Ignazio. "Codici e carte di Monteluçe." *Archivio Italiano per la storia della pietà* 1 (1951), 387-393.
- Banfi, Florio. *Ricordi ungheresi in Italia*. Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma, 1940/41, 104. Edizione riveduta e ampliata: Florio Banfi – Péter Sárközy, *Ricordi ungheresi in Italia*, Szeged, 2005.
- Barbieri, Edoardo. "Forme e tipologia delle "Vitae Christi" negli incunaboli volgari italiani." In Elisa De Roberto, Raymund Wilhelm, a cura di, *L'agiografia volgare: Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*. Heidelberg: Winter, 2016, 351-381.
- Barbieri, Edoardo. "Ordini religiosi e letteratura volgare del Trecento." In Matteo M. Pedroni, a cura di, *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*. Cesena: Badia di Santa Maria del Monte, 2004, 261-274.
- Barrat, Alexandra. "The Revelations of St. Elizabeth of Hungary: Problems of Attribution." *The Library. Sixth series* 14 (1992), 1-11.
- Bartal, Renana. "Reading the *Meditationes* on the Mount of Light, Perugia." In Flora-Tóth 2021, 111-128.
- Bartal, Renana. "Repetition, Opposition and Invention in an Illuminated '*Meditationes Vitae Christi*'" in *Gesta*, 53/2 (2014), 155-174.
- Basile, Giuseppe. *Giotto e la Cappella degli Scrovegni*. Milano: Electa, 1992
- Bertelli, Sandro. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, Firenze: SISMEL, 2002.

- Bertelli, Sandro. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2011.
- Bertini Malgerini, Patrizia- Ugo Vignuzzi. “Matilde a Helfta, Melchiade in Umbria (e oltre). Un antico volgarizzamento umbro del „Liber specialis gratiae“” in *Dire l’Ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, a cura di Pietro Trifone – Lino Leonardi, Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2006, 291-307.
- Bestul, Thomas H. *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Bischetti, Sara – Giacomo Colozza, “Il manoscritto Pari, BnF, it. 115: unanuova indagine codicologica.” In Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 55-62.
- Boulton, Maureen. “Contemplation in the French and Occitan Versions of the *Meditationes Vitae Christi*.” In Flora-Tóth 2021, 75-98.
- Brufani, Stefano. “Angela da Foligno e gli Spirituali,” in *Angela da Foligno, terziaria francescana*, a cura di Enrico Menestò. Spoleto: SISLAM, 1992, 83-103.
- Brufani, Stefano. “Iacopone da Todi, francescanesimo e minoritismo nella crisi di fine sec. XIII.” In Enrico Menestò, a cura di, *Iacopone da Todi: Atti del XXXVII convegno storico internazionale*, Todi, 8-11 ottobre 2000. Spoleto: CISAM, 2001, 71-90.
- Brufani, Stefano. “*Lo pastor ... posto m’ha for de l’ovile*. Iacopone da Todi e Bonifacio.” *Franciscana: Bollettino della Società internazionale di studi francescani*. XXII (2020), 113-138.
- Burr, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*. University Park: Pennsylvania State University Press. 2001.
- Busolini, Dario. “Gabriele da Perugia”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 51. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998, 52-53.
- Cannon, Joanna. “The Writer as Viewer: Recollecting Art in the Text of the *Meditationes vitae Christi*,” in *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered: New Perspectives on Text and Image*, a cura di Holly Flora, – Peter Tóth, Turnhout: Brepols, 2021, 199-224.

- Carolus-Barré, Louis. “Peyre de Paternas: Auteur du Libre de sufficiencia et de necessitat (1349).” *Romania*, LXVIII (1942), 217-239.
- Casini, Alfonso. *La provincia di Genova dei Frati Minori: dalle origini ai nostri giorni*, Chiavari: Sagno, 1985.
- Celluli, Luigi. “Le “Meditatione vitae Christi” e i poemetti che ne furono ispirati.” *Archivum romanicum: nuova rivista di filologia romanza*. 22 (1938), 30-98.
- Cerullo, Speranza, ‘L’edizione critica del volgarizzamento toscano trecentesco della *Legenda aurea*’, in *Actes du XXVII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*: Nancy, 15–20 juillet 2013, ed. by Éva Buchi, Jean-Paul Chauveau, Jean-Marie Pierrel et al., 2 vols, Bibliothèque de linguistique romane, 14 (Strasbourg: ELIPHI, Éditions de linguistique et de philologie, 2016)
- Cerullo, Speranza. “Il volgarizzamento toscano trecentesco della «Legenda aurea». Appunti e prolegomeni per un’edizione critica.” *Studi di filologia italiana*, LXXIII (2015), 233-98.
- Cerullo, Speranza. *I volgarizzamenti italiani della «Legenda aurea». Testi, tradizioni, testimoni*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2019.
- *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*. I-III, a cura di Seymour De Ricci, coll. W. J. Wilson [The American Council of Learned Societies.] New York: H. W. Wilson Company. 1935, 1937, 1940.
- Clark, Anne L. *Elisabeth of Schönau: a Twelfth-Century Visionary*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Colledge, Edmund. “*Dominus Cuidam Devotae Suae*: A Source for Pseudo-Bonaventure,” *Franciscan Studies* 36 (1976), 105-107.
- Cooper, Donal. “Fra Jacopo in the Archives: San Gimignano as a Context for the *Meditations on the Life of Christ*.” In Flora-Toth, 2021, 17-42.
- Cusato, Michael. “Two Uses of the Vita Christo Genre in Tuscany, c.1300: John de Caulibus and Ubertino da Casale: A Response to Daniel Lesnick, ten years hence.” *Franciscan Studies* 57 (1999), 131-148.

- Dalarun, Jacques - Marianne Besseyre. 'La meditatione de la vita del nostro Signore Yhesù Christo' dans le ms. It. 115 de la Bibliothèque nationale de France, *Rivista di Storia della Miniatura* 13 (2009), 73-96.
- Dalarun, Jacques, „Il monastero di Santa Lucia come foyer intellettuale.” In *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza*. Assisi: Porziuncola, 2007, 79-111.
- Dalarun, Jacques, Zinelli, Fabio, “Le manuscrit des soeurs de Santa Lucia de Foligno”. *Studi medievali*, 46 (2005), 117–167.
- De Angelis, Luigi. *Biographia degli Scrittori Sanesi*, vol. 1, Siena 1824
- Del Popolo, Concetto. “Sulla edizione delle Meditazioni della Vita di Cristo (Oxford, Bodleian Library, ms. Can. It. 174)”. *Giornale Storico Della Letteratura Italiana* CXCXVII 660 (2020), 594-607
- Del Popolo, Concetto. “Due redazioni delle *Meditazioni della vita di Cristo*.” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 57/1 (2021), 111-140.
- De Matteis, Maria Consiglia. “Iacopone, Bonifacio VIII e Matteo d’Acquasparta,” in *Enrivo Menestò, a cura di Iacopone da Todi (Atti del XXXVII Convegno storico internazionale, Todi, 8-11 ottobre 2000)*, Spoleto 2001, pp. 127-148 e pp. 109-126.
- Derbes, Anne. *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- De Robertis, Domenico. “Documenti” Vol. 1 In Dante Alighieri, *Rime*, a cura di Domenico de Robertis, Firenze: Le Lettere, 2002.
- Dejure, Antonella, „I dolori mentali di Gesù nella sua passione di Camilla Battista Da Varano nei codici delle clarisse dell’osservanza del primo Cinquecento”, *StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana* 3 (2014), 119-156;
- Dejure, Antonella, „Per l’edizione dei Dolori mentali di Gesù nella sua Passione di Camilla Battista da Varano. Aspetti della tradizione e note linguistiche”, in *La parola del testo. Rivista internazionale di letteratura italiana e comparata* 19/1-2 (2015), 49-60.
- Delcorno, Pietro, “Recensione.” *Archivum Fransiscanum Historicum* 112, 1-2 (2019), 381-385.

- Delcorno, Carlo. *La tradizione delle "Vite di dei santi Padri."* Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2000.
- Delehaye, Hippolyte. *Études sur le Légendier romain. Les Saints de Novembre et de Décembre.*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1936.
- Eisermann, Falk. *'Stimulus amoris'. Inhalt, lateinische Überlieferung deutsche Übersetzungen, Rezeption, Münchener Texte und Untersuchungen* . Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- Elliot, Janis - Cordelia Warr, a cura di, *The Church of Santa Maria Donna Regina in Naples: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Eörsi, Anna. "Hæc scala significat ascensum virtutum". *Remarks on the Iconography of Christ Mounting the Cross on a Ladder*, in «Arte cristiana», 85 (1997), 151-166.
- Ertl, Péter – Eszter Konrád – Anikó Gerencsér – Ágnes Ludmann – Dávid Falvay. "The Italian Variants of the Meditationes Vitae Christi: A Preliminary Structural Collation," *Italogramma 2* (2013)
<http://italogramma.elte.hu/rivista><http://italogramma.elte.hu/rivista> .
- Faloci Pulignani, M. *Fra Gabriele da Perugia, Minore Osservante, scrittore francescano del 1500*, in *Miscellanea Franciscana* 1 (1886), 41-43.
- Falvay Dávid. "St. Elizabeth's Roses in Italy: Texts and Images," In *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, a cura di Machtelt Israëls, Louis A Waldmann: Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 2013, 61-69.
- Falvay, Dávid - Péter Tóth. "L'autore e la trasmissione delle Meditationes Vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani." *Archivum Franciscanum Historicum*, 108 (2015), 403-30.
- Falvay 2017A = Falvay, Dávid. "Gli osservanti e la letteratura devozionale volgare. La tradizione della 'Vita Christi'" In *Chronica. Annual of the Institute of History of the University of Szeged*, 14 (2017), 187-200.
- Falvay 2017B = Falvay, Dávid. "The Italian Version of the Mirror: Manuscripts, Diffusion and Communities in the 14-15th Century". In *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, a cura di Wendy R Terry; Robert Stauffer. Leiden - Boston: Brill, 2017, 218-239.

