

Codex Studies

6

2022



SISMEL
EDIZIONI DEL GALLUZZO

Codex Studies 6

Codex Studies

Journal of the
Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino

Scientific Editor: Gabriella Pomaro (SISMEL, Firenze)

Editor: Agostino Paravicini Bagliani (SISMEL, Firenze)

ADVISORY BOARD

Lucia Castaldi, Vincenzo Colli, Pär Larson, Lino Leonardi, Nicoletta Giovè,
Eef Overgaauw, Stefano Zamponi

«Codex Studies» is a peer-reviewed open access journal
www.sismelfirenze.it/index.php/biblioteca-digitale/codex/pubblicazioni
<https://www.sismel.it/catalogo/periodici/cos-codex-studies>

All manuscripts and files should be mailed to
the Progetto Codex, c/o SISMEL, Via Montebello 7 – I-50123 Firenze
e-mail: gabriella.pomaro@sismelfirenze.it

SISMEL · Edizioni del Galluzzo
via Montebello, 7 · I-50123 Firenze
tel. +39.055.237.45.37 fax +39.055.239.92.93
galluzzo@sismel.it · order@sismel.it
www.sismel.it · www.mirabileweb.it



ISSN 2612-0623

ISBN 978-88-9290-180-3

© 2022 SISMEL · Edizioni del Galluzzo & the Authors



CC BY-NC-ND 4.0

Codex Studies

6 · 2022



FIRENZE
SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

2022

CODEX STUDIES

6 – 2022

SOMMARIO

- IX *Sigle e abbreviazioni* [PDF]
- XI *Sigle delle biblioteche* [PDF]
- 3 Elena Artale, *Trattati medici e ricette: la medicina a Siena (ms. L.VI.2 della Biblioteca Comunale degli Intronati)* [ABSTRACT] [PDF]
- 23 Paola Bernardini, *Nuove ricerche sul fondo di Santa Croce: un frammento del «Commento alle Sentenze» di Pietro delle Travi (BML, Plut. 4 sin. 3, ff. 211ra-224rb)* [ABSTRACT] [PDF]
- 53 Paolo Divizia, *Aristotele e le «Sententie di Tullio», Seneca e altri filosofi nel ms. I.VI.22 della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena* [ABSTRACT] [PDF]
- 93 Pierluigi Licciardello, *Tra Sant'Appiano in Valdelsa e Vallombrosa: ricerche su tre codici della Laurenziana di Firenze* [ABSTRACT] [PDF]
- 171 Michele Lodone, *Una miscellanea profetica «aperta»: Siena, Biblioteca Comunale, ms. K.VI.62* [ABSTRACT] [PDF]
- 199 Riccardo Saccenti, *Fra «studia», scuole e corti. Forme e modelli di filosofia nella Firenze di Dante* [ABSTRACT] [PDF]
- MATERIALI
- 247 Sofia Orsino, *Un inventario dell'abbazia di Alberese* [PDF]
- 255 *Notiziario* [PDF]
- 259 *Elenco dei manoscritti e dei documenti* [PDF]

SIGLE E ABBREVIAZIONI

- BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, cur. SOCII BOLLANDIANI, I-II, Bruxellis 1898-1901.
- CALMA *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, conditum a C. LEONARDI (†) - M. LAPIDGE, curantibus M. LAPIDGE - S. NOCENTINI - F. SANTI, Firenze 2000-.
- CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1971-.
- CCSL *Corpus Christianorum. Series Latina. Collectum a monachis O.S.B. abbatiae S. Petri in Steenbrugge*, Turnhout 1954-.
- CPL *Clavis Patrum Latinorum qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensioni a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers, opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilus Gaar*, a cura di ELIGIUS DEKKERS - EMILIUS GAAR (†), Steenbrugis 1995³.
- DBI *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960-.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, a cura di B. SCHMEIDLER, Berlin 1930-.
- Nuovo_Codex* Nuova denominazione post 2014 dell'originario *Codex - Inventario dei manoscritti medievali della Regione Toscana*.
- PL *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis... omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesasticorum. Series Latina, in qua prodeunt Patres... Ecclesiae Latinae*, I-CCXXI, a cura di J. P. MIGNE, Paris 1844-1866.

SIGLE DELLE BIBLIOTECHE

ASF	Firenze, Archivio di Stato
BAV	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
BCAr	Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo
BCF	Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana
BCI	Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati
BL	London, British Library
BMarucc	Firenze, Biblioteca Marucelliana
BML	Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
BNCF	Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
BRicc	Firenze, Biblioteca Riccardiana
BU	Bologna, Biblioteca Universitaria

CODEX STUDIES

Elena Artale

TRATTATI MEDICI E RICETTE: LA MEDICINA A SIENA
(MS. L.VI.2 DELLA BIBLIOTECA COMUNALE DEGLI INTRONATI)

Lo *Studium* senese, uno dei più antichi della nostra penisola, vanta sin dalle origini illustri scuole, tra le quali, oltre alla rinomata scuola di diritto, anche quelle di grammatica e di medicina.


Presso quest'ultima insegnarono già nel XIII sec. medici di chiara fama, come il *Petrus Hispanus medicus* cui è attribuito il trattato di medicina forse più diffuso nel Medioevo romano¹, il *Thesaurus pauperum*; Pietro Ispano fu a Siena tra il 1246 e il 1249, se non addirittura dal 1244, come parrebbe attestare un documento, e forse compose la sua opera mentre era lettore dello Studio².

Un documento del 1241 ci dice che un Giovanni da Faenza era lettore *in arte medicine* a Siena e uno del 1248 ce lo dà facente parte dello Studio e stipendiato dal Comune; nello stesso anno «a Pietro vennero rimborsate le spese sostenute per favorire l'arrivo di allievi nello Studio senese e nel 1250

1. Per anni il trattato è stato attribuito ad Arnaldo di Villanova.

2. Questa ipotesi oggi più comunemente accettata, e avanzata già da D. BARDUZZI, *Di un maestro dello Studium Senese nel Paradiso dantesco*, in «Bullettino Senese di Storia Patria» 28 (1921), pp. 415-429; una seconda ipotesi invece (accolta soprattutto in testi non specialistici) vuole la stesura dell'opera a Roma intorno al 1270, mentre a Siena Pietro Ispano avrebbe scritto la *Dietetica nelle malattie chirurgiche* e il *Breviarium de egritudinibus oculorum et curis* e forse altre opere minori: vd. G. BILANCIONI, *Pietro Ispano*, in «Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali» 11 (1920), pp. 49-67. La seconda ipotesi si basa sull'identificazione del Pietro Ispano medico con Pietro di Giuliano, che sarà papa nel 1276; questa identificazione è oggi rifiutata, e si ritiene che si tratti di due *Petrus Hispanus* differenti. Per una disamina della questione si veda G. ZARRA, *Il «Thesaurus pauperum» pisano, edizione critica, commento linguistico e glossario*, Berlin 2018, pp. 26-28.

E. Artale, *Trattati medici e ricette: la medicina a Siena (ms. L.VI.2 della Biblioteca Comunale degli Intronati)*, in «Codex Studies» 6 (2022), pp. 3-21 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-180-3)

©2022 SISMELE · Edizioni del Galluzzo & the Author(s)  CC BY-NC-ND 4.0

gli furono riconosciuti altri pagamenti», tra cui «20 libbre per l'attività di insegnante nello Studio cittadino»³.

L'insegnamento di medicina si mantenne vivo per quasi tutto il periodo iniziale di attività dello *Studium* senese, attraversando e superando le varie traversie economiche e finanziarie. Grazie al privilegio *Vestra ferventer*, emanato da papa Innocenzo IV nel 1252, gli scolari e i maestri senesi godevano dell'esenzione dalle tasse eventualmente richieste dal Comune e come tali venivano riconosciuti membri di un'istituzione regolata dallo *ius commune*. Questo riconoscimento conferma il favore nei confronti dello *Studium* da parte dell'Imperatore, che aveva emanato delle leggi che sollecitavano il governo della città a dotare l'Università di risorse sufficienti per il suo funzionamento e il suo sviluppo.

Lo Studio senese, tuttavia, non riuscì ad avere una solida base finanziaria per il mantenimento delle sue attività e per lungo tempo non ebbe nemmeno una sede stabile: i maestri leggevano nelle chiese affittate o nelle proprie case, mentre il Comune continuava i suoi sforzi per attirare docenti e scolari. Agli inizi del XIV sec. il Concistoro senese nominò tre Savi, che poi divennero sei, con l'incarico di proporre gli stipendi dei professori in base alla loro fama; in cambio i maestri dovevano impegnarsi a insegnare *fideliter et bona fide*.

In ogni caso, Siena riuscì a mantenere un ruolo importante e sicuramente di sede appetibile se, in seguito alla cosiddetta *migratio* bolognese del 1321, divenne la meta di numerosi allievi e insegnanti. A Bologna in quell'anno le tensioni politiche determinate dall'accentramento di poteri da parte di Romeo de' Pepoli sfociarono in un'insurrezione coordinata dai suoi avversari e al clima di confusione pubblica si aggiunse un fatto che turbò la vita universitaria: uno studente, colpevole di aver rapito una fanciulla, fu condannato a morte dai magistrati bolognesi.

Gli studenti e i lettori abbandonarono la città e molti si diressero alla volta di Siena. Uno studio di Alcide Garosi⁴ ricostruisce gli anni dal 1321 fino alla seconda metà del secolo, dopo lo scompiglio determinato dalla peste del 1348, con particolare attenzione all'insegnamento della medicina, sottolineando come nonostante le varie peripezie e le difficoltà economiche del Comune, Siena rimase comunque un centro di attrazione per i medici che vi furono chiamati a insegnare appunto medicina oppure logica e filo-

3. ZARRA, *Il «Thesaurus pauperum» pisano*, p. 20.

4. A. GAROSI, *Pagine di storia della medicina senese*, in «Rivista delle scienze mediche e naturali» 39 (1948), pp. 54-64.

sofia, come accadde nel 1366 per colui che a detta di Garosi fu uno dei più illustri medici dell'epoca, Francesco Casini (medico anche di papa Urbano VI), che non esitò a lasciare l'incarico a Firenze per accettare l'invito della città.

Sullo sconvolgimento determinato dalla peste del 1348 osserva Garosi: «Non si prevedeva certamente quale spaventosa sciagura stava per abbattersi sulla città e sull'Italia tutta [...]. Certamente la peste distrusse tutto l'edificio faticosamente costruito, curato con amore e difeso con ammirevole tenacia e per molti anni non si parlò più di quella istituzione che agli albori del secolo XIV brillava di splendida luce. Indubbiamente molti medici sacrificarono la vita nel compimento della loro missione»⁵.

Sono parole per noi purtroppo sorprendentemente attuali⁶ e che evidenziano come, dopo la *migratio* del 1321, la peste del 1348 rappresenti un altro spartiacque nella storia dello *Studium* senese (nonché in quella del nostro codice).

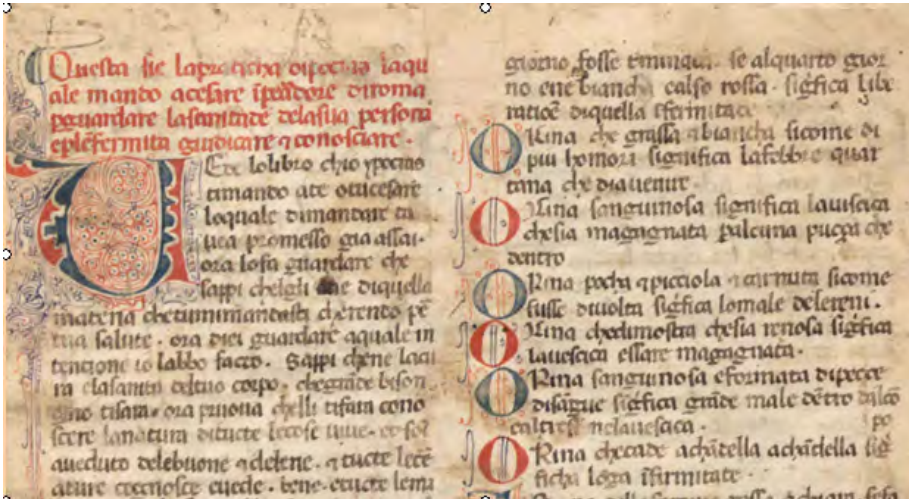
Il ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati L.VI.2 (d'ora in poi BCI L.VI.2) non è l'unico codice senese di argomento medico, ma la sua datazione alta (inizio del XIV sec.) e la presenza in esso di due testi la cui tradizione italo-romanza è ancora tutta da indagare, ne fanno un codice particolarmente interessante.

Se consideriamo il secondo testo in esso contenuto, che è viceversa tra i più studiati in ambito storico-linguistico, ossia il *Thesaurus pauperum* di Pietro Ispano, i codici senesi che ne tramandano una versione volgare sono quattro, e tutti di esclusivo argomento medico (oltre a BCI L.VI.2, anche BCI L.VI.3, L.VI.11, I.VII.11); codici latori di vere e proprie «antologie» mediche, di testi di cui si lamenta tutt'ora la carenza di edizioni (affidabili) che contribuirebbero alla possibilità di delineare un più preciso quadro storico-culturale in un campo della scienza che all'epoca si muoveva fra sapere «colto», di remota derivazione greco-araba, e sapere popolare. Il contenuto di questi codici si muove appunto tra questi due poli, anche nella tipologia testuale, tra le ricette e la trattatistica (siamo comunque di fronte ad una tradizione che è stata a ragione definita mobile).

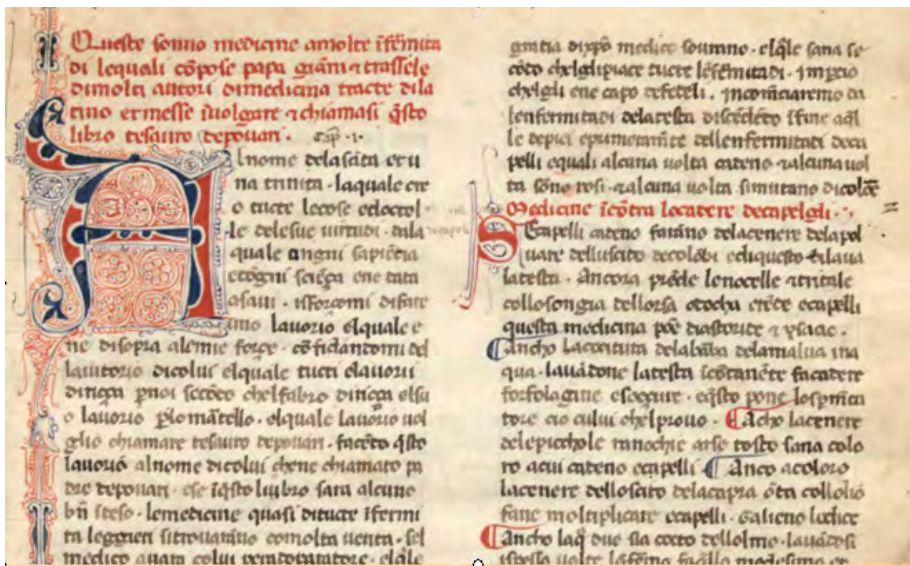
Così BCI L.VI.2 contiene una prima parte più strutturata, con la *Pratica* (o *lettera*) *d'Ippocrate a Cesare* (ai ff. 1ra-6rb) (FIG. 1)

5. Ivi, p. 60.

6. Il riferimento è ai medici morti nella prima ondata della pandemia di Covid, attuale soprattutto alla data dell'esposizione orale di quest'intervento (*Testimoni d'eccellenza in Nuovo_Codex*. Giornata di studi del 20.11.2020 promossa dalla S.I.S.M.E.L. nell'ambito del «Progetto Codex»).

FIG. 1. BCI L.VI.2, f. 1r, *Pratica d'Ippocrate*

e il *Thesaurus pauperum* volgare (ff. 7ra-3ora) (FIG. 2),

FIG. 2. BCI L.VI.2, f. 7r, *Thesaurus pauperum*

preceduto da un indice dei capitoli (a f. 6va-b) di altra mano coeva, la stessa delle ricette (tutte latine tranne una volgare) di f. 30va-b, nonché quella che distingue a margine della *Pratica d'Ippocrate* 52 capitoli. Da f. 31r troviamo una terza mano che verga a f. 31ra una ricetta ancora latina («[H]ec est (con)fectio pillularu(m) f(rat)ris Alberti canonici qu(am) fecit p(ro) papa G(re)gorio»)7 e ai ff. 31rb-32rb un insieme di ricette che costituiscono un vero e proprio trattatello sull'acquavite, introdotte da un titolo latino, rubricato in rosso: «Iste sunt virtutes de i(n)frascripta aqua» (FIG. 3).

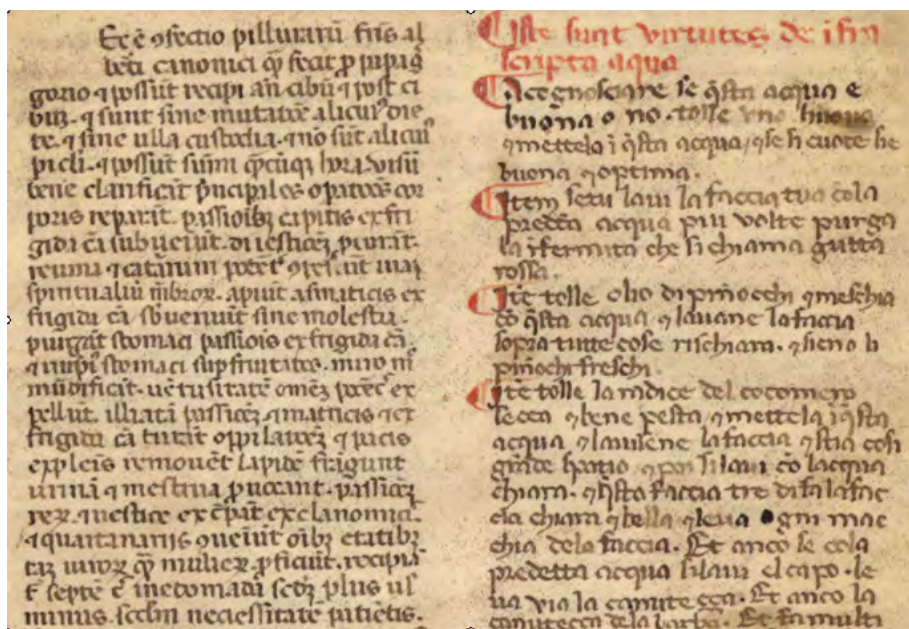


FIG. 3. BCI L.VI.2, f. 31r

Alla fine del testo, una quarta mano quattrocentesca aggiunge «La vita da osservarsi nelli tempi suspecti o infecti della pestilentia», ossia una serie di comportamenti igienico-sanitari e delle ricette (alcune in latino) per contrastare la «pestilentia» (ff. 32rb-33v)8 (FIG. 4).

7. Non è stata eseguita l'iniziale H: vd. FIG. 3.

8. Da f. 32v non c'è più la divisione in colonne.

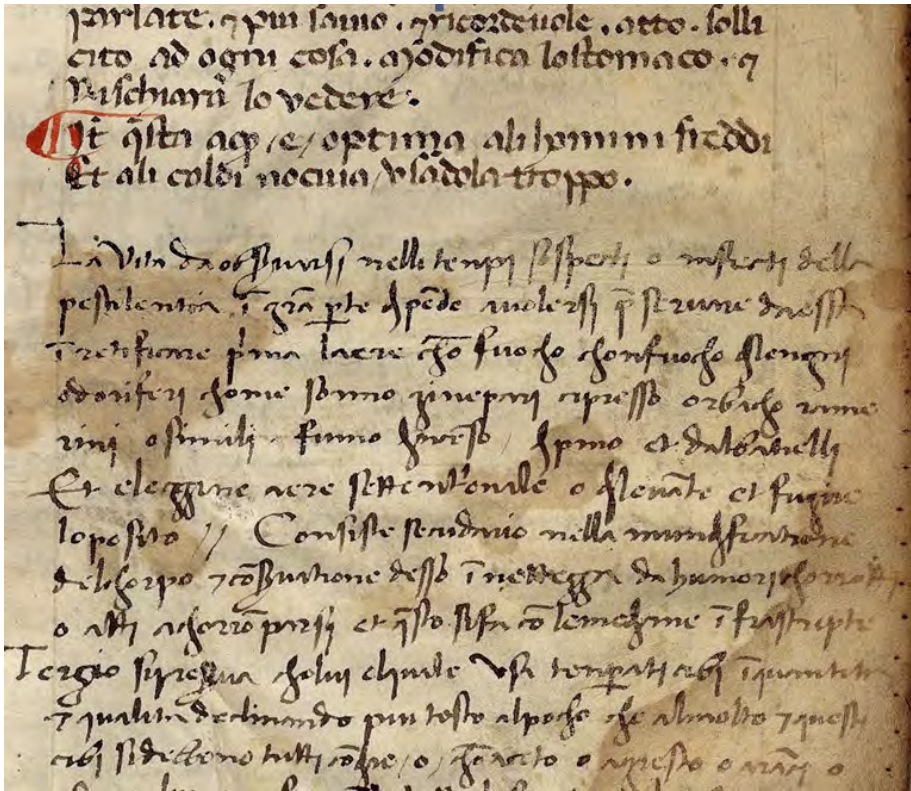


FIG. 4. BCI L.VI.2, f. 32rb

Le sezioni della *Pratica* e del *Thesaurus* presentano le iniziali dei rispettivi testi filigranate (f. 1r e f. 7r); letterine azzurre filigranate di rosso e letterine viceversa rosse filigranate di azzurro si alternano nelle relative partizioni dei testi, così come i segni di paragrafo (azzurri e rossi). La sezione sull'acquavite (ff. 31rb-32rb) presenta, oltre alla già indicata rubrica latina iniziale, i segni di paragrafo in rosso. Le ricette extravaganti, infine, sono interamente in inchiostro nero.

Una mano ottocentesca ha cartulato il codice, aggiunto un indice a f. iv e inserito alcune note e qualche commento a margine. Per le note di possesso e per maggiori informazioni sul manoscritto e sui suoi contenuti rinvio alla descrizione nella banca dati *Nuovo_Codex*⁹, rispetto alla quale ho ritenuto però opportuno distinguere le ricette volgari sull'acquavite dalle

9. Vd. www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-l-vi-2/217917.

altre ricette, in quanto esse costituiscono un'unità testuale a sé, come evidenziato da segnali extratestuali quali la rubrica latina e i segni dei paragrafi, in rosso¹⁰.

Mi sembra poi importante segnalare l'abbondanza di *maniculae* nella prima sezione del codice, in corrispondenza della *Pratica* e del *Thesaurus pauperum*; elemento che, insieme all'indice dei capitoli aggiunto da una seconda mano e alla segnalazione dei 52 capitoli del primo testo, dimostra una probabile consultazione del codice a scopo di studio e dunque una confezione iniziale per un uso in ambito universitario. Portano in questa direzione la datazione del codice, le vicissitudini dello Studio in quegli anni e il contenuto del manoscritto.

Il trattato iniziale, la cosiddetta *Lettera d'Ippocrate a Cesare*, è un'opera forse di origine anglo-normanna, con un'ampia fortuna soprattutto in volgare occitanico, contenente una breve premessa sugli umori, un trattato sull'urina e una silloge di ricette. È un testo di cui mancano affidabili edizioni italo-romanze, ma di cui si conoscono diversi testimoni.

Il *Thesaurus pauperum* è una redazione volgare di quella che può dirsi l'opera più fortunata di Pietro Ispano; se ne conoscono diversi testimoni, sia dell'opera tutta che parziali. Hanno visto la pubblicazione una redazione siciliana nel 2001¹¹ e più recentemente una pisana¹².

Mentre le ricette latine potrebbero rimandare a precisi testi, quelle sull'acquavite – su cui incentrerò la seconda parte del mio contributo – si collegano ad uno specifico settore del sapere medico: il mondo alchemico.

Fino a questo punto credo che il codice abbia una sua unità originaria e che proprio queste ultime ricette possano indicare una sorta di data *post quem*. Di acquavite (o acqua ardente), del procedimento per ricavarla e delle sue proprietà, avevano scritto in latino il famoso medico fiorentino Taddeo Alderotti (1215-1295), in una sezione dei suoi *Consilia*, e il medico e filosofo catalano Arnaldo di Villanova (1240 ca.-1312 o 1313), allievo di Alberto Magno.

10. La scheda del codice nel *database* isola invece un'unica sezione *Receptae quaedam* in latino e volgare, ai ff. 30va-32rb.

11. Il «*Thesaurus pauperum*» in volgare siciliano, a cura di S. RAPISARDA, Palermo 2001. L'edizione sostituisce la precedente a cura di G. B. PALMA, del 1931, che ancora attribuiva il testo ad Arnaldo di Villanova. In realtà le ricette riconducibili al trattato di Pietro Ispano sono solo in 45 capitoli (i capp. 1-39 e 153-158), mentre il resto è costituito da ricette extravaganti.

12. ZARRA, Il «*Thesaurus pauperum*» pisano.

Sembra che i due termini (*aqua vitae* e *aqua ardens*), siano stati usati per la prima volta proprio da Arnaldo, che trattò anche per primo, nel suo *De vinis*, il procedimento di estrazione dell'alcool dal vino. E in quegli stessi anni il provenzale Raimondo Gaufridi (?-1310), appartenente all'Ordine dei francescani, scrisse un *De virtutes aquae vitae*.

Nella seconda metà del Duecento, dunque, tra scolastica e medicina, si cominciano a decantare le proprietà terapeutiche del vino; quasi contemporaneamente si scopre che grazie al processo di distillazione si estrae dal vino una sostanza alla quale vengono attribuite proprietà medicamentose valide per ogni male e in grado di preservare la carne dalla corruzione (com'è detto in alcune delle ricette che citerò). È questo il punto di unione con le pratiche alchemiche: la trasmutazione di una sostanza in un'altra che ne sia una sorta di perfezionamento.

Il trattato di Arnaldo sembra essere fonte dottrinale del *De consideratione quintae essentiae*, trattato di medicina alchemica scritto intorno al 1351-52 dal francescano spirituale Giovanni da Rupescissa (secondo l'ipotesi dello studioso francese Antoine Calvet)¹³. La quintessenza fu così detta perché non è nessuno dei quattro elementi noti – acqua, aria, terra e fuoco – e non ha nessuna delle quattro proprietà in base alle quali li si classificava: caldo, freddo, secco, umido. Essa (cito dallo stesso Rupescissa, secondo la traduzione di Chiara Crisciani e Michela Pereira) «è stata creata dall'Altissimo: [...] si estrae sì mediante un'operazione artificiale, ma dai corpi naturali creati da Dio; e la chiamerò coi tre nomi che le sono stati dati dai filosofi. Si chiama Acqua ardente, Anima del vino o spirito, e Acqua di vita»¹⁴.

Sappiamo che Arnaldo nelle sue peregrinazioni transitò anche per Bologna, mentre Taddeo insegnò medicina all'Università bolognese dal 1260 alla morte. Ebbene, tra i nomi di medici che giunsero allo *Studium* di Siena con la *migratio* bolognese del 1321, troviamo Gentile da Foligno e Dino del Garbo¹⁵, entrambi allievi di Taddeo Alderotti.

Siamo dunque in ambito universitario e intorno agli anni Venti, quando cioè i medici venuti da Bologna potrebbero aver diffuso insegnamenti che risalgono ai *Consilia* di Taddeo Alderotti.

Una netta cesura temporale, culturale e anche di finalità di registrazione scritta si ha nelle ultime carte, vergate da mano quattrocentesca e succes-

13. A. CALVET, *Mutations de l'alchimie médicale au XV^e siècle. A propos des textes authentiques et apocryphes d'Arnaud de Villeneuve*, in «Micrologus» 3 (1995), pp. 185-209, p. 208.

14. C. CRISCIANI - M. PEREIRA, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Spoleto 1996, pp. 224-225.

15. GAROSI, *Pagine di storia*, p. 56.

sive al 1450, come ci indica un esplicito riferimento temporale a f. 33v: «Ricepte avute da frate Marcho Q(ui)rino di Grecia dell'ordine dell'observantia di s(an)c(t)o Francescho, le quali insengnò frate Guido a dì 15 et a dì 16 di giungno 1450 che venne el detto frate in Siena per la festa si fece di s(an)c(t)o Bernardino, nel quale tempo guarì alcuni della pestilentia chon la infrascripta ricepta. Alla peste» (FIG. 5).

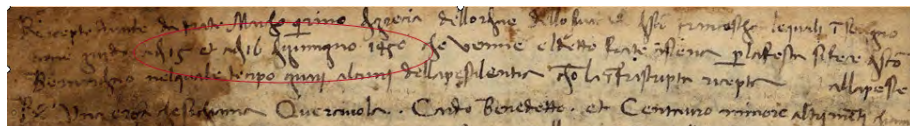


FIG. 5. BCI L.VI.2, f. 33v

La peste nera ha segnato la penisola e l'Europa tutta, e anche lo Studio senese ne paga le conseguenze: ai primi del '400 viene istituito uno specifico ufficio per risollevarlo, la Casa della Sapienza, ma nel 1411 lo Studio fu addirittura costretto a sospendere la propria attività. Le scarse risorse pubbliche venivano destinate altrove.

Tra il 1416 e il 1418 l'attività riprese, e intorno agli anni Trenta troviamo nomi come Francesco Filelfo e Antonio Beccadelli, grandi umanisti, ma nessuno che possa riportare la scuola medica ai lustri del secolo precedente. Le ricette aggiunte in quegli anni saranno dunque da legarsi ad una trasmissione del sapere estranea agli insegnamenti universitari, forse ad un ambiente mercantile oppure ecclesiastico. Il codice mantiene però la sua omogeneità contenutistica e si trova certamente ancora a Siena, in quanto senesi sono i tratti linguistici rilevabili nell'ultima come nelle precedenti sezioni.

Le ricette sulle virtù dell'acquavite, latrici di un patrimonio di conoscenze rilevanti, sono tuttavia ancora prive di un contesto di studi filologico-testuali e storico-culturali entro cui inserirle. Ciò probabilmente perché, a parte questa del codice senese, non vi sono altre versioni in volgare italiano edite. Solo la progressione degli studi e di pubblicazioni di testi medici in genere e di ricette in particolare, tra le quali potrebbero nascondersi altre redazioni, potrà dare un impulso per un'indagine su un filone di pensiero medico-filosofico che godrà di notevole fortuna almeno fino a tutto il XVI secolo.

Il testo ha una fiorente tradizione occitanica, mentre per quel che riguarda la nostra penisola posso segnalare solo una recente tesi di laurea (F. GUIDI, *Due manoscritti veneti inediti del XIV secolo di argomento medico. Analisi comparativa ed edizioni della Lettera di Ippocrate a Cesare e delle ricette del Thesaurus pauperum*¹⁶, per cui noto senza soffermarmi i due medesimi testi presenti anche nel nostro codice), dove l'autrice ha individuato nel ms. Napoli, Biblioteca Nazionale VIII.G.67, della metà del XIV sec., una sezione dedicata all'*Aqua de vita* (ff. 129 sgg.). Guidi pubblica un solo frammento, che mette in relazione con la versione occitanica del ms. Auch, Archives Départementales du Gers I 4066, f. 14r (*De l'aygua ardente*)¹⁷, e il caso è paradigmatico di quanto potenzialmente ci sia ancora da scovare nelle nostre biblioteche¹⁸.

Nel nostro codice non è mai nominata l'*acqua di vita* né l'*acqua ardente*, come si legge nella nota a f. 31rb, margine sup.: «Notate che questa è acqua vite o vero acqua arzente, et non c'è scripta»¹⁹ (FIG. 6); essa è indicata solo come acqua, accompagnata da deittici testuali tipo «questa», «detta», «predicta» (la rubr. lat. ha *infrascripta*), che potrebbero far pensare che si tratti di un testo acefalo.

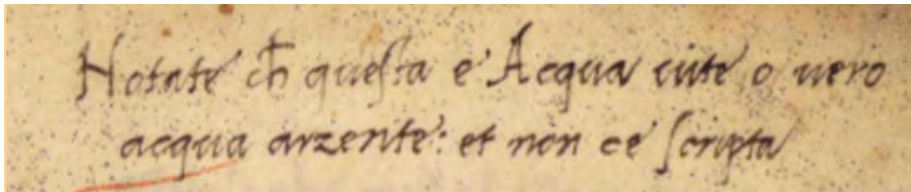


FIG. 6. BCI L.VI.2, f. 31rb, nota al margine superiore

16. Tesi di laurea magistrale in Italianistica conseguita nel maggio 2020 presso il dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università degli Studi di Pisa (relatori: prof.ssa Maria Sofia Corradini Bozzi e prof. Fabrizio Cigni; correlatrice: prof.ssa Maria Cristina Cabani).

17. Il ms. è della prima metà del XV sec., e il testo dei ricettari medici, nella trascrizione di Maria S. Corradini, è consultabile *online* all'indirizzo www.rialto.unina.it/testipratici/medicafarm/Auch.htm.

18. Da una recente tesi di dottorato, ad es., sappiamo che nel ms. Ravenna, Biblioteca Classense 215, del XV sec., i ff. 86r-91v sono occupati da un trattatello latino intitolato *Virtutes aque vite* (c. LEMME, *Il ricettario del ms. 215 della Biblioteca Classense di Ravenna* (ff. 93r-156v), *edizione, commento linguistico e glossario*, Dottorato di ricerca in Lingue, Letterature e Culture in contatto, Università degli Studi «G. D'Annunzio», Chieti-Pescara, a.a. 2017-2021; la menzione del trattato sull'acquavite è a p. 39).

19. La nota appartiene a «una delle tre mani bastarde leggermente successive» (presumibilmente cinquecentesche) individuate nella scheda *Nuovo_Codex* (per cui vd. n. 9).

Le ricette sono state pubblicate più volte: la prima da Francesco Zambrini (a lui corrispondono le iniziali F. Z. della premessa al testo)²⁰, nel 1873, in un volumetto dedicatorio²¹, sulla trascrizione diplomatica eseguita dall'allora bibliotecario Fortunato Donati, in cui non viene indicata la segnatura del manoscritto e si data il testo, com'era d'uso all'epoca, al XIII sec. L'edizione è normalizzante e indica solo, tra quadre, le integrazioni di testo necessarie ai fini della coerenza sintattica; pochi gli errori di lettura.

Le edizioni successive, novecentesche e profondamente scorrette, hanno il merito di legare il testo ad un retroterra culturale. Si tratta di due edizioni per Asclepio: la prima del 1991, la seconda del 1996. In quella del 1991²², che non sono riuscita a visionare, è presente anche la trascrizione di un testo latino che tratta del medesimo argomento e che sembra presentarsi come la fonte di quello volgare: la sezione dei *Consilia* di Taddeo Alderotti, secondo il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2448²³. Nell'edizione del 1996 viene ripresentata solo la trascrizione del codice senese BCI L.VI.2²⁴, con una nota storica dove si legge: «Una prima lettura consente di identificare il codice L.VI.2 della Biblioteca Comunale di Siena, anche se presenta molte difformità e qualche errore, come una delle trascrizioni in volgare di quella regola che Maestro Taddeo degli Alderotti propose per l'ottenimento dell'acqua di vita mediante distillazione e per le sue applicazioni ed usi nella terapeutica dell'epoca»²⁵. Il testo volgare è giustamente ricondotto al XIV sec., e genericamente all'Italia centrale (mentre esso presenta evidenti tratti senesi).

La sezione latina sull'acquavite di Taddeo Alderotti è stata pubblicata autonomamente nel 1914 da von Lippmann²⁶; si ritrova poi nell'edizione completa dei *Consilia* curata da Giuseppe Michele Nardi nel 1937²⁷.

20. A conferma, Zambrini cita il trattatello come appena pubblicato («ch'io detti fuori a questi dì») nella premessa a *Volgarizzamento del trattato della cura degli occhi di Pietro Spano*, a cura di F. ZAMBRINI, Bologna 1873, pp. XII-XIII.

21. *Le virtù dell'acquavite - Testo del secolo XIII ora la prima volta pubblicato nell'occasione che l'egregio signor Giovanni Tessier riceva laurea dottorale in legge nell'università di Padova al dì VI marzo MDCCCLXXXIII*, Bologna 1873.

22. *Dell'acqua di vita ossia dell'acqua ardente - dal codice Vaticano Latino 2448 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Histe sunt virtutes de infra scripta aqua dal codice n. L.VI.2 della Biblioteca Comunale di Siena*, a cura di A. BOCCHINO et al., Milano 1991.

23. Il testo si trova ai ff. 98r-100v, con il titolo *Tractatus de compositione aquae vitae seu ardentis*.

24. *Histe sunt virtutes de infra scripta aqua dal codice n. L.VI.2 della Biblioteca Comunale di Siena*, a cura di D. LADIÈ, con un'introduzione storica di A. FRANCOLI - G. GAMBACORTA, Milano 1996.

25. *Ibid.*, pagine non numerate.

26. E. O. VON LIPPMANN, *Thaddäus Florentinus (Taddeo Alderotti) über den Weingeist*, in «Archiv für Geschichte der Medizin» 7 (1914), pp. 379-389.

27. T. ALDEROTTI, *I Consilia, trascritti dai codici Vaticano lat. n. 2418 e Malatestiano D.XXIV.3, con 4 tavole di riproduzione parziale in fac-simile dei testi, e pubblicati*, a cura di G. M. NARDI, Torino 1937.

Un raffronto puntuale con questa dichiarata fonte si rivela tuttavia non fattibile, come non lo è nemmeno con il testo di Arnaldo (ancora privo di un'edizione critica); sono rilevabili solo poche corrispondenze. Innanzi tutto è diversa la struttura macrotestuale: in Taddeo abbiamo l'enumerazione di una serie di effetti dell'acquavite incorniciati da una premessa iniziale in cui è detto che essa ha i suoi benefici effetti «intrinsece sive extrinsece. Intrinsece per potum certe quantitatis, per linitionem exteriorem»²⁸. Essa viene adoperata per lo più da sola, e viene ribadito più di una volta a proposito del malessere contro cui la si usa che è «ex humoribus frigidis generatum»²⁹. Dopo questa sorta di premessa, il testo si divide in due parti: l'acquavite semplice (ricavata dal solo vino, preferibilmente rosso), di cui vengono descritti prima il procedimento di estrazione e a seguire le proprietà terapeutiche³⁰, e l'acquavite composta «cum speciebus, radicibus floribus et herbis secundum exigenciam et convenientiam cuiuslibet passionis», di cui si descrivono anche qui il procedimento di estrazione, le proprietà e gli usi medicamentosi³¹.

Il testo di Arnaldo (*Liber aque vite*, questo il titolo nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5377, d'ora in poi Vat. lat. 5377, da cui citerò)³², invece, inquadra le proprietà dell'acquavite in un più ampio discorso sulle complessioni umane e sugli influssi astrologici. Si ha infatti una sorta di premessa (*De generatione corporis et eius corruptione*, Vat. lat. 5377, ff. 84r-86v), cui fa seguito una spiegazione della denominazione dell'acqua (*Quare aqua sequens dicitur aqua vite*, Vat. lat. 5377, ff. 86v-87r), per arrivare finalmente alle *Virtutes aque ardentis*, la prima delle quali riguarda il vino: «Vinum redactum ad clarum et separatum a feribus potest aqua vite nuncupari que ut dicunt medici habet proprietates que sequuntur» (Vat. lat. 5377, f. 87r) (FIG. 7).

28. VON LIPPMANN, *Thaddäus Florentinus*, p. 381.

29. *Ibid.*

30. *Ivi*, pp. 382-384.

31. *Ivi*, pp. 384-387. Segue poi un raffronto tra le specie di acquavite composta, individuate nel numero di tre dall'autore, e l'unica specie di acquavite semplice.

32. Il testo occupa i ff. 84r-103v.

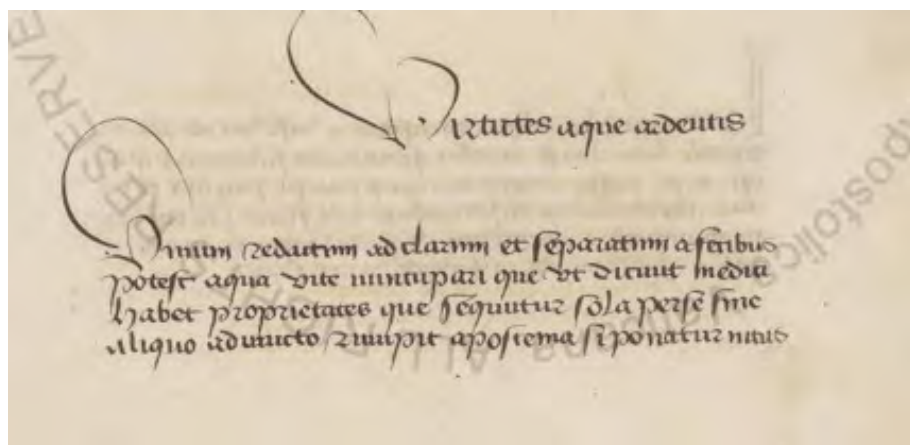


FIG. 7. BAV, Vat. lat. 5377, f. 87r

Vengono poi enumerate una serie di patologie per cui essa può adoperarsi (bevuta o gargarizzata) e generiche virtù di preservazione. Dopo aver spiegato come si conserva, si passa ad una seconda sezione in cui l'acquavite «in curis faciendis iungatur aliis rebus» (f. 88r), procedendo «a capillis capitis usque ad plantas pedum tam exterius q(uam) interius» (f. 88r); quest'ultima parte è legata all'influsso dei pianeti.

Il nostro testo volgare si presenta come una serie di ricette in cui l'acquavite è uno dei componenti (insieme a fiori, radici, spezie o altro), tranne pochi casi in cui essa è adoperata da sola; dunque, almeno in linea generale la seconda parte del trattato di Arnaldo è più vicina al nostro testo di quanto non lo sia il trattatello di Taddeo. Ma nel testo toscano non si ritrova l'ordine «da capo a piedi», talvolta due ricette per la medesima parte del corpo non sono contigue e proprietà generiche (ossia quelle di preservazione, le uniche per cui essa può adoperarsi da sola) si intrecciano con rimedi specifici.

Dopo il titolo latino iniziale viene suggerito un espediente per riconoscere la validità dell'acqua: «A cognoscere se q(ue)sta acqua è buona o no, tolle uno huovo (et) mettelo i(n) q(ue)sta acqua, (et) se si cuoce sì è buona (et) optima» (BCI L.VI.2, f. 31rb) (FIG. 8);

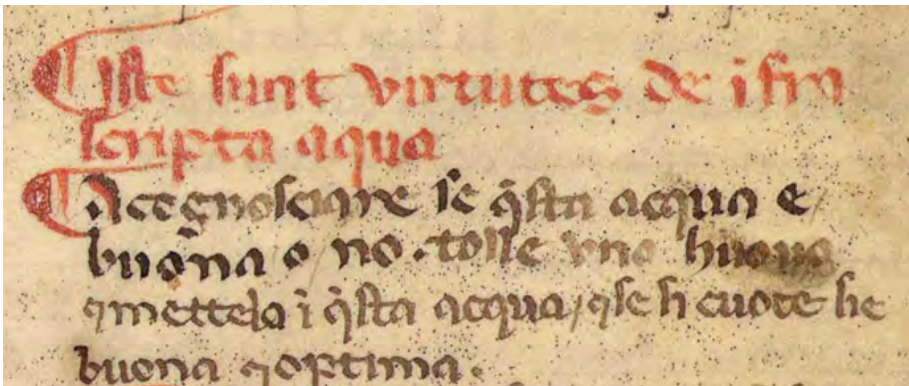


FIG. 8. BCI L.VI.2, f. 31rb, prima ricetta del trattatello sull'acquavite

seguono 69 ricette, introdotte tutte da *Item*. L'ultima ricetta riferisce genericamente le proprietà benefiche dell'acqua per gli uomini di complessione fredda: «It(em) q(ue)sta aq(ua) è optima ali homini freddi et ali caldi nociva usa(n)dola troppo» (f. 32rb) (FIG. 9).

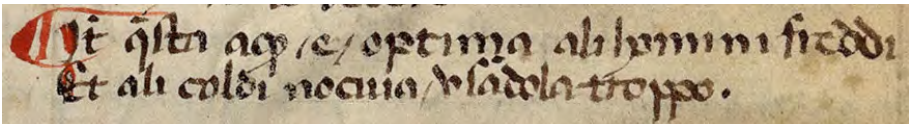


FIG. 9. BCI L.VI.2, f. 32rb, ultima ricetta del trattatello sull'acquavite

Proprio le ricette più generiche sono quelle per cui ho trovato una separazione vaga e non puntuale corrispondenza sia con il testo di Taddeo che con quello di Arnaldo. Presento qui di seguito un paio di questi riscontri³³, a partire dall'*incipit* del testo volgare, cioè il metodo per riconoscere se l'acquavite è buona o meno, cui si affianca quella che è la più elevata delle sue proprietà, cioè rendere incorruttibili le carni (proprietà ribadita più volte nel testo):

33. La sottolineatura più spessa evidenzia le analogie, quella più sottile le differenze linguistiche nell'espressione di concetti affini.

BCI L.VI.2	VON LIPPMANN, <i>Thaddäus Florentinus</i>	Vat. lat. 5377
<p>A cognoscere se q(ue)sta acqua è buona o no, tolle uno huovo (et) mettelo i(n) q(ue)sta acqua, (et) se <u>si cuoce</u> si è buona (et) optima (f. 31rb)</p> <p>It(em) ta(n)to q(uan)to tu terrai carne o pesce i(n) q(ue)sta aq(ua), <u>no(n) si corro(m) paran(n)o</u> (f. 32rb)</p> <p>Cfr. inoltre: It(em) se alcuno mettarà una gallina pelata ov(er)o altra carne una notte (et) uno die, sarebbe buona cotta (et) lo debbuta sapore (et) odore (et) i(n)te(n)disi che la carne no(n) sia più dura che gallina; (et) q(ue)sta carne cotta si co(n)s(er)va p(er) lo(n)go t(em)po se[n]ça corruttione, et similem(en)te si farebbe d'un corpo morto: i(n) q(ue)sta acq(ua) p(er) lo(n)go t(em)po i(n)tero se conservarebbe (f. 31vb)</p>	<p>Item carnes in ea posite <u>numquam putrescunt</u>. Item ovum crudum in ea positum congelatur (p. 381)</p>	<p><u>Decoquit ovum, servat carnes et pisces a putrefactione</u> (f. 87v)</p>

Come si può notare, il testo volgare «amplifica» l'informazione di base del testo latino, tanto che partendo dalla carne si arriva a parlare esplicitamente di un corpo morto (nel terzo esempio), che, posto in quest'acqua, non si corromperebbe. Quel che mi pare inoltre interessante è la divergenza tra il *congelatur* nei *Consilia* di Taddeo (*si cuoce* nel testo volgare) e il *decoquit* in Arnaldo: l'idea è che in qualche punto della tradizione mediolatina vi sia stata confusione tra un *congelatur* e un *coqueatur* (forse banalizzazione, in quanto riferito all'uovo crudo), magari a partire da una forma abbreviata³⁴.

34. L'esempio è emblematico di quanto sia necessario incrementare studi ed edizioni filologiche di questi testi sia in ambito romanzo che mediolatino: solo un approfondimento della tradizione testuale potrà aiutare a risolvere casi come questi.

Ancora:

BCI L.VI.2	VON LIPPMANN, <i>Thaddäus Florentinus</i>	Vat. lat. 5377
<p>It(em) sappi che d'ogni erba (et) <u>radice ne cava</u> la v(ir)tù (et) dele spetie se la <u>mettarai</u> i(n) q(ue)sta acq(ua) p(er) spatio di <u>tre ore</u>. Et po' dovarebbe ogni homo usarla p(er) la sua suttilissima vi(r)tù (f. 31vb)</p>	<p>Si posueris species vel herbas aliquas; teras in dicta quantitate, et in <u>duabus horis</u> diei saporem et virtutem earum <u>assumet</u> (p. 381)</p> <p>Effectus autem aque vite, erbarum siquidem omnium, praeter solas viole, florum, <u>radicum</u> ac specierum proprietates <u>contrahit</u>, si per <u>tres horas morentur in ea</u> (p. 382)</p>	<p><u>extrahit</u> virtutes herbar(um) et specierum si <u>ponatur</u> in ea per <u>tres horas</u>, excipta viola, cuius odorem non recipit (f. 87v)</p>
<p>It(em) se alcuno usarà di bere di q(ue)sta acq(ua) [[...]] fortifica tutto lo corpo (et) <u>co[n]forta tutta la giove(n) tudine</u> (et) fa la <u>memoria sottile</u> (et) <u>buono i(n)gegno</u> (et) i(n)telleto piglia(n)dola ragionevolem(en)te (et) se alcu no mescolerà la melissa col vino q(ua)n(do) fa distillare la d(i)c(t)a acq(ua) fa buona ritenitiva (et) b(e)n(e) (f. 31va) si ricorda dele cose passate (f. 31vb)</p> <p>It(em) se alcuno usa di bere di q(ue)sta aq(ua) q(uan)to tiene uno cocchiaio d'arge(n)to co(n) tre ta(n)to vino, <u>fa l'omo allegro</u> (et) ardito (et) bene parla[n]te (et) più savio (et) ricordevole, atto, sollicito ad ogni cosa; mo(n)difica lo stomacho (et) rischiara lo vedere (f. 32rb)</p>	<p><u>red<d>it hominem letum</u> (p. 381)</p>	<p><u>Acuit ingenium et revocat ad memoriam, hominem reddit hylarem</u> et super omnia <u>conservat iuve(n)tutem</u> (f. 87v)</p>
<p>It(em) <u>se mettarai</u> di q(ue)sta aq(ua) i(n) <u>vino turbido, farallo chiaro</u> (et) bello (f. 32rb)</p>	<p>Item <u>vinum corruptum reparat, si de ea aliquantulum positus fuerit</u>. Item posita in musto eum <u>clarificat</u> (p. 381)</p>	<p><u>restaurat vinum turbidum</u> (f. 87v)</p>

Nel primo esempio siamo nettamente più vicini al testo di Arnaldo, nonostante Taddeo torni due volte sulla proprietà di estrarre le virtù da spezie e piante, e nonostante sia il solo a citare le radici: ma nel primo contesto parla solo di due ore (seppure tre nel secondo) e adoperava verbi non corrispondenti a quelli del volgare; si ha invece corrispondenza con quelli adoperati da Arnaldo (*extrahit* > cavare, *ponere* > mettere).

Nel secondo esempio è ancora Arnaldo a dare qualche spunto in più, vista la stringatezza espressiva in Taddeo. Questo esempio ci mostra inoltre l'acquavite in associazione con altri semplici (melissa e vino) nel testo volgare, dandoci un saggio di come sono la maggior parte delle ricette, a differenza, come ho già accennato, di quelle dei *Consilia* di Taddeo, dove per lo più le proprietà e virtù dell'acquavite agiscono da sole.

Nell'ultimo esempio l'aggettivo *turbidum* è ancora in Arnaldo, ma il mettere l'acquavite nel vino e il renderlo chiaro corrispondono al *positus fuerit* e *clarificat* di Taddeo (seppure nel testo latino vi è una differenziazione tra il vino e il mosto).

Siamo, come già sottolineato, in un ambito testuale estremamente mobile, in una tradizione aperta a interferenze e contaminazioni (ad es., probabilmente potrebbe rivelarsi fruttuoso il confronto tra le ricette per gli occhi e il *De oculo* di Pietro Ispano, una sezione del quale è un *Tractatus mirabilis aquarum*, in cui si tratta dell'efficacia di acque frutto di distillazione)³⁵. E siamo in un'epoca in cui il confine tra scienza medica e sapere popolare è labile. Per tutti questi fattori, e per la carenza di pubblicazioni di testi affini, allo stato attuale è impossibile rintracciare la fonte diretta, qualora ci sia, e riuscire a stabilire se essa sia latina o volgare³⁶.

Concludo evidenziando i tratti linguistici che confermano l'appartenenza del testo all'area senese. Il più evidente è il passaggio costante di *er* intertonico e postonico ad *ar*, attestato in: *avarà* (f. 31va 3 occ.), *cellarassi* (f. 31rb), *cognosciare* (f. 31rb), *conservarebbe* (f. 31vb), *co(n)sumarà* (f. 31va), *corro(m)paran(n)o* (f. 32rb), *guardarallo* (f. 31vb), *lavarai*, *lavarán(n)o* (f. 31rb), *lavarassene* (f. 31vb), *mescolarà* (f. 31va), *mettarà* (ff. 31va, 31vb 3 occ.), *mettarai* (ff. 31vb, 32rb), *pigliarà*, *portarà*, *rimuovare* (f. 31va), *uccidarà* (f. 31vb), *usarà* (f. 31va 3 occ.). Si osserva poi l'assenza di anafonesi in *gio(n)ture*

35. Manca un'edizione critica del testo latino; per il volgare cfr. ZAMBRINI, *Volgarizzamento*, pp. 36-41 (*Di certe acque utili agli occhi*).

36. Potrebbe anche essere un caso analogo a quello delle *Virtù del ramerino*, trattatello di cui si conoscono numerose redazioni sia latine che romanze, i cui rapporti non sono però completamente chiari.

(f. 31va), *lo(n)go* (f. 31vb 2 occ.), *o(n)gerà* (ff. 31va, 31vb), e per analogia anche in *ogne* ('ungi' f. 31vb), seppure a fronte di *lingua* (ff. 31va, 32ra, 32rb), *ungasene* (f. 32rb), *ungasi* (f. 31rb), *unge* (ff. 31rb, 31vb 2 occ., 32ra), *u(n)ge(n)do* (f. 32ra 2 occ.), *unge(n)dole* (f. 32ra). Infine, l'uscita dell'imperativo è in *-e* per i verbi di classi diverse dalla prima: *cuoce* (f. 31va), *metevi* (f. 31rb), *mette* (ff. 31rb, 31va 3 occ.), *mettela* (f. 31rb), *mettelo* (ff. 31rb, 31va 2 occ.), *mettene* (f. 31vb), *ogne* (f. 31vb), *tolle* (ff. 31rb 3 occ., 31va 4 occ., 31vb), *unge* (ff. 31rb, 31vb 2 occ., 32ra). Sulla base dei fenomeni segnalati, e per l'assenza di tratti marcatamente ascrivibili ad altre aree, la lingua del testo può dirsi con ragionevole certezza senese³⁷.

37. Per i tratti linguistici evidenziati cfr. A. CASTELLANI, *Grammatica storica della lingua italiana*. I. *Introduzione*, Bologna 2000, pp. 350-362. Un'analisi più accurata sarà possibile dopo che il testo verrà indicizzato e lemmatizzato con GATTO, il programma di gestione di archivi testuali dell'*Opera del Vocabolario Italiano*, e andrà a incrementare il *Corpus TLIO per il vocabolario* (che codirigo insieme a Diego Dotto e a Pär Larson), consultabile *online* all'indirizzo [tlioweb.ovi.cnr.it/\(S\(bv55vbrm1z4emyyzx4fzkoby\)\)/CatFormo1.aspx](http://tlioweb.ovi.cnr.it/(S(bv55vbrm1z4emyyzx4fzkoby))/CatFormo1.aspx).

ABSTRACT

Medical Treatises and Recipes: Medicine in Siena (ms. L.VI.2 of the Municipal Library of the Intronati)

The article presents the content of the ms. L.VI.2 of the Municipal Library of the Intronati, all in the medical field, linking it to the events of the Siense *Studium* between the second half of the 13th century and the first half of the 14th.

In particular, attention is paid to the medical school and the teaching of Pietro Hispano and Taddeo Alderotti. Among the texts, we focus on the treatise on *aqua vitae* (ff. 31rb-32rb), comparing it with the Latin precedents of Taddeo Alderotti and Arnaldo di Villanova and highlighting the Siense linguistic features.

Elena Artale
Istituto CNR Opera del Vocabolario Italiano
artale@ovi.cnr.it

Paola Bernardini

NUOVE RICERCHE SUL FONDO DI SANTA CROCE:
UN FRAMMENTO DEL «COMMENTO ALLE SENTENZE»
DI PIETRO DELLE TRAVI (BML, Plut. 4 sin. 3, ff. 211ra-224rb)

I. PIETRO DELLE TRAVI A SANTA CROCE: IPOTESI E CONGETTURE SULLA SUA IDENTITÀ

A *Petrus de Trabibus*, o Pietro delle Travi, teologo francescano attivo negli anni '90 del XIII secolo nel convento di Santa Croce a Firenze, è ascritto principalmente un *Commento alle Sentenze*, la cui edizione è stata annunciata da R. Friedman¹. Nella scheda a lui dedicata in *Franciscan Authors*², si legge che probabilmente Pietro era originario dell'Italia centrale, nei dintorni di Pons de Trabe Bonantis (Pontelatrive, nella zona di Camerino), e che si formò nel Sud della Francia e successivamente nello *studium* generale di Firenze.


Nei suoi scritti è rilevabile una marcata influenza di Pietro di Giovanni Olivi, lettore a Santa Croce tra il 1287 e il 1289, dove il nostro fu forse baccelliere o *lector secundarius* (ossia deputato alla lettura – verosimilmente cursoria – della Bibbia): sappiamo infatti che egli ebbe rapidamente accesso alle opere successive dell'Olivi stesso³. Nei suoi studi, Sylvain Piron

1. R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus (with Question Lists and Text Editions on Matter, Form, Body, and Soul)*, in «Reinseignements concernant les éditions et les travaux en cours. Bulletin de philosophie médiévale» 58 (2016), pp. 613-618.

2. La voce del catalogo *in progress* è a cura di B. ROEST e M. VAN DER HEIJDEN ed è consultabile all'indirizzo users.bart.nl/~roestb/franciscan/.

3. S. PIRON, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le Studium de Santa Croce*, in «Picum Sraphicum» n.s. 19 (2000), p. 99.

P. Bernardini, *Nuove ricerche sul fondo di Santa Croce: un frammento del «Commento alle Sentenze» di Pietro delle Travi (BML, Plut. 4 sin. 3, ff. 211ra-224rb)*, in «Codex Studies» 6 (2022), pp. 23-51 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-180-3)

©2022 SISMELE · Edizioni del Galluzzo & the Author(s)  CC BY-NC-ND 4.0

propone una formazione analoga a quella del suo presunto maestro, Pietro di Giovanni Olivi, che iniziò gli studi a Parigi, senza però ottenerne la *licentia docendi*: tanto bastava comunque, all'epoca, per ottenere incarichi di prestigio nei conventi locali⁴. Piron ritiene perciò probabile che negli anni '80 Pietro delle Travi fosse a Parigi⁵.

Nella scheda di *Franciscan Authors* si afferma che fu probabilmente lettore principale nello *studium* fiorentino tra il 1294 e il 1295, dove tenne il corso sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo; e gli studiosi hanno presunto che, secondo l'uso, abbia commentato prima (negli anni 1294/1295) i libri II e IV, e in un secondo momento (tra il 1295 e il 1296) i libri I e III. Si suppone inoltre che negli stessi anni abbia tenuto una serie di questioni quodlibetalì (una serie nella primavera del 1295 e un'altra serie nell'anno seguente)⁶.

A queste scarse notizie biografiche è possibile aggiungere che probabilmente il teologo francescano lasciò Santa Croce e Firenze prima del 1299, dato che il suo nome non compare nei documenti notarili, che a partire da quell'anno sono ben conservati; o anche – in alternativa – che, non essendo originario né di Firenze, né nel contado, fosse meno sollecitato di altri a svolgere le funzioni di esecutore testamentario⁷. Nell'ipotesi che abbia lasciato Firenze sul finire del secolo, si è anche supposto che lo abbia fatto per recarsi ad Assisi, dove, qualche anno dopo lo svolgimento del succitato corso sulle *Sentenze*, ne avrebbe riorganizzato i materiali: il ms. Assisi, Biblioteca e Centro di documentazione francescana del Sacro Convento, Fondo antico 154, ff. 1r-123v (= A)⁸ sarebbe appunto una testimonianza di questa attività⁹.

Tutte le informazioni offerte dalla scheda in *Franciscan Authors* sono talmente incerte che in uno studio del 2020 Tabarroni ha potuto sostenere

4. ID., *Franciscan Quodlibeta in Southern Studia and at Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. by C. SCHABEL, Leiden-Boston 2006, pp. 403-439, in part. p. 410.

5. PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 87-113, in part. p. 113, n. 90.

6. Cfr. *supra*, n. 3. Sull'argomento e sull'ipotesi dell'attribuzione a Pietro delle Travi dei *quodlibeta*, torneremo più avanti; cfr. pp. 31-32.

7. PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 95.

8. Per le notizie su A, si veda più avanti, p. 28. Il codice è visibile nella teca digitale assisiense al link www.internetculturale.it/jmms/iccviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.154&mode=all&teca=MagTeca++ICCU.

9. S. PIRON, *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, in *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. PRIORI, Jesi 2010, pp. 21-34, in part. p. 240.

che quello di *Petrus de Trabibus* è per noi poco più di un nudo nome¹⁰: un'affermazione che, allo stato attuale della ricerca, è davvero difficile contestare. Tanto per cominciare, infatti, non si conserva alcun documento che consenta di stabilire con precisione il suo luogo di nascita¹¹, né quello della sua formazione¹²; non abbiamo prove, poi, che fosse in Firenze, a Santa Croce, durante l'insegnamento delle *Sentenze* di Olivi, cioè tra il 1287 e il 1289, e neppure sappiamo se abbia ottenuto la licenza di teologia, o dove si sia recato dopo aver lasciato Santa Croce¹³. Volendo forzare un po' i termini – solo per dare un'idea della situazione –, potremmo dire che l'unica testimonianza affidabile che abbiamo su di lui è la breve presentazione, alquanto generica, che Pietro fece di sé stesso nel prologo del *Commento alle Sentenze* conservato in A, e che qui riportiamo:

«...ego scriptor huius operis, cum in ordine meo, scilicet fratrum minorum, multis annis legissem et originalia sanctorum et dicta magistrorum perlegendum s(cilicet) etiam gratiam a deo mihi data meditando et inquirendo plura circa librum Sententiarum [b] que multis audientibus utilia videbantur cogitasset et auditoribus protulissem [...] laborem sum [corr. su seu] ingressus magnum quidem mihi tum propter materiarum difficultatem, tum propter officii lectoris in loco sollempnii et cum scolaribus sollempnibus continuationem, tum propter occupationes <in> inquirendo, dividendo, inordinando et exprimendo et propria manu scribendo, diuturnitatis laboris mei fructum querens divine maiestatis honorificentiam et rev[erentia]m et utilitatem fraternam...»¹⁴.

10. A. TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia nei Quodlibeta di Pietro de Trabibus*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th Centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, a cura di J. BARTUSCHAT - E. BRILLI - D. CARRON, Firenze 2020, pp. 207-224, in part. p. 208: «... un frate che, dal punto di vista biografico, è poco più di un nudo nome per noi». Anche Pegoretti si riferisce al nostro autore come al «tuttora misterioso Petrus de Trabibus (o Pietro delle Travi)»: cfr. A. PEGORETTI, *Nelle scuole delli religiosi. Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca» 50/2 (2017), pp. 5-55, in part. p. 8.

11. L'incertezza relativa al luogo di nascita non è stata superata: l'origine italiana non è comprovabile e neppure l'ipotesi di un'origine francese – sorta, a quanto pare, per avvalorare il rapporto di vicinanza con Olivi – ha alcun fondamento documentario. Cfr. PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 94-95.

12. Cfr. ancora ID., *Franciscan Quodlibeta*, p. 408.

13. ID., *Le poète et le théologien*, p. 99.

14. A, f. 2ra-b. Il passo (qui riproposto dal ms. per alcune inesattezze nelle trascrizioni già apparse) è tratto dal secondo prologo ed è edito in H. A. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars*. 154, *Bibl. Comunale, Assisi*, in «Franziskanische Studien» 46 (1964), pp. 193-286, in part. p. 229. Lo stesso testo era in F. DELORME, *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, in «La France Franciscaine» 7 (1924), pp. 255-269, in part. pp. 261-263.

Gli studi recenti su Pietro delle Travi sono dovuti soprattutto a Sylvain Piron, il quale ha approfondito diverse ipotesi sui vari aspetti della sua vita e soprattutto della sua attività, operando – come di consueto in questi casi – sia sulla base delle informazioni ricavabili dagli studi precedenti, sia ragionando su indizi desunti dai testi e dai documenti dell'epoca, nonché in forza di analogie con le vicende di altri teologi francescani coevi¹⁵.

In generale, tra le questioni più rilevanti dal punto di vista storico-filosofico vi sono indubbiamente le ricostruzioni delle sue posizioni dottrinali, i debiti da questi contratti rispetto all'Olivi, oltre che le ipotesi relative all'influenza esercitata dal suo *Commento alle Sentenze* sull'epoca successiva. Su questi aspetti torneremo più avanti, per darne un qualche breve ragguaglio¹⁶; per adesso occorre soffermarsi su un altro tassello del mosaico interpretativo di Piron, in sé molto intrigante e strettamente attinente al nostro tema.

Mi riferisco al possibile incontro di Pietro delle Travi con Dante a Santa Croce: un evento da Piron ritenuto perfettamente plausibile¹⁷, se non addirittura fortemente probabile¹⁸. Nell'ipotesi dello studioso francese, Dante avrebbe infatti assistito alle lezioni del francescano in Santa Croce e gli avrebbe persino proposto il problema discusso in uno dei suoi *quodlibeta*¹⁹.

Tali studi suggeriscono pertanto l'idea che gli insegnamenti di teologia tenuti presso lo *studium* francescano di Firenze avessero uno spiccato carattere pubblico²⁰ e al contempo valorizzano ogni possibile indizio utile a comprovare la verità storica dello scambio intellettuale avvenuto tra il no-

15. Ai già ricordati PIRON, *Le poète et le théologien*; ID., *Franciscan Quodlibeta*, pp. 403-439 e ID., *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, pp. 21-34, si aggiunga s. PIRON, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998), a cura di A. BOUREAU - S. PIRON, Paris 1999, pp. 71-89. Quest'ultimo articolo è stato pubblicato anche in «Oliviana» 6 (2020), pp. 1-21.

16. Cfr. più avanti, pp. 35-37.

17. PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 88.

18. *Ibid.*

19. Il riferimento è al *Quodlibet* I, 18, conservato nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D.6.359, f. 109va-b: *Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime*. Sull'incertezza relativa alle date dell'insegnamento delle *Sentenze* di Pietro delle Travi a Santa Croce richiama l'attenzione Tabarroni: cfr. TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, p. 210 n. 7. Per la descrizione dei contenuti del *Quodlibet* si veda L. DELL'OSO, *Dante, Peter of Trabibus, and the 'Schools of the Religious Orders' in Florence*, in «Italian Studies» published online: 17 mar. 2022, pp. 1-19, in part. p. 5. Dell'Oso segnala che la trascrizione del testo è presente nell'Appendice della sua dissertazione dottorale: cfr. *ibid.* e n. 22.

20. Per una trattazione recente del tema, cfr. ancora DELL'OSO, *Dante, Peter of Trabibus*, p. 4.

stro e il poeta²¹. Non stupisce che un'ipotesi così suggestiva abbia contribuito notevolmente al riaccendersi dell'interesse degli studiosi per Pietro delle Travi, dopo i significativi contributi già realizzati nel secolo scorso²². Proprio per queste ragioni si rende necessaria una progressivamente sempre più accurata ricognizione della documentazione storica, a partire dalle testimonianze manoscritte che attestano il suo insegnamento delle *Sentenze* a Firenze.

Oggetto del presente contributo è appunto la circolazione del *Commento alle Sentenze*, indagata alla luce di una nuova documentazione emersa grazie alle indagini per la catalogazione dei codici fiorentini avviata nel quadro del progetto *Nuovo_Codex*. Dopo una ricognizione dei manoscritti che conservano questo *Commento alle Sentenze* e qualche breve accenno alla sua fortuna, sarà presentato lo studio che ha permesso l'identificazione di un frammento dell'opera, conservato in forma anonima in un codice composito della Biblioteca Medicea Laurenziana e facente parte del fondo di Santa Croce, ovvero ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 4 sin. 3.

21. Cfr. soprattutto PIRON, *Le poète et le théologien* e ID., *Franciscan Quodlibeta*, pp. 403-439.

22. Tra gli studi del secolo scorso, si vedano almeno DELORME, *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, pp. 255-269; HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, pp. 193-286; F. SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*, Milano 1956; A. DI NOTO, *La théologie naturelle de Pierre de Trabibus, O.F.M.: choix de questions du 1. Livre des Sentences (MS 154 de la Bibliothèque communale d'Assise)*, Padova 1963. Più di recente il nostro è stato menzionato o è stato oggetto di indagine specifica nell'ambito delle ricerche su Dante e sulla Firenze di fine Duecento: come nel caso, per esempio, di PEGORETTI, *Nelle scuole delli religiosi*, pp. 5-55; L. BIANCHI, *Dante eterodosso? Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca*, Venezia 2018, pp. 19-36, in part. p. 28; S. GENTILI - S. PIRON, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie médiévale à l'époque des premières universités (XIII-XV siècles)*, a cura di J. CHANDELIER - A. ROBERT, Roma 2015, pp. 481-507; S. GENTILI, *Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity*, pp. 225-241; DELL'OSO, *Dante, Peter of Trabibus*, pp. 1-19. A Pietro delle Travi si riferiscono direttamente o indirettamente anche gli approfondimenti storico-istituzionali e dottrinali sugli *studia* degli ordini mendicanti, sulle loro biblioteche e sulla cultura filosofica nell'Italia Centrale del Trecento: cfr. per esempio T. SUAREZ-NANI, *Notes pour l'histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, a cura di C. KÖNIG-PRALONG - O. RIBORDY - T. SUAREZ-NANI, Berlin-New York 2010, pp. 311-353; EAD., *Di che cosa è fatto l'uomo? Materia e forma nel composto umano secondo Francesco d'Appignano*, in *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, pp. 77-96, in part. pp. 81-83; R. LAMBERTINI, *Fedeltà alla regola francescana e prassi conventuale nella Firenze di fine Duecento: una 'Quaestio' di Pietro de Trabibus*, in *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, a cura di C. PANTI - N. POLLONI, Firenze 2018, pp. 265-277; ID., *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella: Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami a confronto*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity*, pp. 193-205; TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, pp. 207-224.

2. L'INSEGNAMENTO DELLE «SENTENZE» DI PIETRO DELLE TRAVI A SANTA CROCE: LE TESTIMONIANZE MANOSCRITTE

A mia conoscenza, la presenza del *Commento alle Sentenze* è attestata nei manoscritti elencati a seguito, con distinto riferimento ad ogni singolo libro.

I Libro. Il *Commento* al I libro delle *Sentenze* è conservato in un unico testimone, A²³. Oltre che nel catalogo assisiense²⁴, una descrizione e trascrizione parziale del testo è stata effettuata da Pelster, secondo il quale la mano sarebbe inglese, del XIV sec.²⁵; in seguito, Di Noto ha trascritto la lista e una scelta di questioni²⁶.

A non era l'unica testimonianza giunta all'età moderna del *Commento* al primo libro delle *Sentenze*. Nell'Ottocento, Ehrle individuò infatti nel ms. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria I.III.29 (= To, data presunta XIV in.) una versione abbreviata del testo trasmesso da A²⁷.

Sebbene il codice torinese sia andato distrutto nell'incendio della biblioteca nel 1904, sulla base dell'annotazione di Ehrle – pubblicata da Pelster²⁸ – ancora oggi si ritiene che in A sia trasmessa una copia dell'*Ordinatio*, cioè del

23. Il riferimento è al ms. Assisi, Biblioteca e Centro di documentazione francescana del Sacro Convento, Fondo antico 154, ff. 1r-123v. Cfr. *supra*, p. 24.

24. Per la descrizione del manoscritto si consulti: C. CENCI, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, voll. I-II, Assisi 1981, vol. I, p. 289. Si veda anche [manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=235690http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?id=0ai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.154&mode=all&teca=MagTeca++ICCU](http://www.manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=235690http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?id=0ai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.154&mode=all&teca=MagTeca++ICCU). Il codice sarebbe stato presente in loco già nel 1381, quando Giovanni di Iolo (o Giovanni Ioli) compilò il primo inventario della biblioteca e collocò il manoscritto nella *libreria secreta*, nel secondo solaio verso occidente, insieme ad altri codici contenenti commenti alle *Sentenze* di autori francescani. Grauso segnala che l'attribuzione a Pietro delle Travi è di mano successiva, ma, a suo parere, diversamente da Cenci, non si tratterebbe della mano di Giovanni di Iolo. Cfr. in proposito F. GRAUSO, *La biblioteca francescana medievale di Assisi, lo scriptorium e l'attività dello studium*, Université de Lyon 2014, p. 96 e n. 363: «Assisi 154, annotato nei margini da mani corsive diverse; cfr. Huning 1964-1965; nel manoscritto l'attribuzione all'autore è di mano successiva, a f. 125, che non mi sembra essere quella di Giovanni, come invece per Cesare Cenci (Cenci 1981, vol. I, p. 289, nr. 519)». Secondo Pelster, la mano che annota il f. 125v è «quasi contemporanea». Cfr. in proposito F. PELSTER, *Beiträge zur Bestimmung der theologischen Stellung des Petrus de Trabibus (vor 1300)*, in «Gregorianum» 19 (1938), pp. 37-57, in part. p. 39: «fast gleichzeitiger Hand». A sembra corrispondere, nel 1381, al ms. CCCXXXVII: cfr. ancora ID., *Beiträge zur Bestimmung*, p. 40 n. 6.

25. PELSTER, *Beiträge zur Bestimmung*, p. 39. Cfr. però più avanti, p. 49.

26. DI NOTO, *La théologie naturelle*, pp. 47-61 e 63-187.

27. F. PELSTER, *Franziskanerlehrer um die Wende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts in zwei ehemaligen Turiner Hss.*, in «Gregorianum» 18 (1937), pp. 291-317; ID., *Beiträge*, p. 38.

28. Cfr. *ibid.*

testo revisionato e ampliato dall'autore in una fase successiva a quella dello svolgimento del corso²⁹; intendendo così che la versione abbreviata del manoscritto di Torino testimonierebbe che esisteva una stesura precedente.

Sulla base di queste informazioni si possono in sintesi formulare tre ipotesi, purtroppo non più verificabili, ossia:

- a) che del *Commento alle Sentenze*, libro I, di Pietro delle Travi siano esistite due versioni, vale a dire una *Lectura* (anteriore, e forse più aderente agli insegnamenti trasmessi durante il corso) e un'*Ordinatio* (posteriore, ossia una versione della *Lectura* corretta e ampliata dallo stesso autore);
- b) che To, andato distrutto nel 1904, abbia veicolato la *Lectura* (se prestiamo fede a Ehrle, il quale poté consultare il codice);
- c) che A, l'unica testimonianza sopravvissuta del *Commento alle Sentenze*, libro I, conservi l'*Ordinatio*.

II Libro. Del *Commento* al II libro delle *Sentenze* di Pietro delle Travi si conservano due redazioni, ossia sia l'*Ordinatio*, sia la *Lectura*. Sulle caratteristiche e i rapporti tra le due redazioni mi soffermerò tra breve³⁰.

L'*Ordinatio* è trasmessa in tre manoscritti³¹:

1. ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.5.1149³² (= F). Il testo occupa i ff. 1r-181ra, l. 44; segue, ai ff. 181rb-183r, l. 10, una *tabula* con i titoli delle questioni. Secondo Piron, questo codice fiorentino potrebbe essere stato copiato ad Assisi³³;
2. ms. Nürnberg, Stadtbibliothek Cent. II, 6, ff. 1ra-157v (= N)³⁴;
3. ms. Aosta, Biblioteca Comunale 4946 (= Ao). Il codice, ritrovato da Bataillon³⁵, è impiegato da Friedman in un suo recente articolo, sostenendo appunto che si tratta di una copia dell'*Ordinatio*³⁶.

29. Si veda anche TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, p. 208 n. 208.

30. Cfr. *infra*, pp. 33-34.

31. Cfr. R. L. FRIEDMAN, *Peter of Trabibus* (fl. 1295), O.F.M., *on the Physical and Mental Abilities of Children in Paradise*, in «Syzetesis» 6/2 (2019), pp. 433-460, in part. p. 442.

32. Al f. Iv del codice si legge: «Liber Conventus Sancte Crucis de Florentia ordinis minorum in quo continetur Liber Fratris petri de travibus Super 2m Sententiarum. N. 370». Al f. 181ra, ll. 45-46, è scritto nel *colophon*: «Explicit liber secundus secundum fratrem P [Petrum] de travibus ordinis fratrum minorum». Una trascrizione parziale del testo qui conservato è presente in SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*, p. 189 sgg.

33. PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 95 n. 29.

34. Per la descrizione del codice si veda K. SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, vol. II, sezione I, Wiesbaden 1967, p. 132.

35. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, pp. 210-211.

36. FRIEDMAN, *Peter of Trabibus*, p. 442. Nel saggio, Friedman considera F come il codice di riferimento. A giudizio dello studioso, esso tuttavia necessita di verifiche di controllo con Ao e N,

La *Lectura* è invece trasmessa da un solo testimone, che conserva anche l'unica copia sopravvissuta del Commento al III libro delle *Sentenze*: il ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D.6.359, ff. 1-93vb³⁷ (= D).

Il ms. BNCF, Conv. Soppr. D.6.359

Come si vedrà a seguito D riveste un particolare interesse per il presente studio.

Apparteneva ad Andrea de' Mozzi (reca la nota: *Iste liber est fratris Andree de Mozzis*)³⁸, inquisitore della Provincia di Toscana tra il 1306 e il 1311, e nipote dell'omonimo vescovo di Firenze che Dante colloca tra i sodomiti nel XV canto dell'*Inferno*³⁹. Andrea fu custode e lettore a Santa Croce nei primissimi anni del secolo; D è probabilmente una copia realizzata a scopo di insegnamento⁴⁰. Sulla base della lista dei ministri generali dell'ordine francescano riportata nel *verso* del primo foglio di guardia, sotto la nota di possesso, si può inferire che il codice risalga al 1302-1304, cioè agli anni in cui Andrea era il lettore principale del convento⁴¹. Così Tabarroni si esprime sulla composizione del codice:

«Si tratta di un pregevole, ancorché sobrio, manufatto allestito come strumento di lavoro per un lettore dello *Studium generale* (con tutta probabilità lo stesso Andrea Mozzi), che aveva tra i suoi compiti principali quello di tenere il corso annuale sulle *Sentenze*, e di presiedere le dispute solenni nei periodi previsti dal calendario accademico»⁴².

che sono tra loro più vicini di quanto non lo siano ciascuno dei due con F. Per questa ragione, Friedman ritiene che due siano i rami della tradizione manoscritta (F vs Ao); cfr. ID., *Peter of Trabibus*, p. 442. Inoltre, F, così come Ao e N, necessitano di essere emendati con una certa frequenza; anche F presenta, nella q. 2, una significativa omissione per omoteleuto. Cfr. ancora ID., *Peter of Trabibus*, p. 443 e n. 117.

37. Il codice è oggetto di un'eccellente descrizione in *Aegidii Romani Opera omnia. Il Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2* Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. DEL PUNTA - C. LUNA, Firenze 1989, pp. 89-111. Per una recente descrizione vd. ora I. *Libri del fondo antico della biblioteca di Santa Croce. Schede cronologiche*, in *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di G. ALBANESE et al., voll. I-II, Firenze 2021, vol. II, pp. 428-604, in part. pp. 600-604 (scheda nr. 92 a cura di S. MASOLINI). Qui si ascrivono al nostro autore «almeno cinque delle nove quaestiones disputatae». Cfr. *ibid.*, in part. p. 604.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.* e n. 8.

40. Cfr. ancora PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 89-90.

41. Per le note sul foglio di guardia, cfr. *Aegidii Romani Opera omnia. Il Catalogo dei manoscritti*, in part. pp. 110-111; per le osservazioni, si veda PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 90 e nota 10.

42. TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, pp. 208-209.

I contenuti di D

Nel codice si conservano di Pietro delle Travi i commenti al II e al III libro delle *Sentenze*, una dozzina di *Quaestiones disputatae*, e due *Quodlibeta*⁴³.

L'attribuzione a Pietro dei testi conservati nella prima parte del manoscritto è stata da tempo discussa⁴⁴. Longpré e Glorieux sostennero che essi erano da ascrivere a un allievo di Olivi e del delle Travi⁴⁵, mentre Piron, anche sulla base del confronto con l'*Ordinatio*, ritiene in accordo con Doucet⁴⁶ e Huning, che siano opera di Pietro delle Travi. Infatti, in base ad un'ipotesi già avanzata da Huning, D trasmetterebbe la *Lectura* del corso sul II libro sulle *Sentenze* tenuto negli anni '94/'95; una versione, quindi, anteriore all'*Ordinatio*⁴⁷.

I ipotesi di datazione dei testi di D

Dal punto di vista della datazione, un'importante indicazione deriverebbe dalla q. 4 del secondo *quodlibet*. Secondo Piron, la questione evoca come suo probabile anno di composizione il 1296, che corrisponde presumibilmente a quello cui risale anche il *Commento* al IV libro delle *Sentenze* (normalmente letto insieme al libro I). Sulla base di altri indizi, presenti nel

43. PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 91 n. 15: «In II Sent., fol. 11ra-49vb; table, fol. 50ra-vb; In III Sent. ff. 53ra-92rb; table, ff. 92va-93vb; *Quaestiones*, ff. 95ra-105ra; *Quodlibet I-II*, ff. 107ra-118vb. Andrea a par la suite remplit les espaces vacants par des abréviations de textes d'Henri de Gand, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe». Per la presenza delle questioni disputate, cfr. *supra*, nota 37.

44. Per tale discussione, cfr. PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 95-96.

45. SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*, p. 230 n. 1. Rimandando agli studi di Doucet e di Longpré, il repertorio di Glorieux indica per i due *quodlibeta* il nome di Pierre de Trabibus: cfr. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique II*, Paris 1935, pp. 229-232, in part. p. 229 n. 1.

46. S. PIRON, *Marchands et confesseurs. «Le Traité des contrats» d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII^e-début XIV^e siècle)*, in *L'argent au Moyen Âge*. XXVIII^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Clermont-Ferrand 1997), Paris 1998, p. 296 n. 39: «Ces questions sont du même auteur qu'un commentaire des *Sentences* que V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences*, supplément au répertoire de M.F. Stegmüller, Quaracchi, 1954, p. 94, attribue (à juste titre) à Pierre de Trabibus». Cfr. V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmüller*, Quaracchi 1954, p. 72: «Les livres II-III [*super Sententias*] du ms. Florence Nat. D 6.359 sont si étroitement apparentés à P(etrus) de Trabibus, que nous y voyons, pour notre part, non pas des écrits dépendants de lui, mais ses propres lectures».

47. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, pp. 213-223.

Commento al II e al III libro e nel primo *quodlibet*⁴⁸, è possibile supporre che essi siano coevi e databili al 1294/95⁴⁹.

L'ipotesi suggerita da Piron sembra possa essere sintetizzata così: Pietro fu probabilmente allievo di Olivi durante lo svolgimento del suo corso sulle *Sentenze*, tenuto a Firenze negli anni 1287-1289; a seguito, tra il 1294 e il 1296, il nostro avrebbe a sua volta tenuto tale insegnamento sempre a Firenze, dove rimase poi ancora per qualche anno, probabilmente proseguendo tale attività, prima di porre mano all'edizione del suo *Commento alle Sentenze* in un altro *studium*, forse quello di Assisi, dove è ancora conservato un manoscritto del suo corso sul I libro (il già più volte citato A). Nei primi anni del Trecento, quando il delle Travi aveva probabilmente già concluso l'attività di docenza a Santa Croce, il suo corso sarebbe stato ancora utilizzato come base d'insegnamento dai suoi successori; e D – sembra lecito inferire – sarebbe appunto una testimonianza di questa prassi⁵⁰.