- Falvay, Dávid. “Le rivelazioni di Santa Elisabetta d’Ungheria,” *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*. Roma: Accademia d’Ungheria in Roma – Istituto Storico Fraknói, 2005), 248-263
- Falvay, Dávid. “St. Elizabeth of Hungary in Italian Vernacular Literature. Vitae, Miracles, Revelations and the Meditations on the Life of Christ,” in *Promoting the Saints. Cults and Their Context from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, a cura di Ottó Gecser et al Budapest-New York: CEU Press, 2011, 137-150;
- Falvay, Dávid. “Traduzione, volgarizzamento e presenza femminile in testi devozionali bassomedievali,” *LEA – Lingue e Letterature d’Oriente e d’Occidente* 1 (2012) <http://www.fupress.net/index.php/bsfm-lea/article/view/12461>, 265-276.
- Falvay, Dávid. “Female Saints in the ‘Meditationes Vitae Christi’.” *Hagiographica: Rivista di agiografia e biografia* XXIII (2016), 129-148.
- Falvay, Dávid. “Elisabetta d’Ungheria. Il culto di una santa europea in Italia negli ultimi secoli del Medioevo.” *Nuova Corvina: Rivista di Italianistica* 14 (2003), 113-125.
- Falvay, Dávid. “Hungarians as ‘Sainthood Pagans’ in Late Medieval Western Literature” in *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. A cura di Ana Marinković – Trpimir Vedriš. Zagreb: Hagiotheca, 2010, 165-178.
- Falvay 2019A = Falvay, Dávid. “La memoria della morte di Cristo nella Napoli del Trecento attraverso parole e immagini. ” In *La memoria post mortem dall’Antichità al Medioevo*. A cura di Vinni Lucherini, Vinni; Marisa Squillante. Roma: Viella, 2019, 145-158.
- Falvay 2019B = Falvay, Dávid. “Una fonte per la ricostruzione della biblioteca di Maria d’Ungheria, regina di Napoli” In *Biblioteche medievali d’Italia*, a cura di Massimiliano Bassetti - Daniele Solvi. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo (2019), 63-72.
- Falvay, Dávid. “Origine bilingue, composizione orale o traduzione?: Il manoscritto parigino delle Meditationes Vitae Christi.” In *Bilinguismo e scritture agiografiche: Raccolta di studi*. A cura di Vincenza Milazzo - Francesco Scorze Barcellona. Roma: Viella, 2018, 190-206.

- Falvay, Dávid. “The Italian Manuscripts of the *Meditationes Vitae Christi*” In Idem. *Vernacular Hagiography and Meditation Literature in Late Medieval Italy: Essays*. Budapest: Eötvös Kiadó, 2021, 100-123.
- Falvay, Dávid. “The Multiple Regional Identity of a Neapolitan Queen: Mary of Hungary’s Readings and Saints.” In *Cuius Patronio Tota Gaudet Regio: Saints’ Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*. A cura di Stanislava Kuzmová-Ana Marinković-Trpimir Vedriš. Zagreb: Hagiotheca, 2014, 211-229.
- Falvay, Dávid. “Le *Meditazioni sulla vita di Cristo* nel contesto del minoritismo del primo Trecento. Un contributo al dibattito,” in *Franciscana: Bollettino della Società internazionale di studi francescani*. XXII (2020), 139-187.
- Falvay, Dávid. “Le versioni volgari delle MVC e il ruolo del manoscritto parigino.” In Dotto–Falvay–Montefusco 2021, 27-39.
- Falvay 2021A = Falvay, Dávid. “The Italian Text of the Paris Manuscript of the *Meditationes*: Historiographic Remarks and Further Perspectives.” In Flora - Tóth 2021, 99-110.
- Falvay 2021B = Falvay, Dávid. “Le versioni volgari delle MVC e il ruolo del manoscritto parigino.” In: Dotto – Falvay – Montefusco 2021, 27-39.
- Falvay, Dávid. “Un progetto di ricerca comparativa sulle comunità femminili.” In *Italia ed Europa centro-orientale tra Medioevo ed Età moderna : Economia, Società, Cultura*, a cura di Andrea Fara. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2022, 109-120
- Fascetti, Federico. “La tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei Fioretti di san Francesco.” *Archivum Franciscanum Historicum*, 102 (2009), 419-468, e 103 (2010), 41-94.
- Feo, Michele. *Cosa leggeva la Madonna? Quasi un romanzo per immagini*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2019.
- Field, Sean L., Robert E. Lerner, Sylvain Piron, a cura di, *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes*. Paris: VRIN, 2013
- Fischer, Columban, “Bonaventure (Saint), Apochryphes, Lès méditationes,” In “Bonaventure”, in *Dictionnaire de spiritualité*, I, Paris, 1937, col. 1851.

- Fischer, Columban, “Die Meditationes vitae Christi: Ihre Handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage,” *Archivum Franciscanum Historicum* 25 (1932): 3-35, 175-209, 305-348 e 449-483.
- Fleck, Cathleen A. “‘To exercise yourself in these things by continued contemplation’: Visual and textual literacy in the frescoes at Santa Maria Donna Regina,” in Elliot and Warr 2004, 109-128.
- Fleith, Barbara - Réjane Gay-Canton - Géraldine. Veysseyre. “Le texte médiéval: une entité à la fois familière et intrigante.” In Idem, a cura di *De l’(id)entité textuelle au cours du Moyen Âge tardif*. Paris, Garnier, 2017, 9-62.
- Flora, Holly. “L’illustrazione delle MVC nel manoscritto Paris BnF, it. 115.” In Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 89-94.
- Flora, Holly, *The Devout Belief of the Imagination: The Paris ‘Meditationes Vitae Christi’ and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*. Turnhout: Brepols, 2009.
- Flora, Holly – Péter Tóth, a cura di, *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered: New Perspectives on Text and Image*. Turnhout: Brepols, 2021.
- *Franciscan Authors, 13th - 18th Century: A Catalogue In Progress*, <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>
- Gasca Queirazza, Giuliano, “Intorno ai codici delle ‘Meditationes Vitae Christi.’” *Archivum Franciscanum Historicum* 252-62; 56 (1963) 162-74; 57 (1964) 538-51
- Gecser Ottó. “Santa Elisabetta d’Ungheria e il miracolo delle rose.” *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*. Róma: Római Magyar Akadémia, 2005, 240-247.
- Gecser, Ottó. “Lives of St. Elizabeth: Their Rewritings and Diffusion in the Thiteenth Century.” *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 49-107.
- Gecser, Ottó. *The Feast and the Pulpit. Preachers, Sermons and the Cult Of St. Elizabeth of Hungary, 1235ca.-1500*. Spoleto: CISLAM, 2012.
- Gibson, Gail McMurray. „The Book of Margery Kempe.” In Julia Bolton Holloway - Constance S. Wright - Joan Bechtold, a cura di, *Equally in God's Image: Women in the Middle Ages*, New York: Peter Lang Publishing, 1990, 144-163.

- Gramigni, Tommaso. *I manoscritti della letteratura italiana delle origini: La Biblioteca Riccardiana*. Tesi magistrale. Firenze: Università degli Studi di Firenze, 2003-2004.
- Guida, Marco. “Il processo di canonizzazione di Santa Chiara: Considerazioni in merito al volgarizzamento di Suor Battista Alfani da Perugia.” In *Il richiamo delle origini: Le Clarisse dell’Osservanza e le fonti clariane*. a cura di Pietro Messa, – Angela Emanuela Scandella – Mario Sensi. Assisi: Porziuncola, 2008.
- Gura, David T. *A Descriptive Catalogue of the Medieval and Renaissance Manuscripts of the University of Notre Dame and Saint Mary’s College*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016.
- Hasenohr, Genevieve. “La traduction du Miroir des simples ames au XVe siecle: de Marguerite Porete (†1310) a Marguerite de Navarre”, *Comptes rendus des seances de l’Academie des Inscriptions & Belles-Lettres* 4 (1999), 1347-1366.
- Hoch, Adrian S., “The Passio Cycle-images,” in Elliot and Warr, ed., *The Church*, pp. 150-151.
- Ini, Anna Maria. “Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana,” *Archivum Franciscanum Historicum* 66 (1973), 305-77.
- Johnson, Ian. *The Middle English Life of Christ: Academic Discourse, Translation, and Vernacular Theology*, Turnhout, Brepols, 2013.
- Johnson, Ian – Allan F. Westphall. a cura di, *The Pseudo-Bonaventuran Lives of Christ: Exploring the Middle English Tradition*. Turnhout, Brepols, 2013
- Kaftal, George. *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*. Firenze: Le Lettere, 1986.
- Kemper, Tobias. *Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Klaniczay, Gábor. “On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary.” In Miri Rubin, a cura di, *Medieval Christianity in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2009, 274-284.
- Klaniczay, Gábor. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Klaniczay, Gábor. “I modelli di santità femminile tra is secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia” in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del*

- basso medioevo*, a cura di Sante Graciotti – Cesare Vasoli. Firenze: Olschki, 1995, 75-109.
- Klaniczay Gábor. *Santità, miracoli, osservanze nel Medioevo: L'Ungheria nel contesto europeo*. Spoleto: CISAM, 2019.
 - Lábán Antal. *Az Árpád-házi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban*. Budapest, 1907.
 - Lemmens, Leonhard. "Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen." *Der Katholik* 82 (1902), 381-384.
 - Larson, Pär, "Linguistic Analysis" In McNamer, Sarah, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018, pp. clvii-clxxvi.
 - Leone De Castris, Pierluigi. *Pietro Cavallini: Napoli prima di Giotto*. Napoli: ArteM, 2013.
 - Leone De Castris, Pierluigi. *Donnaregina Vecchia a Napoli. La Chiesa della regina*, Napoli: De Rosa, 2018
 - Lesnick, Daniel. *Preaching in Medieval Florence: The Social World of the Franciscan and Dominican Spirituality*, Ithaca, NY 1989.
 - Oliger, Livario. "Le Meditationes Vitae Christi del Pseudo-Bonaventura." *Studi Francescani* 7 (1921), 143-83.
 - Lodone, Michele. "Santa Brigida in Toscana. Volgarizzamenti e riscritture profetiche." *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 73 (2019), 69-84
 - Loggi, Saturnino. *I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Monteprandone*. Monteprandone: Centro Regionale per i Beni Culturali, 2000.
 - Lucherini, Vinni. "Il "testamento" di Maria d'Ungheria a Napoli: un esempio di acculturazione regale," in *Images and Words in Exile. Avignon and Italy during the First Half of the 14th Century*, a cura di E. Brillì, L. Fenelli, G. Wolf, Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2015 (Millennio Medievale, 107), 433-450.
 - Mâle, Émile. *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. Paris: Armand Colin, 1898.
 - McNamer, Sarah. "Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaventuran Meditationes Vitae Christi," *Franciscan Studies* 50 (1990), 235-261.

- McNamer, Sarah. "The Author of the Italian Meditations on the Life of Christ," In *New Directions in Manuscript Studies and Reading Practices: Essays in Honour of Derek Pearsall's 80th Birthday*. a cura di Kathryn Kerby-Fulton, John J. Thompson, and Sarah Baechle. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2014, 119-137.
- McNamer, Sarah. "The Debate on the Origins of the *Meditationes vitae Christi*: Recent Arguments and Prospects for Future Research." *Archivum Franciscanum Historicum* 111 (2018), 65-112.
- McNamer, Sarah. "The Origins of the *Meditationes Vitae Christi*." *Speculum* 84 (2009), 905-955.
- McNamer, Sarah. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. (The Middle Ages.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2010.
- McNamer, Sarah. "Review of M. Stallings-Taney, ed. *Iohannis de Caulibus: Meditationes Vitae Christi*." *Journal of Theological Studies* 50 (1999), 378-85.
- Menestò Enrico. "Problemi critico-testuali nel liber di Angela da Foligno," in *Angela da Foligno, terziaria francescana*, a cura di Enrico Menestò Spoleto: SISLAM, 1992, 161-180.
- Menestò, Enrico. "La figura della Vergine Maria nel laudario di Iacopone da Todi." *Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani*. 9 (2007), 223-243
- Menestò, Enrico. "La figura di Iacopone da Todi" In Enrico Menestò, a cura di, *Iacopone da Todi: Atti del XXXVII convegno storico internazionale*, Todi, 8-11 ottobre 2000. Spoleto: CISAM, 2001,. 3-20
- Messa, Pietro – Angela Emanuela Scandella – Mario Sensi, a cura di, *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*. Assisi: Porziuncola, 2009.
- Messa, Pietro – Angela Emanuela Scandella, a cura di, *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Assisi: Porziuncola, 2007.

- Miriello, Rosanna. *Catalogo dei MSS del Monastero del Paradiso*. Firenze: SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2007.
- Montefusco, Antonio. *Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.
- Montefusco 2021A = Montefusco, Antonio. "Alla prova della storia (francescana): le MVC, testo senza autore." In Dotto-Falvay-Montefusco 2021, 19-25.
- Montefusco 2021B = Montefusco, Antonio. *Arctissima paupertas: Le Meditationes Vitae Christi e la letteratura francescana*. Spoleto: CISAM, 2021.
- Mossman, Stephen, "Ubertino da Casale and the Devotio Moderna." *Ons Geestelijk Erf* 80 (2009), 199-280.
- Mostaccio, Silvia. "Giacomo da Milano." In *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 54 (2000), 221-223
- Nagy, Eszter. "Petrus de Paternis, Krizsfán fia György látomásainak szerzője. Új szempontok a Visiones Georgii kutatásához" (Petrus de Paterins, autore delle visioni Visiones Georgii, Nuove prospettive di ricerca). *Irodalomtörténeti Közlemények* CXXIII/4 (2019), 465-475.
- Nocentini, Silvia. "Il lievito dell'Osservanza: manoscritti e persone in rete tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV. Il caso della trasmissione delle opere di Caterina da Siena e Brigida di Svezia." *Codex Studies: Journal of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*. 3 (2019), 98-130.
- Nicolini, Ugolino. "I Minori Osservanti di Monteripido e lo "Scriptorium" delle Clarisse di Monteluca in Perugia nei secoli XV e XVI." *Picenum Seraphicum* 8 (1971)
- Pál, József. "Alcune considerazioni sulla storia della critica letteraria di Pelbárt Temesvári in Ungheria." In *Chronica. Annual of the Institute of History of the University of Szeged*, 14 (2017), 269–284
- Palmer, Nigel. "Meditation Literature from the Thirteenth to the Fifteenth Century." In Jeffrey F. Hambruger – Nigel F. Palmer, *The Prayer Book of Ursula Begerin. Volume 1: Art-Historical and Literary Introduction*. Dietikon-Zurich: Urs Graf Verlag, 2015, 419-458.

- Palmer, Nigel, "Sarah McNamer, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*" (Review) *Medium Aevum* LXXXVII.2 (2019), 403-405.
- Paoli, Emore. "Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura." In *Angèle de Foligno. Le Dossier*. édité par G. Barone, Jacques Dalarun, Roma, 1999, 29-70.
- Pasztor, Edith. "Sant'Elisabetta d'Ungheria nella religiosità femminile del secolo XIII" in idem, *Donne e Sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*. Roma: Edizioni Studium, 2000, 153-171.
- Pellegrini, Luigi. "I codici medievali della Library della Saint Bonaventure University" *Franciscana: Bollettino della Società internazionale di studi francescani*. XI (2009), 29-47.
- Perini, Giuliana. "Un libro di vita di Gabriele da Perugia composto tra il 1496/1503," *Collectanea franciscana*, XLI (1971), 60-86.
- Perry, Ryan. "Thynk on God, as we doon, men that swynke": The Cultural Locations of Meditations on the Supper of Our Lord and the Middle English Pseudo-Bonaventuran Tradition." *Speculum* 86 (2011), 219-54.
- Petrocchi, Giorgio. "Sulla composizione e data delle 'Meditationes vitae Christi'" *Convivium*, N.S., I (1952), 757-778
- Phillips, Dianne. "The Meditations on the Life of Christ: An Illuminated Fourteenth-Century Italian Manuscript at the University of Notre Dame." In *The Text in the Community: Essays on Medieval Works, Manuscripts, Authors, and Readers*, ed. Jill Mann - Maura Nolan. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006, 237-81.
- Piana, Celestino. "Il Fr. Jacobus de Mediolano lector: Autore dello Pseudo-Bonaventuriano Stimulus Amoris ed un convento del suo insegnamento", *Antonianum* 61 (1986), 329-339.
- Pieper, Lori. "A New Life of St. Elizabeth of Hungary: The Anonymous Franciscan," *Archivum Franciscanum Historicum* 93 (2000), 29-78.
- Pisani, Giuliano. "Il programma della Cappella degli Scrovegni." In *Giotto e il Trecento: "il più Sovrano Maestro stato in dipintura"*. Catalogo a cura di Alessandro Tomei. vol. I I saggi. Milano: Skira, 2009, 113-128.