Dubbi sull'ipotesi di datazione dei testi di D

Come già osservato sulla base degli studi considerati, tale serie di ipotesi, difficile da comprovare, è stata di recente rimessa in discussione da Tabarroni. Contestualmente allo studio dei due *quodlibeta* (ff. 107-118), lo studioso suggerisce infatti che, sulla base dello stile fiorentino *ab Incarnatione Domini*, per il quale l'anno cominciava il 25 marzo, il secondo *quodlibet* (presumibilmente coevo – ricordiamo – al *Commento* al IV e al I libro delle *Sentenze*) potrebbe in realtà essere stato composto durante l'Avvento del 1296 o la Quaresima del 1297. In tal caso, supponendo che il primo *quodlibet* abbia preceduto di un anno il secondo – cosa di cui, peraltro, non possiamo essere certi – dobbiamo ipotizzare che esso risalga all'Avvento o alla Quaresima del 1296, o anche ad uno degli anni immediatamente precedenti⁵¹. Sulla base dello studio di Duba e Schabel, cui Tabarroni rimanda, altrettanto problematica appare infatti l'affermazione secondo cui l'insegnamento delle *Sentenze* si sarebbe svolto necessariamente in due anni

48. Uno tra questi indizi è ritenuto fondamentale per la collocazione geografica del codice. Si tratta di un riferimento all'Arno, contenuto nel primo *quodlibet*. Cfr. PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibet* I, 43 in D, f. 113ra: «una gutta vini proiecta in Arnum...». Sul punto si veda anche LAMBERTINI, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, p. 193 e n. 1.

49. PIRON, *La liberté divine*, p. 10 n. 3.

50. ID., *Le poète et le théologien* e ID., *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, p. 24.

51. TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, p. 210 n. 7.

(dapprima per i libri I e IV; poi per i libri II e III): pur con lo stesso ordine e la stessa scansione, lo studioso avanza l'ipotesi che si sia potuto svolgere anche in un solo anno⁵².

Vediamo, dunque, che sia la datazione precisa dell'opera, frutto di una congettura basata su riferimenti testuali interni, sia gli anni (o l'anno) in cui si sarebbe svolto l'insegnamento del nostro a Santa Croce, sono oggetto di una discussione ancora aperta; discussione sulla quale influiscono anche i progressi degli studi sulla pratica di insegnamento negli *studia* degli ordini mendicanti.

Ordinatio e Lectura: le due redazioni del *Commento alle Sentenze*

L'esistenza di una duplice redazione del *Commento alle Sentenze* di Pietro delle Travi è dunque ora attestata dal solo *Commento* al II libro delle *Sentenze*, la cui *Lectura* si conserva, come abbiamo visto, in D. Stando così le cose, un confronto analogo non può infatti essere effettuato per il I libro, dato che il codice ritrovato da F. Erhle a Torino⁵³ è andato perduto⁵⁴; né per il terzo, poiché l'unica copia conservata sarebbe quella corrispondente alla *Lectura*, sempre in D; né per il quarto, poiché esso è tramandato in due soli manoscritti, che descriveremo più avanti, rispetto ai quali non mi sembra vi siano indicazioni nei recenti studi⁵⁵.

Come che sia, i rapporti tra le due redazioni relative al *Commento* al II libro sono così illustrati da Piron:

«L'étroite ressemblance des deux travaux est déjà flagrante à ne considérer que les seuls intitulés des questions. En ce qui concerne le deuxième livre, le seul pour lequel un tel rapprochement puisse être mené, la majeure partie des questions de la *Lectura* (plus de 80 %) se retrouve dans l'*Ordinatio*, qui laisse parfois de côté un groupe de questions, mais en ajoute une quantité importante»⁵⁶.

52. Cfr. *ibid.* e W. DUBA - C. SCHABEL, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 84 (2017), pp. 143-179.

53. Il riferimento è a To: cfr. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, p. 209; e *supra*, p. 28.

54. PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 96 n. 34: «La "version brève" du commentaire sur le premier livre, retrouvée par F. Erhle dans un manuscrit de Turin à présent détruit pourrait avoir été un témoin de la *Lectura*. (Cfr. F. PELSTER, «Gregorianum» 18 (1937), pp. 291-293). Un autre manuscrit contenant un commentaire sur le deuxième livre, retrouvé à Aoste par le Père Bataillon (Bibl. Com. 4946), semble avoir disparu depuis lors (cfr. HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, p. 211)».

55. Cfr. p. 35 nota 63.

56. *Id.*, *Le poète et le théologien*, p. 96.

E ancora:

«Le texte de la *Lectura* est habituellement plus bref et présente une discussion moins détaillée, ce qui confirme l'idée d'un effort rédactionnel dans l'*Ordinatio*. Toutefois, dans les fragments qui offrent un texte presque identique, on repère un nombre important de variantes: ajouts ou omissions de quelques mots, emplois de synonymes ou de tournures équivalentes. Ces écarts peuvent retenir de faire dériver les sources de ces deux textes d'un archétype commun, pour laisser penser à l'existence de deux traditions textuelles différentes des mêmes cours. Les mêmes données pourraient toutefois s'interpréter plus simplement comme traces d'une importante révision textuelle au moment de la mise en ordre du texte par l'auteur. L'ajout de plusieurs séries de questions signale en tout cas qu'au moment où il travaillait à son *Ordinatio*, Pierre de Trabibus avait entre les mains une seconde série de lectures des *Sentences*, donnée dans les années immédiatement postérieures (1296/97-1297/98), si ce n'est même encore plus tard»⁵⁷.

Dal punto di vista formale, le due redazioni del *Commento alle Sentenze* di Pietro divergerebbero dunque in generale per la lunghezza, per l'esposizione più o meno dettagliata, e, nelle parti quasi identiche, per un numero consistente di varianti: aggiunta o omissione di qualche parola, impiego di sinonimi o di costrutti equivalenti, che escluderebbero l'ipotesi di un archetipo comune.

Dal punto di vista dei contenuti, invece, la divergenza principale messa in evidenza da Piron consiste nel rifiuto, espresso nell'*Ordinatio*, della dottrina bonaventuriana dell'illuminazione; dottrina che egli avrebbe invece sostenuto nella *Lectura*, sebbene con qualche espressione di cautela e qualche lieve segno di oscillazione. Tale oscillazione iniziale avrebbe successivamente lasciato il passo ad una più schietta adesione alla dottrina oliviana della conoscenza, a lungo meditata e progressivamente accolta⁵⁸.

Come si nota, la descrizione delle divergenze formali che caratterizzano le due diverse redazioni (*Ordinatio* e *Lectura*) è in definitiva abbastanza generica. Particolarmente rilevante sarà nel nostro studio la 'differenza minimale', ossia il fatto che, nelle parti quasi identiche, si rintracciano «un numero importante di varianti che impediscono di accogliere l'idea di un archetipo comune».

III Libro. Come illustrato nella sezione precedente, del III libro del *Commento alle Sentenze* possediamo soltanto la *Lectura*, trasmessa da D, ff. 53ra-92rb.

57. Ivi, pp. 96-97.

58. Ivi, pp. 98-99.

IV Libro. Il *Commento* al IV libro delle *Sentenze* è conservato in due codici:

1. ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.5.1071, ff. 1ra-244r⁵⁹;
2. ms. Leipzig, Universitätsbibliothek 524, ff. 1ra-209ra.

Anche l'identificazione di questa ultima porzione testuale del *Commento alle Sentenze* non è stata priva di problemi. Il testo contenuto nel manoscritto (data stimata 1301-1350), fu infatti attribuito erroneamente a Pietro di Tarantasia, poi papa Innocenzo V⁶⁰. Per converso, il *Commento* al IV libro delle *Sentenze* del ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.3.1150, in realtà di Pietro da Tarantasia, fu ascritto a Pietro delle Travi⁶¹. Lo scambio dei due autori fu segnalato da Gál: fu lui che attribuì perciò il *Commento* al IV libro delle *Sentenze* di BNCF, Conv. Soppr. A.5.1071 al nostro⁶². Tale commento è stato oggetto di recenti studi⁶³.

Per quanto riguarda invece il testo veicolato nel codice di Lipsia, esso è descritto nel catalogo dei manoscritti dell'Università, dove l'attribuzione non è data per certa⁶⁴.

3. CENNI SULLA FORTUNA DEL «COMMENTO ALLE SENTENZE» DI PIETRO DELLE TRAVI

Riconsideriamo ora brevemente le principali tesi avanzate dagli studiosi circa, da un lato, il rapporto tra l'Olivi e Pietro delle Travi e, dall'altro, la diffusione degli scritti di quest'ultimo. Anche in questo caso dobbiamo a Piron gli studi significativi più recenti sul tema.

Per quanto attiene al primo aspetto, è stato rilevato che l'influsso di Olivi su Pietro giunge in alcuni punti fino alla sovrapposizione testuale: del

59. Per la descrizione del codice, cfr. manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=206015.

60. Vd. la nota di collocazione rispondente al catalogo quattrocentesco a f. IVv: *Liber conventus Sancte Crucis de Florentia ordinis minorum in quo continetur Quartus Petri Tarentasij*. N°373.

61. Vd. l'indicazione, analoga alla precedente, a f. IVv: *Iste Quartus Petri de Trabibus esse armari fratrum minorum forentini conventus*. N°371.

62. G. GÁL, *Commentarius Petri de Trabibus in IV Librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 45 (1952), pp. 241-278.

63. LAMBERTINI, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella*.

64. P. BURKHART, *Katalog der Handschriften der Universität-Bibliothek Leipzig*, sez. V. *Die lateinischen und deutschen Handschriften*, 2, 1, Wiesbaden 1999: «MS. 524 Petrus de Trabibus (?)», pp. 36-37. Si segnala che in bibliografia non compare il già citato saggio di Gál.

resto, come segnalava Simoncioli⁶⁵, F. Ehrle, il primo studioso che si occupò del rapporto tra i due, sospettò addirittura che si trattasse della stessa persona⁶⁶. Il dubbio in merito alla presunta identificazione fu dissipato da Jansen, e l'identificazione fu accolta dagli studiosi, tra i quali E. Longpré⁶⁷. L'influsso dell'Olivi su Pietro – concordano ormai da più di un secolo gli studiosi – non può ritenersi onnipervasivo⁶⁸, va continuamente verificato e sembra sfuggire ai temi più sensibili, ossia quelli sull'*usus pauper* e quelli escatologici propri dei commenti biblici di Olivi⁶⁹. Su questi aspetti, che avrebbero potuto compromettere l'ortodossia della sua posizione (com'è noto, alcune delle tesi dell'Olivi furono condannate dal concilio di Vienne, nel 1311-1312⁷⁰), il nostro si mostra abbastanza cauto.

Tra i temi principali indagati dagli studiosi ricordiamo, sommariamente, quello della definizione della teologia⁷¹ e della teologia naturale⁷², quello della libertà umana⁷³, la pluralità delle forme⁷⁴, lo statuto delle idee e la visione di Dio⁷⁵, il tema dell'usura⁷⁶, il rapporto tra disciplinamento sociale e teologia⁷⁷.

In relazione al secondo punto, ossia all'influsso esercitato dagli scritti del nostro sugli autori successivi, Piron discute la tesi, già proposta da Suarez-Nani, secondo cui Francesco della Marchia avrebbe potuto conoscere le tesi di Olivi proprio attraverso la mediazione del delle Travi, forse anche

65. SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*, p. 165 e n. 3.

66. F. EHRLE, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters» 3 (1887), pp. 409-552, in part. p. 459.

67. Cfr. ancora SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*, p. 165 e n. 4; p. 166 e n. 1. I rinvii sono a: B. JANSEN, *Petrus de Trabibus, seine speculative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» Suppl. 2 (1923), pp. 243-254; E. LONGPRÉ, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier G. Olivi*, in «Studi Francescani» 8 (1922), pp. 267-290.

68. Cfr. già SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*, p. 165; più recentemente, PIRON, *Le poète et le théologien*, pp. 100-101.

69. *Ibid.*

70. Per la loro audacia e originalità, Olivi ebbe contrasti anche all'interno del suo stesso Ordine; e nonostante la sua riabilitazione, rimase una figura controversa. Cfr., per es., SUAREZ-NANI, *Di che cosa è fatto l'uomo*, pp. 81-83.

71. PELSTER, *Beiträge zur Bestimmung*, pp. 37-57.

72. DI NOTO, *La théologie naturelle*.

73. SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana*.

74. H. A. HUNING, *The Plurality of Forms according to Petrus de Trabibus O.F.M.*, in «Franciscan Studies» 28 (1968), pp. 137-196.

75. PIRON, *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, p. 26 sgg.; ID., *La liberté divine*, pp. 1-21.

76. LAMBERTINI, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, pp. 193-205.

77. TABARRONI, *Disciplinamento sociale e teologia*, pp. 207-224.

lui marchigiano⁷⁸. Piron non è convinto di questa mediazione, ritenendo, sulla base di una ricognizione della dottrina delle idee divine contenuta nel *Commento* al I libro, che ambedue abbiano recepito aspetti diversi dell'insegnamento di Olivi⁷⁹. Piron adduce poi elementi in favore di una diffusione degli scritti di Pietro delle Travi in Germania (il che spiegherebbe anche l'esistenza di testimonianze manoscritte in area tedesca); in particolare, è riconoscibile il loro utilizzo nelle opere di un *frater Johannes Erfordensis* che scrive prima del Concilio di Vienne e che – nell'ipotesi di Piron – avrebbe potuto seguire i corsi a Santa Croce negli anni '90⁸⁰.

4. L'IDENTIFICAZIONE DI UN FRAMMENTO DEL «COMMENTO ALLE SENTENZE» DI PIETRO DELLE TRAVI (BML, PLUT. 4 SIN 3, FF. 2 I IRA-224RB)⁸¹

Fino ad oggi, come si è detto, in seguito alla scomparsa di To il *Commento* al I libro delle *Sentenze* risultava veicolato da un unico codice, A⁸²; ora invece, grazie al confronto con A, è stato possibile identificare un frammento dell'opera nel manoscritto composito BML, Plut. 4 sin. 3 (P).

In P si distinguono tre unità codicologiche: la prima (ff. 1-186), di provenienza francese, della metà del XIII sec., conserva le *Decretales* di Gregorio IX con il commento di Bernardo da Parma, ad uso di frate Bonanno⁸³ (f.

78. PIRON, *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, pp. 22-28; SUAREZ-NANI, *Notes pour l'histoire*, pp. 311-353.

79. *Ibid.*

80. PIRON, *Le poète et le théologien*, p. 98.

81. Per la descrizione del codice si vedano sia la scheda in MIRABILE al link www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-4-sin-/228636 sia quella, indipendente, in *Libri del fondo antico*, pp. 517-519 (scheda nr. 52 a cura di I. GUALDO).

82. Cfr. *supra*, p. 28. Il testo si apre con un doppio prologo. Il primo prologo è ai ff. 1ra-2ra, l. 11. Incipit: *Ad deum ponam eloquium meum, qui facit magnam et inscrutabilia et mirabilia absque numero*. Il secondo prologo è ai ff. 2ra, l. 11 - 9va, l. 11. Incipit: *Bonorum laborum gloriosus est fructus. Sapientie III* ed è edito da DELORME, *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, pp. 255-269, in part. pp. 258-260; il testo è anche in HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie*, pp. 227-286. Huning riporta l'elenco delle questioni qui comprese (pp. 227-228). Al f. 2rb, l. 37, si illustra infatti la successiva struttura questionativa: *Quia philosopho attestante unumquodque arbitramur ad cognoscendum, cum cognoscimus causas et principia, ideo ad pleniorum dictorum intelligenciam quedam de causis sacre scripture sunt inquirenda, et primo de causa materiali, secundo de causa formali, 3° de causa finali, 4° de causa efficienti*.

83. Oltre a BML, Plut. 4 sin. 3, *ad usum* di frate Bonanno è ascritto un piccolo nucleo di codici: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana (= BML), Plut. 7 dex. 4, Plut. 11 dex. 8 (ff. 198r-229v), BML, Plut. 27 sin. 5; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.4.725. I documenti collocano Bonanno a Santa Croce già nel 1296; fu destinatario di lasciti testamentari ed ebbe una considerevole carriera nel convento; morì probabilmente prima del 1334. Informazioni più dettagliate in *Lettori e possessori dei codici di Santa Croce. Schede prosopografiche*, a cura di L. FIORENTINI - F.

186vb); la seconda (ff. 187-210), sempre di provenienza francese, risalente all'ultimo quarto del XIII secolo (data stimata), conserva la *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre; la terza (ff. 211r-224), anch'essa indiscutibilmente di origine francese, sec. XIV in.⁸⁴, conserva il nostro frammento (ff. 211r, l. 1 - 224rb, l. 13). Il testo, adespoto e anepigrafo, ha ricevuto nelle recenti catalogazioni un titolo normalizzato, ossia *Quaestiones et disputationes*. Al f. 224v si legge: [*I*]ste res sunt ad usum [*f*]ratris Accursi de Bonfantinis⁸⁵; proprio questa formulazione permette di ipotizzare che ad uso del Bonfantini⁸⁶ fosse non solo questa, ma anche la sezione precedente⁸⁷. A seguito si riportano i sondaggi condotti sul frammento e l'esame comparativo con A che permettono di toglierlo dall'anonimato e attribuirlo al suo autore, *Petrus de Trabibus*.

I sondaggi su P

Incipit ed explicit di P e corrispondenze con A

Il testo conservato in P inizia *ex abrupto* nel bel mezzo della trattazione della nozione agostiniana di *uti*, in particolare nella questione relativa alla possibilità che si possa riferire non solo al bene creato, ma anche a quello increato.

LUCIGNANO - R. PARMEGGIANI, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 611-633, in part. p. 617. Di particolare rilievo sulle note *ad usum* è D. SPERANZI *et al.*, *La scrittura e le letture di frate Bonanno da Firenze. Note ad usum e tracce di studio nell'antica biblioteca di Santa Croce*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 385-392, in part. p. 386.

84. Cfr. più avanti, p. 49.

85. Sull'espressione *ad usum*, cfr. ancora SPERANZI *et al.*, *La scrittura e le letture*, pp. 385-392.

86. Accursio Bonfantini, di nobile famiglia fiorentina, francescano, lettore nello studio teologico di Santa Croce nel 1318 e, in base alle notizie più recenti, anche nel 1320 e nel 1321 (probabilmente anche nel 1322). Fu poi frate inquisitore di Toscana dal novembre 1326 all'agosto del 1329; rese pubblica la scomunica papale di Castruccio Castracani e condannò al rogo Cecco d'Ascoli (1327). Fu forse a causa di un'inchiesta per spese eccessive che dovette a lasciare l'incarico; lo ritroviamo però inquisitore a Siena, tra il 1332 e il 1333. Ritenuto tradizionalmente il primo espositore pubblico della *Divina Commedia*, a lui è comunque attribuita una chiosa ai versi 94-108 del XIII dell'*Inferno*; tale nota è riportata nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J.5.8, f. 130. I documenti sembrano attestare la sua morte prima del 1338. Per informazioni più dettagliate, cfr. *Lettori e possessori*, pp. 611-612. Si precisa inoltre che, stando a quel che già sosteneva Davis, Bonfantini era in Santa Croce già il 27 maggio 1297: cfr. C. T. DAVIS, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, in «Proceedings of the American Philosophical Society» 107 (1963), pp. 399-414, in part. p. 400: «The earliest date, 27 May, 1297, for Accursius' residence in S. Croce is found in ASF, Notarile, Prot. 0.3, f. 29v (I cite the old numbering of this protocol, though it is incorrect, for the sake of convenience)».

87. Cfr. ancora www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-4-sin-/228636.

P	A
	(f. 11ra, l. 53) Queritur 2° utrum bono creato solo sit utendum aut etiam bono increato...
(f. 211ra, l. 1) usus dei aut est bonus, et sic bonum et licitum est (est s.s.) deo uti, aut est malus, et sic deus est malus, quia eius usus est malus, ipsum est malum...	(l. 55) usus dei aut est bonus, et sic bonum //f. 11rb, l. 1// et licitum est deo uti, aut est malus, et sic deus est malus, quia cuius usus malus, ipsum est malum...

Il frammento si interrompe in modo analogo, al f. 224rb, l. 13, a metà rigo, lasciando 3/4 di colonna vuota.

P	A
(f. 224ra, l. 2) <Q> ueritur ergo primo utrum vestigium sit in omni creatura, quod in nulla videtur...	(f. 22vb, l. 43) Queritur ergo primo utrum vestigium sit in omni creatura, quod in nulla videtur...
(f. 224rb, ll. 11-13) ad 1 dicendum quod numerus, pondus et mensura dicit accipiuntur: si formaliter, et sic sic sunt creatura (creature <i>ante corr.</i>), alio modo	(f. 23ra, ll. 47-48) Ad primum dicendum quod numerus, pondus et mensura dupliciter accipiuntur, scilicet formaliter, et sic sunt in creatura, alio modo causaliter, quantum ad causam efficientem et extra res, et sic sunt in deo...

Il frammento conservato in P corrisponde dunque a A, ff. 11ra, l. 55 - 23ra, l. 48.

Il rapporto tra P e A

Per stabilire i rapporti tra A e P è stato effettuato un confronto mediante sondaggi, di cui si riportano a seguito una serie di casi ritenuti significativi. Successivamente, saranno formulate alcune prime considerazioni, del tutto provvisorie, sul rapporto tra A e P. Si segnala anche che parti del testo conservato in A sono state trascritte e pubblicate anche da Di Noto⁸⁸.

88. DI NOTO, *La théologie naturelle*.

Esempi di lacune in P

In P è possibile rilevare degli spazi che si suppone siano stati lasciati intenzionalmente bianchi dal copista.

ESEMPIO 1

Al f. 218vb, l. 43, all'interno della discussione sulla possibilità per l'anima umana di conoscere Dio, si segnala uno spazio lasciato bianco intenzionalmente dal copista, forse per mancata intelligenza di un termine, che non è stato successivamente reintegrato; il termine mancante, che è invece ben leggibile in A, è *qualificare*. Si tratta di un termine non immediatamente congetturabile dal contesto. In questo caso, P può essere facilmente integrato con A.

P, f. 218vb, l. 42	A, f. 18rb, l. 40 sgg.
Item, secundum hoc sciencia seu noticia in anima nihil esset, nec posset animam [sp. vac.], nec habilitare ad aliquem actum; que cum sint inconueniencia et (fit exp.) falsa necesse est quod species sit aliquid (ab tum exp.) absolutum, hoc est (ali exp.) alica essencia alia ab essencia anime...	Item, secundum hoc sciencia seu noticia in anima nihil esset, nec posset animam qualificare, nec habilitare ad aliquem actum; que cum sint inconueniencia et falsa necesse est quod species sit aliquid absolutum, hoc est alica essencia alia (alia s.s.) ab essencia anime...

ESEMPIO 2

Più problematico è un altro caso di spazio bianco che sembra anch'esso esser stato lasciato intenzionalmente dal copista di P. Esso si trova al f. 219rb, l. 9, nel contesto della discussione sulla possibilità che nell'anima siano impresse specie innate. Dal confronto con A, nessun termine risulta mancante, né sembra che sia richiesta un'integrazione, perché il testo di P dà senso (proprio come quello di A).

P, f. 219rb, l. 9	A, f. 18va, ll. 49-50
Alii autem de numero catholicorum [sp. vac.] ponunt animas habere alias species innatas...	Alii autem de numero catholicorum ponunt animas habere aliquas species innatas...

Esempi di errori presenti in P correggibili grazie ad A

In P sono presenti errori che è possibile correggere grazie ad A.

ESEMPIO 1

Nel caso a seguito l'ordine delle frasi in P è venuto a mancare. Dopo *dicitur* (P) (*dicerentur* A), il copista di P salta «et eodem modo omnia ei convenirent; tum quia tunc nihil omnino de deo» e si collega erroneamente a «proprie diceretur». Probabilmente accorgendosi dell'omissione, recupera poi le parole perdute, e vi giustappone meccanicamente, per completezza, le linee finali («Sol calidus proprie, licet causet calorem, quod est contra sanctorum doctrinam»), senza curarsi dell'andamento dell'argomentazione, che così ha perduto il senso.

P, f. 217va, l. 47 - vb, l. 1	A, f. 17rb, ll. 19-24
Quod patet esse falsum. Tum quia tunc omnia eodem modo de deo <u>dicitur</u> (<i>sic</i>) proprie diceretur, nam predicati(?) per causalitatem non est propria. Non enim <u>dicerentur</u> et eodem modo omnia ei convenirent; tum quia tunc nihil (<i>nihil iter. et exp.</i>) omnino de deo. Sol calidus //f. 217vb// proprie, licet causet calorem, quod est contra sanctorum doctrinam.	Quod patet esse falsum: tum quia tunc omnia eodem modo de deo <u>dicerentur</u> et eodem modo omnia ei convenirent; tum quia tunc nihil omnino de deo proprie <u>diceretur</u> : nam predicacio per causalitatem non est propria. Non enim <u>dicitur</u> sol proprie calidus, licet causaret calorem; quod est contra sanctorum doctrinam.

ESEMPIO 2

Nel caso qui esposto il salto da uguale uguale in P è causato dalla doppia occorrenza nel testo del termine *condicio*. Si noti che in P la definizione di *ymago* è più completa («ymago autem dicit quandam conformacionem et <con>figuracionem ad ymaginatum»), mentre in A è caduto il termine <con>*figuracionem*.

P, f. 218va, ll. 19-25	A, f. 18ra, ll. 13-21
Respondeo dicendum quod creatura rationalis potest habere cognitionem de deo secundum omnem statum, tam vie quam patrie. Quod ostendit primaria eius <u>condicio</u> , quoniam constat creaturam rationalem ad ymaginem dei esse factam: ymago autem dicit quandam (<i>quoniam</i> P)	Respondeo dicendum quod creatura rationalis potest habere cognitionem de deo secundum omnem statum, tam vie quam patrie. Quod ostendit primaria eius <u>condicio</u> , naturalis obligacio et finalis terminacio. Primaria eius <u>condicio</u> , quoniam constat creaturam rationalem ad ymaginem

P, f. 218va, ll. 19-25	A, f. 18ra, ll. 13-21
conformacionem et <con>figuracionem ad ymaginatum. Nam ymago est eius generacio per imitacionem fit. Sed configuracio et conformacio rationalis creature consistit potissime in cognicione et amore: ergo creatura rationalis nata est naturaliter deum cognoscere.	dei esse factam: ymago autem dicit quandam conformacionem ad ymaginatum. Nam ymago est cujus generacio est (est s.s.) per imitacionem. Sed configuracio et conformacio rationalis creature consistit potissime in cognicione et amore: ergo creatura rationalis nata est naturaliter deum cognoscere.

ESEMPIO 3

Come nel caso precedente, il salto in P, causato dalla doppia occorrenza di *naturaliter*, è evidente.

P, f. 219vb, ll. 14-17	A, f. 19ra, ll. 39-43
<Q>ueritur 3 utrum deum esse naturaliter sit cognitum menti humane, quod sic videtur: Damascenus, liber I, capitulum I: cognicio existendi deum esse omnibus ab ipso <u>naturaliter</u> cognitum, quia ab ea negari non potest. Sed deum esse non potest negari a mente humana, ergo et cetera.	Queritur 3 utrum deum esse sit cognitum menti humane, quod sic videtur: Damascenus, liber I, capitulum III: cognicio existendi deum est (esse <i>ante corr.</i>) omnibus ab ipso <u>naturaliter</u> inpressa: ergo et cetera. Item, idem est menti humane <u>naturaliter</u> cognitum quod ab ea negari non potest; sed deum esse non potest negari a mente humana: ergo et cetera.

ESEMPIO 4

In P vi sono anche casi di ripetizione di righe già accertabili ad una prima lettura, e comprovabili grazie a A. Come si nota, la ragione per cui il copista di P ha perso il segno durante la scrittura è dovuto al fatto che *quoad* è presente nel testo in due righe consecutive.

P, f. 219rb, ll. 11-17	A, ff. 18va, l. 51 - 18vb, l. 2
<p>...et hii omnes in hoc conveniunt, quod <u>cognicio</u> habitum cognitivorum alico modo est innata, alico modo est acquisita; in modo tamen valde variantur. Quod de enim (eis?) dicunt <u>cognicionem</u> hanc esse innatam <u>quoad</u> intellectum agentem, <u>acquisitam</u> vero primo <u>quoad</u> intellectum agentem, <u>acquisitam</u> vero <u>quoad</u> intellectum possibilem: nam iste est intellectus qui habet perfici mediante potenciis, de quo vult philosophus quod creatur sicut tabula rasa.</p>	<p>...et hii omnes in hoc conveniunt, quod <u>cognicio</u> habituum cognitivorum aliquo modo est innata, aliquo modo est acquisita; in modo tamen valde variantur. Quidam enim dicunt <u>cognicionem</u> hanc esse innatam <u>quoad</u> intellectum agentem, <u>acquisitam</u> vero <u>quoad</u> intellectum possibilem: nam iste est //f. 18vb// intellectus qui habet perfici medianibus potenciis, de quo vult philosophus quod creatur sicut tabula rasa.</p>

ESEMPIO 5

In questo caso si ravvisano in P due errori di copiatura ravvicinati: un salto da uguale a uguale e una ripetizione di rigo. La perdita di un rigo in P sembra infatti dovuta al salto da uguale a uguale causato dalla doppia occorrenza nel testo del termine *cognicio*. Alla (addirittura) tripla occorrenza di *signum* è probabilmente dovuta l'erronea ripetizione in P di alcune parole («nisi prius cognoscatur»), ripetizione espunta a seguito del riconoscimento dell'errore.

P, f. 221rb, ll. 5-10	A, ff. 20rb, l. 53 - 20va, l. 3
<p><Q>ueritur ergo utrum deus sit cognoscibilis per creaturas, quod non videtur. <u>Cognicio</u> per <u>signum</u>; si non potest cognosci <u>signum</u> nisi prius cognoscatur illud cuius est <u>signum</u> (nisi prius cognoscatur <i>scrips. et exp.</i> P); ergo ad hoc quod creatura est (esse?) signum dei cognoscatur, necesse est quod prius (constat <i>exp.</i>) cognoscatur deus: et sic deus non potest cognosci per creaturas. Minorem dicit Augustinus, de utilitate credendi.</p>	<p>Queritur ergo primo utrum deus sit cognoscibilis per creaturas, quod non videtur. <u>Cognicio</u> dei per creaturas est <u>cognicio</u> per <u>signum</u>; sed non potest cognosci <u>signum</u> nisi prius cognoscatur id cuius est <u>signum</u>; ergo ad hoc quod //f. 20va// creatura esse signum dei cognoscatur, necesse est quod prius cognoscatur deus: et sic deus non potest cognosci per creaturas. Minorem dicit Augustinus, de utilitate credendi.</p>

Scioglimenti erronei di abbreviazioni in P correggibili grazie ad A

In P si rilevano diversi casi di scioglimento errato di abbreviazioni, che talora compromettono il senso stesso dell'argomentazione. Si riportano a seguito, in qualità di esempi, un caso assai frequente e uno che occorre invece *una tantum*.

ESEMPIO 1

Spesso in P si trova scritto *non* in luogo di *ut*; si tratta di un errore che non può avere origini fonetiche e che è causato dall'erroneo scioglimento dell'abbreviazione presente nell'antigrafo (si confonde *u* con *n*); l'errore di scioglimento dimostra la scarsa attenzione del copista di P per il senso dell'argomentazione, che, a causa di questo errore, può risultare incoerente o sgrammaticata.

P, f. 219ra, l. 3 sgg.	A, ff. 18rb, l. 51 - 18va, l. 1
Ad 3 dicendum quod est proporcio absoluta, non quando alica comparantur eidem secundum (secundum s.f.) genus (scilicet <i>exp.</i>) vel speciem, et talis non est inter deum et creaturam; et proporcio comparata, non inter illa que secundum habitudinem alicam comparantur sicut in (ter mortem <i>del.</i>) et motorem et motum oportet esse proporcionem comparatam, non absolutam; nam si prima causa non Deus moveret celum...	Ad 3 dicendum quod est proporcio absoluta, ut quando aliqua sub forma aliqua comparantur eidem secundum genus vel speciem, et talis non est inter deum et creaturam; et proporcio comparata, ut inter illa que secundum habitudinem aliquam comparantur, sicut inter motorem et motum oportet esse proporcionem comparatam, non autem absolutam //f. 18va//; nam si prima causa ut deus moveret celum...
P, f. 220vb, ll. 46-50	A, f. 20ra, ll. 48-50
Item, si noticia quam habet anima de re nota est rei note verbum, ymago et similitudo, non manifeste habetur ex predictis...	Item, si noticia quam habet anima de re nota est rei note verbum, ymago et similitudo, ut manifeste habetur ex predictis...

ESEMPIO 2

Anche in questo caso è facile intuire l'origine dell'errore in P, dovuto allo scioglimento delle abbreviazioni di *dixit* e *addiscere* presenti nell'antigrafo, correttamente lette invece in A.

P, f. 219ra, l. 48	A, f. 18va, l. 39
Unde duxit: addiscione non esse (ad exp.) aliud quam reminisci.	Unde dixit: addiscere non est aliud quam reminisci.

Lezioni errate comuni a P e A: errori congiuntivi?

Si riportano a seguito tre esempi di lezioni errate che ricorrono sia in P sia in A. Esse sono relative a termini singolari; si tratta di errori comuni di scioglimento delle abbreviazioni, che possono abbastanza facilmente essere corrette per congettura, come si evince dalle proposte di Di Noto.

ESEMPIO 1

A (f. 16vb, ll. 24-26), P (f. 217ra, l. 48): *claudit* in luogo di *concludit* (*concludit* sembra più ragionevolmente accostabile al *probat* che lo precede):

Sic in proposito diversitas quedam istarum perfectionum in effectu non probat nec concludit⁸⁹ (P, A: *claudit*) diversitatem realem ab ipsa divina essencia.

ESEMPIO 2

A (f. 17vb, ll. 2-4), P (f. 218ra, ll. 44-46): *persone* in luogo di *perfectiones* (*perfectiones* è termine congetturabile dal titolo della questione)⁹⁰:

...est etiam in personis secundum quod persone sunt essencia (*essencie* P), non secundum quod sunt persona, et ideo non sequitur quod non sunt nisi tres perfectiones (A, P: *persone*).

ESEMPIO 3

A (f. 18va, ll. 2-3), P (f. 219rb, ll. 10-11): sia in A sia in P si trova *aliter* invece di *similiter* (il termine *similiter* è quello che dà senso all'argomentazione sulla base di quanto detto in precedenza)⁹¹:

Similiter (*aliter* A, P) inter cognoscens et cognitum oportet esse proporcionem non absolutam, sed comparatam.

89. L'intervento di correzione è proposto da DI NOTO, *La théologie naturelle*, p. 115.

90. Infatti, così corregge DI NOTO: cfr. ivi, p. 121.

91. Anche qui DI NOTO correttamente corregge: cfr. ivi, p. 72.

Vi sono anche casi che invitano alla riflessione sul rapporto tra P e A. Soprattutto gli esempi (4) e (5) a seguito esposti suggeriscono di riflettere sulla possibilità di un archetipo comune. In questo sarebbe stata presente, per esempio, l'errata lezione *inseparatis*, errore emendato con un'espunzione solo in A, non in P.

ESEMPIO 4

P, ff. 218vb, l. 48 - 219ra, l. 2	A, f. 18rb, ll. 46-48
Videtur ergo dicendum quod Commentator loquitur de inseparatis a materia, in quibus idem est intellectus et intellectum, quando se intelligunt.	Videtur ergo dicendum quod Commentator loquitur de separatis (in separatis, in <i>corr., exp.</i>) a materia, in quibus idem est intelligens et intellectum, quando se intelligunt.

ESEMPIO 5

P, f. 220ra, l. 30	A, f. 19rb, ll. 50-52
Sicut enim quedam auctoritates dicuntur esse per se note, sicut sunt alie que contrarium sonant.	Sicut enim quedam auctoritates dicuntur esse per se note ⁹² sicut sunt alie que contrarium sonant.

Casi in cui P permette di correggere e/o integrare A

A seguito si riporta un breve elenco di casi in cui P, presentando un testo migliore, permette di correggere o integrare A.

ESEMPIO 1

P, f. 218vb, ll. 17-18	A, f. 18rb, ll. 11-12
Similiter ex rerum mutabilitate ratiocinando potest concipere speciem unius immutabilis et eterni.	Similiter ex rerum mutabilitate ratiocinando potest concipere unius inmutabilis et eterni (speciem <i>add. Di Noto</i>).

In A è omesso il termine *speciem*, presente in P; nella sua trascrizione Di Noto congettura correttamente l'integrazione del termine⁹³.

92. Di Noto qui segnala: rectius «dicunt deum esse per se notum»; cfr. *id.*, *La théologie naturelle*, p. 82 n. 1.

93. *Ivi*, p. 70.

ESEMPIO 2

P, f. 218ra, l. 16 sgg.	A, f. 17va, ll. 31-33
Dyonisius enim, De divinis v (nominibus?) c. v, dicit quod divina nominacio que est entis, in omnia encia extenditur, et super omnia est. Que autem vite in vivencia extenditur super omnia vivencia est, que vero (deo?) sapiencie in omnia intelligencia (<i>scil.</i> intellectualia) et racionalia et (suffi <i>exp.</i>) sensitiva (<i>scil.</i> sensibilia) extenditur, et super omnia est, et cetera.	Dyonisius enim, De divinis nominibus c. v, dicit quod divina nominacio quae est entis in omnia encia extenditur, et super omnia est etc.

In P la citazione del *De divinis nominibus* è più completa, rispetto a quella presente in A. La caduta in A della parte conclusiva della citazione potrebbe essere dovuta a ragioni meccaniche (un salto da uguale a uguale) oppure a una scelta consapevole di abbreviazione da parte del copista dello stesso A (o del suo antifafo).

ESEMPIO 3

P, f. 221vb, ll. 12-13	A, f. 20vb, ll. 47-48
... erit usus quidam scilicet contemplari Deum in creaturis et eas ad laudem eius referre.	... erit usus quidem (sic) ⁹⁴ scilicet contemplari Deum in creaturis et eas ad (Deum: <i>add. Di Noto</i>) referre.

In A sono omesse due parole (*laudem eius*), presenti in P e non ricostruibili per congettura, come testimonia il tentativo di integrazione di Di Noto⁹⁵.

*Conclusione. L'attribuzione del frammento P. Ipotesi e indicazioni di ricerca sulla base dei primi sondaggi*⁹⁶

Dai sondaggi effettuati, P risulta essere un frammento veicolante lo stesso testo di A, ovvero il *Commento* al primo libro delle *Sentenze* di Pietro delle Travi.

94. Di Noto corregge in *quidam*; cfr. DI NOTO, *La théologie naturelle*, p. 95.

95. *Ibid.*

96. Ringrazio Gabriella Pomaro per aver rivisto attentamente, in occasione della stesura di questo articolo, sia il manoscritto di Assisi (A), sia la terza unità codicologica che conserva il frammento (P) e per avermi fornito importanti precisazioni e chiarimenti sulle descrizioni dei manoscritti fornite nelle schede dei cataloghi. Le sue osservazioni sono confluite nella presente conclusione. La ringrazio altresì per i preziosi suggerimenti e per la puntuale revisione di questo testo.

L'esame ha infatti rilevato che l'*incipit* e l'*explicit* di P trovano perfetta corrispondenza in A⁹⁷; e che il testo di P corre parallelamente alla sezione corrispondente di A⁹⁸ senza discostarsene né dal punto di vista dell'estensione, né dal punto di vista dei contenuti. In P è possibile verificare la presenza di errori la cui origine di solito non è di tipo fonetico: si tratta di comuni errori meccanici di copiatura, come salti da uguale a uguale (con conseguenti omissioni di righe e/o tentativi da parte del copista di riparare all'errore commesso), ripetizioni e scorretto scioglimento di abbreviazioni (come lo scambio di *non* e *ut*) anche di semplice interpretazione per un copista minimamente attento al senso del testo. A fronte di tale nutrita serie di errori di copiatura presenti in P, correggibili grazie a A⁹⁹, si rilevano in P tutto sommato pochi interventi di correzione. Possiamo desumere che P sia un frammento di una copia, e che l'antigrafo di P si sia reso indisponibile al copista abbastanza presto, al punto che il testo non è stato soggetto ad una revisione che avrebbe certamente potuto migliorarlo.

Per quanto riguarda i rapporti tra A e P, alla luce dei sondaggi effettuati pare si possa escludere che A derivi da P o che P derivi da A.

In P sono infatti presenti un numero consistente di errori di scioglimento delle abbreviazioni e soprattutto omissioni (come salti da uguale a uguale), assenti in A; inoltre, termini presenti e ben leggibili in P non sono presenti in A, né immediatamente congetturabili (come nel caso di *laudem eius* in P: nel trascrivere A, Di Noto congetture – del tutto legittimamente – un'integrazione minima che restituisca il senso del testo, ossia *deum*; cfr. *supra*, p. 47)¹⁰⁰. Al tempo stesso, termini ben leggibili in A sono resi malamente, o addirittura corrispondono in P a spazi lasciati bianchi al fine di una loro integrazione successiva, come se vi fosse una difficoltà nella loro comprensione (come accade per esempio nel caso dell'omissione in P del verbo *qualificare*, perfettamente leggibile in A: cfr. *supra*, p. 40).

97. Cfr. *supra*, pp. 38-39.

98. Cfr. *supra*, *ibid.*

99. A permette di migliorare il testo di P, soprattutto tramite il reintegro di termini o gruppi di termini omessi nella copiatura o anche di ripristinare il corretto ordine delle parti minimali di un argomento e di individuare errori (talora marchiani) di scioglimento delle abbreviazioni (cfr. *supra*, I, es. 1; 2, ess. 1-5; 3, ess. 1-2).

100. In certi casi, infatti, anche P permette di integrare o correggere A (cfr. *supra*, 5, esempi 1-3).

Non si può invece del tutto escludere l'ipotesi che A e P derivino entrambi, in maniera indipendente l'uno dall'altro, da uno stesso testimone andato perduto. A e P presentano infatti alcune lezioni errate comuni che invitano a riflettere sulla possibilità che si tratti di errori congiuntivi (cfr. *supra*, pp. 45-46).

Per quanto riguarda l'aspetto della redazione del testo, dai sondaggi effettuati non sono emerse prove sufficienti per ipotizzare che P sia una *reportatio* di prima mano del corso sulle *Sentenze* del delle Travi. Inoltre, in P (come in A) non sono stati rilevati interventi che possiamo sicuramente valutare come autoriali. Sempre in base ai sondaggi e tenendo conto degli elementi di divergenza individuati da Piron tra le due redazioni del testo, *Lectura* e *Ordinatio*¹⁰¹, e con particolare riferimento a quella che è stata definita in precedenza «differenza minimale»¹⁰², non sono emerse prove sufficienti per sostenere che P sia una redazione diversa da quella di A. Per il momento, se assumiamo, sulla base della testimonianza di Ehrle, che il perduto To trasmettesse una versione abbreviata di A – dunque la *Lectura* –¹⁰³, e che dunque A corrisponda all'*Ordinatio*, cioè a una redazione successiva allo svolgimento del corso, rivista e integrata dallo stesso Pietro, si può ritenere che anche P sia un frammento di una copia dell'*Ordinatio*. Tuttavia, l'identificazione della «differenza minimale», ossia la differenza riconoscibile tra le parti comuni delle due redazioni, potrebbe richiedere un'attenzione superiore a quella effettuata con i precedenti sondaggi, per cui solo un esame completo potrebbe dirimere la questione.

Dal punto di vista cronologico, P sembra leggermente precedente a A: è prodotto di mano esperta, francese (difficile una localizzazione più precisa, ma un'ipotesi di provenienza dalla Francia meridionale è avanzabile), più decisamente primotrecentesca rispetto a quella di A. Per quanto riguarda la mano di A, non ci sono motivi sicuri per ritenere che questa sia inglese; A è utilizzato inoltre esclusivamente da mani transalpine.

Queste informazioni consentono di formulare due riflessioni: da una parte, il ritrovamento di P porta a supporre che la redazione dell'*Ordinatio* sul primo libro delle *Sentenze* del delle Travi sia stata realizzata in un momento cronologicamente ancora più vicino allo svolgimento del corso sulle *Sentenze* (la cui datazione, peraltro, non è ancora stabilita con certezza)¹⁰⁴;

101. Cfr. *supra*, pp. 33-34.

102. Cfr. *supra*, p. 34.

103. Cfr. *supra*, pp. 28-29.

104. Cfr. *supra*, pp. 32-33.

dall'altra, che la tradizione manoscritta sul *Commento* al I libro delle *Sentenze* appare per il momento integralmente affidata a mani graficamente non italiane, e pertanto poco giova alla messa a fuoco della presenza del suo autore in Santa Croce.

L'attribuzione qui avanzata dell'anonimo frammento conservato in BML, Plut. 4 sin. 3 a *Petrus de Trabibus*, autore che è stato oggetto di ampia attenzione negli studi dedicati all'ambiente culturale e religioso fiorentino della fine del Duecento, non permette dunque di risolvere l'oscurità che per molti versi ne investe ancora il profilo biografico, ma costituisce un'importante conferma del fatto che il suo corso sulle *Sentenze* lasciò testimonianze in Santa Croce. In questo contesto si situa infatti la considerazione dell'ultimo aspetto, che riguarda la nota d'uso presente nel manoscritto laurenziano al f. 224v¹⁰⁵, riferita al Bonfantini.

Al momento non è altresì possibile stabilire con certezza se Bonfantini l'abbia avuto in uso per via della sua attività di lettore dello studio teologico di Santa Croce (attività che, come visto in precedenza, è attestata intorno al 1318), o, in seguito, per ragioni legate alla sua attività inquisitoriale in Toscana (che però ebbe inizio più tardi, nel 1329)¹⁰⁶. Sappiamo però che egli era presente in Santa Croce alla fine del Duecento (la sua presenza è attestata in un documento recante la data 7 maggio 1297)¹⁰⁷, quindi in un momento assai vicino a quello del presunto svolgimento del corso di Pietro delle Travi sulle *Sentenze*.

Il ritrovamento del frammento di P e la sua attribuzione a Pietro delle Travi suggeriscono un ultimo, cruciale, elemento di riflessione. Alla luce dell'interesse suscitato da questa figura e anche delle suggestive ipotesi presentate dagli studiosi, e data l'oscurità che ancora l'avvolge, si rende necessaria una ricognizione puntuale delle testimonianze manoscritte dei suoi testi e della loro circolazione, al fine, per quanto possibile, di sostanziarle, corroborarle o anche smentirle tramite la documentazione pervenuta. L'identificazione del frammento dimostra inoltre la necessità di un accurato e sistematico esame dei contenuti dei manoscritti del fondo di Santa Croce che, pur essendo già stato oggetto di numerosi e stimolanti studi specialmente in occasione dell'anno dantesco, potrebbe ancora riservare qualche interessante sorpresa fra le pagine dei suoi codici.

105. Cfr. *supra*, p. 38.

106. Cfr. *supra*, p. 38 n. 86.

107. Cfr. *supra*, *ibid.*

ABSTRACT

New Research on the Santa Croce Collection: a Fragment of Peter of Trabibus' «Commentary on the Sentences» (BML, Plut. 4 sin. 3, ff. 211ra-224rb)

This article offers a survey of manuscript witnesses of Peter of Trabibus' *Commentary on the Sentences* in light of the new documentary evidence that has emerged from research related to the cataloguing of manuscripts from Santa Croce. The third codicological unit of ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 4 sin. 3 (ff. 211ra-224rb, l. 13) contains an acephalous, anonymous, and untitled text recorded as *Quaestiones et disputationes*. It has been a focus of research even in very recent times, particularly on account of an annotation ad usum of Accursio Bonfantini (a leading figure in the convent, and in 14th-century Florence and Tuscany more generally). This text is actually a fragment of Peter of Trabibus' *Commentary* on Book I of the *Sentences*. The article offers a first, provisional attempt to reconstruct the relationship between this fragment and ms. Assisi, Biblioteca e Centro di documentazione francescana del Sacro Convento, Fondo antico 154, ff. 1r-123v, the only surviving witness of this author's commentary on Book I of the *Sentences*.

Paola Bernardini
Università degli Studi di Siena
paola.bernardini@unisi.it

Paolo Divizia

ARISTOTELE E LE «SENTENTIE DI TULLIO»,
SENECA E ALTRI FILOSOFI NEL MS. I.VI.22
DELLA BIBLIOTECA COMUNALE DEGLI INTRONATI DI SIENA*

I. PREMESSA

Le versioni italiane della *Rhetorica* di Aristotele, a lungo trascurate, sono state oggetto di recente indagine da parte di Fiammetta Papi, che inquadra correttamente il fenomeno della nascita della retorica volgare:

«nel rinnovato contesto storico-sociale all'indomani dell'affermazione dei Comuni del Centro-Nord (e dell'istituzione del regime del *podestà* forestiero), quando si rese sempre più necessaria, per la gestione politica e amministrativa delle città, una preparazione retorica non limitata al solo latino sul fronte delle artes dictandi e *aregandi* (o *concionandi*)»¹.

Lungo l'asse Bologna-Firenze-Siena a partire dagli anni Quaranta del XIII secolo prolifera, infatti, una copiosa attività scrittoria etichettabile

* Questo lavoro è stato realizzato con un contributo per la ricerca messo a disposizione dalla Presidenza della Facoltà di Lettere e Filosofia della Masarykova univerzita di Brno (Děkanský grant MUNI/FF-DEAN/1672/2021).

I. F. PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento: tre volgarizzamenti inediti della Retorica di Aristotele*, in *Studi di filologia offerti dagli allievi a Claudio Ciociola*, Pisa 2020, pp. 289-308 (alle pp. 289-290). Vd. anche EAD., *Aristotle's Rhetoric in Italy (1250-1400): The Latin and the Vernacular*, in *Brill's Companion to the Reception of Ancient Rhetoric*, edited by S. PAPAIOANNOU - A. SERAFIM - M. EDWARDS, Leiden-Boston 2022, pp. 192-222.

P. Divizia, *Artistotele e le «Sententie di Tullio», Seneca e altri filosofi nel ms. I.VI.22 della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena*, in «Codex Studies» 6 (2022), pp. 53-92 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-180-3)

©2022 SISMELE · Edizioni del Galluzzo & the Author(s)  CC BY-NC-ND 4.0

come retorica volgare, che si manifesta in un variegato spettro di risultati: dalla teoria (essenzialmente di derivazione ciceroniana) fino ai modelli pratici, caratterizzati da fitti e intricati rapporti di derivazione, di lettere e discorsi. Tra tanti anonimi si impongono alcuni nomi: a Bologna, il precoce Guido Fava (o Faba), di cui per il versante volgare si devono ricordare la *Gemma purpurea* e i *Parlamenta et epistole*², e Matteo dei Libri con le sue *Arringhe*³; a Firenze, Brunetto Latini, traduttore e commentatore dei primi 17 capitoli del *De inventione* nella *Rettorica*⁴, e Bono Giamboni, traduttore-riumaneggiatore della *Rhetorica ad Herennium* (opera che, come è noto, nel medioevo era ritenuta di Cicerone) con le redazioni α e β del *Fiore di retorica*, a cui seguiranno i rifacimenti γ , anonimo, e δ , redazione stratificata in cui ebbe qualche ruolo Guidotto da Bologna⁵. Un po' più tardi, a Firenze, troviamo due rifacimenti delle *Arringhe* di Matteo dei Libri: le *Dicerie* di Filippo Ceffi⁶, e il *Flore de parlar* di Giovanni da Vignano, che antepone alle arringhe 6 capitoli di teoria⁷ e, anonimi, il *Trattatello di colori rettorici*⁸, e la *Sommetta* falsamente attribuita a Brunetto⁹.

2. Per le 15 formule in volgare nei capp. 22 e 23 della *Gemma purpurea*: A. CASTELLANI, *Le formule volgari di Guido Fava*, in «Studi di Filologia Italiana» XIII (1955), pp. 5-78 (testo critico e trascrizione della lezione degli 8 testimoni alle pp. 45-69); per i 26 parlamenti in volgare: ID., *Parlamenti in volgare di Guido Fava*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano» II (1997), pp. 231-249 (testo alle pp. 232-249).

3. MATTEO DEI LIBRI, *Arringhe*, a cura di E. VINCENTI, Milano-Napoli 1974. L'edizione include anche alcune dicerie stravaganti. Un nuovo testimone frammentario (contiene solo 20 arringhe, in altro ordine) è stato segnalato e pubblicato da P. CHERCHI, *Una nuova versione toscana delle Arringhe di Matteo dei Libri*, in *Andrea Cappellano, i trovatori e altri temi romanzeschi*, Roma 1979, pp. 170-193.

4. BRUNETTO LATINI, *La retorica*, testo critico di F. MAGGINI, prefazione di C. SEGRE, Firenze 1968. Una nuova edizione è stata annunciata da E. GUADAGNINI, «Secondo la forma del libro»: note sulla tradizione manoscritta della «Rettorica» di Brunetto Latini, in *Il Ritorno dei Classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di G. ALBANESE et al., Firenze 2015, pp. 355-367.

5. BONO GIAMBONI, *Fiore di retorica*, ed. critica a cura di G. B. SPERONI, Pavia 1994 (d'ora in avanti citato come SPERONI, *Fiore di retorica* se si fa riferimento alle pagine del curatore); L. LEONARDI, *Un nuovo testimone del «Fiore di Rettorica» di Bono Giamboni*, in *Miscellanea di studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, a cura degli Allievi padovani, voll. I-II, Firenze 2007, vol. I, pp. 175-194.

6. S. PREGNOLATO, *Le «Dicerie» negli autografi del Ceffi*, in «Studi di Filologia Italiana» LXXXVI (2018), pp. 5-89, che ora sostituisce G. GIANNARDI, *Le «Dicerie» di Filippo Ceffi*, in «Studi di Filologia Italiana» VI (1942), pp. 5-63 (testo alle pp. 27-63).

7. GIOVANNI FIORENTINO DA VIGNANO, *Flore de parlar*, a cura di E. VINCENTI, in MATTEO DEI LIBRI, *Arringhe*, pp. 231-325.

8. A. SCOLARI, *Un volgarizzamento trecentesco della «Rhetorica ad Herennium»: il «Trattatello di colori rettorici»*, in «Medioevo Romanzo» IX (1984), pp. 215-255 (testo alle pp. 244-255).

9. I. HIJMANS-TROMP, *La Sommetta falsamente attribuita a Brunetto Latini*, in «Cultura Neolatina» 59/3-4 (1991), pp. 177-243 (testo alle pp. 201-207).

Di fianco a queste opere, spesso materialmente di fianco negli stessi testimoni, compare una miriade di brevi testi anonimi di minor respiro che attendono ancora di essere studiati in modo adeguato. Tra questi si possono ricordare: le dicerie, di area bolognese, aggiunte al *Fiore di virtù*, pubblicate da Carlo Frati secondo una redazione breve¹⁰, e trasmesse in altra redazione più ampia da due testimoni antichi dello stesso *Fiore di virtù*, ossia S = Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.II.7 e N = Napoli, Biblioteca Nazionale XII.E.33 (mutilo quest'ultimo, ma superiore a S stando ai primi sondaggi); le dicerie, di area veneta, conservate a San Pietroburgo¹¹, imparentate almeno in parte con le precedenti; il caotico trattato di retorica conservato a Kórnik, in Polonia, che presenta all'inizio i capitoli «guidottiani» che troviamo nella redazione δ del *Fiore di rettorica*¹²; i testi che accompagnano la *Rettorica* e il *Fiore di rettorica*¹³; il dialogo «politico» pseudo-storico tra Lelio Albano e Cato Magno che si legge in S e N; i volgarizzamenti diretti e indiretti del *Liber de doctrina tacendi* di Albertano da Brescia¹⁴; gli esordi del «maestro Guido Fava d'Arezzo» (*sic*) e il volgarizzamento parziale della *Summa de vitiis et virtutibus* di Guido Fava contenuti nel manoscritto

10. C. FRATI, *Dicerie volgari del sec. XIV aggiunte in fine del «Fior di virtù»*, in *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna nel quarantesimo anno del suo insegnamento*, Firenze 1911, pp. 313-335 (testo alle pp. 325-335).

11. M. PISTORESI, *Tracce quattrocentesche di ars aregandi tra Venezia e Ragusa: il Tratado per ambasciatori della collezione Likhachev di S. Pietroburgo*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», vol. 164 / III-IV (2006), pp. 439-479 (testo alle pp. 463-472).

12. P. DIVIZIA, *Volgarizzamenti due-trecenteschi da Cicerone e Aristotele in un codice poco noto (Kórnik, Polska Akademia Nauk, Biblioteka Kórnicka, 633)*, in «Italia Medioevale e Umanistica» LV (2014), pp. 1-31.

13. Oltre naturalmente a SPERONI, *Fiore di rettorica*, vd. anche P. DIVIZIA, *Un nuovo testimone dei Deti di Secondo e altre spigolature dal codice Dresden, Sächsische Landes- und Universitätsbibliothek (SLUB), Mscr.Dresd.Ob.44*, in «Or vos conterons d'autre matiere». Studi di filologia romanza offerti a Gabriella Ronchi, a cura di L. DI SABATINO - L. GATTI - P. RINOLDI, Roma 2017, pp. 113-145, alle pp. 133-135. I testi sono parzialmente pubblicati in A. GAZZANI, *Frate Guidotto da Bologna. Studio storico critico, con un testo in lingua inedito del secolo XIII*, Bologna 1885, pp. 63-72. Un'edizione è in allestimento da parte di chi scrive.

14. Il censimento più completo e aggiornato è quello fornito da I. GUALDO, *AlbBreLDT*, in *Toscana Bilingue - Catalogo Biflow, Venezia, ECF*, scheda pubblicata il 5 gennaio 2021, all'indirizzo catalogobiflow.vedph.it/work/?id=27, che individua 8 versioni italiane. A cui si deve aggiungere la cosiddetta *Piccola dottrina del parlare e del tacere*, che passa attraverso il francese di Brunetto, per la quale vd. P. DIVIZIA, *Aggiunte (e una sottrazione) al censimento dei codici delle versioni italiane del Tresor di Brunetto Latini*, in «Medioevo Romanzo» XXXII/2 (2008), pp. 377-394, alle pp. 380-382; ID., *Integrazioni al censimento dei codici italiani di Brunetto Latini*, in «Medioevo Romanzo» XXXVII/1 (2013), pp. 184-185.

BNCF II.II.72, latore anche delle *Arringhe* di Matteo dei Libri¹⁵; le epistole del maestro Sanguigno da Pisa contenute nel manoscritto BML, Plut. 76.74, testimone anch'esso delle *Arringhe* di Matteo dei Libri¹⁶.

2. LA «RETHORICA» DI ARISTOTELE

Soltanto recentemente, si diceva, si è cominciato a far luce sulle versioni volgari della *Rhetorica* di Aristotele, le quali seguono di poco le traduzioni latine tardomedievali e sembrano costituire un filone indipendente rispetto alla retorica volgare di derivazione ciceroniana e ai modelli di discorsi e lettere. Riassumo qui per comodità del lettore quanto scritto da Fiammetta Papi¹⁷. Sul versante latino si distinguono tre traduzioni:

- 1) *vetus*: anonima, dal greco, non si esclude che sia anteriore al 1200, tramandata da 4 manoscritti;
- 2) *arabica*: opera di Ermanno Alemanno, anteriore al 1256, incorpora passi dai commenti arabi (da cui il nome) di al-Farabi, Avicenna e Averroè (la traduzione araba del testo di Aristotele è anteriore all'VIII secolo);
- 3) versione di Guglielmo di Moerbeke: dal greco, anteriore al 1269, tramandata da più di cento manoscritti (alcuni dei quali peciati), costituisce il testo vulgato nell'Europa occidentale.

Egidio Romano conosce tutte e tre le versioni latine, e se ne serve nel suo commento alla *Rhetorica*. La teoria aristotelica delle passioni, trattata nella *Rhetorica*, sarà poi inclusa nel *De regimine principum*.

Anche sul versante volgare si conoscono tre versioni:

- 1) una versione, tramandata soltanto da BAV, Chig. M.VI.126, del secondo quarto del XIV secolo, deriva dalla *Vetus*;
- 2) un'altra versione, attribuita a *Nicholò* o *Nicholao Anglico* (ma il nome pone alcuni problemi), è tramandata da due testimoni – Città del Vaticano, BAV, Chig.

15. Il volgarizzamento della *Summa* è edito da V. PINI, *La «Summa de vitiis et virtutibus» di Guido Faba*, in «Quadrievium. Rivista di filologia e musicologia medievale» 1 (1956), pp. 41-152, alle pp. 103-125 e 133-151.

16. L'edizione è stata fornita da G. ABBIO, *Le epistole di Maestro Sanguigno da Pisa*, in «Pluteus» 3 (1985), pp. 57-110. In fase di correzione di bozze posso segnalare il ricco volume di S. BISCHETTI, *La tradizione manoscritta dell'«ars dictaminis» nell'Italia medievale. «Mise en page» e «mise en texte»*, Berlin-Boston 2022, incentrato su opere e autori circolanti, in latino e in volgare, nella Toscana medievale (fine sec. XIII-metà sec. XV circa).

17. PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento*.

M.VIII.162, metà del XIV secolo; Padova, BU 1402, XV secolo –, e dipende dalla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke. Nel Chigiano la *Rhetorica* è accompagnata da un compendio volgare dell'*Ethica Nicomachea* che è testimoniato anche da altri tre manoscritti (due conservati presso la Biblioteca Marciana di Venezia; uno presso la Biblioteca dei Girolamini di Napoli);

- 3) la terza versione, individuata da Fiammetta Papi, è un compendio attestato da un solo manoscritto – BCI I.VI.22, codice del terzo quarto del XIV secolo –, che dipende (direttamente o attraverso un compendio latino?) dalla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, di cui offre solo una parte dei capitoli del secondo e del terzo libro con un intervallo tra le due sezioni: più precisamente presenta i capitoli II.4-17 e III.1-12.

3. IL CODICE SIENA, BCI I.VI.22 E I TESTI CHE TRAMANDA

Del codice sono già disponibili dettagliate descrizioni codicologiche, su cui naturalmente mi baso per la breve descrizione esterna, ma non senza aver condotto un nuovo esame del codice, tramite riproduzione fotografica a colori¹⁸.

Membr., sec. XIV s.q., ff. 39 (num. mod. a penna, con f. 24 num. erroneamente 34), 309 × 214 = 29 [211] 69 × 23 [63 (13) 62] 53. Il manoscritto si compone di due sezioni tematiche omogenee opera di mani diverse: sezione I (ff. 1-32) costituita da 4 quaderni con richiami, ma l'ultimo rimane in sospeso per la caduta di uno o più fascicoli; sezione II (ff. 33-39) costituita da 1 quaderno la cui ultima carta, incollata sul contropiatto posteriore, funge da controguardia. Bianchi i ff. 38 e 39. Legatura antica in pergamena, la controguardia anteriore è costituita da un frammento membranaceo di un codice del XII sec.

Mi dilungherò invece maggiormente sulla componente testuale, finora messa in secondo piano eccezion fatta per Aristotele, passando in rassegna i tre testi offerti dal codice:

18. Vd. scheda in MIRABILE: www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-i-vi-22-manuscript/27/217490 [ultima consultazione: marzo 2022], di cui accolgo la datazione, unitaria per l'intero codice; PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento*, pp. 296-297, propone una datazione più bassa, al terzo quarto del XIV secolo per quanto riguarda l'ultimo fascicolo, che definisce «cronologicamente anteriore» rispetto al resto del codice. Criteri di trascrizione, in tutto l'articolo: conservo la grafia, ma divido le parole, introduco maiuscole e punteggiatura secondo l'uso moderno; sciolgo tra parentesi tonde le abbreviazioni, distingo *u* e *v*, riduco a *i* le *j*; ove rilevante indico con una barretta verticale | il cambio di linea, e con due || il cambio di colonna o di facciata.

1. controguardia anteriore, incollata sottosopra¹⁹: Agostino, *In Iobannis evangelium tractatus*, frammento (TAV. 1)²⁰.

XII sec., testo su due colonne: la pagina è mutila in alto (con perdita di testo equivalente a poco meno della metà dello specchio di scrittura)²¹; la colonna di sinistra è mutila, in corrispondenza del margine interno del volume, di circa due/tre lettere per linea (che integro tra parentesi quadre nella trascrizione degli *incipit* ed *explicit*). Prima colonna: *In Iobannis evangelium tractatus*, XXIX, 6, 7-19; *inc.*: «[ta]m profundum non om(ne)s in[te]llecturo²², et in consequenti [de]dit consilium. Intellegere [vi]s? Crede»; *expl.*: «Cum ergo ad possi[bili]tate(m) intelligendi c(on)siliu(m)».

Seconda colonna: *In Iobannis evangelium tractatus*, XXIX, 6, 31-43; *inc.*: «quod illi placet? Ipse autem D(omi)n(u)s ap(er)te alio loco dicit: 'Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem ille misit. Ut credatis in eum'»; *expl.*: «Ipsa e(st) ergo fides qua(m) de nobis exigit²³; et n(on) invenit quod exigit, nisi donaverit quod inveniat. Q(uae) fides».

2. ff. 1ra-32vb: Compendio in volgare di Aristotele, *Rhetorica*, capp. II.4-17 e III.1-12.

Littera textualis, su due colonne, di 39 linee inquadrate in 40 righe. Iniziali alternate in turchino e rosso, così come i segni di paragrafo. Presenza di correzioni sui margini, della stessa mano, con doppio richiamo; triplo richiamo (testo, margine laterale, margine inferiore) se lo spazio sul margine laterale non è sufficiente, come a f. 3vb (TAV. IV). Colorito linguistico senese.

Per un approfondimento sul testo rimando agli studi di Fiammetta Papi già citati²⁴. Mi limito a osservare che la capitale maggiore (TAV. II) con cui si apre il testo – *inc.*: «Poi che ' filosofo àne tractato dell'ira (e) de lo mitigamento d'essa, tracta seguentemente de la passione de l'amore» – è una P miniata il cui occhio è alto quanto 8 linee di scrittura, l'asta verticale è alta quanto 22 linee, e le decorazioni che si diramano in alto e in basso occupano l'intera altezza della carta. Ciò mostra senza ombra di dubbio che, sebbene il testo sia acefalo, è da escludere la caduta di fascicoli prima della sezione conservata: una capitale così imponente sia per dimensioni sia per decorazioni non può infatti essere la maiuscola riservata al quarto capitolo del secondo libro, ma doveva, nelle intenzioni, marcare l'inizio dell'opera. Sotto l'aspetto testuale, si deve perciò ipotizzare che già il modello

19. Nella descrizione del frammento parlerò di «sinistra» e «alto» della pagina secondo l'orientamento del testo, non secondo quello in cui si trova attualmente nella funzione, contingente e detestualizzata, di controguardia.

20. *Sanctii Aurelii Augustinii In Iobannis evangelium tractatus CXXIV*, post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS, Turnhout 1954 (CCSL 36), pp. 286-287.

21. Si conservano 23 linee per ciascuna colonna, equivalenti a circa 13 linee dell'edizione a stampa di riferimento; il testo perduto tra la prima e la seconda colonna corrisponde a circa 11 linee dell'edizione a stampa, che dovrebbero perciò equivalere a 19/20 linee del manoscritto.

22. Il testo critico ha *intellecturos*.

23. Il testo critico ha *exigit Deus*.

24. PAPI, *Per la retorica volgare nel Due e Trecento*; EAD., *Aristotle's Rhetoric in Italy (1250-1400)*.

fosse privo del primo libro e dei primi tre capitoli del secondo. A riprova di ciò si osservi che le iniziali con cui si aprono i capitoli successivi (TAVV. III e V) sono alte quanto 2 linee per le lettere «basse» (come *e* o, talvolta la *d*), e da 3 a 5 linee per le lettere che scendono sotto il rigo o salgono (ad es. la *p*, talvolta la *d*). La *E* con cui si apre il III libro a f. 23r (TAV. VI) è alta solo 6 linee, e i fregi che si dipartono dal corpo della lettera occupano all'incirca $\frac{3}{4}$ dell'altezza della carta.

Diverso è invece il discorso a proposito della fine dell'opera. A f. 32v, fine del quarto quaderno, materialmente integro, il testo si interrompe bruscamente alle parole «p(er)ciò che cotale pa(r)lare di (con)siglio de la comunità ène» e il richiamo «dinançi» che chiude il fascicolo rimane sospeso (TAV. VII). Qui si dovrà perciò ipotizzare la caduta di uno o più fascicoli.

3. ff. 33ra-37va: *Sententie di Tullio*, Seneca e altri filosofi (testo già noto come *Giunta agli «Ammaestramenti degli antichi»*; TAV. VIII).

Littera textualis, su due colonne, di 39 linee inquadrate in 40 righe. Mano diversa rispetto a quella del compendio di Aristotele, ma sostanzialmente coeva e dello stesso ambiente. Anche lo specchio di scrittura coincide. Iniziali alternate in turchino e in rosso: alta quanto 6 linee di scrittura la maiuscola che apre il testo, troviamo poi maiuscole alte 2 linee all'inizio delle sezioni di cui è costituita l'opera (con qualche irregolarità), e maiuscole alte 1 linea all'inizio di ciascuna *sententia*. Non compaiono segni di paragrafo. Le differenze nella *mise en page* rispetto alla sezione aristotelica sono assai probabilmente da imputare alla natura del testo: trattandosi di una raccolta di brevi *sententiae*, ogni massima comincia su una nuova linea e presenta una piccola maiuscola, esterna allo specchio di scrittura. Colorito linguistico senese.

L'opera è scandita in sezioni che sul manoscritto si aprono con una rubrica o una linea bianca, ma manca un titolo complessivo:

- a) ff. 33ra-34ra: *Sententie di Tullio*²⁵;
- b) ff. 34ra-37ra: *Sententie abbreviate di Seneca* (ossia, in larga parte, Publilio Siro);
- c) f. 37ra-b: *Sententie di filosofi* (Socrate, Diogene, di nuovo Socrate, Aristotele);
- d) ff. 37rb-38va: linea bianca, rubrica assente (Pietro Alfonsi, *Disciplina clericalis*)²⁶.

Il testo è conosciuto come *Giunta agli «Ammaestramenti degli antichi»*, perché nei due testimoni precedentemente noti – BNCF, Pal. 600 e BMarucc C. 150 – segue immediatamente la raccolta di frate Bartolomeo da san Concordio²⁷. Della *Giunta*,

25. All'interno di questa sezione compare anche una capitale incongrua, non preceduta né da rubrica né da linea bianca, per la quale vd. l'apparato critico al § 30.

26. Non è il volgarizzamento noto, per il quale rimando a P. DIVIZIA, *Novità per il volgarizzamento della «Disciplina clericalis»*, Milano 2007.

27. Il censimento più aggiornato e completo è quello recentemente fornito da M. CONTE, *Gli «Ammaestramenti degli Antichi» di Bartolomeo da San Concordio. Prime osservazioni in vista dell'edizione critica*, in «Reti Medievali» 36 (2020) = J. BARTUSCHAT - E. BRILLI - D. CARRON, *The Dominicans and the*

più volte stampata, ricorderemo solo due edizioni: la prima, a cura di Domenico Maria Manni, che dipende dal codice Palatino²⁸; e quella a cura di Vincenzo Nannucci, che si basa sulle edizioni precedenti, corrette con l'ausilio del Maruccelliano da lui scoperto e con le fonti, puntualmente riportate a fronte, quando individuate²⁹. L'*emendatio ex fonte* è condotta anche oltre i limiti del dovuto, come da prassi nell'Ottocento, ma avere a disposizione il testo delle fonti è utile per valutare puntualmente le opposizioni tra lezioni altrimenti adiafore; purtroppo però, quando anche il modello sia tale pure a livello di struttura, non costituisce una valida pietra di paragone per determinare la bontà di quelle *sententiae* che, come vedremo, compaiono solo nel nostro testimone, perché la fonte non è ancora stata identificata con precisione. Avviene così ad esempio nelle *Sententiae abbreviate* di Seneca (§§ 40-280, corrispondenti ai §§ 39-266 dell'ed. Nannucci): il testo dipende da un modello latino – in buona parte identificabile come un frammento delle *Sententiae* di Publilio Siro³⁰ – che dispone le massime in ordine alfabetico (naturalmente, come di consueto per l'epoca, tenendo conto solo della prima lettera), limitato alla sezione che va dalla I alla Q, con lievi irregolarità che potrebbero essere dovute allo scarto tra il modello usato dal volgarizzatore e la fonte individuata da Nannucci per ciascun paragrafo; spesso infatti spostando una parola nel testo della fonte citata si ottiene una *sententia* alfabeticamente ordinata nella sequenza, anche quando

Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th Centuries), Firenze 2020, pp. 157-191, che contempla 28 testimoni degli *Ammaestramenti*. A questi andrà però aggiunto il Maruccelliano citato poc'anzi, interessante miscellanea in prosa su cui tornerò in altra sede.

28. *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani, raccolti, e volgarizzati per f. Bartolommeo da S. Concordio Pisano dell'ordine de' frati predicatori*, a cura di D. M. MANNI, Firenze 1734.

29. *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani raccolti e volgarizzati per Fra Bartolommeo da San Concordio pisano Dell'ordine dei Frati predicatori* ridotti a miglior lezione coll'aiuto de' Codici e corredati di note dal prof. V. NANNUCCI, Firenze 1840, pp. 596-635 (testo del volgarizzamento alle pagine dispari; testo delle fonti senza specificarne la loro provenienza, di fronte, alle pagine pari). Quali siano le fonti è indicato sommariamente a p. 10: «Ho poi creduto utile di riportare i versi latini corrispondenti alle sentenze contenute nella detta Giunta, le quali son tratte principalmente dall'Epistole di Seneca, da' versi di Publio Siro, da Cicerone, dal Vescovo Martino e da altri».

30. L'edizione di riferimento è *Publilii Syri Mimi Sententiae*, recensuit G. MEYER, Lipsiae 1880, da cui traggio anche la *varia lectio*. Risulta però ancora utile al nostro scopo la meno affidabile edizione *Publilii Syri Sententiae*, ad fidem codicum optimorum primum recensuit E. WOELFFLIN, Lipsiae 1869, che accoglie a testo una serie di proverbi confluiti nella tradizione e che erano presenti anche nel modello di cui si è servito il nostro traduttore (modello appartenente alla famiglia ψ , come già segnalava Wilhem Meyer sciogliendo le abbreviazioni di cui si serve nell'apparato, p. 11: «Bart. Fratris Bartholomaei da San Concordio libro 'Ammaestramenti degli Antichi' addita est in appendice (Giunta) versio Itala collectionis ψ , paucis locis discrepans»). L'unico testimone completo della famiglia ψ – München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6292, ff. 143v-162r (= F) – è disponibile in riproduzione fotografica sul sito della biblioteca, all'indirizzo [bibliotheca-laureshamensis-digital.de/view/bsb_clm6292/](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63862-p0071-9). Si deve però pensare a un antenato latino 'arricchito' secondo lo schema alfabetico, entro cui il volgarizzatore o il suo modello diretto operò una scelta. Ad es. il § 174, all'interno della sezione dei detti che in latino cominciano per N, corrisponde a «Nobilis equus umbra virgae regitur, ignobilis nec calcaribus urgetur» (Quintus Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni*, 7.4.18), assente in Publilio Siro, anche secondo la versione già ampliata di ψ .

non sia presente nella raccolta di Publilio Siro; ma qualche paragrafo non rientra in questa logica.

4. TRADIZIONE E PROBLEMI TESTUALI DELLA COSIDDETTA «GIUNTA AGLI “AMMAESTRAMENTI DEGLI ANTICHI”»

L'individuazione di un terzo testimone della cosiddetta *Giunta* permette, da un lato, significativi avanzamenti nella *constitutio textus* e, dall'altro, di superare l'etichetta che è stata attribuita all'opera dal suo primo editore, Domenico Maria Manni. La tradizione, come si diceva, è costituita da tre testimoni:

P = BNCF, Pal. 600, ff. 113rb-120va³¹

M = BMarucc C. 150, ff. 92va-97vb

S = BCI I.VI.22, ff. 33ra-38va

e risulta senza dubbi bipartita: da un lato S, tendenzialmente più corretto (o fedele alla fonte latina anche nei guasti) e completo, dall'altro PM – i testimoni già noti in precedenza in cui la *Giunta* segue agli *Ammaestramenti* –, che derivano da un modello comune caratterizzato soprattutto da omissioni di *sententiae*, banalizzazioni e tentativi di correzione talvolta solo in apparenza riusciti. A livello strutturale, le macrovarianti che emergono da un confronto tra le due tradizioni sono: l'assenza in PM di 14 *sententiae* che risultano in S (32, 42, 43, 47, 64, 71, 94, 103, 145, 201, 215, 216, 252, 282), mentre S è privo di una sola *sententia* di PM (301); la dislocazione in S delle *sententiae* relative a Diogene (291-293), che vengono così a interrompere la sezione socratica (281-290) e costringono il copista a ripetere il nome di Socrate all'inizio di 287, alla ripresa; una serie di guasti che paiono dovuti all'incomprensione di *malvagio*, con tutta evidenza scritto in forma abbreviata *magio* con *titulus* nel modello, come le inversioni dei §§ 139-140 (§ 139 in un primo tempo saltato da PM perché incomprensibile e poi recuperato dopo aver letto *malvagi* 141 e *malvagio* 142?) e 221-222 (spiegabile come il caso precedente oppure come *saut du même au même* nel capostipite di PM tra *malvagi* 220 e *malvagi* 221, seguito da immediato recupero), e la lezione *magio*, senza segni di abbreviazione, al § 61 in S³². È

31. Descrizione del codice in CONTE, *Gli «Ammaestramenti degli Antichi»*, pp. 169-170.

32. Diverso è invece il caso di 120, ove in corrispondenza di «Medicina de la disaventura è la patientia» S, troviamo «Medicina de' malvagi è la patientia» PM: qui, infatti, è erronea la lezione

invece irrilevante per la *constitutio textus* l'innovazione singolare di P, che aggiunge 4 *sententiae* in latino (con 5 iniziali) tra i §§ 38 e 39.

Quanto all'opposizione tra S e PM per la presenza/assenza di intere *sententiae* è necessario distinguere tra:

- casi in cui la presenza della *sententia* nella fonte fa propendere per l'autenticità: così un paragrafo tramandato dal solo S, che si trova già nell'opera di Publilio Siro (71 = I 44); e un paragrafo conservato solamente da PM (301), che proviene dalla *Disciplina clericalis*, fonte non nominata, come le 5 *sententiae* che precedono e le 5 che seguono³³;
- *sautes du même au même* in senso classico, in cui viene a mancare la porzione testuale compresa tra le due occorrenze identiche o quasi, e dunque quando riguarda l'*incipit* di due *sententiae* consecutive può dare l'impressione che manchi la prima delle due (103, 201, 215, 216), mentre se riguarda la parte finale della *sententia* pare che manchi la seconda (è il caso di 301, assente in S, da giudicare autentico anche per la sua provenienza, come si è detto);
- salti in cui, in corrispondenza di due *sententiae* consecutive che cominciano allo stesso modo, non viene eliminata la porzione di testo intermedia bensì l'intera seconda *sententia* (32, 47, 145, 304), fenomeno che trova la sua eziologia materiale nella *mise en page* dell'opera, dal momento che – in tutta la tradizione conservata e dunque presumibilmente su su almeno fino al vertice-archetipo, punto limite della ricostruzione per via stemmatica – ciascuna massima comincia su una nuova linea e presenta una piccola maiuscola. Tale strutturazione del testo diventa infatti una guida per il copista, che nel compiere il suo lavoro tenderà a memorizzare *sententiae* intere (se non troppo lunghe) e a servirsi dell'*incipit* delle medesime come punto di riferimento nel continuo passaggio tra esemplare e copia *in fieri*.

Ad es.:

S	PM
144. Neuna è più grande follia che fare p(er)ire lo buono p(er) odio del malvagio.	Niuna è più grande follia che fare perire lo buono p(er) odio del malvagio.
145. Neuna cosa mise la natura sì alto che la virtù dell'uomo no(n) vi avenga.	<i>om.</i>

«de' malvagi» di PM, perché il testo traduce Publilio Siro, *Sententiae*, M 34: «Medicina calamitatis est aequanimitas».

33. Per il testo si fa riferimento a *Petri Alfonsi Disciplina Clericalis*, von A. HILKA - W. SÖDERHJELM, I. *Lateinischer Text*, in «Acta Societatis Scientiarum Fennicae» XXXVIII/ 4 (1911).

Includo in tale fattispecie anche i casi in cui l'identità dell'*incipit* non è perfetta, come 32 (che comincia con «L'amore», mentre 31 comincia con «L'anima»), 47 («Ladia povertà», preceduto da 46 «A la povertà»), 304 («Chi teme Dio», preceduto da 303 «El timore di Dio»);

– casi di per sé non giudicabili, in quanto potrebbe trattarsi sia di lacuna sia di aggiunta (42 43 64 94 252 282), anche se l'oscurità del testo conservato da S potrebbe aver spinto il modello di PM a eliminare i passi: in via prudenziale si accettano come paragrafi autentici, dato che S ove giudicabile si mostra più affidabile di PM.

Incontriamo poi due salti per omeoteleuto che non portano alla caduta di un'intera *sententia*, equamente distribuiti tra S e PM:

S	PM
17. La memoria delli amici passati è dilectevole al savio uomo, p(er)ciò che elli à li amici p(er) cosa che si possa p(er)-dere, (e) p(er)ciò quando elli li [...] p(er)deli sì come elli li aveva.	La memoria delli amici passati è dilectevole a savio hu(om)o, p(er)ciò che esso à gli amici p(er) cosa che ssi può (om. può P) perdere, e p(er)ciò quando li pe(r)de, perdeli sì come esso gli avea.
105. A quelli che molto spera, poco li pare tutto quello ch'è meno di ciò che sperava.	A q(ue)lli che molto spera,
106. Quelli che poco spera, molto li pare tutto quello ch'è oltre ciò che sperava.	molto li pare tutto q(ue)llo ch'è oltre ciò che sperava.

La maggior parte degli errori consiste però in errori puntuali (così la maggior parte degli errori di S) e banalizzazioni (innovazioni tipiche di PM, talvolta per correggere un testo guasto o presunto tale). S sbaglia in 5 occasioni l'iniziale, errore dovuto con tutta evidenza a un modello che ne era privo o presentava iniziali di difficile lettura:

<i>testo critico</i> (= PM) ³⁴	S
19. Ladio (<i>forma senese per «laido» testimoniata più volte da S</i>) <i>testo critico</i> ; Laido PM	Padio

34. Le lezioni contrassegnate nelle tabelle dalla dicitura *testo critico* si intendono ricostruite a partire dal testo di S, anche se solo per questioni formali. In tal caso si riporta anche la lezione divergente degli altri testimoni.