- Polzer, Joseph., ‘Concerning the Origins of the Meditations on the Life of Christ and its early influence on art’, *Franciscan Studies*, 74 (2016), 307–51
- Potestà, Gian Luca. *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma: ISIME, 1990.
- Prokopp, Mária – Horváth Zoltán. *Nápoly középkori magyar emlékei (Ricordi ungheresi medievali di Napoli)*, Budapest: Romanika, 2014.
- Pulignani, M. Faloci. “Fra Gabriele da Perugia, Minore Osservante, scrittore francescano del 1500,” *Miscellanea Francescana* 1 (1886), 41-45.
- Puma, Giulia. *Les mots et les images de l’adoration*, in «Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge [En ligne]», 132-1 (2020), <https://journals.openedition.org/mefrm/6720>
- Ragusa, Isa. “L’autore delle Meditationes vitae Christi secondo il codice ms. Ital. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi,” *Arte medievale* 11, 1997, 145-150.
- Ragusa, Isa. “La particolarità del testo delle Meditationes Vitae Christi,” *Arte medievale* 2003, 71-82.
- Roest, Bert. *Ignorantia est mater omnium malorum: The Validation of Knowledge and the Office of Preaching in Late Medieval Female Franciscan Communities*, in *Saints, Scholars, and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies*, a cura di Mathilde van Dijk – Renée Nip, Turnhout, Brepols, 2004, 65-83.
- Roest, Bert. *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reformation*. Leiden: Brill, 2013.
- Rossi Federico. „Il volgarizzamento italiano A delle Meditationes vite Christi: oltre il codice di Parigi.” In *Studi di filologia offerti dagli allievi a Claudio Ciociola*. Pisa: Edizioni ETS, 2020, 309-330
- Rossi Federico. „Nuove acquisizioni sul volgarizzamento italiano A” In *Dotto-Falvay-Montefusco* 2021, 40-54.
- Ruh, Kurt. *Storia della mistica occidentale. Vol. II. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*. Milano: Vita e pensiero, 2002.

- Santi, Francesco. “La spiritualità laica di Angela da Foligno.” in *Atti del Convegno storico del VII centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine Francescano Secolare (1291-1991)*, a cura di Enciro Menestò, Spoleto: SISLAM, 1992, 708-710.
- Sapegno, Natalino. *Frate Iacopone*. Torino: Aragno, 2001 (1926).
- Sargent, Michael G. “Medieval and Modern Readership of Marguerite Porete’s *Mirouer des simples âmes anienties*: the Continental Latin and Italian Tradition.” *In principio fuit interpretess*. Ed. Alessandra Pertina. (The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age 15). Turnhout: Brepols, 2013, 85-96.
- Schmidt, Paul Gerhard. “Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligspreschung der heiligen Elisabeth.” In *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1981, 1-6.
- Solvi, Daniele. “Nello «scriptorium» di «Frater A»: Modalità compositive e strati redazionali del «Memoriale» di Angela da Foligno.” *Filologia Mediolatina XXII* (2015), 257-292.
- Solvi, Daniele. “La pedagogia di Iacopone: verifiche e suggestioni dalle prose latine”. In *«Fugo la croce che me devura» Studi critici sulla vita e l'opera di Iacopone da Todi*, a cura di Massimiliano Bassetti ed Enrico Menestò. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo, 2020, 313-330.
- Solvi, Daniele. “Nuove evidenze sull'apocrifo francescano «Absorbeat» (con un censimento della tradizione manoscritta dell'«Arbor vite» di Ubertino da Casale)” *Filologia mediolatina XXVII* (2020), 257-281.
- Stallings-Taney, C. Mary. “The Pseudo-Bonaventure *Meditaciones Vite Christi: Opus Integrum*.” *Franciscan Studies*, 55 (1998), 253-280.
- Suitner, Franco. “La posizione di Iacopone nel movimento di contestazione francescana” In Enrico Menestò, a cura di, *Iacopone da Todi: Atti del XXXVII convegno storico internazionale, Todi, 8-11 ottobre 2000*. Spoleto: CISAM, 2001, 91-108

- Szemere Ditta. “La riscoperta del Libro di vita di Gabriele da Perugia” In *Italia nostra: studi filologici italo-ungheresi*, a cura di Ágnes Ludmann. Budapest: ELTE Eötvös Collégium, 2016, 185-196.
- Szemere, Ditta. “The Observant Reform of the Fifteenth Century in Italian and Hungarian Mendicant Nunneries.” *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 26 (2020). ed. Ildikó Csepregi, Kyra Lyublyanovics, 177-193.
- Szilágyi, Imre, “Analisi linguistica: appunti sulla sintassi del volgarizzamento.” In Dotto-Falvay-Montefusco, 2021, 81-88.
- Temperini, Lino, a cura di, *Santa Elisabetta, penitente Francescana: Convegno Internazionale di Studi nell’ottavo centenario della nascita di Santa Elisabetta d’Ungheria, Principessa di Turingia*, Roma: Analecta TOR, 2007.
- Temperini, Lino. *Santa Elisabetta d’Ungheria (1207–1231) gloria dei Penitenti Francescani*. Roma: Editrice Franciscanum, 2002.
- Terry, Wendy R. - Robert Stauffer, a cura di. *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*. Leiden - Boston: Brill, 2017
- Thomas, Michael. “Zum religionsgeschichtlichen Standort der ‘Meditationes vitae Christi,’” in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 24 (1972), 209-26.
- Thomas, Michael, “Zum Ursprung der ‘Meditationes Vitae Christi’”, in *Scriptorium* 33 (1979), 249-54.
- Tímár, Kálmán. “Adalékok kódexeink forrásaihoz. 4. Látomások kódexeinkben,” *Irodalomtörténeti Közlemények*, 30 (1926), 169-177.
- Tímár, Kálmán. “Árpád-házi Szent Erzsébet látomásai.” *Religio* (1909) 580, 594, 611.
- Tóth Péter – Falvay Dávid. “Jakab apostoltól Szent Bonaventuráig: egy ál-apokrif a Sermones dominicales passiók beszédében.” in *Magistrae discipuli: Tanulmányok Madas Edit tiszteletére*. a cura di Nemerkenyi Előd. A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület füzetek 2. Budapest: Argumentum, 2009, 313-340.
- Tóth, Péter - Dávid Falvay, “New Light on the Date and Authorship of the *Meditationes Vitae Christi*,” in *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Diverse*

Imaginations on Christ's Life, a cura di Stephen Kelly - Ryan Perry. Turnhout: Brepols, 2014, 17-105.

- Tóth, Péter. 'Pseudo-Apocryphal Dialogue as a Tool for the Memorization of Scholastic Wisdom: The Farewell of Christ to Mary and the Liber De Vita Christi by Jacobus', in *The Making of Memory in the Middle Ages*, a cura di Lucie Doležalová, Leiden: Brill, 2010, 161-98.
- Tóth, Péter. "The Earliest Reference to the *Meditationes Vitae Christi*: New Evidence for its Date, Authorship, and Language" In *Flora – Tóth 2021*, 43-74.
- Tóth, Péter. "Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Version (Book Review)" *Irish Theological Quarterly* Vol. 84/1 (2019), 92–114.
- Umiker, Monica Benedetta. "I codici di S. Maria di Monteluca e l'attività scrittoria delle monache." In *Messa, Pietro – Angela Emanuela Scandella – Mario Sensi, a cura di, Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*. Assisi: Porziuncola, 2009.
- Umiker, Monica Benedetta. "Un trattato sulla Immacolata concezione della beatissima Vergine Maria di fra Gabriele da Perugia," *Frate Francesco* 74 (2008), 479-91.
- Umiker, Monica Benedetta. "Introduzione alla Vita del glorioso seraphico sancto Francesco nel ms. 1102 della Biblioteca Comunale Augusta di Perugia." *Bollettino storico della città di Foligno*. vol. 31/34 (2007/11), 391-414.
- Vaccari, Alberto. "Le Meditazioni della vita di Cristo in volgare." in Alberto Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, I. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1952, 341-378.
- Váginé Huszthy, Júlia Alma. "Un testimone ribelle: il Perugino 1086." In Szegedi, Eszter - Falvay, Dávid - Ertl, Péter (a cura di): "Ritrar parlando il bel" : Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011, 109-118.
- Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, Bologna: il Mulino, 1989.
- Vauchez, André, *Santi, profeti e visionari: Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna: Il Mulino, 2000.
- Vauchez, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella, 2003.