<i>testo critico</i> (= PM)	S
108. Ai cavalieri	Li c.
191. Chi	Ahi
270. Chi	Cchi
285. D'altrui <i>testo critico</i> ; Dell'altrui P; De l'altrui M	S'altrui

Altri errori puntuali di S (spesso di tratta di omissioni o ripetizioni di una parola o poche lettere):

<i>testo critico</i> (= PM <i>se non altrimenti specificato</i>)	S
1. amico	animo
11. in tanto ave sua conversatione	in ta(n)to à *****satione ³⁵
11. dentro da l'anima	dentro d
11. acciò che	Fa cciò che
15. solamente guarda (g. s. PM): tutte cose	solamente guarda: cose
83. animo	amo
151. asolvere	asolvere assolvere
236. tolle <i>testo critico</i> ; toglie PM	solle
237. discoverta	coverta
259. riprende	apprende
270. venticare <i>testo critico</i> ; vendicare PM	ventilare

Non riporto qui i guasti evidenti di PM, per i quali si veda l'apparato critico. Sono invece significative le numerose banalizzazioni e incomprensioni di PM, alcune delle quali emergono solo a un confronto con S:

35. Con gli asterischi * si indica uno spazio lasciato bianco dal copista.

<i>testo critico (= S se non altrimenti specificato)</i>	PM
4. teme(n)do	tenendo
5. partire	patire
5. contiano	co(n)trario
6. le co(n)scientie	la scientia
20. mellio vale amico rifare che dolere del perduto	m. v. a. r. che dolor del p.
33. et se questa maniera d'amore no(n) corra nell'amistà, giamai perfetta no(n) sarà	(e) q(ue)sta maniera d'amore è da tenere nell'amistade p(er)fecta
52. Ne la miseria essa vita è a noia.	Nella miseria la vita è noia.
57. di savio è di temerlo	senno è di teme(r)lo
84. Ne li poco aveduti	Nelli pochi adveduti
98. Del leone	Nel leone
113. ad usare di vivere	volere vivere
118. Meno riceve d'inganno quelli a cui tosto è negata la dimanda.	Niuno riceve meno i(n)gano che quelli a cui tosto è negata la doma(n)da.
120. Medicina de la disaventura è la patientia.	Medicina de' malvagi è la patientia.
127. spregia	caccia
137. dimostrare	mostrare
140. spiace	non piace
154. (con)tendere	contradiare
156. causa	cosa
157. sostendendole	sofferendole
159. quello che piaque ³⁶	quello

36. D.2.14.1pr. (Ulp. 4 ad ed.): «Huius edicti aequitas naturalis est. quid enim tam congruum fidei humanae, quam ea quae inter eos placuerunt servare?» (*Corpus Iuris Civilis*, I. *Institutiones. Digesta*, recogoverunt P. KRÜGER - TH. MOMMSEN, Berlin 1928).

<i>testo critico (= S se non altrimenti specificato)</i>	PM
160. Non die dimandare l'aiuto de le leggi quelli che fa contra esse.	Non d(e)e domandare l'aiuto (q(ue)llo aiuto M) delle leggi q(ue)lli che fae contro a ssé.
170. chello ch'è mal aver fatto	q(ue)llo che è male (à m. M) ad ess(er)e factò
178. No(n) corregie ma da(n)negia, chi altrui co(n)tra voler regie ³⁷ .	Non corregge ma danneggia, chi l'altrui volere seguita.
223. Ogne virtù d'anima dimora in misura.	Ogni virtù d'anima dimora i(n) mis(er)icordia.
226. cotidiani	continui
228. Quello che tu avrai disdetto, fare appresso puossi dire inganno.	Da q(ue)llo che ttu avrai di sotto, guardati, che fare ti puote inga(n)no.
234. Molti sono che, maldicendo a li folli, a sé dicono villania.	Molti sono che, maledicendo alli folli, a lloro dicono villania.
238. La pecunia è lo temone del secolo.	La pecunia è il timore del seculo.
246. Ançi vollì p(er)dare che prendere villanamente ³⁸ .	Ançi vo' p(er)dere che pre(n)dere villaname(n)te.
250. Chi se achina p(er) vergogna, no(n) si romparà p(er) paura.	Chi se acchina p(er) v(er)gogna, no(n) si rompa p(er) paura.
251. Al buono la buona fama è grande eritagio ³⁹ .	L'uomo che à buona fama, sì gli è grande heretaggio.
262. Chelli che nel fallo si pareggiano, ne la pena si debono aguelliare.	Quelli che nel fallo s'aparecciano, nella pena si debbono aguagliare.
263. Chi compagno prende, se poco l'ama, sé medesimo cagioni ⁴⁰ .	Chi compagno prende, se poco l'ama, sé medesimo cagiona.

37. Publilius Syrus, *Sententiae*, N 15: «Non corrigit sed laedit qui invitum regit».

38. Publilius Syrus, *Sententiae*, P 30: «Perdidisse honeste mallem quam accepisse turpiter», ma *honeste* è aggiunta degli editori. La lezione *vollì* S, da intendere come 2ª persona 'vogli', si addice meglio allo stile gnomico del testo; mentre *vo'* PM, unica occorrenza di 1ª persona in tutto il testo, corrisponde nella persona alla fonte, ma non nel modo: ritengo perciò che *vo'* sia una banalizzazione di *vollì* inteso come perfetto.

39. Publilius Syrus, *Sententiae*, P 49: «Probo bona fama maxima est hereditas».

40. Meglio il congiuntivo «sé medesimo cagioni» 'dia la colpa a sé stesso'.

<i>testo critico</i> (= <i>S se non altrimenti specificato</i>)	PM
267. Chi apprende a mal fare, rimembrasene quando n' à podere.	Chi prende a mal fare, rimembrisene qua(n)-do à podere.
268. raro	di rado
271. Angosciosa cosa è essere co(n)stricto a mal fare a colui lo cui bene tu ami.	Angosciosa cosa è essere costretto a mal fare a colui lo cui bene egli ama.
288. essendo dimandato perché tacesse	essendo domandato p(er)ché tacea
288. rispose p(er)ciò che più fiata s'aveva pentuto	rispuose che più fiata s'era pentuto
294. Mellio vale amare li amici provati, che provare li amati	Mellio vale amare gli amici provati, ke provare gli amici
296. Una de le più gravi aversità del secolo ⁴¹	Una delle più grandi adv(er)sità del secolo
306. venire a maggiore miseria	avere maggiore miseria

Il testo presenta due errori d'archetipo, facilmente emendabili per via congetturale:

<i>testo critico</i>	SPM
13. Co(n) l'amico ogni bene è maggiore (e) più dilectevole, (e) ogni male minore (e) [meno] annoioso.	Co(n) l'amico ogni bene è maggiore (e) più dilectevole, (e) ogni male minore (e) più annoioso
169. Non ti ène pro ad avere [apreso] se ti cessi di ben fare ⁴² .	Non ti ène pro ad avere apresso se ti cessi di ben fare S; Non ti è pro ad avere santo apresso se tti cessi di ben fare ⁴³ PM

Sono invece dovuti a errori nel modello latino i seguenti passi. Nel § 188 si osservi che S risulta fedele alla fonte e dunque presenta una lezione

41. La fonte è *Petri Alfonsi Disciplina Clericalis*, p. 7: «Est una de huius saeculi adversitatibus gravioribus libero homini quod necessitate cogitur ut sibi subveniat requirere inimicum».

42. La fonte è un proverbio spurio che si legge in *Publili Syri Sententiae* (ed. WOELFLIN), *Prov.* 9 (p. 91): «Nihil prodest didicisse, bene facere si cesses».

43. Il tentativo di *emendatio* in PM porta a una moralizzazione in senso cristiano.

priva di senso, mentre PM offrono un testo banalizzato nel tentativo di emendarlo:

<i>fonte</i>	SPM
Late ignis lucere, ut nihil urat, non potest (Publilio Siro, <i>Sententiae</i> , L 16); <i>om.</i> non <i>codd.</i> ; non <i>aggiunto dagli editori</i>	95. Lo fuoco può sença ardere chiarame(n)-te risplendere
Multa ante temptes quam virum invenias bonum (Publilio Siro, <i>Sententiae</i> , M 63); <i>om.</i> bonum ψ	133. Molto si conviene cercare ançi che si truovi uno huomo
Ni qui scit facere insidias nescit metuere (Publilio Siro, <i>Sententiae</i> , N 38); <i>om.</i> insidias ψ	188. Quelli no(n) sa fare che no(n) sa temere S; Quello no(n) fare che non vuogli ricevere PM

Concludendo, la lezione di S, pur non priva di guasti, risulta nel complesso più affidabile rispetto a quella di PM, coppia di manoscritti il cui ascendente comune presenta già numerose banalizzazioni e infelici tentativi di correzione. Il ricorso a S –, che sarà dunque il nostro testo base da seguire sia nel caso in cui ci sia un'opposizione in adiaforia tra il ramo S e il ramo PM, sia per quanto riguarda la *facies* linguistica (di area senese) – non solo permette di recuperare 14 *sententiae* cadute in PM, e dunque anche nella vulgata a stampa, ma spesso ci dà la possibilità di correggere la lezione tramandata da tale ramo.

5. EDIZIONE DEL TESTO⁴⁴

[f. 33ra]

Sententie di Tullio

1. Di tutte le cose co(n) l'[amico] delibera, ma di lui tutto i(n)nançi. Apresso [l'amistà] è da credere a l'amico, ma dinançi è da iudicare. E lo contrario fanno aiquanti,

rubr. Sententie di Tullio] *om.* PM 1. amico] animo S l'amistà] a questo S

44. Seguo i criteri già indicati nella sezione 3, ma in più correggo/integro tra parentesi quadre, mentre le espunzioni risultano soltanto ricorrendo all'apparato. Mi servo delle due parentesi quadre per segnalare il cambio di colonna o facciata su S, ma indicando qui in modo esplicito carta e colonna, ad es: [f. 33ra].

- p(er)ciò che amano inançi che giudichino. Et quando ànno iudicato, allora partono l'amistà.
2. Longamente diei pensare se alcuno ti sia da ricevere in amico, (e) quando ciò sia che ti paia di farlo, no(n) ne fare meço amico, ma riceve tutto lui in te in tutto.
 3. Co' lo provato amico così parlerai come teco medesmo, ma tu guarda che no(n) facci te medesmo crede(n)tiere di neuna cosa de la quale no(n) potessi securamente fare credentiere lo tuo nimico. Ma p(er)ciò che int(er)vengono alcuna fiata cose le quali si costumano di celare, nientemeno p(er)ciò co(n) l'amico tutte le tue cure (e) li tuoi pe(n)sieri diei partire.
 4. L'amico se lo trovarai fedele, p(er)tanto lo farai. Et p(er)ciò alquanti si fanno i(n)-gannare (e) danno di ciò via, teme(n)do d'essere ingannati, et cotali sospecciando tròvaro l'uso del fallire.
 5. Alquanti le cose che sono solamente a partire co(n) li amici, a ciascuno contiano, (e) nell'orecchie di ciascuno gittano le loro pesançe.
 6. Alquanti dottano le co(n)scientie de li loro più cari, celandosi da essi; (e) no(n) solamente da li amici ma da sé medesmo si celarebbero se potessero. Né [f. 33rb] l'una via né l'altra è da tenere, perciò che malvagità è da credere a neuno, (e) follia di credere a tutti, ave(n)gna che l'uno sia più sicuro.
 7. Lo savio huomo è contento di sé medesmo, no(n) in maniera che esso elega d'essere sença amico, ma acciò che elli possa sostenere di sença l'amico essere quando li li convenga p(er)dare, (e) ciò di portare con quieto animo.
 8. Lo savio huomo ama d'averne amico, no(n) tanto p(er)ché li sia refugio ne le sue necessità, ma p(er) a lui sovenire (e) avere a llui materia di ben fare.
 9. Quelli tolle a l'amistà lo suo honore, lo quale procura a sé amici p(er) seguir propia utilità.
 10. Quelli che è amico ama, ma no(n) ciascuno ch'ama è amico, co(n) ciò sia cosa che l'amico sia sempre utile, ma l'amore alcuna fiata tiene danno.

3. si costumano] si costuma M 4-6. *constituisciono un unico* § M 4. si fanno i(n)gannare] om. ingannare PM teme(n)do] tenendo PM tròvaro] trovare P 5. sono solamente a partire] sono s. | a partire con iniziale incongrua D prima della a, tracciato su d aggiunta in margine e intesa come letterina di riferimento per il rubricatore; ma la D rubricata sembrerebbe posteriore, perché non rientra nel sistema di alternanze rosso e blu delle iniziali miniate, e non è toccata di blu come invece avviene con le altre iniziali rosse S; solamente so' da patire P; solamente so(n) da pa(r)tire M a ciascuno contiano] e c. co(n)trario P; e c. contiano M 6. le co(n)scientie] la scientia PM; la coscienza *Nannucci* da sé medesmo] de sé m. P Né l'una via] om. Né PM perciò che malvagità è da credere a neuno] imp(er)ciò ch'è malvagità di no(n) c. a n. PM più sicuro] più s. che l'altro PM 7. li li convenga] li c. PM 8. a lui sovenire] om. a PM 9. seguir] sequiren P; sequire M 10. ma no(n) ciascuno] om. ma PM

11. Avegna che l'amico alcuna fiata no(n) sia presente, nientemeno quelli che p(er)-fettamente ama, in ta(n)to à [sua conver]satione, p(er)ciò che l'amico si die possidere di dentro d[la l'anima], a cciò che sia tuttavia presente sì come dimanda p(er)fecta co(m)pagnia.
12. L'amistà fa li uomini essere (con)sorti in tutte le cose, p(er)ciò che l'amistà non lassa neuno essere solo né in prosperità né in aversità.
13. Co(n) l'amico ogne bene è magiore (e) più dilectevole, (e) ogne male minore (e) [meno] annoioso.
14. Convieni che viva ad altrui chi a sé vuole vivere.
15. No(n) può beatamente vivere chi a sé solamente guarda: [f. 33va] [tutte] cose in propria utilità intende convertire.
16. Molto è oblioso (e) negligente dell'amistà quelli che solo p(er) lettere si ri(m)-membra dell'ami[co].
17. La memoria delli amici passati è dilectevole al savio huomo, p(er)ciò che elli à li amici p(er) cosa che si possa p(er)dere, (e) p(er)ciò quando elli li [perde], p(er)deli sì come elli li aveva.
18. Quelli ch'è savio no(n) die a mala p(ar)te int(er)pretare li beneficii de la ventura p(er)ch'essa riprenda quello ch'abbia dato, p(er)ciò che ciascuno die sapere che li suoi doni no(n) sono p(er)petui; ançi (con)viene pensare di rendere sì tosto che l'uomo à ricevuto (e) d'esserne sì apparecchiato che a tutte le fiata che a lei piacia di richiere, che ciò no(n) li sia nuovo, ançi lo faccia sença noia di sé.
19. [L]adio rimedio de le graveçe de le perdute cose è, a lo savio huomo, a lo da(n)-naggio agiognare dolore: mellio vale lassare lo dolore che da lo dolore essere lassato.
20. Se ti falla cui tu amavi, chiere cui tu ami, p(er)ciò che mellio vale amico rifare che dolere del p(er)duto.
21. Neuna cosa rinresce più tosto che lo dolore, p(er)ciò che avegna che nel cominciamento d'esso sia alcuna maniera di consolatione de le p(er)dute cose; tuttavia quando sia passato si mostra p(er) folle, (e) questo non è p(er) niente, p(er)ciò che ciascuno dolore o esso è folle o è simulato.

11. Avegna] A presente solo come letterina di riferimento per il rubricatore S sua conversatione] satione preceduto da spazio bianco equivalente a circa 7/8 caratteri S da l'anima] d seguito da spazio bianco fino alla fine della riga (circa 9/10 caratteri), ma il proseguimento della sententia costituisce nuovo paragrafo S acciò] Fa cciò con F iniziale miniata S 12. l'amistà non lassa] l'amico n. l. PM 13. meno annoioso] più a. SPM 15. solamente guarda] g. s. PM tutte cose] om. tutte S 16. (e) negligente dell'amistà] om. PM dell'amico] dell'amistà .co. con .co. a fine riga per correggere la terminazione, ma non espunge -stà S 17. che si possa p(er)dere] che ssi perdere P; che si può p. M quando elli li perde, p(er)deli] om. perde S; om. elli PM 18. riprenda] ritolga M d'esserne] d(e) esser P; d'essere M 19. Ladio] Padio S; Laido PM mellio vale] ché m. v. PM 20. perciò] P maiuscola toccata di giallo, non miniata P dolere] dolor P; dolore M 21. quando sia passato] q. è p. PM simulato] dissomigliato PM

22. L'amico longiamente si chiere, a pena si truova, (e) malagevoleme(n)te [f. 33vb] si guarda.
23. Chi riguarda l'amico, riguarda l'esempio di sé medesimo.
24. Lo certo amico si manifesta ne la non certa cosa, cioè dubbiosa.
25. In ogni parte die l'umo portare l'amistà, (e) di neuno luogo die essere cacciata.
26. Degni sono d'essere amati quelli che i(n) sé medesmi àno la cagione p(er) la quale sieno amati.
27. Primamente die huomo curare d'essere buono, apresso di trovare simillia(n)te a sé.
28. Quella è dilectevole amistà la quale somilliança di costumi congiogne.
29. Questa lege è da tenere nell'amistà: di no(n) dimandare ladie cose a li amici, né di farle p(er) loro.
30. Propria cosa è de la follia di ricontiare li altrui falli (e) li suoi obliare.
31. L'anima dell'uomo apprendendo si nutrisce, sì come lo corpo p(er) lo cibo.
32. L'amore nutrisce l'arti (e) tutti sono incenduti a li studii del savere là unde honore sequisca.
33. Ciascuno ama sé medesimo (e) no(n) p(er) guidardone che vollia del suo amore, ma p(er)ciò che ciascuno è caro a sé p(er) sé medesimo; et se questa maniera d'amore no(n) corra nell'amistà, giamai perfetta no(n) sarà, p(er)ciò che lo vero amico si è un altro sé medesimo a l'amico.
34. Quelli sono da dire arditi (e) di grandi imprese li quali si levano la 'niuria ricevuta, no(n) quelli che la fanno.
35. Due sono manerie di no(n) iuxtita: l'una di coloro che fanno la 'ngiuria, l'altra [f. 34ra] di coloro che la ricevono potendola fugire.
36. Nobile maniera di vendetta è lo p(er)donare quando l'uomo à podere di prendere vendetta.
37. Legiera cosa è a vincere colui che no(n) osa (con)trastare.

24. ne la non certa cosa, cioè dubbiosa] alla certa cosa, cioè d. PM; *viene da chiedersi se* cioè dubbiosa *sia una glossa, come in S, o una correzione in seguito alla caduta della negazione, come in* PM 25-26. *costituiscono un unico §* PM 25. umo] uomo PM cacciata] cacciato M 26. medesmi] medesimo P 27. buono] buono *con il terzo tratto della m depennato* M 29. né di farle] *om.* di PM 30. Propia] *con P iniziale alta quanto due linee (senza contare l'asta verticale che scende ancora mezza linea), ma non preceduta da linea bianca* S de la follia] del folle PM ricontiare] ricordare PM 32. *om.* PM 33. et se questa maniera d'amore no(n) corra nell'amistà, giamai perfetta no(n) sarà] (e) q(ue)sta maniera d'amore è da tenere nell'amistade p(er)fecta PM 34. imprese] impresi PM 36. di vendetta] *con di aggiunto in interlineo da altra mano coeva* S

38. A l'onore si segue invidia, (e) la invidia con onore acquistata è crescime(n)to d'onore.
 39. La legereça de li giovani è da corregere co' la graveça de li più approbati.

Sententie abbreviate di Seneca

40. Ne le minori cose si die exe(r)citare quelli che a le maggiori vuole essere sufficiente.
 41. Principio d'amendamento è cognoscere lo fallo.
 42. Intra li altri mali, questo à ogne follia: che sempre è a ricominciare.
 43. Vana è la querela la quale solve la povertà del debitore.
 44. Miseria d'animo è dolersi del male ançi che venga.
 45. Si fiere altrui che tu no(n) t'aconci ad essere ferito.
 46. A la povertà poche cose fallano, ma a l'avaritia tutte.
 47. Ladia povertà è (con)tigia di ricco.
 48. Non è dilectevole, cosa che non à variança.
 49. Alteça d'animo no(n) riceve villania.
 50. Gran savere legiermente si cela.
 51. Non sono giuste le preghiere p(er) colui che falla.
 52. Ne la miseria essa vita è a noia.
 53. Nell'amore è sempre mençoniera l'ira.
 54. Rimedio delle 'ngiurie è lo dime(n)ticare.
 55. Per mal fare, aspectar bene non è cof. 34rb]stume di buono.
 56. In iudicare è p(er)icolosa cosa la racteça.
 57. Lo nemico, avegna che sia vile, di savio è di temerlo.
 58. Buon è che lo savio tema là u' lo folle si rende sicuro.
 59. Ne le disaventure lo riso si riceve per iniuria.

38. segue] seguita PM crescimento] acrescimento PM 38-39. *Tra le due massime, P ne inserisce 4 in latino (con 5 iniziali, perché l'ultima è suddivisa in due: Est... Presto), a cui seguono due linee bianche; M lascia una linea bianca, anticipando come P l'inizio della sezione successiva (senza rubrica); S non presenta anomalie. Queste le sententie latine di P: Non grati[s] (grati P) accipitur munus q(uod) p[er]tenti (potenti P) donat(ur). Ille cui donat(ur), exi[g]ente (exiente P) reverentia, compellit obbedire. Gratus est donu(m) quod venit ante p(re)ces. E[s]t (Et P) grave prestare, gravius prestando negare: presto, p(er)do rem; negho, p[er]tenti (potenti P) amorem. 39. La legereça] Lalegreça con una -e- agg. in interlineo da altra mano sopra a -gr- S; L'allegreça con L iniziale di inizio sezione alta quanto 3 linee P; La leggerezza con L di inizio sezione alta quanto tre linee M rubr. Sententie abbreviate di Seneca] om. PM (cbe, come si è detto, anticipano l'inizio di questa sezione con la massima 39) 42-43. om. PM 45. Si fiere altrui... ferito] Sie fiere... ferito d'altrui MP 47. om. PM 48. variança] isvariança P; svarianza M 52. essa vita] la v. PM 54. lo dimenticare] l'obriança PM 56. è p(er)icolosa cosa] p. c. è PM 57. di savio è] senno è PM 58. là u' lo folle] dove il f. PM 59. disaventure] misaventure PM*

60. Ne li p(er)icolosi casi molte fiате cresce l'ardire.
 61. Lo giorno che 'l ma[lva]gio no(n) falla, contialo p(er) perduto.
 62. Sì crede al consellio dell'amico che 'l nemico no(n) vi s'accordi.
 63. Chi si chiama benaventuroso provocha la disaventura.
 64. No(n) si può troppo dire quello che no(n) si può troppo aprendere.
 65. La 'ngiuria sostengono più legiermente l'orechie che li occhi.
 66. Ogne virtù giace s'ella non è contia.
 67. Lo fuoco ritiene lo suo calore in fe(r)ro (e) più fredde cose.
 68. Ne la luxuria sempre combatte odio (e) allegra.
 69. Per non sapere, falla chi del fallo si pe(n)te.
 70. L'adirato quando a sé ritorna, a sé medesimo s'adira.
 71. Ne l'amore sempre è dimandata cagione di dannagio.
 72. Gioiosa è la macola del sangue del nemico.
 73. La nobilità ladisce chi prega colui che non è degno.
 74. Peccato di ladia cosa è peccato doppio.
 75. La iniuria fa quelli che la iniuria [f. 34va] vendica.
 76. Chi onora lo folle, a sé medesimo fa iniuria.
 77. Quelli è meno bisognoso che meno à (con)tigia.
 78. A l'animo del nemico molti preghi si volliono.
 79. Nel passamento del nimico le lagrime n(on) àno unde 'scire.
 80. Là uve vivono le legi, là può vivere lo popolo.
 81. Là è la vectoria, là uv'è la concordia.
 82. La necessità torna viltà in ardire, (e) spesse fiате lo disperare è cagione di spera(n)ça.
 83. L'a[ni]mo che, lassando le cose di fuore, ricollie sé in sé medesimo, è in forteça che no(n) si può venciare.
 84. Ne li poco aveduti lo dilecto torna in dolore.
 85. Neuno è certo in qual luogo la morte l'aspetti.
 86. Al malvagio dilecto si segue pentime(n)to.
 87. Grande remedio sono a l'uomo li onesti sollaçi.

61. malvagio] magio S contialo] contiallo PM 64. om. PM 65. Ogne] Agne P s'ella] s'elle P
 67. in fe(r)ro (e) più] nel f. (e) in più PM 71. om. PM 72. Gioiosa] Giosa P; Chiosa M
 macola] machule M 75. La iniuria... la iniuria] om. La e la PM 81. Là è la vectoria, là uv'è la concordia] La victoria là ove è, q(ui)vi (ivi M) è la c. PM 83. L'animo] L'amo S
 no(n)] non è chiaro se ci sia il titulus, a causa di una macchia d'inchiostro S può] puote P 84. Ne li poco aveduti] Nelli pochi a. PM 85. l'aspetti] lo prenda PM 86. segue] seguita PM

88. Cose unde l'anima s'allegra, lo corpo se ne conforta.
 89. Neuno sarà iuxto iudice se no(n) credarà essere iudicato.
 90. Buona cagione à d'allegrarsi chi l'amico vede allegro.
 91. In vergogna di lui è la dignità di colui che non è degno.
 92. Remedio del dolore a quelli ch'è da(n)negiato è lo dolore del nemico.
 93. Ciò che la legie comanda, vuole che nasca (e) muoia.
 94. Volere èd a dire, (e) no(n) ragione, quello che la legereça porta. [f. 34vb]
 95. Lo fuoco può sença ardere chiarame(n)te risplendere.
 96. La lengua dimora in molle luogo (e) p(er)ciò scorre legierm(en)te sença aspectare lo consellio de la m(en)te.
 97. La molleça dell'aqua passa la dureça de la pietra.
 98. Del leone si pascono alcuna fiata picciole bestie, (e) la rugine co(n)suma la dureça del ferro.
 99. A lo luxorioso l'astenença è in luogo di pena.
 100. Et al pìgaro la fadiga è tormento.
 101. Sotto vil drappo si può coprire grande valença.
 102. Legiero peso d'avere fa lo devitore grave nemico.
 103. Magiormente è da volere d'essere da laudare che d'essare laudato.
 104. Magiormente è da volere essere gra(n)de intra li piccioli che picciolo intra li gra(n)di.
 105. A quelli che molto spera, poco li pare tutto quello ch'è meno di ciò che sperava.
 106. Quelli che poco spera, molto li pare tutto quello ch'è oltre ciò che sperava.
 107. Più legiera cosa è aquistare che guardare l'aquistato.
 108. [A]i cavalieri co(n)viene savere dell'arme et no(n) le leggi.
 109. Molti ne minaccia chi ad uno fa iniuria.
 110. Chi al folle dona, a llui no(n) dà (e) a sé tolle.
 111. Più fedele è erede nato che erede scritto.
 112. Di malvagi (con)selli la femina avança l'uomo.

90. à d'allegrarsi] è d'a. P; è d'alega(r)si M 92. è lo dolore] si è il d. PM 94. om.
 PM 95. può] *il senso vorrebbe non può ma la negazione è già assente in ψ; puote* PM 98.
 Del leone] Nel l. PM 99. è] gli è PM 100. Et al pìgaro] Al pigro PM è] gli è
 PM 101. può] puote P 103. om. PM 105-106. A quelli che molto spera, poco...
 Quelli che poco spera, molto] A q. che m. spera, molto PM 106. Quelli] *il parallelismo con il*
§ precedente suggerirebbe di integrare la preposizione A, tuttavia la la correzione non è necessaria, e nei casi in
cui S presenta un errore in corrispondenza di iniziale si tratta sempre di sostituzione e non di omissione tutto
 quello] om. tutto M 108. Ai cavalieri] Li c. S le leggi] legge PM 109. fa iniuria]
 ne fa i. M 110-111. costituiscono un unico § M 111. Più fedele è erede nato che erede
 scritto] *con P solo come letterina di riferimento per il rubricatore, ma Q come iniziale miniata (dunque si legge*
 Qui) S; Più fede è credere (c. essere M) nato che scito PM 112. avança] n'a. PM

113. Malvagio costume è ad usare di vivere dell'altrui.
 114. Con grande perillio si guarda cosa che a molti piace.
 115. No(n) sagiare lo messagio è vita sença dotrina. [f. 35ra]
 116. Mal vive quelli che sempre si crede vivere.
 117. La int(er)pretat(i)o(n)e de la rampogna fa la 'niuria più forte.
 118. Meno riceve d'inganno quelli a cui tosto è negata la dimanda.
 119. Femina che a molti si marita, a molti no(n) piace.
 120. Medicina de la disaventura è la patientia.
 121. La lagrima de la femina è condimento di sua malvagità.
 122. Da p(er)donare è al malvagio se con esso die perire lo buono.
 123. Chi pensa di piacere a molti, legiermente è colpatò.
 124. La folle femina è stormento di villania.
 125. Manifesta causa p(er) sé à la sententia.
 126. Per la miseria di molti, buono huomo va a la morte.
 127. Chi la malvagità elege, la bontia spregia.
 128. Malvagio è lo consellio che no(n) si può mutare.
 129. Misero è lo dilecto là uve conviene pensare di pericolo.
 130. Mal vince quelli che si pente de la victo(r)ia.
 131. Misericordioso cittadino è consolatione de la città.
 132. Cosa la quale no(n) puoi mutare, soffarala sì come cosa nata.
 133. Molto si conviene cercare ançi che si truovi uno huomo.
 134. Misera cosa è a vivere ad arbitro altrui.
 135. Umiltà serve, (e) orgollio no(n) signoreggia.
 136. Molto falla meno quelli che si conosciè p(er) no(n) savio.
 137. Mellio vale imprendare d'altrui con vergogna che dimostrare suo pocho [f. 35rb]
 senno sença vergogna.
 138. Crede che altrui è mistiero quello che a te.
 139. Li malvagi exempli tornano sopra li fattori d'essi.
 140. In gran travallio è chi a sé medesmo spiace.

113. ad usare di vivere] *con* ad usare *aggiunto tramite doppio rimando* S; volere vivere PM 115.
 è] in PM 118. Meno riceve d'inganno quelli] Niuno riceve meno i(n)gano che quelli
 PM 120. de la disaventura] de' malvagi PM 121. malvagità] malitia P 122. se]
 qua(n)do PM 126. buono huomo] il b. h. PM 127. la malvagità] alla m. P la bontia
 spregia] la bontade caccia PM 128. può] puote P 132. sì come] *om.* sì PM 133.
 huomo] *il senso vorrebbe* buono huomo *ma l'aggettivo è già assente in* ψ 135. (e) orgoglio] i(n) o.
 M 137. imprendare] d'aprend(e)re PM dimostrare] mostrare PM 139-140. *ordine*
invertito in PM 140. spiace] non piace PM

141. Per malvagi ingegni spesso s'aq(ui)sta favore di popolo.
 142. Malvagio è quelli che a Dio co(n)tia quello che a huomo non osarebbe dire.
 143. Più vile è quelli che ladie cose insegna p(er) diletto che quelli che l'aprende per necessità.
 144. Neuna è più grande follia che fare p(er)ire lo buono p(er) odio del malvagio.
 145. Neuna cosa mise la natura sì alto che la virtù dell'uomo no(n) vi avenga.
 146. La necessità impetra da l'uomo quello che le piace.
 147. Neuno bene sença compagna è dilettevole ad usare.
 148. Non porta p(er) neente quelli che p(er) p(re)ghiere riceve.
 149. Neuna cosa costa più cara che quella che le preghiere comprano.
 150. Non è picciolo lo tesoro di colui cui l'animo è grande.
 151. Non è mistiere tanto lo potere asolvere lo promesso, quanto lo volere.
 152. Sença vergogna si può dimandare q(ue)llo ch'è degno d'essere dimandato.
 153. Non tutti in tutte cose, ma certi in certe cose, si truovano li uomini milliori (e) peggiori.
 154. Non è guar pro a lassare le sue malvagità quando coll'altrui si convenga (con)-tendere. [f. 35va]
 155. Neuna cosa è più (con)veniente a la naturale aguelliança che fermeça di volere.
 156. Neuno die in una medesma causa essere advocato (e) iudice.
 157. Non è sença colpa di celata compagna quelli che a le manifeste malvagità dà luogo avendo podere di co(n)trastare, p(er)ciò che sostenendole, sì le conse(n)te.
 158. Non sono idonei testimoni quelli a li quali l'uomo può comandare.
 159. Neuna cosa è più conveniente all'umana fede che guardare quello che piaque.
 160. Non die dimandare l'aiuto de le leggi quelli che fa contra esse.
 161. Neuno può dare ad altrui più di ragione che elli non à.
 162. Niente peccano li occhi, con ciò sia cosa che l'anima lo comandi.

142. a huomo] già a h. PM 144. lo buono] l'huomo M 145. om. PM 149. costa più cara] più cara costa P comprano] cop(er)ano M 150. animo] animo suo PM 151. asolvere] asolvere | assolvere S promesso] i(m)promesso PM 152. può] puote P dimandato] adoma(n)dato PM 154. guar pro] guar | pro S (*si potrebbe integrare la -i in guari, ma forse non è necessario; la forma guar, rara, compare solo 6 volte nel Corpus OVI (Opera del Vocabolario Italiano), sempre in poesia, inclusa un'occorrenza in un sonetto del senese Cecco Angiolieri*); grande prode PM (con)tendere] contradiare PM 155. (con)veniente] convenevole PM a la naturale aguelliança che fermeça] alla natura che a. (e) f. PM 156. in una medesma causa essere] essere i(n) una m. cosa PM 157. sostenendole] sofferendole PM 158. può] puote PM 159. quello che piaque] om. che piaque PM 160. l'aiuto] q(ue)llo a. P contra esse] contro a ssé PM 161. può] puote PM dare] om. PM più di ragione] più ragioni PM elli] esso PM 162. anima] animo PM

163. Neuna cosa dirai vera la quale si possa mutare.
 164. A l'avarò no(n) falla cagione di negare s(er)vigio.
 165. Non è anco beato quelli che dal popolo non è schernito.
 166. Neuna cosa è sì ferma che in essa non sia pericolo al debile.
 167. No(n) vivarai altremente solo che aco(m)pagnato.
 168. Non dimandarai cosa che tu negassi.
 169. Non ti ène pro ad avere [apreso] se ti cessi di ben fare.
 170. Non è força a che animo tu facci chello ch'è mal aver fatto, p(e)rciò che l'uopare si vegono, ma l'animo no(n) si vede.
 171. Essa medesma malvagità è pena a li malvagi.
 172. La crudelità no(n) si può mitigare p(er) me[f. 35vb]riti.
 173. Non è da iudicare la malvagità malvagam(en)te.
 174. Lo nobile cavallo coll'ombra de la verga si reggie, (e) lo malvagio a pena si conduce co' li speroni.
 175. Non è ladia la margine che con virtù è aquistata.
 176. Là 've longament'è stato fuoco, non è sença fumo.
 177. Li falli de li grandi conviene che sieno piccioli.
 178. No(n) corregie ma da(n)negia, chi altrui co(n)tra voler regie.
 179. Neuno trovarà sì ratto suo pari, che lo malvagio.
 180. Grande laude è potere mal fare (e) no(n) farlo.
 181. Neuna cosa è che no(n) sia acerbia ançi che si maturi.
 182. Non è vento, ma vencie, chi a li suoi s'achina.
 183. Non è morire, ma vivere, morire combattendo arditamente.
 184. La virtù no(n) sarà venta da miseria.
 185. Non so che pensa lo malvagio qua(n)do seguisce lo buono.
 186. Li mesavenimenti no(n) ànno podere di da(n)negiare la co(n)stantia.
 187. Non può no(n) sapere quelli che si conosce p(er) folle.
 188. Quelli no(n) sa fare che no(n) sa temere.

165. schernito] anco s. PM 166. Neuna cosa è sì ferma che] Niuna che M 169. avere apreso] avere apresso S; avere santo apresso PM 170. ch'è mal aver fatto] che è male ad ess(er)e facto P; che à male ad essere fatto M ma l'animo] (e) l'a. PM 171. medesma] om. PM 172. mitigare] notricare PM 175. margine] 'ferita'; *il paragrafo è traduzione di «Non turpis est cicatrix quam virtus parit» (Publilius Syrus, Sententiae, N 51)* 178. chi altrui co(n)tra voler regie] chi l'altrui volere seguita PM 179. sì ratto] più tosto PM 188. Quelli no(n) sa fare che no(n) sa temere] Quello no(n) fare che no(n) vuogli ricevere PM; *il senso vorrebbe fare agguati (facere insidias) ma insidias è già assente in ψ*

189. Troppo tençonando si p(er)de la verità.
 190. Non muore tardi chi misero muore.
 191. [C]hi difende lo malfattore, sé medesmo colpa.
 192. Neuna cosa die parere ladia p(er) rimedio di rendersi salvo.
 193. No(n) diei spregiare le cose che li altri met[f. 36ra]tono suso.
 194. Se da te medesmo no(n) sai, p(er) niente odi lo savio.
 195. Non è legiera cosa ad infamare lo buono huomo.
 196. Non è sicura cosa stare ad alto, se 'l grado falla unde l'uomo è salito.
 197. Due cose sono da le quali neuno huomo può fugire: cioè l'amore (e) la morte.
 198. Non può lo fallo essere più celato che quando è nel popolo.
 199. A quellino che no(n) in lor colpa àno perduto, ciascuno p(er)dona, (e) pochi li soccorrono.
 200. Non guardare come piene mani alcuno offeri a Dio, ma come piane.
 201. Neuna cosa può essere grande la q(ua)le è ultima.
 202. Neuno sia co' lo quale ami mellio d'essere che teco.
 203. La malvagità no(n) può tanto crescere, né tanto (con)tra le virtù afforçarssi, che lo nome de la filosofia no(n) dimori.
 204. Non fa molto la disposit(i)o(n)e del luogo a la pace dell'animo, ma esso animo è quello unde viene la pace.
 205. Neuno può molto dolere (e) longame(n)te.
 206. Non à in che possa più oltre andare la fermeça dell'animo.
 207. Neuna cosa è ordinata, la quale è repe(n)temente fatta.
 208. No(n) piaccia a te legiereça sença (con)sillio sotto specie di benignità.
 209. Neuna cosa è che no(n) vencha l'as[i]duità de li s(er)vigii.
 210. Lo sop(er)chio adornamento del corpo seguisce ladieça d'anima. [f. 36rb]
 211. Arbore sovente trasportato no(n) prende vita.

191. Chi] Ahi S (*non si riesce a leggere la letterina per il rubricatore*) colpa] i(n)colpa PM 194. odi] odii P; *il paragrafo è traduzione di «Nisi per te sapias frustra sapientem audias» (Publius Syrus, Sententiae, N 51), dunque si tratta del verbo udire, non odiare* 195. infamare] infare P 196. falla] fallo M 197. *sententia messa in risalto da una manicola* S da le quali] om. da PM può] puote PM 198. che quando] quando PM 199. A quellino] om. A PM no(n)] om. PM p(er)dona] lo-p. PM 200. alcuno] om. PM offeri a Dio] a Dio o. PM 201. om. PM Neuna] Neuuna S 203. no(n) può tanto crescere, né tanto (con)-tra le virtù afforçarssi] *con la prima s di afforçarssi corretta currenti calamo su una c o una e S; no(n) puote co(n) vitii ançi afforçarssi* PM 209. asiduità] asuduità PM 210. d'anima] dell'anima *con-ell espunto* S 211. sovente trasportato] t. s. P prende] prenda PM

212. Ogni cominciamento è dicesso a perfectione.
 213. Ogni laude è vento quando l'uomo di sé la pronu(n)ctia.
 214. Tutti conviene che periscano li vili (e) no(n) savi battallieri.
 215. Ogni cosa costregne a provare la necessità.
 216. Ben sa sostenere le disaventure quelli che le cela.
 217. Ogni fallo è p(er) volontà, cioè no(n) contra volontà.
 218. Ciascuno disio à questo pecco, che di quello unde esso è folle, crede che tutti sieno.
 219. Ciascuno giorno è da ordinare p(er) ultimo.
 220. Credano di te male li uomini, ma sieno li malvagi.
 221. Laudabile cosa è a dispiacere a li malvagi.
 222. Lo servizio del benvolliente è sença fine.
 223. Ogni virtù d'anima dimora in misura.
 224. Ne la disaventura valliono peggio le rampogne che essa disaventura.
 225. Dolce è lo tormento là 've la soffere(n)ça mitiga l'alegreça.
 226. Ne li cotidiani exercitii si die mostrare la doctrina.
 227. Molti sono che temono la infamia, ma pochi la co(n)scientia.
 228. Quello che tu avrai disdetto, fare appresso puossi dire inganno.
 229. Molti temono di mal fare p(er) dotto di male avere, no(n) p(er) amore de la bon-
 tià; [f. 36va] (e) cotale ritenença non è virtù, ma vile paura.
 230. A padre (e) madre sarai devoto (e) obediante; a li parenti mostrerai amore, a li
 amici fede, a tutti li uomini leança.
 231. Con tutti fa' che abbi pace, (e) guerra co' li vitii.
 232. La pecunia, se la sai usare, ètti ancella; se no(n), s'è donna.
 233. La pecunia no(n) satia la sete dell'avarò, ma accendela.
 234. Molti sono che, maldicendo a li folli, a sé dicono villania.

215-216. *om.* PM 217. contra volontà] contro a la v. PM 218-219. *costituiscono un unico § in M* 218. pecco] peccato PM 221-222. *risultano invertiti in PM* 221. a dispiacere] *om.* a PM 223. misura] mis(er)icordia PM 224. Ne la disaventura] Nel misagio PM essa disaventura] esso misagio PM 225. è] *om.* M mitiga l'alegreça] è nutricata d'allegrança PM 226. cotidiani] continui PM 227. ma pochi] e poco PM 228. Quello che tu avrai disdetto, fare appresso puossi dire inganno] Da q. che ttu avrai di sotto, guardati, che fare ti puote i. PM 229. ritenença] temença PM 230. A padre (e) madre] Al p. (e) alla m. PM mostrarai amore] porterai a. PM a li amici] (e) agli a. PM a tutti li uomini] a tutti M 231. che abbi] che tu a. PM co' li vitii] *om.* li PM 232. sai... ètti... t'è] saprai... saratti... tt'è PM 234. a sé] a llozo PM

235. Chi vuole servire (e) no(n) può, così è mesaggio come quelli a cui falta.
 236. Chi l'altrui vergogna [t]olle, la sua scuopre.
 237. Vergogna [dis]coverta no(n) torna in gratia di legiero.
 238. La pecunia è lo temone del secolo.
 239. Molto dolore, molto peggio pensa.
 240. Presso a no(n) fallire è vergognosa ricognosceña del fallo.
 241. Neuno può dare fine al perdere, che la povertà.
 242. Quelli procaccia a sé fame co(n) satolla, lo quale quanto più à, più vuole quello che non à.
 243. Affrettarsi in iudicando, peccato è ad acquistare.
 244. Chi ricovera al più basso, sé medesimo rende pregiene.
 245. Lo fallo dell'amico p(er) tuo reputarai.
 246. Ançi volli p(er)dare che prendere villanamente.
 247. Pochi sono che no(n) volliano peccare, (e) neuno che no(n) sappia.
 248. La malvagità di pochi è mis(er)ia di molti. [f. 36vb]
 249. Ochi apparecchiati a lagrimare, magiamente significano inga(n)no che corruccio di cuore.
 250. Chi se achina p(er) vergogna, no(n) si romparà p(er) paura.
 251. Al buono la buona fama è grande eritagio.
 252. Propria cosa è de la follia di riguardare li altrui falli, (e) li suoi dimenticare.
 253. A molti tolle lo padre p(er) dare al filliuolo.
 254. Magior cosa è obs(er)vare quello che p(ro)poni, che p(ro)ponare honeste cose.
 255. Chi l'amico dimanda p(er) cagione d'utilità, allora l'abbandona quando l'utilità falla.
 256. Quanto lo grado è più alto, tanto è più pericoloso lo cadere.
 257. Cosa che con fadiga è guadagnata, co(n) amore è guardata (e) con dolore perduta.
 258. Là uv'è più grande lo savere, là è maggiore lo fallo.
 259. Chi [ri]prende lo schernidore, sé medesimo gabba.
 260. Chi no(n) teme li piccioli falli, de' piccioli viene ne li maggiori.

235. può] puote PM così è mesaggio] così gli è m. PM falta] falla PM 236. tolle] solle S
 237. scoperta] coverta S 238. temone] timore P 240. è] con PM
 242. vuole quello] vuole di q. PM 243. Affrettarsi] Affrectare sé PM ad acquistare] om. ad PM
 245. reputarai] lo r. PM 246. volli] vo' PM 247. (e) niuno] (e) n. è PM
 249. corruccio] convitio PM 250. romparà] rompa PM 251. Al buono la buona fama] L'uomo che à b. f. PM è] sì gli è PM
 252. om. PM 253. per dare al filliuolo] (e) al f. dà PM 254. proponare] p(ro)ponore P 257. guardata] gua(r)| P perduta] è perduta PM
 259. riprende] apprende S 260. li piccioli falli] con le -i finali riscritte su -o raschiate S

261. Tal pare che neente faccia, le cui uop(er)e sono grandi.
 262. Chelli che nel fallo si pareggiano, ne la pena si debono aguelliare.
 263. Chi compagno prende, se poco l'ama, sé medesmo cagioni.
 264. In molti giorni cresce grande arbore, (e) in uno si tallia.
 265. In grande pace sarebbe lo mondo se due parole si tollessero di meço, ciò sono
meo (e) tuo.
 266. La cosa che vuoi che sia di tutto secreta, [f. 37ra] a neuno dirai.
 267. Chi apprende a mal fare, rimenbrasene quando n'à podere.
 268. Chi teme lo mesaggio, raro vi viene.
 269. Non è più grande morte che dima(n)darla (e) no poterla avere.
 270. Chi bene dissimula la iniuria, mellio si può venti[c]are.
 271. Angosciosa cosa è essere co(n)strecto a mal fare a colui lo cui bene tu ami.
 272. Chi una fiata p(er)de la buona fama, a pena mai la raquista.
 273. Cosa ch'è con pena accontia, dilecto porta.
 274. Chi teme l'amico, insegna a llui a temere.
 275. Chi di venticare si teme, molti ne fa malvagi.
 276. Cosa la quale no(n) sai a cui guardare, follia è di guardarla.
 277. Chi a li malvagi tolle, a li buoni dona.
 278. Chi ama, non oblia.
 279. Chi viene p(er) mal fare, appensatamente viene.
 280. Chi a li suoi no(n) p(er)dona, li nemici aiuta.

262. Chelli] C è anche la letterina di riferimento per il rubricatore in inchiostro bruno diluito, mentre è di altra mano la q in inchiostro bruno scuro che si legge all'interno dell'iniziale S si pareggiano] s'appareccchiano PM 263. cagioni] cagiona PM 264. in uno] niuno M 265. due parole si tollessero... meo (e) tuo] quattro p. si t. via... mio (e) tuo, sì (e) no PM 266. La cosa che] La cosa la quale PM di tutto secreta] s. PM 267. apprende] prende PM rimembrasene] rimembrisene PM n'à] à PM 268. raro] di rado PM 270. Chi] Cchi S venticare (vd. 275)] ventilare S; venticare PM 271. tu ami] egli ama PM 273. ch'è... accontia] che... s'accatta PM 275. di venticare] dimenticherà PM 276. a cui guardare] p(er) cui guardarla PM 278. Chi] con c solo come letterina di riferimento per il rubricatore S

Sententie di filosafi

281. Socrate filosofo disse: «Ad altrui sovente p(er)donarai, ma a te medesimo niente».
282. Longamente delibera (e) tosto aduopera.
283. A sé medesimo la niega, chi dima(n)da grave cosa.
284. Mangiarai p(er) vivere, (e) no(n) vivere per mangiare.
285. [D]'altrui male no(n) fare tua allegreça.
286. [R]aro accontia danno, se no(n) p(er) abonda(n)tia.
287. [Anco] disse ad uno parladore folle: «Ode inançi che parli, ché la natura ti diè una lengua (e) due orecchie».
288. Anco disse essendo intra alquanti, et tacendo (e) essendo dimandato perché tacesse, rispose p(er)ciò che più fiata s'aveva pentuto d'aver parlato, (e) poche d'aver taciuto.
289. Anco disse che la verità è breve, (e) longa la mençoigna.
290. Anco disse ad uno parladore lo quale voleva essere suo discepolo: «Due guidardonni ti dimando: l'uno, che tu ti taci; l'altro, che tu apprendi a parlare».
291. Diogenes filosofo disse che ciascu[f. 37rb]no a correggere sé medesimo die avere ben suo amico o ben suo nemico.
292. Anco disse a uno che li portava malvagie parole che uno suo amico doveva avere dette di lui: «Dubio è che l'amico abbia così detto, ma che tu le dichì non è dubbio».
293. Anco disse: «Mellio vale a tacere di sé, che parlare (con)tra sé».

rubr. Sententie di filosafi] *om.* PM 281. Socrate] S iniziale alta quanto due linee S sovente p(er)donarai] p. s. PM niente] no(n) neente PM 282. *om.* PM 283. niega] con la i aggiunta in interlineo S; niegua M 285. D'altrui] S'altrui S; Dell'altrui PM fare] farai PM tua] *om.* PM 286. Raro] Saro con l'iniziale corretta a margine, da altra mano? S; Caro PM 287-290. massime collocate tra i §§ 293 e 294 (ossia tra Diogene e Aristotele) in S 287. Anco] Socrates filosofo con S iniziale di modulo piccolo, alta quanto una linea di scrittura (la ripetizione del nome è un rimedio del copista all'erronea dislocazione dei §§ 287-290) S; Anco PM disse] disse M folle] preceduto da un punto (come se facesse già parte del discorso di Socrate, con funzione di vocativo) S; seguito da un punto (dunque attributo di parladore) P 288. perché tacesse] p. tacea PM rispose] (e) r. P perciò che] che PM s'aveva pentuto] s'era PM 289. disse che] disse PM mençoigna] bugia PM 290. lo quale] che PM Due] D iniziale miniata come se fosse un altro § PM 291. Diogenes] con D iniziale alta quanto due linee S die] doveva PM o ben] (e) ben PM 292. di lui] da lui M le dichì] il dichì PM 293. Anco disse] *om.* PM a tacere] *om.* a PM di sé] p(er) sé PM

294. Aristotile filosofo disse: «Mellio vale amare li amici provati, che provare li amati».
295. Anco disse che l'uomo no(n) die di sé parlare né bene né male, p(er)ciò che laudare sé è vanità, (e) biasmare sé è follia.
296. Una de le più gravi aversità del secolo si è che la necessità costre(n)ga l'uomo libero di richiedere lo suo nemico che a lui sovenga.
297. Guardati da colui al quale tu ad[im]andi consellio se elli no(n) t'è fedele (e) provato amico.
298. Non ti gloriare ne le lode del malvagio, [f. 37va] le lode del quale sono a te vitopéro, (e) lo vitopéro lode.
299. Milliore è la inimistà del savio huomo che l'[amistà] del folle.
300. Milliore è la compagnia del semprice i(n)nudrito intra savi che del savio nudrito tra folli.
301. [Più dolce è al savio hu(om)o avere aspra vita t(r)a savi che averla dolce tra folli.]
302. Molti sono in numero li amici; ne l'av(er)sità so' pochi.
303. El timore di Dio sia tua mercantia (e) ogne cosa avirai sença fadigha.
304. Chi teme Dio, tutte le cose temono lui; ma chi no(n) teme Dio, teme tutte le cose.
305. No(n) ti paia poco ad avere uno nemico, né molto ad avere mille amici.
306. Neuno può venire a magiore miseria che abisognare d'onore (e) d'utilità.

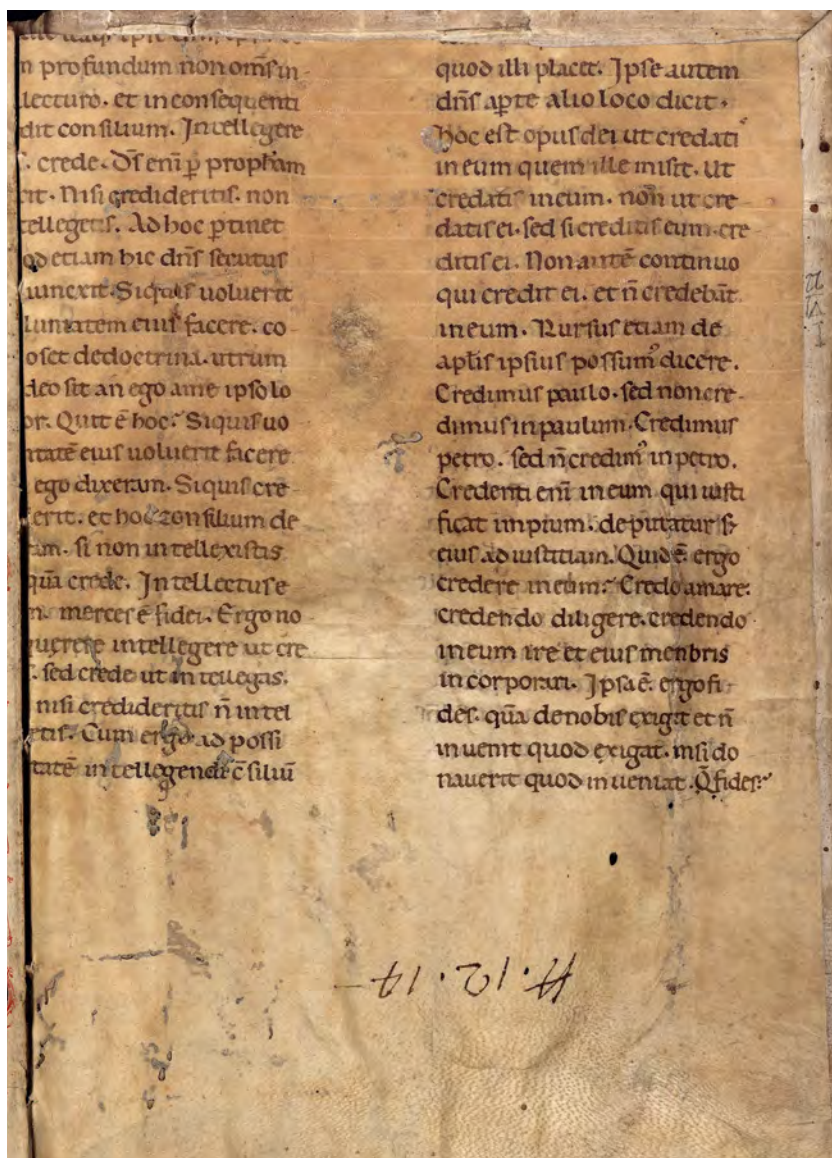
294. Aristotele filosofo disse] con A iniziale di modulo piccolo, sezione non preceduta da linea bianca S; Disse Aristotile PM amati] amici PM 295. di sé parlare] p. di sé PM laudare sé] lodarse P biasmare sé] om. sé P; sé biasimare M 296. Una] con U iniziale alta quanto due linee, paragrafo preceduto da una linea bianca S (la fonte, non citata, della sezione è la *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi) gravi] grandi PM di richiedere] a r. P 297. al quale] a chui PM adimandi] adunandi S; doma(n)di PM fedele (e) provato] p. (e) f. PM 298. le lode del quale] ché le lodi sue PM 299. la inimistà... l'amistà] la inimistà... la nimistà S; la nimistà... l'amistà PM 301. om. S 302. ne l'av(er)sità] ma ne l'a. PM 303. mercantia] mercatantia PM 304. om. PM 306. può] puote PM venire a magiore] avere m. PM

ABSTRACT

Aristotle and the «Sententie di Tullio», Seneca and Other Philosophers in MS. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.VI.22

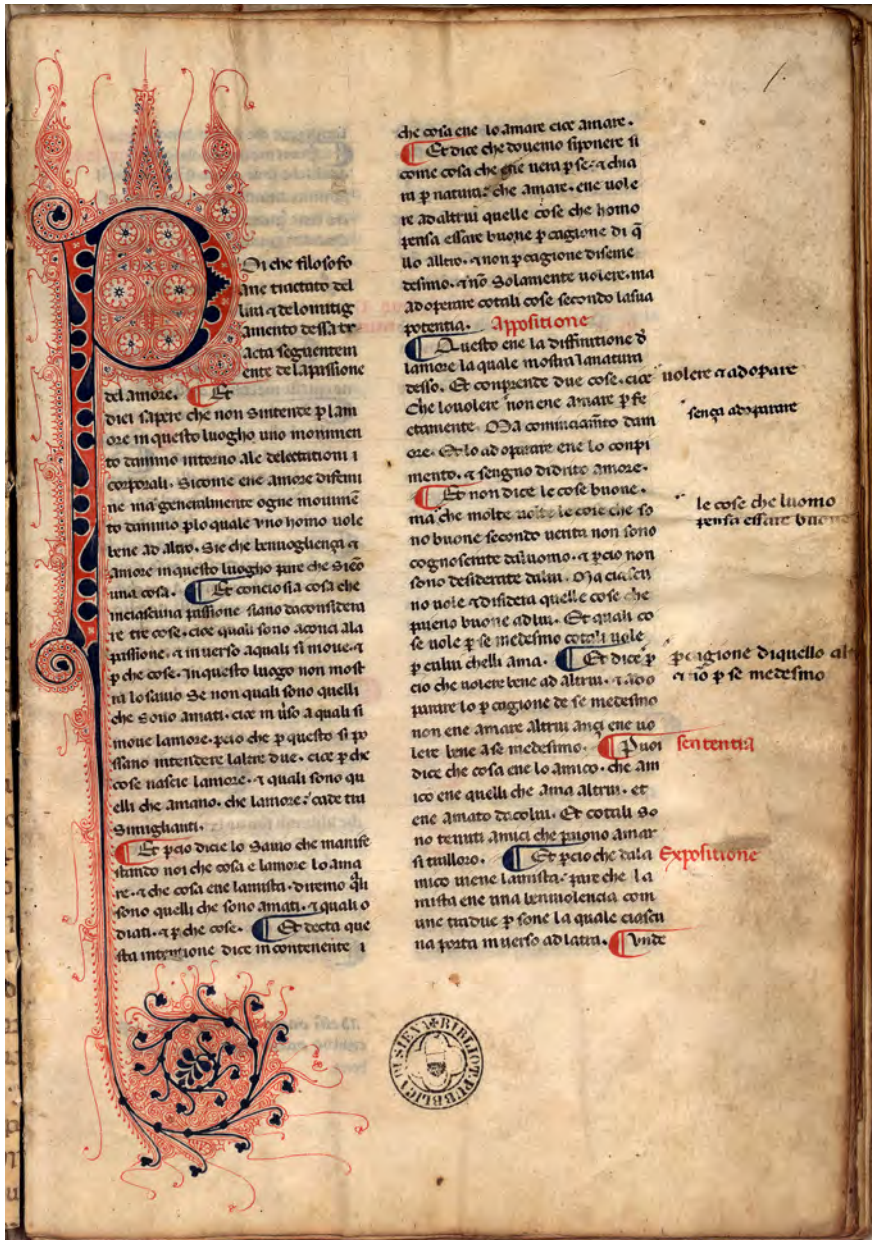
The MS. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati I.VI.22 has recently been studied by Fiammetta Papi for its main, Aristotelian section, which contains an hitherto unknown, partial anonymous vernacular translation of the *Rhetorica* by Aristotle. This paper re-examines the codex, points out that the beginning of the treatise by Aristotle was already wanting in its exemplar, then focuses on the remaining works: a XII century parchment fragment of St. Augustine's *In Iohannis evangelium tractatus* reused as a pastedown, and a series of *Moral Sayings by Cicero*, Seneca (or better Publilius Syro) and other philosophers known as *Giunta agli «Ammaestramenti degli antichi»* since in the only two witnesses that were previously known, it is placed after Bartolomeo da San Concordio's *Ammaestramenti*, as a sort of addition attracted by the moral content of the latter. The discovery of a third, better witness to the *Moral Sayings* allows now to publish a more reliable edition of the text, which is presented here.

Paolo Divizia
Masarykova univerzita, Brno
paolodivizia@yahoo.it

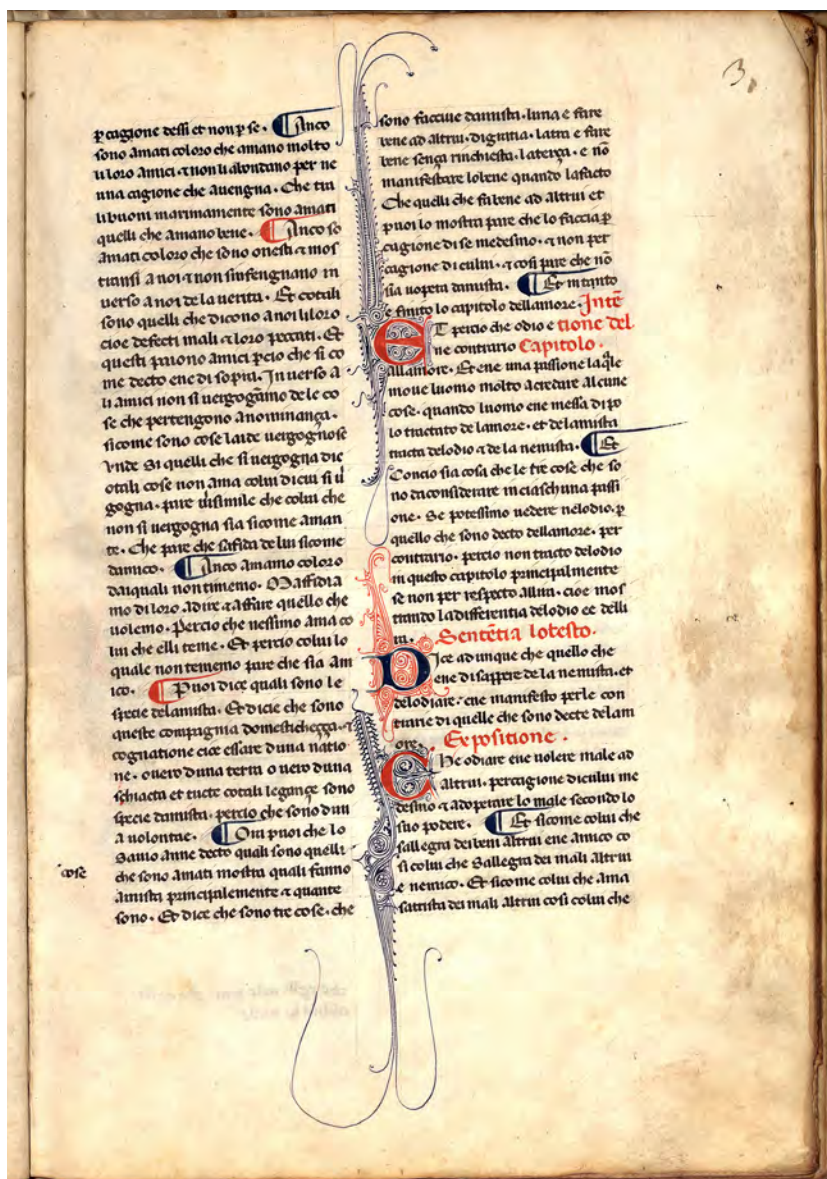


TAV. I. BCI I.VI.22, controguardia anteriore (capovolta)

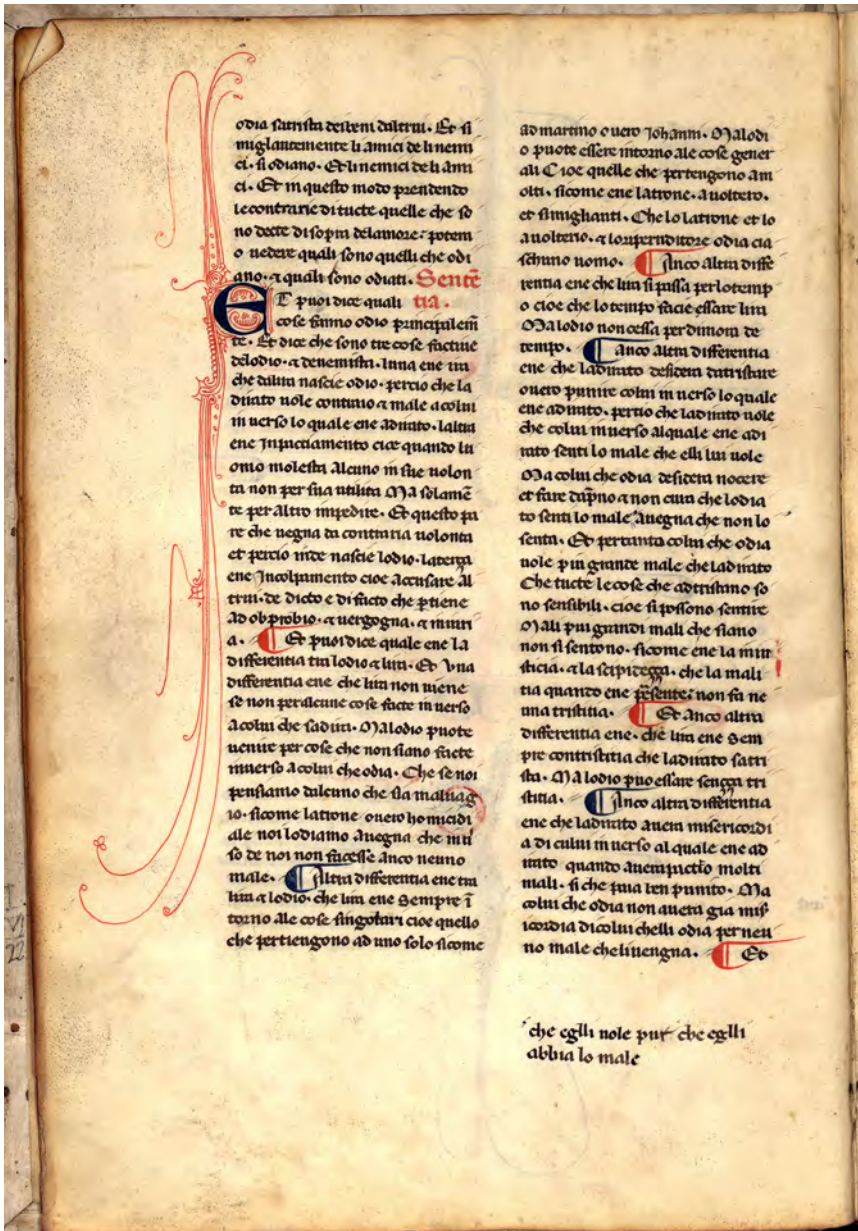
© Biblioteca comunale degli Intronati
 Istituzione del Comune di Siena



TAV. II. BCI I.VI.22, f. 1r, capitale maggiore
 © Biblioteca comunale degli Intronati
 Istituzione del Comune di Siena



TAV. III. BCI I.VI.22, f. 3r, EDC capitali
 © Biblioteca comunale degli Intronati
 Istituzione del Comune di Siena



TAV. IV. BCI I.VI.22, f. 3v, triplo rimando
 © Biblioteca comunale degli Intronati
 Istituzione del Comune di Siena

et quelle che sono simiglianti ad esse. **I**nco oltin queste cose la die che dexte sono. nergogneuole costi e non furia pure. cioe non a uere quelle cose buone le quali Anno tueti altri di lui. o uero qua li anno tueti suoi simiglianti. ouero li piu cioe la maggiore parte de li altri homini odi suoi simiglianti che ladia cosa pure non auere i quellotene che anno quelli che sono simiglianti. ad esso. sicome no auere coale ad machamento. ne cotanto come Anno li altri. a costitate cose buone perche pure che sia per suo defecto a per desultu da lema uertu. **E**t douemo mte dexte simiglianti quelli che sono di una medesima gente. o di una citu. O di una parentu. Et generalmente quelli che sono eguali in alcune cose sono simiglianti. **E**t tuete queste cose che dexte sono piu d'uerroggnare quanto luno ene cagio ne dexte che siano fatte a fusate o che sieno presenti o che siano tamenue. che essere in mo cagione de le cose ladie. mene d'umali na la quale ene d'uerroggnare ma simamente. **E**t douemo sapere che non solamente si uerroggnano li homini di fare le cose ladie **M**a Anco si uerroggnano d'ipatie alcune cose che sono ladie a fare et auere. Vnde de le cose che pertergono ad istiore a oprobio uerroggnasi li homini quanto luno fa tueto o quanto le futisco no. o uero quanto sono d'ipatie. Et cotali i

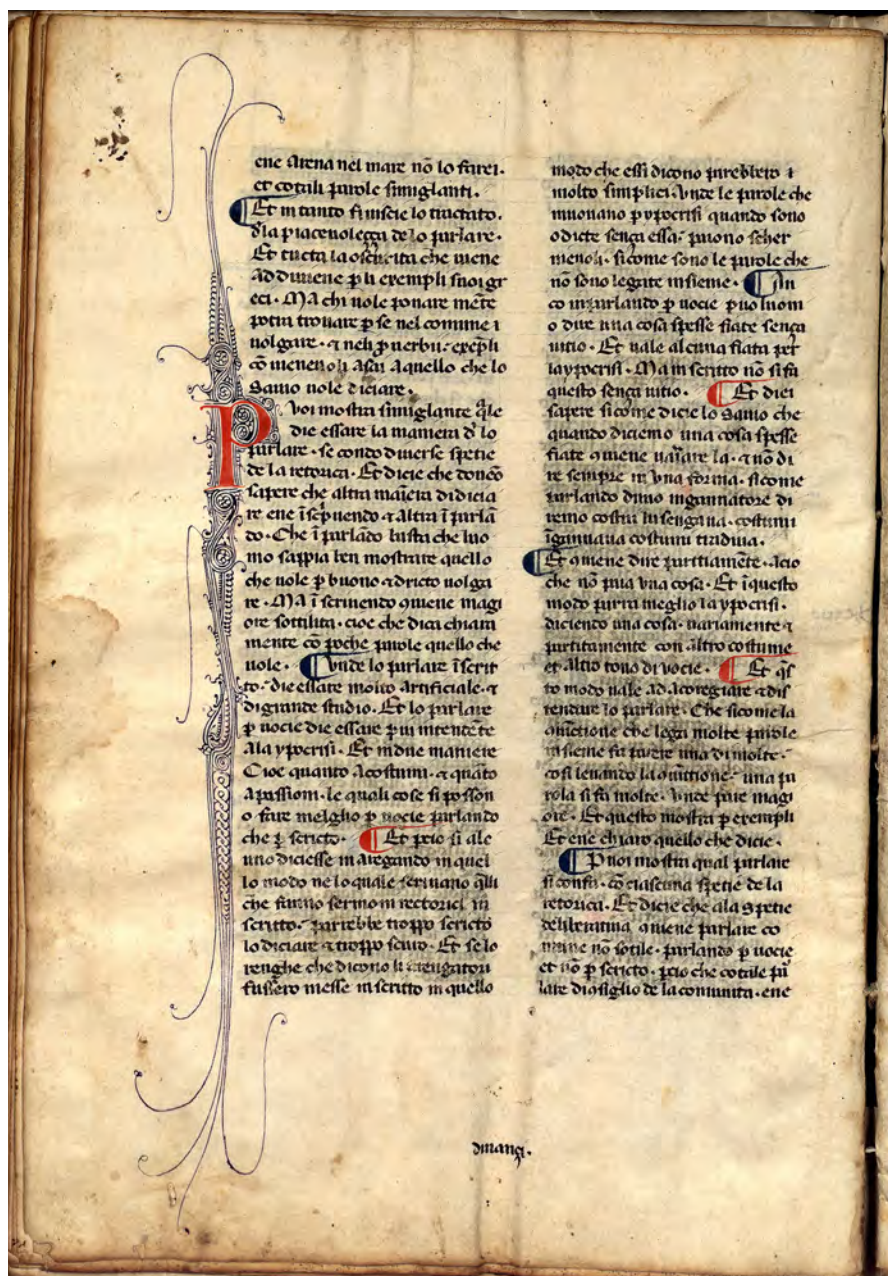
cose sono tuete quelle che pertergono a seruitudine a contra liberta delcoito. Et tuete quelle uoce ladie. tale quali fanno li homini contra metta rimprouenimo per dispregiare sicome sono uo pure che pertergano ad intempantia a ad uolentia. **M**a quelle che pertergono ad mte impantia sono d'atimprouentate si ano da uolontu. o contra auolontu sicome se la femina sia cocto eta da lemo huomo o per sua uolontu o contra sua uolontu sempre ene la die a obprobrio. **M**a quelle che pertergono a uolentia cioe ad esfortamento. sono piu ladie. a da rimprouare piu se siano fatte contra la uolontu de colui che le futisco. che pure forza contra uolontu a sofferre a non contumare. mene d'atimore. a da debileza da mte. a da non podere. **Q**ue manifesto che le cose che sono da uerroggnare sono ladie de le quali alcune sono uo pure ch' luno fa. **E**t alcune sono cose che luno fa istiore. Et perche dice lo sciano in fine che le cose che sono da uerroggnare sono quelle che dexte sono. a cotali quali dexte sono **P**er mocha in uerbo a quali homini si uerroggnano. Et dexte impantia che conuolentia costi che la uerroggnia addimene per imaginatione di confusione cioe quanto luno pensa che essi debbia essere confuso. adicio ane puma. Et questo addimene quanto luno tene ofusione a malpregio. per

TAV. V. BCI I.VI.22, f. 7v, P capitale
© Biblioteca comunale degli Intronati
Istituzione del Comune di Siena



TAV. VI. BCI I.VI.22, f. 23r, inizio terzo libro della *Rethorica*

© Biblioteca comunale degli Intronati
Istituzione del Comune di Siena



ene aliena nel mare nò lo farei.
et così vuole simiglianti.

Et in tanto finisce lo tractato.
Ma piaceròleggi de lo parlare.
Et tucta la opera ita che viene
ad duiene p li esempi suoi gr
eci. Ma chi uole sonare mēte
potra trouare p se nel comune i
uolgare. et nel p uerbu: cexpli
co mēteno h aflu a quello che lo
samo uole d iciare.

Puoi mostra simigliante qle
die essere la maniera d lo
parlare. se cono diuersi spene
de la retonca. Et dice che cono
sapere che altra materia didicia
re ene isepuendo. et altra i parla
do. Che i parlato iusta che luo
mo sappia ten mostrare quello
che uole p buono adicto uolga
re. Ma i sermone o uene magi
ore formata. cioe che dia chiam
mente co poche uole quello che
uole. **C**onue lo parlare iscrip
to. die essere moito artificiale. et
dignante studio. Et lo parlare
p uoce die essere p u mēte re
ala uocersi. Et in die manete
Cioe quanto acostumi. et quāto
a passiom. le quali cose si p son
o fare meglio p uoce parlando
che i sercto. **E**t pto si alle
uno dice se in alegando in quel
lo modo ne lo quale sermano gli
che fanno sermo in retonca. in
sercto. parirebbe troppo sercto
lo dicare et troppo scuto. Et se lo
tenge che dicono li reuigariou
fussero messe in sercto in quello

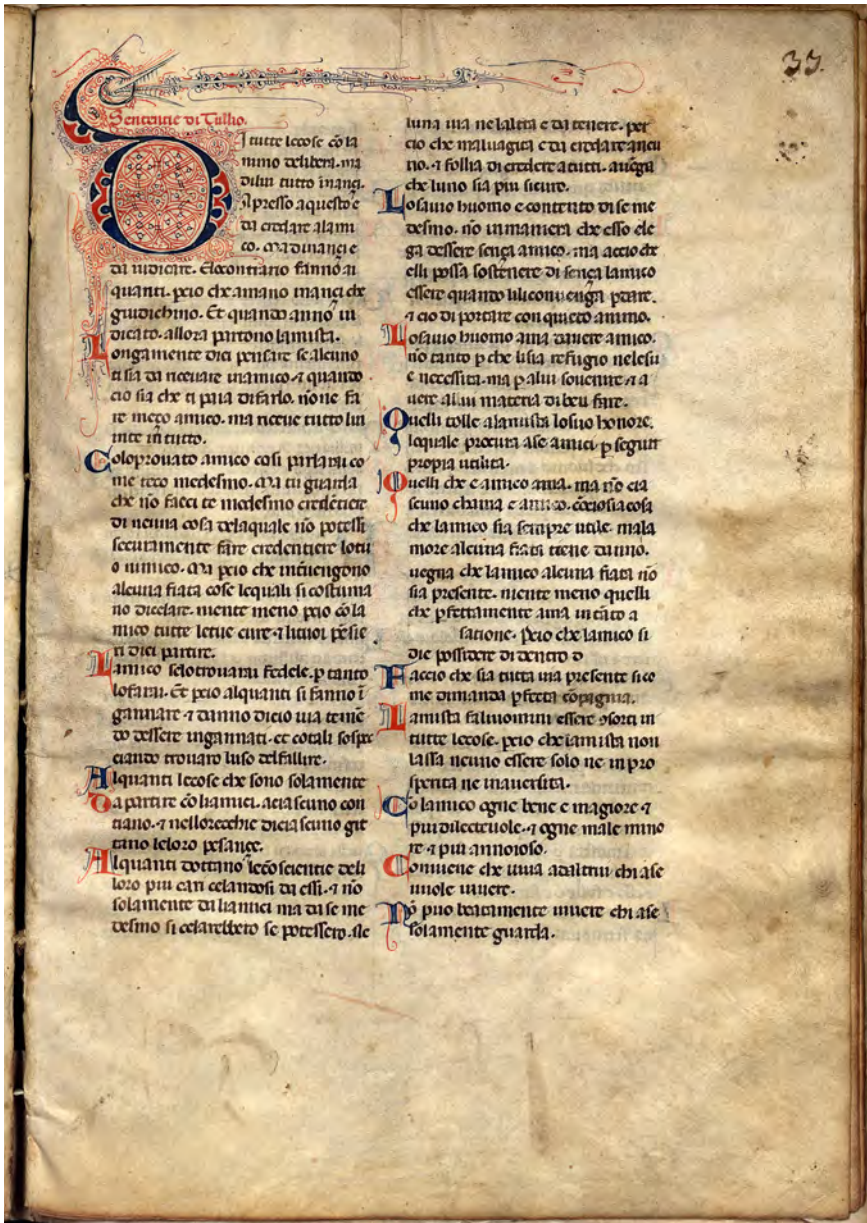
modo che essi dicono iudicatio et
molto simplici. bntz le parole che
mouano p uocersi quando sono
odiete senza essa: puono seher
meno. sicome sono le parole che
nò sono legate insieme. **C**on
co inurlante p uoce puo lnom
o due una cosa spesse fiare senza
uino. Et uale alcuna fiata per
la uocersi. Ma in sercto nò si fa
questo senza uino. **E**t dice
sapere sicome dice lo samo che
quanto dicemo una cosa spesse
fiare o uene uisare la. et nò di
re sempre in una forma. sicome
iurlante dmo ingannatoze di
remo costui in lengua. costumi
ignuata costumi tradua.

Et o uene due iurlante. ieo
che nò puo una cosa. Et i questo
modo iurla meglio la uocersi.
dicendo una cosa. uariamente et
iurlante con altro costume
et altro tono di uoce. **E**t se
to modo uale ad adregiare ad
tenere lo parlare. Che sicome la
omissione che lega molte parole
in sēte fa uere una di molte.
cosi tenendo la ommissione. una pu
ola si fa molte. bntz iue magi
oie. Et questo mostra per esempi
Et ene chiaro quello che dice.

Puoi mostra qual parlare
si cono. co ciascuna spene de la
retonca. Et dice che ala spene
de lherma o uene parlare co
mane nò soile. parlando p uoce
et nò p sercto. pto che cotale pu
lare di siglio de la comunità. ene

duanz.

TAV. VII. BCI I.VI.22, f. 32v, richiamo sospeso
© Biblioteca comunale degli Intronati
Istituzione del Comune di Siena



TAV. VIII. BCI IVI.22, f. 33r, inizio delle *Sententie*

© Biblioteca comunale degli Intronati
 Istituzione del Comune di Siena

Pierluigi Licciardello

TRA SANT'APPIANO IN VALDELSA E VALLOMBROSA:
RICERCHE SU TRE CODICI DELLA LAURENZIANA DI FIRENZE

Tre codici oggi conservati alla Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (Pluteo 19 dex. 5, Pluteo 19 dex. 8, Pluteo 21 dex. 12) hanno delle caratteristiche comuni: sono databili dalla metà del secolo XI ai primi decenni del XII; sono miscellanei, sia nel corpo principale, sia per l'aggiunta di alcuni fogli coevi; sono legati alla pieve di Sant'Appiano, nel comune di Barberino Val d'Elsa¹. La pieve, documentata dal 990, è nota soprattutto per le strutture protoromaniche che presenta e per i resti di un battistero situato davanti all'edificio di culto, abbattuto nel corso dell'Ottocento; ospitava anche una canonica (di cui restano, ben conservati, il chiostro e l'aula capitolare duecentesca) e ad essa era collegata una confraternita laicale, ben documentata a partire dal Trecento². Una nota di possesso aggiunta

1. Sono descritti in A. M. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, voll. I-V, Firenze 1774-1778, vol. IV, coll. 544-555, 557-560, 591-604; in G. MOTTA, *Echi della polemica antisimoniaca nei secoli XI-XII: i tre codici di Sant'Appiano in Valdelsa*, in «Aevum» 62/2 (1988), pp. 198-214; in I. *Libri del fondo antico della biblioteca di Santa Croce. Schede codicologiche*, in *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di G. ALBANESE et al., voll. I-II, Firenze 2021, vol. II, pp. 428-604, alle pp. 482-485 nr. 34-35 e alle pp. 495-497 nr. 39 (schede a cura di G. CIRONE); vd. anche le schede in MIRABILE ai link: www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-19-dex/229797, www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-19-dex/229798 e www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-21-dex/229212.

2. Sulla pieve vd. [C. C. CALZOLAI], *La Chiesa fiorentina*, Firenze 1970, p. 363; *Sant'Appiano. Un'antica pieve in Val d'Elsa*, a cura di F. FIORINI, Firenze 1987; *Chiese medievali della Valdelsa. I territori della Via Francigena: aspetti architettonici e decorativi degli edifici romanici religiosi lungo le strade e nei pivieri*

in apertura di ognuno dei tre manoscritti ci informa che intorno al 1270 furono dati in pegno da Sant'Appiano a frate Gherardo da Prato, ministro provinciale di Toscana dell'Ordine dei Minori, che li portò alla biblioteca del convento fiorentino di Santa Croce³. I manoscritti non furono mai restituiti a Sant'Appiano e da Santa Croce passarono alla Laurenziana di Firenze con la soppressione leopoldina (1766).

Il primo, Pluteo 19 dex. 5, è occupato in gran parte dalle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno, ma nei fogli finali ospita un obituario e all'interno del manoscritto è stato anche aggiunto un testo sulla simonia; il secondo, Pluteo 19 dex. 8, è occupato in gran parte dalla *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, ma vi si trovano anche lo statuto di una confraternita laicale e altri due brani contro la simonia; il terzo, Pluteo 21 dex. 12, è occupato in gran parte dalla regola canonica di Aquisgrana dell'816, ma vi è aggiunto anche un lungo brano tratto dalla *Vita* di Gregorio Magno di Giovanni Diacono, sempre di argomento antisimoniaco.

I testi contro la simonia sono una notevole testimonianza della diffusione degli ideali della riforma ecclesiastica nella Toscana dell'XI secolo: segnalati per la prima volta nel 1968 da Cinzio Violante (su indicazione dello storico di Vallombrosa Raffaello Volpini, allora *scriptor* alla Vaticana) nel suo noto studio sui laici all'interno del movimento patarinico, nel 1973 furono citati in uno studio sui rapporti tra papato, aristocrazie locali e riforma della Chiesa nella Toscana del secolo XI, di Werner Goez, che ne promise una pubblicazione (mai avvenuta); sono stati invece pubblicati

valdelsani tra XI e XIII secolo, I. Tra Firenze, Lucca e Volterra, Empoli, 1995, pp. 115-120; G. TIGLER, *Toscana romanica*, Milano 2006, pp. 299-301. Sulla confraternita CH. M. DE LA RONCIÈRE, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, temps modernes» 85 (1973), pp. 31-77 (*passim*), 633-671 (soprattutto 657-658); poi in ID., *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane (c. 1250-c. 1450)*, Aldershot 1994; O. MUZZI, *Una pieve toscana nel tardo medioevo: Sant'Appiano in Valdelsa*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel basso Medioevo*. Atti del convegno (San Vivaldo, 29 settembre 1979), Castelfiorentino 1980, pp. 75-99; M. D. PAPI, *Devozione laicale e forme associative nel territorio valdelsano: la confraternita di Sant'Appiano*, ivi, pp. 101-112.