- Vauchez, André. “Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe.” in *Études sur l’histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVIe siècle)*. a cura di Michel Mollet. Paris: Publication de la Sorbonne, 1974, 163-175.
- Veysseyre, Géraldine - Sulpice Audrey. “Donner à lire la Passion du Christ en moyen français: étude comparative de l’Orloge de Sapience (1339) et des Meditations traduites par Jean Galopes (1420-1422)” In *La traduction. Pratiques d’hier et d’aujourd’hui. Actes du colloque international des 10 et 11 mai 2012*, dir. Joëlle Ducos et Joëlle Gardes-Tamine, Paris : Champion, 2016 (Colloques, congrès et conférences. Sciences du langage, histoire de la langue et des dictionnaires, 19), 49-74.
- Von Severeus, Emmanuel – Almé Solignac, “Méditation” in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 10, ed. Marcel Viller, et al., Parigi, 1980, col. 913.
- Vrabély, Márk. “Marian miracles in Latin and Hungarian: The Stellarium of Pelbartus de Temesvár.” In *Les miracles de Notre Dame du Moyen Âge à nos jours*, a cura di Jean Louis Benoit - Jerry Root. Lyon: Jacques André éditeur, 2020,137–148.
- Warr, Cordelia. “The *Golden Legend* and the Cycle of the Life of St. Elizabeth of Thuringia-Hungary” in Elliot- Warr, *The Church*, 155-171.

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

7. ALLEGATI

ALLEGATO 1. Catalogo dei manoscritti delle MVC in italiano volgare

Nella compilazione del presente catalogo ho usato come punto di partenza il censimento di Columban Fischer pubblicato nel 1933 (Fischer 1933). Visto che questo è il censimento più esteso, nonostante i vari punti problematici e le varie critiche che sono state formulate a proposito di questo contributo (per quanto ai MSS italiani si veda soprattutto Vaccari 1952, ma anche Petrocchi 1952 e McNamer 2009, Tóth-Falvay 2014) seguirò la sua struttura.

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

1.	Bologna, Biblioteca Universitaria/Ital 1004 (=1554)	XIV	Minore	Fischer n. 114. Fрати, IV, 102		Con i vangeli volgari
2.	Bologna, Biblioteca Universitaria/Ital. 1106 (=1791)	XIV-XV	Minore	Fischer n. 115 Fрати, IV, 146		Con i vangeli volgari
3.	Bologna, Biblioteca Universitaria/Ital. 1109 =1798)	XV	Minore	Fischer n. 116 Fрати, IV, 146		
4.	Empoli, Biblioteca comunale "R. Fucini", MS 195 n. inv. 43994	1483	Minore	MANUS		
5.	Falconara Marittima (Ancona), Biblioteca Francescana/ MS. 419	XV	Maggior e abbrevia to	G. Pagnani, <i>Alcuni codici della Libreria di S. Giacomo della Marca (Secondo gruppo),</i>		Giacomo

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				Archivum Franciscanum Historicum 1955, 131- 146.		
6.	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Acq. e doni 791		MPC Testo A	Bertelli, scheda 51, p. 82		Meditazioni sulla passione secondo le ore canoniche
7.	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Ashburnam 430	XIV	Minore	Vaccari 351		
8.	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Ashburnam 458	XIV	Minore	Vaccari 351		
9.	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Ashburnam 544	XV	Minore	Vaccari 351		
10	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Biscion. 6.	XV	Framme nto (i primi 16 capitoli)	Fischer n. 118.		Giacomo
11	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Conv. Soppr. 353	1485	Minore	Catalogo dei manoscritt i del		Bonvanetura nell'incipit nell'explicit e

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				Monastero del Paradiso di Firenze. Firenze: SISMEL 2007 (Biblioteche e Archivi 16		
12	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Pal. 31?	XV	Minore	Fischer n. 119.		
13	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Plut.89 sup.94	XV-XVI	MPC	Petrocchi, 763 Fischer n. 120. V. 329-331		Vita di S. Guglielma
14	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Gadd. 120	XIV	Minore	Fischer n. 121.		Prologo 2
15	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Gadd.128	XIV, 2-o quarto	Minore	Fischer n. 122., Bertelli (scheda 84, p. 112)		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

16	Firenze/B. Medicea Laurenziana/Gadd. 187.	inizio XIVs. Secondo Bertelli: XIIIlex!!!	Minore	Fischer n. 123., Bertelli (sch. 88, p. 115-116)		
17	Firenze/B. Nazionale Centrale/Pal. 120	XV (1415)	Minore	MSS Datati? Fischer, n.124.		
18	Firenze/B. Nazionale Centrale/II.IX.164	XV.	Minore	Fischer, n. 125		
19	Firenze/B. Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D. I. 227	XV	Maggiore	Fischer, n. 127.	Parziale in Falvay- Szemere- Ertl-Konrád (testo di controllo)	
20	Firenze/B. Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D. 9. 1980	XV	Minore	Catalogo Conventi Soppressi BNCF		Manca il prologo, mutilo
21	Firenze/B. Nazionale Centrale/II.III.414	XVI	Minore	Fischer n. 128		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

22	Firenze/B. Nazionale Centrale/Conv. Soppr. G. II. 1585	1456	Minore	Fischer , n. 129. Catalogo dei MSS del Monastero del Paradiso 56.		
23	Firenze/B. Nazionale Centrale/Nuove Accessioni 350	XIV, 1metà	Maggior e	Bertelli 2002. coll. 102, p. 149-150	Parziale in Falvay-Szemere-Ertl-Konrád (testo di base). Collazione: Ert-Konrád-Gerencsér-Ludmann-Falvay	
24	Firenze/B. Nazionale Centrale/Magl. XXXVIII. 143.	1474	Minore	Arosio		Giacomo Prologo 2
25	Firenze/B. Riccardiana 1052	XV	Minore ampliato	De Robertis, 347-348	Venezia, de Zanichis, ca. 1500???	

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				Fischer, n. 130	Vaccari (p. 346)	
26	Firenze/B. Riccardiana 1269	XIV, 1a metà	Minore	Fischer, n. 131, Gramigni Scheda 9, p. 147-152		manca il prologo
27	Firenze/B. Riccardiana 1273	XV	Minore	Fischer, n. 132		
28	Firenze/B. Riccardiana 1286	XIV	Minore	MSS datati 3 (Ricci) sch. 49 Fischer 133	Levasti	
29	Firenze/B. Riccardiana 1341	XV (1403)	Minore	Fischer 134 AFH IV (1911), 750s		Redatti insieme alla Leggenda della Vergine, con la stessa mano
30	Firenze/B. Riccardiana 1346	XIVex	Testo A Atipico Solo la vita pubblica e il Trattato	Vaccari, 350. Fischer 135, Rossi 2020 Rossi 2021		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

31	Firenze/B. Riccardiana 1348	XIV M	Minore	Gramigni 15 Fischer, 136 AFH IV (1911), 751		
32	Firenze/B. Riccardiana 1357	XV	Minore	BAI, n. 520, p. 111. Fischer 137, Inventario e stima AFH IV (1911), 751		
33	Firenze/B. Riccardiana 1358	XIV	Minore	Gramigni MSS datati 3 (Ricc II)sch. 107 Fischer 138 Inventario e stima		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				AFH IV (1911), 752		
34	Firenze/B. Riccardiana 1377	XV (1446?)	Minore	MSS datati 3 (Ricc II)sch. 74 Fischer 139 Inventario e stima AFH IV (1911), 752		
35	Firenze/B. Riccardiana 1378	XIV	Minore	Fischer 140 AFH V (1912) 127 Gramigni	Collazione: Ertl et al, 2013 Levasti testo di controllo	Giacomo Prologo 2.
36	Firenze/B. Riccardiana 1403	XV metà	Minore	Manoscritti datati 14 (Riccardiana a III), sch. 2, p. 3 Fischer 141		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				AFH V (1912) 352		
37	Firenze/B. Riccardiana 1404	XIV	Minore	Gramigni Fischer 142 AFH V (1912) 352		
38	Firenze/B. Riccardiana 1409	XV (1487)	Minore	Manoscritti datati 14 (Riccardiana III), sch.5, p. 4 Fischer 143 AFH V (1912) 352		
39	Firenze/B. Riccardiana 1413	XV-XVI	Minore	Catalogo dei manoscritti del Monastero del Paradiso n. 71		Bonaventura

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				Fischer 144 AFH V I(1913) 156		
40	Firenze/B. Riccardiana 1419	XIV	Minore	Fischer 145 AFH V I(1913) 159 Gramignisch. 20	Sarri	
41	Firenze/B. Riccardiana 1440	XV	Minore	BAI, 554 Fischer 146 AFH V I(1913) 159		
42	Firenze/B. Riccardiana 1480	XIV	Minore	Fischer 147 AFH V I(1913) 160		
43	Firenze/B. Riccardiana 1686	XIV	Minore	Fischer 148		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				AFH V I(1913) 164 Gramigni		
44	Firenze/B. Riccardiana 1765	XV	Minore	Fischer 149 AFH V I(1913) 336		
45	Firenze/B. Riccardiana 1770	XV	Minore	Fischer 150 AFH V I(1913) 755		
46	Lucca, Biblioteca Statale, Manoscritti, 1272	XV. sec.	Minore	MANUS Scheda 230323		insieme a Cavalca
47	Milano, Archivio storico civico e Biblioteca Trivulziana, Trivulziano, Triv.543	XV, prima metà	Minore	MANUS Scheda 196937		Illustrato
48	Milano/Ambrosiana D. 35. sup.	XIV	minore	Petrocchi, 759		
49	Monteprandone M37	XIV-XV	Minore ampliato		Vaccari (346)	