3. Su Gherardo da Prato (documentato tra il 1241/1242 e il 1302) vd. *Lettori e possessori dei codici di Santa Croce. Schede prosopografiche*, a cura di L. FIORENTINI - F. LUCIGNANO - R. PARMEGGIANI, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 611-633, alle pp. 621-622 nr. 26. La sua nota di possesso, che attesta il passaggio in pegno da S. Appiano, si trova al f. 1r di ciascuno dei tre manoscritti in forma identica o molto simile. I tre codici sono registrati nell'inventario quattrocentesco del convento di S. Croce a Firenze, sotto i nr. 204, 206, 234: vd. III. *L'inventario quattrocentesco della biblioteca di Santa Croce (BNCF, Magl. X.73)*, ed. critica a cura di V. ALBI - D. PARISI, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 637-671, in part. pp. 649, 661.

nel 1988 da Giuseppe Motta⁴. L'obituario, edito parzialmente da Francesco Antonio Zaccaria nel 1762 e integralmente da Angelo Maria Bandini nel 1777, è stato citato da Robert Davidsohn e dal Goez⁵, ma nessuno lo ha ancora analizzato in modo dettagliato. Quanto allo statuto, segnalato per la prima volta dal Davidsohn, è considerato il più antico statuto di una confraternita rurale in Italia e come tale è stato studiato dai migliori specialisti del movimento confraternale, come Gennaro Maria Monti, Gilles Gérard Meersseman e altri⁶. Infine, i tre codici insieme sono stati descritti e studiati nell'ambito della storia della biblioteca francescana di Santa Croce a Firenze⁷.

Nel presente contributo si cercherà di approfondire il contenuto testuale dei manoscritti, per coglierne le coordinate culturali e per cercare di individuare il luogo di scrittura.

PLUTEO 19 DEX. 5: LA RACCOLTA DI CANONI E L'OBITUARIO

Il corpo del manoscritto è costituito dalle quaranta *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno (ff. 6v-147v + 150r-158v), precedute da due *tabulae* frammentarie con l'indice delle omelie, dall'epistola prefatoria al vescovo

4. C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarinico, in I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968, pp. 597-687, poi in ID., *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1972, pp. 145-246, in part. p. 226; W. GOEZ, *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, hrsg. J. FLECKENSTEIN, Sigmaringen 1973, pp. 205-239, in part. pp. 236-237; MOTTA, *Echi della polemica*.

5. *Francisci Antonii Zachariae ... Iter litterarium per Italiam*, Venetiis 1762, pp. 106-107; BANDINI, *Catalogus codicum*, IV, coll. 546-555; R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, voll. I-VIII, Firenze 1972-1973 (Berlino 1896-1927¹), vol. I, pp. 224, 406, 1234; GOEZ, *Reformpapsttum*, p. 237.

6. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. I, pp. 1060-1061; G. M. MONTI, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, I-II, Venezia 1927: vol. I, pp. 70-71; vol. II, pp. 140-143 (edizione dello statuto); G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, voll. I-III, Roma 1977, vol. I, pp. 55-65 (nuova edizione dello statuto e commento); G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia 1978, pp. 75-79 (traduzione in italiano dello statuto secondo il testo di Meersseman, con breve commento); PAPI, *Devozione laicale* (lettura dello statuto per temi).

7. C. DAVIS, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, in «Proceedings of the American Philosophical Society» 107 (1963), pp. 399-414; G. BRUNETTI - S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. RUSSO, Roma 2000, pp. 21-24; *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (sec. XI-XIII)*, a cura di G. I. RAO - S. CHIDO, Firenze 2016; *Libri del fondo antico*, pp. 482-485, 495-497 (schede nr. 34, 35 e 39 a cura di G. CIRONE).

Secondino⁸ e da un'omelia del venerabile Beda (ff. 4r-6v) per la domenica I di Avvento⁹. Al f. 147v, alla fine del fascicolo, l'omelia 39 si interrompe con le parole «...solet narrare miraculum. Ait enim», lasciando alcune righe vuote quasi a fondo pagina, poi all'inizio del f. 150r il testo riprende regolarmente («quod in ea quidam Martyrius nomine...»)¹⁰; in mezzo (ff. 148ra-149va) una mano diversa ma coeva (o di poco posteriore) ha aggiunto una raccolta di 25 canoni contro la simonia (TAV. I, f. 148r); il salto da un'omelia all'altra è segnalato da una mano quattrocentesca, la stessa che ha provveduto alla numerazione continua dei fogli, nella sequenza attuale, dal f. 4r (num. 1) al f. 165r (num. 164)¹¹. Alla fine dell'ultimo canone un'altra mano coeva ha aggiunto, nella colonna destra rimasta in bianco (f. 149vb), una breve lettera di Gregorio Magno su una lite tra ecclesiastici per una proprietà terriera, dove compare il principio giuridico del diritto di proprietà dopo i quarant'anni di uso (JL 1076)¹². Alle omelie gregoriane segue, di prima mano e senza soluzione di continuità (ff. 158vb-163va), la nota omelia di Ambrogio Autperto sull'Assunzione di Maria (*Adest nobis, dilectissimi...*), qui, nella rubrica, erroneamente attribuita a Paolo Diacono¹³. All'omelia sull'Assunta seguiva, nella metà inferiore del f. 163va, una lunga nota di possesso, erasa e ormai illeggibile (TAV. II); comincia quin-

8. Al f. 1r-v è presente una *tabula* anepigrafa per la caduta di un foglio, con le omelie del secondo libro (fino alla n. XL); al f. 2r-v una diversa *tabula* anepigrafa, di altra mano coeva, la stessa che poi copia le omelie, con uno schema di utilizzo dei testi nel calendario liturgico. Secondo Cirone, in *Libri del fondo antico*, p. 482 (scheda nr. 34 a cura di G. CIRONE), le due *tabulae* provengono da codici diversi e sono state aggiunte in seguito. Alla fine della seconda *tabula* cominciano le omelie, di altre due mani. Le mani che si alternano nella copiatura del codice, ad esclusione del necrologio, sono sette (A-G) secondo Cirone.

9. *Beda Venerabilis Opera. Pars III. Opera homiletica, Pars IV. Opera rhythmica*, cura et studio D. HURST - J. FRAIPONT, Turnhout 1955 (CCSL 122), *Hom. I I*, pp. 1-6.

10. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, cura et studio R. ÉTAIX, Turnhout 1999 (CCSL 141), p. 390 r. 274.

11. Al f. 147v: «Require complementum istius omelie in carta 149a, que sic incipit: "Quod in ea quidam" etc., ubi est tale signum...»; al f. 150r: «Continuatur cum carta 146».

12. *Registrum I 9; Gregorii I papae Registrum epistolarum*, voll. I-II, ed. P. EWALD - L. M. HARTMANN, Berlin 1887-1899 (MGH. *Epistolae*, 2), vol. I, pp. 10-11; *S. Gregorii Magni Opera. Registrum epistolarum*, ed. D. NORBERG, voll. I-II, Turnhout 1982 (CCSL 140-140A), vol. I, p. 11; *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, edidit PH. JAFFÉ, curaverunt S. LOEWENFELD - F. KALTENBRUNNER - P. EWALD, voll. I-II, Lipsiae 1885-1888 (sigla: JL).

13. «Explicit liber beati Gregorii pape urbis Rome. Sermo Pauli Diaconi de assumptione beate Marie». Il sermone è edito in *Ambrosii Autperti opera*, cura et studio R. WEBER, Turnhout 1979 (CCCM 27B), pp. 1027-1036; in *Ambrogio Autperto, Sermoni mariani*, a cura di M. BINI, Bologna 2015, pp. 240-269; vd. *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, voll. IA e IB, cura et studio I. MACHIELSEN, Turnhout 1990, nn. 993, 5077.

di, sulla colonna destra dello stesso foglio, l'obituario (ff. 163vb-165vb), redatto inizialmente da una stessa mano ma aggiornato nel tempo, come avviene di consueto per questa tipologia testuale, da una pluralità di mani non facilmente distinguibili tra loro, attive tra la metà dell'XI e la metà del XIII secolo (cioè fino a quando il manoscritto passò a Santa Croce).

Il manoscritto, dunque, nasce come uno strumento di lettura, come una raccolta di omelie per l'edificazione spirituale: quelle gregoriane, una delle opere più note della spiritualità medievale, insieme a quella di Beda, la cui posizione in apertura del codice crea un'evidente incongruenza¹⁴, e quella di Autperto. Poiché sembra da escludere l'utilizzo liturgico, mancando la suddivisione in *lectiones*, si può pensare ad una fruizione privata o comunitaria, nell'ambito del capitolo di un istituto religioso.

I due testi del manoscritto al centro della nostra attenzione sono la raccolta di canoni antisimoniaci e l'obituario. La raccolta è stata pubblicata da Motta, che ha anche rintracciato le fonti¹⁵. Dai dati presentati da Motta si capisce che non è possibile individuare una fonte unica per tutti i canoni, che dovettero quindi essere desunti da più testi o compilazioni in circolazione. Riguardo alle compilazioni, che sembrano la fonte immediata più probabile, per due canoni troviamo, tra le fonti possibili, soltanto il *Decretum* di Burcardo di Worms e il *Decretum* di Ivo di Chartres (nn. 17, 25), per un canone Burcardo e la rara *Collectio Hibernensis* (n. 23), ma quasi tutti i canoni sono trasmessi anche da Burcardo e da Ivo insieme ad altre collezioni; un canone (n. 6) proviene da una nota lettera di Gregorio Magno (*Registrum* IX 219, JL 1747) che entra in numerose compilazioni¹⁶, e due canoni (nn. 8, 9) provengono dalla *Epitome Iuliani* e si ritrovano solo nella *Collectio V librorum*. Si noti che i primi quattro canoni si ritrovano anche nell'*Adversus Simoniacos* di Umberto di Silva Candida (scritto tra il 1057 e il 1060). Dunque, le fonti della raccolta si possono ridurre a tre, il *Decretum*

14. La rubrica al f. 4r recita: «Dominica I de Adventu Domini. Lectio santi Evangelii secundum Mattheum (...) Omelia venerabili Bede presbyteri de eadem lectione» e porterebbe con sé l'attribuzione a Beda delle seguenti omelie autentiche di Gregorio Magno (ad es. al f. 6v: «Incipit omelia eiusdem habita ad populum in basilica beati Petri apostoli», ma un errore di questo tipo è consueto negli omeliari), mentre l'*explicit* al f. 158v (vd. nota precedente) riconosce che si tratta delle omelie gregoriane. L'estraneità di questa omelia all'opera gregoriana è riconosciuta e segnalata da due note sbiadite, di mano del XIII secolo, ai ff. 4r («Non scribas istam omeliam, quia non est beati Gregorii») e 6v («Incipias hic postquam scripseris istam cartam»). Si tratta evidentemente di indicazioni per un copista.

15. MOTTA, *Echi della polemica*, pp. 203-208; solo i titoli in BANDINI, *Catalogus codicum*, vol. IV, coll. 545-546.

16. Vd. oltre, nota 140.

di Burcardo, da cui proverrebbe la maggior parte dei canoni, l'epistolario di Gregorio Magno, usato direttamente per il canone 6, e le *Novellae* di Giustiniano secondo l'*Epitome Iuliani*, per i canoni 8-9; e sappiamo che sia Burcardo sia l'*Epitome Iuliani* circolavano nella Toscana del sec. XI¹⁷.

L'obituario è forse la parte del manoscritto più significativa per cercare di tracciare le coordinate geografiche e culturali e le relazioni strette dalla comunità che lo ebbe in uso: pertanto richiede un'analisi approfondita.

Aggiunto a partire dalla colonna destra del f. 163v, poco dopo la metà dell'ultimo fascicolo, si apre con le calende di gennaio e si chiude mutilo al f. 165v, con il giorno cinque ottobre (*Non. Oct.*). La maggior parte dei nomi si legge sostanzialmente bene, tranne alcuni nomi evanidi, soprattutto aggiunti in interlinea e nei margini; solo il *verso* dell'ultimo foglio è piuttosto rovinato. Alla scrittura si alternano, come avviene comunemente per questa tipologia testuale, numerose mani, che lo aggiornano nel corso dei secoli: secondo Motta se ne possono individuare almeno due, che «si sovrappongono nel senso che accanto ai nomi scritti in un primo tempo se ne sono poi aggiunti altri lungo tutti i giorni dell'anno»¹⁸; ma a mio avviso le mani sono numerose, spesso simili tra loro e di difficile datazione, per cui mi sembra inutile cercare di distinguerle. L'edizione di Bandini, l'unica fino ad oggi disponibile, pur essendo sostanzialmente corretta¹⁹, ha richiesto una revisione, svolta anche con l'aiuto della lampada di Wood (il testo si trova qui oltre in *Appendice*).

I nomi di persona leggibili negli *obitus* sono 422 (ce ne sono altri, aggiunti nei margini e gravemente sbiaditi, non più leggibili). Alcuni sono databili perché si riferiscono a persone altrimenti documentate, mentre quelli che riportano una data sono pochissimi: nel 1240 Guido prete (13.02); nel 1241 Ugo di Pietro (15.03); nel 1088 Rolando di Rustico (23.06).

17. Su queste collezioni canonistiche vd. L. KERY, *Canonical collections of the early Middle Ages (ca. 400-1140): a Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington 1999, pp. 73-80, 133-155, 217-218, 250-253; sulla presenza di collezioni canonistiche e di codici della *Epitome Iuliani* in Toscana vd. G. SANTINI, *Le condizioni dello «studio del diritto» in Toscana nell'alto medio evo. La «Prassi Giuridica»*, in *Atti del 5° Congresso Internazionale di studi sull'alto Medioevo: «Lucca e la Tuscia nell'alto Medioevo» (Lucca, 3-7 ottobre 1971)*, Spoleto 1973, pp. 389-448, in part. p. 413.

18. MOTTA, *Echi della polemica*, p. 200.

19. VIOLANTE, *I laici*, p. 226, la giudica «imperfetta».

Le qualifiche degli ecclesiastici presenti nell'obituario sono le seguenti:

Clero secolare		Clero regolare		Semireligiosi	
papi	1	abati	14	custodi	3
cardinali	2	badesse	3	conversi	8
arcivescovi	1	monaci ²⁰	38		
vescovi	2	monache	14		
arcipreti	2	eremiti-monaci	1		
preposti	5	recluse	1		
priori (di canoniche)	3				
canonici	10				
pievani	5				
sacerdoti	56				
arcidiaconi	1				
diaconi	4				
suddiaconi	2				
chierici	5				
cantori	2				

Come si vede, gli ecclesiastici sono 183 su 422, il che costituisce il 44% circa del totale (rispettivamente: secolari 101 = 55 %, regolari 71 = 39 %, semireligiosi 11 = 6 %). Una percentuale elevata, ma inferiore a quella dei laici (56% del totale). Tra i laici presenti nell'obituario soltanto 10 sono forniti di qualifica: 3 notai, un *pictor*, un *aurifex*, tre conti, una contessa e un visdomino (poco più del 2% del totale); i restanti 229 (il 58% del totale) sono senza qualifica e dobbiamo pensare a persone di varia estrazione sociale. Il dato più rilevante è la percentuale dei sacerdoti, insolitamente elevata rispetto a quella dei monaci: generalmente, infatti, gli obituari provengono da ambienti monastici; se ne desume quindi che l'obituario sia appartenuto ad una chiesa secolare.

I nomi identificabili con più certezza sono i dignitari ecclesiastici e i laici detentori di titoli comitali, più qualche altro caso isolato. Tra gli ecclesiastici è stato possibile identificare i seguenti:

20.07. Niccolò II, al secolo Gerardo di Borgogna, vescovo di Firenze dal 1045, consacrato pontefice nel dicembre 1058 e morto a Firenze il 27 luglio 1061²¹.

20. Taluni qualificati anche come sacerdoti, preposti o priori (si intende priori claustrali di un monastero benedettino).

21. A. AMBROSIONI, *Niccolò II*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. II, Roma 2000, pp. 172-178.

08.01. Pietro vescovo e monaco del monastero vallombrosano di S. Maria a Coeneo. Da identificare con il vescovo di Pistoia in carica dal 16 gennaio 1086, morto l'8 gennaio 1107²². Il suo *obitus* è ricordato anche nel necrologio vallombrosano di S. Salvatore di Astino (Bergamo), al f. 15v²³. Nell'obituario al giorno 25.03 è ricordato anche un Placido monaco fratello del vescovo Pietro.

15.01. Teuzo/Teuzone monaco ed eremita. Si tratta del celebre asceta fiorentino di cui parlano la *Vita* di san Giovanni Gualberto nelle sue varie versioni, Pier Damiani e alcuni privilegi imperiali; prima monaco alla Badia fiorentina, poi eremita in una cella nel cuore della città, presso la Badia di S. Maria, è documentato dal 1031 al 1071 e fu in strettissimo rapporto con Giovanni Gualberto, tanto che la *Vita* lo presenta quasi come un suo padre spirituale, mentre fu osteggiato da Pier Damiani²⁴. La sua memoria è fissata al 10 gennaio (Cantini) o al 7 agosto (Mongelli, probabilmente per confusione con l'omonimo Teuzone abate di Razuolo)²⁵.

18.02. Berta badessa di S. Felicità. Una badessa con questo nome è ricordata più volte nelle carte del monastero fiorentino di S. Giovanni a S. Felicità: priora il 26 febbraio 1073, succedette alla badessa Teberga e la troviamo in carica per la prima volta in un atto dell'agosto 1080; il suo ultimo atto noto è del 1091, poi, dal febbraio 1095 troviamo al suo posto un'altra badessa, Oria: dovette morire quindi tra il 1091 e il 1095²⁶. A causa dell'omonimia è stata confusa con Berta badessa di Cavriglia.

22. A. M. ROSATI, *Memorie per servire alla storia de' vescovi di Pistoja...*, Pistoia 1766, pp. 59-63; P. B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Leipzig 1931 (Ratisbona 1873-18861), p. 750; T. SALA, *Dizionario storico biografico di scrittori, letterati ed artisti dell'Ordine di Vallombrosa*, voll. I-II, Firenze 1929, vol. I, pp. 293-294, n. CCLIV; G. SCHWARTZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den Sächsischen und Salischen Kaisern. Mit den Listen der Bischöfe (951-1122)*, Leipzig-Berlin 1913, p. 220; DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. I, p. 406.

23. Bergamo, Biblioteca «Mons. G. M. Radini Tedeschi» (*olim* Biblioteca del Clero di S. Alessandro in Colonna) 99, (XII-XIII sec.), ff. 15r-64v; descrizione del manoscritto in *Manus Online*: manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=231753. Ringrazio il bibliotecario della Biblioteca monsignor Giacomo Maria Radini Tedeschi-Istituto diocesano Preti del S. Cuore di Bergamo, dott. Maurizio Facheris, per avermi gentilmente trasmesso delle foto del manoscritto nel dicembre 2020.

24. Tra gli studi più recenti che parlano di lui vd. N. D'ACUNTO, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, in «Aevum» 67 (1993), pp. 279-312, poi col titolo *Le nuove regole del gioco: aspetti della rivolta contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba*, in *Id.*, *L'età dell'obbedienza: Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007, pp. 85-133 (alle pp. 86-95); U. LONGO, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. VOLPATO, Roma 2008, pp. 63-77; F. SALVESTRINI, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, in «Annali di Storia di Firenze» 8 (2013), pp. 51-79 (alle pp. 52-55); poi in «Studi Medievali» III serie, 57 (2016), pp. 87-127.

25. L. CANTINI, *L'Etruria santa cioè le vite de' santi e beati toscani*, vol. II, Firenze 1823, p. 19; G. MONGELLI, *Teuzone di Badia di Firenze*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma 1969, coll. 446-447.

26. L. MOSIICI, *Le carte del monastero di S. Felicità di Firenze. Fonti di storia toscana*, vol. I, Firenze 1969, n. 11 pp. 59-62 (26 febbraio 1073, Berta prior), n. 17 pp. 77-78 (agosto 1080, primo atto di Berta badessa), n. 28 pp. 100-101 (1091, ultimo atto di Berta badessa), n. 29 pp. 101-103 (primo atto di Oria badessa); vd. anche nn. 18, 21-27. Per la confusione tra questa Berta di S. Felicità e Berta di Cavriglia vd. oltre nell'obituario, al giorno 06.04.

12.03. Rustico abate di Vallombrosa. Succedette nel 1076 a Rodolfo, già abate di Moscheta, come abate di Vallombrosa con il titolo di *archimandrita* e rimase in carica fino alla morte, avvenuta nel 1098²⁷.

22.03. Pietro canonico della Chiesa di Firenze. Nell'obituario si ricordano altri due membri della Chiesa fiorentina di nome Pietro: uno con la qualifica di diacono (16.06), un altro con la qualifica di canonico (Pietro di Pietro, 20.08). Non è possibile identificare con precisione di chi si tratti in ciascuno dei tre casi, perché nei documenti riguardanti la canonica di S. Giovanni a Firenze tra XI e XII sec. compaiono vari canonici con questo nome. Ad esempio, tra i sottoscrittori di un privilegio del vescovo Ranieri di Firenze del 20 febbraio 1078 compaiono Pietro prete canonico, Pietro suddiacono della Chiesa fiorentina, Pietro suddiacono e canonico, Pietro canonico sacerdote; tra i sottoscrittori di una donazione del vescovo Ranieri dell'aprile 1084 troviamo otto canonici di nome Pietro (senza che sia specificato a quale chiesa fiorentina appartengano); tra i sottoscrittori di una permuta tra Rozo arciprete della canonica di S. Giovanni e Pietro preposto della canonica di S. Lorenzo del 15 marzo 1095 compaiono Pietro prete canonico, Pietro preposto di S. Lorenzo e Pietro suddiacono canonico di S. Lorenzo²⁸.

06.04. Berta badessa di Cavriglia. Sono note due omonime badesse di Cavriglia con questo nome, entrambe appartenenti alla famiglia dei conti Cadolingi, vissute tra l'XI e il XII secolo e spesso confuse tra loro: la prima, figlia di Lotario I e sorella di Bulgaro, è documentata soltanto in una carta del 1075 ed è stata confusa anche con Berta badessa di S. Felicita, il cui *obitus* ricorre nell'obituario laurenziano al 18 febbraio²⁹; la seconda invece, figlia di Lotario III, badessa vallombrosana di Cavriglia, è documentata nel 1147, morì intorno al 1197 ed è considerata beata dalla tradizione locale³⁰.

27. N. VASATURO, *L'espansione della Congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 16/3 (1962), pp. 456-485 (alle pp. 484-485); *Rodolfo abate*, in *Biblioteca Sanctorum*, vol. XI, Roma 1968, coll. 287-288; N. VASATURO, *Vallombrosa: l'Abbazia e la congregazione*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, *Vallombrosa* 1994, pp. 21-28; W. KURZE, *Scritti di storia toscana. Assetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. MARROCCHI, Pistoia 2008, pp. 282-283, 287-290 (precisa la data di morte al 1098). Il nome di Rustico si legge anche nel necrologio di Astino, al f. 22r, ma è aggiunto da una mano cinquecentesca, con la data di morte 1092.

28. F. MOSICI, *Le carte del monastero di S. Felicita di Firenze*, pp. 68-74 n. 15 (20 febbraio 1078); *Le carte della canonica della cattedrale di Firenze (723-1149)*, a cura di R. PIATTOLI, Roma 1938, pp. 281-282 (aprile 1084), pp. 357-358 n. 146 (15 marzo 1095).

29. S. BOESCH GAJANO, *Berta*, in *DBI* 9, Roma 1967, p. 427.

30. F. BONNARD, *Berbe, abbesse de Cavriglia*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. VIII, Paris 1935, coll. 945-946; G. RASPINI, *Berta di Cavriglia*, in *Biblioteca Sanctorum*, vol. III, Roma 1962, coll. 90-91; S. BOESCH GAJANO, *Berta, beata*, in *DBI* 9, Roma 1967, pp. 427-429; A. BENVENUTI, *Berta di Cavriglia tra inventio erudita e devozione popolare*, in *La memoria del chiostro: studi di storia e cultura monastica in ricordo di padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)*, a cura di F. SALVESTRINI, Firenze 2019, pp. 3-22.

15.04. Geraldo abate di S. Salvatore Serlatensis. Geraldus II, abate del monastero del Saint-Sauveur (dal tardo X intitolato anche a Saint-Sacerdos) a Sarlat-la-Canéda (nel Périgord, dip.to della Dordogna), documentato in una carta del 1105³¹.

25.04. Blancardo arcidiacono della Chiesa di Lucca. Fratello dell'arciprete Lamberto, compare accanto a lui in molti atti della canonica vescovile di S. Martino a Lucca dal 18 aprile 1057 (da poco eletto arcidiacono, perché è detto: «A ordine archidiaconatus vocatus») al 9 settembre 1078; non è più accanto a Lamberto nel 1081 e dal 1096 troviamo un altro arcidiacono della canonica, Roffredo³².

05.05. Umberto arcivescovo monaco di S. Rufina. Umberto di Moyenmoutier, nominato cardinale di Silva Candida, cioè Porto e S. Rufina, da papa Leone IX durante il concilio romano del 9-15 aprile 1049 e morto a Roma il 5 maggio 1061³³. Fu in stretto rapporto con i Vallombrosani, perché il 27 febbraio 1057 si sottoscrisse tra i testimoni ad una donazione a favore di Badia a Coltibuono, il 9 luglio 1058 fu a Vallombrosa, dove dedicò un altare, e nel dicembre del 1058 partecipò alla consacrazione delle chiese dei monasteri vallombrosani di Coltibuono e di Monte Muro³⁴.

09.05. Rodolfo abate di Passignano. L'abbaziato di Rodolfo I di Passignano va dal 1083 al 1097³⁵. Il predecessore, Leto, è documentato per l'ultima volta nell'agosto 1082 e Rodolfo compare come abate per la prima volta nel novembre 1083; l'ultimo documento in cui Rodolfo compare come abate è del novembre 1097, mentre il primo in cui compare il successore, Ugo, è del gennaio 1098³⁶. Rodolfo, quindi,

31. D. DE SAINTE-MARTHE, *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*, vol. II, Parisiis 1720, col. 1508; M. G. MARMIER, *Le chartrier du monastère de Sarlat*, in «Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord» 11 (1884), pp. 450-481, in part. 460.

32. I documenti citati si leggono in *Regesto del Capitolo di Lucca*, IV voll., a cura di P. GUIDI - O. PARENTI, Roma 1910-1939, vol. I, p. 102 n. 265 (18 aprile 1057), p. 185 n. 448 (9 settembre 1078), p. 188 n. 453 (12 febbraio 1081), p. 230 n. 542 (1° novembre 1096); vd. anche p. 150 n. 383 (18 febbraio 1072), in cui si chiarisce la parentela con Lamberto.

33. Per un profilo di questo cardinale, che fu tra i protagonisti della riforma ecclesiastica dell'XI secolo, vd. i lavori recenti di M. DISCHNER, *Humbert von Silva Candida: Werk und Wirkung des lotbringischen Reformmönches*, Neuried 1996; N. D'ACUNTO, *Umberto di Silva Candida (di Moyenmoutier)*, in DBI 97, Roma 2020, pp. 232-239.

34. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. I, pp. 314-316; S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo» 76 (1964), pp. 99-216; poi in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Roma 2012, pp. 15-115 (a p. 98, con indicazione delle fonti narrative); VASATURO, *Vallombrosa*, pp. 13, 199-200; i documenti sui rapporti con Coltibuono si leggono in *Regesto di Coltibuono*, a cura di L. PAGLIAI, Roma 1909, pp. 15-16 n. 27 e pp. 23-24 n. 43.

35. F. SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo, in Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. PIRILLO, Firenze 2009, pp. 59-127 (a p. 78).

36. Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, Passignano, Badia Vallombrosani 1082, agosto (= immagine fotografica 1855), 1083, novembre (= imm. 1907-1908), 1097, novembre (= imm. 2710), 1098, gennaio (= imm. 2714). Si noti che un documento del marzo 1097 compare già l'abate Ugo (*ibid.*, 1097, marzo = imm. 2679), ma l'anno *septimo* è su rasura.

lasciò l'incarico tra novembre 1097 e gennaio 1098, il che però confligge con la data dell'obituario, dove si legge che morì il giorno 9 maggio (peraltro l'obitus è aggiunto a margine ed è molto sbiadito). Si può pensare che Rodolfo abbia lasciato il posto ad Ugo per malattia, morendo il 9 maggio del 1098 o di un anno successivo; altrimenti – ma è meno probabile – si potrebbe pensare ad un omonimo, come l'abate Rodolfo di Passignano che abdicò nel settembre 1265 e che fu destituito nel 1272³⁷.

10.05. Andrea di Strumi (A. da Parma). Aderente al movimento lombardo della pataria, nel 1066 entrò a Vallombrosa, dove intorno al 1075 scrisse la *Passio* del martire Arialdo e più tardi la *Vita* di san Giovanni Gualberto; come abate del monastero vallombrosano di S. Fedele a Strumi è documentato dal 1085 al 1100 e il suo successore dal gennaio 1106³⁸.

15.05. Lamberto vescovo. Quasi certamente è L. di Firenze, già priore di Sant'Appollinare in Classe, documentato come vescovo della città toscana dal 1025 al 5 maggio 1032, quando rinuncia alla carica per ritirarsi a vita monastica. È chiamato «venerande memorie» da Pier Damiani in una sua lettera del 1059/1061, in cui celebra la sua «splendida fama» e il suo «suavis hodor»³⁹.

24.06. Giovanni abate di Marturi. Dalla documentazione d'archivio sono noti almeno due abati di S. Michele a Marturi con questo nome: uno nel 1056 e nel 1061, uno nel 1099 e nel 1108⁴⁰. Uno di questi due potrebbe essere il devoto di nome *Iohannes* menzionato due volte nel Salterio di Marturi, databile agli anni 1140/1150 secondo Garrison (ms. BML, Plut 17.3): una prima volta raffigurato in una miniatura ai piedi della Vergine (f. 155r, con la didascalia *Iohannes monachus*), una seconda volta con il nome inserito in una preghiera (f. 176r)⁴¹. Più difficile è identificare altri membri della comunità monastica di Marturi presenti nell'obituario (10.05 Rolando prete preposto di S. Michele a Marturi, 12.09 Gerardo monaco prete di Marturi)⁴² e Pietro preposto della pieve di Marturi (30.06).

37. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. II, pp. 768-769; vol. VII, p. 27.

38. P. LAMMA, *Andrea da Parma (da Strumi)*, in DBI 3, Roma 1961, pp. 110-112.

39. PETRI DAMIANI, *Epistola 72*, in *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. K. REINDEL, voll. I-IV, München 1983-1993 (MGH. *Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4), vol. II, p. 352; DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. I, p. 224; SCHWARTZ, *Die Besetzung*, p. 209; BOESCH GAJANO, *Storia e tradizioni vallombrosane*, p. 56 nota 123; GOEZ, *Reformpapsttum*, p. 228.

40. L. CAMBI SCHMITTER, *Carte della Badia di Marturi nell'Archivio di Stato di Firenze (971-1199)*, Firenze 2009, pp. 61, 64-65, 78 (Giovanni I, 2 aprile 1056, 3 febbraio 1061, marzo 1076); pp. 91, 97, 105 (G. II, 20 giugno 1099, marzo 1108, 1099/1118); vd. anche la sintetica cronotassi abbaziale a p. 28.

41. E. GARRISON, *Early Italian Painting: Selected Studies*, voll. I-II, London 1984, vol. II, pp. 1-II, 299-307.

42. Un Rolando monaco e prete è documentato nelle carte di Marturi nel 1174 (CAMBI SCHMITTER, *Carte della Badia di Marturi*, p. 225), un R. abate di Marturi dal 1175 al 1203 (p. 31), un prete nel 1169 e nel 1192 (pp. 182, 294); un Gerardo monaco nel 1089 (p. 87), un G. preposto di Marturi nel 1076 (p. 78), un G. priore di Marturi nel 1089 e *ante* 1115 (pp. 87, 104: potrebbe essere lo stesso del precedente), un G. prete nel 1089 (p. 86).

29.06. Gerardo canonico della Chiesa di Firenze. Come nel caso del canonico Pietro di Firenze (vedi *supra*, 22.03), sono attestati vari sacerdoti di nome Gerardo nei documenti della canonica fiorentina tra XI e XII secolo: Gerardo arciprete della Chiesa fiorentina è documentato dal novembre 1036 al gennaio 1099, contemporaneamente troviamo un G. canonico (13 luglio 1050), un G. diacono e canonico (23 agosto 1038, 8 novembre 1061), un G. prete e canonico (dal 23 febbraio 1078 al 15 marzo 1095)⁴³. Non è possibile identificare con certezza quale tra questi sia il G. ricordato nell'obituario.

10.07. Rolando priore vescovo di Porto. Rolando, cardinale vescovo del *titulus* di S. Maria in Portico (*Porticus Octaviae*); fu vescovo di Dol nel 1177, poi suddiacono della Chiesa romana sotto Alessandro III, infine fu promosso cardinale da Lucio III nel 1185; morì alla fine del 1187 o agli inizi del 1188⁴⁴. Fu amico dei Camaldolesi, tanto che il priore Rodolfo II-III di Camaldoli lo andò a visitare mentre si trovava malato a Bagno di Romagna⁴⁵.

11.07. Guido arciprete di Volterra. Arciprete della canonica vescovile dei SS. Giusto e Clemente di Volterra, il canonico Guido è documentato con questa carica in due documenti del 1099 e del 1107; dev'essere deceduto poco dopo, perché dal 1110 il posto di arciprete della canonica è occupato da un altro, Rustico⁴⁶.

12.07. Giovanni abate di Vallombrosa (in caratteri maiuscoli). È san Giovanni Gualberto, fondatore di Vallombrosa, morto a Passignano il 12 luglio 1073 e canonizzato nel 1192⁴⁷. Il suo nome è ricordato anche nel martirologio di Settimo, del XIII sec. (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5, f. 47v).

43. *Le carte della canonica*, p. 106 n. 38 (novembre 1036), p. 368 n. 151 (gennaio 1099), p. 145 n. 53 (13 luglio 1050), p. 116 n. 41 (23 agosto 1038), p. 177 n. 66 (8 novembre 1061), p. 245 n. 96 (28 febbraio 1078), p. 357 n. 146 (15 marzo 1095).

44. L. CARDELLA, *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa*, vol. I.2, Roma 1792, pp. 153-154; K. GANZER, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalskollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert*, Tübingen 1963, p. 137; *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*, hrsg. J. DENDORFER - R. LÜTZELSCHWAB, Stuttgart 2011, p. 107 nota 49 e p. 477.

45. A. TESTI RASPONI, *I documenti «De inventione corporis beatissimi Apolenaris»*, in «Felix Ravenna» 31 (1926), pp. 1-11 (a p. 3); G. ROPA, *Agiografia e liturgia a Ravenna tra alto e basso medioevo*, in *Storia di Ravenna*, III. *Dal mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. VASINA, Venezia 1993, pp. 341-393 (a p. 365).

46. *Regestum Volaterranum. Regesten der Urkunden von Volterra (778-1303)*, a cura di F. SCHNEIDER, Roma 1907, p. 49 n. 137 (30 luglio 1099), p. 51 n. 142 (23 gennaio 1107), p. 53 n. 147 (4 maggio 1110); il documento del 1107 è edito da E. GOEZ, *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien*, Hannover 1998, pp. 281-283 n. 104.

47. Tra l'ampia bibliografia sul santo, riguardo al culto vd. R. GRÉGOIRE, *La canonizzazione e il culto di Giovanni Gualberto († 1073)*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. I Colloquio vallombrosiano* (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 1995, pp. 113-132; A. DEGL'INNOCENTI, *Giovanni Gualberto*, in *DBI* 56, Roma 2001, pp. 341-347.

12.07. Giovanni arciprete di Siena. L'*obitus* di un Giovanni arciprete di Siena si legge al giorno 24 febbraio nel calendario-obituario della canonica di Siena (ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati F.I.2, f. 2r)⁴⁸. È documentato in un atto del 1127, in cui agisce insieme ad Odorico preposto della Canonica senese⁴⁹.

17.07. Sigismondo canonico e suddiacono della Chiesa di Pisa. Nelle carte pisane tra XI e XII secolo sono documentate tre persone con questo nome (un console nel 1136, un notaio nel 1081 e nel 1100), ma non tra i canonici⁵⁰.

25.07. *Rozo* priore di S. Frediano di Lucca. Dovrebbe trattarsi di *Rotbol*/Rotone, istitutore e primo priore della canonica di S. Frediano di Lucca, destinatario di alcuni privilegi di papa Pasquale II dal 1104 al 1116 circa⁵¹.

30.07. Alinardo arcivescovo. Abate di S. Benigno a Digione dal 1031, Alinardo fu arcivescovo di Lione dal 1046; partecipò da protagonista al conclave da cui uscì eletto papa Leone IX nel 1049; morì a Roma presso il monastero di S. Gregorio ad *Clivum Scauri* il 29 luglio 1052 e fu sepolto nel monastero di S. Paolo Fuori le Mura⁵².

13.08. Ugo canonico della Chiesa di Firenze. L'unico personaggio con questo nome tra i membri della canonica vescovile di S. Giovanni a Firenze è un canonico suddiacono documentato dal 25 marzo 1084 al 2 marzo 1100⁵³.

16.08. Morando abate di Monte Muro. Di questo monastero in diocesi di Fiesole non sappiamo molto fino all'ingresso nell'Ordine Camaldolese, avvenuto entro il 1112; la chiesa era stata consacrata nel 1058⁵⁴.

48. Ed. in *Cronache senesi*, a cura di A. LISINI - F. IACOMETTI, Bologna 1931 (*Rerum Italicarum Scriptores*, 2ª ed., XV.6 fasc. 1), p. 6; cfr. R. ARGENZIANO, *Agli inizi dell'iconografia sacra a Siena*, Firenze 2000, p. 5: questo *obitus* non apparterebbe allo stadio più antico dell'obituario.

49. M. PELLEGRINI, *Chiesa e città: uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Roma 2004, p. 357 nota 76.

50. *Regesto della Chiesa di Pisa*, a cura di N. CATUREGLI, Roma 1938, p. 115 n. 191, p. 131 n. 220, p. 236 n. 354.

51. P. F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, III. *Etruria*, Berlin 1908, p. 414 n. 3 e p. 418 n. 22.

52. Sulla morte e la sepoltura vd. *Vita Halinardi* par. 9, in PL 142, col. 1344CD (di autore coevo, monaco a S. Benigno di Digione: vd. A. POTTHAST, *Bibliotheca Historica Medii Aevi*, vol. II, Berlin 1896, p. 1361). Su Alinardo vd. B. DE VREGILLE, *Halinard*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. XXIII, Paris 1990, coll. 151-154; M. SCHRÖR, *Iussit eum Papa Rome residere: Halinard von Lyon und die Papstwahl von 1048/49*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte» 100 (2005), pp. 30-50; *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*, vol. XXVI, Nordhausen 2006, coll. 612-614.

53. Vd. *Le carte della canonica*, p. 277 n. 111 (25 marzo 1084), p. 369 n. 152 (2 marzo 1100); vd. anche alle pp. 281, 357; inoltre MOSIČI, *Le carte del monastero di S. Felicità di Firenze*, p. 73.

54. Sui documenti dell'archivio KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum*, vol. III, pp. 75, 103; sulle vicende storiche del monastero M. RONZANI, *La Badia a Monte Muro: le vicende di un monastero camaldolese nei secoli XII-XV*, in «Corrispondenza» 29/2 (2009), pp. 5-8.

Tra i laici presenti nell'obituario emerge la famiglia dei conti Cadolingi, che ebbe una parte rilevante nella storia della Toscana fino all'estinzione, con la morte di Ugo III, ultimo discendente maschio della famiglia, nel 1113⁵⁵. La memoria dei Cadolingi si lega soprattutto all'abbazia di S. Salvatore a Settimo, che questi avevano fondato dopo il 998 e su cui esercitavano i diritti di patronato. Tra il 1040 e il 1046 il monastero fu dato a san Giovanni Gualberto dal conte Guglielmo detto Bulgaro; qui si svolse la celebre prova del fuoco del 13 febbraio 1068, alla presenza del santo, e si tenne il primo *conventus abbatum* vallombrosano (tra 1073 e 1076); ma in seguito il monastero si staccò dai Vallombrosani, tanto che nel privilegio di Urbano II del 6 aprile 1090 non è più menzionato tra le case dell'Ordine⁵⁶. Nella chiesa della badia furono sepolte le contesse Cilla (m. 1096) e Gasia (m. 1075), in un sepolcro funebre con due epigrafi, ancor oggi visibile. Alcuni dei nomi presenti nell'obituario sono certamente dei Cadolingi, come indicano le qualifiche *comes/comitissa* e la corrispondenza con l'obituario di Badia a Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5), redatto agli inizi del sec. XIV a partire da materiali più antichi e aggiornato fino al XV, e con le note obituarie presenti nel martirologio di Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.9), dei primi decenni del XIV secolo⁵⁷. Si tratta dei seguenti:

08.04. Bulgarius *comes* (in carattere maiuscolo; TAV. III). Guglielmo di Lotario, detto Bulgaro, marito della contessa Cilla, è documentato dal 1034 al 1073 e muore nel 1075. Bulgaro fu in stretto rapporto con san Giovanni Gualberto, a cui – stando alle

55. Su questa celebre famiglia comitale vd. E. COTURRI, *Ricerche e note di archivio intorno ai conti Cadolingi di Fucecchio*, in «Bollettino dell'Accademia degli Euteleti della Città di San Miniato» 36 (1965), pp. 107-145; H. SCHWARZMAIER, *Cadolingi*, in DBI 16, Roma 1973, pp. 78-83; R. PESAGLINI MONTI, *I conti Cadolingi*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pisa 1981, pp. 191-295; EAD., *La famiglia dei Visconti di Fucecchio. 1096-1254*, in *La Valdinièvre tra Lucca e Pistoia nel primo Medioevo*, Pistoia 1986, pp. 65-82; E. COTURRI, *I conti Cadolingi di Fucecchio*, ivi, pp. 25-34; N. RAUTY, *Storia di Pistoia, I. Dall'alto medioevo all'età precomunale 406-1105*, Firenze 1988, pp. 205-213, 271-274; A. DUCCINI, *Il castello di Gambassi. Territorio, società, istituzioni (secoli X-XIII)*, Castelfiorentino 1998, pp. 225-226 (genealogia e note).

56. VASATURO, *L'espansione della congregazione*, pp. 463-464; F. SALVESTRINI, *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*. Atti del convegno svoltosi il 4 dicembre 2010 a Badia a Settimo (Scandicci), a cura di R. STOPANI - F. VANNI, Firenze 2010, pp. 71-80.

57. Ringrazio la dott.ssa Elena Gurrieri, responsabile della Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore di Firenze, per avermi aiutato nella consultazione dei due manoscritti nell'inverno del 2020; per le due descrizioni vd. ora anche www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-del-seminario-arcivescovile-mag/205616 e www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-del-seminario-arcivescovile-mag/205618.

Vitae del santo – donò il monastero⁵⁸. Il suo nome («comes Guilielmus») è ricordato anche nell'obituario di Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.9, f. 3r).

25.04. Cilla *comitissa*. Cilla di Teuzo, moglie di Ugo II (Ughiccone), documentata dal 1076, sepolta nell'abbazia di Settimo accanto alla contessa Gasdia. L'epigrafe coeva ivi conservata riporta come giorno del decesso il 25 aprile (*VII KL. MAI.* secondo Tommaso Gramigni) 1096, mentre Antonella Ghignoli e Anna Rosa Ferrucci, che leggono nell'epigrafe il giorno 24 aprile (*VI KL. MAI.*), trovano una perfetta concordanza con l'obituario del monastero di Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.9, f. 5r)⁵⁹.

18.02. Ugolino *comes*. Ugo III di Ugo II, nipote di Guglielmo/Bulgaro, documentato dal 1089 al 1109 e morto nel 1113, è l'ultimo discendente maschio della famiglia. È ricordato anche tra i benefattori di Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.9, f. 22r): «Ugo comes filius Uguicionis magni comitis fundator et edificator huius monasterii multa et magna bona dicto monasterio devote contulit et donavit».

18.05. Ugo/Uguccione *comes* di Bulgaro (TAV. III). Ugo II o Ughiccone di Guglielmo/Bulgaro, marito della contessa Cilla di Teuzo, è documentato dal 1073 al 1096. È ricordato anche nell'obituario di Settimo (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5, f. 5v)⁶⁰.

Per altri nomi presenti nell'obituario l'identificazione con i membri della famiglia dei Cadolingi è ipotetica e non trova conferma nell'obituario di Settimo⁶¹:

16.02. Adaleita (in carattere maiuscolo). Potrebbe trattarsi della moglie del conte Lotario I e madre di Guglielmo/Bulgaro, attestata dal 996 al 1027 e sepolta a Setti-

58. P. DI RE, *Biografie di Giovanni Gualberto a confronto*, Roma 1974, p. 40; Sulla donazione di Settimo ai Vallombrosani vd. anche, oltre alla bibliografia citata alla nota precedente, G. MICCOLI, *Pietro Igneo: studi sull'età gregoriana*, Roma 1960, pp. 137-138; PESAGLINI MONTI, *I conti Cadolingi*, p. 197; D'ACUNTO, *Le nuove regole del gioco*, p. 100.

59. T. GRAMIGNI, *Iscrizioni medievali nel territorio fiorentino fino al XIII secolo*, Firenze 2012, pp. 303-304 n. 53A; *Carte della Badia di Settimo e della Badia di Buonsollazzo nell'Archivio di Stato di Firenze: 998-1200*, a cura di A. GHIGNOLI - A. R. FERRUCCI, Firenze 2004, pp. 63-64.

60. Una sua donazione del 10 maggio 1096 alla badia di Settimo è edita in *Carte della Badia di Settimo*, pp. 62-66 n. 23.

61. Nell'obituario di Settimo si trovano altri defunti qualificati come *comes/comitissa*, ma possono appartenere (e talvolta appartengono con certezza) ad altre famiglie. Si noti però la presenza di due defunti con il nome di Lotario *comes* (1° febbraio e 7 maggio: Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5., ff. 2r e 5v), che potrebbe essere il padre di Guglielmo/Bulgaro (Lotario I, doc. negli anni 982-1028, *quondam* nel 1034), un fratello di Guglielmo/Bulgaro (Lotario II, doc. nel 1006, *quondam* nel 1034) o uno dei figli di Ugo II (Lotario III, doc. negli anni 1088-1104).

mo, come si legge in una carta del 7 dicembre 1048⁶². Tuttavia, nell'obituario di Settimo una «Adalasia comitissa» si trova al 4 ottobre (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5, f. 10r).

28.03. Bulgarinus. Anche se nell'*obitus* manca il titolo comitale, potrebbe trattarsi di Bulgarino II di Ugo II, documentato con in titolo di *comes* dal 1097 al 1098. Non compare nell'obituario di Settimo.

23.05. Gasdia. Moglie di Guglielmo/Bulgaro, la contessa Gasdia è documentata dal 1067 al 1068 e morì nel 1075. L'epigrafe coeva conservata nell'abbazia di Settimo, in quattro distici elegiaci, non riporta né il giorno né l'anno del decesso⁶³. Nell'obituario di Settimo «Gasdia comitissa» si trova al 2 maggio (Firenze, Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore B.I.5, f. 5v).

30.05. Ermengarda di Bulgaro; 01.09. Berta di Bulgaro. Queste due donne non sono note nella genealogia dei Cadolingi e non è detto neanche che appartengano alla famiglia, ma potrebbero essere due figlie di Guglielmo/Bulgaro. Non compaiono nell'obituario di Settimo.

Oltre a questi ci sono pochi altri nomi di laici identificabili con certezza o in modo ipotetico:

08.02 Ava. Potrebbe essere Ava figlia del conte Zenobi e vedova di Ildebrando dei signori di Staggia, nota per aver edificato il monastero di Badia ad Isola con un atto del 4 febbraio 1001⁶⁴. Se così fosse, si potrebbe anche identificare il marito Ildebrando in uno dei due *obitus* aggiunti con questo nome (09.04, 13.04), ma l'identificazione resta ipotetica.

03.01. Berta moglie di Cicio; 27.02. Gerardo di Cicio; 07.04. Cicio prete; 25.04. un altro Cicio prete; 04.05. Pietro f. di Cicio di *Ripaciaculi*; 17.05. Berta di Cicio; 02.08. Gotizo detto Cicio; 30.08. Ranieri di Cicio. Si tratta evidentemente di una famiglia di notabili locali o comunque strettamente legata alla comunità a cui appartene l'obituario.

14.04. Erlembaldo di Milano. La presenza nell'obituario di questo celebre capo della pataria milanese, morto nel 1075⁶⁵, si lega evidentemente a Vallombrosa: egli, infatti, compare con una posizione di primo piano nella *Passio Arialdi*, opera di Andrea da Strumi scritta a Vallombrosa e dedicata all'abate Rodolfo. Si noti tuttavia che nell'obituario manca il nome dell'altro leader della pataria, Arialdo, morto il 27 giugno 1066.

62. La carta del 1048 è edita in *Carte della Badia di Settimo*, pp. 26-27 n. 9 (*Adelasia*).

63. GRAMIGNI, *Iscrizioni medievali nel territorio fiorentino*, pp. 300-302 n. 53, 305-306 n. 53B.

64. Ed. dell'atto in P. CAMMAROSANO, *Abbadia a Isola: un monastero toscano nell'età romanica. Con edizione dei documenti, 953-1215*, Castelfiorentino 1993, pp. 180-185 n. 4.

65. J. W. BUSCH - H. KELLER, *Erlembaldo, santo*, in DBI 43, Roma 1993, pp. 205-209.

Il quadro geografico di riferimento dell'obituario si ricava dalla provenienza dei laici e dal luogo di esercizio delle cariche ecclesiastiche (ad esclusione della Curia pontificia e dei pochi casi di prelati d'Oltralpe)⁶⁶:

- 02.01. Pietro prete e monaco di S. Paolo a Roma.
- 08.01. Pietro vesc. (di Pistoia) e mon. di S. Maria a Coneo.
- 09.01. Andrea monaco di S. Romolo (forse il monastero dei SS. Bartolomeo e Romolo a Fiesole).
- 12.01. Wilgelmo monaco e prete di Coneo.
- 13.01. Alberto prete di S. Giorgio (molti omonimi in *Rat.* I-II).
- 19.01. Ugo monaco di S. Maria a Coneo.
- 30.01. Giovanni di Marturi (S. Michele a Marturi, presso Poggibonsi).
- 02.02. Petro preposto *Locophanie* (?).
- 05.02. Pietro prete di S. Pancrazio (molti omonimi in *Rat.* I-II).
- 06.02. Alberto prete di S. Agnese (intitolazioni a S. Agnese sono ad Arezzo: chiesa *Rat.* I 1836; II 1713; in dioc. di Siena: pieve *Rat.* I 2641, 2464; II 2519; *de Vignano*, dioc. di Siena: chiesa *Rat.* I 2409, 2554; II 2481; dioc. di Pisa: chiesa *Rat.* I 3683; II 3485).
- 06.02. Giovanni prete di S. Pietro in Mercato (Montespertoli, dioc. di Firenze).
- 07.02. Agnese monaca di S. Dalmazio (presso Pomarance, dioc. di Volterra: *Rat.* I 3176, 3400; II 3279).
- 16.02. Leone monaco *de S. Pasiniano* (Passignano, com. di Tavarnelle Val di Pesa?).
- 18.02. Berta badessa di S. Felicità (a Firenze).
- 20.02. Signorello di *Faltignano* (Faltignano nel piviere di S. Cecilia a Decimo, dioc. Firenze: *Rat.* II 499, piuttosto che Faltognano nel piviere di S. Vito a Sofignano, dioc. di Firenze: *Rat.* I 315; II 202, 806).
- 24.02. *Azzo de Carraiola* (una chiesa di *Carraiola* in dioc. di Chiusi, pieve di S. Galgano di Catasta: *Rat.* I 2773, ma il toponimo è diffuso in Toscana).
- 25.02. Rustico di Faltignano (cfr. *supra*, 20.02).

66. Per l'identificazione o l'ipotesi di identificazione dei luoghi meno noti mi sono servito di *Rationes Decimarum Italiae. Tuscia, I (1274-1280)*, a cura di P. GUIDI, Città del Vaticano 1932; *Tuscia, II (1295-1304)*, a cura di M. GIUSTI - P. GUIDI, Città del Vaticano 1942 [sigla: *Rat.* I-II], più della bibliografia citata volta per volta. I numeri alle *Rationes* indicano il numero progressivo dell'ente ecclesiastico, non la pagina.

03.03. Rentio pievano di S. Donato (pievi con questa intitolazione in Toscana sono a Bibbiano, dioc. di Arezzo: *Rat.* I 1901; II 1773; Calenzano, dioc. di Firenze: *Rat.* I 291; II 173, 835; Colcello, dioc. di Chiusi: *Rat.* I 2752, 2816; II 2716; Pogi, dioc. di Firenze: *Rat.* I 544; II 589; Ravilliano, dioc. di Chiusi: *Rat.* II 2760).

06.03. Giovanni *custos* dell'ospizio de *Fondeg[ra]* (?).

07.03. Azzo prete di *Avarna* (Varna, com. di Gambassi Terme, prov. di Firenze).

09.03. Uberto di Pogni (S. Maria a Pogni in Marcialla, piviere di S. Pietro in Bossole, Tavarnelle Val di Pesa, prov. di Firenze).

11.03. Martino di *Casale* (?), custode della chiesa.

12.03. Rustico abate di Vallombrosa.

14.03. Ranieri monaco di Passignano.

17.03. Berta reclusa di *Montesancto* (?).

19.03. Giovanni abate di Coneo.

20.03. Rodolfo prete di *Summa Fo[n]te* (Semifonte, presso Barberino Val d'Elsa, castello distrutto dai fiorentini nel 1202).

22.03. Pietro canonico della Chiesa di Firenze.

27.03. Ubaldo chierico di S. Pietro in Mercato (cfr. *supra*, 06.02).

31.03 Imilla madre di Azo da *Colle* (forse Colle Val d'Elsa, ma il toponimo è frequente).

03.04. Teuzo prete e canonico di S. Martino (sono numerose le pievi dedicate a S. Martino in Toscana, a meno che la qualifica di canonico non indichi la cattedrale di S. Martino a Lucca).

04.04. Pietro prete di *Pinita* (pieve di S. Maria di Impruneta, presso Firenze: *Rat.* I 542, 590; II 524, 797, 848).

06.04. Martino di Azzo da *Pupiano* (Poppiano, Montespertoli, prov. di Firenze).

06.04. Berta badessa di Cavriglia.

09.04. Andrea monaco di S. Salvi (presso Firenze).

13.04. Beltrando di Appiano (S. Appiano?).

19.04. Andrea da Colle (cfr. sopra, 31.03).

20.04. Giovanni monaco priore di Coneo.

25.04. Blancardo arcidiacono della Chiesa di Lucca.

26.04. Giovanni di *Vertignano* (?).

27.04. Pietro abate di S. Maria (a Coneo?).

- 01.05. Pietro monaco di Coneo.
- 02.05. Andrea preposto di S. Genesio (Borgo San Genesio, com. di San Miniato, prov. di Pisa).
- 04.05. Pepo di S. Pietro in Mercato (cfr. sopra, 06.02).
- 04.05. Pietro di Cicio da *Ripaciaculi* (?).
- 06.05. Pietro prete di S. Ippolito (pieve in dioc. di Volterra: *Rat.* I 3145, 3358; II 3209).
- 06.05. Cedanna moglie di Alberto da *Monte Gabina* (forse Monte Gavino presso Arezzo o Montegabbro in dioc. di Volterra, su cui *Rat.* I 3151, 3364; II 3217).
- 09.05. Rodolfo abate di Passignano.
- 10.05. Rolando prete preposto di S. Michele a Marturi.
- 10.05. Andrea abate di Strumi (presso Poppi, prov. di Arezzo).
- 11.05. Giovanni prete e preposto di *Locoscarai* (Montescalari)⁶⁷.
- 12.05. Gerardo della pieve di S. Appiano.
- 13.05. La madre del prete Ildebrando di *Papiano* (forse *Poppiana/Poppiena/Papiano* nel piviere di Stia, dioc. di Fiesole, *Rat.* I 974; II 983; ma esiste anche una località *Papaiano* ad est di Poggibonsi).
- 14.05. Giovanni prete di *Musciano* (pieve di S. Giovanni di Musciano, dioc. di Lucca: *Rat.* I 4673, 5390; II 4436, 4567).
- 19.05. Renzo di S. Filippo (?).
- 19.05. Giovanni di *Valle* (?).
- 23.05. Pietro di *Cerrito* (?).
- 26.05. Martino priore di *Paurano* (canonica di S. Maria a Paurano, dioc. di Volterra, com. di Colle di Val d'Elsa: *Rat.* I 3378; II 2996).
- 28.05. Giovanni monaco priore di Coneo.
- 28.05. Martino abate e priore di Camaldoli (aggiunto).
- 29.05. Pietro di *Valle* (?) [cfr. *supra*, 19.05].
- 30.05. Teberga moglie di Signorello da Faltignano (cfr. *supra*, 20.02).
- 03.06. Sifredo prete del monastero di S. Dalmazio (cfr. *supra*, 07.02).
- 05.06. Giovanni prete della *congregatio* di S. Cresci (probabilmente la pieve di S. Cresci di Montefioralle, presso Greve in Chianti, dioc. di Firenze: *Rat.* II 1145; diffi-

67. Questo priore non è documentato nelle carte dell'archivio di Montescalari del sec. XI: vd. G. CAMERANI MARRI, *Le carte dell'abbazia vallombrosana di S. Cassiano a Montescalari (1031-1100)*, a cura di I. SANTOS SALAZAR, Panzano in Chianti (Fi) 2014.

cilmente la pieve di S. Cresci in Valcava, presso Vicchio, dioc. di Firenze: *Rat.* I 108, 672; II 329)⁶⁸.

06.06. Guido prete di *Silano* (pieve di S. Giovanni Battista a Sillano, presso San Dalmazio, com. di Pomarance, prov. di Pisa).

15.06. Uberto di *Prato* (?).

16.06. Pietro diacono della Chiesa di Firenze.

21.06. Gerardo di Pisignano (pieve di S. Giovanni in Soana, presso San Casciano in Val di Pesa, dioc. Firenze: *Rat.* I 491; II 205).

24.06. Giovanni abate di Marturi.

28.06. Benzolino di S. Genesio (cfr. *supra*, 02.05).

29.06. Gerardo canonico della Chiesa di Firenze.

30.06. Pietro preposto della pieve di Marturi.

11.07. Guido arciprete di Volterra.

12.07. Giovanni abate di Vallombrosa.

12.07. Giovanni arciprete di Siena.

17.07. Sigismondo canonico e suddiacono della Chiesa di Pisa.

19.07. Gerardo chierico di Cavriglia.

21.07. Martino *de Cerrato* (forse romitorio di Cerralto, zona di Buggiano, dioc. Lucca: *Rat.* I 5239).

21.07. Aldibaldo prete de *Cilicia* (una località di nome *Ciliciano*, presso Greve in Chianti, è documentata nel 1052)⁶⁹.

24. 07. Ildebrando di Giovanni pievano di Sillano (cfr. *supra*, 06.06).

25.07. *Rozo* priore di S. Frediano di Lucca.

28.07. Bonizo prete di S. Ippolito (cfr. *supra*, 06.05).

29.07. Martino abate di Coneo.

05.08. Pietro prete del mon. di S. Maria a Cavriglia.

07.08. Ildebrando di Pietro di Pogni (cfr. *supra*, 09.03).

09.08. Giovanni pievano di S. Pietro *in Pixide* (S. Pietro in Bossolo, Tavarnelle Val di Pesa, dioc. di Firenze: *Rat.* I 551; II 600, 839, 846).

13.08. Ugo canonico della Chiesa di Firenze.

68. Il termine *congregatio* qui indica, probabilmente, un collegio canonico annesso alla pieve.

69. *Le carte della canonica*, p. 155.

- 16.08. Morando abate di Monte Muro.
- 18.08. Bruno prete della pieve di S. Cresci (cfr. *supra*, 05.06).
- 20.08. Pietro di Pietro canonico della Chiesa di Firenze.
- 21.08. Rustico pievano di *Publico* (cfr. loc. Piuveca, tra Prato e Pistoia, con chiese – ma non pievi – di S. Michele e di S. Sebastiano: *Rat.* I 1356, 1357; II 1482-1483).
- 27.08. Ranieri di Colle (cfr. *supra*, 31.03).
- 31.08. Ruggero di Signorello da Faltignano (cfr. *supra*, 20.02).
- 07.09. Bonizo monaco di S. Ponziano (mon. di S. Ponziano a Lucca).
- 12.09. Gerardo monaco prete di Marturi.
- 14.09. Domenico chierico di *Ramagna* (?).
- 14.09. Guido di *Campi* (forse Campi Bisenzio, presso Sesto Fiorentino: *Rat.* I 151, 322-328; II 213; ma è un toponimo diffuso).
- 16.09. Gregorio monaco di Camaldoli.
- 17.09. Ugo canonico di S. Ippolito (cfr. *supra*, 06.05).
- 23.09. Gemma di *Andano* (?).
- 24.09. Alberto pievano di Sillano (cfr. *supra*, 06.06).
- 24.09. Alberto da Panzano (com. di Greve in Chianti, dioc. di Firenze: *Rat.* I 776, 777, 1073, 1075; II 1154, 1156).

I defunti iscritti nell'obituario provengono quindi, per la maggior parte, dalla Toscana centrale, tra Firenze, Siena e Volterra, in un territorio delimitato, grosso modo, dai fiumi Arno, Elsa e Cecina; in particolare sono identificabili numerose località del Chianti e della Val d'Elsa e questo ci indirizza nell'individuare quale comunità usò l'obituario tra XI e XIII secolo: la sua fisionomia risulta quella di un ente ecclesiastico dotato di una comunità regolare (*congregatio*), che il Davidsohn, seguito da altri, individua nell'abbazia di S. Maria di Coneo⁷⁰. Questa, fondata agli inizi del sec. XI, tra il 1073 e il 1076 entrò nell'Ordine vallombrosano, a cui appartenne fino al 1952⁷¹. E bisogna ammettere che, a conferma dell'ipotesi del Davidsohn, nell'obituario troviamo un rilevante numero di religiosi appartenenti alla comunità di Coneo⁷². Al contrario, Violante considera l'obituario proveniente da

70. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, vol. I, pp. 224, 406, 1234.

71. VASATURO, *L'espansione della congregazione*, pp. 466-467; *Chiese medievali della Valdelsa. I territori della via Francigena...*, 2. *Tra Siena e San Gimignano*, Empoli 1996, pp. 208-212.

72. 08.01. Pietro vescovo monaco di Coneo; 12.01. Wilgelmo monaco e prete di Coneo (in carattere rosso); 19.01. Ugo monaco di S. Maria a Coneo; 19.03. Giovanni abate di Coneo; 25.03. Placido

S. Appiano⁷³ e anche quest'ipotesi è suffragata dalla presenza di tre *obitus* sicuramente legati alla pieve o alla canonica (*congregatio*) di Sant'Appiano⁷⁴.

Il termine *congregatio* non ci aiuta ad individuare il luogo di origine, perché nel latino medievale, soprattutto a quest'altezza cronologica, può indicare indifferentemente una comunità monastica o canonica e non indica ancora una «congregazione» (cioè un «ordine») monastica; quindi i personaggi dell'obituario provenienti «de congregatione ista» (preti, custodi della chiesa, conversi, custodi del multino, priori), potrebbero adattarsi altrettanto bene, di per sé, tanto ad un monastero quanto ad una canonica⁷⁵; tuttavia cinque di questi sono canonici o preti e canonici⁷⁶, il che ci porta ad escludere un monastero benedettino e a lasciare in piedi soltanto l'ipotesi di una canonica. Pertanto, possiamo concludere che l'obituario è stato in uso presso una canonica regolare della Valdelsa, il che ci permette di ricondurlo a Sant'Appiano, dove il manoscritto si trovava intorno al 1270.

Ma come spiegare la frequenza di abati e monaci vallombrosani iscritti nell'obituario? Sono numerosi, infatti, gli *obitus* provenienti da monasteri vallombrosani prossimi alla Valdelsa, come Coneo, Passignano e Marturi, ma anche più distanti, come Vallombrosa, Strumi, San Dalmazio, Montescalari, ed è significativa la presenza di persone legate ai Vallombrosane morte nella seconda metà del secolo XI, negli anni più intensi della riforma della Chiesa (Teuzone, Umberto di Silva Candida, Erlembaldo...). Certamente la pieve valdelsana poté entrare facilmente in relazione con enti ecclesiastici del territorio, il che spiega la frequenza dei monasteri vallombrosani della Toscana centrale, ma non spiega perché nell'obituario manchino notizie provenienti dagli altri monasteri benedettini della zona e manchino quasi del tutto notizie provenienti da Camaldoli e da monaste-

monaco a Coneo, fratello del vescovo Pietro; 20.04. Giovanni monaco priore di Coneo; 27.04. Pietro abate di S. Maria [a Coneo?]; 01.05. Pietro monaco di Coneo; 29.05. Giovanni monaco priore di Coneo; 29.07. Martino abate di Coneo.

73. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, in ID., *Studi sulla cristianità medioevale*, pp. 226-227 nota 287.

74. 13.02. «Hic venit Bersoldus clericus ad plebem Sancti Appiani»; 17.02. Griffo subdiaconus «de congregatione Sancti Apiani»; 12.05. Gerardo della pieve di S. Appiano.

75. 16.02. Guido prete «de congregatione ista»; 11.03. Martino «custode istius ecclesie»; 04.04. Giovanni converso di questa chiesa; 23.04. Azzo converso «istius ecclesie» e custode del mulino; 01.05. Berta madre del nostro priore; 03.05. Stefano converso «istius ecclesie»; 11.05. Gerardo converso «istius ecclesie»; 28.05. Giovanni converso «istius ecclesie»; 02.07. Giovanni «nostrae congregationis»; 14.09. Pietro converso «istius ecclesie»; 30.09. Alberto canonico «istius ecclesie».

76. 01.05. Azo prete e canonico di questa chiesa; 10.05. Guido prete canonico di questa chiesa; 25.05. *Sacerdos S. Stephani* e canonico di questa chiesa; 10.06. Guiberto canonico di questa chiesa; 12.08 e 14.09. Azo canonico di questa chiesa.

ri della congregazione camaldolese, diffusa nella Toscana del tempo tanto quanto la vallombrosana⁷⁷.

Se colleghiamo i dati dell'obituario con la presenza dei testi contro la simonia nei tre manoscritti, allora il legame con Vallombrosa e i Vallombrosani appare il frutto di una scelta, come il riflesso di un'amicizia istituzionale nata dalla condivisione di valori e di atteggiamenti nell'ambito della riforma ecclesiastica, tra la metà dell'XI e i primi decenni del XII secolo⁷⁸. Questo stretto rapporto con Vallombrosa e i Vallombrosani inserisce la pieve valdelsana in un ampio circuito di relazioni che travalica l'ambito toscano, come indicano, nell'obituario, i nomi di alti dignitari ecclesiastici come il cardinale Umberto di Silva Candida, l'abate Geraldo di Serlat, l'arcivescovo Alinardo di Lione (quest'ultimo entrato nell'obituario, molto probabilmente, attraverso il monastero di S. Paolo Fuori le Mura a Roma)⁷⁹.

Sarebbe interessante trovare nella documentazione d'archivio di Vallombrosa e dei monasteri della congregazione qualche traccia documentaria che confermi quanto l'obituario ci suggerisce. Pur non essendo stato possibile fare uno spoglio sistematico della documentazione inedita, esiste almeno un documento di questo tipo: si tratta di un atto del marzo 1097 con cui Azzo, preposto di Sant'Appiano (uno dei nomi che ricorrono

77. Nell'obituario si trovano solo Morando abate di Monte Muro (16.08, forse un camaldolese), Gregorio monaco di Camaldoli (16.09, eremita dell'eremo di S. Salvatore o cenobita del monastero di Fontebuono) e (aggiunto) Martino abate e priore di Camaldoli (28.05). Sulla memoria funebre dei priori Martino I, Martino II e Martino III di Camaldoli rimando a *Martino III priore di Camaldoli, Libri tres de moribus*, a cura di P. LICCIARDELLO, Firenze 2013, p. 24. Sui rapporti tra Camaldolesi e Vallombrosani vd. P. LICCIARDELLO, *L'amicizia nella tradizione camaldolese e vallombrosana*, in «Reti Medievali. Rivista» 11/1 (2010), pp. 1-35, versione *online* al sito www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/urn%3Anbn%3Ait%3Aunina-3051; F. SALVESTRINI, «*Recipiantur in choro [...] Qualiter benigne et caritative tractantur*». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo), in *Camaldoli e l'Ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*. Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli (1012-2012), Monastero di Camaldoli, 31 maggio - 2 giugno 2012, a cura di C. CABY - P. LICCIARDELLO, Cesena 2014, pp. 53-96.

78. Su Vallombrosa e il suo Ordine la bibliografia è molto ampia. Per quella fino al 2001 vd. F. SALVESTRINI, *Bibliografia storica ragionata dell'Ordine Vallombrosano*, in «Reti Medievali. Rivista» 2 (2001-2002), disponibile *online* al sito www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/4589. Tra i titoli successivi vd. almeno F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis: il monachesimo vallombrosano tra Medioevo e prima età moderna*, Roma 2008; *Vallombrosa. Memorie agiografiche*.

79. Il monastero di S. Paolo, esistente già nel sec. VIII, fu riformato da Oddone di Cluny tra il 946 e il 955, ma non entrò mai nella congregazione vallombrosana; i Vallombrosani ebbero invece a Roma il monastero di S. Prassede, fondato da papa Pasquale I (817-824) e affidato loro da Innocenzo III con bolla del 30 giugno 1198 (*Monasticon Italiae*, I. Roma e Lazio, a cura di F. CARAFFA, Cesena 1981, pp. 71-72 e 73). Un ecclesiastico di S. Paolo a Roma, Pietro prete e monaco, è presente nell'obituario al giorno 02.01.

nell'obituario), fa una donazione di cinque mansi ad Ugo, abate del monastero di Passignano⁸⁰. Ulteriori ricerche archivistiche potrebbero dare risultati interessanti in questa direzione.

PLUTEO 19 DEX. 8: IL SERMONE ANTISIMONIAICO E LO STATUTO DELLA CONFRATERNITA

Il corpo del manoscritto è costituito dalla *Regula pastoralis* di Gregorio Magno (ff. 11-92v), seguita da un breve canone (*Aedes sacre*), aggiunto dalla stessa mano alla fine del testo gregoriano (f. 92v), poi da un sermone contro la simonia (ff. 92v-94r), di mano simile (TAV. IV, f. 92v)⁸¹. Sul *verso* del f. 94, sull'ultimo foglio del fascicolo XII (lasciato vuoto) comincia lo statuto di una confraternita, di altra mano coeva, che finisce al f. 96r, sul *recto* dell'ultimo *verso* di un bifolio aggiunto; lo statuto è suddiviso in quindici capitoli (cap. I - cap. XIII), ai quali è aggiunto dalla stessa mano un altro *capitulum* al f. 96v, non numerato.

Il canone *Aedes sacre* deriva dalla *Lex Romana canonice compta* ed ha una trasmissione canonistica minima, poiché si ritrova, citato a senso, solo nel *Libellus contra invasores et symoniacos* del cardinale Deusdedit (1087/1100)⁸². Per quanto breve, tocca un problema di grande importanza per i riformatori di età gregoriana, quello dell'intangibilità delle *res* ecclesiastiche e particolarmente dei luoghi consacrati, che non possono essere rivendicati da nessuno come proprietà privata.

Il testo seguente è anepigrafo, ma si può considerare un sermone perché l'autore si rivolge ad una comunità di cui anch'egli fa parte, alternando la prima alla seconda persona plurale e rivolgendosi direttamente al pubblico con tono persuasivo⁸³; inoltre appartengono allo stile oratorio anche le frequenti interrogative retoriche e le esclamazioni⁸⁴, nonché alcuni artifici

80. ASF, Diplomatico, Passignano, Badia Vallombrosiani 1097, marzo (immagine fotografica n. 2679).

81. Il canone e il sermone sono editi da MOTTA, *Echi della polemica*, pp. 209-212; vd. anche www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-19-dex/229798.

82. Vd. *Lex Romana canonice compta*, a cura di C. G. MOR, Pavia 1927, p. 154; MOTTA, *Echi della polemica*, p. 209 nota 26.

83. «Auctoritate sancti Gregorii pape primi compellimur ut (...) repugnemus»; «Vos autem, dum sententiam iuste excommunicationis effugitis (...) Quis vos poterit a predicti anathematis solvere vinculo, quod ipsorum apostolorum ligatur eloquio?».

84. L'unica esclamazione è: «Heu confusionem vestram!».

retorici come la previsione di possibili obiezioni (*occupatio*)⁸⁵ e la ripresa di un argomento già trattato⁸⁶.

Il sermone è costruito come una combinazione di auctoritates scritturali, patristiche e canonistiche. Tra le fonti patristiche emerge, per frequenza e centralità, Gregorio Magno: soprattutto il *Registrum* delle lettere, ma anche un brano dei *Moralia in Iob*; ci sono poi un passo del *De vita contemplativa* di Giuliano Pomerio (attribuito a Prospero di Aquitania) e un brano della *Vita Gregorii* di Giovanni Diacono⁸⁷. Tra le fonti canonistiche, troviamo due citazioni che richiamano il *Decretum Gelasii* e i *Canones apostolorum*⁸⁸.

Nel sermone si legge un forte richiamo a combattere la simonia, che è giudicato decisamente un'eresia, e una condanna di quegli ecclesiastici, compresi i vescovi, che se ne siano macchiati, con i quali non bisogna comunicare. In particolare ci si deve astenere dal frequentare le loro messe: è questo il cosiddetto «sciopero liturgico», una misura patarinica contro il clero concubinario fatta propria dal papato nel 1059 e poco dopo accettata anche da Pier Damiani⁸⁹. Si noti che nel sermone quest'ultimo tema è formulato in maniera originale, nonostante alcuni possibili echi del *Decretum* di Burcardo di Worms e dell'*Adversus symoniacos* di Umberto di Silva Candida⁹⁰.

Il sermone, dunque, è di straordinario interesse come esempio di omiletica contro la simonia nell'età della riforma della Chiesa. Infatti, mentre sono ampiamente conosciute le numerose opere di letteratura polemica e canonistica prodotte dai riformatori (e dai loro avversari) a difesa delle proprie posizioni, è più raro venire a conoscenza di come quelle idee venivano comunicate direttamente, perché i pochi discorsi giunti fino a noi dall'ambiente patarinico e vallombrosano sono conservati in modo indiretto, inseriti in testi storiografici (come la *Historia Mediolanensis* di Landolfo Seniore) o agiografici (come le due opere di Andrea da Strumi), con qualche eco di polemiche e

85. «Sed dicit aliquis (...) Sed iterum dicit aliquis...».

86. «Et, ut supra iam diximus...».

87. MOTTA, *Echi della polemica*, p. 211 nota 16 e p. 212 nota 21.

88. Ivi, p. 210 nota 3 e p. 211 nota 15.

89. G. FORNASARI, *S. Pier Damiani e lo «sciopero liturgico»*. *Problemi di cronologia*, in «Studi Medievali» III serie, 17 (1976), pp. 815-832; poi in ID., *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 31-49.

90. «Turpe est dicere et nimis terribile cogitare cum, sicur supra dictum est, illa benedictio in maledictio convertitur, adeo ut non sacerdos sed hereticus habeatur. Quis igitur amplius heretici audiat missam, cuius non licet vel ire ad mensam? Aut quomodo licet de eius manibus carnem Christi fidelibus sumere, cum quo nec panem debent manducare, non simul loqui, non simul orare?». Per i rimandi a Burcardo e ad Umberto vd. MOTTA, *Echi della polemica*, p. 211 nota 14.

discussioni nelle lettere di Pier Damiani⁹¹; qui invece siamo di fronte ad un testo in tradizione diretta, copiato in un'epoca non molto lontana, a quanto sembra, dalla sua composizione. Ci sfugge però un elemento fondamentale, cioè l'identificazione del luogo di redazione del testo, perché il fatto che si trovi in un codice proveniente da Sant'Appiano non significa necessariamente che sia stato scritto nella pieve valdelsana o per essa. Purtroppo, a differenza del codice Plut. 19 dex. 5, che nell'obituario ci dava delle coordinate geografiche e identitarie precise, nulla nel codice Plut. 19 dex. 8 ci permette di individuare il luogo di redazione del testo. Possiamo dire con certezza solo che esso è circolato a Sant'Appiano prima del 1272.

Anche per lo statuto della confraternita sono incerti il luogo di redazione e la comunità di appartenenza. Infatti, se per Davidsohn, Monti, Meersseman e Angelozzi non c'è alcun dubbio che la confraternita in questione sia quella di Sant'Appiano, nel 1973 Charles Marie de la Roncière ha ribattuto che «rien n'est moins sûr», dal momento che lo statuto non presenta nessun riferimento preciso a luoghi o persone⁹². Il manoscritto, sostiene lo studioso, potrebbe essere passato di mano in mano prima di arrivare a Sant'Appiano e il pievano potrebbe averlo acquisito per motivi diversi⁹³; addirittura – sempre secondo de la Roncière –, se proprio volessimo individuare una confraternita di provenienza si potrebbe pensare piuttosto a quella di Albagnano/Bagnano in Valdelsa, presso Poggibonsi, che è documentata nel Duecento. Quest'ultima ipotesi del de la Roncière, non sostenuta da alcun elemento probante, non ha avuto seguito, mentre i dubbi sulla provenienza da Sant'Appiano sono stati fatti propri da Massimo Papi nel 1978 e rilanciati da Giuseppe Motta nel 1989⁹⁴.

Così posta, la questione della provenienza appare insolubile, dal momento che, se non ci sono elementi inoppugnabili per attribuire lo statuto

91. N. D'ACUNTO, *Argomenti di natura giuridica e strumenti della comunicazione pubblica durante la lotta per le investiture*, in *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, a cura di L. GAFFURI - R. M. PARRINELLO, Firenze 2018, pp. 89-107.

92. DE LA RONCIÈRE, *La place des confréries*, pp. 31-77, 633-671; poi in ID., *Religion paysanne et religion urbaine*, p. 40 nota 1.

93. Ad esempio, potrebbe averne avuto una copia in quanto membro esterno della confraternita: ma questa ipotesi mi sembra inverosimile, dal momento che non sono noti casi di statuti in più copie redatte ad uso personale.

94. PAPI, *Devozione laicale*, p. 103: «La mancanza dell'intestazione (...) ci obbliga a considerare l'attribuzione a Sant'Appiano puramente convenzionale, offrendo, nel contempo, la possibilità a varie supposizioni»; MOTTA, *Echi della polemica*, p. 208: «Qualche serio dubbio è stato avanzato sulla appartenenza di questo statuto alla confraternita di Sant'Appiano: pare senz'altro di poterlo condividere».

alla confraternita di Sant'Appiano, non ce ne sono neanche per negarla né tanto meno per individuare un'altra appartenenza. Tuttavia l'analisi dello statuto – come vedremo tra poco – non ostacola l'ipotesi di Sant'Appiano e non va trascurato il fatto che esso riflette gli usi di una confraternita rurale com'era quella di Sant'Appiano. Per tutti questi motivi continuerei a considerarlo come lo statuto della confraternita di Sant'Appiano, pur nella consapevolezza che non esistono prove incontrovertibili a sostegno di quest'ipotesi.

Riguardo alla datazione del testo c'è stato un grosso equivoco nella storiografia degli ultimi decenni. Non c'è dubbio, infatti, che la mano che lo ha trascritto sia coeva alle altre che hanno lavorato al manoscritto, e cioè databile tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo. Il primo a mettere in discussione questo dato così evidente è stato – a mia conoscenza – mons. Carlo Celso Calzolari, che nel 1970 ha datato lo statuto al XIV secolo⁹⁵ sulla base del suo giudizio paleografico ma senza produrre alcun argomento a favore. In seguito hanno accolto questa nuova datazione, pur con qualche dubbio, de la Roncière, che ha comunque ricondotto la composizione dello statuto alla fine dell'XI secolo, distinguendo tra epoca di composizione ed epoca di trascrizione, e Papi, che ha riscontrato «una evoluzione interna al testo dovuta a successivi adattamenti»⁹⁶. In realtà lo statuto è scritto tutto integralmente dalla stessa mano, compreso l'ultimo capitolo, quello aggiunto al f. 96v, e l'analisi del testo non mi sembra autorizzare un'ipotesi di stratificazione. Invece secondo Meersseman, che data il manoscritto alla fine del secolo XI, lo statuto dev'essere precedente, «quindi circa al Mille», ma non offre alcun dato per sostenere questa sua datazione ipotetica⁹⁷. Certamente il testo è copiato e presenta frequenti sviste ed errori grossolani, spesso individuati e corretti da una o più mani coeve⁹⁸, tuttavia non allontanerei troppo l'epoca della redazione dello statuto dall'epoca della copiatura nel manoscritto; per quanto riguarda gli interventi sul testo, questi intendono correggerne il senso grammaticale, non il contenuto, né

95. [CALZOLAI], *La Chiesa fiorentina*, p. 363: «Un esame paleografico approfondito però lo fa riportare al XIV secolo».

96. DE LA RONCIÈRE, *La place des confréries*, p. 40 nota 1; PAPI, *Devozione laicale*, p. 102.

97. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, vol. I, p. 55.

98. Ivi, p. 56. Un esempio notevole è il vistoso errore al cap. X (f. 95v): «Fornicatio autem et omnis inmunditia aut avaritia nec non metus in eis, sicut decet sanctos, aut turpitudine aut stultiloquium aut scurilitas referant omnipotenti Deo». Dopo *scurilitas* la stessa mano aggiunge in margine: «Que ad rem non pertinet, sed magis gratiarum actionem semper»; ma alla fine della frase una mano posteriore annota: «Ibi mirum rarum dixit». Altri interventi coevi in interlinea ai cap. I, V e XI, una correzione al cap. VIII.

aggiornarlo dal punto di vista normativo (l'unico vero aggiornamento è l'aggiunta del capitolo finale, sempre di mano coeva).

Lo statuto non ha una struttura coerente e consequenziale. Il primo capitolo è dedicato al responsabile, chiamato «maestro» o «abate», a cui spetta, tra l'altro, il compito di predicare ai fratelli e di correggerli (TAV. v, f. 94v). I capitoli II-IV sono dedicati alla memoria funebre dei confratelli defunti, a cui si legano le pratiche della preghiera e dell'elemosina. I capitoli seguenti trattano della malattia e della morte dei confratelli (V), dell'obbedienza al maestro (VI), del divieto di praticare l'usura (VII), del comportamento dei confratelli sacerdoti (VIII), della spiritualità confraternale (IX), dei doveri dei confratelli laici (X), della solidarietà (XI), del pranzo in comune (XII), del divieto di presentarsi alle riunioni con falchi o cani da caccia (XIII), del modo di condurre le riunioni (XIV) e dell'accoglienza dei nuovi confratelli (XV); il capitolo aggiunto ritorna sull'elemosina per i poveri e sui suffragi per i defunti.

Tra queste norme colpisce l'insistenza sul dovere dei confratelli di condurre una vita moralmente, siano essi laici o religiosi. I comportamenti scorretti di questi ultimi sono descritti con le parole delle lettere paoline (1Tim 3, 2-3. 7; Tit 1, 8-9; Ef 5, 3-4). Un altro tema portante del testo è la memoria funebre, che occupa un grande spazio. Le fondamenta della spiritualità confraternale sono individuate nel passo di 1Gv 4, 20-21 sul *mandatum* dell'amore fraterno e questo è indizio di una certa consapevolezza dei valori evangelici. Dal testo non traspaiono riferimenti a tematiche, fatti o persone che ci aiutino a collocarlo in un ambiente storico-culturale; l'unico accenno ad una questione di attualità mi sembra si possa riscontrare al cap. VII, in cui si chiede che i sacerdoti godano di buona fama, altrimenti le loro preghiere per i laici non hanno efficacia: l'espressione è costruita a partire da 1Tim 3, 7, ma con un'aggiunta finale sull'efficacia della preghiera⁹⁹ che potrebbe richiamare la controversia sull'efficacia dei sacramenti amministrati dal clero simoniaco e concubinario; un problema molto dibattuto, com'è noto, tra i protagonisti della riforma della metà del secolo XI, divisi tra la negazione e la conferma della validità di quei sacramenti¹⁰⁰.

99. Si confronti il cap. VII dello statuto: «Ut ipsi sacerdotes bonum habeant testimonium, ut Deo placere possint et orationes eorum ante conspectum illius proficiant» con 1Tim 3, 7: «Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt, ut non in opprobrium indicat, et in laqueum diaboli»; in corsivo l'aggiunta più significativa dello statuto rispetto all'ipotesi biblica.

100. Sulla diversa posizione tra Umberto di Silva Candida e Pier Damiani sulla validità dei sacramenti vd. M. ROSATI, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica del secolo XI*, Tolentino 1951, pp. 64-81; C. VIOLANTE, *L'età della Riforma della Chiesa in Italia (1022-*

La confraternita accoglie chierici e laici, sia uomini che donne; è attiva in un ambiente rurale, come indicano le norme sulle difficoltà degli spostamenti per arrivare alle riunioni a causa di piogge o alluvioni («plenitudinem aquarum», cap. I), e sul divieto per i cacciatori di arrivare alle riunioni con cani e falchi (cap. XIII).

Il lessico dello statuto presenta tracce del lessico dell'età feudale, come rileva de la Roncière¹⁰¹: soprattutto al cap. I, che prevede, tra le motivazioni che possono giustificare un'assenza alle riunioni, le «utilia senioris» (dove *senior* appartiene al linguaggio vassallatico) e al cap. XI, che evoca le difficoltà di un fratello «angustiatus in placito» (dove il *placitus* indica la forma di tribunale pubblico dell'alto medioevo, entrato in crisi nel XII secolo); ma anche la presenza di un responsabile unico della confraternita è un tratto arcaico che scompare nel Duecento, quando si diffondono forme collegiali di governo delle confraternite (attraverso rettori, priori, consiglieri)¹⁰².

Ci sono poi dei richiami alla *Regula* benedettina. Il più vistoso è il termine *abbas*, che nello statuto è usato quasi sempre (talvolta insieme a *magister*) per indicare il responsabile della confraternita. Secondo Motta è la spia che la confraternita non era annessa ad una canonica (come quella di Sant'Appiano), ma ad un monastero benedettino¹⁰³. Inoltre, Meersseman ha individuato l'influsso della *Regola* benedettina nella norma della sospensione temporanea di un confratello colpevole di una colpa grave, che è distinta dall'espulsione definitiva come appunto nella tradizione benedettina¹⁰⁴. Questi elementi provano un influsso monastico sulla confraternita, anche se riguardano più il lessico e la normativa che i valori religiosi. Ma influsso non significa dipendenza diretta. Restano ancora da approfondire, infatti, nonostante i classici lavori del Meersseman e nonostante la crescita degli studi sulle confraternite medievali degli ultimi decenni, le confraternite dell'alto e pieno medioevo, soprattutto quelle di ambiente rurale, rispetto a quelle cittadine del basso medioevo, più studiate anche perché meglio do-

1122), in *Storia d'Italia*, coordinata da N. VALERI, voll. I-V, Torino 1959-1960, vol. I, pp. 53-234 (alle pp. 131-132); J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln-Wien 1984, pp. 169-206; A. RECCHIA, *La riforma gregoriana e il problema della simonia come eresia: Pier Damiani e Umberto di Silvacandida a confronto*, in *Pier Damiani († 1072): figura, aspetti dottrinali e memoria nella diocesi di Velletri*. Giornate di studio (Velletri, 9-10 novembre 2000), a cura di F. CIPOLLINI, Isernia 2003, pp. 37-74.

101. DE LA RONCIÈRE, *La place des confréries*, p. 40 nota 1.

102. PAPI, *Devozione laicale*, p. 103.

103. MOTTA, *Echi della polemica*, p. 208.

104. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, p. 57.

cumentate¹⁰⁵. E tra gli argomenti meno studiati c'è anche, di conseguenza, il ruolo dei monasteri nei confronti delle confraternite. Infatti il modello urbano due-trecentesco, che vede le confraternite nascere intorno agli insediamenti degli ordini mendicanti (soprattutto Minori e Predicatori), vale appunto da quell'epoca in poi e non è neanche l'unico, perché sono noti casi di confraternite sorte intorno ad un monastero benedettino o riformato. Scendendo poi a ritroso nei secoli precedenti, in cui esistono le confraternite ma non gli ordini mendicanti, se ne desume che il ruolo di guida spirituale poteva toccare anche ai monaci o ai canonici. Goetz, ad esempio, ricorda un passo del *Chronicon* di Bernoldo di Costanza (1054-1100) in cui descrive con entusiasmo la nascita in Germania, intorno al 1091, di gruppi di laici dediti alla vita in comune sull'esempio della Chiesa primitiva (che lo studioso non esita a chiamare «laikale Bruderschaften», «confraternite laicali»), poste sotto la guida di canonici o di monaci¹⁰⁶.

Sono note altre confraternite rurali, nella Toscana dei secoli XI-XII, dipendenti da monasteri benedettini? Il tema non è ancora stato studiato in modo sistematico e la documentazione, soprattutto quella archivistica, resta ancora da esplorare. Segnalo il caso della presunta *fraternitas* del priorato camaldolese di Corte Lupone (presso Marciano della Chiana, in territorio aretino), attestata in due documenti perduti degli anni 1188 e 1190¹⁰⁷. Si tratta di donazioni di beni da parte di due laici, prima una donna, poi un uomo, nel momento del loro ingresso nella *fraternitas* del monastero. Secondo Jean Pierre Delumeau qui il termine *fraternitas* sta ad indicare una vera e propria confraternita laicale («confrérie»)¹⁰⁸, mentre a mio avviso va inteso come la «comunità estesa» di quei laici che vengono ammessi, in qualità di conversi, di oblati o con varie forme di legame personale (talvolta anche solo in virtù di una donazione), ai beni spirituali

105. Panoramiche recenti sugli studi confraternali in Italia in L. PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI - G. G. MERLO - A. RIGON, Verona 1998, pp. 9-51; M. GAZZINI, *Bibliografia medievistica di storia confraternale*, in «Reti medievali» V/1 (2004), online sul sito www.rmoa.unina.it/1858/; EAD., *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Bologna 2006; *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. GAZZINI, Firenze 2009.

106. *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054-1100*, hrsg. I. S. ROBINSON, Hannover 2003 (MGH. *Scriptores rerum Germanicarum. Nova series*, 14), pp. 490-492; vd. GOEZ, *Reformpapsttum*, p. 236.

107. *Regesto di Camaldoli*, voll. I-IV, a cura di L. SCHIAPARELLI - F. BALDASSERONI - E. LASINIO, Roma 1907-1922 (*Regesta chartarum Italiae*, 2, 5, 13, 14), vol. II, nn. 1263, 1275. Gli originali sono perduti, ma ce ne sono rimasti i summi nei *Summaria* duecenteschi di Camaldoli.

108. J. P. DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son Contado du VIII^e au début du XIII^e siècle*, voll. I-II, Rome 1996: vol. I, p. 719, vol. II, p. 1381.

guadagnati dalla comunità religiosa con le preghiere, le messe, le pratiche ascetiche dei monaci. Una forma di coinvolgimento del laicato nella vita monastica, certamente, ma diversa dalle confraternite laicali come quella descritta dallo statuto.

Un altro caso dubbio è la confraternita di S. Maria a Pescia, che non è attestata nel pieno medioevo da documenti di archivio ma a cui appartene un manoscritto della metà del secolo XII (Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 530). Sappiamo da due note di possesso duecentesche che il manoscritto appartene alla confraternita di Pescia e al monastero camaldolese di S. Pietro a Pozzeveri, presso Lucca¹⁰⁹. È miscelaneo ma di contenuto omogeneo e senza soluzione di continuità tra le parti. Contiene un calendario con obituario (ff. 3r-10v), un omeliario con nove sermoni (ff. 11r-38r), lo statuto della confraternita in due versioni (ff. 38v-40r e 49r-50v mutilo)¹¹⁰ e il formulario di alcune messe *speciales* in onore della Madonna e dei defunti (ff. 40v-49r). La parte meglio studiata è il calendario-obituario, che comprende poche feste santorali (56 in tutto) tra cui alcune tipiche dell'ambiente lucchese (ad es. Regolo di Populonia il 1° settembre, Frediano di Lucca il 18 novembre). Riguardo alle messe, Amleto Spicciani segnala, nel *communicantes*, l'aggiunta di due gruppi martiriali tipicamente aretini, quelli dei santi Lorentino-Pergentino e Marcellino-Agostino¹¹¹. Quest'ultimo gruppo, proveniente da Monterongriffoli in val d'Asso, ha un culto molto raro e strettamente legato alla Chiesa aretina; al di fuori di Arezzo si trova solo in un calendario camaldolese del XII secolo, il cui santorale è fortemente influenzato da quello aretino¹¹². Dunque, l'aggiunta dei

109. Al f. IV: «Iste liber est sancte fraternitatis vel congregationis. Iste est liber Sancti Petri de Potheolis». Descrizione in *I manoscritti medievali della Biblioteca capitolare Feliniana di Lucca*, a cura di G. POMARO, Firenze 2015, pp. 268-269 scheda 268.

110. Lo statuto è inedito e non è ancora stato studiato in modo dettagliato. Cenni in A. SPICCIANI, *Santi e devozione in una confraternita della lucchesia del secolo XII. Biblioteca Capitolare di Lucca cod. 530*, in *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana Occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, a cura di C. ALZATI - G. ROSSETTI, Pisa 2010, p. 266, che annuncia: «Nella regola della confraternita (sulla quale mi soffermerò in altra sede) ...».

111. A. SPICCIANI, *Testimonianze liturgiche pesciatine prima del Concilio di Trento*, in *Il monastero benedettino di San Michele di Pescia nell'età tridentina*. Atti del convegno interdisciplinare (Pescia, 24 settembre 1994) a cura di A. PROSPERI, Pescia 1995, pp. 67-86 (alle pp. 71-74); ID., *Santi e devozione in una confraternita*, pp. 263-270; F. MARI, *L'obituario di una confraternita di laici e di chierici del territorio pesciatino. Biblioteca Capitolare di Lucca, cod. 530, cc. 3r-10v*, in *Profili istituzionali della santità*, pp. 271-287 (con edizione del calendario-obituario).

112. Su questi santi e sul loro culto in area aretina rimando a quanto ho scritto in P. LICCIARDELLO, *Agiografia aretina altomedievale. Testi agiografici e contesti socio-culturali ad Arezzo tra VI e XI secolo*, Firenze 2005, pp. 521-522; i due santi sono nel calendario del salterio camaldolese London, British

due gruppi martiriali aretini potrebbe testimoniare il passaggio del manoscritto dalla confraternita al monastero camaldolese di Pozzeveri, oppure un influsso del monastero sulla confraternita: il che ci metterebbe di fronte ad un altro caso di confraternita rurale toscana collegata con un monastero toscano di ambiente riformato.

PLUTEO 2 I DEX. I 2: LA «VITA GREGORII MAGNI» E LA LITURGIA DELLA CANONICA

Il corpo del manoscritto è costituito dalla regola dei canonici di Aquisgrana dell'anno 816, anepigrafa ma integrale (ff. 1r-109r)¹¹³, seguita dalla *Regula formatarum*, un breve testo attribuito al vescovo Attico di Costantinopoli (m. 452/456) e utilizzato nel medioevo dai traduttori di documenti canonistici dal greco in latino (f. 109r-v)¹¹⁴. Il verso del f. 109 ospita anche un estratto da una delle *Homiliae in Hiezechibelem* di Gregorio Magno (I iv 9), che commenta il passo biblico di Pr 20, 10: «Pondus et pondus, mensura et mensura, utrumque abominabile apud Deum»¹¹⁵.

Segue, dal f. 110r al f. 116r, un lungo estratto dalla *Vita sancti Gregorii Magni* di Giovanni Diacono (BHL 3641-3642, cap. III 1-8), con la rubrica *Incipit textus eiusdem Gregorii* (TAV. VI, f. 110r)¹¹⁶. La *Vita*, com'è noto, è costituita in buona parte da epistole gregoriane citate alla lettera e inserite integralmente dentro il testo, per formare dei *corpora* coerenti dal punto di vista tematico¹¹⁷; il *corpus* in questione è costituito dalle epistole del pon-

Library, Yates Thompson 40 (2/4 XII sec.), su cui vd. D. H. TURNER, *A Twelfth-Century Psalter from Camaldoli*, in «Revue Bénédictine» 72 (1962), pp. 109-130; P. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica» 11 (2004), pp. 1-65 (a p. 39).

113. MGH. *Leges*, 3. *Concilia aevi Karolini*, 1/1, rec. A. WERMINGHOFF, Hannoverae-Lipsiae 1906, pp. 312-421. Per la descrizione vd. anche www.mirabileweb.it/CODEX/finenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-21-dex/229212.

114. Più volte edito nella *Patrologia Latina*: PL 56, coll. 730A-731A; PL 84, coll. 179A-180A; PL 129, coll. 1387C-1388A; anche in *Decretum magistri Gratiani*, pars I dist. 72 (ed. *Corpus iuris canonici*, rec. AE. FRIEDBERG, vol. I, Lipsiae 1879, col. 260); vd. anche E. WALTER, *Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni*, Bonnae 1862, p. 1.

115. *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechibelem prophetam*, cura et studio M. ADRIAEN, Turnhout 1971 (CCSL 142), p. 54.

116. PL 75, coll. 125B-133D. Tra il f. 115v e il f. 116r è caduto un foglio, cosicché il testo gregoriano è lacunoso da «... iterato protulit dicens: An[tiqum Patrum regulam... eliminando deponere videretur = PL 75, coll. 132A-133D] Unde Scholastico duci Campaniae scribens...».

117. Ho trattato del rapporto tra epistole gregoriane e *Vita* del pontefice in P. LICCIARDELLO, *L'utilisation des lettres dans la Vita de Grégoire le Grand par Jean Diacon*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 61 (2018), pp. 27-42.

tefice contro la simonia e contro la cosiddetta eresia *Neophytorum*. L'ultima epistola gregoriana si interrompe mutila, bruscamente, al f. 116r, con le parole «... refugiens civitatem ipsam ordinationem», che non concludono neanche la frase (TAV. VII); segue a centro pagina, con il solo stacco di un rigo a capo e di un *titulus* rubricato, un ordo intitolato *Ad recipiendos fideles fratres in or(ationibus)*, che finisce al f. 116v. La parte bassa del f. 116v ospita un brevissimo brano tratto dalle *Homiliae in Hiezechielem* di Gregorio Magno (IX IX 9) che commenta il passo biblico di Pr 25, 20: «Acetum in nitro et qui cantant carmina corde pessimo»¹¹⁸. Il testo che segue ai ff. 117r-123v, attribuito nel manoscritto a sant'Agostino (come suggerisce la rubrica: *Incipit Liber sententiarum sancti Augustini episcopi contra LXXXVI hereses*) è in realtà Gennadio di Marsiglia, *Liber ecclesiasticorum dogmatum* (CPL 958a)¹¹⁹. Segue, al f. 124r, una lista nomi scritta in un latino semplice che talvolta scivola nel volgare, con tributi in natura da versare ad un ente (si presuppone ecclesiastico) mai nominato; la lista, edita dal Bandini, è di mani diverse¹²⁰. Dopo l'ultimo tributo, quasi alla fine del f. 124r, segue una preghiera, senza soluzione di continuità, con il solo stacco di un'andata a capo e di un capolettera ornato, e ai fogli seguenti, fino al f. 126v, si susseguono preghiere e uffici rubricati. L'ultimo foglio (127r-v) contiene un brano, acefalo e mutilo, tratto dalla *Epistola III ad Bassulam* di Sulpicio Severo, parte del cosiddetto *Martinellus* (BHL 5613)¹²¹.

Stavolta c'è la certezza che il codice sia stato scritto proprio per Sant'Appiano, perché in una delle preghiere al f. 126v si nomina espressamente il santo: «Ora pro nobis, beate Apiane» (con *Apiane* corretto in *Appiane*; TAV. VIII). Si tratta dell'unico santo invocato nelle litanie e la preghiera è della stessa mano che ha copiato le altre ai ff. 124r-126v.

Sappiamo che il culto di questo santo ebbe una diffusione limitata in Toscana.

Il nome di sant'Appiano si trova, stando al più aggiornato studio attualmente a nostra disposizione¹²², al giorno 6 novembre solo nel calendario del «Salterio di Mar-

118. *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechielem* (CCSL 142), p. 140.

119. PL 58, coll. 979-1054, ma l'ordinamento dei capitoli finali dell'opera non corrisponde a quello dell'edizione.

120. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum*, vol. IV, coll. 603-604.

121. *Incipit*: «Incauti capiunt nescientes captos devorant...»; *explicit*: «... voce flagitatum divinibus operibus spiritum celo reddidit»; ed. *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, par J. FONTAINE, Paris 1967, pp. 338-342.

122. G. BERGAMASCHI, *I «calendari» lucchesi e i loro santi fra XI secolo e prima metà del XIV*, in «Codex Studies» 1 (2018), pp. 31-93 (alle pp. 61-62).

turi» (BML, Plut. 17.3, degli inizi del XII sec.), nel calendario e nel santorale dell'Ordinario senese e di quello volterrano, entrambi del XII secolo¹²³; inoltre si trova in due altri calendari toscani di tipo martirologico della stessa epoca, uno pistoiese (BCAr 409), uno «forse pistoiese o più probabilmente fiesolano» (BML, Plut. 16.8)¹²⁴, che ritengo certamente di area fiorentino-fiesolana, e la *Passio* del santo si legge solo nel «leggendario di Marturi» (BAV, Barb. lat. 586), della metà del XII secolo. In realtà bisogna aggiungere che il nome di Appiano si trova in tutti i calendari fiorentini dei secoli XII-XIII attualmente noti, cioè, oltre al Plut. 16.8 e al Plut. 17.3, anche in BAV, Vat. lat. 5644 (scritto in Francia alla metà del XII sec., ma in uso a Firenze tra XII e XV sec.; qui il nome del santo è aggiunto); BML, Conv. Soppr. 233 (dalla chiesa di S. Felicità a Firenze, fine XIII sec.); BML, Conv. Soppr. 520, ff. 1r-2v (da S. Michele a Passignano, fine XII/in. XIII sec.); BML, Ed. 123 (da una chiesa di S. Bartolomeo a Firenze/Fiesole, in. XII sec.)¹²⁵. Non si trova invece ad Arezzo, Pisa, Lucca, e neanche a Camaldoli, che pure ha un calendario ampio, testimoniato da numerosi manoscritti, e aperto agli influssi che provengono dai diversi monasteri della sua congregazione, molti dei quali si trovavano in Toscana¹²⁶.

Dunque, il centro del culto del santo in Toscana, stando ai dati dei manoscritti medievali a nostra conoscenza, è l'area fiorentino-senese, particolarmente la Valdelsa.

Che il manoscritto Plut. 21 dex. 12 provenga da una canonica e non da un monastero si desume da due elementi. Il primo è la presenza della *Regola* di Aquisgrana, che segnò un passo decisivo verso la riforma del canonicato regolare agostiniano nell'impero di Ludovico il Pio ma che proprio alla fine del secolo XI, soprattutto con Gregorio VII (1073-1085) e Urbano II (1088-1095), conobbe un forte rilancio, con la riscoperta delle più autorevoli fonti patristiche e canonistiche¹²⁷. Il secondo elemento che

123. BCI G.V.8 (XII sec.) e G.V.9; vd. M. MARCHETTI, *Ordo Offitiorum Ecclesiae Senensis. Oderigo e la liturgia della Cattedrale di Siena (Inizi secolo XIII)*, Siena 1998, p. 186; M. BOCCI, *De Sancti Hugonis Actis Liturgicis*, Firenze 1984, p. 218; R. ARGENZIANO, *Agli inizi dell'iconografia sacra a Siena. Culti, riti e iconografia a Siena nel XII secolo*, Firenze 2000, p. 141.

124. Su BCar 409 vd. LICCIARDELLO, *Agiografia aretina*, p. 454 (con bibliografia); sul Plut. 16.8 vd., da ultimo, G. BERGAMASCHI, «In loco qui Else vocatur». *S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa* (III), in «Rivista Internazionale di Musica Sacra» 36 (2015), pp. 169-212 (alle pp. 193-194); ID., «In loco qui Else vocatur». *S. Marziale di Limoges a Borgo d'Elsa* (IV), ivi, 38 (2017), pp. 339-98 (alle pp. 349-52).

125. Su questi manoscritti rimando a quanto ho scritto in P. LICCIARDELLO, *Il culto dei santi nei calendari fiorentini medievali*, in *San Miniato e il segno del millennio*, a cura di B. F. GIANNI-A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2020, pp. 309-324.

126. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, passim.

127. Sempre validi i contributi di CH. DEREINE, particolarmente *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 46 (1951), pp. 534-565; *Chanoines*, in *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol. XII, Paris 1951, coll. 354-405; *La prétendue règle de Grégoire VII pour chanoines réguliers*, in «Revue bénédictine» 71 (1961),

ci suggerisce una provenienza canonica sono le preghiere e gli uffici che occupano i ff. 116r-v e 124r-126v, ai quali è stata data finora scarsa o nulla considerazione dagli studiosi. In questi fogli infatti troviamo alcune *orationes* che si possono riferire soltanto a una comunità religiosa regolare (monastica o canonica), come il frequente riferimento ai *famuli* e alla *congregatio* (da intendere come 'comunità religiosa'), come le preghiere per il lettore ebdomadario, per il dormitorio, il refettorio e l'infermeria, che identificano senza ombra di dubbio un edificio cenobitico o conventuale. Inoltre l'ordo *Ad recipiendos fideles fratres in or(ationibus)* indica che quella comunità era in stretto rapporto con la società locale, che includeva, in qualche modo, nella *familia* monastica facendone una sorta di 'comunità estesa': ai laici che lo richiedevano era permesso imitare lo stile di vita dei religiosi in qualità di conversi e sostenerli economicamente con i propri donativi, concedendo loro, in cambio, l'ammissione ai benefici spirituali derivanti dalle preghiere, dai digiuni, dai meriti dei religiosi¹²⁸.

Se andiamo alla ricerca delle fonti e della diffusione di quelle preghiere, troviamo che esse non si leggono mai tutte insieme nei grandi sacramentari di epoca altomedievale, in modo tale da poter identificare una fonte unica; le corrispondenze più frequenti sono con i sacramentari gregoriano e di Gellone, ma non valgono per tutte le preghiere. Ma è forse più significativo che un buon numero di loro si ritrovi, alla lettera, nell'ordinario della canonica di San Florido a Città di Castello (ms. Città di Castello, Archivio

pp. 108-118; C. D. FONSECA, *Medioevo canonico*, Milano 1970; H. FUHRMANN, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln 1984; ma vd. anche, per un aggiornamento, C. ANDENNA, *Certa fixaque et sufficiens regula. Considerazioni sullo sviluppo della dimensione normativa presso i canonici regolari nel corso del XII secolo*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA - G. MELVILLE, Münster 2005, pp. 223-260.

128. Sul concetto di «comunità estesa» vd. G. G. MERLO, *Uomini e donne in comunità «estese»*. *Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne in comunità*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, Verona 1994, pp. 9-31. Sui conversi mi limito a S. BECCARIA, *I conversi nel Medioevo: un problema storico e storiografico*, in «Quaderni Medievali» 46 (1998), pp. 120-56; CH. DE MIRAMON, *Les «donnés» au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque*, v. 1180-v. 1500, Paris 1999; per la Toscana D. J. OSHEIM, *Conversion, "Conversi" and the Christian Life in Late Medieval Tuscany*, in «Speculum» 58 (1983), pp. 368-390; C. CABY, *Conversi, commissi et oblati: les laïcs dans les établissements camaldules au Moyen Âge*, in *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du troisième colloque international du CERCOR (Tournus, 17-20 juin 1992), ed. N. BOUTER, Saint-Étienne 1996, pp. 51-65; F. SALVESTRIANI, *Natura e ruolo dei conversi nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV)*. Da alcuni esempi d'area toscana, in «Archivio storico italiano» 159 (2001), pp. 49-105.

Storico Diocesano s.n.), della metà del XII secolo¹²⁹. Questo ordinario, che resta ancora da studiare in modo approfondito, ha una doppia origine, castellana e lucchese, come indica la presenza, nel santorale del calendario, dei santi Florido e Amanzio patroni di Città di Castello e di alcuni santi lucchesi (san Frediano, culto diffuso in tutta Toscana; san Riccardo re degli Angli, culto tipicamente lucchese). Il legame tra Città di Castello e Lucca si spiega con il fatto che la canonica di Città di Castello, fondata poco dopo il Mille, agli inizi del XII secolo entrò a far parte della congregazione di San Frediano di Lucca, da cui assorbì – verosimilmente – gli usi liturgici o almeno una parte di essi, in quel processo di uniformità liturgica che caratterizza anche gli ordini religiosi a partire dal XII secolo e che possiamo ipotizzare che sia avvenuto anche per l'ambiente canonicale riformato. Ad un santorale canonicale rimanda anche, a mio avviso, il numero molto alto, nel calendario castellano, di santi pontefici.

TRACCE DI CULTURA CANONISTICA A VALLOMBROSA TRA XI E XII SECOLO

La presenza di testi contro la simonia nei tre manoscritti solleva la questione se la pieve di Sant'Appiano poté essere, tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo, un centro di cultura letteraria e canonistica tale da possedere le opere di provenienza, da riuscire a selezionare quei testi, assemblarli in nuove raccolte organiche e copiarli; oppure se queste operazioni non presuppongano delle disponibilità librarie, delle capacità di lettura e delle competenze scrittorie superiori, che difficilmente si potevano trovare nella pieve della Valdelsa. Fermo restando che la pieve entrò certamente in possesso di quei libri, che furono scritti per essa o che comunque vi furono utilizzati molto presto, è forse necessario rivolgersi altrove, ad un centro librario maggiore, per identificare il luogo di realizzazione di quelle complesse operazioni.

La nostra ipotesi è questa: poiché i canoni antisimoniaci riflettono le idee dell'ambiente vallombrosano e l'obituario ci indirizza verso quel monastero o verso un altro cenobio toscano dell'Ordine vallombrosano, l'assemblaggio

129. G. MUZI, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, voll. I-VII, Città di Castello 1842-1844: vol. I, pp. 125-158 (liturgia); vol. II, pp. 159-179 (calendario). Su questo manoscritto rimando a P. LICCIARDELLO, *Un codice della canonica di S. Florido e altri manoscritti liturgici da Città di Castello*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria» 104/1 (2007), pp. 55-77; ma alla bibliografia lì citata va senz'altro aggiunto FONSECA, *Medioevo canonice*, pp. 150-152.

dei testi contro la simonia (e, per estensione, degli interi manoscritti) fu realizzato a Vallombrosa o a partire da materiali vallombrosani.

Questa ipotesi presuppone che nell'abbazia di san Giovanni Gualberto ci fosse, fin dalle origini, non solo la volontà fortissima e indefessa di combattere la simonia con l'esempio di vita, con la predicazione, con la resistenza spinta fino al martirio, ma anche la capacità di individuare nelle opere patristiche e nelle raccolte di diritto canonico gli strumenti normativi che giustificassero quelle posizioni e che dimostrassero la loro fondatezza sul piano giuridico.

Questo punto richiede un qualche approfondimento: non uno studio sistematico, che sarebbe auspicabile ma che esula dagli obiettivi del presente lavoro, ma almeno la segnalazione di alcuni dati significativi, a partire dalle fonti letterarie e dai manoscritti a nostra disposizione. Le fonti letterarie vallombrosane per questo periodo sono essenzialmente i testi agiografici ed i testi statutari e consuetudinari (come le *institutiones abbatum* e la *redactio Vallumbrosana* delle consuetudini), che però mirano a delineare un sistema normativo interno e che pertanto si rivelano poco utili alla nostra ricerca¹³⁰; è noto, inoltre, con quanta cautela vadano letti i testi agiografici, evitando di prendere per resoconti oggettivi le narrazioni e i discorsi dei protagonisti, neanche quando si presentano come *reportationes* letterali delle loro parole. Ad ogni modo, pur con tutte le doverose cautele, la ricerca non può che prendere le mosse da queste fonti.

Le fonti offrono giudizi contraddittori sulle modalità della predicazione antisimoniaca dei monaci, perché se da una parte la *Vita* di Giovanni Gualberto dell'anonimo della Nazionale di Firenze insiste sulla semplicità dei loro discorsi, d'altra parte lo stesso agiografo in un altro punto mette in scena un vero e proprio duello verbale tra il vescovo Rainaldo di Como e l'abate Rodolfo di Moscheto (benché quest'ultimo finisca prigioniero della sottile rete dialettica tessuta dal suo avversario)¹³¹. In generale, in tutta l'agiografia gualbertiana la parola dei Vallombrosani è irruente, diretta, immediata, e il massimo della forza dimostrativa è affidato ad una cerimonia paraliturgica inscenata davanti al popolo, la celebre prova del fuoco di Settimo, la quale, per quanto non sia una cerimonia spontanea ma rispet-

130. *Acta capitulorum generalium congregationis Vallis Umbrosae*, I. *Institutiones abbatum* (1095-1310), a cura di N. R. VASATURO, Roma 1985; *Redactio Vallumbrosana*, rec. N. VASATURO, in *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, ed. K. HALLINGER, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, vol. 7/2, Siegburg 1983.

131. D'ACUNTO, *Argomenti di natura giuridica*, pp. 99-100.

ti ritualità e forme codificate dalla tradizione¹³², è sostanzialmente altro che una disputa tra intellettuali. D'altra parte i Vallombrosani si affidano anche alla scrittura, come suggerisce la tarda *Vita Arialdi* di anonimo milanese (BHL 677), in cui si legge che a Milano furono diffuse dai Patari- ni delle *cartulae* per pubblicizzare le loro posizioni¹³³, e come conferma il cronista Bertoldo di Reichenau quando dice che i monaci attaccarono il vescovo fiorentino Pietro Mezzabarba «scriptis quibusdam»¹³⁴, nei quali si può riconoscere l'*Adversus Simoniacos* di Umberto di Silva Candida (che, del resto, è trasmesso integralmente in un solo manoscritto medievale, coevo e originario dell'Italia centrale)¹³⁵. Dunque, i monaci di Giovanni Gualberto sembrano aver accolto in pieno le indicazioni di Gregorio VII, il quale, scrivendo loro in una data imprecisata, ma comunque dopo la morte del santo (quindi tra il 12 luglio 1073 e il 25 maggio 1085), aveva raccomandato di affiancare l'azione antisimoniaca e la predicazione in senso riformista con lo studio dei documenti scritti dei santi padri, necessari per legittimare quelle posizioni¹³⁶.

Tra le fonti vallombrosane del secolo XI ci sono due passi significativi che ci indicano interesse e capacità di usare i testi del diritto da parte dei monaci.

132. Vd. da ultimi C. FRUGONI, *La prova del fuoco: non sempre Dio si lasciava tentare*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti» IX serie, 22 (2012), pp. 297-303 e l'ampia analisi di SALVESTRINI, *La prova del fuoco*.

133. *Vita sancti Arialdi di anonimo milanese*, par. 7, ed. Andrea da Strumi. *Arialdo. Passione del santo martire milanese*, introduzione, traduzione e cura di M. NAVONI, Milano 1994, p. 182: «Per urbem mittuntur cartulae»; vd. D'ACUNTO, *Argomenti di natura giuridica*, pp. 103-104 (ma il passo non proviene dalla *Vita Arialdi* di Andrea da Strumi, bensì dalla anonima, di ambiente milanese, databile tra la metà del XII e la metà del XIII secolo).

134. *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054-1100*, hrsg. I. S. ROBINSON, Hannover 2003 (MGH. *Scriptores Rerum Germanicarum. Nova Series*, 14), p. 204: «Qui et sacramenta, que ab eo et ab omnibus symoniacis et uxoris presbiteris conficerentur, nulla omnino esse et sperni debere scriptis quibusdam publice protestati sunt».

135. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 19.34 (3/4 XI sec.); vd. le schede catalografiche in *Canossa 1077. Erschütterung der Welt: Geschichte, Kunst und Kultur am Anfang der Romantik*, II. *Katalog*, hrsg. von C. STIEGMANN - M. WEMHOFF, München 2006, p. 246 n. 355 (scheda a cura di M. C. FERRARI); *Matilde di Canossa. Il Papato, l'Impero: storia, arte, cultura alle origini del romanico*, a cura di R. SALVARANI - L. CASTELFRANCHI, Milano 2008, pp. 329-330 (scheda a cura di N. D'ACUNTO); *Die Päpste und die Einbeit der lateinischen Welt: Antike - Mittelalter - Renaissance. Katalog zur Ausstellung*, hrsg. A. WIECZOREK - S. WEINFURTER, Mannheim 2017, pp. 249-250. Sulla probabilità che tra gli *scripta* in circolazione nell'ambiente vallombrosano ci fosse l'*Adversus Simoniacos* vd. D'ACUNTO, *Le nuove regole del gioco*, p. 113.

136. *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII*, ed. H. E. J. COWDREY, Oxford 1972, pp. 4-6 n. 2: «Documenta sanctorum scripturarum, quibus hereticorum argumenta destruuntur et fides sancte ecclesie defenditur contra membra diaboli (...) mens vestra cotidie meditetur».

Il primo è nella *Vita Arialdi* (BHL 673), la quale, nonostante narri prevalentemente vicende di ambiente milanese e da quell'ambiente attinga le sue fonti, rientra tra i testi vallombrosani perché è scritta (nel 1075) quando il suo autore è già – probabilmente – entrato tra i monaci di Giovanni Gualberto¹³⁷, e perché la sua redazione è richiesta dalle più alte autorità della congregazione: infatti è dedicata all'abate Rodolfo di Vallombrosa e nel prologo l'autore prega l'abate di trasmetterla ai dodici monasteri della congregazione¹³⁸. Il passo che ci interessa è il secondo discorso di Arialdo contro il clero simoniacò, in cui condanna le pratiche simoniache¹³⁹. Tale condanna è sostenuta dall'*authoritas* della Sacra Scrittura e da tre brani di autori patristici, riportati alla lettera: un passo dello Ps.-Ambrogio, *De dignitate sacerdotii* V, e due passi da due diverse epistole di Gregorio Magno (JL 1747, JL 1859); le lettere gregoriane si trovano anche nella *Vita* di Gregorio Magno di Giovanni Diacono, da cui entrano in alcune collezioni canonistiche di età gregoriana (nella *Collectio II Librorum* (ms. Vat. lat. 3832), nella *Collectio LXXIV titulorum*, nella *Collectio* di Anselmo da Lucca, nella *Collectio Anselmo dicata*); inoltre tutti e tre i brani si ritrovano nell'*Adversus simoniacos* di Umberto di Silva Candida¹⁴⁰.

137. Su Andrea da Strumi e sulla sua opera agiografica la bibliografia è copiosa. Mi limito a LAMMA, *Andrea da Parma (da Strumi)*; A. DEGL'INNOCENTI, *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, in «Studi Medievali» III serie, 25 (1984), pp. 31-91; EAD., *Analisi morfologica e modello agiografico nelle Vite di Arialdo e Giovanni Gualberto*, «Medioevo e Rinascimento» 1 (1987), pp. 101-129; EAD., *L'agiografia su Giovanni Gualberto fino al secolo XV (da Andrea di Strumi a Sante da Perugia)*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Colloquio vallombrosano (Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 1995, pp. 133-157 (poi col titolo *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, pp. 117-140). Sulla *Vita Arialdi* vd. anche B. STOCK, *The Implication of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983, pp. 215-231; *Andrea da Strumi. Arialdo*, a cura di M. NAVONI.

138. Commento in BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane*, in *Vallombrosa. Memorie agiografiche*, pp. 17-26. Alla mano di un monaco vallombrosano del XII sec. sono attribuite le glosse apposte alla *Vita* nel suo testimone più antico, il manoscritto Roma, Biblioteca Universitaria Alessandrina 25b (*alias* I.i.5), edite da C. PELLEGRINI, *Fonti e memorie storiche di S. Arialdo*, in «Archivio Storico Lombardo» 27 (1900), pp. 215-236 (alle pp. 216-219).

139. *Vita sancti Arialdi auctore Andrea abbate Strumensi*, ed. F. BAETHGEN, Lipsiae 1926-1934 (MGH. *Scriptores*, 30/2), cap. 10, p. 1056. Il discorso è analizzato da G. MICCOLI, *Per la storia della pataria milanese*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1977, pp. 89-151 (alle pp. 109, 111-112); VIOLANTE, *I laici nel movimento patarinico*, in ID., *Studi sulla cristianità medioevale*, pp. 225-226; G. SPINELLI, *Il sacerdozio ministeriale nella predicazione della Pataria milanese*, in «Benedictina» 29 (1975), pp. 91-118 (a p. 105); G. FORNASARI, *Celibato sacerdotale e autocoscienza ecclesiale: per la storia della Nicolaitica haeresis nell'Occidente medioevale*, Udine 1981, pp. 57-62 e 89-90 nota 194.

140. *Ambrosii Mediolanensis episcopi ecclesiae patris et doctoris opera omnia*, cur. P. A. BALLERINI, VI, Mediolani 1883, p. 384; GREGORIUS I PAPA, *Registrum* IX 219 = JL 1747 (ed. EWALD-HARTMANN, II,

Il secondo è nella *Vita Iohannis Gualberti* di Andrea da Strumi (BHL 4397), precisamente la nota epistola del santo al vescovo Ermanno di Volterra, riportata alla lettera nel testo, in cui si delinea il ritratto ideale di un buon vescovo, irreprensibile, *innocens*, non macchiato da alcuna eresia, specialmente da quella simoniaca¹⁴¹. Il Baethgen, che nel 1934 ha pubblicato il testo per i *Monumenta Germaniae Historica*, ha indicato come fonti della lettera solo alcune citazioni bibliche e, di fronte ad un richiamo ai «sacri canones»¹⁴², il versetto biblico di Lev 21, 13 («virginem ducet uxorem») e un passo del *Liber diurnus*¹⁴³. Ma il passo del *Liber diurnus* in questione attinge una buona parte del dispositivo, tra cui le parole che ci interessano, da una lettera di Gregorio Magno del luglio 592 (JL 1191 [826])¹⁴⁴. E dal *Liber diurnus* la lettera, divenuta modello, è desunta e utilizzata da Gregorio II in una sua lettera del 1° dicembre 722 (JL 2161 [1658])¹⁴⁵. Il passo ha anche una significativa trasmissione canonistica tra XI e XII secolo: lo troviamo infatti anche nel *Decretum* di Ivo di Chartres, nella *Collectio canonum* di Anselmo di Lucca, nel *Polycarpus* e nel *Decretum* di Graziano¹⁴⁶. Inoltre, rispetto all'epistola gregoriana, nella *Vita* di Giovanni Gualberto è aggiunto il termine *monogamus*, che potrebbe derivare da un'altra fonte,

p. 206, con il n. IX 218; oppure ed. NORBERG, II, p. 785, con il n. IX 219); *Registrum XII 9* = JL 1859 (ed. EWALD-HARTMANN, II, p. 357; oppure ed. NORBERG, II, p. 981); IOHANNES DIACONUS, *Sancti Gregorii Magni Vita III 2-4* (ed. PL 75, coll. 128-132); *Humberti cardinalis Libri III adversus Simoniacos I 13* le due lettere gregoriane, I 16 Ps.-Ambrogio (ed. F. THANER, MGH. *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, I, Hannoverae 1896, pp. 120-121, 126-128); vd. H. HOESCH, *Die kanonischen Quellen im Werk Humberts von Moyenmoutier: ein Beitrag zur Geschichte der vorgregorianischen Reform*, Köln-Wien 1970, pp. 96-100 nn. 86a-d, 87.

141. *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore Andrea abbate Strumensi*, ed. F. BAETHGEN, Lipsiae 1926-1934 (MGH. *Scriptores*, 30/2), cap. 67, pp. 1093-1094.

142. «Non alicuius pretii datione palam vel occulte aliquis ad ecclesiasticum promoveatur officium, non alicuius indignus vel ignarus officii, non alicuius reatus vel infamia tactus, non nisi virgo aut monogamus et hic, qui virginem secundum sacros canones duxerit, non superbus, non elatus, non alicuius honoris cupidus, sed humilis et mansuetus et timens Deum» (p. 1094, rr. 3-7, in corsivo il richiamo ai canoni). Poco sopra si legge un altro richiamo ai canoni, ma il testo è più generico: «Ut clerus secundum statuta apostolorum et canonum precepta...» (p. 1093, rr. 30-31).

143. *Liber diurnus Romanorum pontificum VI*, ed. T. VON SICKEL, Wien 1889, pp. 5-7; oppure *Liber diurnus Romanorum pontificum. Gesamtausgabe*, von H. FOERSTER, Bern 1958, pp. 183-184, C6 = V6.

144. *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum*, cur. D. NORBERG, Turnhout 1982 (CCSL 140), p. 118 n. II 31; ed. *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, cur. P. EWALD - L. M. HARTMANN, voll. I-II, Berolini 1891 (MGH. *Epistolae*, I), pp. 132-133 n. II 37.

145. W. GRUNDLACH, in MGH. *Epistolae*, 3, Berolini 1892, pp. 267-268 n. 18.

146. *Ivonis Carnotensis episcopi Decretum VIII 288*, ed. PL 161, col. 646C; *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum VII 35*, rec. THANER, p. 378; *Polycarpus II 31. 29*, ed. a cura di C. ERDMANN - U. HORST, online sul sito www.mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/MGH_digital_Angebote_Polycarp_Typuskript.pdf; *Decretum magistri Gratiani*, pars I dist. 34 c. 10 (ed. FRIEDBERG, I, col. 128).

come il *De ecclesiasticis officiis* di Isidoro di Siviglia (ripreso, a sua volta, da Ivo di Chartes)¹⁴⁷.

Ci fermiamo a questo sondaggio, senza pretesa di esaustività, per concludere che nell'agiografia vallombrosana delle origini non mancano tracce di una cultura canonistica, ossia di una certa capacità di incrociare le fonti alla ricerca del materiale utile a sostenere le posizioni di riforma della Chiesa, particolarmente la condanna della simonia; le scelte testuali che leggiamo in Andrea da Strumi sono analoghe a quelle di altri autori dell'epoca (particolarmente Umberto di Silva Candica) e passano spesso, in quegli anni e nei decenni successivi, nelle principali raccolte canonistiche.

Se dai testi agiografici passiamo ai manoscritti provenienti da Vallombrosa (la cui biblioteca, smembrata durante le soppressioni ottocentesche, è confluita in buona parte negli archivi e nelle biblioteche fiorentine)¹⁴⁸, ne troviamo due di diritto canonico copiati nei secoli XI-XII.

Il primo è un esemplare del *Decretum* di Burcardo di Worms (BNCF, Conv. Soppr. F.4.255) che la Frioli attribuisce alla mano di Geremia, un monaco copista proveniente forse dalla badia di S. Michele a Passignano e attivo a Vallombrosa nella seconda metà del sec. XI¹⁴⁹. L'interesse di questo manoscritto sta, oltre al fatto che veicola proprio la compilazione di diritto canonico in stretta relazione con i canoni antisimoniaci del codice Pluteo 19 dex. 5 (e in parte anche con quelli del Plut. 19 dex. 8), nel fatto che nei fogli finali del codice fiorentino sono aggiunti, da una o più mani del XII secolo, una serie di testi di ambiente vallombrosano (ff. 187v-191v)¹⁵⁰. Tra

147. «Sacerdotem quaerit Ecclesia aut de virginitate sanctum aut de monogamia ornatum», in *Sancti Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis* I 5. 11, ed. C. M. LAWSON (†), Turnhout 1989 (CCSL 113), p. 60; *Ivonis Carnotensis episcopi Decretum* VIII 300, ed. PL 161, col. 649A. Cit. anche in *Landulphi Senioris Historia Mediolanensis* III 24 (23), ed. L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Hannoverae 1848 (MGH. *Scriptores*, 8), p. 91, nel contesto delle dispute tra patarini e clero milanese sulla continenza del clero.

148. «Sacerdotem quaerit Ecclesia aut de virginitate sanctum aut de monogamia ornatum», in *Sancti Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis* I 5. 11, ed. C. M. LAWSON (†), Turnhout 1989 (CCSL 113), p. 60; *Ivonis Carnotensis episcopi Decretum* VIII 300, ed. PL 161, col. 649A. Cit. anche in *Landulphi Senioris Historia Mediolanensis* III 24 (23), ed. L. C. BETHMANN - W. WATTENBACH, Hannoverae 1848 (MGH. *Scriptores*, 8), p. 91, nel contesto delle dispute tra patarini e clero milanese sulla continenza del clero.

149. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca*, pp. 517, 530-351, 560; citato anche da H. MORDEK, *Handschriftenforschungen in Italien*, I. *Zur Überlieferung des Dekrets Bischof Burchards von Worms*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 51 (1971), pp. 626-651 (p. 647).

150. I testi sono stati analizzati e in parte pubblicati da G. FRANSEN, *Réflexions sur l'étude des collections canoniques à l'occasion de l'édition d'une lettre de Bruno de Segni*, in «Studi Gregoriani» 9 (1972), pp. 515-533 (alle pp. 522-533).

questi si segnalano un decreto attribuito a Gregorio Magno sui diritti dei monaci (ff. 188v-189r, JL †1366; TAV. IX, f. 188v), trasmesso anche dalla *Collectio canonum* di Anselmo da Lucca¹⁵¹; un dibattito tra due religiosi, Andrea, monaco del monastero vallombrosano di S. Marco a Piacenza, e un canonico della chiesa locale di S. Eufemia, sulle differenze tra monaci e canonici, databile tra il 1156 e il 1163 (ff. 189r-190r)¹⁵²; una lettera di Urbano II del 14 luglio [1091] all'abate Rustico di Vallombrosa e al priore Martino di Camaldoli, in cui si loda l'impegno antisimoniaco di entrambi ma si chiede di sospendere gli attacchi contro l'arcivescovo Daiberto di Pisa (f. 191v, JL 5451)¹⁵³; cinque decreti del concilio di Reims del 29 ottobre 1119 (f. 191v) emanati contro la simonia, contro l'investitura laica, a favore della libertà delle proprietà ecclesiastiche, contro la prassi di rendere ereditarie le cariche ecclesiastiche, contro il nicolaismo¹⁵⁴. Infine, in un bifoglio inserito all'interno del primo libro del *Decretum* (ff. 3-4) si trova una lettera di Bruno di Segni, in cui condanna le pratiche simoniache e si schiera contro l'imperatore Enrico IV e l'arcivescovo Guiberto di Ravenna (antipapa Clemente III, 1080-1100)¹⁵⁵. Si tratta dunque di materiale connesso con i grandi temi della riforma della Chiesa del secolo XI, osservati soprattutto dal punto di vista monastico: la *libertas* dei monasteri, i rapporti con il canonicato regolare (ossia una riflessione sull'identità del monachesimo di fronte a forme di vita concorrenti), la lotta contro la simonia e contro gli altri «mali della Chiesa» individuati dai riformatori. Che questi temi abbiano continuato a suscitare interesse in ambiente vallombrosano almeno fino alla metà del XII secolo, è indicato dalla data di composizione del dibattito piacentino (1156/1163) e dalla lista dei papi aggiunta al f. 4r-v, che va da san Pietro a Innocenzo II (1130-1143) e che troviamo aggiornata con i nomi dei papi Celestino II, Lucio II, Eugenio III e Anastasio IV (quest'ultimo in carica dal 1153 al 1154).

151. V 54, ed. *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum una cum collectione minore*, rec. F. THANER, Oniponte 1915, pp. 252-254.

152. G. MOTTA, *Monachesimo e società in un dibattito del secolo XII*, in «Aevum» 59 (1985), pp. 230-240.

153. Ed. più recente in G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994, pp. 178-180 n. II.3; per il contesto storico M. RONZANI, *Chiesa e «civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropoli di Corsica (1060-1092)*, Pisa 1996, pp. 241-246.

154. MGH. *Scriptores*, 12, Hannoverae 1856, pp. 426-427.

155. *Brunonis episcopi Signini epistolae quatuor*, ed. E. SACKUR, Hannoverae 1892 (MGH. *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, 2), p. 565; vd. FRANSEN, *Réflexions*, pp. 528-532.

Il secondo manoscritto è un esemplare del *Decretum* di Graziano (BNCF, Conv. Soppr. A.2.376) databile alla prima metà del XII secolo¹⁵⁶. Con questo codice siamo in un periodo ormai distante dalle origini di Vallombrosa, un periodo in cui lo *scriptorium* dell'abbazia vive di luce riflessa manifestando segni di stanchezza e di conservatorismo¹⁵⁷. Tuttavia, si continua a cogliere il riflesso di una qualche attività di studio e di aggiornamento all'interno dell'abbazia, perché il manoscritto è glossato con frequenti note marginali e ad un certo punto la mano stessa che ha copiato il testo principale inserisce all'interno del testo due interessanti decreti pontifici (f. 320v; fig. 1)¹⁵⁸. Il primo è un decreto attribuito a Leone IX (1049-1054), con cui il pontefice ribadisce i doveri liturgici dei monaci e difende i donativi a loro favore contro le mire di vescovi e laici: «Epistola Leonis pape. Leo episcopus servus servorum Dei omnibus Christi fidelibus salutem cum benedictione apostolica. Quotienscumque a sede apostolica aliqua constituuntur que videantur nova...» (JL 4327a)¹⁵⁹. Il secondo è un decreto attribuito a Pasquale II (1099-1118), che autorizza la sepoltura in monastero da parte di chierici e laici, salvi i diritti del clero secolare: «Volumus ac iuxta canonum scita probabile nobis videtur...» (JL 6611)¹⁶⁰.

Tra le compilazioni canonistiche che trasmettono i due decreti, Weigand rimanda alla *Collectio Dunelmensis* prima (ms. Durham, Cathedral Library C.III.1, post 1180)¹⁶¹. In realtà *Quotienscumque* ha una tradizione manoscritta più ampia: il Frech rimanda a otto manoscritti, tra i quali alcuni ospitano delle collezioni canonistiche postgraziane, del tardo XII secolo (*Collectio Vaticana*, *Collectio Casinensis*, *Collectio Lipsien-*

156. Descrizione in *Manus Online*: manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=206106; sulle glosse vd. R. WEIGAND, *Die Glossen zum Dekret Gratians. Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen*, III-IV, Roma 1991, pp. 752-753; G. MURANO, *Graziano e il Decretum nel secolo XII*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune» 26 (2015), pp. 61-139 (alle pp. 114-115).

157. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca*, pp. 555-561.

158. Secondo le indicazioni del catalogo *Manus Online* i decreti si troverebbero l'uno al f. 320v, l'altro al f. 322r; è corretta invece la descrizione di WEIGAND, *Die Glossen zum Dekret Gratians*: entrambi si trovano al f. 320v. Si noti che una mano di epoca posteriore espunge entrambi i decreti con una riga di penna a margine e la dicitura «vacat».

159. J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, III. *Salisches Haus 1024-1125, Fünfte Abteilung. Papstregesten 1024-1058. 2. Lieferung: 1046-1058*, bearb. K. A. FRECH, Köln-Weimar-Wien 2011, pp. 90-91 n. †426.

160. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, voll. I-XXXI, Florentiae-Venetii 1759-1798, vol. XXII, p. 404 (poi PL 163, col. 438C).

161. I 43 (*Volumus*), I 45 (*Quotienscumque*); ed. W. HOLTZMANN, *Studies in the Collections of Twelfth Century Decretals*, ed. C. R. CHENEY - M. G. CHENEY, Città del Vaticano 1979, p. 84; vd. S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234): prodromus corporis glossarum*, Città del Vaticano 1981, pp. 280-281.

sis, collectio Francofurtana): Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3829, f. 283 (XII sec.); Montecassino, Archivio dell'Abbazia 216, f. 90 (XII sec.); Leipzig, Universitätsbibliothek 975, f. 131 (frammento, XII sec.); Troyes, Bibliothèque Municipale 961, f. 41 (XII sec.); London, British Library, Egerton 2901, f. 43v (XII sec.); Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3922A, f. 188 (XII sec.); Firenze, Biblioteca Riccardiana 3006, f. 205v (XII sec.); Frankfurt, Stadt- und Universitätsbibliothek Barth. 60, f. 42 (XIII sec.); Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial d. III. 7, f. 134 (XVII sec.)¹⁶². Anche *Volumus* ha una tradizione manoscritta più ampia, che comprende alcune sillogi canonistiche pre e postgraziane (tra cui la *Lipsiensis*)¹⁶³.

Un altro manoscritto vallombrosano che mostra interessi canonistici è il miscelaneo Conv. Soppr. C.4.1791 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, della prima metà del XII secolo, che si apre con il *Diadema monarchorum* di Smaragdo di Saint-Mihiel e il *Liber* pacomiano di Orsiesius nella traduzione di san Girolamo, seguiti da dodici vite di santi, tra le quali la *Vita* di san Giovanni Gualberto nella versione cosiddetta «dell'anonimo della Nazionale» (BHL 4399), di cui appunto è testimone unico¹⁶⁴. Fino ad oggi si sapeva che il manoscritto proviene dal monastero di Santa Maria della Selva presso Lastra e che da qui è passato al monastero camaldolese di

162. Per la presenza di *Quotiescumque* nella *Collectio Lipsiensis* XXIII 33 vd. *Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum*, ed. AE. FRIEDBERG, Lipsiae 1882, p. 196; cfr. AE. FRIEDBERG, *Die Canones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, Leipzig 1897, p. 122; H. FUHRMANN, *Ein Papst Ideo (zu Collectio Lipsiensis, tit. 27,5)*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. I, Paris 1965, pp. 89-98 (con ed. alle pp. 97-98); poi in H. FUHRMANN, *Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform. Annäherungen an eine europäische Wende. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. M. HARTMANN, Wiesbaden 2016 (MGH. Schriften, 72), pp. 198-208; nella *Collectio Francofurtana* XXVI 4, P. LANDAU - G. DROSSBACH, *Die Collectio Francofurtana: eine französische Decretalensammlung*, Città del Vaticano 2007, p. 192; nel ms. BRicc 3006 (che ospita una versione della *Collectio* 183 *titulorum*) G. PICASSO, *Ancora un florilegio patristico sulle prerogative dei monaci (Firenze, Riccardiana 3006, ff. 203r-205v)*, in *Nobilità e chiese nel medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. VIOLANTE, Roma 1993, pp. 223-232; poi in G. PICASSO, *Sacri canones et monastica regula. Disciplina e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, pp. 205-217; nel Montecassino 216 P. F. KEHR, *Papsturkunden in Campanien*, in ID., *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia, II (1899-1900)*, Città del Vaticano 1977, pp. 309-310 n. 3 (con edizione del testo). Su alcune di queste collezioni vd. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik*, pp. 280-281, 292-293, 295-296; KERY, *Canonical collections*, pp. 108, 158, 216-217, 279-280, 288.

163. Rimando a quanto ho scritto in P. LICCIARDELLO, *Documenti per la storia dei camaldolesi di Lucca in codici della Biblioteca Capitolare Feliniana (XII secolo)*, in «Codex Studies» 5 (2021), pp. 93-130 (pp. 98-99).

164. R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, vol. I, Berlin 1896, pp. 55-60; *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonimo*, ed. F. BAETHGEN, Lipsiae 1926-1934 (MGH. Scriptores, 30/2), pp. 1079 (sul ms.), 1104-1110 (testo).

Santa Maria degli Angeli a Firenze¹⁶⁵, ma esso deve aver avuto una storia complessa, ancora tutta da ricostruire, perché una nota coeva indica che nel 1430-1431 si trovava nel monastero di *Cararia*, cioè – ritengo – S. Stefano a Due Carrare, nel padovano¹⁶⁶. Invece l'origine o la provenienza remota dev'essere da un ambiente monastico toscano, precisamente della regione fiorentino-fiesolana, come si desume dal santorale del leggendario. Esso, infatti, presenta le *Vitae* dei santi Abraham e Maria, delle sante Pelagia, Odilia di Hohenburg, Teodora, Paola, Brigida di Cell Dara (Kildare), di Zanobi di Firenze, di sant' Alessio, di sant' Ellero di Galeata, di san Nicola di Mira (in realtà sono dei miracoli), e infine di san Giovanni Gualberto. Tra queste vite, in particolare, rimandano all'area fiorentino-fiesolana quella di Zanobi vescovo di Firenze nella versione di Lorenzo di Amalfi, della fine del secolo XI (BHL 9014), di sant' Ellero abate di Galeata (BHL 3913), di santa Brigida di Cell Dara in prosa (BHL 1458-1459, preceduta dai tre prologhi a-b-c): quest'ultima è diffusa in area fiorentino-fiesolana perché il culto di questa santa vi fu introdotto nel IX secolo dall'irlandese Donato, vescovo di Fiesole, che curò una riscrittura della *Vita* della santa¹⁶⁷; inoltre, all'interno di quest'area la *Vita* anonima di Giovanni Gualberto indica che il codice proviene da un monastero vallombrosano¹⁶⁸ (e questa

165. Oltre a Davidsohn e Baethgen (cit. alla nota precedente) su questo codice poco studiato vd. W. LEVISON, *Conspectus codicum hagiographicorum*, in *Passiones Vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, ed. B. KRUSCH - W. LEVISON, Hannover-Leipzig 1920 (MGH. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, 7), pp. 529-706, a p. 588; M. E. MAGHERI CATALUCCIO - A. U. FOSSA, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Roma 1979, p. 206; G. BAROFFIO, *Iter liturgicum italicum*, Padova 1999, p. 77 (origine: Italia centrale). Citato anche in S. ZAMPONI, *La scrittura del libro nel Duecento*, in *Civiltà comunale. Libro, scrittura, documento*. Atti del convegno (Genova, 8-11 novembre 1988), Genova 1989, pp. 315-354 (note alle pp. 61-63).

166. Al f. 184v: «M°IIIcXXXI, die XII mensis madii aplichuit in isto monesterio de Cararia filius quondam magnifici domini domini Francischi de Cararia olim [domini] Paduani»; al f. 187r: «M°CCCCXXX die XI mensis madii aplicuit in isto locho Iachopo [...] filio condam bone memorie [...] mag(istri)». La seconda nota è edita in LEVISON, *Conspectus codicum hagiographicorum*, p. 588, la prima è inedita.

167. Sulla *Vita* vd. A. DEGL'INNOCENTI, *Donato di Fiesole, santo*, in DBI 41, Roma 1992, pp. 71-75; G. VOGINO, *L'agiografia dell'Italia centrale*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dir. M. GOULLET, vol. VII, Turnhout 2018, pp. 125-127; sul culto S. YOUNG, *Donatus, Bishop of Fiesole 829-76, and the Cult of St Brigit in Italy*, in «Cambrian medieval Celtic studies» XXXV (1998), pp. 13-26; sulla presenza della santa nei calendari fiorentino-fiesolani rimando a P. LICCIARDELLO, *Il culto dei santi nei calendari fiorentini medievali*, in *San Miniato e il segno del millennio*, a cura di B. F. GIANNI - A. PARAVICINI BAGLIANI, Firenze 2020, pp. 309-324.

168. G. N. VERRANDO, *I due leggendari di Fiesole*, in «Aevum» 74/2 (2000), pp. 443-491 (alle pp. 482-483 note 189, 192), lo giudica senz'altro vallombrosano, forse in quanto proveniente dalla biblioteca di Vallombrosa, ma senza motivare il suo giudizio.

versione della *Vita*, stando ad Antonella Degl'Innocenti, è stata scritta nel terzo o nel quarto decennio del secolo XII, a ridosso cioè del manoscritto, nel monastero fiorentino di Settimo)¹⁶⁹.

Ma quello che ci interessa maggiormente è che alla fine del manoscritto sono stati aggiunti alcuni testi canonistici relativi alle prerogative dei monaci (f. 185r-v). Sono tre, i primi due di mani simili, databili al XII secolo. Il primo è il noto decreto *Duae inquit sunt*, attribuito ad Urbano II, presente in alcune collezioni canonistiche pregraziane dei primi decenni del XII secolo e poi nello stesso *Decretum* di Graziano; in esso si proclama il diritto di un chierico secolare a farsi monaco sulla base della libera ispirazione dello Spirito Santo, che è superiore a qualsiasi norma terrena (FIG. 2, f. 185r)¹⁷⁰. Il secondo è un decreto promulgato da papa Bonifacio IV nel concilio romano del 27 febbraio 610, che si esprime sul diritto di predicare dei monaci, sancito dalle *auctoritates* patristiche e dallo stesso san Benedetto (JL †1996)¹⁷¹; questo decreto, meno studiato del precedente, è usato anche nell'anonimo (già attribuito a Pier Damiani) *Apologeticus monachorum adversus canonicos* e si ritrova nel *Decretum* di Ivo di Chartres, nel *Polycarpus* e nel *Decretum* di Graziano (abbreviato)¹⁷². Il terzo testo, aggiunto da una mano della prima metà del Duecento, è invece una costituzione monastica anepigrafa che vieta ai monaci di confessarsi presso sacerdoti di altri ordini, costituzione che appartiene al *corpus* normativo pubblicato dall'abate Benigno di Vallombrosa nel 1231 (con alcune varianti testuali che indicano una lieve rielaborazione)¹⁷³; questa norma suggerisce che il manoscritto è stato

169. DEGL'INNOCENTI, *Da Andrea da Strumi a Sante da Perugia*, pp. 127-130; in sintesi EAD., *AgioGRAFIA latina dell'Italia centrale, 1130-1220*, in *Hagiographes. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dir. G. PHILIPPART, vol. V, Turnhout 2010, pp. 731-798 (p. 754).

170. «Papa II dominus Urbanus. Duae sunt inquit leges, una publica, altera privata. . . .et si Spiritu ducimini, non estis sub lege». Per i numerosi studi su questo decreto e per la sua trasmissione canonistica rimando a LICCIARDELLO, *Documenti per la storia dei camaldolesi*, pp. 96-98.

171. «X concilio Bonifatii pape qui quartus a beato Gregorio fuit, quod liceat monachis sacerdotali officio ubiubi ministrare. Sunt nonnulli, fulti nullo dogmate, audacissime quidem, magis zelo amaritudinis quam dilectionis inflammati. . . .decertantes itaque monachice professionis presbyteros sacerdotalis potentie arcere officio omnimodo», ed. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, vol. X, Florentiae 1764, coll. 504-505; PL 80, coll. 105A-106A; A. W. HADDAN - W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, vol. III, Oxford 1871 (rist. Frankfurt 2020), pp. 62-63.

172. *Apologeticus monachorum adversus canonicos* (PL 145, col. 515B); Ivo, *Decretum* VII 22 (PL 161, col. 549D); *Polycarpus* IV 35, 26 (ed. ERDMANN-HORST *online*); *Decretum magistri Gratiani*, pars II, c. XVI, q. 1, cap. 25 (ed. FRIEDBERG, I, col. 767).

173. Al f. 184v: «Ad hoc (*hec* ed.) denique cum intellexerimus (*intelleximus* ed.) quosdam (*agg. tamen* ed.) ordinis nostri (*nostrum* om. ed.) viros sacerdotibus ordinum aliorum sua esse peccata confes-

realizzato per un monastero vallombrosano o almeno che vi è stato in uso nel Duecento.

La tipologia dei testi aggiunti ai tre codici vallombrosani che abbiamo preso in esame (BNCF, Conv. Soppr. F.4.255, A.2.376, C.4.1791) potrebbe essere rappresentativa del percorso storico compiuto dal monachesimo vallombrosano tra XI e XII secolo: il passaggio dai testi contro la simonia ai testi sui diritti dei monaci sembra infatti indicare un progressivo disimpegno dalle forme più accese di partecipazione ai grandi temi della riforma verso forme più tradizionali di difesa dei propri interessi. Ad ogni modo, per tornare all'oggetto principale del nostro discorso e per concludere, i tre manoscritti attestano che, dalla fine dell'XI e almeno ancora nella prima metà del XII secolo, in ambiente vallombrosano fu vivo l'interesse per una riflessione sull'identità e le prerogative del monachesimo, condotta su basi canonistiche e aggiornando i testi già a disposizione delle biblioteche monastiche.

CONCLUSIONI: SANT'APPIANO, VALLOMBROSA, UN MONASTERO VALLOMBROSA?

Giunti al termine della ricerca, che si è svolta come un processo indiziario, cerchiamo di trarre le fila del discorso collegando tra loro i dati documentari, i problemi e le ipotesi che abbiamo formulato. Il problema di partenza è stato quello di comprendere l'identità e le dinamiche evolutive, se così si può dire, dei tre manoscritti provenienti da Sant'Appiano in Valdelsa, distinguendo tra provenienza e origine dei manoscritti. Gli elementi testuali peculiari di questi manoscritti sono i testi contro la simonia, presenti in tutti e tre in misura variabile, l'obituario e i testi liturgici.

La presenza in ognuno di testi contro la simonia, tratti da opere patristiche e canonistiche e raccolti insieme, ci indica che essi abbiano avuto un percorso simile, quanto ad origine e ad utilizzo; certamente intorno al 1272 si trovavano tutti e tre a Sant'Appiano.

Riguardo ai testi contro la simonia, piuttosto che la loro fonte remota (cioè la loro origine), ci interessa la fonte diretta da cui potrebbero essere stati tratti e la loro trasmissione: infatti nel medioevo le lettere gregoriane circolarono ampiamente in raccolte parziali e nella *Vita Gregorii Magni* di Giovanni Diacono, dove si trovarono riunite in corpora tematici, mentre

sos... nisi eos lectorum coegerit summa necessitas» (l'ultima frase è aggiunta rispetto all'ed.); ed. *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, I, p. 73.

estratti da Gregorio Magno e da altri padri circolarono in collezioni canonistiche già in epoca pregraziana (in particolare, nel *Decretum* di Burcardo di Worms, nelle raccolte di Ivo di Chartres e nella *Collectio canonum* di Anselmo di Lucca); opere che, se la nostra ipotesi è giusta, sono state lette e sezionate alla ricerca di quei testi che fossero utili a giustificare un asserto di fondo, cioè la condanna della simonia. Il problema è la difficoltà di individuare nella pieve di Sant'Appiano un simile centro di cultura letteraria e di capacità scrittoria, tale da costruire un discorso complesso, capace di legittimare giuridicamente le posizioni riformatrici, a partire dalla tradizione ecclesiastica: un simile risultato sembra presupporre una biblioteca e una capacità superiore a quella che poteva trovarsi nella pieve valdelsana.

Se quei testi sono stati assemblati, o almeno provengono, da un altro ambiente toscano, si dovrà guardare a Vallombrosa, che fin dalle origini si è dimostrata, anche ad una prima e rapida analisi, un centro attivo di cultura canonistica. Infatti il monachesimo vallombrosano, fin dalle origini, oltre a costituire una forma di impegno personale di rinnovata vita monastica, cercò anche di fondare su basi giuridicamente valide le proprie idee di riforma ecclesiastica, in un'epoca, la seconda metà del secolo XI, in cui il diritto canonico si andava codificando in forme razionali e sistematiche, proponendosi sempre più coerentemente come strumento di governo della Chiesa e come arma nelle dispute tra le diverse posizioni. Da Vallombrosa o da un monastero vallombrosano quei testi passarono alla pieve di Sant'Appiano, che si dimostrò straordinariamente recettiva nei confronti delle proposte provenienti dai monaci di Giovanni Gualberto.

Del resto, l'analisi dell'obituario del Pluteo 19 dex. 8 ha confermato che esso fu in uso a Sant'Appiano e che la pieve era in stretto rapporto con Vallombrosa e con i Vallombrosani, soprattutto con quelli della Toscana centrale (ricorrono soprattutto i monasteri di Passignano e di Badia a Coneo). Se anche lo statuto della confraternita rurale del ms. Pluteo 19 dex. 5, con il suo interessante cenno al legame tra efficacia dei sacramenti e moralità del clero (un tema tipicamente patarinico) e con i suoi riferimenti alla cultura monastica, rispecchia davvero un legame con l'ambiente vallombrosano, ci troveremmo dentro un tema storiografico di grande interesse e non ancora adeguatamente studiato: i legami, cioè, tra confraternite e monasteri benedettini, specialmente riformati, in un'epoca molto precoce del movimento confraternale, tra XI e XII secolo, secondo forme di direzione spirituale e di guida pastorale analoghe a quelle che ritroviamo tra le confraternite cittadine e i conventi mendicanti.

Si trovava certamente a Sant'Appiano nel XII secolo il Plut. 21 dex. 12, il più «canonico» dei tre manoscritti, in cui gli interessi antisimoniaci si saldano alla normativa e alla liturgia propria di una canonica regolare. Anche la qualità dei testi liturgici e letterari presenti nei tre manoscritti, pur non essendo un elemento decisivo e incontrovertibile, supporta l'ipotesi di uno stretto collegamento con l'ambiente vallombrosano.

Si veda la presenza costante delle opere di Gregorio Magno, che sono ampiamente diffuse nei monasteri della congregazione nei manoscritti dei secoli XI-XII conservati nelle biblioteche fiorentine¹⁷⁴.

Un recente censimento delle opere gregoriane presenti nelle biblioteche fiorentine ci indica che provengono da Vallombrosa i *Dialogi*, interi (BML, Conv. Soppr. 505, fine XI/in. XII sec.) o parziali, limitati, cioè, alla *Vita sancti Benedicti* o a pochi altri *excerpta* (BML, Conv. Soppr. 231, XII sec.; Conv. Soppr. 300, 2/4 XII sec., ma l'origine sembra romagnola; Conv. Soppr. 302, 3/4 XII sec., dal monastero vallombrosano di San Salvi presso Firenze; Conv. Soppr. 303, 3/4 XII sec.); le *Homiliae XL in Evangelia* (BML, Conv. Soppr. 266, 2/4 XII sec.; Conv. Soppr. 296, 4/4 XII sec., da San Salvi; Conv. Soppr. 299, fine XII sec.; Conv. Soppr. 301, fine XII/in. XIII sec.; Conv. Soppr. 304, 3/4 XII sec.; la *Vita Gregorii Magni* di Giovanni Diacono (BHL 3641-3642), che per buona parte può essere considerata una silloge delle lettere gregoriane¹⁷⁵ (BML, Conv. Soppr. 230, fine XII sec., dal monastero vallombrosano di S. Fedele a Strumi; Conv. Soppr. 303, 3/4 XII sec., *excerpta*; BNCF A.1.1213, XI sec., di mano di Geremia); i *Moralia in Iob* (BML, Conv. Soppr. 316, 321, 330, tutti di fine XI sec., di mano di Geremia).

Questi e altri manoscritti toscani contenenti la *Vita* del pontefice appartengono ad un ramo unico, che presenta caratteristiche chiaramente distinguibili all'interno della ricchissima tradizione dell'opera: un raggruppamento toscano con manoscritti datati soprattutto tra le fine dell'XI e il XII secolo, che testimonia il grande interesse che il testo riscosse in questa regione nell'età della riforma della Chiesa¹⁷⁶.

174. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca*, pp. 527-528, 552; *Bibliotheca Gregorii Magni manuscripta. Censimento dei manoscritti di Gregorio Magno e della sua fortuna (epitomi, florilegi, agiografie, liturgia)*, 2. *Chur-Grenoble*, a cura di F. BOCCINI, Firenze 2018, pp. 142-147, 166.

175. Vd. *Iobannes Hymmonides Diaconus Romanus, Vita Gregorii I Papae* (B. H. L. 3641-3642), I. *La tradizione manoscritta*, a cura di L. CASTALDI, Firenze 2004, pp. 124-126 (BML, Conv. Soppr. 230), 135-138 (BNCF A.1.1213); su BML, Conv. Soppr. 230 anche R. E. GUGLIELMETTI, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze 2007, pp. 237-242; P. LICCIARDELLO, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, in «Hagiographica» 17 (2011), pp. 135-195 (pp. 168-169).

176. L. CASTALDI, *Il monaco «copiosus»: uno sguardo allo stato della critica congetturale nella «Vita Gregorii» di Giovanni Immonide. I codici toscani del secolo XI*, in «Hagiographica» 24 (2017), pp. 81-102.

Un collegamento con Vallombrosa potrebbe sussistere anche per l'omelia sull'Assunta di Ambrogio Autperto. Questa, infatti, fu scritta a Montecassino ed è dotata di una diffusione limitata, ma è comunque presente tra XI e XII sec. in Toscana in almeno tre manoscritti (uno dei quali proveniente da Vallombrosa), per cui in altra sede ho ipotizzato una circolazione di ambiente monastico capace di superare facilmente le distanze regionali¹⁷⁷.

Vari indizi, dunque, riconducono i tre manoscritti di Sant'Appiano a Vallombrosa o ad un monastero vallombrosano nei dintorni (Passignano o Badia Coneo). Se tra Vallombrosa, Passignano o Badia Coneo la vicinanza e l'importanza della comunità indurrebbe a pensare piuttosto a Passignano, terre aperte tutte e tre le ipotesi, anche perché fin dalle origini ci fu una vivace circolazione di testi all'interno dei monasteri aderenti alla riforma di Giovanni Gualberto: una circolazione voluta dai Vallombrosani stessi come segno tangibile di quel *vinculum caritatis* che doveva improntare i rapporti tra le comunità, non senza un intento unitario precocemente «congregazionale». In particolare, la Frioli segnala la circolazione dell'opera esegetica di Beda ai *Vangeli* di Marco e di Luca tra i Vallombrosani, ipotizzando che il codice Laurenziano Plut. 16.10 (del sec. XI), appartenuto a S. Pietro di Moscheta come recita una nota di possesso coeva, possa essere stato confezionato nell'officina grafica di Vallombrosa¹⁷⁸. Ma la circolazione libraria non si esaurisce nella direzione da Vallombrosa agli altri monasteri, perché abbiamo testimonianza anche di altri movimenti, soprattutto da Passignano: libri da Passignano a Vallombrosa già nella seconda metà del secolo XI (e insieme ai libri – ipotizza la Frioli – poté arrivare alla casa madre dell'Ordine anche il copista Geremia, protagonista della prima stagione della biblioteca vallombrosana)¹⁷⁹, libri da Passignano all'erigendo monastero di S. Michele a Poggio San Donato a Siena nel 1127, come ha messo in luce Salvestrini¹⁸⁰.

In sintesi, l'analisi dei testi permette di ipotizzare che i tre manoscritti appartennero molto presto, se non fin dalle origini, alla pieve e canonica di

177. L'omelia è presente nei leggendari-omeliari toscani BML, Ed. 135, Plut. 20.1, Conv. Sopr. 313 (da Vallombrosa); rimando a P. LICCIARDELLO, *Leggendari e omeliari per la storia dei culti (Italia centrale, secoli XI-XII)*, in *I Padri nel Medioevo latino. Omeliari, passionari e loro intersezioni*. Studi in memoria di Manlio Simonetti (Firenze, 14 giugno 2019), a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze 2021, pp. 87-102 (p. 101).

178. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca*, pp. 551-555.

179. FRIOLI, *Alle origini di Vallombrosa*, p. 364.

180. SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo a Passignano*, pp. 126-127; ID., *La prova del fuoco*, pp. 59-60.

Sant'Appiano in Valdelsa, a cui erano arrivati da Vallombrosa o da un monastero vallombrosano della Toscana centrale (Passignano o Badia Coneo). I tre manoscritti di Sant'Appiano ci testimoniano dunque i rapporti culturali tra un centro riformatore toscano del pieno medioevo e una comunità locale, precocemente organizzata in una forma canonica (per i chierici) e in una confraternale (per i laici), singolarmente attenta ai valori del monachesimo e della riforma della Chiesa.

APPENDICE

I. L'OBITUARIO DEL MS. PLUTEO 19 DEX. 5 (FF. 163VB-165VB): EDIZIONE DEL TESTO

Sono in tondo il primo *obitus* del giorno, in corsivo l'*obitus* o gli *obitus* eventualmente aggiunti da un'altra mano o da altre mani allo stesso giorno, di seguito o nel rigo successivo. In maiuscoletto i nomi rubricati o comunque fortemente evidenziati nell'obituario. Sono usati inoltre i seguenti segni critici:

(...) scioglimento di abbreviazioni dubbie;

[...] testo illeggibile;

<...> aggiunte interlineari o marginali (queste ultime sono ricondotte, talvolta con qualche incertezza, al *dies* corrispondente).

(f. 163v)

INCIPI(IT) NOMINA DEFUNCTORUM ANNUALIS

KAL(ENDIS) IANUARI. Ildiza obiit. *Iobannes obiit.*

III N(ONAS). Obiit Boniza. *Obiit Petrus sacerdos et monachus Sancti Pauli Rome.*

III N. Berta uxor Cici obiit.

II N. *Obiit Rodulfus filio Sengnori. Guidus filius Rodulfi.*

N(ONIS).

VIII. ID(US). Obiit Teuza in pace.

VII ID. Obiit Petrus presbytero. *Obiit Albertus.*

VI ID. *Obiit Petrus episcopus et monachus Sancte Marie de C[oneo].*

V ID. *Guidus obiit qui Rusticus fuit vocatus. Obiit Andrea monachus de monasterio Sancti Romuli.*

III. Obiit Guinizus presbyter. *Gerardus custos ospitii obiit.*

III. Obiit Bennone manacho. *Obiit Ermingarda.*

<III Id. obiit Martinus presbyter>.

II. WILGELMUS MONACHUS ET PRESBYTER DE CONEO OBIIT.

ID(IBUS). Berta obiit in pace. *Obiit Albertus presbyter de Sancto Georgio.*

XVIII KAL(NDARUM). Obiit Gerardus monachus filiu Curradi. *Obiit Azza. Ermingarda uxor Guidi migravit in pace.*

XVIII. Obiit Teuzo monachus et heremita.

XVII.

XVI.

XV.

XIII. *Obiit Ugo monachus Sancte Marie de Coneo*¹⁸¹.

XIII. frater Iohannes migravit. *Obiit Gualdrada.*

XII. Obiit Burdella in pace que et Queburga est vocata.

XI. Obiit domnus Bonizus monachus. *Obiit Gerardus*¹⁸².

X. Migravit Urso et uxor eius atque frater eius.

181. Segue un segno di richiamo (Z).

182. Segue un segno di richiamo (Z).

- VIII. Obiit Margarita.
VIII.
- VII. Migravit Azo filius Bosonis.
VI.
- V. Obiit presbyter Rodolfulinus in pace.
Obiit Alberga uxor Petri Stulti.
(f. 164r)
- III.
- III. Obiit Ildibrandus frater qui Bertini.
Obiit Iohannes <de Marturi>.
- II.
- KAL. FEB. Obiit abbas Berizus.
- III N. Migravit Petrus prepositus Locophanie.
- III. Rainerius <filius Guidi> obiit. Guido notarius obiit.
- II.
- N. Obiit Iohannes. *Et Griffio in pace. Obiit Petrus presbyter de Sancto Pancratio.*
- VIII ID. OBIIT ALBERTUS PRESBITER DE SANCTA AGNEN. *Obiit Iohannes presbyter de Sancto Petro Mercato.*
- VII. Agnes monacha obiit de Sancto Dalmatio. [Iohannes presbyter de Sancto].
- VI. Migravit Ava. *Obiit Ermingarda monacha.*
- V.
- III. Ildegarda obiit.
- III. Obiit Petro presbytero. *Obiit Mora. Obiit Azzo filius Petri Stulti.*
- II. Obiit Andrea in pace. *Obiit Rainerius filius Ubertelli.*
- ID. Obiit Guido presbyter <de Luco> anno D(omini) MCCXL. *Hic venit Bertoldus clericus ad plebem Sancti Appiani.*
- XVI KAL. MARTII. Migravit Remberto levita.
- XV. In pace obiit Lopulus qui Dominicus nomen habebat.
- XVIII. OBIIT ADALEITA IN PACE. <Obiit Leo monachus de Sancto Pasiniano>. *Obiit Guido presbytero de congregatione ista in pace. Iohannes Cavicla. Et domnus Guido abbas.*
- XIII. Migravit Griffio subdiaconus de congregatione Sancti Apiani in pace.
- XII. Berta abbatisa Sancte Felicite. *Obiit Ugolino comes in pace.*
- XI. Obiit Bonicus.
- X. Obiit Segnorello de Faltignano. *Obiit Iohannes.*
- VIII.
- VIII. Migravit presbyter Tebaldus.
- VII. Migravit Petrus filio Olivi.
- VI. *Obiit Azzo <de Carraiola>.*
- V. Obiit Rusticus de Faltignano in pace. *Obiit Rentio notarius in pace.*
- III. Stanzo obiit in pace. *Obiit Eufrosina monacha.*
- III. Obiit Iohannes. Obiit Gerardus filio Cici.
- II. Obiit Guido presbyter.
- KAL. MAR. Gerardus frater domini nostri Iohannis <camerarii>.
- VI N. Obiit Lambertus filius Stephani. *Obiit Petrus. Obiit Eufrosina monacha <deg[...]>.*
- V. Obiit Rentio plebitaneus de Sancto Donato.
- III. Migravit Marta Castaniense in pace. *Obiit Ermingarda uxor.*

- III. Obiit Tedaldus cantor.
- II. Obiit Berardus. *Obiit Iohannes custos de ospitio de Fondeg(ra).*
- N. Migravit Azo presbyter de Avarna.
- VIII ID. Ildebrando mo(nachus) filio Tegrimi obiit in pace.
- VII. Obiit Guido aurifex. Obiit Uberto <de Pogni>.
- VI. Obiit Iohannes et uxor eius Teuza, pater et mater Gerardi presbyteri.
- V. Obiit Ubaldus monachus. Obiit Guido clericus. *MARTINUS C(USTOS) ISTIUS ECCLESIE OBIIT DE CASALE.*
- III. Migravit Guazza¹⁸³. *Rusticus abbas Vallisumbrose.*
- III. Obiit Guinizo filius Ildebrandi in pace.
- II. Obiit Rainerius monachus <de Passiano> pater Guibertini.
- ID. Migravit Ugo filio Petri. *Anno Domini MCCXLI [...]*
- XVII KAL. APR.
- XVI. Obiit Berta reclusa de Monte Sancto.
- XV. Obiit Teuza filia Lamberti.
- XIII. Obiit Iohannes abbas de Cuneo.
- XIII. Obiit Iazzo presbytero. *Obiit Rodulfus presbyter de Summa Fon[te] pater Alberti presbyteri.*
- XII. Migravit Sizo in pace <Adaleita [...] abilo[...]>.
- (f. 164v)
- XI. Obiit Petrus canonicus sancte Florentine Ecclesie <[...] Sanctus Franc(iscus) [...] Sancto Petro [...]>¹⁸⁴.
- X. Obiit Guillia. *Obiit Stefanus sacerdos <Obiit Brunellus pater>.*
- VIII. Obiit Petrus filio Rustici.
- VIII. Obiit Placidus monachus frater Petri episcopi.
- VII. Obiit Gerardus pater Amati.
- VI. Obiit Ubaldus clericus de Sancto Pietro Mercato.
- V. Obiit Gerardo. Obiit Bulgarinus.
- III. Berta obiit.
- III.
- II. Obiit Imilla mater Azi de Colle. *Obierunt in Domino Nastasia atque Gortilinda monache.*
- KAL. APR. Obiit Seniorellus filius Dionisii.
- III N.
- III. Obiit Teuzo presbyter et canonicus ecclesie Sancti Martini.
- II. Obiit Iohannes conversus istius ecclesie. Migravit presbyter Petrus de Pinna.
- N. Obiit Bezza et filia sua Ermingarda.
- VIII Id. Obiit Martinus filius Azzi de Pupiano. *Domina venerabilis Berta abbatisa de Caprilia obiit in pace.*
- VII. Obiit Dominicus monachus in pace.
- VI. OBIIT BULGARIUS COMES.
- V. Obiit Andrea monachus de Sancto Salvio in pace. <V Id. Apr. obiit Ildebrandus>.
- III. Obiit Bogula de Tassignano.
- III.