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

50	Napoli/Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F 13.	XV	Maggiore Rifacimento. Versione siciliana,	Gasca-Queirazza, 2008	Gasca-Queirazza, 2008	
51	Oxford/ Bibl. Bodleian. Canonici. Ital 174	XV	Testo breve	Fischer 152 McNamer 2009,	McNamer 2018 Collazione: Ertl et al.	
52	Oxford/ Bibl. Bodleian. Canonici Ital. 214.	XV	Testo A Frammento (un capitolo del Trattato)	Fischer, 153 Rossi 2020 Rossi 2021		
53	Parigi/ Bibliothèque Nationale. Ms Italien 100.	XV	Minore	Fischer 154		
54	Parigi / Bibliothèque Nationale. Ms Italien 115	XIV	Maggiore A	Fischer 155, Vaccari, Flora	Dotto-Falvay-Montefusco 2021. Traduzione inglese:	

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

					Ragusa-Green 1961. Colazione: Ertl et al. Parziale: Tóth-Falvay	
55	Pennsylvania / Penn Libraries, UPenn, Ms. Codex 271.	XV (1457)	Minore	Del Popolo 2021, 113-118.	-	Giacomo Prologo 2 http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/1580885
56	Pennsylvania / Penn Libraries, UPenn, Ms. Codex 260.	XV	Minore	Del Popolo, 119-121.		
57	Roma/Biblioteca Angelica 1055	XV	Minore	Vaccari, MANUS		mutilo all'inizio Bonaventura
58	Roma/Biblioteca Angelica 2213	XV	Minore, atipico (rifacimento)	MANUS online Vaccari,	Rossi	
59	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 10356	XVI-XVII?	Minore	Fischer 158		
60	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 4837	XV	Minore	De Robertis (Dante,		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				Rime) I, 694		
61	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottoboniano Lat. 3319	XV (1462)	Minore	De Robertis (Dante, Rime) I, 770		
62	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3947 (=Biblioteca Barberina XLV.41)	XIV-XV	Minore	Fischer 157.		mutilo all'inizio
63	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginense Latino 478,	1455	Minore	Vaccari, 353 Costiner 2021		Iniziali minati
64	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossiano 848	XV	Maggior e	Vaccari, 353	Parziale in Falvay- Szemere- Ertl-Konrád (testo di controllo). Parziale cap. VII. 24v-27r: De Luca, 1977, 647- 651	

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETÀ	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

65	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7733	XIV-XV	Minore	Vaccari, 353		Con miniatura di S. Cecilia Con traduzioni bibliche
66	Roma/ Vallicelliana A. 43 „dello Smunto”	XIV	Minore	Petrocchi, 759	Gigli	
67	Siena, Biblioteca comunale degli Intronati I.VIII.6	XIV med	Minore			Mutilo all’inizio Mercoledì santo, con frasi sottolineate
68	Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.V.7	XV1	Maggiore abbreviato			Bonaventura
69	Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I. VI. 7	XVI	Maggiore abbreviato			Miniatura con S. Cecilia
70	Siena/Biblioteca Comunale degli Intronati I. V. 9	XIV	Frammento del Maggiore (= nn. 22-51)	Vaccari, 353-354		Framm. Alcuni capitoli della vita pubblica e del trattato.
71	Terni/Biblioteca Comunale Gg. V. 203	XV	MPC (Fischer: = i capp.	Petrocchi, 763 Fischer 159		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

			67-94 di Sorio)			
72	Toledo/ Biblioteca della Cattedrale. Caj. 21. N. 32	XV	Frammento finale / MPC (Fischer: = i capp. 72-98)	Fischer 160		
73	Venezia/ Biblioteca Nazionale Marciana Ital. Z. 7.	XIV-XV	Maggior e abbreviato	Fischer 161	Parziale in Falvay-Szemere-Ertl-Konrád (testo di controllo). Collazione in: Ertl et al.	Giacomo Prologo 2
74	Venezia/ Biblioteca Nazionale Marciana Ital Z. 8.	XV	Minore	Fischer 162		
75	Venezia/ Biblioteca Nazionale Marciana Ital I. 74	XV	Minore	Fischer 163		
76	Venezia/ Biblioteca Nazionale Marciana Ital. I. 32	XV	Minore	Fischer 164		

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

				AFH V (1912), 127		
77	Verona, Biblioteca Comunale 643.	XV (1482)	Maggior e	Fischer 165	Sorio (testo di controllo) Parziale in Falvay- Szemere- Ertl-Konrád (testo di controllo)	
TESTIMONI DI DUBBIA ATTRIBUZIONE O ERRONEAMENTE IDENTIFICATI						
1.	Como. Biblioteca Comunale 45.	XIV		Fischer n. 117., Vaccari	Archivio glottologico italiano vol. 9. (1885), 3- 18.	Secondo Vaccari da eliminare perche è un'altra opera in dialetto lombardo che con le MVC ha in comune solo „il soggetto e certo atteggiamento spirituale.” 350.
2.	Torino, Biblioteca Reale. Varia 124	XV			<i>Il codice Varia 124 della Biblioteca</i>	Alcuni capitoli inseriti in uno scritto lungo

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

					<i>Reale di Torino miniato da Cristoforo de Predis (Milano, 1476). cura di Alessandro Vitale- Brovadore. Torino: Allemandi, 1987. Edizione del testo, più edizione anastatica del codice.</i>	
3.	Forli/Biblioteca Comunale A. Saffi 2 (619)	XV		Fischer 151, Mazzatini Inventari I, 28		Secondo Vaccari è da eliminare
4.	Roma/Biblioteca Apostolica Vaticana, Ferraioli 423	XIX				Copia moderna del Parigi BnF Ital 115.

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSIONE (MAGGIORE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIONE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-------------	-----------------------	------

5.	Firenze/B. Riccardiana 1743			Inventario e stima		Nove meditazioni sopra i nove chori che gli Angeli distinte per i nove giorni che da devoti si celebrano in loro honore...
6.	Roma/Sant'Isidoro 1/83	XV				MPC indipendenti dalle MVC
7.	Firenze/ BNCF Conv. Soppr. A. 7. 226	XIV				MPC indipendenti dalle MVC
8.	Firenze/B. Nazionale Centrale/Conv. Soppr. D I. 1630	XV fine		Catalogo dei MSS del Monastero del Paradiso, n. 37		MPC indipendenti dalle MVC Bonaventura Copiato da un incunabolo: ...imprese in Vinega per Matheo da Parma (= Venezia, Mattedo Codecà BNCF)... 1492 10 marzo
9.	Napoli/Biblioteca Nazionale di Napoli Ms. XII F. 31)			Delcorno, 2000, p. 532		Collocazione sbagliata? XII. F. 13???

	UBICAZIONE COLLOCAZIONE	ETà	VERSION E (MAGGIO RE, MINORE, MPC, ATIPICA)	DESCRIZIO NE	EVENTUALE EDIZIONE	NOTA
--	----------------------------	-----	---	-----------------	-----------------------	------

10	Roma/Biblioteca Angelica R. 8-9	XVI (1563)		Fischer 156		Collocazione sbagliata Edizione a stampa di un'opera diversa latina
----	------------------------------------	---------------	--	----------------	--	---

ALLEGATO 2 Collatio: Santa Cecilia

Passio Caeciliae, (recensio longior) ⁱ	Legenda Aurea latina ⁱⁱ	Legenda Aurea volgare ⁱⁱⁱ	MVC Testo maggiore latino ^{iv}	MVC Testo maggiore italiano A ^v	MVC Testo maggiore italiano B ^{vi}	MVC Testo minore italiano ^{vii}	MVC Versione Canonici ^{viii}
...absconditum semper Evangelium Christi gerebat in pectore, ⁵⁴⁰	...absconditum semper euangelium Christi gerebat in pectore	...sempre portava nascosto nel suo petto I Vangeli di Cristo,	...quod Euangelium Christi absconditum semper portabat in pectore.	... che 'l uangelo di Cristo in nascoso sempre portaua in del pecto.	...che ella portava sempre il Vangelo di Cristo nel suo peto:	...ch'ella portava sempre o Vangelo di Cristo nascoso nel suo petto;	...che la portaua sempre lo euangelio de Cristo Iesù ascoxo nel suo pecto
et non diebus, non noctibus à colloquis Divinis, et oratione cessabat.	et non diebus, neque noctibus a colloquiis et diuinis et oratione cessabat suamque uirginitatem conseruari a domino exorabat.	E non cessava giammai nè di di nè di notte da parlare di Domenidio e da l'orazione, e pregava Dio che conservasse la sua verginitade.	Quid sic intelli gere, uidetur quod ipsa de uita Domini Iesu in Euangelio tradita quedam deuociora sibi preelegerat. In quibus meditabatur die ac nocte, corde puro et integro, attencione precipua et feruenti; et completa	la qual cosa pare ch ssi debbia intendere ch'ella dela u(ita) del sigore Iesù in del uangelo dimostra al quante pio diuote cose auea in se electe in dele quale meditaua lo di e la nocte col cuore pu(re) at intero, et intencione spetiale et feruente. Et conpiuto lo	e questo si dee intendere così, ch'ella s'avea scelte alquante cose più devote della vita di Cristo; nelle quali pensava die e notte con tutto il suo cuore, e con speciale attencione e fervore. E compite	E questo si dee così intendere, ch'ella s'avea iscelte alquante cose più diuote della vita di Iesù Cristo che si leggono nel santo Vangelo; sulle quali pensava die e notte con tutto 'l suo cuore, e con speciale attencione e fervore. E	E qesto de' tu intender cusì che ella se hauea scritto algune electe cose più deuote de la vita de miser Iesù Cristo, e in queste la pensaua di e nocte cum tutto el so cuore, et cum tuta la intencione e