183. *Guaza* corr. in *Guazza*.

184. Alcuni nomi illeggibili aggiunti nel margine sinistro.

- II. Presbyter Baro obiit. Bonattus monachus obiit.
- ID. Obiit Beltrandus de Appiano [Sancti Salvatoris sito. VII] <Obiit Ildebrandus>.
- XVIII KAL. MAI. Obiit Petrus abbas in pace. <Obiit Erlinbaldus Mediolanensis>. Obiit Alda <mater Gerardi presbyteri>.
- XVII. Obiit Geraldo abbas Sancti Salvatoris Serlatensis cenobii.
- XVI.
- XV.
- XIII. Obiit Martinus monachus. *Petrus* [...]
- XIII. Obiit Iohannes in pace qui Presbyter fuit vocatus. <Andreas obiit de Colle>.
- XII. Obiit Guidus presbyter in pace. *Obiit Iohannes monachus et prior de Coneo*. <Petrus et Adaleta uxor>.
- XI. Obiit Bonizo sacerdos et monachus. *Iohannes presbyter*.
- X.
- VIII. Obiit Erizo conversus istius ecclesie et custos ospitii.
- VIII. Obiit Azzo conversus istius ecclesie qui fuit custos molendini.
- VII. Obiit Blancardus archidiaconus Lucensis ecclesie. *Obiit Cillia comitissa in pace*.
- VII. Obiit Olivus et Petrus iudex. *Obiit presbyter Cicio in pace*.
- VI. Obiit Beringarius de Sancto Augustino. *Obiit Lectius. Obiit Stephanus. Obiit Iohannes de Vergnano*.
- V. Migravit Guillia uxor Seracini. *Obiit Remundo. Obiit Petrus abbas de Sancta Maria*.
- III. Obiit Teuza mater presbyteri *Guidi*.
- III. Obiit Gisla.
- II. Migravit presbyter Morandus in pace. *Presbyter Rainerius obiit in pace*.
- KAL. MAII. Obiit Purpurella. *Et Petrus monachus de Coneo. Berta mater nostri prioris obiit. Teberga in pace. Obiit presbyter Azzo et istius ecclesie canonicus*.
- VI N. Obiit Andreas prepositus Sancti Genesii.
- V. Obiit Gualdrada de Anclano in pace. *Obiit Stefannus conversus istius ecclesie*.
- III. Obiit Gualdrada in pace. *Obiit Pepo de Sancto Petro in Mercato*. Petrus filius Cici de Ripaciauli.
- III. Obiit Humbertus archiepiscopus et monachus de Sancta Rufina.
- II. Obiit Petrus prepositus de Sancto Yppolito. Obiit Cedanna uxor Alberti de Monte Gabino.
- N.
- VIII ID.
- VII. Obiit Ugo filius Tebaldi in pace. *Obiit abbas Rodulfus de Pasingiano*.
- VI. Migravit frater Rolandus presbyter ac prepositus Sancti Michaelis de Marturi. *Obiit dominus Andreas abbas Strumensis. Obiit Guido presbyter et canonicus istius ecclesie in pace*.
- V. Obiit Iohannes presbyter prepositus Locoscarai in pace. *Obiit Gerardus conversus istius ecclesie*.
- III. Obiit Gerardus Cerrito. *Gerardus de plebe Sancti Appiani*.
- III. Obiit Gatdo filio Gerardi in pace. *Obiit mater presbyteri Ildebrandi de Papaiano*.
- II. Obiit Iohannes sacerdos de Musciano <...>.
- ID. Obiit Lambertus episcopus et Petrus qui Rusticus fuit vocatus.
- XVII KAL. IUNII. Obiit Iohannes filius Rustici.
- XVI. Obiit Berta filia Cici. Revirilda obiit

- in pace. <XVI Kal. Iun. Obiit Imilda mater Amati> [...] obiit Stanzo [...].
- XV. OBIT UGO <Uguicione>¹⁸⁵ COMES filius Bulgari. *Angelicus monachus*.
- XIV. Obiit Renzo de Sancto Philippo. *Teuzo filio Guidi obiit. Ermingarda obiit. Iohannes de Valle*.
- XIII. Aicardus obiit qui Habilone fuit vocatus. *Obiit Gisla*.
- XII.
- XI. Obiit Martino.
- X. Obiit Petrus de Cerrito. Obiit Gasdia in pace mater Petri.
- VIII.
- VIII. Obiit Adalberta <mater Sacerdotis>. *Obiit sacerdos Sancti Stefani et istius ecclesie canonicus*.
- VII. Obiit Martinus prior de Paurano.
- VI. Migravit Rozza. Obiit Gualdrada monacha. *Obiit Petrus filius Ermengarde*.
- V. Obiit Adalasia uxor Ildebrandi in pace [...] <Obiit Iohannes [monachus et prior de Coneo]>. <[...] Iuni obiit Martinus abbas et prior de Cam(alduli)>. [...] Ieus Radulfini. <presb. Rembertus de Vico obiit in pace>.
- (f. 165r)
- Obiit Iohannes *de Castagno* <conversus istius ecclesie>.
- III. Obiit Petrus de Valle.
- III. Obiit Teberga coniunx Seniorelli de Faltignano. *Obiit Ermingarda filia Bulgari*.
- II. Obiit Albertus <filius Iohannis. Bonizo pictor>.
- KAL. IUN. Obiit Moro filio Teuzi. *Obiit Dominna in pace* <mater Azzonis>. *Azzo filius Iohannis*.
- III. N.
- III. Obiit Sifredus presbyter de monasterio Sancti Dalmatii.
- II. Obiit Petrus.
- N. Obiit Iohannes presbyter de congregatione Sancti Cresci. <N. Iunii. Obiit Imilda uxor Alberti>.
- VIII Id. Obiit Guido presbyter <de Silano>. *Guinizo iudex obiit*.
- VII.
- VI.
- V. Obiit Bertus filio Uguli. *Obiit Berta monacha*.
- III. Obiit Guibertus canonicus istius ecclesie).
- III. Migravit Tasimanno qui Rustico fuit vocatus. *Obiit Guillia mater Azzonis presbyteri*.
- II.
- ID.
- XVIII KAL. IULII. Migravit Roza in pace. *Migravit Gualdrada*.
- XVII. Obiit Ubertus de Prato.
- XVI. Obiit Petrus diaconus in pace <Florentine ecclesie>.
- XV. Obiit Benedictus in pace.
- XIII. Guidus filius Gerardi obiit.
- XIII.
- XII. Obiit Ildibrandus in pace.
- XI. Obiit Gemma. *Obiit Gerardus <de Pignano>*.

185. Uguicione agg. in interlinea sopra *Ugo*.

- x. Migravit Petrus filio Petri. *Migravit Gaudentius presbyter in pace.* II.
ID.
- VIII. OBIIT ROLANDUS FILIO RUSTICI <anno ab incarnatione Domini LXXXVIII post mille>. XVII KAL. AUG. Obiit Ildebrandus filius Guidi aurificis in pace. *Petrus presbyter.*
- VIII. Obiit Fulculus in pace. *Iohannes abbas de Marturi.* XVI. Sigismundus canonicus et subdiaconus Pisane ecclesie obiit in pace. *Migravit Ermingarda in pace. Obiit Leo monachus in pace.*
- VII. Obiit Petrus <filio Griffi>. XV.
- VI. Obiit Amatus subdiaconus. XIII. Obiit Gerardus clericus de Caprilia.
- V. XIII. Nicolaus papa obiit qui fuit episcopus Florentine ecclesie.
- III. Obiit Benzolinus de Sancto Genesio. XII. Obiit Benzo diaconus. Obiit Martinus de Cerrato. *Obiit Aldibaldus levita de Cilicia.*
- III. Obiit Gerardus canonicus ecclesie Florentine. XI. Einrigus diaconus obiit in pace.
- II. Petrus prepositus de plebe Marturi obiit in pace. X. Obiit Gerardus in pace.
- KAL. IUL. VIII. Obiit Martino presbytero Claudus. Obiit Ildebrandus filius Iohannis plebitaneus de Silano.
- VI N. Migravi Iohannes in pace nostre tamen congregationis. VIII. Rozo prior Sancti Frigidiani ecclesie Lucensis obiit. Obiit Wido filio Ildibrandi in pace. Obiit Iohannes presbyter in pace.
- V. Obiit Rusticus filius Uuidi aurificis. VII. Obiit Minutus monachus in pace. *Migravit Guillia filia Iffi in pace.*
- III. Obiit Gilicina in pace. VI. Obiit Sifredus in pace filius Oddi.
- III. Obiit Petrus sacerdos. V. Obiit Bonizo <de Sancto Ippolito> presbytero. Obiit Ugo filius Tazzi.
- II. Obiit Otto presbytero. *Obiit Guitana monacha.* III. Migravit Raineri presbytero. *Obiit Martinus abbas de Coneo.*
- N. Obiit Mazzulino filius Mazzi in pace. III. Domnus archipresul Alinardus migravit. *Berta monacha obiit.*
- VIII ID. II. Rodulfus filius Oddi obiit in pace.
- VII. III.
- VI. Domnus Rolandus prior et episcopus Portuensis obiit in pace.
- V. Obiit Guido archipresbyter Uulteranensis ecclesie.
- III. OBIIT DOMINUS IOHANNES ABBAS VALLISIMBROSE. *Iohannes archipresbyter de Sena obiit.*
- III.

- KAL. AUG. Obiit Parenza in pace uxor Oddi.
- (f. 165v)
- III N. Migravit Gotizo qui Cicio fuit vocatus.
- III.
- II. Obiit Martinus presbyter. Gerardus prior <de Bap[...]>. <Obiit Rodulfus presbyter> <[...] de Cone[o...]>.
- N. Obiit Petrus presbyter de monasterio Sancte Marie de Caprilia. *Obiit Benzo filius Iohannis. <Accone [...] presbyter et Guido presbyter> <Non. obiit Berta soror Azzi presbyteri>*¹⁸⁶.
- VIII ID. Beatrix abbatissa in pace obiit.
- VII. Obiit Ildebrandus filius Petri de Pogni.
- VI. Obiit Adalascia monacha in pace.
- V. Albertus filius Mazzi obiit in pace. *Obiit Iohannes presbyter et plebitaneus Sancti Petri in Pixide.*
- III. Migravit Adamo in pace. <Obiit Aza in pace>.
- III. Obiit Petro. *Tegrimus monachus in pace.*
- II. Obiit Azo canonicus istius ecclesie.
- ID. Obiit Ugo canonicus Florentine ecclesie. *Teuzo Frazzi presbyter. <Obiit Paga[r]ius... ..oria. <Obiit Azo cantor>.*
- XVIII KAL. SEPT. Obiit Gottulo filio Rustici. *Guillia. <[Obiit R]olandus filius Gotifredi>.*
- XVIII. Obiit Rainerius filius Rolandi. *Guillia obiit. <[...] presbyter Petri>.*
- XVII. Obiit abbas Morandus de Monte Muro.
- XVI. <[XVI] Kal. Sept. Obiit Berta filia Gerardi in pace>
- XV. Migravit presbyter Iohannes. *Presbyter Brunus de plebe Sancti Crisci obiit in pace.*
- XIII. Obiit Rodulfus filius Guidi.
- XIII. Obiit Petrus filio Petri canonicus Florentine ecclesie. *Obiit Andreas de hospitio Iohannis. <Obiit Termus in pace>.*
- XII. Obiit Berta mater Bonifili. <Rustico plebano de Publico>.
- XI. Obiit Parenza. *Imilda obiit.*
- X. Obiit Rodulfus. *Obiit Einricus. <Obiit Gisla mater h(uius) E(inrici)>.*
- VIII. RUSTICUS CLERICUS FILIO GUIDI OBIT. *Obiit Teuzo monachus in pace.*
- VIII. Obiit Ermingarda mater Guidi presbyteri.
- VII. Petrus filio Gerardi obiit. *Guido presbyter obiit.*
- VI. Obiit Heribertus monachus. *Raineri de Colle.*
- V. Migravit Martinus. *Obiit Teuza. Boniza.*
- III. Migravit Iohannes.
- III. Obiit Rainerius filio Cici.
- II. Obiit Rogerius filius Seniorelli de Faltignano.
- KAL. SEPT. Obiit Ildibrandus. *Obiit Berta filia Bulgari in pace.*
- III N. Obiit Rembertus in pace.
- III. Obiit Iolitta in pace.

¹⁸⁶. L'ultimo *obitus* è aggiunto nel margine superiore, preceduto da un segno di richiamo a forma di croce.

- II.
N.
VIII Id. Adolfus. *PAGANUS OBIIT IN PACE.*
VII. Obiit Bonizo monachus de Sancto Pontiano.
VI. Migravit Ubertus vicedominus. *Obiit Azo canonicus istius ecclesie in pace. Albertus monachus obiit.*
V. Migravit Beatrix monacha filia Griffi in pace. *Obiit Petrus diaconus.*
III.
III. Obiit Alberto.
II. Obiit Gerardus monachus et sacerdos de Marturi.
ID. Obiit [...] ¹⁸⁷
XVIII KAL. OCT. Obiit Petrus conversus istius ecclesie. Obiit Dominicus clericus de Ramagna. Obiit Guido de Campi.
XVII. Obiit Raineri.
XVI. Migravit Rusticello. *Et Gregorius Camaldulensis monachus.*
XV. Obiit Rainerius filio Gotizi. *Ugo canonicus Sancti Ippoliti obiit.*
XIII. Migravit Gualberto presbytero. *Obiit Roza mater Ugi. Brandus in pace [...].*
XIII. Obiit Albertus in pace. Obiit Ilde[brandus].
XII. Obiit Ildegarda uxor Azzonis.
XI.
X. Bonattus presbyter obiit.
VIII. Obiit Gemma de Andano. *Obiit [Niola] monacha.*
VIII. Obiit Albertus presbyter et pleb[itanus] de Sillano [...] *Albertus de [Panzano].*
VII. Obiit Andreas monachus de monasterio [...] Obiit presbyter.
VI. Obiit Iohannes frater Dominici. *Iohannes filius Pincionis obiit. Obiit Ferruccia [...].*
V. [...] Petrus sacerdos [...].
III. Obiit Rodulfus. *Aldrada mater Gualdrade.*
III. Obiit Martinus. *Obiit Rembaldus presbyter [...]*ro de Sancto Filippo.
II. Migravit Iohannes presbyter. [...] *clarum]. Berta. Obiit Oddo filius Guidi in pace. Obiit Albertus [canonicus istius...].*
KAL. OCTOB. Migravit Andrea pater Dominici.
VI N. Obiit [Irinia].
V. UGO FILIO RUSTICI OBIIT IN PACE. *Obiit Eriberga uxor Ioannis.*
III.
<Non. [...] Gualdrada monacha filia Ioh(an-nis). [...] Iuli obiit no[...]. obierunt in Domino [...]engarda mater Azzi>. [...] <[U]golin[us...]>.

187. Il nome è eraso.

2. I TESTI LITURGICI DEL MS. PLUTEO 2 I DEX. 12 (FF. 116R, 124R-126V)¹⁸⁸:
EDIZIONE

(f. 116r) AD RECIPIENDOS FIDELES FRATRES IN OR(ATIONIBUS)¹⁸⁹

PS. Miserere mei Deus secundum (Ps. 50). Levavi oculos (Ps. 120). Ecce quam bonum (Ps. 132). Kyrieleison. Pater noster.

DEINDE CAP(ITULUM) Salvum fac servum tuum¹⁹⁰. Mitte ei¹⁹¹ Domine auxilium de sancto. Nichil proficiat inimicus in eo¹⁹². Esto ei¹⁹³ Deus turris fortitudinis.

ITEM ORATIO. Deus qui es totius fons misericordie, spes et consolator lugentium, vita salusque ad te clamantium, exaudi preces famuli tui¹⁹⁴ qui se nobis in oratione commendat¹⁹⁵ et potentie tue dextera ab omni adversitate protege et custodi, quatenus tibi soli Domino segura mente servire valeat atque omni temptationum molestia liberum¹⁹⁶ tranquilla pace salutis tue pietati continuas agere gratias mereantur¹⁹⁷. Per.

ALIA¹⁹⁸. Deus, qui es iustorum gloria et misericordia peccatorum, pietatem tuam (f. 116v) humili prece deprecimus, ut famulum tuum¹⁹⁹ benigne

188. Questi testi sono editi in formato digitale in G. BAROFFIO, *Pontificalia & Ritualia Italica* (www.cantusgregorianus.it). Per identificare le preghiere mi sono servito di: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/56*. Sacramentarium Gelasianum, ed. L. C. MOHLBERG, Roma 1960; J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, voll. I-III, Fribourg 1971-1982; *Liber Sacramentorum Gellonensis. Textus*, a cura di A. DUMAS, Turnhout 1981 (CCSL 159); J. DESHUSSES - B. DARRAGON, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, I-V, Fribourg 1982-1983; *Corpus Orationum*, I-XII, Turnhout 1992-2001 (CCSL 160-160K) [sigla: CO].

189. Si trova anche nell'ordinario di Città di Castello, Archivio Storico Diocesano s.n., ed. G. MUZI, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, vol. I, Città di Castello 1842, p. 137, con il titolo «Qualiter societas detur petentibus»; il testo che segue è molto simile, le due preghiere sono le stesse. Lo stesso *ordo* si ritrova nella regola dell'Ordine di S. Spirito in Sassia, concessa da papa Innocenzo III il 23 aprile 1198 (cap. IV. *Qualiter societas nostra petentibus detur*, in PL 217, coll. 1139A-1140A).

190. *-um -um -um* corr. in *-os -os -os* in interlinea.

191. *ei* corr. in *eis* in interlinea.

192. *eo* corr. in *eis* in interlinea.

193. *ei* corr. in *eis* in interlinea.

194. *-i -i* corr. in *-orum -orum* in interlinea.

195. *commendat* corr. in *commendant* in interlinea.

196. *-um* corr. in *-os* in interlinea.

197. *-n-* su correzione.

198. *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 242 n. 1863; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, vol. I, p. 243 n. 3914; CO II, pp. 321-3223 n. 1591 (in un sacramentario di Reichenau).

199. *-um -um* corr. in *-os -os* in interlinea.

respicias et pietatis tue custodiam impendas, ut ex tota mente tibi deseruiat²⁰⁰ et sub tua semper protectione consistat²⁰¹, et si quando ei²⁰² extrema dies euenit societatem sanctorum percipiat²⁰³, cum quibus inenarrabilem gloriam sine fine possideat²⁰⁴. Per.

(f. 124r) Omnipotens sempiterne Deus, qui per coequalem et coeternam tibi sapientiam perditum hominem ad regna celestia revocasti, super hanc domum, quesumus, copiam tue benedictionis effunde et meditantes in ea pietatis tue dono sanctifica, ut repleti spiritu humilitatis et peccatis suis satisfactionis munere careant et sacre lectionis in ea capiant intellectum. Per²⁰⁵.

(f. 124v) AD MANDATUM

CAPITULUM. Salvos fac Domine Deus noster. R(ESPONSIORUM). Et congrega nos de nationibus.

Ut confiteamur nomini sancto tuo. R. Et gloriemur in laudem tuam.

Memento nostri, Domine, in beneplacito populi tui. R. Et visita nos.

Memento congregationis tuae. R. Quam creasti ab initio.

Salvos fac servos tuos. R. Deus meus, sperantes in te.

Mitte eis, Domine, auxilium de sancto. R. Et de Syon tuae.

Domine, exaudi orationem meam. R. Et clamor meus.

ORATIO²⁰⁶. Adesto, Domine, officii nostre servitutis, quia tu pedes lavare dignatus es tuis discipulis, ne despicias opera manuum tuarum, que nobis retinenda mandasti. Presta, quesumus, ut sicut a nobis exteriora hic abluuntur inquinamenta, sic a te omnium nostrorum interiora laventur peccata. Per.

PRO EXEUNTIBUS DE COQUINA

CAP(ITULUM) Salvos fac servos tuos. R. Deus meus, sperantem.

<C> Mitte eis, Domine, auxilium de sancto. R. Et de Syon.

<C> Domine, exaudi orationem. R. Et clamor.

200. -at corr. in -ant in interlinea.

201. -at corr. in -ant in interlinea.

202. ei corr. in eis in interlinea.

203. -at corr. in -ant in interlinea.

204. -at corr. in -ant in interlinea.

205. Si trova anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 142).

206. *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), pp. 441-442 n. 2811; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 13 n. 71; ALCUINUS, *Liber sacramentorum* (PL 101, col. 464D).

Deus, cui humilium semper accepta sunt vota, animarum respice propitius super horum servorum tuorum fratrum nostrorum obsequia et ad tuam eos fac pertingere gratiam, ut qui hanc ebdomadam serviendo fratribus suis devota mente compleverunt, plenissimam a te veniam consequantur. Per²⁰⁷.

PRO INGREDIENTIBUS IN COQUINAM

Misericors ac piissime Deus, qui ubique famulos tuos tueris ac iuvas, horum servorum tuorum fratrum nostrorum in bonum accumula votum, auge desiderium, ut recto corde fratribus suis impendant servitia. Per²⁰⁸.

PRO EBDOMADARIO LECTORE

CAP. Salvum fac servum tuum. R. Deus meus, sperantem.

C. Dominus custodiat te ab omni. R. Custodiat animam.

C. Dominus custodiat introitum. R. Et exitum tuum ex.

C. Domine, exaudi.

(f. 125r) OR. Aufer, quesumus, Domine, ab hoc famulo tuo spiritum elationis et mentem eius tuo semper accende amore. Per.

OR. Aperi, quesumus, Domine, ianuam sapientiae tuae huic famulo, ut et que legit intellegat et secundum voluntatem tuam opere compleat que intellegit²⁰⁹. Per²¹⁰.

PRO EXEUNTIBUS AD ITER

CAP. Salvos fac servos tuos. R. Deus meus spera(vi).

P. Levavi oculos meos (Ps. 120). R. Salvos fac servos tuos.

C. Deus meus. [C.] Perfice gressus meos in semitis tuis. C. Ut non moveantur.

[C.] Beati immaculati in via. C. Qui ambulant in.

Lucernam pedibus meis verbum tuum, Domine. Et lumen. Domine, exaudi orationem meam. Et clamor.

207. La stessa preghiera si trova anche in un breviario cassinese (PL 66, col. 581C) e nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 141).

208. ALCUINUS, *Liber sacramentorum* (PL 101, col. 464D); si trova anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 141) e nelle costituzioni di Hirsau del sec. XI (PL 150, col. 1029B).

209. *intelligit* corr. in *intellegit*.

210. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 141).

Adesto, Domine, supplicationibus nostris, et viam²¹¹.

PRO REVERTENTIBUS DE ITINERE

CAP. Salvum fec servum tuum. r. Deus meus, spera(vi). p. Ecce quam bonum (Ps. 132).

c. Beatus qui venit in nomine Domini. r. Deus Dominus et illuxit.

c. Domine exaudi, et cla(mor).

Famulum tuum²¹², quesumus, Domine, tua gratia benedicat et absolutos a cunctis subripientibus in via excessibus visus aut auditus male rei vel otiosi sermonis²¹³ inculpabiles ad vitam perducatur eternam. Per.

HIC ASPERGITUR²¹⁴ AQUA. POST ASPERSIONEM AQVE

A. Asperge me, Domine, ysopo. p. Miserere (Ps. 50). v. Et secundum. Gloria Patri.

Presta, Domine, famulis tuis per hanc creaturam aspersionis sanitatem mentis, integritatem corporis, tutelam salutis, securitatem spei, corroboracionem fidei, karitatis fructum, hic et in eterna secula seculorum²¹⁵.

ORATIO IN DOMO

Exaudi nos, Domine sancte, pater omnipotens, eterne Deus, et mittere digneris sanctum angelum²¹⁶.

211. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae*, p. 191 n. 1313; DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, p. 438 n. 1317; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 438 n. 2790; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 16 n. 107; CO I, p. 80 n. 151: «Adesto, Domine, supplicationibus nostris et viam famuli tui illius in salutis tuae prosperitate dispone, ut inter omnes vitae huius varietates tuo semper protegatur auxilio» (si ritrova in 43 sacramentari).

212. Da correggere in *famulos tuos*: il resto del formulario è al plurale.

213. *sermonibus* nel ms. Cfr. *Regula Benedicti* LXVII: «Revertentes autem de via (...) petant orationem, propter excessus: ne quid forte subripuerit in via visus, aut auditus malae rei, aut otiosi sermonis»; *La Règle de Saint Benoît*, éd. A. DE VOGÜÉ -J. NEUFVILLE, vol. II, Paris 1972, p. 662.

214. *aspargitur* ms.

215. *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 443 n. 2816 (cfr. p. 483 n. 3020); DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 167 n. 2654; cfr. una *Benedictio salis et aquae*, ed. in PL 138, col. 1050A, e un *Exorcismus aquae*, ivi, col. 1052A.

216. È la prima parte di una preghiera molto diffusa, presente in numerosi sacramentari; vd. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae*, pp. 225-226 n. 1558; DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, p. 475 n. 1456; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 361 n. 3013 (cfr. p. 482 n. 2418); DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 98 n. 1493. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 142).

IN DORMITORIO

Benedic, Domine, hoc famulorum tuorum dormitorium, qui non dormis neque dormitas, qui custodis Ierusalem. (f. 125v) Custodi famulos tuos in hac domo quiescentes post laborem ab illusionibus phantasmaticis Sathane vigilantes, in preceptis tuis dormientes; te per soporem sentiant, qui Iacob in somnis apparuisti innixum scale, ut hic et ubique defensionis tue auxilio muniamur. Per²¹⁷.

IN REFECTORIO

OR. Omnipotens et misericors Deus, qui hac domo famulos tuos alis refectioe carnali, cibum vel potum te benedicente cum gratiarum actione percipiant et hic et in eternum esse mereamur. Per²¹⁸.

IN COQUINA

OR. Deus, a quo et per quem omnia bona creata consistunt, concede in huius coquine domo dulcedinem tuae benedictionis, ut sic exterius de donis tuae misericordiae corpora nutriantur, quatenus omnium ex ea²¹⁹ sumentium Sancti Spiritus dona corda crassentur. Per.

IN GRANARIO

Deus, qui electos tuos sub granorum nomine celestibus horreis intro mittis, concede nobis illuc quandoque vitiorum exutos paleis introire et interim pro nostra sustentatione fragilitatis diversa nobis haec germina generis multiplicata custodi. Per²²⁰.

IN CELLARIO

Omnipotes et misericors Deus, qui per cuncta diffusus ubique totus presens es, magestatem tuam humiliter deprecamur, ut huius promtuariorum gratia tua adesse digneris, que cuncta ab eo adversa repellat et habundantia benedictionis tuae largiter infundas. Per²²¹.

217. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, p. 481 n. 1476; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 453 n. 2862; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 29 nn. 314-315. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 143).

218. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, I, p. 480, n. 1475; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 454, n. 2864; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 146, n. 2283. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 143).

219. La *a* finale è forse espunta.

220. Si trova anche in W. VON ARX, *Das Klostrrituale von Biburg (Budapest, Cod. lat. m. ae. Nr. 330, 12. Jh.)*, Freiburg 1970, p. 265.

221. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, I, p. 481, n. 1477; *Liber Sacramentorum Gellonensis*

IN PISTRINO

Deus, qui fidelibus tuis celestem miseratus largitus es panem, suggere in hoc efficiendi panis ministerio tuis famulis vires, ut eorum opus multiplicans eorum quandoque servitio recompenses. Per.

IN CAMINATA

(f. 126r) Te, Domine sancte, pater omnipotens, eterne Deus, suppliciter exoramus, ut hanc domum benedicere et sanctificare et bonis tuis replere digneris, et infra parietes domui huius angelus lucis inhabitet, qui foveat atque custodiat famulos tuos hoc in loco frequentantibus atque commorantibus. Per²²².

IN DOMO INFIRMORUM

Omnipotens et misericors Deus, quesumus, immensam pietatem tuam ad introitum humilitatis nostre famulos tuos hoc in habitaculo fessos iacentes salutifera consolatione visitare digneris et sicut visitasti, Domine, Tobiam et Sarram socrum Petri puerumque centurionis, ita isti pristina sanitate anime et corporis recepta²²³ gratiarum tibi in ecclesia tua referant actionem. Per²²⁴.

AD IANUAM ECCLESIE

Via sanctorum omnium Iesu Christe, qui ad te venientibus claritatis gaudia contulisti, introitum templi istius Spiritus Sancti luce perfunde, qui locum istum sanctorum tuorum martirum sanguine²²⁵ vel confessorum reliquiis²²⁶ consecrasti, presta, omnipotens Deus, ut omnes isti in te credentes obtineant veniam pro delictis ab omnibus liberentur angustiis, inpetrent quicquid petierint pro necessitatibus suis, placere semper prevaleant coram oculis tuis, quatenus per te et sanctorum omnium tuorum mereamur aulam paradysi introire. Per²²⁷.

(CCSL 159), p. 454 n. 2865; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 146 nn. 2289, 2294. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 142).

222. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, I, p. 443 n. 2820; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 285 n. 3461.

223. Segue in (?) eraso.

224. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, I, p. 482 n. 1480; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 457 n. 2877; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 399 n. 2277.

225. *sanguinem* nel ms.

226. *reliquiae* corr. in *reliquiis*.

227. *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), pp. 452-453 n. 2860; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 260 n. 4227; CO IX, p. 260 n. 6075 (si ritrova in altri quattordici sacramentari). Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, pp. 144-145).

AD PORTAM

Domine Iesu Christe, qui introitum portarum Ierusalem valvas vivificasti, dum in splendore gemmarum duodecim totidem nomina apostolorum presignasti et per archanum propheticum promisisti, lauda, Ierusalem, Dominum, quia confortavit seras portarum tuarum, (f. 126v) benedixit filios tuo in te, quesumus ut ponas omnibus finibus domus istius sancti illi pacem, ut velociter currens interius sermo tuus adipe frumenti satiet eos, Spiritus Sanctus defendat illos, ut numquam eis nocere prevaleat inimicus, sed omnes habitantes interius voce et corde et opere decantent dicentes: «Magnus Dominus noster Iesus Christus et magna virtus eius et sapientia eius non est numerus». Qui cum Patre²²⁸.

ANTE ALTARE

A. Sancte Michahel. A. Salvator mundi. v. Omnis terra.

CAP. Kyrieleyson. Christe leyson Kyrieleyson. Pater noster. Et ne nos. Post partum, virgo, inviolata permanisisti. R. Dei genitrix²²⁹.

In conspectu angelorum psallam tibi. R. Adorabo ad templum.

In omnem terram exivit sonus eorum. R. Et in fines.

c. Letamini in Domino et exultate iusti. R. Et gloriamini.

c. Ora pro nobis, beate Apiane. R. Ut digni.

c. Exurge Domine. R. Et libera. Dominus vobiscum.

OR. Deus, qui renuntiantibus seculo mansionem paras in caelo, dilata huius sancte congregationis tempore habitaculum caelestibus bonis, ut fraterne teneantur compagine caritatis, unanimes continentie precepta custodiant, sobrii, simplices et quieti, gratis sibi datam gratiam fuisse cognoscant, concordet illorum vita cum nomine, professio sentiatur in opere. Per²³⁰.

228. *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 452 n. 2859; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 201 n. 1330. Anche nell'ordinario di Città di Castello (ed. MUZI, *Memorie ecclesiastiche*, I, p. 144).

229. *genitrix* corr. in *genitrix*.

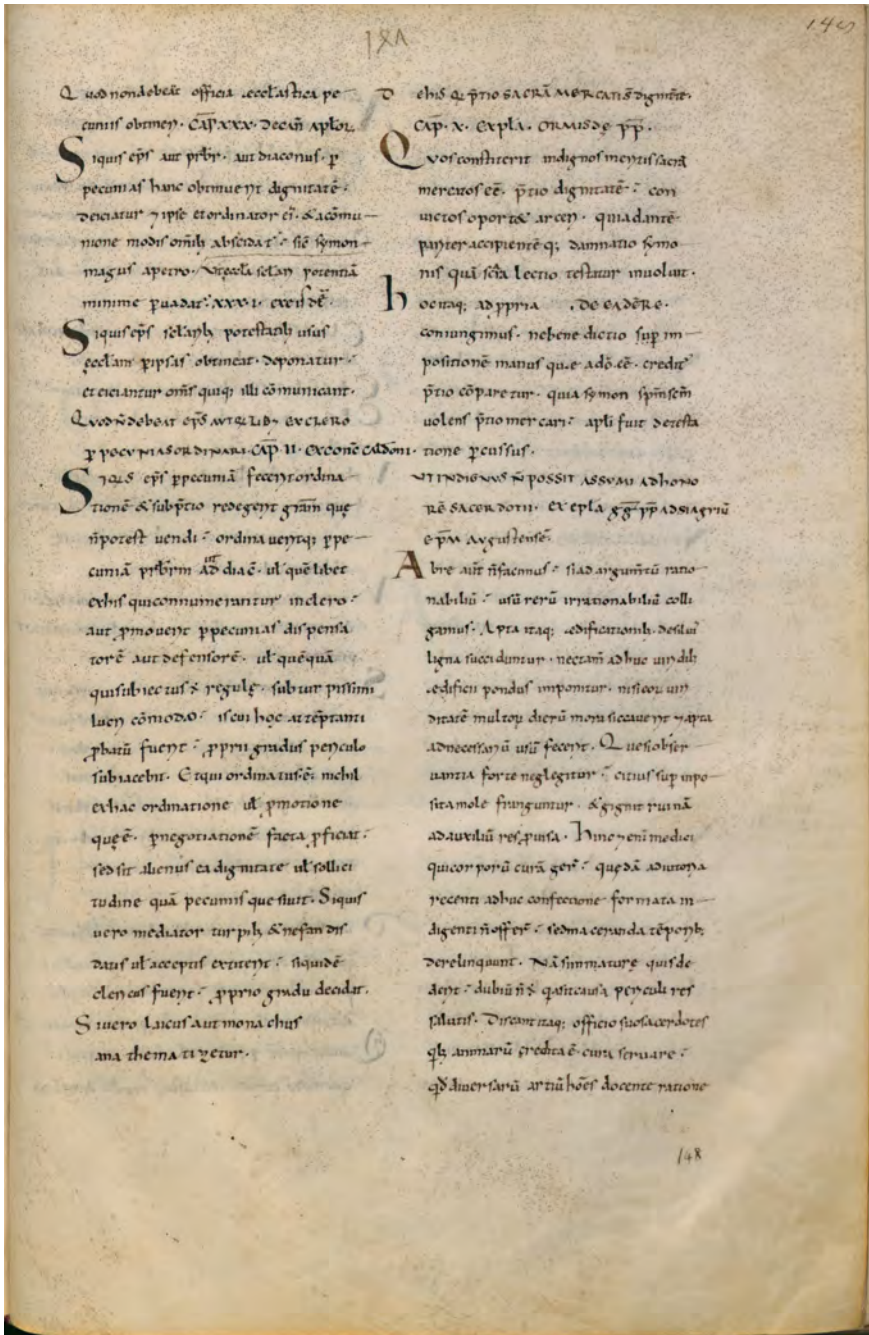
230. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae*, pp. 228-229 n. 1571; DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, I, p. 436, n. 1311; *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CCSL 159), p. 458 n. 2581; DESHUSSES-DARRAGON, *Concordances et tableaux*, I, p. 247 n. 1195; CO III, p. 156 n. 1251 (si ritrova in altri dodici sacramentari).

ABSTRACT

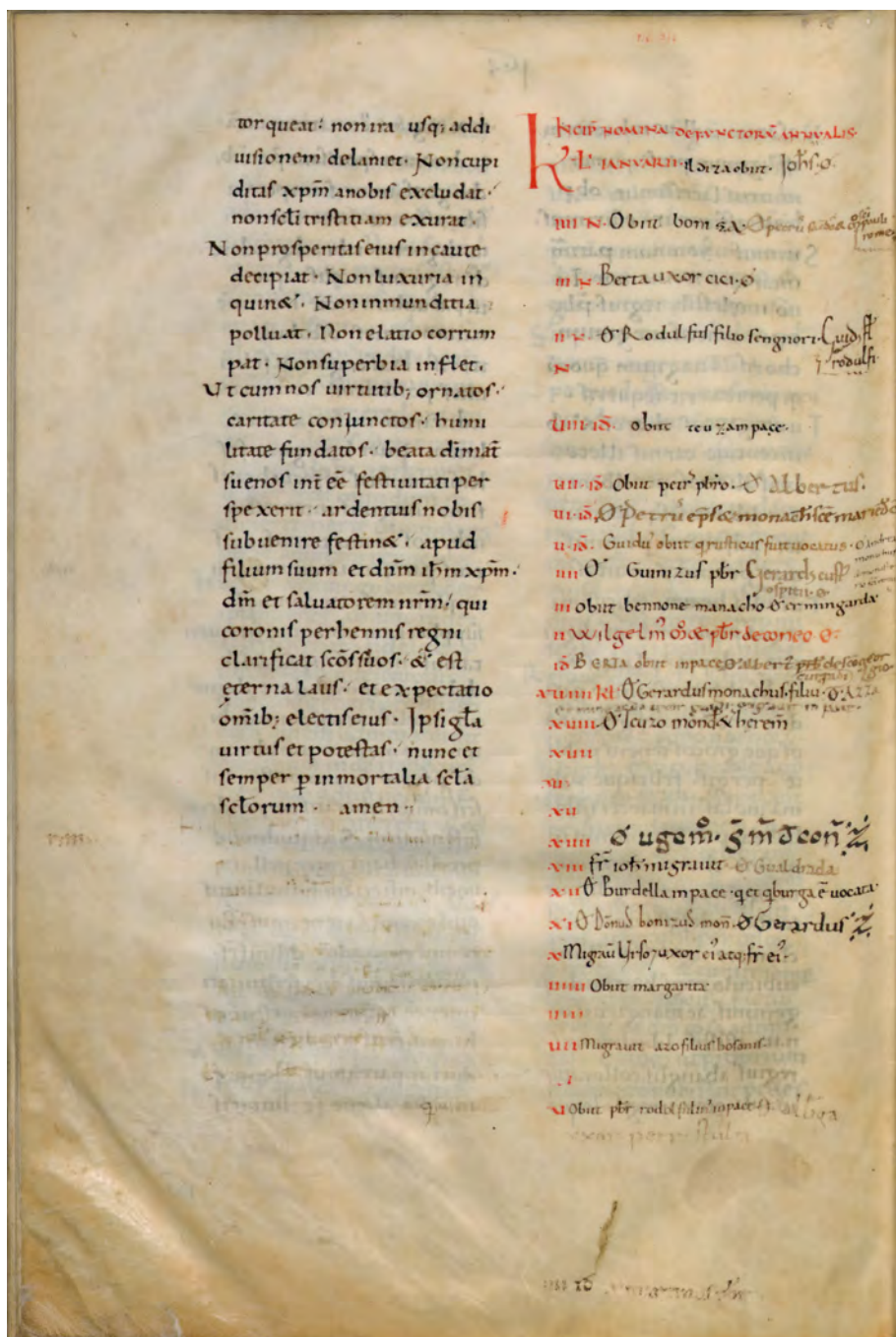
Between Sant'Appiano in Valdelsa and Vallombrosa: Research about Three Manuscripts in the Laurenziana of Florence

Three manuscripts of the 11th-12th centuries (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 19 dex. 5, Plut. 19 dex. 8, Plut. 21 dex. 12) are coming from the parish church of Sant'Appiano, near Barberino Valdelsa, central Tuscany. These manuscripts are miscellaneous and contain various religious texts, including works of Gregory the Great. Particularly, they contain some original texts against simony (ecclesiastical canons and a sermon to the people), an obituary, the oldest statute of an Italian rural brotherhood, a liturgical ordinary. These texts have been studied and described, some even are published in the Appendix. We suppose that the three manuscripts were written in the monastery of Vallombrosa or in a monastery of the Vallombrosan order in central Tuscany (Passignano or Badia Coneo), in a scriptorium able to carrying out complex cultural operations and in an environment sensitive to the themes of Church reform. To confirm this hypothesis, we can recognize in the hagiographic texts and in the manuscripts of the library some documents of a canonical culture in Vallombrosa between the 11th and 12th centuries.

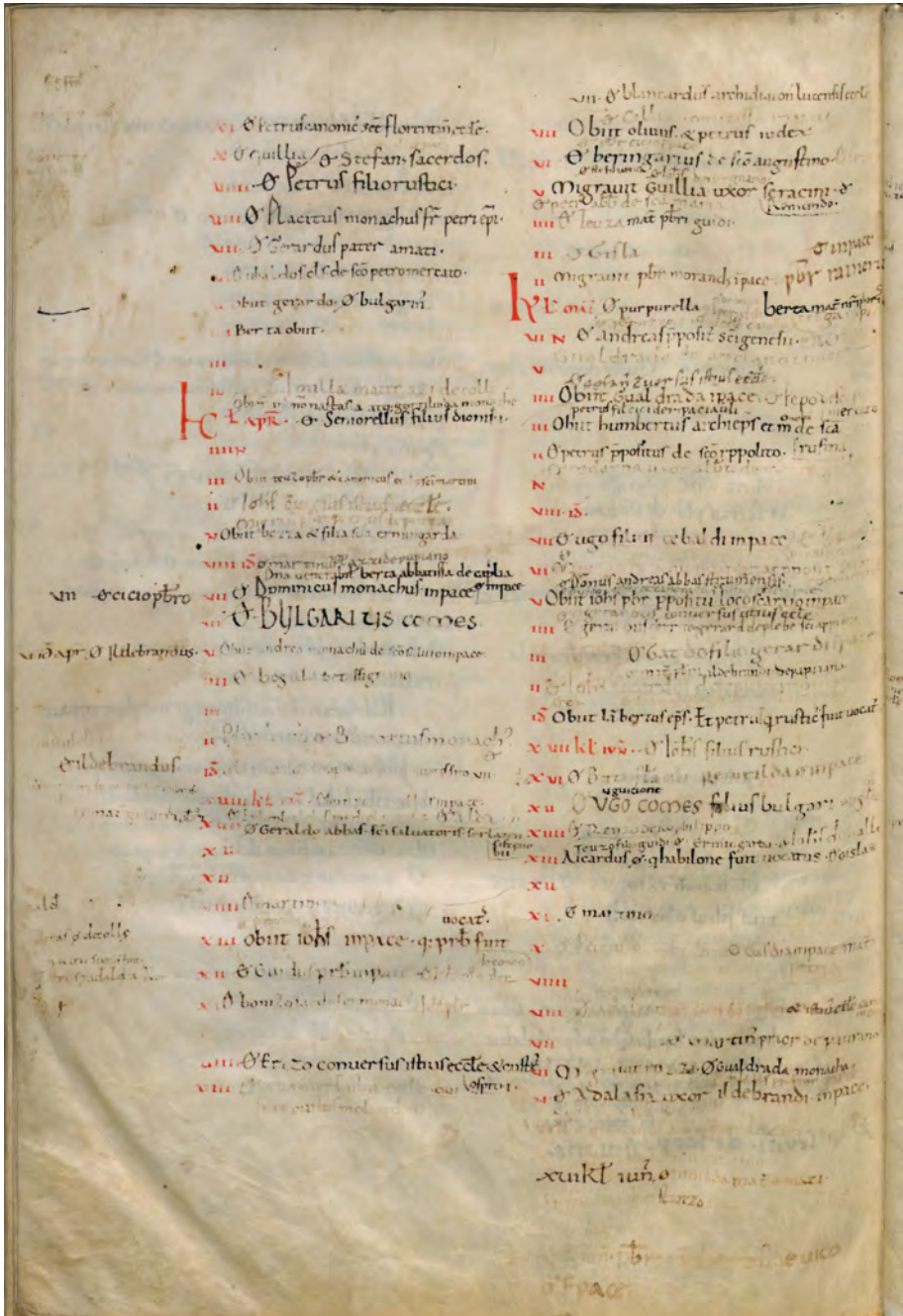
Pierluigi Licciardello
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
pierlui.licciardello@unibo.it



TAV. I. BML, Plut. 19 dex. 5, f. 148r, raccolta di canoni contro la simonia
 Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana
 È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo
 © Biblioteca Medicea Laurenziana



TAV. II. BML, Plut. 19 dex. 5, f. 163v, fine dell'omelia di Ambrogio Autperto
sull'Assunta, nota di possesso erasa e inizio dell'obituario
Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana
È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo
© Biblioteca Medicea Laurenziana

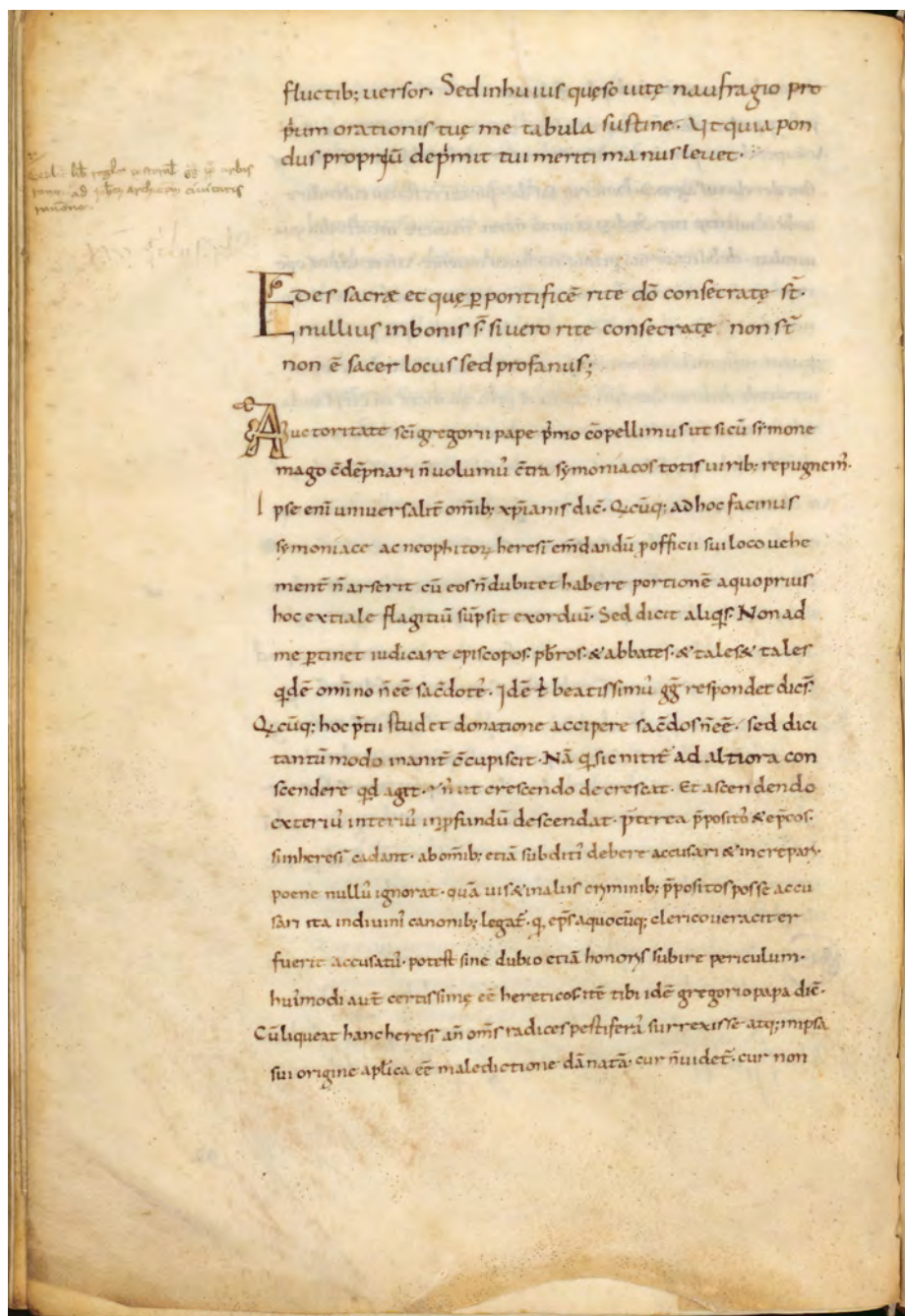


TAV. III. BML, Plut. 19 dex. 5, f. 164v, obituario, mesi di marzo-maggio; si notano i due conti cadolingi, *Bulgarius comes* al giorno VI Id. Apr. e *Ugo Uguicione* come *filius Bulgari* al XV Kal. Iun.

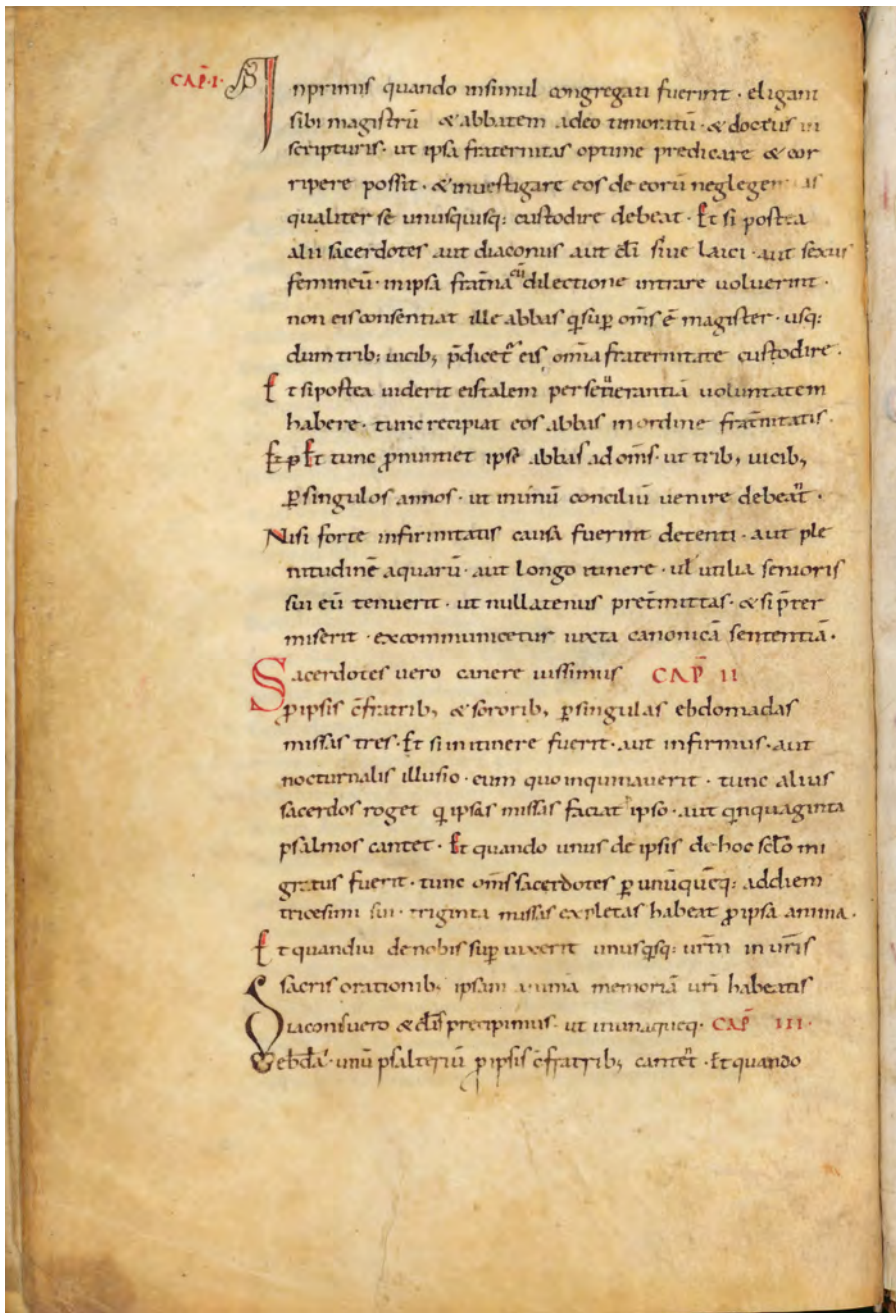
Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana

È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

© Biblioteca Medicea Laurenziana



TAV. IV. BML, Plut. 19 dex. 8, f. 92v, sermone contro la simonia
 Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana
 È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo
 © Biblioteca Medicea Laurenziana

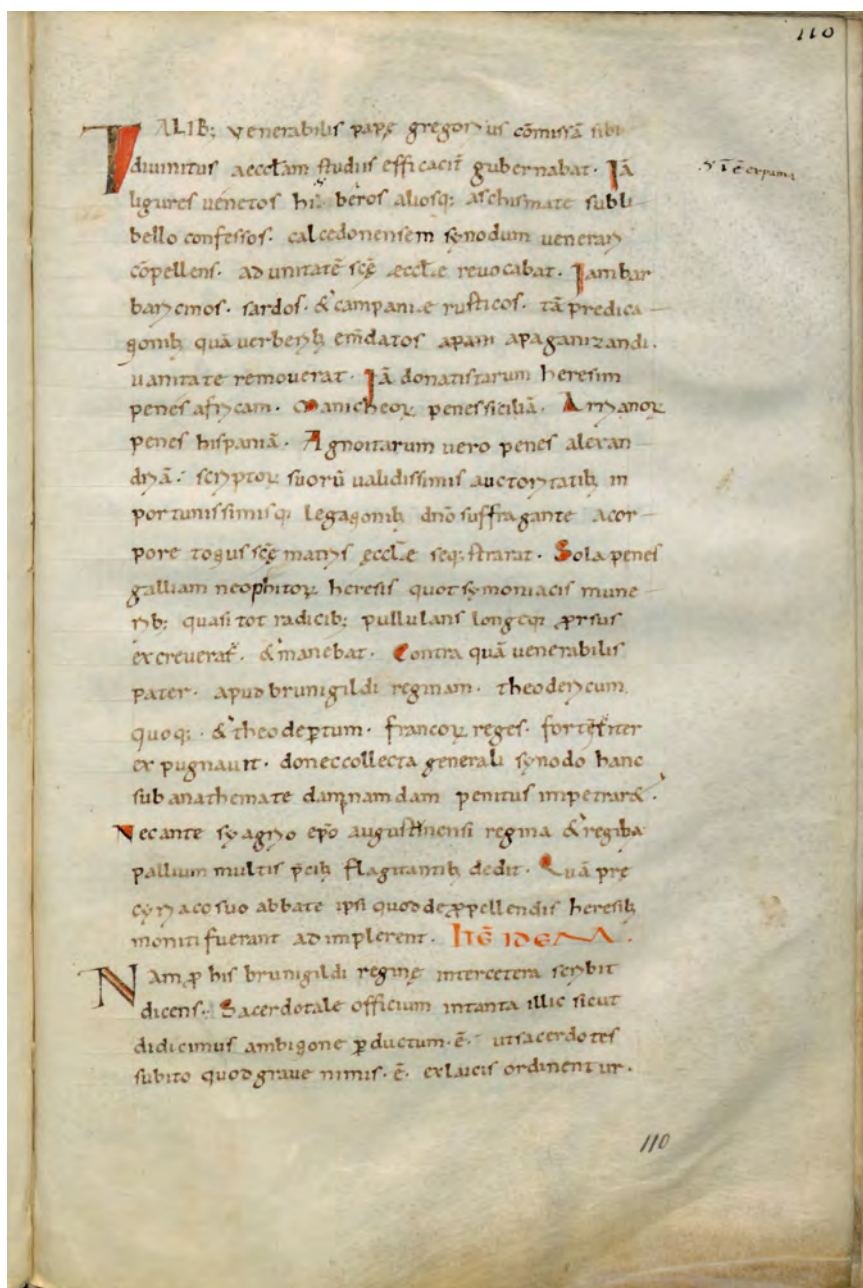


TAV. V. BML, Plut. 19 dex. 8, f. 94v, statuto della confraternita, cap. I - inizio cap. III

Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana

È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

© Biblioteca Medicea Laurenziana

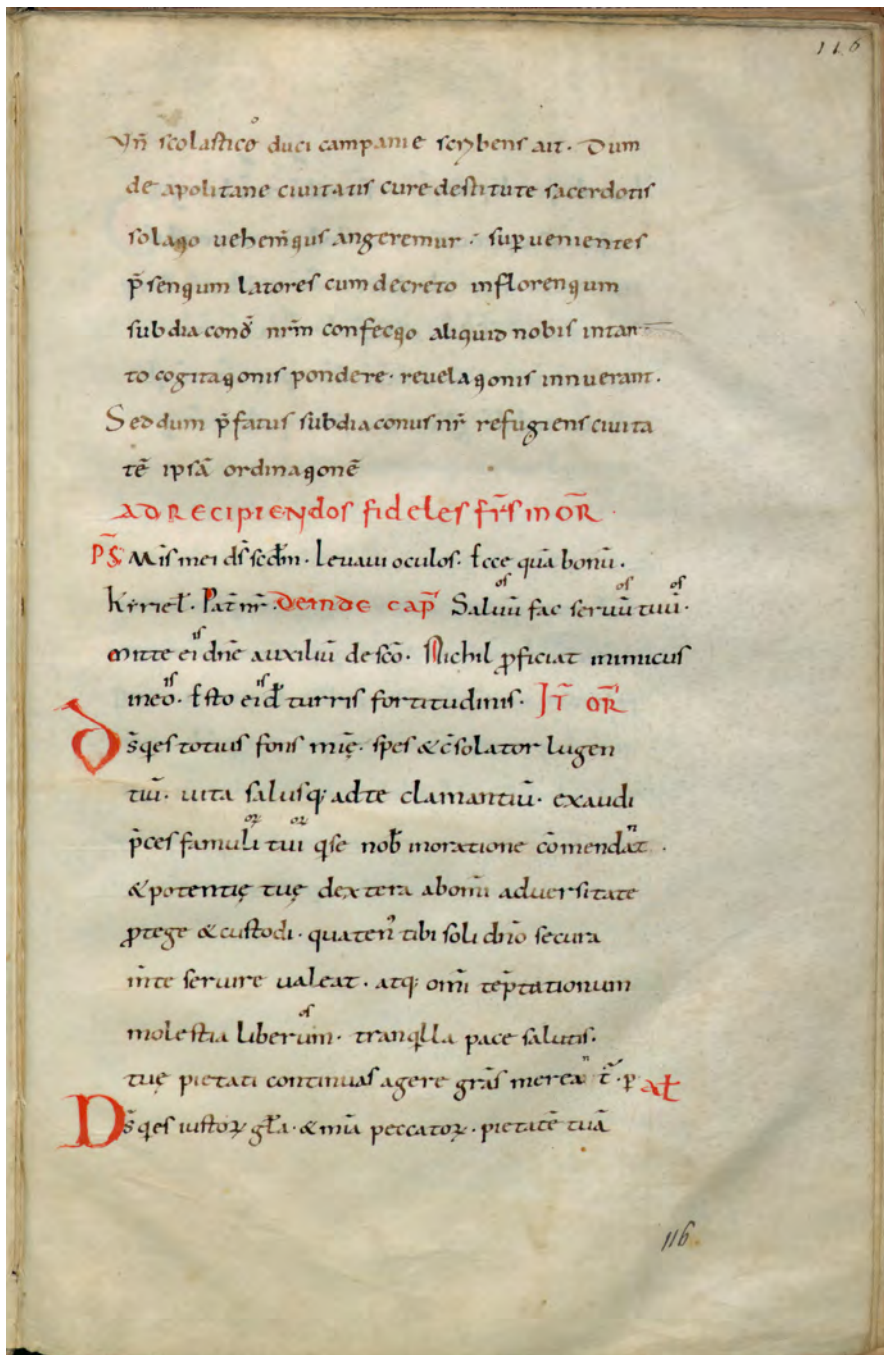


TAV. VI. BML, Plut. 21 dex. 12, f. 110r, estratto dalla *Vita sancti Gregorii Magni*
 di Giovanni Diacono, cap. III 1

Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana

È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

© Biblioteca Medicea Laurenziana

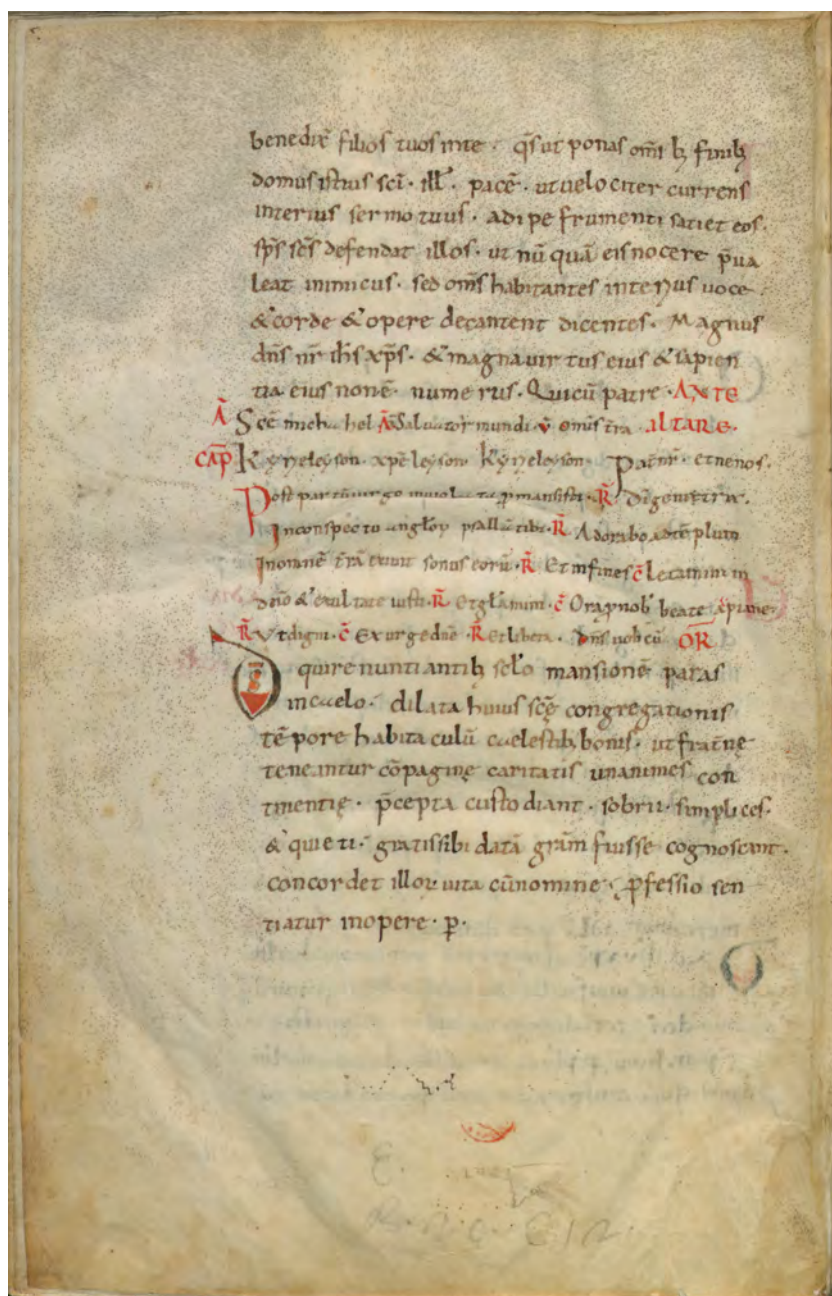


TAV. VII. BML, Plut. 21 dex. 12, f. 116r, fine dell'estratto dalla *Vita sancti Gregorii Magni*
 e inizio dell'*Ordo ad recipiendos fideles fratres in or.*

Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana

È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

© Biblioteca Medicea Laurenziana



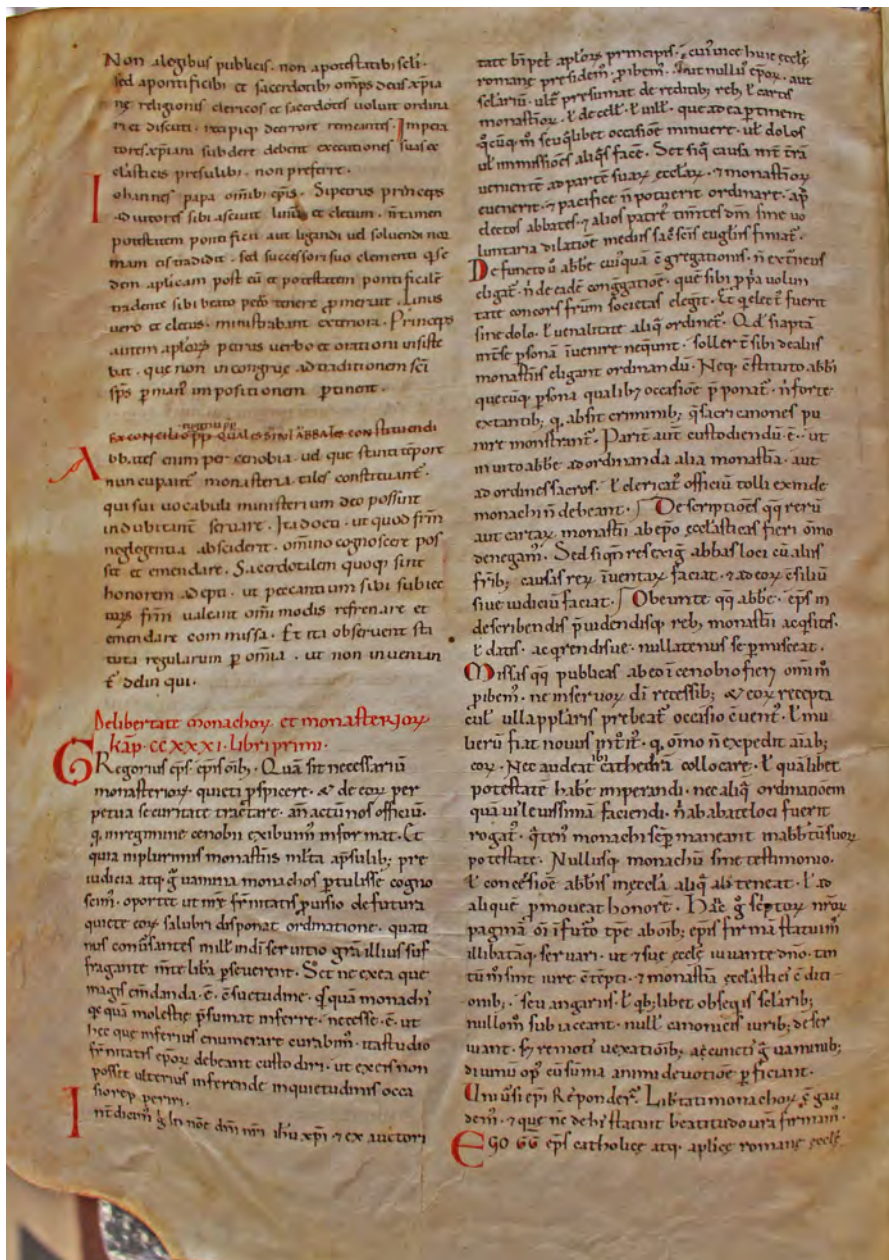
TAV. VIII. BML, Plut. 21 dex. 12, f. 126v, preghiere; si noti il nome di sant'Appiano

alla fine della *oratio ante altare*, all'estremità destra dell'ultima riga

Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Medicea Laurenziana

È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

© Biblioteca Medicea Laurenziana



Non aieqbus publicis. non a potestatis scli-
 sed a pontificis: et sacerdotibus omnes deas xpi-
 ne religionis clericos et sacerdotes uolunt ordina-
 rei dicitur. et utriusq; de uirtute romanis. Impia
 uirtus xpiam subdere debent executionis iustice
 claustris presulibus. non presertim.

Iohannis papa omni episcopo. Superius p[re]dic-
 tos uirtuti sibi asseruit iura et eleam. n[on] tamen
 potestatem potest fieri aut legandi uel soluendi no-
 mam ostendit. sed successori suo clero q[ui]e
 don ap[osto]licam post a[ut] a potestatem pontificale
 tradente sibi uero p[er] uirtute p[re]m[ia]t. Locus
 autem ap[osto]licus parus uerbo et oratione uisite-
 tur. que non in congrua ad aditionem s[an]c-
 tis p[er] m[er]itum in potestatem ponit.

Alexander papa ^{nonnulli} quibusdam abbas conuincendi
 ubi cum potestatem ad que stana t[em]p[or]e
 non cupant monasteria t[em]p[or]e construunt.
 qui sui uocabuli ministerium deo possunt
 indubitanter seruare. Ita docet. ut quod s[an]c[t]i
 negetur. abscondit. omnino cognoscere pos-
 set et emendare. Sacerdotalem quoq[ue] s[an]c[t]i
 honorem ad ep[iscop]o. ut peccatum sibi subiec-
 tis s[an]c[t]i ualeant omni modis refrenare et
 emendare eorum iussa. Et ita obseruent sta-
 tuta regularum p[er] omnia. ut non inueni-
 t[ur] delin[gu]t.

**Deliberate monachoy. et monasterioy
 cap. cc. xxxi. libri primi.**

Gregorius ep[iscop]o. ep[iscop]oib[us]. Quia sit necessarium
 monasterioy quia p[ro]ficere. et de eor[um] per-
 petua securitate tractare. an actum offeiu.
 q[ui] in regimine cenobii exebunt infor mat. Et
 quia in plurimis monasteriis multa ap[osto]lica. p[re]-
 iudicia atq[ue] uiamina monachos p[re]iulisse cogno-
 sem. oportet ut m[er]itum firmitatis p[er]isio defutura
 quiete eor[um] salubri disponat ordinatione. quia
 nus constantel nulli in di ser uero gra illius sus-
 fragante m[er]it[is] p[re]seruere. Sed ne exca que
 magis c[on]damda. e. e[st] uictudine. q[ui] qua monachi
 q[ui] qui moleste p[re]sumat inferre. necesse e. ut
 hec que m[er]it[is] ennumerare curabim. ita studio
 firmitatis ep[iscop]o debeat custodi. ut exercit non
 possit ulterius inferende inquietudinis occa-
 sione periri.

Indicium q[ui] in no[m]i[n]e d[omi]ni n[ost]ri ih[esu] xpi et ex auctori-

tate bipet ap[osto]licis p[re]m[ia]t. cui uice h[uius] eccl[esi]e
 romane p[re]sident. p[re]bent. Ita nulli ep[iscop]o. aut
 seculari. uel p[re]sumat de rebus reb[us] l[ic]et carol
 monasterioy. l[ic]et de cell[is] l[ic]et. que ad ea p[re]sent
 q[ui]e q[ui] n[on] seu q[ui]libet occasione minuere. uel dolos
 ut immittit aliq[ui]s face. Sed si q[ui] causa m[er]it[is] tra
 ueniente ad partem suay eccl[esi]e. et monasterioy
 euenire. et pacifice n[on] potuerit ordinare. ap[osto]-
 licos abbates. et alios p[ar]te t[em]p[or]e d[omi]ni sine uo-
 luntaria dilacione medius s[an]c[t]i eug[en]ii firmat.

De funero u[el] abbe cuiqua[m] e[st] gregationis. n[on] ex t[em]p[or]e
 eligat. n[on] de ead[em] congregacione. que sibi p[ro]p[ri]a uolun-
 tate omni s[an]c[t]i s[an]c[t]i electi. Et q[ui] electi fuerit
 sine dolo. l[ic]et ueniat aliq[ui]s ordinet. Qd[od] si p[ro]p[ri]a
 m[er]it[is] p[ro]p[ri]a uenire nequit. sollet sibi de alio
 monasterio eligant ordinandu[m]. Neq[ue] c[on]stituto abbi
 quecu[m]q[ue] p[ro]p[ri]a qualibet occasione p[ro]ponat. n[on] forte
 extantib[us]. q[ui] ab sit criminib[us]. q[ui] canonel pu-
 nire monstrant. Pari aut[em] custodiendu[m] e[st]. ut
 in uito abbe ad ordinanda alia monastia. aut
 ad ordinand[um] clerico. l[ic]et clerico officiu[m] tolli exinde
 monachi n[on] debeant. De tempore q[ui] r[ati]o
 aut curay monastii ab ep[iscop]o seculari fieri o[mn]i-
 denegam. Sed si q[ui] res ex q[ui] abbas loci cu[m] aliis
 fr[atr]ib[us]. causas rex iuentay faciat. et ad eor[um] eslu[m]
 siue iudiciu[m] faciat. Oberte q[ui] abbe. ep[iscop]o in
 describendis p[re]iudiciis reb[us] monastii acq[ui]sit.
 l[ic]et d[omi]ni. ac q[ui] r[ati]o d[omi]ni. nullatenus se p[re]iudicat.

Missal q[ui] publicat ab eo cenobio fieri omni
 p[re]bent. ne m[er]it[is] uoy di r[ati]o s[an]c[t]is. et eor[um] recepta
 cal[um]niat. ullap[ro]p[ri]is p[re]beat occasione euenit. Um-
 uerit[is] fiat nouel m[er]it[is]. q[ui] o[mn]i n[on] expedit a[ut] b[us].
 eor[um]. n[on] e[st] audeat cathedra collo care. l[ic]et qualibet
 potestate habe imperandi. nec aliq[ui] ordinationem
 qua uel uisima facienda. hab[er]e abbat[is] loci fuerit
 rogat. q[ui] t[em]p[or]e monachi s[an]c[t]i manent in abb[ati] uoy
 potestate. Nullusq[ue] monachi sine testimonio.
 l[ic]et concessio abbi m[er]it[is] aliq[ui] t[em]p[or]e teneat. l[ic]et
 aliq[ui]e p[ro]moueat honore. De q[ui] s[an]c[t]i eor[um] m[er]it[is]
 pagina o[mn]i i[st]o t[em]p[or]e ab oib[us]. ep[iscop]o s[an]c[t]i firmat uoy
 illibataq[ue] seruati. ut q[ui] fac eccl[esi]e uiuante d[omi]no. t[em]-
 tum sine iure t[em]p[or]e. et monastia seculari e[st] d[omi]ni
 oib[us]. seu angariis. l[ic]et q[ui]libet obsequi secularib[us].
 nullom sub iaceant. null[us] canonel iuris. de ser-
 uant. s[an]c[t]i remon[is] uexat oib[us]. ac euenit q[ui] uoy m[er]it[is].
 diuini op[er]e e[st] uoy animi deuotioe p[re]ficiant.

Unusq[ue] ep[iscop]o s[an]c[t]i p[re]ponat. Lib[er]at monachos q[ui] gau-
 dem. et que ne deb[er]e h[ab]erent beatitudo uoy firmam.

Ego uoy ep[iscop]o catholicus atq[ue] ap[osto]licus romane eccl[esi]e

TAV. IX. BNCF, Conv. Soppr. F.4.255, f. 188v,
 decreto attribuito a Gregorio Magno sui diritti dei monaci
 Su concessione del Ministero della Cultura / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
 È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo
 © Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

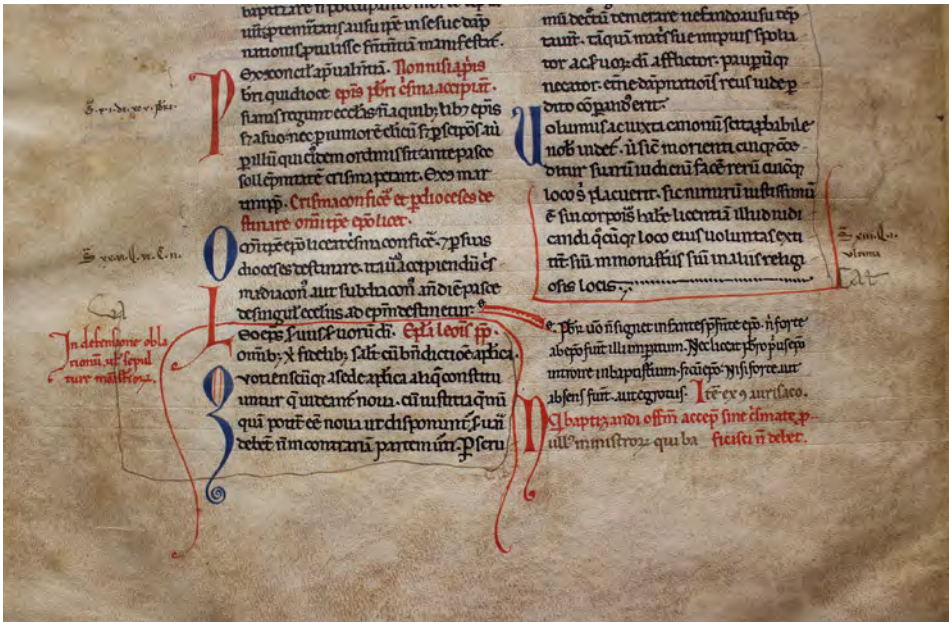


FIG. 1. BNCF, Conv. Sopr. A.2.376, f. 320v, particolare del decreto attribuito a Leone IX sui doveri e i diritti dei monaci

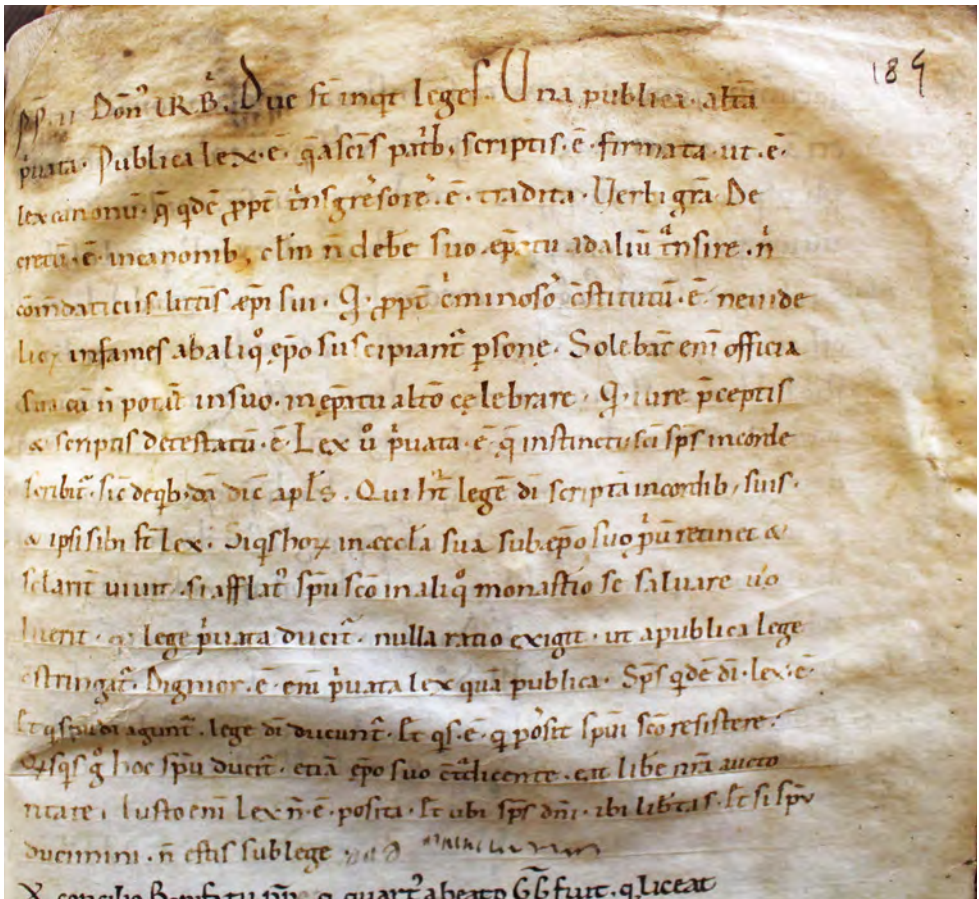


FIG. 2. BNCF, Conv. Soppr. C.4.1791, f. 189r, particolare del decreto *Duae inquit sunt*, attribuito ad Urbano II, sui diritti dei monaci

Michele Lodone

UNA MISCELLANEA PROFETICA «APERTA»:
SIENA, BIBLIOTECA COMUNALE, MS. K.VI.62*


Studiare i manoscritti miscellanei e gli zibaldoni è un'impresa insieme affascinante e frustrante, o almeno rischiosa. Il fascino si deve alla possibilità di fotografare il trasmettersi dei saperi nella sua concretezza pratica, materiale, partendo da codici in cui uno o più scrittori copiano insieme una serie di testi, secondo criteri di volta in volta da verificare. Ma proprio qui veniamo all'aspetto frustrante: non sempre si riconosce chiaramente un preciso criterio di organizzazione, anche perché è possibile che la trasmissione congiunta dei testi non segua alcuna coerenza o intenzionalità. Il rischio è così di sovra-interpretare, proiettando strutture e associazioni significative dove non ci sono¹. Tuttavia, l'analisi complessiva dei manoscritti miscellanei – del «libro intero» e non solo dei singoli testi che contiene – resta fondamentale: se non per ricostruire le intenzioni dei copisti o allestitori, per capire quali testi (più o meno comuni) avevano a portata di mano e decisero di trascrivere.

Negli ultimi decenni le ricerche sui manoscritti miscellanei si sono moltiplicate, elaborando, di fronte a una documentazione ingente e complessa,

* This paper has been realised throughout the Marie Skłodowska-Curie Fellowship of the author at the Ca' Foscari University of Venice - Department of Humanities, as part of the Project PROPEL. This Project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the MSCA grant agreement N. 887605.

1. D. PEARSALL, *The Whole Book: Late Medieval English Manuscript Miscellanies and their Modern Interpreters*, in *Imagining the Book*, ed. by S. KELLY - J. J. THOMPSON, Turnhout 2005, pp. 17-29.

M. Lodone, *Una miscellanea profetica «aperta»: Siena, Biblioteca Comunale, ms. K.VI.62*, in «Codex Studies» 6 (2022), pp. 171-197 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-180-3)

©2022 SISMELE · Edizioni del Galluzzo & the Author(s)  CC BY-NC-ND 4.0

categorie di classificazione e analisi sempre più raffinate². Parallelamente, gli studi sulle profezie diffuse tra la tarda antichità e la prima età moderna hanno richiamato l'attenzione sulle diverse forme di trasmissione e ricezione dei testi (in cronache, fogli di guardia o fogli volanti, compilazioni etc.), sottolineando l'interesse dei manoscritti che raccolgono insieme più testi profetici, spesso brevi, in collezioni o antologie. Marjorie Reeves per prima, nel suo classico studio sul gioachimismo, segnalò una serie di «antologie profetiche»³. Nel 1983, studiando la prolungata fortuna della profezia *Cedrus alta Lybani*, Robert Lerner ha proposto di collegare la trascrizione in forma avventizia, su fogli di guardia o fogli bianchi, a una prima fase di circolazione dei testi, e la loro raccolta in compilazioni e antologie a una fase posteriore⁴. Sulla scia di questi lavori, Roberto Rusconi ha preso in esame alcune collezioni profetiche prodotte a Firenze e a Venezia nella seconda metà del XV secolo, facendo luce sull'attualità di certe profezie politiche e religiose nella vita cittadina del tempo, e distinguendo l'ampia circolazione di profezie volgari tra un pubblico laico di classe sociale media a Firenze, da una produzione, a Venezia, prevalentemente latina, di matrice ecclesiastica e di fruizione aristocratica⁵. Più recentemente Sylvain Piron ha ricondotto la formazione di collezioni eterogenee di profezie alla proliferazione di testi pseudogioachimiti, ovvero delle profezie pseudoepigrafiche che, a partire dagli anni dello scontro tra Federico II e il papato, intorno al 1240, affiancarono l'opera autentica di Gioacchino da Fiore⁶.

2. Vd. la sezione monografica su *Zibaldoni del Medioevo e dell'Umanesimo tra letteratura e cultura popolare*, in «Aevum» 94/3 (2020), in part. l'introduzione di S. BRAMBILLA, *Manoscritti miscellanei e zibaldoni: categorie di analisi, problemi di descrizione e forme-libro tra latino e volgare*, ivi, pp. 505-532, cui rimando anche per ulteriore bibliografia.

3. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, pp. 534-540.

4. R. E. LERNER, *The Powers of Prophecy. The Cedars of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of Enlightenment*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, in part. pp. 84-113.