⁵⁴⁰Evidenze mie

Haec Valerianum quemdam juvenem habebat Sponsum, qui in amore Virginis urgens animum, diem constituit nuptiarum. Caecilia verò subtus carnem cilicio erat induta, desuper auratis vestibus tegebatur. Parentum enim tanta vis, et Sponsi circa eam erat exestuans, ut non posset amorem sui cordis ostendere, et quod solum Christum diligeret, inditiis evidentibus aperire. Quid multa? Venit dies,	Cum autem cuidam iuueni nomine Valeriano desponsata fuisse et dies nuptiarum instituta esset, illa subtus ad carnem cilicio erat induta et desuper deauratis uestibus tegebatur et cantantibus organis illa in corde suo soli domino decantabat dicens: "Fiat, domine, cor	Ed essendo isposata a uno giovane, ch'aveva nome Valeriano, e ordinato il dì di fare le nozze, a carne era vestita disotto di cilicio, e disopra era coperta di vestimenti dorati, e cantando gli organi e quella Dio nel cuore suo, così dicendo: "Sia fatto, Signore Dio, il cuore	circulacione reincipens iterum, dulci ac suavi gustu ruminans ea, in arcano pectoris sui prudenti consilio collocabat. ...ut patet in predicta beata Cecilia, que ita cor suum repeuerat de uita Christi quod in ipsam uana intrare non poterant. Vnde etiam in pompa nupciarum existens, ubi tot uana geruntur, cantantibus organis, ipsa stabili corde soli Deo decantabat, dicens: Fiat Domine cor meum /et corpus meum⁵⁴¹/ immaculatum, ut non confundar.	tractato riconmncandosi anco da capo con dolce et soaue gusto rugumando quelle cose in del secreto del pecto suo. ...siccome si dimostra in dela pred(i)ca beata cecilia la quale si auea lo cuor suo ripieno dela uita di Cristo che in illu vane cose non poteano intrare. Quan essendo in dela <u>pompa dele nosse</u> hue tute uanità si fanno cantando li organi e lli dionesti cuori et della ad sollo Dio intendea dicendo sia sancto o signor lo cuor mio el corpo mio immaculato accio	quelle cotali meditazioni, si si rifaceva da capo e rumavale con uno gusto molto suave emolto dolce... ...siccome si manifesta nella detta santa Cecilia, la quale avea spesso, e si ripieno il cuor suo della vita di Cristo, che niuna vanità ci poteva entrare. Onde quando ella stava in quella grande <u>pompa delle nozze,</u> dove si fanno cotante vanità, e cantando gli organi e li stromenti, ella col cuore suo <u>ferma e stabile</u> cantava solamente a	compiute quelle cotali meditazion(e), si si rifaceva da capo e rugomavale con un gusto molto soave e molto dolce... (p.2-3)...si come si manifesta nella detta santa Cicilia, la quale avea lo cuore suo si ripieno della vita di Cristo, che nulla vanitade ci poteva intrare. Onde quando stava in quella grande <u>pompa delle nozze,</u> dove si fanno cotante vanitade, e cantando li organi e li stromenti belli, ella, col cuore suo <u>stabile e fermo</u> cantava solamente a Dioe, e diveca: Segnor mio, Domenedio,	feruore, compido quelle cotal meditatione si le refaceua in da capo, e ragunauale cum un gusto molto suaue... ... come se manifesta nella decta sancta Cecilia, la quale lo cuore suo si pieno de la vita de miser lesù che neuna vanitade non si potea intrare, vnde quando lei staua in quella grande <u>pompa de le noçe</u> doue se façe tante vanitade cantando li organi et altri instrumenti delecteuoli, e belle. Et ela nel
--	--	--	--	---	--	---	--

⁵⁴¹ Lasciato fuori dall'edizione critica, ma presente nella vecchia stampa di Peltier.

in quo thalamus
collocatus est et
**canantibus organis
illa in corde suo
soli Domino
decantabat,
dicens: Fiat cor
meum, et corpus
meum
immaculatam, ut
non confundar...**

**meum et corpus
meum
immaculatum ut
non confundar.”**

mio e 'l corpo
mio non
maculato,
acciò ch'io non
sia confusa. “

ch'io non sia
confusa.

Dio, e dicea:
Signorie mio,
Diminiddio, fa
il cuore mio, e
'l corpo mio
immaculato,
acciò che in me
non sia alcuna
confusione di
peccato.

fa lo cuore e l
corpo mio
immaculato,
acciò che in me
non sia nulla
confusione ddi
peccato. Fortifica
ancora ontra le
tribulazione e
avversità, sì come
si vede ne' santi
martiri.

suo cuore
staua stabile e
ferma. Et
cantaua
solamente a
Dio et dicea:
Signore mio
lesù Cristo fa el
cuor et el
corpo mio
immaculato
açio ch in me
non sia alcuna
confusione de
peccato.

¹ Bonini Mombritii1723, 183-184.

¹ *Legenda aurea*,1180-1181.

¹ Levasti 1924-26, vol. 3, pp. 1453-4.

¹ Stallings-Taney

¹ Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Ital. 115, f. 1r-v.

¹ Sorio 1847, 37-38.

¹ Sarri 1933, 1-2.

¹ Oxford, Bodleian Library, Ms. Canon. Ital. 174, ff. 1r-2r.

ALLEGATO 3 Collatio: La barba di Cristo

MVC Testo Latino, LXXX: 10-16 (Stallings-Taney, 281)	MVC Testo maggiore (Sorio) LXXVI, 171.	MVC Testo minore (Sarri, 131.)	MVC Testo breve McNamer 2018A, 160	Margherita da Cortona, Vita (L. Bargigli da Pelago, <i>Antica leggenda della vita e de' miracoli di s. M. da C.</i> , Lucca 1793) cap. V. p. 92, 101, 106	Angela da Foligno, Memoriale (Menestò, Angela), 7	Matilde da Hackeborn (Collegde, Dominus, 106)	(RV Italiano BNCF Cod. Pal. 118, f. 14v.)	RV Italiano Manni. 617	RV Italiano Banfi 31	RV Latino 1 ⁵⁴² Oliger, 78	Vulgata, Is. 50.6
legi autem in quadam scriptura quod dominus cuidam devote sue revelavit quod ipse tonsus fuit capilis et barba; sed Euangeliste non scripserunt omnia (...) Dicit enim Isaias in persona	Hoe trovato in alcuno luogo che 'l Signore rivelò a una sua divota, che li furo tosolati e' capelli e divelta la barba; ma i Vangelisti non scrissero ogni cosa (...) Onde	Ho trovato scritto in alcuno luogo che 'l Signore rivelò a una sua devota che li fuoro tosolati i capelli e pelata la barba, ma i Vangelisti non scrissero ogni cosa (...) Ondde dice	Io ho trovato in uno luoch ch'el Signore nostro rivelò a una sua divota che per derisione lui fo tosato. S'el fu vero, non so, ma dovemo noi sapere che li Giudei gli feceno ogni ingiuria che	“Nunc eius genas, et capillo convelli... ” [Margherita]... expulit extra cella, et tonso capite velut ebria, sicut mater filio, flebat Dominum (...) Clama, quod obscuro proditus	Etiamo ostendebat pilos barbe sibi evulsos et superciliorum et capitis. ”	Sentiens autem anima ipsum barbam non habere, cogitare coepit si aliquod praemium a Deo Patre pro barbae in passione evulsione accepisset.	se cho lla tua faccia tu m'ai ofeso io diedi la mia a quelli che mi daua le grandi ghotate....	il mio volto fu percosso duramento e la mia barba divelta e in esso sputato"	...volto. el mio fu battuto e percosso duramente, e lla barba divelta...	Si tua facie offendisti, ego faciem meam dedi percutientibus et genas meas vellentibus.	Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus ; faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.