5. R. RUSCONI, «Ex quodam antiquissimo libello». *La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. VERBEKE - D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN, Leuven 1988, pp. 441-472; ID., *Il collezionismo profetico in Italia alla fine del Medioevo ed agli inizi dell'età moderna*, in «Florentia» 2 (1988), pp. 61-90 (ora entrambi in ID., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999, pp. 161-186 e pp. 187-209).

6. S. PIRON, *Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VIIe-XIVe siècles*, in *Les collections textuelles de l'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VIIe-XIVe siècles*, éd. S. GIOANNI - B. GRÉVIN, Rome 2008, pp. 261-301. Sulla tradizione pseudogioachimita vd. gli studi raccolti in «*Ioachim posuit verba ista*». *Gli pseudoepigrafati di Gioacchino da Fiore dei secoli XIII e XIV*, a cura di G. L. POTESTÀ - M. RAININI, Roma 2016.

Pur tracciando alcune coordinate importanti, questi studi hanno sottolineato che mancano ancora gli strumenti per uno sguardo d'insieme, a partire da un censimento dei codici e dall'analisi di singoli casi. Per un censimento forse c'è bisogno di attendere, ma per portare qualche tassello nuovo non è troppo presto⁷. Prendendo in esame un codice finora ignoto agli studi sulla letteratura profetica, le pagine che seguono spostano la prospettiva su una tipologia di manufatto simile ma insieme diversa dalle compilazioni o raccolte di cui si diceva: le miscellanee profetiche prive di un programma, un ordine o un criterio, almeno apparenti. Questo spostamento porta con sé un beneficio sul piano dell'interpretazione, perché per misurare il grado di volontarietà o pianificazione di una raccolta è necessario tenere conto anche delle coeve pratiche di accumulazione testuale più o meno occasionale. La natura stessa dei testi profetici, spesso brevi e privi di titoli (o diffusi con titoli diversi), suggerisce inoltre al ricercatore di non limitarsi a segnalare i testi di proprio interesse presenti negli zibaldoni di profezie, ma di avere la pazienza di descriverne e analizzarne integralmente i contenuti, tanto i più diffusi quanto i più rari. Come si vedrà, questa microanalisi è necessaria non solo per avere un quadro preciso dei singoli manoscritti nella loro complessità, ma anche per impostare uno studio comparativo delle innumerevoli forme che le raccolte di profezie potevano assumere.

UNA MISCELLANEA DI LUNGA COMPOSIZIONE E I SUOI STRATI

Nel codice K.VI.62 della Biblioteca Comunale di Siena (cart., ff. I-IV, I-91, I-III, 285 × 211: d'ora in poi S) chi scrive si è imbattuto, lavorando a un censimento dei manoscritti del *Libellus* di Telesforo da Cosenza, grazie alla banca dati di *Nuovo_Codex*⁸. Dalla scheda disponibile su *Nuovo_Codex*, cui rimando per la descrizione paleografica e codicologica, emerge chiara-

7. Tra i pochi esempi di analisi complessiva di un manoscritto di profezie è da segnalare M. TOBIN, *Une collection de textes prophétiques du XVe siècle: le manuscrit 520 de la Bibliothèque de Tours*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge» 102/2 (1990), pp. 417-423. I contributi di Roberto Rusconi citati alla nota 5, per quanto fondamentali, rimandano dichiaratamente ad altra sede una «descrizione completa dei codici» (RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 202).

8. La scheda si può consultare ora su MIRABILE: www.mirabileweb.it/search-manuscript/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-k-vi-62-manuscript/27/226627. Un primo censimento dei codici di Telesforo in M. LODONE, *Profezia e ragione. Enrico di Langenstein contro Telesforo da Cosenza*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, a cura di A. PALAZZO - A. RODOLFI, Firenze 2020, pp. 257-277, in part. pp. 273-276.

mente la difficoltà di classificare il manoscritto: una miscellanea interamente dedicata a testi profetici, e però priva di un preciso programma, anzi «costruita» nel corso di parecchi decenni da scrittori diversi. Un manufatto di lunga lavorazione, dunque, ma *unitario* sia dal punto di vista testuale, perché ispirato a una sostanziale organicità o unitarietà di argomenti, sia dal punto di vista codicologico. Sembra infatti che le singole parti si siano aggiunte via via al nucleo originario, senza aver avuto una vita indipendente: perciò il codice non può definirsi composito, ovvero, secondo la definizione di Armando Petrucci, «formato da più unità codicologiche fra loro indipendenti [...] riunite in epoca vicina a quella d'origine, spesso mantenuto in legature provvisorie "aperte" per qualche tempo e poi legato in modo definitivo»⁹.

Per restituire la stratificazione dei contenuti, vediamo le diverse mani principali (senza considerare per ora le note marginali). Ognuna delle mani corrisponde a uno strato:

- A: mano transalpina, forse tedesca, della seconda metà del sec. XV. Contenuti: Telesforo da Cosenza, *Libellus* (S, ff. 10r-41r).
- B: mano italiana dei primi anni del sec. XVI (1503?). Contenuti: *Vaticinia Pontificum* e altri testi profetici, per lo più in latino (S, ff. 11r-9r, 46r-87v).
- C: sec. XVI, note di argomento biblico e etnografico-escatologico (S, ff. 41r-46r).
- D: fine del sec. XVI sec., due profezie latine attribuite a san Cataldo e a san Vincenzo (S, ff. 88r-90r).
- E: sec. XVII, capitolo in terza rima sulle sorti di Firenze dopo la caduta della Repubblica nel 1530 (S, ff. 90r-91v).

Entriamo più nel dettaglio, seguendo l'ordine cronologico.

TELESFORO DA COSENZA (S, FF. 10R-41R, MANO A)

Il nucleo più antico è composto dai fascicoli 3, 4 e 5, in cui la cartulazione attuale (S, ff. 10-42) si sovrappone a una cartulazione precedente, che numera i fogli da 1 a 33. Con l'eccezione degli ultimi due fogli, questo nucleo è interamente occupato dal *Libellus de causis, statu, cognitione ac*

9. A. PETRUCCI, *Introduzione*, in *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*, a cura di E. CRISCI - O. PECERE, numero monografico di «Segno e testo» 2 (2004), pp. 3-16, in part. 5-6, cit. da BRAMBILLA, *Manoscritti miscellanei*, p. 506.

fine praesentis schismatis et tribulationum futurarum di Telesforo da Cosenza. Si tratta di una compilazione profetica di testi gioachimiti e pseudogioachimiti, databile ai primi anni dello scisma d'Occidente (probabilmente intorno al 1386). La grafia del nome varia nella tradizione manoscritta: *Theoferus*, *Theolosphorus*, *Theophilus* etc. La forma più diffusa, Telesforo, è uno pseudonimo parlante, che sottolinea la missione escatologica dell'autore («colui che porta la fine»): un significato mantenuto anche nella forma *Theloforus* attestata nel codice senese, in cui il testo è preceduto da questa lunga intestazione (S, f. 10r):

In nomine Domini nostri Iesu Christi et genitricis eius totiusque celestis Curie Amen. Incipit libellus fratris Thelofori presbiteri heremite secundum auctoritates sanctorum prophetarum et verarum cronicarum de causis, statu, cognicione ac fine presentis scismatis et tribulacionum futurarum, maxime tempore futuri regis Aquilonis vocantis se Federicum imperatore tercium usque ad tempora futuri pape vocati angelici pastoris et Caroli regis Francie futuri imperatoris post Federicum predictum. Item de summis pontificibus Romane ecclesie ac statu universalis ecclesie tempore dicti angelici pastoris usque ad tempus ultimi Antechristi. Item a tempore et per tempus dicti ultimi Antechristi usque ad extremum diem iudicii et finem mundi.

Secondo Telesforo, in breve, la cristianità sarebbe stata salvata dalle persecuzioni del malvagio imperatore Federico III e dell'*antipapa germanus* a lui associato da un sovrano francese, destinato ad essere incoronato imperatore per mano di un papa angelico. I problemi filologici posti dal *Libellus* sono tuttora insoluti per l'assenza di edizioni critiche non solo dell'opera stessa ma anche di molte delle fonti cui esso attinge, nonché per la cospicua tradizione del testo, ancora in buona parte da ricostruire. Sono noti infatti almeno 70 manoscritti, volgarizzamenti in italiano, francese e tedesco e un'edizione stampata a Venezia nel 1516 (che riporta il testo compendiato e integrato con altre profezie, tra 1455 e 1456, dal domenicano osservante Rusticiano da Brescia)¹⁰.

In S è copiata una versione integrale, prossima a quella che si legge in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 580, ff. 17r-51v¹¹. Rispetto al Reg. lat. 580, però, nel codice senese manca la lettera di dedica di Telesforo al doge di Genova Antoniotto Adorno (assente, peraltro, in circa la metà dei testimoni), e mancano le illustrazioni, al posto delle quali sono lasciati degli spazi vuoti (S, ff. 12r-v, 28v, 29r, 31r-v, 35r,

10. Per un inquadramento dell'opera vd. la voce a cura di M. LODONE, *Telesforo da Cosenza*, in DBI 95, Roma 2019, pp. 292-294; sulla tradizione del testo vd. sopra, nota 7.

11. Una riproduzione del codice è consultabile online al link digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.580.

38v). Il primo spazio bianco si incontra in S, f. 12r: «Anno nativitatís domini MCCCLXV solutus fuit Satan ut seducere posset gentes in mundo» (FIG. 1).

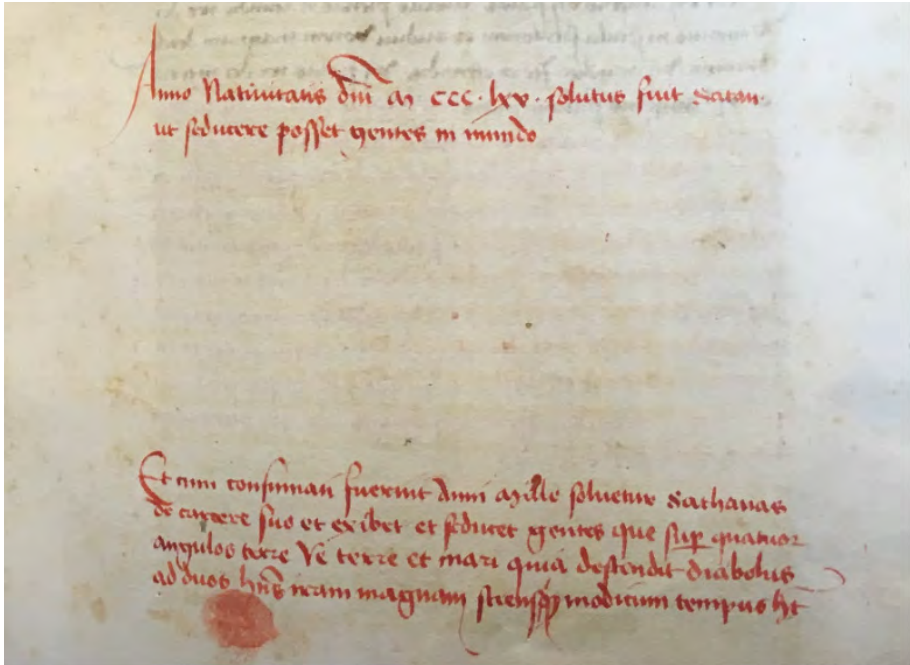


FIG. 1. BCI K.VI.62, f. 12r

In corrispondenza di questa rubrica, in Reg. lat. 580, f. 20r si vede l'immagine di un angelo che libera Satana da una prigione, rompendo con una spada le catene che lo tenevano legato¹².

Il testo, come si vede, è rubricato, e presenta iniziali ornate a corpo fesso rosso e blu. Le illustrazioni non furono mai eseguite, ma il testo fu postillato in seguito da almeno due lettori. Il secondo si limita per lo più a note estemporanee o a prove di penna. Il primo lettore è attento invece ai contenuti dell'opera, soprattutto nella parte finale, che è una rassegna storica degli scismi che hanno diviso la chiesa. In S, f. 36r, ad esempio, è aggiunto

12. Sull'iconografia del *Libellus* di Telesforo vd. P. GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Napoli 1997, pp. 23-46; J. JIMÉNEZ LÓPEZ, *Las profecías figuradas de Telesforo da Cosenza. Textos e imágenes en el Libellus de causis del arzobispo Diego de Anaya (Salamanca, Biblioteca General Histórica, Ms. 2667)*, in *Diálogos en torno al libro: texto e imagen*, Albacete, in corso di stampa (ho potuto leggere il saggio in anteprima grazie alla gentilezza dell'autore).

il ventesimo scisma: «Anno domini MCXXXI [ma 1130] inter Innocentium II et Petrum Leoni [l'antipapa Anacleto II] vigesimum fuit» (FIG. 2). L'aggiunta porta con sé la correzione del computo degli scismi passati da venti a ventuno: ventunesimo diventa così lo scisma tra Giovanni XXII e l'antipapa Niccolò V (1328-1330), promosso dall'imperatore Ludovico il Bavaro, e la correzione è coerente con il conteggio, già presente nel testo, dello scisma allora attuale come ventiduesimo.

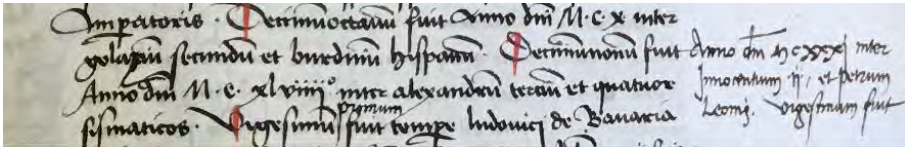


FIG. 2. BCI K.VI.62, f. 36r

In S, f. 36v, a proposito dei pontefici che «expulerunt de Roma», sono aggiunti alcuni papi del tempo del Grande Scisma (Innocenzo VII, Gregorio XII, Giovanni XXIII) ed Eugenio IV, che dovette fuggire dall'Urbe alla fine di maggio del 1434. Con questa nota, il lettore porta dunque la storia successiva alla composizione del *Libellus* a riscontro della veridicità della narrazione profetica di Telesforo, che si fonda del resto sulla ricorrenza delle crisi in cui il papato tardo medievale si era trovato, e sulla ripetitività di alcuni eventi (quali, appunto, la fuga del papa da Roma). Un esempio diretto della sovrapposizione, tutt'altro che infrequente nella cultura medievale, tra le figure dello storico, un profeta che guarda al passato, e del profeta, uno storico che guarda al futuro¹³.

Oltre che per una spiccata attenzione alla storia del papato, questo lettore si segnala per un particolare interesse nei confronti di Siena. Lo fa ipotizzare la nota a margine del f. 114v, dove nella rassegna storica degli scismi del passato è evidenziato solo quello che contrappose l'imperatore Federico Barbarossa e papa Alessandro III; e di Alessandro III (1159-1181), al secolo Rolando Bandinelli, la postilla sottolinea appunto l'origine senese («Alexander papa tertius senensis»).

13. R. W. SOUTHERN, *Aspects of the European Tradition of Historical Writing*, 3. *History as Prophecy*, in «Transactions of the Royal Historical Society» 22 (1972), pp. 159-180 (trad. it. in id., *La tradizione della storiografia medievale*, a cura di M. ZABBIA, Bologna 2002, pp. 129-174).

PROFEZIE VOLGARI E LATINE (S, FF. 1R-9R, MANO B, I PARTE)

L'unità codicologica in cui si legge il *Libellus* di Telesforo è incastonata in un'unità più ampia, vergata in buona parte da una mano B, italiana, dei primi anni del sec. XVI. Il primo testo che si legge, aprendo il codice, è l'unico in volgare di questa sezione: una profezia in versi adespota e anepigrafa (S, ff. 1r-6r: *Sarrà quello leopardo morso*), il cui *incipit* non corrisponde a prima vista ad alcun testo oggi noto, tra le numerose rime profetiche che circolarono nell'Italia del Tre e del Quattrocento¹⁴. Si tratta tuttavia di una profezia ben attestata, anche se resa qui poco riconoscibile dalla perdita di un foglio iniziale e dallo scompaginamento dei primi due: *Tu vuoi pur che io dica* è il vero *incipit* di questa lunga frottola profetica sulle sorti di varie città italiane, nei codici attribuita a Tommasuccio da Foligno e datata tra 1352 e 1363, ma collocabile in realtà intorno al 1389¹⁵. L'edizione del testo curata da Michele Faloci Pulignani, pur ricca di note relative alle varianti, non è criticamente solida, e d'altronde il testimoniale è oggi pressoché doppio di quello a lui noto¹⁶. Per contestualizzare il codice senese nella cospicua tradizione del testo servirà un lavoro supplementare. Resta da chiedersi quale interesse potesse rivestire questa profezia vari decenni dopo la sua composizione. La sua attualità era scarsa, ed è probabile che il testo, intenzionalmente oscuro, fosse per il copista enigmatico, anche se delle note a margine identificano i principali riferimenti a sovrani e città («Rex Neapolitanus», «Regina di Napoli», «Volterra», «Pisa», «Siena», «Lucha», «Pistoia», «Perosa»).

Alla frottola profetica in volgare seguono alcuni testi latini. Il primo (S, f. 6v: *Prophetia*. «Veniet draco contra Grecorum imperio...») si concentra

14. Per una prospettiva d'insieme vd. A. MESSINI, *Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione giacobinito-francescana nei secoli XIII, XIV e XV*, in «Miscellanea francescana» 37 (1937), pp. 39-54; 39 (1939), pp. 109-130; R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979, pp. 143-163; e i saggi raccolti in *Le profezie in versi nel Trecento*, a cura di L. GERI - M. LODONE, numero monografico di «Linguistica e Letteratura» 45 (2020), pp. 9-307.

15. Sul testo, edito in M. FALOCI PULIGNANI, *Le profezie del beato Tommasuccio da Foligno*, in «Miscellanea francescana» 1 (1886), pp. 151-157, in part. pp. 173-182 (con *Addendum*, ivi, 2 (1887), p. 32), vd. RUSCONI, *L'attesa della fine*, pp. 148-155; A. MONTEFUSCO, *Indagine su un fraticello al di sopra di ogni sospetto: il caso di Muzio da Perugia (con osservazioni su Tommasuccio, frate Stoppa e i fraticelli di Firenze)*, in «*Pueden alzarse las gentiles palabras*» per Emma Scoles, a cura di I. RAVASINI - I. TOMASSETTI, Roma 2013, pp. 259-280, in part. pp. 269-270.

16. Oltre ai quattordici codici segnalati da Faloci Pulignani (insieme ad altri tre perduti), ne sono noti a chi scrive altri dodici, per un totale di ventisei testimoni manoscritti.

sulla minaccia del drago/serpente, ovvero i Turchi, che dopo aver conquistato l'impero dei Greci avanzano nel Mediterraneo, mal contrastati da un papa debole e dalla lentezza con cui le potenze cristiane si uniscono per fronteggiarli, fino a che Venezia contribuisce in modo decisivo a sconfiggerli. Della profezia sono noti a chi scrive quindici testimoni manoscritti, più un volgarizzamento trådito da un solo codice. Su questo materiale intendo tornare in altra sede; qui segnalo tuttavia che la profezia è accompagnata in alcuni testimoni dalla rubrica che la colloca al tempo di Eugenio IV (1431-1447) e del sultano Murad II (1421-1451)¹⁷, anche se è databile più verosimilmente agli anni del pontificato di Niccolò V (1447-1455), che in effetti fu considerato da molti contemporanei lento e «tiepido» – come si legge nel testo – nel fermare l'avanzata turca¹⁸. È probabile anzi che il testo sia stato scritto tra la fine del 1453 e gli inizi del 1454, ovvero tra i mesi seguenti la caduta di Costantinopoli (29 maggio 1453), e quelli precedenti la pace tra Venezia e Milano firmata presso la residenza di Francesco Sforza a Lodi (9 aprile 1454). Entrambe le città, infatti, sono citate nella profezia (Milano perché distrutta dall'imperatore, Venezia per il suo impegno contro i Turchi), ma nel testo non si fa menzione dell'accordo.

Seguono altre tre profezie relative alla minaccia dei Turchi, che dopo la Chiesa orientale avrebbero distrutto, con l'aiuto dell'imperatore Federico III, anche la Chiesa occidentale, e sarebbero giunti fino in Italia. Le prime due profezie sono attribuite l'una a Gioacchino da Fiore (S, f. 6v: *Prophetia abbatis Ioachim super Hieremiam*)¹⁹; l'altra – suddivisa in due vaticini sulla caduta prima di Costantinopoli e poi di Roma – a un'esposizione in caldeo aggiunta a un altro testo di Geremia (*Lam. 4, 21-22*) in un'antichissima Bibbia posseduta da molto tempo dal re di Ungheria (S, ff. 6v-7r: *Alia prophetia. In quadam Biblia antiquissima...*). Il terzo testo è invece un estratto della rivelazione dello Pseudo-Methodio, uno dei testi apocalittici più diffusi nell'Europa medievale attraverso varie redazioni di una tradu-

17. Vd. ad es. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16021, ff. 18v-19r: *Responsio demonis ad interrogationem sibi factam in partibus Grece ibi detenti a quodam negromante Greco tempore quo vivebat Eugenius IIIus et Morat Bei magnus Teucer*. Una riproduzione del codice è consultabile online al link gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035706n.r=16021?rk=42918;4.

18. Vd. B. BALDI, *Il problema turco dalla caduta di Costantinopoli (1453) alla morte di Pio II (1464)*, in *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, a cura di H. HOUBEN, II voll., Galatina 2008, vol. I, pp. 55-76, in part. pp. 56-58; N. HOUSLEY, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453-1505*, Oxford 2013, pp. 71-73.

19. «Prophetia abbatis Ioachim super Hieremiam in viii^o ca.º [Ier. 8, 16] A Dan auditus est fremitus equorum etc. Veniet magnus Teucer et destruet Ecclesiam orientalem et simul cum Friderico iii destruet occidentalem» (S, f. 6v).

zione latina, fondata su una precedente traduzione greca, dell'originale, redatto in siriano verso la fine del VII secolo dopo Cristo (S, ff. 7r-9v: *Prophe-tia Methodi episcopi Parisiensi [sic] et martiris*. In novissimo septimo miliario seculi exient filii Ismael de heremo...)²⁰.

Non era la prima volta che le tre profezie erano trãdite congiuntamente. Il medesimo *cluster* o raggruppamento di testi si trova infatti tra gli autografi di uno dei piú importanti predicatori francescani del Quattrocento, l'osservante Giacomo della Marca (1393-1476). Tra i materiali utilizzati, poco dopo il 1456, per il sermone *De Anticristo* e il *De adventu Turchorum*, Giacomo cita queste profezie due volte (in ordine diverso) a proposito dei segni che avrebbero preceduto la venuta dell'Anticristo²¹. Nella penna del predicatore si ritrova la banalizzazione relativa a Metodio (vescovo *Parisiensis* per *Patarensis*), ma non l'errore del copista di S relativo alla Bibbia antichissima posseduta dal re di Ungheria. Stando a Giacomo della Marca, si trattava del re di Aragona (*Aragonum* si è trasformato cosí in *Hungarorum*), ovvero del re Alfonso di Napoli, che al tempo di Niccolò V aveva inviato il prezioso codice al cardinale Domenico Capranica. Le due profezie sotto forma di postilla biblica sono trãdite da almeno altri tre testimoni, che confermano la lezione *Aragonum* e la perdita, in S, delle già menzionate indicazioni sul ritrovamento²².

Nel codice senese, tuttavia, una mano coeva o di poco successiva ha aggiunto una nota marginale: «Est prophetia Ionathe filii Uzielis quem Iudaei magistrum sacrum appellant» (FIG. 3).

20. Uno *status quaestionis* della complicata tradizione del testo, nelle diverse lingue e redazioni, in L. DITOMMASO, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius: Notes on a Recent Edition*, in «Medioevo greco» 17 (2017), pp. 311-321. A conoscenza di chi scrive S non è compreso tra i circa duecento testimoni manoscritti, completi o frammentari, finora censiti.

21. GIACOMO DELLA MARCA, *Sermones dominicales*, a cura di R. LIOTI, IV voll., Falconara Marittima 1978-1982, vol. IV, pp. 120-121 (a proposito di Montepandone, Museo Civico. Libreria di San Giacomo della Marca 46bis). Per un profilo del predicatore vd. M. BUCCOLINI, *San Giacomo della Marca. La vita, la riforma religiosa e l'opera sociale*, Jesi 2020.

22. Vd. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16021, f. 5r; Napoli, Biblioteca Nazionale V.H.386, ff. 11r sgg.; Napoli, Biblioteca Nazionale VII.D.18, ff. 172r sgg. Per i due codici napoletani (che non ho ancora potuto consultare) rimando alla descrizione di C. CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, II voll., Quaracchi (Firenze)-Grottaferrata 1971, vol. I, n. 153, pp. 306-314; vol. II, n. 264, pp. 443-444.

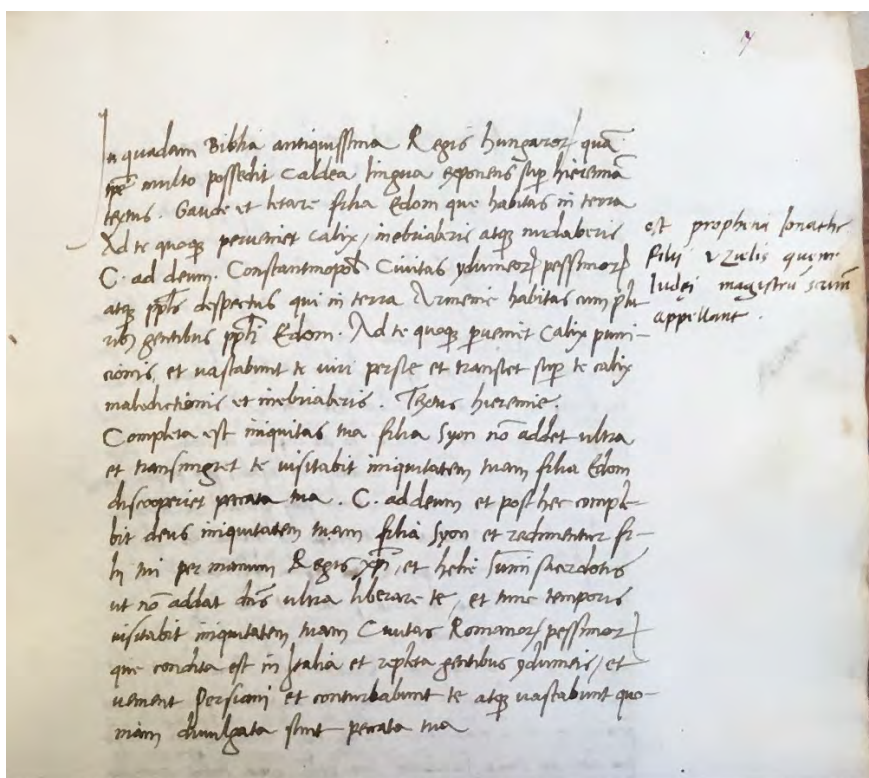


FIG. 3. BCI K.VI.62, f. 7r

La postilla attribuisce così il testo a Jonathan ben Uzziel, autore, secondo la tradizione talmudica, di uno dei due *Targumim* ufficiali, il *Targum Yonathan*, che traduce in aramaico i libri dei Profeti. Questa attribuzione non è priva di interesse. Le due profezie, riferite ai testi di Geremia, erano riportate in lingua caldea, come si è detto, su una Bibbia molto antica posseduta dal re di Aragona (in S, di Ungheria). Su questo codice e sulle sue postille, in assenza di documenti di prima mano, non possiamo dire altro. Possiamo dire però che l'autore della nota marginale presente in S cercava probabilmente di rendere plausibile quanto leggeva a proposito del ritrovamento della profezia, ed era abbastanza ferrato negli studi biblici da collegare una postilla in lingua caldea relativa al profeta Geremia al nome di Jonathan ben Uzziel, traduttore dei libri dei Profeti in aramaico (lingua parlata sotto la dinastia caldea di Babilonia)²³.

23. Un esemplare della traduzione di Geremia attribuita a Jonathan ben Uzziel si trovava nella biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola: vd. G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in

Questa nota marginale rivela una seconda stratificazione che si sovrappone a quella dei copisti del codice: la stratificazione dei lettori e postillatori, testimoniati da *marginalia* di almeno tre mani diverse – mani non corrispondenti alle due, che abbiamo chiamato D ed E e su cui torneremo, che hanno aggiunto altri testi nei fogli finali di S. Per la datazione ed eventuale individuazione delle mani dei diversi lettori, è necessario uno studio paleografico che va al di là delle competenze di chi scrive. Torniamo quindi ai copisti del codice, e, proseguendo nella lettura di S, dopo il testo di Telesforo da Cosenza (di cui già si è detto) dobbiamo lasciare momentaneamente da parte la mano B, perché incontriamo una sezione vergata da una terza mano, C.

NOTE DI ARGOMENTO BIBLICO E ETNOGRAFICO-ESCATOLOGICO (S, FF. 41R-46R, MANO C)

A questa terza mano si devono una serie di note, in latino, dedicate ad argomenti di natura escatologica: appunti tratti dai vangeli e dalla glossa ordinaria, forse finalizzati alla predicazione (un settore in cui, nel tardo medioevo, la curiosità per argomenti escatologici è ben attestata)²⁴. I passi riguardano per lo più la cosiddetta «piccola Apocalisse», ovvero il discorso escatologico di Cristo sul monte degli Ulivi riportato nei vangeli sinottici (qui, in particolare, *Matth.* 23-24 e *Luc.* 11, cui seguono la lettura ed esposizione *2Thess.* 2). Varie note marginali aiutano il lettore ad orientarsi tra gli appunti, raccolti sotto le seguenti rubriche:

Expositio sacrorum doctorum super illud Evangelii Mathei in Dominica xxxiii post Pent. Statim post tribulationem dierum illorum obscurabitur sol et luna non dabit lumen suum etc. (S, f. 41r);

Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), Mirandola 4-8 ottobre 1994, a cura di G. C. GARFAGNINI, II voll., Firenze 1997, vol. II, pp. 491-530, in part. p. 499. Il libro di Geremia non è invece compreso nella traduzione latina della parafrasi di ben Uzziel, dedicata ai soli profeti minori, data alle stampe da Emanuele Tremellio: IONATHAE FILII UZIELIS, *Antiquissimi & summae apud Hebraeos auctoritatis Chaldaea paraphrasis in duodecim minores Prophetas*, Heidelbergae 1567.

24. Sull'argomento, oltre alla classica trattazione di J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. *Une cité assiégée*, Paris 1978, pp. 197-231, vd. R. RUSCONI, *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*, in «Studi medievali» 21 (1981), pp. 85-128; L. GATTO, *L'attesa della fine dei tempi e la nuova età nei sermoni di san Giacomo*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, a cura di S. BRACCI, Padova 1997, pp. 33-66; e, di chi scrive, *L'attesa e la paura. La fine dei tempi nella predicazione fiorentina del tardo medioevo (XIV-XVI secolo)*, in *L'art de la prédication au XV^e siècle*, in «Cahiers d'études italiennes» 27 (2019), online al link journals.openedition.org/cei/6244.

Expositio Evangelii 24 Dominicae post Pent. secundum Mat. xxiii [ma Matth. 24], scilicet: Cum videbitis abominationem quae dicta est a Daniele propheta (S, f. 41v);

Expositio Evang. secundum Lu. Dominice X post Pent. ad propositum superioris Evangelii. In illo tempore, cum appropinquaret Iesus Ierusalem, videns civitatem flevit super illam (ivi);

De desolatione civitatis Hierusalem. Principes Romani tres aggeres dicunt fecisse circa Hierusalem capiendam (S, f. 42r);

Espositio Evangelii primae Dominicae Adventus super Luc. De signis et prodigiis ante iudicium. In illo tempore dixit Iesus discipulis suis: Erunt signa in sole et luna et stellis et in terris pressura gentium (S, f. 42v);

De his qui habitabunt prope mare. Tunc illi qui habitabunt prope mare in vallibus fugient (S, f. 43r);

De signis ante iudicium. Nam si omnia quae in lege et prophetis scripta sunt impleta sunt et adimplebunt (S, f. 43v);

De die et hora iudicii. Mat. 24. De die et hora illa iudicii nemo scit, nec angeli caelorum (S, f. 44r);

Paulus ad Thesalo. 2° capitulo de hora et die iudicii. Haec epistola legitur in quarto temp. sab. de Adventu. Fratres rogamus vos per adventum domini nostri Iesu Christi (ivi);

Expositio huius epistule. In hac epistula Pau. reddit Thesolonicensenses cautos circa quod sciendum est (S, f. 44r-v);

Utrum omnes in iudicio universali videbunt filium hominis, idest Christum, in forma humana gloriosa iudicantem. Arguitur quod non. Oculus non clarificatus non potest videre claritatem corporis glorificati (S, f. 45r).

All'ultimo paragrafo, che ha la forma di una *quaestio*, segue nella parte sottostante del f. 45r un resoconto dell'origine dei Tartari e della morte del loro re David, suddito del prete Gianni (*Origo Tartarorum et occisio regis eorum David qui subditus erat presbitero Io. Indie principi*). In questo breve testo, che sembra derivare dall'*Historia Tartarorum* di Simone di San Quintino, si mescolano interessi etnografici (per la descrizione dell'aspetto fisico, degli usi e dei costumi dei Tartari) ed escatologici, per il ruolo del re David e del Prete Gianni come freno ai popoli infernali di Gog e Magog²⁵.

L'*Origo Tartarorum* occupa in S il f. 45r-v, e si conclude nel margine inferiore del f. 46r, su cui il copista B aveva evidentemente già copiato l'apocrifa Lettera di Lentulo. Questa sovrapposizione prova che l'intervento del copista C è successivo a quello di B.

25. SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Historia Tartarorum*, éd. par J. RICHARD, Paris 1965, p. 31. Sulle attese messianiche legate alla leggenda del Prete Gianni vd. G. L. POTESTÀ, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna 2014, pp. 116-117.

I «VATICINIA» PAPALI E ALTRI BREVI TESTI PROFETICI (S, FF. 46R-87V, MANO B, II PARTE)

Torniamo così alla mano B. Dopo la Lettera di Lentulo ai Senatori romani, ovvero il diffusissimo apocrifo sull'aspetto fisico di Gesù²⁶, sul verso dello stesso f. 46 cominciano i *Vaticinia de summis pontificibus*, come vengono solitamente chiamate le profezie papali figurate.

Si tratta di una serie di trenta unità, ciascuna delle quali composta da un motto, un breve testo e un'illustrazione. Il motto e il testo si riferiscono all'immagine, ma senza spiegarla, bensì alludendovi con linguaggio enigmatico e oscuro. In questa forma, i *Vaticinia* sono l'esito dell'accostamento – avvenuto verso l'inizio del Quattrocento, durante lo scisma d'Occidente, e destinato a grande fortuna fino alla prima età moderna – di due preesistenti serie di quindici unità ciascuna, note per l'*incipit* del testo iniziale come *Genus nequam* e *Ascende calve*²⁷. La serie più antica (*Genus nequam*) era nata in ambienti curiali ostili agli Orsini e al papa Niccolò III intorno al 1290, sul modello di una serie di profezie illustrate bizantine, gli *Oracula Leonis* (attribuiti a Leone il Saggio). La prima immagine era associata a Niccolò III, condannato per il suo nepotismo, mentre le ultime rappresentavano delle figure messianiche di papi angelici (e circondati da angeli). Anche la seconda serie (*Ascende calve*) conta quindici unità, ma ha una finalità opposta alla precedente: nata tra il terzo e il quarto decennio del Trecento – probabilmente in ambienti vicini agli spirituali francescani e ai fraticelli, che avevano ormai perso ogni fiducia sul futuro del papato – la serie si chiude infatti con la figura terribile di un papa-Anticristo.

Le due serie più antiche (in particolare la seconda) hanno lasciato poche tracce, soprattutto se si considera la straordinaria fortuna della terza serie, ovvero i già menzionati *Vaticinia*, traditi da oltre cento manoscritti e almeno dieci edizioni a stampa cinquecentesche. Composti da trenta unità, che cominciano con le quindici di *Ascende calve* e si concludono con le quindici unità di *Genus nequam*, i *Vaticinia* sono dunque l'esito di un «montaggio» che lascia sperare nella rinascita del papato, dopo un perio-

26. S, f. 46r: «Repperit Eutropius in annalibus Rome epistolam infrascriptam fuisse scriptam Senatoribus Rome per Lentulum Romanum repperientem se in partibus Iudee [...]. Apparuit temporibus istis et adhuc est homo magne virtutis nominatus Christus».

27. Per un'efficace sintesi della formazione delle tre serie dei *Vaticinia*, vd. *L'Anticristo*, vol. III. *La scienza della fine. Testi dal XIII al XV secolo*, a cura di G. L. POTESTÀ - M. RIZZI, Milano 2019, pp. 392-394.

do di profonda crisi. In S la serie comincia come di consueto con Niccolò III, anche se il testo associato all'immagine è cancellato (FIG. 4).

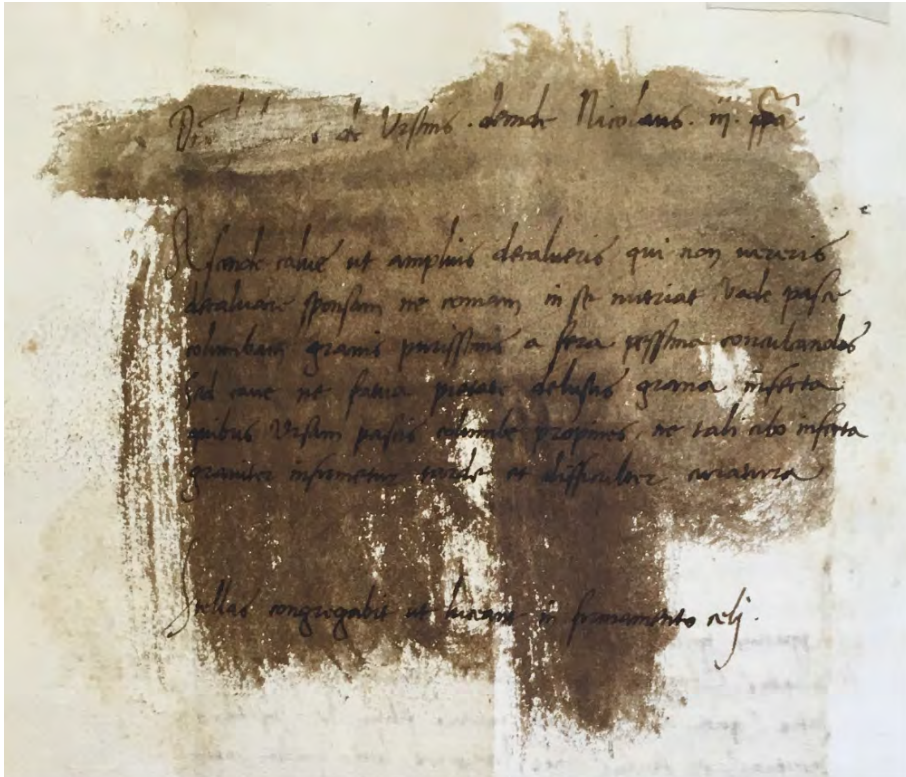


FIG. 4. BCI K.VI.62, f. 46v

Varie cancellature coprono parzialmente anche i testi delle unità successive, tutte illustrate con disegni a penna e colori acquarellati: una scelta formale meno pregiata e di più rapida esecuzione rispetto alle miniature che illustrano i codici più preziosi dei *Vaticinia*²⁸. Ad ogni unità della serie è così esplicitamente associato un papa, fino ad Alessandro VI, che corrisponde alla ventinovesima unità. Nella trentesima e ultima unità (S, ff. 76v-77r) manca un riferimento esplicito²⁹.

28. Sulle diverse modalità di illustrazione dei *Vaticinia*, tra manoscritti e stampe, vd. P. GUERRINI, *Uso e riuso della profezia nel tardo Medioevo. Il caso dei Vaticinia de summis pontificibus*, in *Église et État, Église ou État? Les clercs et la genèse de l'État moderne*, a cura di C. BARRALIS et al., Paris 2014, pp. 391-415.

29. Sopra l'immagine (f. 77r) una mano più tarda ha però scritto «Maistre aliborons», ovvero

Si potrebbe perciò datare la serie a prima della fine del pontificato di Alessandro VI (11 agosto 1492-18 agosto 1503). Dopo una decina di fogli (su cui torneremo tra breve), si incontra tuttavia un'altra profezia papale illustrata (S, ff. 86v-87r), la numero trentuno di questa serie. Il testo – «Hic est homo habens coronas, conculcans ferocissimum...» – non trova corrispondenza, che io sappia, nella sequenza canonica dei *Vaticinia*. Una cancellatura impedisce peraltro di leggere l'identificazione proposta al. f. 86r, anche se si intravede chiaramente il nome di Alessandro (che è quindi ripetuto una seconda volta). L'immagine rappresenta un pontefice assiso in trono, con due corone (portate da una colomba e da un serpente) nelle due mani sollevate, due uomini ai fianchi (uno inginocchiato e l'altro che mostra una piaga aperta nel petto), e un terzo uomo – il «ferocissimo» cui si fa riferimento nel testo – sotto i piedi. È possibile che l'immagine sia di mano più tarda (andrà verificato), ma il testo si deve certamente al copista B, che sul f. 87v scrisse l'inizio di un secondo vaticinio papale, in cui la cancellatura non impedisce di leggere «F·ranciscus de Piccol·ominibus Senen. vocatus Pius» (FIG. 5).

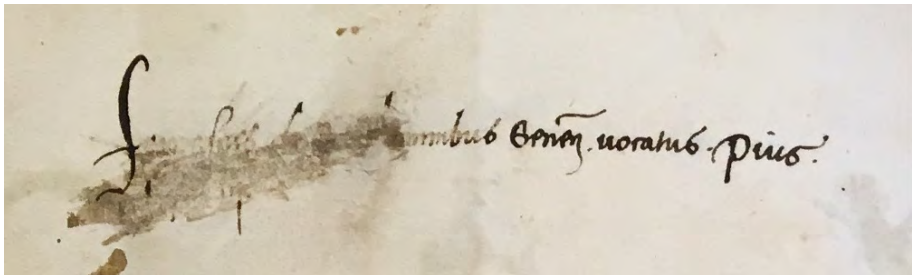


FIG. 5. BCI K.VI.62, f. 87v

Francesco Tedeschini Piccolomini fu eletto papa col nome di Pio III il 22 settembre del 1503, ma il suo pontificato fu brevissimo, dal momento che egli morì meno di un mese dopo (il 18 ottobre). È perciò verosimile che la mano B abbia concluso il suo lavoro intorno al 1503, tra la fine del pontificato di Alessandro VI e il breve regno di Pio III.

Nipote di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II, 1458-1464), Francesco è un possibile, per quanto labile, *trait d'union* tra diverse componenti del codice: per spiegare la presenza in S di un nucleo vergato da un copista

«sciocco», «ignorante» (non sappiamo se riferendosi alla figura, al suo esecutore o forse al lettore): vd. G. TILANDER, *Maître Aliboron*, in «Studia Neophilologica» 19 (1946), pp. 169-183.

probabilmente tedesco (il copista A, cui si deve il *Libellus* di Telesforo), l'interesse per le profezie papali e la conservazione del manoscritto a Siena, una chiave potrebbe essere proprio Pio III, pontefice di origine senese e strettamente legato (come lo zio) alla Germania e all'impero³⁰. Ben prima che diventasse Pio III, il cardinale Tedeschini Piccolomini era noto per la ricchissima collezione di libri, che conservava a Roma nel cosiddetto Palazzo di Siena, regalatogli da Pio II nel 1461. Nel palazzo romano, nel rione Pigna, il cardinale riceveva spesso emissari provenienti dalla Germania, e si potrebbe ipotizzare, con la dovuta cautela, che in tale contesto egli sia venuto in possesso del testo di Telesforo da Cosenza scritto da un copista tedesco. L'ipotesi, al momento, è però inverificabile. E d'altronde ci vorrebbe molta immaginazione anche per collegare S, con il suo modesto apparato figurativo, ai codici di Pio II che il nipote progettò di raccogliere nel duomo di Siena, nella splendida Libreria Piccolomini affrescata da Pinturicchio³¹.

Lasciamo ora da parte le profezie papali illustrate, per tornare ai ff. 77v-86r, che dividono le prime trenta unità dei *Vaticinia* dalle due aggiunte in seguito. In questa decina di fogli si distinguono due parti: la prima (S, ff. 77v-79v) è occupata da alcune rubriche sulla venuta dell'Anticristo e altri sconvolgimenti che avrebbero preceduto la fine dei tempi, tratte dall'Apocalisse di Giovanni e da altri testi apocalittici come l'*Oraculum angelicum Cyrilli*, e intervallate da spazi lasciati bianchi per le illustrazioni, che non furono però realizzate³²; la seconda (S, ff. 80v-86r) da una serie di brevi testi profetici.

30. M. SANFILIPPO, *Pio III*, in *Enciclopedia dei papi*, III voll., Roma 2000, vol. III, pp. 22-31 (consultabile online al link www.treccani.it/enciclopedia/pio-iii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/).

31. Vd. *La grazia è bellezza. La Libreria Piccolomini nel duomo di Siena*, a cura di R. BARZANTI - M. CACIORGNA, Livorno 2020, in part. T. RANFAGNI, «Francisci animus gratie templus». *La Libreria Piccolomini nel suo contesto culturale, politico e religioso. Fonti, modelli, ipotesi*, ivi, pp. 32-49.

32. In S, f. 78r, si legge ad es.: «Prophetia de ultimo Antichristo. Quando hec fient tunc Aries preparabitur adiumentis ut imoletur in pace, sed aberit virga fumi et suavitatis timiamatis. Tunc cecuciens illuminabitur sublato velamine»; «Sathan solvetur et exhibit et seducet gentes Gog et Magog et congregabit in prelium quorum non est numerus et ascendet super latitudinem terre et circuibit castra sanctorum et civitatem dilectam, et descendet ignis de celo et devorabit eos». Il primo passo è tratto dal VI cap. dell'*Oraculum Cyrilli* (*Oraculum angelicum Cyrilli nebs dem Kommentar des PseudoJoachim*, hrsg. von P. PIUR, in *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, hrsg. von K. BURDACH, vol. II. *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, hrsg. von K. BURDACH - P. PIUR, pt. 4. *Urkundliche Quellen zur Geschichte Rienzos*, *Oraculum angelicum Cyrilli und Kommentar des Pseudojoachim*, Berlin 1912, pp. 223-343, in part. p. 281); il secondo da *Apoc.* 20, 7-9.

Il primo di questi testi è una *Prophetia eximii legum doctoris domini Johannis de Lignano*, e comincia con le parole «In illo tempore erunt duo sponsi, unus legitimus, alter adulter» (S, ff. 80v-81r). L'attribuzione al giurista Giovanni da Legnano (c. 1320-1383), che scrisse tra l'altro vari pronostici astrologici³³, è sicuramente da scartare. Il testo copiato in S è infatti una versione rimaneggiata della profezia *Aquila veniens a septentrione*, con la significativa espunzione, nelle prime righe, dei riferimenti all'aquila imperiale e con una diversa disposizione del testo. Nella versione più diffusa, *Aquila veniens* è incentrata sulla discesa in Italia di un imperatore e su una serie di guerre che avrebbero preceduto la riforma della Chiesa e la pacificazione del mondo. Sul testo, tradito da oltre venti codici latini e almeno cinque diversi volgarizzamenti, intendo tornare in altra sede, in un lavoro a quattro mani con José Santos Paz. Basti qui aggiungere che la versione copiata in S, con la medesima attribuzione a Giovanni da Legnano, si trova anche in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3817, f. 45r (un codice su cui torneremo); e che, pochi fogli più avanti (S, f. 85r-v), il codice senese riporta di nuovo la profezia, in una diversa redazione.

Nei fogli che seguono, si leggono altri testi brevi o brevissimi (talvolta di poche righe), tratti per lo più, se non sbaglio, da un'opera molto diffusa tra Quattro e Cinquecento: la *Prognosticatio* dell'astrologo Johannes Lichtenberger³⁴. Pubblicata nel 1488, e quindi stampata più volte in latino, tedesco, italiano e diverse altre lingue europee, la *Prognosticatio* di Lichtenberger fondeva pronostici astrologici e profezie più o meno antiche (le Sibille, Metodiodio, Brigida, Telesforo etc.), limitandosi in molti casi a copiarle o centonarle, estraendo citazioni giustapposte l'una all'altra, ma con

33. Oltre al profilo di B. PIO, *Oldrendi, Giovanni (Giovanni da Legnano)*, in DBI 79, Roma 2013, pp. 196-200 (consultabile online al link www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-oldrendi_%28Dizionario-Biografico%29/), per gli interessi profetici e astrologici dell'autore vd. L. ACKERMAN SMOLLER, *Astrology and the Sibyls: John of Legnano's De adventu Christi and the Natural Theology of the Later Middle Ages*, in «Science in Context» 20 (2007), pp. 423-450; EAD., *A Newly Identified Copy of a Prognostication by John of Legnano*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 80 (2017), pp. 221-230.

34. Su Lichtenberger vd. D. KURZE, *Prophecy and History: Lichtenberger's Forecasts of Events to Come (From the Fifteenth to the Twentieth Century); Their Reception and Diffusion*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 21 (1958), pp. 63-85; ID., *Johannes Lichtenberger (†1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Lübeck-Hamburg 1960; ID., *Popular Astrology and Prophecy in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Johannes Lichtenberger*, in 'Astrologi hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time, ed. by P. ZAMBELLI, Berlin-New York 1986, pp. 177-193; J. GREEN, *Printing and Prophecy: Prognostication and Media Change, 1450-1550*, Ann Arbor 2012, pp. 43-47 e *passim*. Sulle numerose edizioni italiane della *Prognosticatio* vd. G. PETRELLA, *La «Pronosticatio» di Johannes Lichtenberger: un testo profetico nell'Italia del Rinascimento*, Udine 2010.

almeno un'importante novità: la *Prognosticatio* è infatti accompagnata da un apparato di immagini, ovvero di xilografie, che furono probabilmente una delle principali ragioni del successo dell'opera.

Una compilazione del genere, priva di un programma profetico preciso, favoriva lo smontaggio e il rimontaggio dei testi, eventualmente con l'aggiunta di materiali nuovi. Non stupisce perciò che in varie collezioni profetiche, soprattutto a stampa, diffuse tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, i prestiti dalla *Prognosticatio* di Lichtenberger siano numerosi: è ad es. il caso del *Traité de la différence des schismes et des conciles de l'Église* pubblicato nel 1511 da Jean Lemaire de Belge³⁵, o delle profezie copiate a Ferrara, nel 1504, dal fiorentino Raffaello di Bernardo Lorenzi nell'attuale ms. London, Wellcome Medical Historical Library 425³⁶. La stessa opera di smontaggio e rimontaggio è ben visibile anche in S, che trae da Lichtenberger (pur disponendole in ordine diverso, e omettendo le immagini) almeno tredici brevi profezie, attribuite per lo più a Brigida di Svezia o alle Sibille.

Ait Birgitta in ii^o li. Revelacionum. Ve ve atque iterum ve, quando puer sedebit in sede Lili tunc orietur tribulatio magna in sede Petri (S, f. 82r)³⁷.

Sibilla Cretensis de aquila et lilio. Erit in insidiis sponse agni depauperens cultum eius. Et erant sponsi tres adulteri, unusque legitimus in cantu debilis qui alios vorabit, deinde Gallus cantabit (*ibid.*)³⁸.

Brigitta in Li^o Revelationum. Sub aquila grandi que ignem fovebit in pectore conculcabitur ecclesia et vastabitur (*ibid.*)³⁹.

Ex Vaticiniis Hieremie. Heli summi pontifices corruent, et quasi alter Mardocheus sub Aman in discrimine manebit agitata (S, f. 82v)⁴⁰.

Birgitta. Surget rex pudicus facie sub quo conculcabitur ecclesia, et clerus ubique turbabitur (*ibid.*)⁴¹.

Hieremias. Futurum est ut quemadmodum Iudei contra Christum et suos fremuerunt, ita et nunc in spiritum sanctum domini et ecclesiam sevient falsi christiani (*ibid.*)⁴².

35. J. BRITNELL, *Jean Lemaire de Belges and Prophecy*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 42 (1979), pp. 144-166, e l'edizione critica del *Traité* curato dalla stessa autrice (Géneve 1997).

36. M. DEL SAVIO, *Apocalyptic Animals in the Johannes Lichtenberger's Pronosticatio and Its Italian Translation*, in «Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society» 26 (2014), pp. 66-84; EAD., «Molte altre anchora profetie abiano veduto». *Alcuni testi profetici «intrusi» nell'unica copia manoscritta conosciuta della Pronosticazione del Lichtenberger*, in «Laboratoire italien» 21 (2018), online al link journals.openedition.org/laboratoireitalien/2007.

37. J. LICHTENBERGER, *Prognosticatio* (Heidelberg 1488, ISTC n. il00204000), f. B2r.

38. Ivi, f. C4r-v.

39. Ivi, f. B2v (vd. REEVES, *The Influence of Prophecy*, pp. 338-339).

40. LICHTENBERGER, *Prognosticatio*, f. B6v.

41. Ivi, f. B4v (vd. REEVES, *The Influence of Prophecy*, pp. 349-350).

42. LICHTENBERGER, *Prognosticatio*, f. B2r.

Sibilla. Nos sumus in quos seculorum fines devenerunt, vicina sunt mala bonis: efige quod bonum est, malum procul pelle (*ibid.*)⁴³.

Birgitta. Confide in Deum et fac bonitatem ut mala que Deus suis revelaverat misericorditer avertat (*ibid.*)⁴⁴.

Aristoteles prima Methaurorum. Entia nolunt male disponi, tantum unus, ergo princeps qui astris dedit potestatem (*ibid.*)⁴⁵.

Sibilla Cumea. Egredietur grandis Aquila de Germanie rupibus multis associata Grifonibus, que irruens in hortum Chrismatis sedentem in sede pastoris de quinto Chrismate fugabit in septimum et irruet in Antipapam. Vorabit ipsum et nidum sibi ablatum vendicabit et per decem lustra tenebit, et non erit pax in terra virginali et gens regnabit sine capite, de post adherabit Aquile grandi figura habetur in Hester (S, f. 83r)⁴⁶.

Sibilla Arithæa [sic]. Tempore imperii post Fridericum .iii. vacabit sedes Romana prout existimo per annum et plus ut habetur .vi. cap. Cirilli: tunc erit tribulatio magna et resurget novus ordo et nova restauratio in Ecclesia, et multi pseudoprophete et pontifices erunt ante reformationem in Italia (*ibid.*)⁴⁷.

Cirillus. Vacante papatu, orientur maxima scismata inter imperatorem et pontifices qui de sua confisus potencia intendet ordinare et constituere papam, Romam et Italos⁴⁸ qui conabuntur resistere aquile grandi, que deinde, furore succensa, et non solum suos Germanos sed de omni genere hominum gentes perversas quas poterit associabit ad suum exercitum et armata manu intrabit Romam, et omnes ecclesiarum prelatos cum clero et civibus vi capiet et trucidabit, et multos diversis suppliciis interimet, propter quod facient abradi coronas suas, alii dabunt fugam ad silvas et montes et tandem extirpatis et eradicatis vepribus et spinis malorum hominum exurget quidam vir sancte vite qui in Romana sede sublimabitur tanquam apostolicus. Hic mirabilia faciet in ecclesia Dei prout Ioachim testatur in libro / Concordie dicens quod hic placabit imperatorem cum ecclesia (S, ff. 84v-85r)⁴⁹.

Birgitta in libro Revelacionum. Egredietur lilium ex agro occidentali et erit crescens in mille milia in terra virginali: recuperabit amissa, odore suo rigabit venenosa et erit fortius cedro. Aquile grandi sociabitur Lilium et movebitur ab Occi/dente in Orientem contra Leonem, Leo carebit auxilio et decipietur a Lilio (S, ff. 85v-86r)⁵⁰.

43. Ivi, f. A2r (la terza delle cinque *auctoritates* citate alla fine della *Praefatio*).

44. *Ibid.* (la quarta delle cinque *auctoritates* citate).

45. *Ibid.* (la seconda delle cinque *auctoritates* citate).

46. Ivi, f. B5r (vd. REEVES, *The Influence of Prophecy*, pp. 349, 353).

47. Ivi, f. C4r (Lichtenberger rielabora qui, a sua volta, un passo del *Libellus* di Telesforo da Cosenza: vd. *Expositio magni prophete Ioachim in librum beati Cirilli de magnis tribulationibus et statu sancte matris Ecclesie ab hiis nostris temporibus usque ad finem seculi, una cum compilatione ex diversis prophetis Novi ac Veteris Testamenti Thelesphori de Cusentia presbyteri et beremite* [...], Venetiis, per Lazarum de Soardis, 1516, f. 20vP).

48. Itali] S.

49. Ivi, f. E6r.

50. Ivi, f. C6v Sulla fortuna di questa profezia vd. E. KOCISZEWSKA, *Vaticinium de coniunctione Liliorum cum Aquila. The Prophecy from Prognosticatio... of Johann Lichtenberger and its Interpretation for Henri de Valois (1575)*, in «Odrodzenie i Reformacja w Polsce», Special Issue 2013, pp. 168-183.

Si tratta di vaticini privi, come si vede, di un chiaro programma politico. Come già in Lichtenberger, vi confluiscono tradizioni profetiche diverse (pseudo-Gioacchino, pseudo-Metodio) e orientamenti politici contraddittori, o quantomeno ambigui: sentimenti filo-imperiali e timori per i disordini provocati dalla vacanza della sede papale, speranze in un'alleanza tra Impero e Francia e inclinazioni anti-francesi. Queste ultime sono attestate, in S, anche da altri testi non dipendenti da Lichtenberger, come la profezia «ghibellina» in versi *Gallorum levitas* (S, f. 85v), attribuita nella rubrica a Merlino (*Prophetizatio Merlini qui fuit Mcccvii*)⁵¹.

Ma se *Gallorum levitas*, trådita da diverse centinaia di manoscritti, è probabilmente una delle profezie più diffuse nell'Europa tardo-medievale, altri testi che il copista trasse da fonti diverse da Lichtenberger sono molto meno comuni. È il caso, ad esempio, di un altro vaticinio latino in versi che, preceduto dalla rubrica *Ex Sermoneta*, comincia con le parole *Vista est stella designans prelia et bella* (S, f. 86r). In questo testo, seppure con alcune varianti, è riconoscibile una profezia relativa alla grande cometa apparsa in Europa tra il luglio e il settembre del 1264, e collegata dai cronisti coevi a vari eventi straordinari, tra cui la morte del papa Urbano IV e la sconfitta o conversione dei Mongoli⁵².

Molto rara è anche la profezia che comincia «De laudato paupere et electo imperatore» (S, ff. 83v-84r), e annuncia l'avvento di un sovrano messianico, povero ed eletto da Dio, chiamato da un angelo a sollevarsi dal sepolcro e guidare il suo popolo contro i nemici (gli Ismaeliti, ovvero i musulmani). Il testo è preceduto in S dalla rubrica *Ex libris Cirilli summi theologi*, ma si tratta in realtà della cosiddetta profezia «del vero imperatore» (*Verus imperator*), traduzione latina di una profezia greca giunta in occidente da Bisanzio, come gli *Oracula Leonis*, sul finire del Duecento, ma destinata a una fortuna ben diversa. Se gli *Oracula Leonis*, rielaborati nei *Vaticinia* papali, ebbero grande risonanza, della profezia del vero impera-

Un volgarizzamento del testo si legge in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VIII.46, f. 23r-v.

51. Come vedremo tra breve, il testo è attribuito a Merlino anche nel codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3816, f. 62r (*Merlinus in libro vaticinii*). Su *Gallorum levitas*, nell'attesa del censimento dei testimoni cui sta lavorando José Santos Paz, vd. L. A. COOTE, *Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England*, York-Woodbridge 2000, pp. 75-77 e *passim*.

52. La profezia è riportata negli *Annales Placentini Gibellini a. 1154-1284*, Hannoverae 1863 (MGH. *Scriptores (In Folio)*, 18), pp. 457-581, in part. p. 514 (*Visa fuit stela, designans plurima bella*). Vd. M. CIOCCETTI, *Contacts between the Mongols and the Latin West from the Point of View of the Italian Chronicles in the Second Half of the Thirteenth Century*, in «Eurasian Studies» 17 (2019), pp. 244-270, in part. pp. 258-259.

tore stando alla recente edizione critica restano appena tre testimoni, più qualche frammentaria citazione di Giovanni di Rupescissa⁵³. A questi dati si può aggiungere ora anche il testimone senese, che trasmette una versione abbreviata (con note interlineari che non trovano riscontro negli altri testimoni noti)⁵⁴.

LA PROFEZIA DI SAN CATALDO E LA PROFEZIA DI SAN VINCENZO (S, FF. 88R-90R, MANO D). UNA PROFEZIA FIORENTINA ANTIMEDICEA D'ISPIRAZIONE DANTESCA (S, FF. 90R-91V, MANO E)

Due mani più tarde (D ed E) hanno infine aggiunto altri tre testi profetici nell'ultima parte del codice. A D si devono le profezie di san Cataldo e di san Vincenzo. Stampato a Firenze da Bartolomeo de' Libri intorno al 1497, il primo (S, ff. 88r-89r) è un testo antiggiudaico nato nel regno di Napoli nel 1492, come testimonia la rubrica: *Profetia sancti Cataldi reperta in anno 1492 quae diu abscondita fuit et presentata Ferdinando regi Neapolitano* (FIG. 6)⁵⁵.

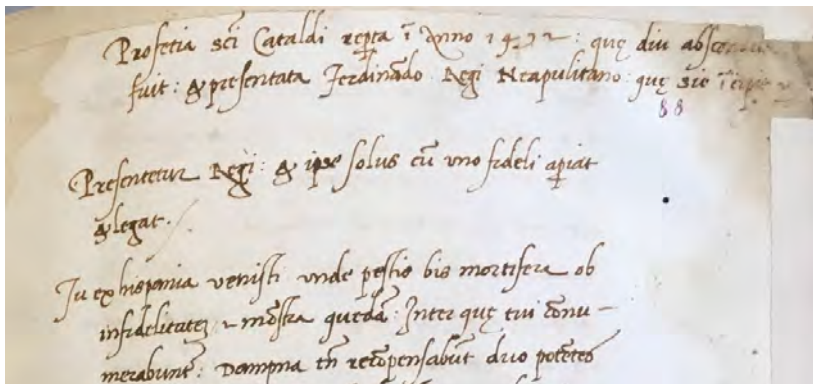


FIG. 6. BCI K.VI.62, f. 88r

53. K. MESLER, *Imperial Prophecy and Papal Crisis: The Latin Reception of «The Prophecy of the True Emperor»*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 61 (2007), pp. 371-415; POTESTÀ, *L'ultimo messia*, pp. 160, 179. I tre testimoni studiati da Mesler sono New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Marston 225, ff. 23r-29r; London, British Library, Add. 39660, ff. 16r-17v; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3816, ff. 64v-67r.

54. Annotazioni interlineari (e marginali) diverse sono presenti anche nel codice della Beinecke Library.

55. G. TOGNETTI, *Le fortune della pretesa profezia di san Cataldo*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo» 80 (1968), pp. 273-317, con analisi della tradizione manoscritta e a stampa del testo.

La profezia attribuita a san Vincenzo (S, ff. 89v-90r: *Ex pronosticis beati Vincentii in antiquo libro Viterbii repertis*), che comincia con le parole «Cum videbis primum bovem in Ecclesia Dei mugire», è invece un testo databile al 1503 circa, polemico nei confronti del papa Alessandro VI (il toro era nello stemma familiare dei Borgia) e della corona di Francia. Manca ancora uno studio dell'abbondante tradizione manoscritta della profezia, che ad ogni modo ebbe vasta diffusione anche perché fu raccolta insieme ad altre nel *Mirabilis liber*, un'antologia profetica stampata a Parigi nel 1522 e poi riedita più volte⁵⁶.

Di seguito alla profezia di san Vincenzo, una quinta mano (E) ha aggiunto un capitolo in terza rima, che comincia con un vistoso calco dantesco (*Inf.* XXVI, 1):

*Gode Firenze poi che sei sì grande
che al ciel con cento mitrie te ne vai
e sei conviva alle papal vivande.*

La memoria della *Commedia*, insieme alla prospettiva antimedicea con cui il testo allude alla storia fiorentina tra la caduta della Repubblica (1530) e i primi anni del duca Alessandro (1532-1537) fanno pensare a un autore vicino o interno al fronte dei fuorusciti fiorentini. Tra gli esuli avversari al governo mediceo, i sentimenti repubblicani e l'imitazione dantesca dell'anonimo verseggiatore si trovano in buona compagnia in autori come Luigi Alamanni (penso in particolare alla satira XII, in cui pure riecheggia l'*incipit* di *Inf.* XXVI)⁵⁷.

TESTI RARI, ATTRIBUZIONI INUSUALI, TRADIZIONI CONGIUNTE

A una lettura ravvicinata della raccolta, la natura aperta ed eterogenea di S emerge con chiarezza. In casi del genere – in cui l'intenzione del, o meglio, dei copisti-collezionisti è nascosta o assente – è tanto più opportuno rintracciare la tradizione di singoli testi o di gruppi di testi, confrontando nel loro insieme i contenuti del codice con quelli di altre raccolte di profezie.

56. J. BRITNELL - D. STUBBS, *The Mirabilis Liber: Its Compilation and Influence*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 49 (1986), pp. 126-149, in part. pp. 138-139.

57. L. ALAMANNI, *Opere toscane... al Christianissimo re Francesco primo*, Lugduni 1532, p. 414; F. TOMASI, *Appunti sulla tradizione delle satire di Luigi Alamanni*, in «Italiq» 4 (2001), pp. 31-59, in part. p. 46.

Che non esista una miscellanea di testi identica a un'altra, è un dato di fatto noto da tempo agli studi⁵⁸. Tuttavia, che dipenda da scelte intenzionali e personali oppure da una selezione dovuta, in modo più estemporaneo, alla disponibilità di certi testi in determinati momenti, alcune miscellanee possono essere accomunate ad altre da una certa «somiglianza di famiglia»⁵⁹. Una somiglianza che non si limiti a più o meno astratte affinità di genere o di argomento, e neppure alla ricorrenza di uno o più testi comuni, ma che coinvolga almeno tre fattori caratterizzanti su cui vale la pena soffermarsi.

Il primo fattore riguarda la presenza di un testo particolarmente raro che, secondo un principio su cui richiamò per primo l'attenzione Kristeller, «ci conduce nella direzione del copista e del primo possessore» di un codice⁶⁰. In questo senso, può fungere da testo-guida la profezia reperta *In quadam Biblia antiquissima*. La profezia si presenta – già lo si è visto – come una traduzione dal caldeo, e ricorre a quanto ne so in appena quattro altri codici. In uno di questi, il ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16021, sono copiati anche altri testi presenti in S: l'estratto dello pseudo-Metodio che immediatamente segue la profezia *In quadam Biblia antiquissima* (f. 5r), *Veniet draco* (ff. 18v-19r), la frottola *Tu vuoi pur che io dica* (ff. 20r-27r), *Gallorum levitas* (f. 36v) e il *Libellus* di Telesforo da Cosenza (ff. 38r-55r)⁶¹.

Un'altra profezia piuttosto rara presente in S è quella del *Verus imperator*, trådita da appena tre altri testimoni. In uno di questi codici, i testi comuni anche ad S sono particolarmente rilevanti. Si tratta di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3816, in cui oltre alla profezia del vero imperatore (ff. 64v-67r) si leggono i *Vaticinia* papali illustrati (ff.

58. BRAMBILLA, *Manoscritti miscellanei e zibaldoni*, p. 512 (con ulteriore bibliografia, cui per brevità rimando).

59. Sulle implicazioni della metafora, e il suo rapporto con l'evidenza empirica, vd. C. GINZBURG, *Family Resemblances and Family Trees. Two Cognitive Metaphors*, in «Critical Inquiry» 30 (2004), pp. 537-556.

60. P. O. KRISTELLER, *I codici umanistici posseduti dalle biblioteche dell'Italia meridionale e di Brindisi* (1982), ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV voll., Roma 1956-1996, vol. IV, pp. 449-456, in part. p. 455: «I testi più comuni non ci dicono niente. Una traduzione di Leonardo Bruni si può trovare in qualsiasi manoscritto. Un autore o testo che si copia raramente è invece più caratteristico, e infatti la presenza di un'opera rara in un codice ci conduce nella direzione del copista e del primo possessore».

61. Del codice (cart., 70 ff.) manca ancora una descrizione completa. Secondo Rusconi, *Profezie e profeti*, pp. 188-192 fu esemplato a Mantova tra la metà degli anni '60 e i primi anni '70 del XV sec., ma un'opportuna perizia grafica potrebbe spostare in avanti, al secolo successivo, alcune delle mani che si sono avvicendate nella scrittura.

16r-32v), il *Libellus* di Telesforo (ff. 33r-56r) e *Gallorum levitas* (f. 62r-v)⁶². A parte *Verus imperator*, si tratta di testi molto diffusi. Rispetto a *Gallorum levitas*, tuttavia, i due codici condividono anche l'attribuzione dei versi a Merlino⁶³.

Veniamo così al secondo fattore rilevante nell'analisi comparativa delle miscellanee profetiche: la presenza di un'attribuzione inusuale. *Gallorum levitas* è in realtà ascritta a Merlino anche altrove⁶⁴, ma l'attribuzione resta relativamente rara all'interno del vastissimo testimoniale della profezia. Rappresenta dunque, in sé, un elemento più caratterizzante della semplice presenza della profezia. Un'altra attribuzione inusuale è quella della profezia *Aquila veniens a septentrione* al giurista Giovanni da Legnano, che accomuna S a un solo altro tra gli oltre venti testimoni del testo (senza contare i volgarizzamenti): il codice Vat. lat. 3817. In questo codice si legge peraltro non solo *Aquila veniens* (f. 45r) con attribuzione a Giovanni da Legnano e nella medesima lezione di S, ma anche vari altri testi comuni a S: l'*Epistula Lentuli* (f. Iv), i *Vaticinia* papali (ff. 1r-25v), il *Libellus* di Telesforo (ff. 26r-42r), e le medesime rubriche sulla venuta dell'Anticristo intervallate da spazi lasciati bianchi per le illustrazioni, che non furono però realizzate (ff. 42v-44r)⁶⁵. Nei *Vaticinia*, inoltre, le identificazioni dei papi sono le medesime di S (a cominciare da Niccolò III, con la corrispondenza del papa-Anticristo con Urbano VI), anche se i nomi associati ai pontefici si arrestano ad Eugenio IV. Sia nel codice Vat. lat. 3817 sia in S, era previsto un apparato di illustrazioni che accompagnasse il testo del *Libellus* di Telesforo, ma che non è stato poi eseguito (come mostrano gli spazi lasciati appositamente bianchi).

I tratti comuni a S e al ms. Vat. lat. 3817 impongono di passare dall'analisi delle singole unità di testo (i testi rari, la loro diversa lezione) o della loro cornice (attribuzione, eventuali illustrazioni) alla considerazione dell'intera miscellanea. A rendere il confronto tra i codici sopra menzionati più interessante è infatti la presenza di gruppi di testi (*clusters*) su cui la

62. Il codice (cart., ff. 76) è stato copiato da una mano probabilmente tedesca intorno al 1448.

63. Vd. sopra, nota 50. Una riproduzione del codice è consultabile online al link digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3816.

64. Vd. Cambridge, St John's College G.16 (184), f. 44r; Paris, Bibliothèque Mazarine 3898, f. 93v (1420. *Merlinus*), con la nota finale: «Hec propheta noviter inventa fuit in Apulia sculpta super lapidem subterraneum, tum Grecis tum Latinis litteris».

65. Vd. sopra, nota 31. Il ms. Vat. lat. 3817 (cart., ff. 45) fu copiato ancora da una mano probabilmente tedesca, sempre intorno alla metà del XV sec. (vd. REEVES, *The Influence of Prophecy*, p. 420). Una riproduzione del codice è consultabile online al link digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3817.

filologia delle strutture sta ormai sempre più affinando i suoi strumenti⁶⁶. S ha sei testi in comune con Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16021, quattro con il ms. Vat. lat. 3816, cinque con il Vat. lat. 3817. Ma non è solo il numero a contare, perché è chiaro che il semplice dato della comune trasmissione di un testo può essere considerato poco probante nel caso di testi di ampia diffusione, ricorrenti in ordine, forme e «cornici» diverse. In questo senso il confronto è in sé poco significativo⁶⁷.

Per la presenza di alcuni testi o attribuzioni rare, e perciò caratterizzanti, il confronto più significativo resta quella tra S e i due codici Vat. lat. 3816 e 3817. Entrambi i codici Vaticani sono databili alla metà del Quattrocento, e furono copiati da mani verosimilmente tedesche (come il nucleo più antico di S). Che S sia una copia diretta di uno dei due codici sembra da escludere, ed è quindi probabile l'esistenza di un antigrafo o quantomeno di un comune dossier di testi cui i tre codici attinsero indipendentemente. Ulteriori ricerche potranno chiarire questo ed altri aspetti. Quanto detto, ad ogni modo, mostra l'interesse di miscellanee prive di un orientamento politico o religioso preciso, ma dalle quali emerge, in generale, una ricostruzione in chiave profetica della storia del mondo cristiano: una ricostruzione in cui potevano trovare non diciamo una spiegazione, ma almeno una collocazione, eventi traumatici come il grande scisma, la caduta di Costantinopoli, o i frequenti conflitti tra imperatori, papi, città e monarchie. Le raccolte o collezioni di profezie che attendono una lettura ravvicinata sono molte, ed alcune di queste – come il codice senese – non sono finora state prese in considerazione dagli studi. Solo la lettura ravvicinata e paziente di queste raccolte, e la loro analisi comparata, possono permettere di coglierne gli aspetti più eccezionali e quelli più comuni, illuminando così la vasta circolazione e l'interessata ricezione dei testi profetici tra la fine del medioevo e la prima età moderna.

66. P. DIVIZIA, *Texts and Transmission in Late Medieval and Early Renaissance Italian Multi-Text Codices*, in *The Dynamics of the Medieval Manuscript: Text Collections from a European Perspective*, ed. by K. PRATT *et al.*, Göttingen 2017, pp. 101-110, in part. pp. 103-104.

67. Piuttosto lasco, ad esempio, il rapporto tra S e Bologna, Biblioteca Universitaria 2845, un codice cartaceo scritto a Ferrara verso la fine del Quattrocento, in cui pure si leggono *Tu vuoi pur che io dica* (pp. 391-401), un estratto del *Libellus* di Telesforo da Cosenza (p. 402), e la profezia *Veniet draco* (pp. 404-405).

ABSTRACT

An «Open» Prophetic Miscellany: Siena, Biblioteca Comunale, ms. K.VI.62

In medieval Europe, miscellaneous manuscripts represented a common form of transmission of a wide range of texts, both literary and technical ones. Amidst the array of recent scholarship that has sought to refine our way of classifying, describing and analysing this type of manuscript, there is a relatively neglected category of texts: prophecies. The importance of miscellanies and compilations in the transmission of prophetic texts is well known, but most of the sources has not yet been investigated.

This article analyses the different layers of a so far unknown codex (Siena, Biblioteca Comunale K.VI.62), in which a number of widespread texts (Telesphorus of Cosenza's *Libellus*, the *Vaticinia de summis pontificibus*) are collected together with much rarer ones (prophecies concerning the Turks, the *Prophecy of the True Emperor*). Through a close reading of the manuscript and a comparative overview of other prophetic miscellanies, this paper highlights some methodological issues related to the transmission of prophetic texts: the presence of rare texts, their unusual attribution, and the joint tradition of clusters of texts.

Michele Lodone
Università Ca' Foscari Venezia
michele.lodone@unive.it

Riccardo Saccenti

FRA «STUDIA», SCUOLE E CORTI.
FORME E MODELLI DI FILOSOFIA NELLA FIRENZE DI DANTE

«Dopo la morte di Beatrice nel giugno 1290, Dante si rivolse per consolarsi... alla filosofia e alle scuole filosofiche operanti a Firenze: quella di Santa Croce, che negli anni novanta era uno *studium generale*...; quella di Santa Maria Novella, dal 1281 *studium theologiae* e a sua volta luogo di formazione della cultura domenicana; infine, sull'altra sponda dell'Arno, quella di Santo Spirito, che nel 1287 era già *studium generale* e un attivissimo centro della spiritualità agostiniana»¹. John Took sintetizza così, in modo preciso, quello che è il quadro delle istituzioni di alta formazione attive a Firenze all'inizio dell'ultimo decennio del Duecento, allorché Dante, come recita un noto passo autobiografico del *Convivio*, avrebbe iniziato a frequentare i luoghi in cui si dispensava il sapere filosofico, ossia: «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti»². Una parte non secondaria della produzione scientifica su Dante ha dedicato amplissimo spazio al rapporto fra il poeta e la filosofia, nel tentativo di indagare le circostanze nelle quali matura l'interesse dell'Alighieri per gli studi filosofici, come anche i luoghi in cui avviene tale apprendimento e la qualità dottrinale che lo caratterizza.

Si tratta di una discussione da sempre intrecciata, oltre che con i molteplici tentativi di tracciare un profilo biografico dell'Alighieri, con l'esame della sua produzione, nella quale il sapere filosofico occupa un ruolo

1. J. TOOK, *Dante*, Princeton-Oxford 2020, p. 33.

2. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* II, XII, 7.

di primo piano, fino ad essere oggetto, nel *Convivio*, di un vero e proprio progetto culturale. I lavori oramai canonici di studiosi come Bruno Nardi, Étienne Gilson e Maria Corti hanno fatto del Dante «filosofo» l'oggetto di un'attenzione accurata nel vaglio dottrinale e critico di testi e *argumenta*³. Emergevano così le prime formulazioni di quella costellazione di questioni che disegnano la mappa della ricerca storica riguardo al rapporto dell'Alighieri con la filosofia successiva alla distinzione crociana fra la *Commedia* e il resto dell'opera del poeta fiorentino e alla tesi della dualità fra poesia e struttura, ma anche distinta dalla lettura gentiliana di un Dante progenitore della filosofia italiana⁴.

La ripresa di interesse per il Dante filosofo negli ultimi due decenni si è misurata con l'eredità di quelle ricerche, sulla scorta di una più ampia e articolata comprensione del panorama filosofico dell'Europa latina della seconda metà del Duecento e dei primi decenni del Trecento. Ne risulta un insieme di studi variegato che, ruotando attorno alla figura dell'Alighieri e a quanto egli stesso dice riguardo al suo praticare la filosofia, ha messo in luce nessi con scuole di pensiero e orientamenti dottrinali, posto in questione l'uso diretto o indiretto di opere, discusso circa la frequentazione di luoghi e istituzioni da parte del poeta. Si è così teso a superare le barriere disciplinari della critica dantesca, portando ad una progressiva ibridazione con la storia della filosofia come anche con un lavoro di scavo codicologico su specifici fondi manoscritti e con lo studio della storia delle istituzioni e delle prassi scolari che caratterizzano «il mondo di Dante».

Da questa messe di studi emerge un quadro multiforme, nel quale, ad esempio, si torna a mettere in luce il rapporto diretto dell'Alighieri con gli scritti di alcuni dei maggiori autori del panorama dottrinale europeo del Basso Medioevo, a cominciare da Tommaso d'Aquino. Sebbene risulti

3. Si vedano B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967²; ID., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 19492; ID., *Nel mondo di Dante*, Roma 1944; ID., *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, Roma 1960; ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli 1966; É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris 1939; M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino 2003.

4. Si vedano B. CROCE, *La poesia di Dante*, Bari 19404; G. GENTILE, *Studi su Dante*, Firenze 1965, che riunisce un ventaglio di studi che va dal 1904 al 1939. Si vedano poi M. FUBINI, *Croce Benedetto*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-croce_%28Enciclopedia-Dantesca%29/; E. GHIDETTI, *Il Dante di Croce e Gentile*, in *Croce e Gentile*, Roma 2016, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/il-dante-di-croce-e-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/. Sulla questione della lettura di Dante come capostipite della filosofia italiana si vedano le considerazioni di L. BIANCHI, *La «specificità italiana»: note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, in «Rivista di filosofia» CXI (2020), pp. 3-31.

superata la tesi di un Dante «tomista», i lavori di Christopher Ryan, che riprendevano intuizioni di Kenelm Foster, e più recentemente gli studi John Took, hanno evidenziato l'importanza di una frequentazione diretta dell'opera dell'Aquinate nell'economia del pensare di Dante⁵. Allo stesso modo, sono state oggetto di numerosi interventi le relazioni di Dante con la filosofia insegnata dai maestri delle arti e le sue declinazioni, messe in luce da una ricerca storiografica che ha come sfrangiato la categoria stessa di «averroismo» in un insieme di questioni e orientamenti dottrinali che attengono ad ambiti diversi: dalla psicologia alla noetica, dalla fisica alla metafisica, dall'etica alla politica⁶. Da qui la possibilità di rileggere aspetti del pensiero filosofico attestato nelle opere di Dante alla luce delle diverse implicazioni di questa «sorta di idea» che è l'averroismo di cui Alain de Libera osserva: «dont les têtes poussent ou, coupées, repoussent à mesure que la bibliographie primaire et secondaire s'enrichit»⁷.

L'interrogarsi sul Dante che fa filosofia e sulle sue specificità, ha riguardato non solo la dimensione dottrinale delle prese di posizione dell'Alighieri circa specifiche teorie o tesi. La questione del tipo di filosofia attestata nelle diverse opere del poeta ha posto l'attenzione su forme di diffusione del sapere filosofico e di produzione di letteratura filosofica non circoscritte alla sola sfera degli *studia* universitari o di ordini religiosi. I lavori di Ruedi Imbach circa la filosofia «laica» hanno ricollocato Dante dentro un perimetro culturale, quello delle società urbane del tardo Duecento, dove emerge un interesse crescente per la filosofia diverso rispetto alle facoltà universitarie, perché legato ad un quadro sociale dinamico che pone l'accento su questioni etiche e politiche⁸. La presenza della filosofia nel quadro della

5. Si veda C. RYAN, *Dante and Aquinas. A Study of Nature and Grace in the Comedy*, London 2013; J. TOOK, *Conversations with Kenelm. Essays on the Theology of the Commedia*, London 2013. Per i lavori di Foster si rimanda a K. FOSTER, *The Two Dantes and Other Studies*, Berkeley-Los Angeles 1977. Sulla figura di Kenelm Foster si veda E. R. VINCENT, *Foster Kenelm*, in *Enciclopedia dantesca*, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/kenelm-foster_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.

6. Si vedano J. MARENBO, *Dante's Averroism*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. by J. MARENBO, Leiden-Boston-Cologne 2001, pp. 349-374; D. N. HASSE, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, ed. by J.-B. BRENET, Turnhout 2007, pp. 307-331; D. CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout 2011.

7. A. DE LIBERA, *Avant-propos*, in *Dante et l'averroïsme*, sous la direction A. DE LIBERA - J.-B. BRENET - I. ROSIER CATACH, Paris 2019, pp. 9-45, p. 39. Si veda la ricca serie di studi pubblicati nel volume, che tematizzano i molteplici aspetti del rapporto fra l'opera dell'Alighieri e le implicazioni dell'averroismo.

8. Si vedano R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris 1996; R. IMBACH - C. KÖNIG-PRALONG, *Le Defi Laique*, Paris 2017, in particolare le pagine su Dante; R. IMBACH, *Portrait des Dichters als Philosoph. Eine Betrachtungen des philosophischen Denkens von Dante Alighieri*, Basel 2020. Si vedano anche

formazione delle *élites* culturali di quell'Italia comunale in cui si dipana la vicenda politica e intellettuale dantesca ha stimolato i lavori su quella vasta produzione letteraria in lingua volgare e latina che attiene a figure come Brunetto Latini, Guittone d'Arezzo, Guido Cavalcanti. Si è così guardato a quei gruppi di intellettuali appartenenti all'ambiente urbano nel cui linguaggio, mentale e scritto, appare evidente l'adesione ad una cultura che, con gradi diversi a seconda del personaggio in questione, si alimenta della filosofia di Aristotele e dei suoi commentatori.