⁵⁴² Nella seconda versione Latina, e nelle traduzioni in Middle English che se ne generano, manca l'intero costrutto in questione : McNamer 1996, 94-96

<p>ipsius Domini: Corpus meum dedi percipientibus, et genas meas uellentibus.</p>	<p>dice Isaia profeta in persona del Signore: il corpo mio diedi a coloro che mi percoieno, e le guancie mie diedi a coloro che le divulgono.</p>	<p>Isaia profeta in persona del Signore...”</p>	<p>li poteno fare. Et perçio Ysaia in persona de miser Iesù Cristo disse: “El corpo mio ho dato a coloro che me percuoteno et le guançie mie a coloro che le isvelano”.</p>	<p>fui, alapis cefus ligatus, capillis tonsus, velatus facie...</p>							
--	---	---	---	--	--	--	--	--	--	--	--

ALLEGATO 4 Edizione Critica del prologo 2**Testimoni:**

N = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

MAGL XXXVIII. 143. 1r-2r

V = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana

Ital. Z. 7. 1r-2v⁵⁴³

L = Firenze, Biblioteca Laurenziana Medicea

Gaddi. 120, 1r-v

R = Firenze, Biblioteca Riccardiana

MS 1378 1r-v

P⁵⁴⁴ = Pennsylvania / Penn Libraries, UPenn, Ms. Codex 271.

Norme di trasrizione:

Interpunzione, accenti, apostrofi, divisione delle parole, minuscole, maiuscole secondo l'uso moderno. U e V sono distinte.

EDIZIONE

/rubrica/ Qui comincia il prolago della meditatione della vita di Cristo composto per frate Iacopo dell'ordine de frati minori⁵⁴⁵, traslatato di latino in volgare⁵⁴⁶. E prima la narazione di quello si dee fare per avere vita eterna et prima.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Il brano di questo testimone è pubblicato in Appendice di Falvay-Szemere-Ertl-Konrád 2021,137-138.

⁵⁴⁴ Il brano di questo testimone è parzialmente pubblicato in Del Popolo 2021, 128-129.

⁵⁴⁵ composto... minore L: om.

⁵⁴⁶ V, P: translato de gramatica in latino, L: om., R: traslatato di gramaticha in volghare

⁵⁴⁷ E prima...et prima. V, L, R, : om.

Ciaschuna persona di questo mondo terreno che vuole andare⁵⁴⁸ per via sichura, brieve, diritta⁵⁴⁹, piana⁵⁵⁰ et diletta agl'amanti⁵⁵¹, brighisi di guardare nello spechio della vita et meditazione del perfetto maestro, cioè messer Jesù Cristo, lo quale Idio Padre mandò a insegnarci la via verace d'andare a llui, la chui via non puote essere dubbiosa⁵⁵², perché non fu solamente huomo, ma fu verace Iddio et verace huomo, la chui via fu profonda⁵⁵³ humilità, stretta⁵⁵⁴ povertà, altissima penitentia, fortissima paçientia,⁵⁵⁵ perfettissima carità. La cui carità⁵⁵⁶ è amore, se l'anima pensasse nulla cosa dura le faria⁵⁵⁷ a fare né a portare⁵⁵⁸ per amore del suo diletto⁵⁵⁹, che in veritade nulla cosa, chredo che l'anima potesse pensare che meglio le mettesse a perfettamente servire Idio, che di pensare che in verità è⁵⁶⁰ amata e anche è bene amata. Chi vuole dunque andare⁵⁶¹ a vita eterna, vada per la via di Jesù Cristo, cioè⁵⁶² perfeta carità⁵⁶³, la quale carità fa l'anima perfetta in ongni virtù, e fa⁵⁶⁴ senpre portare el vangelo di Cristo nascoso nel suo petto. E questo si dée così intendere che ll'uomo dée elegere⁵⁶⁵ alquante cose più devote della vita di Jesù Cristo che si legono nel santo evangelio e di quelle⁵⁶⁶ pensare⁵⁶⁷ di dì e di notte con tutto el suo⁵⁶⁸ cuore e con ispeziale attentione e fervore. Et conpiute quelle tali meditationi, si ssi dée fare⁵⁶⁹ da chapo e rugumarle con uno ghusto molto soave et dolce, sollecitamente guardarle e tenerle nel suo cuore⁵⁷⁰, siché non vi lasci entrare nullo pensiero vano.⁵⁷¹

⁵⁴⁸ P: agg. ad vita eterna, se vole andare

⁵⁴⁹ brieve, diritta: P: dericta, breve

⁵⁵⁰ N: piena, L: om.

⁵⁵¹ agl'amanti, L: om.

⁵⁵² P: do<lo>sa

⁵⁵³ L: profondissima

⁵⁵⁴ V: estrema, R: istrema, P: strema

⁵⁵⁵ fortissima paçientia P: om.

⁵⁵⁶ la cui carità. L: om.

⁵⁵⁷ P: serria

⁵⁵⁸ P: pensare. né a portare. L: om.

⁵⁵⁹ P: agg. caritade

⁵⁶⁰ P: ch'à

⁵⁶¹ l'anima potesse pensare... Chi vuole dunque andare... L: che meglio le potesse servire a Dio, et quella persona che amera Idio si anderà...

⁵⁶² N: add. più di

⁵⁶³ perfeta carità: P: per via perfec:ta <de cari>tade

⁵⁶⁴ P: agg. sé; e fa N: essa, L: om.

⁵⁶⁵ L: alleghare

⁵⁶⁶ di quelle L: del quale si dee

⁵⁶⁷ P: om.

⁵⁶⁸ L: om.

⁵⁶⁹ L, R: rifare

⁵⁷⁰ nel suo cuore N: om.

⁵⁷¹ P: agg. semelglantemente te prego che faccie tu

Inperò che soprattutto li studi⁵⁷² dello spirito allo esercizio⁵⁷³, credo⁵⁷⁴ che questo sia el⁵⁷⁵ più necessario el più hutile che puote condocere altrui a⁵⁷⁶ più eccelente grado

Inperò che non troverai mai nessun⁵⁷⁷ altro luogo dove tu potessi⁵⁷⁸ esser così amaestrato contro alle vane⁵⁷⁹ lusinghe e contro alle tribolazione et aversitade e contra le tentatione del nimico e de vizii⁵⁸⁰ come nella vita di Jesù Cristo, la quale fue perfettissima e senza ogni difecto.⁵⁸¹

E inperò spessamente pensandosi⁵⁸² ch'elli l'abbia quasi innuso⁵⁸³ di pensare della vita di Cristo,⁵⁸⁴ si perviene l'anima in una familiarità⁵⁸⁵ et confidantia d'amore⁵⁸⁶, in tanto che l'altre chose n'avilisce⁵⁸⁷ e dispregia e anche amaestrato e fortifichato di quello che dée fare e di quello che si dee guardare. Dico⁵⁸⁸ in prima⁵⁸⁹ che l'usata meditatione della vita di Cristo, si conforta e fa⁵⁹⁰ la mente stabile⁵⁹¹ contro alle vanità del mondo, sì come si manifesta nelle vite delle sante⁵⁹² vergine, e massimamente nella vita della pretiosa⁵⁹³ santa Cecilia⁵⁹⁴, la quale aveva el suo quore ripieno della⁵⁹⁵ vita di Jesù Cristo che niuna⁵⁹⁶ vanitade vi poteva entrare.

⁵⁷² V: scudi

⁵⁷³ allo esercizio L: om.

⁵⁷⁴ R: credi

⁵⁷⁵ sia el L: om.

⁵⁷⁶ P: agg. ad grande vertude et

⁵⁷⁷ troverai mai nessun N: trovai mai iniuno P: in nullo

⁵⁷⁸ L, R: possi

⁵⁷⁹ alle vane L: alle varie, V, R: om.

⁵⁸⁰ L: add. et

⁵⁸¹ e senza ogni difecto N: om.

⁵⁸² N: si

⁵⁸³ quasi innuso N: innuso quasi

⁵⁸⁴ P agg. et per questo

⁵⁸⁵ L: faquilitade

⁵⁸⁶ P: agg. de luj

⁵⁸⁷ R, P: om.

⁵⁸⁸ L: di ciò

⁵⁸⁹ in prima L: om, P: agg. e impercio dunque

⁵⁹⁰ e fa N: essa

⁵⁹¹ L: stabilire

⁵⁹² P: nella vita della santa

⁵⁹³ P: agg- vergene

⁵⁹⁴ e massimamente... Cecilia. V, L, R: om.

⁵⁹⁵ el suo quore ripieno della L: in quore

⁵⁹⁶ L, R, V: nulla

ILLUSTRAZIONI

IMMAGINE 1 Miniatura raffigurante S. Cecilia (Siena: Biblioteca degli Intronati, MS I. VI. 7.

f. 2v-3r



IMMAGINE 2 Pittori cavalliniani: Inchiodamento alla croce. Santa Maria Donnaregina di Napoli (fotografia di Zoltán György Horváth)



IMMAGINE 3. Pittori cavalliniani: Le storie della Passione. Santa Maria Donnaregina di Napoli (fotografia di Zoltán György Horváth)



ⁱ Bonini Mombritii 1723, 183-184.

ⁱⁱ *Legenda aurea*, 1180-1181.

ⁱⁱⁱ Levasti 1924-26, vol. 3, pp. 1453-4.

^{iv} Stallings-Taney

^v Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Ital. 115, f. 1r-v.

^{vi} Sorio 1847, 37-38.

^{vii} Sarri 1933, 1-2.

^{viii} Oxford, Bodleian Library, Ms. Canon. Ital. 174, ff. 1r-2r.