I lavori di Sonia Gentili circa la diffusa adesione ad un aristotelismo etico-politico da parte delle figure chiave della società e della cultura nell'età di Dante si intrecciano con le ricerche di Irene Zavattono sulla diffusa attenzione per l'etica aristotelica fra autori «laici» e alla ripresa di interesse per la filosofia del «primo amico» di Dante, Guido Cavalcanti, oggetto di un rilevante contributo di Paolo Falzone⁹. A quest'ultimo si deve anche una estesa analisi della filosofia articolata nel *Convivio*, da cui emerge un Dante che, seppur mai legato strutturalmente a *studia* o a un *curriculum* di livello universitario, appare capace di padroneggiare tecnicità e contenuti della *philosophia* praticata da maestri delle arti e *lectores*¹⁰. Tale quadro è confermato dai lavori di Gianfranco Fioravanti, che ha riproposto con nuova forza la questione dei luoghi in cui Dante avrebbe potuto raggiungere un simile grado di competenza filosofica, pur in assenza di studi sistematici¹¹.

le pagine dantesche pubblicate in R. IMBACH, *Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*, Roma 2019.

9. Si vedano S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005; EAD., *La vulgarisation de l'Éthique d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles: enjeux littéraires et philosophiques*, in «Médiévales» LXIII (2012), pp. 47-58; EAD., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, ed. by D. A. LINES - E. REFINI, Pisa 2014, pp. 1-21; I. ZAVATTONO, *I volgarizzamenti duecenteschi della 'Summa Alexandrinorum'*, in «Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie» LIX (2012), pp. 333-359; EAD., *La Quaestio de felicitate di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo*, in *La felicità nel Medioevo*, a cura di M. BETTETINI - F. PAPPARELLA, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 355-409; P. FALZONE, *Dante e l'averroismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?*, in «Studi Danteschi» LXXXIII (2018), pp. 267-306, ripreso in ID., *L'averroïsme du «premier ami» de Dante? Relecture critiques d'une vulgate historiographique*, in *Dante et l'averroïsme*, pp. 235-268.

10. Si veda P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Bologna 2011.

11. Si vedano G. FIORAVANTI, *Il Convivio e il suo pubblico*, in «Le forme e la storia» n.s. VII (2014), pp. 13-22; ID., *Il pane degli angeli nel 'Convivio' di Dante*, in *Nutrire il corpo, nutrire l'anima nel Medioevo*, a cura di C. CRISCIANI - O. GRASSI, Pisa 2017, pp. 191-200; ID., *Il Convivio, ovvero il primo trattato filosofico in italiano*, in «Philosophical Readings» X (2018), pp. 197-202; ID., *Desiderio e limiti della conoscenza in Dante, in Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maia Elena Reina*, a cura di L. BIANCHI - C. CRISCIANI, Firenze 2014, pp. 7-20; ID., *Alberto di Sassonia, Biagio Pelacani e la Quaestio de aqua et terra*, in «Studi Danteschi» LXXXII (2017), pp. 81-98. Si veda poi l'edizione

Gianfranco Fioravanti e Carla Casagrande hanno posto l'accento sul ruolo dell'università di Bologna e della sua Facoltà delle Arti quale veicolo di idee e testi nei confronti di una platea di soggetti fra i quali si annovera una parte non secondaria di quella *élite* urbana fiorentina a cui lo stesso Dante appartiene¹². E del resto, proprio il contesto bolognese, con le sue biblioteche, è tornato ad essere uno dei luoghi più accreditati per la stesura di un testo come il *Convivio* nel quale Dante sembra utilizzare materiali filosofici di prima mano. Eppure, se si segue il riferimento autobiografico dantesco circa l'inizio della sua educazione filosofica, è piuttosto la Firenze di fine Duecento a dover essere presa in considerazione. Ed è quanto è stato fatto da Emilio Panella per quanto attiene a Santa Maria Novella e più ampiamente da Sonia Gentili, Giuseppina Brunetti e Anna Pegoretti riguardo a Santa Croce, sede di *studium generale*. E proprio rispetto al convento dei frati minori significativi progressi sono stati fatti circa lo studio della sua biblioteca fra fine Duecento e inizio Trecento¹³.

Accanto a queste ricerche è da segnalare, per la sua portata storiografica e le possibilità di studio che apre, la proposta di Andrea Robiglio di qualificare il pensiero filosofico dantesco ricorrendo alla categoria di «filosofia romanza»¹⁴. Si tratta di un modo peculiare di affrontare il discorso filosofico che si qualifica per forme e stilemi propri della cultura romanza e cavalleresca e che inquadra Dante al di là della distinzione fra alta cultura scolastica e semplici volgarizzamenti di carattere morale. L'esistenza di una «filosofia romanza» segna piuttosto il prendere forma di una modalità di articolazione del discorso filosofico dotata di caratteri peculiari e rivolta a un pubblico colto, legato alle *élites* cittadine e curiali del XIII e XIV secolo.

del *Convivio* curata dallo stesso Fioravanti in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, vol. II., ed. diretta da M. SANTIAGATA, Milano 2011.

12. Si veda *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. CASAGRANDE - G. FIORAVANTI, Bologna 2016.

13. Si vedano E. PANELLA, «Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (*Dante Alighieri*). *Lectio, disputatio, praedicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di F. AMERINI, Firenze 2008, pp. 115-131; G. BRUNETTI - S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *I testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. RUSSO, Roma 2000, pp. 21-55; A. PEGORETTI, «Nelle scuole delli religiosi». *Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri» L (2017), pp. 5-55. Significativa a questo riguardo è l'immagine dello *studium* dei Frati Minori che emerge dai saggi raccolti nel catalogo *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di G. ALBANESE *et al.*, voll. I-II, Firenze 2021, il secondo tomo del quale è interamente dedicato a S. Croce e alla ricostruzione del nucleo antico della biblioteca del convento.

14. Si veda A. A. ROBIGLIO, *Dante «filosofo romanzo»*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» CXIII/1 suppl. (2021), pp. 79-95.

Questa serie di richiami ai progressi della ricerca più recente offre l'immagine di una pluralità di approcci e di potenzialità di ulteriore sviluppo circa il tema del rapporto fra Dante e la filosofia. È tuttavia da notare come, sotteso ai diversi punti di vista, sussista una sorta di denominatore comune, più o meno esplicitato: la imprescindibilità della figura dell'Alighieri come centro o orizzonte di una ricerca relativa a cosa sia la filosofia nel quadro storico-culturale dell'Italia del XIII e primo XIV secolo. In tal modo, il nodo attorno a cui sembrano ruotare i diversi contributi è quello della ricostruzione dello sfondo su cui si muove l'Alighieri e con esso delle forme e delle modalità con cui il poeta si relaziona ad esso nelle diverse stagioni della sua parabola umana e intellettuale.

Eppure, Dante non è l'unico soggetto che modella e orienta il quadro culturale della Firenze di fine Duecento o dell'Italia dei primi decenni del Trecento. Egli è certamente una figura di rilievo, capace di muoversi su registri linguistici e disciplinari molteplici, che elabora secondo forme del tutto peculiari a partire da un contesto che, per quel che attiene la filosofia, si mostra sfrangiato e tanto plurale da non poter essere ricondotto ad un quadro unitario e organico. Se questo è vero per quel che attiene alle istituzioni nelle quali si fa filosofia, vale anche sul terreno della produzione di letteratura filosofica, del suo uso e della sua circolazione e penetrazione nella sensibilità culturale dell'età di Dante.

Volendo guardare alla Firenze de «le scuole delli religiosi» e de «le disputazioni de li filosofanti» (FIG. 1), dunque allo statuto della filosofia in una cruciale città dell'Italia centro-settentrionale nell'ultimo decennio del Duecento, occorre tentare di muoversi seguendo un diverso itinerario.



FIG. 1. BML, Plut. II sin. I, f. 2r, Aristotele e studenti

Si tratta cioè di porre al centro dell'attenzione i diversi volti, per così dire, che la filosofia e il discorso filosofico assumono nel quadro fiorentino di questo decennio, guardano alle diverse forme di questo sapere, così come ai luoghi, istituzionali e non, nei quali esse acquistano consistenza. A questo riguardo è dunque utile, accanto alla messa a punto di quanto concerne gli *studia* degli ordini religiosi, prendere in esame anche l'operato culturale e pedagogico di circoli che sono intellettuali e politici ad un tempo, come anche l'influenza diretta o indiretta di figure che vantano una formazione di carattere universitario. Si tratta di un panorama rispetto al quale Dante può essere considerato come un testimone e che può essere ulteriormente illuminato da una attenta valutazione di quella che è la circolazione di materiale testuale, in latino e in volgare, nella Firenze del tempo. L'intenzione è quella di offrire un primo parziale saggio di come la nozione stessa di filosofia assuma, nel mondo di Dante, una molteplicità di valenze.

«NOTA QUOD»: «LEGERE» FILOSOFIA NEGLI «STUDIA» FIORENTINI

Nel suo ampio lavoro dedicato ai caratteri genetici dell'umanesimo italiano, Ronald Witt aveva posto in evidenza la coesistenza, lungo i secoli del Basso Medioevo, di una duplice tradizione culturale e pedagogica: quella scolastica, da un lato, radicata nelle scuole e negli *studia* e propria di *magistri* qualificati, e dall'altro lato quella retorica, esemplificata nell'esercizio della *ars dictaminis*¹⁵.

L'approccio di Witt ha suscitato una vivace discussione circa il riproporsi del nodo storiografico della cesura culturale fra Medioevo e Umanesimo, stimolando reazioni puntuali ai nodi posti dal lavoro dello studioso¹⁶. Quest'ultimo ha tuttavia il merito di aver posto con nettezza l'esigenza di ridiscutere quella che è la cifra della cultura dell'Italia nei secoli medievali, in particolare quelli del Basso Medioevo. Accanto ad una geografia cultura-

15. Si veda R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2011.

16. Si vedano B. GRÉVIN recensione a R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and The Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» LXVIII (2012), pp. 862-865; *Le culture del Regno e le radici dell'umanesimo di Roland G. Witt*, introduzione di A. DE VINCENTIIS, dibattito con G. MILANI - A. SENNIS - C. M. RIDDING, replica di R. G. WITT, in «Storica» LIX (2014), pp. 89-130; E. BARTOLI recensione a R. G. WITT, *The Two Latin Cultures and The Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, in «Studi Medievali» LVI (2015), pp. 946-956; G. VIGNODELLI, *The Italian Exception: A Debate on Ronald Witt's «Two Latin Cultures of Medieval Italy»*, in «Storicamente» XIV (2018), pp. 1-6; testi accessibili in rete.

le diversificate anche in ragione delle vicende politiche che segnano questi secoli, Witt ha posto l'attenzione sulla coesistenza di una molteplicità di paradigmi culturali, riflesso di un quadro sociale che si articola soprattutto negli spazi urbani. Questa valutazione riguarda, dunque, anche la Firenze dell'ultimo decennio del Duecento, entro le cui mura non solo coesistono sensibilità e pratiche intellettuali diverse, ma avvengono anche rilevanti processi di ibridazione, stimolati dal fatto che spesso le stesse persone sono capaci di ricorrere ora all'una ora all'altra forma di espressione culturale.

Questo stato di cose ha riflessi anche sulla presenza della filosofia nel panorama della città, dove infatti essa trova espressione in forme assai diverse fra loro. Ad una cultura di tipo scolastico, ossia strutturata sulle forme e le prassi delle *scholae* e degli *studia*, è da ricondurre la vita intellettuale dei grandi conventi mendicanti attivi in città. A questo riguardo, se scarse sono le testimonianze relative allo *studium* presente nel convento agostiniano di Santo Spirito, i conventi domenicano e francescano sono invece stati oggetto di più analitici studi, che consentono di tracciare un profilo di quella che era la cifra della loro presenza rispetto al tessuto culturale fiorentino. Sia per quanto attiene a Santa Maria Novella che per quel che concerne Santa Croce, sono oggi disponibili indagini puntuali, tanto riguardo alla storia religiosa e intellettuale dei due conventi, quanto alla parallela evoluzione delle rispettive biblioteche. La diversa vicenda che queste due istituzioni conoscono fra la fine del Duecento e i primi anni del secolo successivo consente di cogliere il loro contributo alla vita intellettuale fiorentina che si riflette anche nella tipologia di testi che circolano fra i frati predicatori e i frati minori.

Per quanto riguarda Santa Maria Novella il 1281 è l'anno nel quale si decide l'istituzione nel convento di uno *studium particularis theologiae*, cioè una tipologia di *studium* che, nel quadro della *ratio studiorum* dell'Ordine, rappresenta un itinerario di formazione teologica avanzato rispetto a quanto dispensato da un *lector* negli altri conventi domenicani. Santa Maria Novella diviene in tal modo la sede di un corso sulla Scrittura e di una pratica di *disputatio* affidata ad un *lector*, mentre un *lector Sententiarum* è incaricato dell'insegnamento sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo¹⁷. È a partire

17. Si vedano M. MULCHAHEY, «*First the Bow Is Bent in Study...*» *Dominican Education before 1350*, Toronto 1999, pp. 278-336. Per le decisioni dell'Ordine si veda *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di TH. KAEPPELI - A. DONDAINE, Roma 1941, p. 56, n. 27. Sulla natura del *curriculum* di studi del convento fiorentino si veda M. MULCHAHEY, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education. Essays in Honor of Louis B. Pescoe S.J.*, ed. by R. B. BEGLEY - J. W. KOTERSKI, New York 2005, pp. 143-

dal 1287, quando Corrado da Pistoia è incaricato di leggere sulle *Sententiae*, seguito l'anno successivo da Michele da Firenze, che l'insegnamento dello *studium particularis theologiae* diviene stabile nel convento fiorentino e viene rinnovato con continuità nel 1288, nel 1289, nel 1293 e ancora nel 1299¹⁸.

La presenza dello *studium* porta nel convento domenicano di Firenze figure dotate di un elevato spessore intellettuale, soprattutto per quel che attiene l'insegnamento della teologia. Fra il 1293 e il 1297 Remigio de' Girolami è il *lector* principale e dunque tiene un insegnamento sulla Scrittura, probabilmente sulle epistole paoline, di cui resta traccia nei *sermones prologales* conservati nel codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G.4.936¹⁹. Fra il 1300 e il 1302 è priore del convento Tolomeo Fiadoni, mentre nel 1303 Giordano da Pisa è nominato *lector Sententiarum* e inizia un'attività intellettuale e religiosa testimoniata anche dai cicli di prediche nei quali riversa anche il precipitato del suo lettorato²⁰. È a questa altezza cronologica che inizia a prendere forma il primo nucleo di codici che costituiranno la biblioteca di Santa Maria Novella, a cui Gabriella Pomaro ha dedicato uno studio che resta centrale per la comprensione della vita culturale domenicana e fiorentina del XIV secolo²¹.

Fra i manoscritti superstiti che rimandano a questa fase genetica dello *studium*, fra gli anni Novanta del Duecento e l'inizio del secolo successivo, domina in modo evidente la teologia, in coerenza con la presenza di un insegnamento avanzato sulla Scrittura e sulle *Sententiae*. Sebbene risulti difficile stabilire la data di ingresso di questi manoscritti nella biblioteca del convento domenicano, tuttavia, essi offrono indicazioni sul genere di cultura che animava la presenza dei frati predicatori. Al primo quarto del Tre-

181. Riguardo invece alla creazione dello *studium* domenicano e alla sua crescita a cavallo fra Duecento e Trecento si veda A. PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Trevet)*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th Centuries)*, ed. by J. BARTUSCHAT - E. BRILLI - D. CARRON, Firenze 2020, pp. 105-139.

18. Si veda *Acta capitulorum provincialium*, p. 78, nn. 20-21. Sulla valenza di questa documentazione fornita dagli *Acta* si veda E. PANELLA, *Nuova cronologia remigiana*, versione in rete sul sito www.e-theca.net/emiliopanella/. Si veda poi PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, pp. 107-119.

19. PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, p. 115.

20. C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione in volgare*, Firenze 1975.

21. G. POMARO, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella*. Parte I: *Origini e Trecento*, in «Memorie domenicane» XI (1980), pp. 325-470; EAD. *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella*. Parte II: *Sec. XV-XVI*, in «Memorie domenicane» XIII (1982), pp. 203-353. Si vedano anche le osservazioni presenti in PEGORETTI, *Lo «studium» e la biblioteca di Santa Maria Novella*, pp. 119-126.

cento data il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. E.5.532, vergato in *lictera textualis* da una mano della Francia settentrionale e appartenuto prima a Francesco da Prato († 1346) e poi a Francesco Villanuzzi († 1347). Il manoscritto contiene l'*Abbreuiatio* dei *Quodlibeta* III-XIII di Goffredo di Fontaine realizzata da Hervé Nedellec (ff. 1ra-102ra), le *Concordantiae dictorum fratris Thomae* di Benedetto di Asignano da Cuma (ff. 110ra-128rb) e la *Epistola praefatoria* di Étienne Tempier agli articoli censurati nel 1277 (ff. 128rb-130vb)²². Al primo Trecento e sempre all'area di scrittura della Francia settentrionale, rimanda il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 614, contenente una copia della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino e che però sembra essere appartenuto a fra' Pietro Strozzi († 1360) ed essere entrato tardi nella Biblioteca del convento²³. Legati invece alla figura di Remigio de' Girolami sono due manoscritti, uno dei quali è il già citato Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G.4.936, che, oltre agli scritti remigiani, contiene anche una copia dei due sermoni della *inceptio* di Tommaso d'Aquino a Parigi nel 1256²⁴. L'altro manoscritto è Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.3.1153, che data alla fine del Duecento e contiene una serie di opere di Bernardo di Trilia, fra i primi discepoli dell'Aquinate e impegnato a difendere il valore teologico dell'opera del proprio maestro nel quadro delle polemiche tomiste dell'ultimo quarto del XIII secolo²⁵. Più in dettaglio, il manoscritto contiene i *Quodlibeta* (ff. 1ra-177vb), le *Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori* (ff. 178ra-299vb) e le *Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae a corpore* (ff. 300ra-323vb). Nei margini invece si trovano annotazioni di mano di Remigio de' Girolami.

I pochi dati forniti dai manoscritti appartenenti al nucleo antico di Santa Maria Novella concordano con quanto emerge dalla ricostruzione storica

22. Sul manoscritto si veda POMARO, *Censimento* II, p. 323. Per una descrizione del codice si rimanda alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manuscript/180516.

23. Si veda POMARO, *Censimento* I. Per una descrizione del codice si rimanda alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-conv-soppr--manuscript/180301.

24. Si veda POMARO, *Censimento* I, pp. 425-426. Per una descrizione del codice si rimanda anche alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/181450.

25. Si veda POMARO, *Censimento* I, pp. 343-345. Per una descrizione del codice si rimanda anche alla scheda *Madoc* accessibile in rete all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/manuscript/180766.

dell'attività propria dello *studium particularis theologiae*. Il convento domenicano appare fortemente orientato sull'attività di insegnamento teologico, che si riflette anche nelle relazioni con la città, ad esempio nell'attività omiletica di figure come Remigio o Giordano da Pisa. Si tratta certamente di personaggi dotati di un'elevata preparazione filosofica, oltre che teologica, come emerge dagli stessi scritti del de' Girolami. E tuttavia, la *philosophia* non sembra essere stata fra le priorità della vita intellettuale dei domenicani fiorentini.

Significativamente diverso è il quadro per quel che riguarda Santa Croce, che dal 1287 è sede di uno degli *studia generalia* dell'Ordine dei frati minori e dunque sede, oltre che di un insegnamento di teologia di alto livello, anche dell'insegnamento della filosofia²⁶. Nel convento fiorentino insegnano figure di spessore come Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, ma accanto a loro i lavori di scavo del fondo manoscritti, condotti da Giuseppina Brunetti con Sonia Gentili e più recentemente da Anna Pegoretti, Irene Gualdo, Claudia Appolloni, Julie Brumberg-Chaumont e Costantino Marmo, hanno messo in evidenza la ricchezza del gruppo di testi filosofici presenti già nel nucleo originario della biblioteca, risalente agli ultimi anni del XIII secolo²⁷.

Prendendo in esame alcuni di questi manoscritti filosofici non emerge solo una presenza diffusa del *corpus* aristotelico: molti di questi codici risultano corredati di note e glosse che rimandano ad un'attività di insegnamento come anche allo studio del testo aristotelico mediante il ricorso alla tradizione di commento universitario delle opere dello Stagirita. Fra i numerosi manoscritti che attestano la presenza dell'Aristotele logico, il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 11 sin. 1 presenta una collezione di scritti imperniata sulla *Logica Nova*, dunque le *Isagoge* di Porfirio (ff. 2r-11v),

26. Per un quadro circa la storia del convento di Santa Croce e del suo *studium* si vedano s. BERTELLI, *La biblioteca e i manoscritti: un primo sguardo*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 381-384, che offre un quadro del costituirsi del nucleo antico della biblioteca del convento; R. PARMEGGIANI, *Frati minori e città. Santa Croce e la società fiorentina tra Duecento e Trecento*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 393-395, dove la crescita del convento e dello *studium* sono rapportati all'evoluzione sociale di Firenze con un particolare riguardo al fatto che il convento diviene sede dell'Inquisizione in città. Riguardo invece al coinvolgimento di Santa Croce nella disputa fra spirituali e conventuali e al peso dei libri come «beni» in questa controversia si veda s. PYRON, *Les livres et la richesse des frères*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 397-399.

27. Si vedano BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*; PEGORETTI, «Nelle scuole de li religiosi»; S. GENTILI - I. GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche: tipologie librerie e percorsi esegetici in Santa Croce*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 401-406; C. APPOLLONI - J. BRUMBERG-CHAUMONT - C. MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 415-422.

le *Categorie* (ff. 11v-28v), il *De interpretatione* (ff. 28v-38v), i *Topica* di Boezio (ff. 38v-42r), il *Liber sex principiorum* (ff. 42r-49v), i *Topica* di Aristotele (ff. 50r-119r), i *Sophistici elenchi* (ff. 118v-137v), gli *Analytica Priora* (ff. 138r-193v) e infine gli *Analytica Posteriora* (ff. 193v-229v)²⁸.

I margini del manoscritto presentano un diffuso sistema di note (FIG. 2), databili ad un arco cronologico che dalla fine del XIII arriva al XV secolo e che sembrano rimandare ad un'attività di studio e insegnamento condotta da un *lector* o da un *magister* e annotata a fianco del testo aristotelico²⁹.



FIG. 2. BML, Plut. 11 sin. 1, f. 2r, glossa iniziale

Fra queste annotazioni sono state individuate citazioni del commento di Robert Kilwardby agli *Analytica Priora* (f. 138r), del commento di Egidio Romano agli *Analytica Posteriora* (ff. 193v e 194r) e ai *Sophistici elenchi* (ff. 118v e 119r), oltre che le sole tracce superstiti della *Expositio super Porphyrium* di Radulfo Brito (f. 3v)³⁰.

28. Per una descrizione del manoscritto si veda la scheda in *Nuovo_Codex* accessibile all'indirizzo www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin/228642 e *I Libri del fondo antico della biblioteca di Santa Croce. Schede codicologiche*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 428-604, in part. pp. 527-529 (scheda nr. 58 a cura di S. MASOLINI). Si vedano poi CH. T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, p. 150, n. 79; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, p. 34; L. J. SMITH *et al.*, *Codices Boethiani. A Conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius*. III. *Italy and Vatican City*, London-Torino 2001, pp. 105-106, nr. 77.

29. Su questo si veda APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofica naturale*, p. 417.

30. Riguardo alla presenza di queste citazioni nelle glosse di commento si vedano APPOLLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofica naturale*, p. 418 e MASOLINI (cit. *supra* nota 28), p. 529.

Una glossa posta nel margine superiore del f. 2r, dunque in corrispondenza dell'inizio del testo delle *Isagoge* porfiriane, ha il tono di una sorta di introduzione ad uno studio tanto dello scritto di Porfirio quanto dell'intero *corpus* logico. Vi si legge:

«Si noti che l'atteggiamento del sapiente è triplice: il primo è prevedere gli eventi futuri, e a questo corrisponde il proemio «dell'opera»; il secondo è osservare gli eventi presenti, e a questo corrisponde il trattato; il terzo è ricordare i fatti passati, e a questo corrisponde il riepilogo. Si noti che questo libro è utile rispetto al libro dei predicamenti [scil.: le *Categorie*], poiché in ogni predicamento vi sono i generi e le specie e le differenze. La conoscenza di queste cose è utile alla distinzione. Fra le divisioni, infatti, una è «quella» del genere nelle specie, un'altra «quella» dell'accidente negli accidenti, un'altra ancora «quella» del soggetto negli accidenti, un'altra «quella» dell'accidente nei soggetti. Per la definizione è dunque utile la conoscenza di queste quattro «divisioni». Infatti, ogni definizione logica consta di genere e differenze oppure del luogo proprio della differenza. È utile anche per quelle cose che si trovano nella dimostrazione, poiché il soggetto nella dimostrazione è la specie»³¹.

La prima parte della notazione fissa una corrispondenza fra l'*ordo* del libro, cioè le *Isagoge*, e la triplice condizione del sapiente, mentre la seconda parte introduce la questione della collocazione del testo porfiriano nel quadro del *corpus* filosofico e passa poi a spiegare non solo la *materia* del testo – ossia le nozioni di genere, specie e differenza –, ma anche una specifica modalità di comprensione di queste nozioni: quella mediante la *divisio*. Nelle parole circa la distinzione dei quattro generi di divisione si echeggiano contenuti boeziani: nello specifico un passo del *De differentiis topicis* dove Boezio sintetizza alcuni contenuti del *Liber de divisione*. Spiega infatti:

«Tutta la divisione che si determina o è del genere nelle specie, o del tutto nella parte, o del suono nei significati propri o dell'accidente nei soggetti o del soggetto negli accidenti o degli accidenti negli accidenti, la ragione di tutte le quali cose ho spiegato con cura nel libro che composi *Sulla divisione*»³².

31. «Nota quod triplex est status sapientis: primus est futura preuidere, et huic respondet prohemium; secundus est presentia intueri, et huic corespondet tractatus; tercius est preteritorum reminisci, et huic recapitulatio respondet. Nota quod iste liber ualet ad predicamentorum librum, quoniam in unoquoque predicamento sunt genera et species et differencie. Ad diuisionem etiam est utilis horum cognitio. Nam diuisionum, alia quidem generis in species, alia accidentis in accidentia, alia subiecti in accidentia, alia accidentis in subiecta. Ad diffinitionem uero est utilis horum 4 cognitio. Nam omnis diffinitio loyca constat ex genere et differenciis uel ex proprio loco differencie. Valet etiam ad ea que in demonstratione sunt, quoniam subiectum in demonstratione est species», BML, Plut. 11 sin. I, f. 2r.

32. BOETHIUS, *De differentiis topicis* II, 9, 8. Il passo sintetizza la più distesa esposizione presente nel *Liber de divisione*, nella quale si legge: «Nunc divisionis ipsius nomen dividendum est et secun-

Al di sotto della trama testuale delle note emerge dunque il contenuto di un *accessus* ai contenuti delle *Isagoge* che segue una tipologia propria delle lezioni introduttive di una *lectura* di un'opera filosofica. Si fissano cioè le coordinate esegetiche del testo, cercando di esplicitarne *intentio*, *materia* e *ordo* e lo si fa ricorrendo agli strumenti di un'ermeneutica testuale propri della disciplina, nel caso specifico gli scritti boeziani legati allo studio del *corpus* logico³³.

Le annotazioni sono dunque compatibili con uno sforzo di sintetizzare i contenuti di una *lectio* che introduce al commento cursorio dell'intero scritto porfiriano. La stessa tipologia di annotazioni attraversa tutti i *marginalia* del codice, attestando anche una comprensione unitaria del *corpus* filosofico e più nello specifico degli scritti aristotelici, che è uno dei tratti qualificanti dell'approccio al sapere filosofico da parte dei maestri delle arti. Un esempio si ricava da una nota a margine dell'inizio delle *Categorie*, dove si legge un esplicito rinvio all'*Etica Nicomachea* quale trattato che ha per oggetto la *beatitudo*, proponendo invece il primo dei testi dell'*Organon* come essenziale per poter acquisire quel metodo dimostrativo che è proprio della filosofia e che dà coerenza all'intera opera dello Stagirita (FIG. 3).

dum unumquodque divisionis vocabulum uniuscuiusque propositi proprietates partesque tractandae sunt, divisio namque multis dicitur modis. Est enim divisio generis in species, est rursus divisio cum totum in proprias distribuitur partes, est alia cum vox multa significans in significationes proprias recipit sectionem. Praeter has autem tres est alia divisio quae secundum fieri dicitur. Huius triplex modus est: unus cum subiectum in accidentia separamus, alius cum accidens in subiecta dividimus, tertius cum accidens in accidentia seramus (hoc ita fit si utraque eidem subiecto inesse videantur). Sed harum omnium exempla subdenda sunt quatenus totius huius ratio divisionis eluceat», BOETHIUS, *Liber de divisionum*, ed. J. MAGEE, Leiden-Boston 1998, p. 6, l. 17 - p. 8, l. 2.

33. Riguardo alla forma letteraria dell'*accessus* si vedano E. A. QUAIN, *The Mediaeval «Accessus ad auctores»*, in «Traditio» III (1945), pp. 215-264; R. W. HUNT, *The Introductions to the «Artes» in the Twelfth Century*, in *Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Brugis Flandorum 1948, pp. 84-112; R. B. C. HUYGENS, *Accessus ad auctores*, Berchem-Bruxelles 1954; A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scolastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia 1988², pp. 40-58; *Entrer en matière. Les prologues*, éd. J. D. DUBOIS - B. RUSSEL, Paris 1998; *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'Ecole française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M.* (Rome, 26-28 mars 1998), Turnhout 2000.



FIG. 3. BML, Plut. II sin. I, f. I IV, inizio delle *Categorie*

Recita la nota:

«La legittima perfezione dell'anima consiste in due «elementi»: cioè nella purezza e nel decoro. Per purezza si intendono le virtù, per decoro invece la scienza. Aristotele aveva visto che vi era una sola perfezione di ciascun uomo, cioè la beatitudine, e a quella nessuno avrebbe potuto pervenire se non attraverso le virtù: perciò, pubblicò un libro sulle virtù, cioè il *Libro delle questioni etiche*. E nessuno avrebbe potuto accedere alle virtù se non attraverso le scienze: fece un libro sull'anima e molti altri. E nessuno avrebbe potuto accedere alla scienza se non mediante la dimostrazione: compose il libro dei predicamenti. Sembra però che Aristotele abbia male operato per il fatto che pose l'equivoco prima dell'univoco, perché l'univoco è in relazione all'unità, mentre l'equivoco alla moltitudine; l'uno però precede i molti, dunque l'univoco deve precedere l'equivoco. La soluzione è questa. Infatti, questo è vero, ma Aristotele non fece questa considerazione; poiché però l'equivoco, come alcuni vogliono, è più comune perché significa la maggior parte delle cose, l'univoco invece è ordinato all'uno e allora è meno comune. Spiegati «i termini» equivoci prima degli univoci, «Aristotele» determina perché ogni scienza inizi dalle realtà più universali»³⁴.

34. «Legitima perfectio anime in duobus consistit: in mundicia scilicet et in ornatu. Per mundiciam intelliguntur uirtutes, per ornatum uero scientie. Viderat autem Aristoteles quod una erat

La nota traccia un rapido quadro dell'ordine del *corpus* aristotelico, ponendo l'*Etica Nicomachea* al vertice di un itinerario filosofico che ha per termine la *beatitudo* che si acquista attraverso le virtù. Ragionando sull'esigenza di una conoscenza delle altre *scientiae* quale presupposto essenziale per comprendere e praticare le virtù, il glossatore rende ragione dei libri naturali e quindi, procedendo in questo regresso alle radici ultime del sapere arriva al *corpus* logico e alle *Categorie*. Oltre a questo, la nota spiega perché l'argomento dello Stagirita prende le mosse dai nomi equivoci anziché dal concetto di univocità: l'equivocità è concetto più comune e universale e dunque il trattato aristotelico rispetta le regole di un procedere a partire dalle nozioni più generali. Si aggiunga, oltre alla constatazione di un approccio allo studio del testo che richiama quello proprio dei maestri delle arti, l'utilizzo di una citazione di Al-Gazali – Algazel latino – in apertura della nota, là dove si distingue *mundicia* e *ornatus* come i due caratteri della perfezione dell'anima umana³⁵. E l'idea di legare la perfezione intesa quale beatitudine eterna alla capacità di padroneggiare la logica, individuando così un criterio ordinatore nell'intero *corpus* filosofico, rimanda ancora ad Algazel, che appare come l'*auctoritas* che ispira l'intero passo, là dove si afferma: «Se allora si stabilisce che la felicità eterna non si può avere se non mediante la perfezione dell'anima che non è se non la purezza e il decoro, la perfezione della logica è la scienza della più grande utilità»³⁶.

Un pari livello di *lectura* del testo filosofico aristotelico si ricava da altri manoscritti riconducibili al nucleo antico della Biblioteca di Santa Croce. Il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 11 sin. 2, ad esempio, combina due unità codicologiche distinte, ma unite già nel Trecento, come suggerisce la presenza delle stesse mani nell'apparato di glosse³⁷. Il

perfectio cuiuslibet hominis, scilicet beatitudo, et ad illam non poterat aliquis peruenire nisi per uirtutem: ideo liber edidit de uirtutibus, liber scilicet ethicorum. Et ad uirtutes non poterat quis accedere nisi per scientias: fecit liber de anima et alios quam plures. Et ad scientiam non poterat quis accedere nisi per demonstracionem: fecit liber predicamentorum. Sed uidetur quod Aristoteles male fecerit ex eo quod posuit equiuocum ante uniuocum; ergo uniuocum debet precedere equiuocum. Solutio hec est. Nam hoc est uerum, sed Aristoteles non habuit istam considerationem; sed quia equiuocum ut uolunt aliqui communis est quoniam plura significat, uniuocum uero ordinatur ad unum; et ideo minus commune. Prestato de equiuocis prius quam de uniuocis, determinat cum omnis scientia ab uniuersalioribus incipiat», BML, Plut. 11 sin. 1, f. 11v.

35. «Perfectio anime constat in duobus: mundicia scilicet et ornatus», ALGAZEL, *Logica et philosophia*, c. 2, Venetiis 1506.

36. «Si ergo constituerit quod felicitas eterna non potest haberi nisi propter perfectionem anime que non est nisi munditia et ornatus, perfectio logice est scientia maxime utilitatis», *ibidem*.

37. Cfr. *Libri del fondo antico*, pp. 529-532, in part. p. 530 (scheda nr. 59 a cura di S. MASOLINI).

manoscritto raccoglie l'intero *corpus* logico in uso alla Facoltà delle Arti e presenta le tracce di un forte utilizzo che rimanda ad un'attività di commento cursorio del testo³⁸. A titolo esemplificativo si può considerare una glossa che analizza l'inizio della trattazione della nozione di qualità, ossia del passo delle *Categorie* in cui si legge: «chiamo qualità quella secondo cui alcuni sono detti quali»³⁹ (FIG. 4).

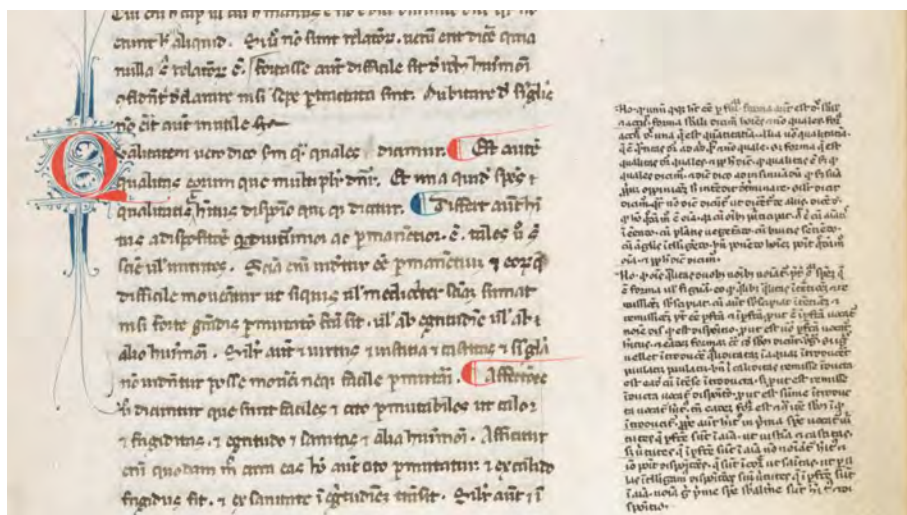


FIG. 4. BML, Plut. 11 sin. 2, f. 17r, glossa a margine delle *Categorie*

Il glossatore osserva:

«Si noti che ciascuna cosa ha l'esistenza grazie alla forma. La forma però è duplice: sostanziale e accidentale. Chiamiamo forma sostanziale gli uomini e non i quali; la forma accidentale è duplice: una è quantitativa, l'altra invece qualitativa. Mediante la forma che è la quantità, qualcosa è detto un quanto e non un quale. Ma attraverso la forma che è la qualità qualcosa è detto un quale, e per questo dice che la qualità è ciò secondo il quale siamo detti qualificati. E «Aristotele» dice 'dico' per insinuare quel che secondo la propria opinione qui intende determinare. In modo simile dice 'siamo detti', perché non dice 'sono detti', come se si parlasse di altri, dicendo che l'uomo in

38. Per la descrizione del manoscritto si veda la scheda *Nuovo_Codex* all'indirizzo www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-11-sin/228643 e MASOLINI (cfr. *supra* nota 37). Si vedano poi DAVIS, *L'Italia di Dante*, p. 150, nn. 79 e 89; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 35, 35, 44-45, 52; SMITH *et al.*, *Codices Boethiani*, p. 106, nr. 78; APPOLONI-BRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, p. 417.

39. «Qualitatem uero dico secundum quod quales dicimur», ARISTOTELES, *Categoriae*, 8, 8b25-26.

un certo senso è tutte le cose, perché partecipa con tutte le cose. Concorda infatti con gli esseri animati nell'esistere, con le piante nel vegetare, con i bruti nel sentire, con gli angeli nel comprendere. Perciò, definendo gli uomini definisce in un certo senso tutte le cose; e per questo dice 'siamo detti'»⁴⁰.

Accanto a queste tracce di uno studio e di una frequentazione dei testi filosofici che testimoniano l'alta padronanza degli strumenti di analisi filosofica e un livello di preparazione degli autori delle note che rimanda alla cultura degli *studia* universitari e dei *magistri artium*, questa tipologia di manoscritti suggerisce quale potesse essere il livello qualitativo della pratica filosofica a Santa Croce. Se infatti è vero che occorrerebbero analisi più sistematiche per capire se i diversi apparati di glosse al *corpus* filosofico sono da ricondurre all'attività dello *studium generale* fiorentino dei frati minori, la presenza diffusa di manoscritti del genere già nel nucleo antico della biblioteca del convento, suggerisce la presenza di *lectores* capaci di padroneggiare questi testi e di svolgere su di essi un insegnamento di alta qualità dottrinale. In tal modo, coloro che insegnano filosofia a Santa Croce appaiono legati all'alta cultura universitaria che si riversa anche nei manoscritti sotto forma di glosse o annotazioni che riproducono passi dei maggiori commenti al testo aristotelico diffusi nella seconda metà del XIII secolo.

Per quel che attiene al contesto dello *studium generale* francescano appare particolarmente rilevante la diffusa presenza del Tommaso d'Aquino commentatore di Aristotele, che si ritrova in alcune note marginali di due codici appartenenti al nucleo antico della biblioteca. Uno, il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 sin. 6, contiene l'*Etica Nicomachea*, oltre alla *Metafisica*, alla *Politica*, agli *Oeconomica*, ai *Magna moralia* e alla *Rhetorica*⁴¹. Il manoscritto, copiato da tre mani diverse, risponde

40. «Nota quod unumquodque habet esse per formam. Forma autem est duplex: substantialis et accidentalis. Forma substantialis dicimur homines et non quales; forma accidentalis duplex: una est quantitativa, alia uero qualitativa. «Forma» que est quantitas dicitur aliquid quantum et non quale. Sed forma que est qualitas dicitur quale, et propter hoc dicit quod qualitas est secundum quod quales dicimur. Et dicit 'dico' ad insinuandum quod secundum suam propriam opinionem hic intendit determinare. Similiter dicit 'dicimur', quare non dicit 'dicuntur' ut diceretur de aliis, dicendum quod homo quodam modo est omnia, quia cum omnibus participat. Conuenit enim cum animatis in essendo, cum plantis uegetando, cum brutis sentiendo, cum angelis intelligendo. Vnde ponendo homines ponit quodammodo omnia; et propter hoc dicit 'dicimur', BML, Plut. 11. sin. 2, f. 17r.

41. Per una descrizione del codice si veda la scheda *Nuovo_Codex* all'indirizzo www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/230940 e *Libri del fondo antico*, pp. 547-549 (scheda nr. 64 a cura di S. MASOLINI). Si vedano poi R.-A. GAUTHIER, *Praefatio*, in ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. R.-A. GAUTHIER, Bruxelles-Leiden 1974, vol. I, p. CLVI, nr. 81; E. FRANCESCHINI,

ad un progetto unitario e una mano cancelleresca della seconda metà del XIII secolo riporta che esso fu in uso ai frati Lapo e Tedice di Fabbro dei Tolosini di Firenze⁴². Al f. 77r, in corrispondenza dell'inizio dell'*Etica*, si trova la seguente nota (FIG. 5):

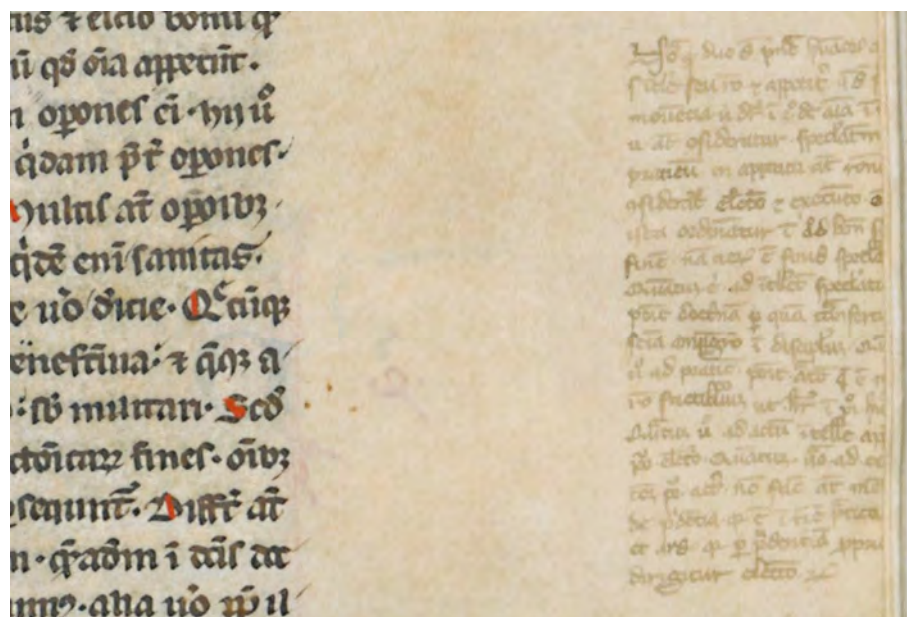


FIG. 5. BML, Plut. 13 sin. 6, f. 77r, glossa a margine dell'*Etica*

«Si noti che sono due i principi delle azioni umane, cioè l'intelletto o la ragione e il desiderio, che sono principi che muovono, come si dice nel terzo «libro» del *De anima*. Nell'intelletto, inoltre, si considera «quello» speculativo o pratico. Nel desiderio o nella ragione si considera la scelta e l'esecuzione. Tutte queste cose sono ordinate ad un qualche bene come al fine. Infatti, il vero è il fine della speculazione. Quanto infatti all'intelletto speculativo, «Aristotele» pone la dottrina secondo cui la scienza viene trasferita dal maestro al discepolo. Quanto invece «all'intelletto» pratico, «Aristotele» pone l'arte che è la retta ragione delle cose fattibili, come si dice nel sesto «libro» di questa «opera». Quanto invece all'atto dall'intelletto appetitivo si pone la

Sulle versioni latine medievali del *Peri chromaton*, in ID., *Scritti di filologia latina medievale*, voll. I-II, Padova 1976, vol. II, pp. 654-673, in part. pp. 654-655, 657-663, 670; DAVIS, *L'Italia di Dante*, pp. 149 n. 70, 151 n. 95; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 25 n. 13, 28 n. 21, 34; G. MURANO, *Opere diffuse per exemplar e pecia*, Turnhout 2005, p. 266.

42. Cfr. *Libri del fondo antico*, pp. 547-549 (scheda nr. 64 a cura di S. MASOLINI).

scelta. Quanto poi all'esecuzione pone l'atto; ma non fece menzione delle cose predette, perché è nella ragion pratica come anche l'arte, perché per la prudenza si dirige propriamente la scelta delle cose»⁴³.

La glossa riporta un passo del commento di Tommaso d'Aquino al primo libro dell'*Etica*, che dunque era ben noto come testo di accompagnamento allo studio della filosofia morale di Aristotele anche negli ambienti degli *studia generalia* francescani⁴⁴.

La stessa situazione si presenta col manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14 sin. 2, che contiene la *Metafisica* di Aristotele e che nei margini del *recto* e del *verso* del primo *folio* riporta una lunga glossa che inizia con le parole: «Come dice il Filosofo nei suoi <libri> politici, quando molte cose sono ordinate ad una cosa sola occorre che una sola di quelle sia regolatrice o reggente e che le altre siano regolate o governate»⁴⁵ (FIG. 6).

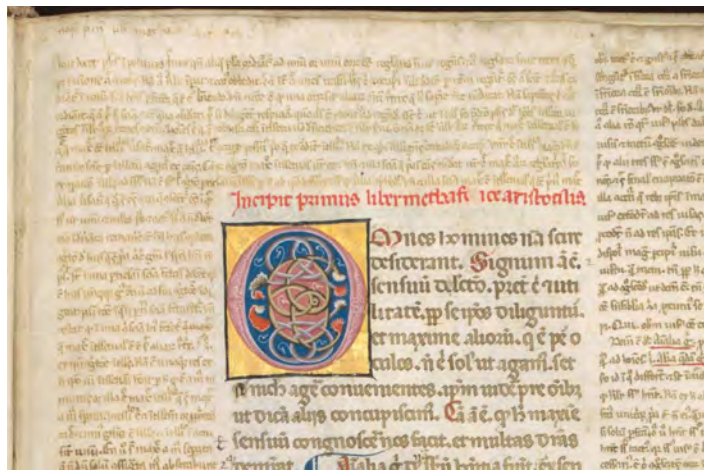


FIG. 6. BML, Plut. 14 sin. 2, f. 1r

43. «Nota quod duo sunt principia humanorum a<ctuuum>, scilicet intellectus seu ratio et appetitus, que sunt p<incipia> mouentia, ut dicitur in 3^o *De anima*. In <intellectu> autem consideratur speculatiuum <aut> practicum. In appetitu aut ratione consideratur electio et executio. O<mnia> ista ordinatur in aliquod bonum sicut <in> finem. Nam uerum est finis speculati<onis>. Quantum enim ad intellectum speculati<uum> ponit doctrinam per quam transferi<tur> scientia a magistro in discipulum. Quan<tum> uero ad praticum ponit artem que est <recta> ratio factibilium ut habetur in VI^o hu<ius>. Quatum uero ad actum intellectus ap<petitiui> ponitur electio. Quantum uero ad exe<cutiorem> ponitur actus; non fecit autem men<tionem> de predicta, quia est in ratione pratica <sicut> et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio rerum», BML, Plut. 13 sin. 6, f. 77r.

44. Si veda THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri ethicorum*, I, lect. 1, n. 8.

45. «Sicut docet Philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum oportet unum eorum esse regulans siue regens et alia regulata sue recta», BML, Plut. 14 sin. 2, f. 1r.

Si tratta del prologo e di parte della prima *lectio* del commento dell'Aquinate all'opera dello Stagirita.

A questa serie di manoscritti, che nei margini del testo aristotelico trasmettono commenti di autori scolastici, appartiene anche il codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 sin. 7, che contiene commenti aristotelici del francescano Adam di Buckfield e di autori di ambiente inglese⁴⁶. Nello specifico, il manoscritto contiene, nei margini dei testi aristotelici, i commenti di Adam alla *Metaphysica nova* (ff. 100r-192v), ai *Meteorologica* (ff. 194r-247r), mentre per i commenti al *De caelo et mundo* (ff. 1r-73v) e alla *Metaphysica vetus* (ff. 76r-91r) Silvia Donati ha sollevato dubbi, suggerendo, soprattutto per il secondo dei due testi, un'attribuzione ad Adam di Whyteby⁴⁷ (fig. 7).



FIG. 7. BML, Plut. 13 sin. 7, f. 1r

46. Per una descrizione del manoscritto si veda la scheda *Nuovo_Codex* all'indirizzo www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-plut-13-sin/233894 e *Libri del fondo antico*, pp. 549-551 (scheda nr. 65 a cura di S. MASOLINI). Si vedano poi G. VUILLEMIN-DIEM, *Einleitung*, in *Aristoteles, Metaphysica lib. I-X, XII-XIV. Translatio Anonyma sive 'Media'*, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden 1976, pp. xxxii-xxxiii; DAVIS, *L'Italia di Dante*, pp. 149 n. 70, 151 n. 95; BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, p. 34; CALMA (2000), I.1, pp. 21 nr. 3, 22 nr. 17; APPOLLONIBRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, pp. 418-419.

47. Cfr. S. DONATI, *Il commento alla «Fisica» di Adamo di Bocfeld e un commento anonimo della sua scuola*. Parte I, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 9 (1998), pp. 111-178; EAD., *Il commento alla «Fisica» di Adamo di Bocfeld e un commento anonimo della sua scuola*. Parte II, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 10 (1999), pp. 233-297; APPOLLONIBRUMBERG CHAUMONT-MARMO, *Grammatica, logica e filosofia naturale*, p. 419.

Rispetto, dunque, ad una vita intellettuale prevalentemente centrata sulla teologia, che sembra qualificare Santa Maria Novella, l'ultimo decennio del Duecento vede a Santa Croce la presenza di un insegnamento filosofico di livello universitario, che si riflette non solo nella ben fornita biblioteca del convento, ma anche nei testi in uso presso i *lectores* e nelle glosse e annotazioni che essi contengono e che non è inverosimile ricondurre a chi insegnava nello *studium*. Certamente, la natura dei manoscritti filosofici, appartenenti al nucleo antico della biblioteca di Santa Croce, rimanda ad un ambiente intellettuale capace di padroneggiare con sicurezza le tecnicità del discorso filosofico.

«ARTIS FISICE PROFESSOR ET DOCTOR»: MEDICI, GIURISTI E NOTAI

La presenza degli *studia* di Santa Maria Novella e Santa Croce, uniti a quella di Santo Spirito, innesta Firenze in quella rete di istituzioni intellettuali di alto livello che attraversa l'Europa latina del tempo. Un quadro plurale e articolato, nel quale il definirsi di specifiche *rationes studiorum* deliberate dagli ordini mendicanti si somma al legame con i maggiori *studia* universitari, a cominciare da Parigi o Oxford, ma anche Bologna. Luoghi, questi, nei quali l'insegnamento della filosofia ha conosciuto un significativo sviluppo e si è strutturato sul piano istituzionale, come anche su quello epistemologico. Ed il quadro intellettuale universitario, quale fonte di cultura filosofica, incide sulla Firenze degli ultimi anni del Duecento e dei primi decenni del Trecento, non solo grazie alla mediazione degli ordini religiosi. Una serie di figure, eminenti dal punto di vista del sapere, che animano la vita della città in questi decenni sono radicate in una formazione intellettuale di livello universitario, di cui la filosofia costituisce un pilastro. Esemplificativo, al riguardo, è il caso dei medici «fiorentini» che hanno un *curriculum* universitario acquisito per lo più a Bologna, ossia in uno *studium* che vede l'insegnamento delle arti – dunque anche della filosofia – strutturarsi e, per così dire, istituzionalizzarsi proprio in seno alla pratica medica⁴⁸.

48. Sulla vicenda dello *studium* bolognese si veda A. I. PINI, *Studio, università e città nel Medioevo bolognese*, Bologna 2005; G. CENCETTI, *Lo Studio di Bologna. Aspetti, momenti e problemi (1935-1970)*, a cura di R. FERRARA - G. ORLANDELLI - A. VASINA, Bologna 1970; G. ROSSI, «*Universitas scholarium*» e *comune (secoli XII-XIV)*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna» n.s. I (1956),

La frequentazione bolognese si riflette sulla cultura dei medici, quali Taddeo Alderotti, non solo per quanto attiene la cultura di base, ma più ampiamente per la pratica della filosofia come elemento integrato nella professione di personaggi del genere. Figura strettamente legata all'ambiente fiorentino, l'Alderotti testimonia di una alta padronanza della filosofia e di un suo utilizzo tanto nella sua funzione di medico e docente di medicina quanto nell'impegno culturale a più ampio raggio che porta avanti⁴⁹. Significativamente, ad esempio, Taddeo ricorre alla filosofia nella

pp. 173-266, riedito in ID., *Studi di storia giuridica medievale*, a cura di G. GUALANDI - N. SARTI, Milano 1997, pp. 141-264; *Studenti e università degli studenti dal XII al XIV secolo*, a cura di G. P. BRIZZI - A. I. PINI, Bologna 1988. Per quanto attiene all'insegnamento della medicina negli *studia* europei fra XIII e XIV secolo, la letteratura disponibile è consistente. Riguardo al nesso con la filosofia si vedano, a titolo esemplificativo, N. SIRAI, *The Faculty of Medicine*, in *A History of University in Europe*, voll. I-IV, ed. by H. DE RIDDER-SYMOENS, Cambridge 1992-2011, vol. I, pp. 360-387; N. SIRAI, *Medicine and the Italian Universities. 1250-1600*, Leiden 2001; C. O'BYLLE - R. FRENCH - F. SALMÓN, *El aprendizaje de la medicina en el mundo medieval. Las fronteras de la enseñanza universitaria*, in «Dynamis» XX (2000), pp. 17-393; C. CRISCIANI, *Curricula e contenuti dell'insegnamento. La medicina dalle origini al secolo XV*, in *Storia delle Università in Italia*, vol. II, a cura di G. P. BRIZZI - P. DEL NEGRO - A. ROMANO, Messina 2007, pp. 182-204; T. PESENTI, *Arti e medicina. La formazione del curriculum medico*, in *Luoghi e metodi d'insegnamento nell'Italia medievale (secoli XII-XIV)*. Atti del Convegno internazionale di studi (Lecce-Otranto, 6-8 ottobre 1986), a cura di L. GARGAN - O. LIMONE, Galatina 1989, pp. 153-177; *Medical Ethics. Premodern Negotiations between Medicine and Philosophy*, ed. by M. GADEBUSCH BONDIO, Stuttgart 2014; J. CHANDELIER, *Medicine and Philosophy*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. LAGERLUND, Dordrecht 2010, pp. 735-742; CH. SCHMITT, *Aristotle among the Physicians*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, ed. by A. WEAR *et al.*, Cambridge 1985, pp. 1-15. Più puntuali sul nesso fra medicina e filosofia fra XIII e XIV sono gli studi di P.-G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's «Tegni» (1300-1450)*, Napoli 1984; J. AGRINI - C. CRISCIANI, «*Edocere medicos*». *Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Milano-Napoli 1988; D. JACQUART, *La scolastica medica*, in *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo*, a cura di M. GRMEK, Roma-Bari 1993, pp. 261-322; D. A. LINES, *Natural Philosophy in Renaissance Italy. The University of Bologna and the Beginnings of Specialization*, in «Science and University of Early Modern Europe. Teaching, Specialization, Professionalization, in Early Science and Medicine» VI (2001), pp. 267-323. Per quanto attiene al caso specifico di Bologna e del rapporto fra *artes* e medicina nello studio bolognese nei decenni danteschi, si vedano alcuni contributi del citato volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, in particolare A. TABARRONI, *La nascita dello Studio di Medicina e Arti a Bologna*, pp. 25-36; C. CRISCIANI, *Medici e filosofi*, pp. 37-66; G. FIORAVANTI, *I filosofi e la medicina: una progressiva autonomia*, pp. 65-76; C. CRISCIANI - G. FIORAVANTI, *I filosofi e i medici come gruppo: autorappresentazione e autopromozione*, pp. 77-90.

49. Su Taddeo Alderotti resta fondamentale lo studio di N. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medieval Learning*, Princeton N.J. 1981, che oltre all'Alderotti discute delle biografie intellettuali dei medici, una buona parte di loro fiorentini, la cui formazione e la cui professione gravitano attorno allo *studium* bolognese. Sull'Alderotti si vedano anche N. SIRAI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago-London 1990; B. NARDI, *L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotti*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XI (1949), pp. 11-22; K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton 1985; C. CRISCIANI - R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Due manoscritti con questioni mediche. Note e schede*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières*

discussione degli aspetti epistemologici dell'*ars medica* e spiega, nel commentare il prologo delle *Isagoge* di Ioannikios:

«Dice dunque <Ioannikios> che la medicina è scienza; questo, infatti, è il genere della medicina e la stessa medicina viene distinta dagli abiti i quali non sono scienza come lo sono l'intelletto, la prudenza, la sapienza e l'opinione. L'intelletto, infatti, differisce dalla scienza, perché l'intelletto si occupa soltanto dei principi, mentre la scienza si occupa della conclusione, come si dice alla fine degli *Analitici Secondi* e nel sesto <libro> dell'*Etica*. <Aristotele>, infatti, li dice che l'intelletto è percezione dei principi di cui non vi è dimostrazione, mentre la scienza è un abito dimostrativo che muove da premesse. Inoltre, la scienza differisce dalla prudenza; infatti, la scienza si occupa degli universali e la prudenza dei particolari. Perciò, Aristotele nel libro dell'*Etica* dice che la prudenza è l'abito che consiglia riguardo ai beni e mali umani. Inoltre, differisce dalla sapienza perché la scienza è soltanto conoscenza della conclusione, mentre la sapienza è conoscenza dei principi e della conclusione. Inoltre, differisce dalla opinione; l'opinione, infatti, può essere vera e falsa, ma la scienza può essere solamente vera, come si dice nel <libro> primo degli *Analitici Secondi*»⁵⁰.

Il richiamo all'epistemologia aristotelica appare chiaramente come la cornice culturale nella quale si muove la pratica e l'insegnamento della medicina da parte dell'Alderotti. E del resto, è proprio all'interno di questo spazio che anche il lessico concettuale della medicina prende forma attraverso un ricorso costante alla filosofia naturale e alle sue nozioni⁵¹.

L'intreccio di filosofia e medicina che in tal modo si produce emerge con

universitaires (XIII^e-XV^e siècles), eds. J. CHANDELIER - A. ROBERT, Rome 2015, pp. 387-431. Per un profilo biografico dell'Alderotti si vedano anche A. D'ADDARIO, *Alderotti, Taddeo*, in *Enciclopedia Dantesca*, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti_%28Enciclopedia-Dantesca%29/; L. BELLONI - L. VERGNANO, *Alderotti, Taddeo*, in *DBI* 2 (1960), accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-alderotti_%28Dizionario-Biografico%29/.

50. «Dicit ergo quod medicina est scientia; hoc enim est genus medicine, et separatur ipsa medicina ab habitibus qui non sunt scientia quales sunt intellectus, prudentia, sapientia et opinio. Intellectus enim differt a scientia, quia intellectus est solummodo circa principia, scientia vero circa conclusionem, sicut dicitur in fine posteriorum et in 6^o ethicorum. Dicit enim ibi quod intellectus est perceptio principiorum quorum non est ratio, sed scientia est demonstrativus habitus ex premissis. Item, differt scientia a prudentia, nam scientia est circa universalia et prudentia circa particularia; vnde Aristoteles in libro ethicorum ait quod prudentia est habitus consiliativus circa bona et mala humana. Item, differt a sapientia, quia scientia est solum cognitio conclusionis, sed sapientia est cognitio principiorum et conclusionis. Item, differt ab opinione; nam opinio potest esse vera et falsa, scientia solum vera, sicut dicitur in primo potestiorum», THADDEUS FLORENTINUS, *In Isagogas Ioannitii expositio*, in *Thaddei Florentini Expositiones in arduum aphorismorum. Ippocratis volumen. In divinum pronosticum Ippocratis librum. In preclarum regiminis acutorum Ippocratis opus. In subtilissimum Ioannitii Isagogarum libellum*, Venetiis 1527, f. 343b.

51. A questo proposito si vedano le osservazioni di SIRAISI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, pp. 154-186.

tutta evidenza da una rapida ricognizione delle rubricature che introducono alcune serie di *quaestiones* di Taddeo Alderotti, nelle quali sono i temi della filosofia naturale ad essere oggetto di discussione e analisi. A titolo esemplificativo se ne riportano alcuni, tratti dalla discussione dei contenuti della sezione *Quod comeditur et bibitur* del *Canone* di Avicenna. Chiedendosi allora, riguardo alla natura dell'anima umana, in che senso essa sia *forma*, Taddeo affronta alcuni quesiti filosofici:

«Riguardo a questa forma è necessario interrogarsi su tre cose. In primo luogo sulla essenza della stessa. La seconda «questione» è sulla creazione e sullo sviluppo della stessa. La terza questione riguarda l'agire della stessa. Per cui in questo paragrafo discuteremo solo delle prime due questioni. Riguardo alla prima delle quali si pongono quattro interrogativi. Il primo è se questa forma sia qualcosa o no. Il secondo è se sia sostanza o atto. Il terzo è, posto che sia sostanza, se sia materia, forma o il composto. Il quarto «è», posto che sia forma, se sia totale o particolare»⁵².

La filosofia entra dunque a far parte della professione di una figura come l'Alderotti, che dalla propria formazione medica ricava una cultura filosofica che è al livello di quella dispensata dalle maggiori Facoltà delle Arti europee del tempo. Al riguardo, può essere utile richiamare la consistenza che in questo specifico ambito disciplinare aveva la collezione privata dei testi scritti appartenuta ad un *magister* di medicina bolognese, coevo del medico fiorentino. Negli atti di un processo che lo vide coinvolto, si trova infatti la lista dei testi che nel 1286 appartenevano a Taddeo d'Arezzo⁵³. Vi è inclusa una ricca sezione di opere di logica, la quale annovera tutte le opere aristoteliche che compongono l'*Organon*, a cui si aggiungono alcuni dei maggiori commenti, non solo quelli divenuti «canonici» di Boezio, ma anche quelli di autori del XIII secolo entrati nel *corpus* di testi legato alla

52. «Circa istam formam necesse oportet tria queri. Primum est de ipsius essentia. Secundum est de ipsius inuentione et processu. Tercium est de ipsius operatione. Vnde in hoc paragrapho solum de duobus primis disputabimus. De quorum primo quatuor queruntur. Primum est an ista forma sit aliquid uel non. Secundum est an sit substantia uel actus. Tercium est dato quod sit substantia, an sit materia, forma uel compositum. Quartum dato quod sit forma, an sit totalis uel particularis», THADDEUS FLORENTINUS, *Quod comeditur*, ms. BAV, Pal. lat. 1246, f. 83r-v. Sul manoscritto vaticano, copiato dopo il 1468, si veda la scheda MEL accessibile all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/113564 e L. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek*, Wiesbaden 1981, pp. 277-278. Per una ricognizione dei titoli delle *quaestiones* di Taddeo Alderotti, da cui emerge la portata anche filosofica della sua produzione, si veda SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, p. 308.

53. Si veda L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, in «Aevum» LXXXVI (2012), pp. 667-690.

pratica della filosofia. Vi si trovano così le componenti della *Logica vetus*, ossia: alcuni commenti alle *Isagoge* di Porfirio, ai *Praedicamenta* e al *Perihermenias*, un ulteriore commento alle *Isagoge* porfiriane, il commento di Boezio al *Perihermenias* e uno al *Liber sex principiorum* attribuito a Gilberto di la Porrée. Un secondo gruppo di testi include la *Logica nova*, di cui fanno parte alcune note sugli *Analytica Priora*, il commento di Robert Kilwardby alla medesima opera aristotelica, quello di Tommaso d'Aquino agli *Analytica Posteriora*, quello di Boezio di Dacia ai *Topici* e quello di Egidio Romano ai *Sophistici elenchi*. A questi due gruppi si aggiungono, quali testi di logica, il *Tractatus* o *Summulae logicales* di Pietro Ispano, un esemplare del *De fallaciis* e delle glosse al *De suppositionibus*. Chiudono la sezione di logica dell'elenco dei libri di Taddeo d'Arezzo una raccolta di *Sophismata* e un anonimo trattato di logica⁵⁴. Una seconda sezione dell'elenco raccoglie i titoli di filosofia naturale e questa appare così composta: le opere complete di Boezio di Dacia, il commento dello stesso Boezio al *De memoria et reminiscentia*, quelli di Boezio e Sigieri di Brabante al *De generatione et corruptione* e al *Liber de causis*, delle copie parziali di quattro *libri naturales*, ossia: *Physica*, *De anima*, *De coelo et mundo*, *Metaphysica*. Vi sono poi due raccolte di *propositiones* tratte dai *libri naturales*, due trattati di filosofia naturale di *magister Sturio cremonensis* e la *Metaphysica* di Algazel⁵⁵.

Il nutrito elenco di titoli filosofici profila un'ampia conoscenza del *curriculum* di studi dei *magistri artium* a cui però si aggiunge una considerevole frequentazione di opere coeve, soprattutto di ambito parigino. Queste ultime riflettono, da un lato, il legame fra Bologna e Parigi, che sul finire del XIII secolo è esemplificato da una figura come Gentile da Cingoli, e dall'altro lato di una diffusione del sapere filosofico che, grazie a personaggi dotati di una solida preparazione in questa disciplina, si gioca anche al di fuori delle aule universitarie⁵⁶. E la diffusione di una cultura filosofica di

54. Si veda GARGAN, *Biblioteche bolognesi*, pp. 670-671.

55. Ivi, p. 671. Su Storione da Cremona si veda A. TABARRONI, *La logica in Italia prima di Pietro Ispano. I «Tractatus» di Storione da Cremona*, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, a cura di L. BIANCHI - O. GRASSI - C. PANTI, Roma 2018, pp. 105-146.

56. Su Gentile da Cingoli si vedano M. GRABMANN, *Gentile da Cingoli, ein Aristotelesklärer aus Zeit Dantes*, München 1941; S. GENTILI, *Gentile da Cingoli*, in *DBI* 53 (2000), accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-cingoli_%28Dizionario-Biografico%29/; C. MARMO, *Gentile da Cingoli e il suo ambiente tra filosofia e saperi medici*, in *Parva Naturalia. Saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale (Macerata, 7-9 dicembre 2001), a cura di C. CRISCIANI - R. LAMBERTINI - R. MARTORELLI VICO, Pisa-Roma 2004, pp. 19-49. Sul legame della produzione filosofica bolognese con Parigi si veda la sintesi in A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo studio bolognese di arti e medicina*, in *Dante fra il sette-*

alta qualità fra l'*élite* intellettuale fiorentina che ha una formazione universitaria emerge anche al di là della cerchia dei medici. Ne è testimone il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr. E.I.252, databile ai primi anni del XIV secolo e che prima di entrare nella biblioteca di Santa Maria Novella era appartenuto a Federico di Bartolo Bardi. Quest'ultimo, arciprete, canonico della cattedrale e priore di Santa Maria Sopra Porta, titolare di prebende ecclesiastiche anche ad Arezzo, Lucca, Lancaster, York e Aix-en-Provence, è un canonista di fama, dunque con una formazione universitaria di alto livello⁵⁷. Il manoscritto si presenta come una silloge di testi di Radolfo Brito e di *magistri artium* parigini, la cui redazione data fra la fine del XIII e i primi anni del secolo successivo⁵⁸. Scorrendo la descrizione dei contenuti del codice emerge il quadro di una collezione di testi strettamente legati all'insegnamento parigino di fine XIII e inizio XIV secolo. L'indice è così composto:

centocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021). Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), voll. I-II, a cura di E. MALATO - A. MAZZUCCHI, Roma 2016, vol. I, pp. 327-348.

57. Sulla figura di Federico di Bartolo Bardi e la sua collocazione nel quadro della storia della chiesa fiorentina si veda G. W. DAMERON, *Florence and Its Church in the Age of Dante*, Pennsylvania 2005.

58. Per una descrizione del manoscritto si rimanda alla scheda in *Madoc* accessibile all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-e-manoscript/180800. Si vedano poi POMARO, *Censimento I*, pp. 388-391; S. EBBESEN, *Words and Signification in 13th-Century Questions on Aristotle's Metaphysics*, in «Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin» LXXI (2000), pp. 71-114; F. HENTSCHEL - M. PIKAVÉ, *Eine Textgattung der Pariser Artistenfakultät im frühen 14. Jahrhundert*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hrsg. J. A. AERTSEN - K. EMERY JR. - A. SPEER, Berlin-New York 2001, pp. 618-634, p. 631; S. DONATI, *Utrum accidens possit existere sine subiecto. Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in den Physikkommentaren des 13. Jahrhunderts*, in *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 577-617, p. 580; S. EBBESEN, *Radulphus Brito on the «Metaphysics»*, in *Nach der Verurteilung von 1277*, pp. 456-492, in part. pp. 456, 465, 467, 471; S. DONATI, *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione del commento alla «Fisica»: commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.*, in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift J.A. Aertsen*, hrsg. M. PIKAVÉ, Berlin-New York 2003, pp. 60-139, p. 62; I. COSTA, *Le «quaestiones» di Radolfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Turnhout 2008, p. 104 n. 19, pp. 159-168; F. AMERINI, *The Semantics of Substantial Names. The Tradition of the Commentaries on Aristotle's «Metaphysics»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales» LXXV (2008), pp. 395-400; I. COSTA, *«Deus in corpore humano hospitatus»: un document sur l'«inceptio» à la faculté des arts (XIII^e-XIV^e siècle)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXVI (2009), pp. 235-259; S. W. DE BOER, *Radulphus Brito's Commentary on «De anima»*, in «Vivarium» L (2012), pp. 245-353, in part. pp. 266, 268-353; I. COSTA, *Radolfo Brito e la metafisica*, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di M. LENZI - C. A. MUSATTI - L. VALENTE, Roma 2013, pp. 191-228, in part. pp. 191-217, 221-227.

- Radulphus Brito, *Quaestiones super Physicam* (ff. 1ra-60ra);
 Anonymus, *Quaestiones de caelo et mundo* (ff. 61ra-103vb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super libros Meteorologicarum* (ff. 104ra-140vb);
 Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super librum De generatione et corruptione* (ff. 141ra-159rb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De anima* (ff. 161ra-205vb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De sensu et sensato* (ff. 207ra-214rb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De memoria et reminiscencia* (ff. 214va-217ra);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De sompno et vigilia* (ff. 217rb-225ra);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De iuventute et senectute et de morte et vigilia* (ff. 225rb-229rb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De motibus animalium* (ff. 229va-232va);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De physionomia* (ff. 232vb-242va);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super librum De causis* (ff. 242va-249rb);
 Anonymus, *Quaestiones in libros physicorum* (ff. 249va-262rb);
Bacalarii Thome cuiusdam commendatio (ff. 263ra-264vb);
 Radulphus Brito, *Quaestiones super Metaphysicam* (ff. 265ra-310ra);
Tabula quaestionum (ff. 312r-319r).

La presenza a Firenze di manoscritti di questo genere fra i beni privati di canonisti, giuristi o medici, mostra come, accanto agli *studia* degli ordini religiosi e alle biblioteche che si venivano formando attorno ad essi, la filosofia trovasse uno spazio considerevole nella biografia intellettuale delle *élites* culturali della città. Queste ultime si muovono spesso in un orizzonte geografico e culturale che supera i limiti delle mura cittadine.

La frequentazione della filosofia da parte degli uomini che vantano un *cursus studiorum* universitario non si limita tuttavia alla sola dimensione della formazione o alle implicazioni che il ricorso a tale sapere ha per l'insegnamento della propria *ars*, come si è visto per Taddeo Alderotti. Proprio quest'ultimo testimonia di come la filosofia rappresenti il terreno su cui prende forma una ulteriore dimensione della vita intellettuale della Firenze di Dante, perché sono queste figure a rendersi attive protagoniste di un ampliamento della diffusione del sapere filosofico mediante il ricorso al volgare e nel quadro di una sensibilità culturale urbana che viene crescendo e strutturandosi lungo la seconda metà del XIII secolo. E proprio Dante è testimone privilegiato di questo processo di «traslazione» di contenuti filosofici che è certamente linguistico, ma è al tempo stesso sociale, perché riversa al di fuori della sfera degli *studia*, adattandoli, contenuti filosofici principalmente di ambito etico, che incidono sulla cultura

diffusa della società comunale fiorentina, fatta di antica nobiltà magnatizia e di «gente nova». Più in dettaglio, a Taddeo Alderotti si deve il volgarizzamento del *Liber ethicorum*, ossia dell'epitome dell'*Etica Nicomachea* aristotelica conosciuta in latino come *Summa Alexandrinorum* a cui si sommano fonti ulteriori, come passi della traduzione dell'*Etica* di Roberto Grossatesta, elementi tratti dai commenti greci al testo aristotelico tradotti in latino sempre da Grossatesta e passi dai commenti di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino⁵⁹.

La stesura e la circolazione dei volgarizzamenti di Taddeo si inquadra dentro un crescente interesse da parte delle *élites* urbane per i contenuti dell'etica, che vede proprio la *Summa Alexandrinorum* al centro di molteplici iniziative di *translatio* che si affiancano al lavoro compiuto dal medico fiorentino⁶⁰. È noto il severo giudizio che nel *Convivio* Dante pronuncia riguardo alla qualità letteraria del volgarizzamento aristotelico dell'Alderotti. Parole, quelle del poeta fiorentino, che tuttavia consentono di problematizzare un aspetto della vita culturale di una città come la Firenze di fine Duecento e inizio Trecento, quello della diffusione del sapere filosofico, che evidentemente aveva alimentato discussioni

59. Per il testo latino della *Summa Alexandrinorum* si veda F. WOERTHER, *La «Summa Alexandrinorum». Abrégé arabo-latin de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, Leiden 2021. Si vedano anche C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina 1904; G. B. FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont* (c. 1250-1331). Appendix 14. «*Summa Alexandrinorum*», in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» XII (1982), pp. 151-252; K. UBL, *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont* (1331), in «Deutsche Archiv Erforschung des Mittelalters» LV (1999), pp. 499-548; R. SACCENTI, *La «Summa Alexandrinorum» storia e contenuto di un'epitome dell'«Etica Nicomachea»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales» LXXVII (2010), pp. 201-234. Da segnalare che l'interesse per l'*Etica* aristotelica attestato dal lavoro di volgarizzamento dell'Alderotti corre in parallelo a quello che emerge negli ambienti degli *studia* mendicanti presenti in città, soprattutto Santa Croce. Significativa al riguardo è la presenza nella biblioteca del convento di un manoscritto, oggi BML, Plut. 6 sin. 10, che contiene una silloge dell'*Etica Nicomachea* unita a testi morali di matrice stoica. Su questo si veda GENTILI-GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche*, p. 103. Per una descrizione del codice si veda *Libri del fondo antico*, pp. 522-524 (scheda nr. 55 a cura di V. ALBI).

60. Si vedano, come trattazione circa il quadro d'insieme, i lavori di S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*; I. ZAVATTERO, *I volgarizzamenti duecenteschi della «Summa Alexandrinorum»*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» LIX (2012), pp. 333-359; S. GENTILI, *La filosofia dal latino al volgare*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, pp. 191-226. Riguardo alla traduzione in volgare dell'Alderotti si vedano S. GENTILI, *L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti* (m. 1295). *Saggio di commento*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XVII (2006), pp. 249-282; EAD., *Amicizia, città e spazio sociale nell'«Etica di Aristotele» volgarizzata da Taddeo Alderotti*, in *Parole e realtà dell'amicizia medievale*. Atti del Convegno di Studio (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-4 dicembre 2010), a cura di I. L. SANFILIPPO - A. RIGON, Roma 2012, pp. 127-144; EAD., *L'uomo aristotelico*; EAD., *La filosofia dal latino al volgare*, pp. 205-215; EAD., *La magnanimità nell'Italia medievale: commento ai capitoli IV, 8-11 dell'«Etica in volgare» di Taddeo Alderotti*, in «Revista de poética medievale» XXXII (2018), pp. 173-300; EAD., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, a cura di D. A. LINES - E. REFINI, Pisa 2014, pp. 1-21.

e certamente diveniva il terreno di progetti fra loro alternativi. Dante menziona il lavoro dell'Alderotti in rapporto alla trattazione del tema della lingua adeguata al sapere filosofico. E qui l'Alighieri mette in guardia dai rischi che si celano nella traduzione di un testo filosofico da una lingua all'altra, in questo caso dal latino al volgare. La traduzione dell'Alderotti figura così quale esempio negativo di un passaggio linguistico che si risolve in una lingua inadeguata ad esprimere i contenuti che invece sono fissati nel testo di partenza. Spiega Dante:

«Mossimi secondamente per gelosia di lui. La gelosia dell'amico fa l'uomo sollicito a lunga provedenza. Onde, pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni [a] alcuno illitterato avrebbe fatto lo commento latino trasmutare in volgare, e temendo che 'l volgare non fosse stato posto per alcuno che l'avesse laido fatto parere, come fece quelli che trasmutò lo latino dell'Etica – cioè fue Taddeo ipocratista –, providi a ponere lui, fidandomi di me di più che d'un altro»⁶¹.

La preoccupazione di Dante è quella di mettere in evidenza come il volgare possa essere lingua filosofica, nel senso che si può fare filosofia usando il volgare allorché ci si misura con testi dottrinali a loro volta in volgare, come è il caso delle canzoni commentate nei trattati del *Convivio*. La sua critica si indirizza al volgare impiegato dall'Alderotti che, nel suo essere calco del testo originale, dal punto di vista di Dante, non riesce ad avere la stessa forza significativa del latino filosofico e ugualmente non è capace di attuare tutta la propria capacità di lingua filosofica.

La scelta operata dall'Alderotti appare di segno diverso, poiché operando una *translatio* egli non solo trasferisce un contenuto ma modella e plasma un lessico filosofico in lingua volgare costruendolo sul calco del latino. A titolo esemplificativo si può operare un raffronto fra l'*incipit* del sesto libro dell'*Etica* nel latino della *Summa Alexandrinorum* e nel volgare di Taddeo, qui citato dal manoscritto Firenze, Archivio di Stato, Cerchi 844, che data alla metà del XIV secolo e che appartenevano alla famiglia fiorentina dei Cerchi⁶².

61. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* I, X, 10.

62. Su questo manoscritto si veda la scheda descrittiva in *Nuovo_Codex* accessibile all'indirizzo www.mirabileweb.it/CODEX/firenze-archivio-di-stato-cerchi-844/222145.

<i>Summa Alexandrinorum</i> , ed. WOERTHER, p. 228, ll. 1-6	Taddeo Alderotti, <i>Liber ethicorum</i> , Firenze, Archivio di Stato, Cerchi 844, f. 46va-b
<p>«Liber V»</p> <p>Virtutum due sunt species, uirtus uidelicet figuralis pertinens anime sensibili que non habet rationem ueram et uirtus intellectus que pertinet anime rationali que habet rationem et discretionem et intellectum. Anima igitur sensibilis agit et fugit et prosequitur absque preconuisione et electione. Anima uero rationalis agit et affirmat et negat et assentit et dissentit ex consiliatione et electione.</p>	<p>Libro VI. Qui gomincia il sesto libro dell'Eticha. E determina delle virtù intellectuali, perciò che infino a qui elli sia determinato delle uirtudi morali.</p> <p>Due sono le spetie delle uirtute, l'una si chiama morale, la quale si pertiene a l'anima sensibile la quale non ae ragione. Et è un altra uirtute intellectuala la quale si pertiene a l'anima rationale la quale ae intendimento et discretione. Et dunque l'anima sensibile si fae et fugge et perseguita sança deliberatione neuna. Et perciò è decto che questa uirtute si dissidera concupiscença diliberatione niuna...</p>

Se la traduzione in volgare realizzata dall'Alderotti mira espressamente a trasferire il linguaggio della filosofia morale aristotelica in lingua volgare, occorre rilevare come questa sia una delle forme che nella Firenze di Dante assume non solo la circolazione di scritti filosofici ma anche la loro produzione. Il modello scolastico del commento filosofico, che Dante fa propria nel *Convivio* nel quadro dell'accurata disamina epistemologica circa la filosofia in lingua volgare richiamata sopra a proposito delle critiche all'Alderotti, è uno dei terreni su cui si gioca il rapporto fra i due ambiti linguistici della cultura fiorentina del tempo.

Allo stesso retroterra intellettuale del volgarizzatore del *Liber ethicorum*, ossia quello di medici «fiorentini» attivi presso lo *studium* bolognese, appartiene Dino del Garbo († 1327), al quale si deve un commento dottrinale in latino alla canzone *Donna mi priega che io deggia dire* di Guido Cavalcanti⁶³.

Sui *marginalia* del manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. L.V.176, databile fra 1363-1366, e identificato come un autografo di Giovanni Boccaccio, si trova trascritto il testo del medico fiorentino attorno ai versi della canzone cavalcantiana. Il commento affronta il testo poetico in volgare con la tecnica della *divisio textus* propria della *lectura* universitaria e discute lo scritto del «primo amico» di Dante come fonte

63. Sulla figura di Dino del Garbo si vedano SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils*, ad indicem; A. DE FERRARI, *Del Garbo, Dino*, in DBI 36 (1988), accessibile in rete all'indirizzo [www.treccani.it/enciclopedia/dino-del-garbo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/dino-del-garbo_(Dizionario-Biografico)/); SIRAI, *Medicine and the Italian universities*, ad indicem.

filosofica di cui si vagliano contenuti, riferimenti e argomentazioni⁶⁴. Lo si coglie fin dall'inizio della glossa che offre la partizione del testo di Dino e osserva:

«Questa canzone che tratta della passione dell'amore si divide in tre parti. Nella prima si mostra quante e quali sono le cose che si dicono di quello. In secondo luogo, <Cavalcanti> determina circa le cose che propone. In terzo luogo, nello stabilire il fine del parlare si mostra l'adeguatezza di quelle cose che ha detto. La seconda <parte inizia> li <dove si dice> "In quella parte dove sta memoria"; la terza <parte> li <dove si dice> "Tu puoi sicuramente". Nella prima parte, che è il primo verso, si stabiliscono tre cose. Per prima cosa, si mostra l'intenzione generale. In secondo luogo, <si mostra> quale deve essere l'uditore di questo discorso. In terzo luogo, si mostra nello specifico quante e quali cose intende dire sull'amore. La seconda <parte inizia> li <dove si dice> "et al presente". La terza <inizia> li dove <si dice> "che senza naturale"»⁶⁵.

Il commento latino di Dino del Garbo offre così un esempio di intersezione culturale fra sfera del volgare e sfera del latino universitario proprio sul terreno dottrinale e della filosofia in particolare. E questo perché la canzone cavalcantiana è giudicata come scritto filosofico e come tale fatta oggetto di *lectura* da un maestro che, come i medici a lui coevi attivi fra Firenze e lo *studium* bolognese, uniscono la pratica medica a quella della fi-

64. Sul manoscritto chigiano si vedano *La Vita Nova di Dante Alighieri*, a cura di M. BARBI, Firenze 1932, pp. XXII-XXV; D. DE ROBERTIS, *Il codice Chigiano L.V.176, autografo di Giovanni Boccaccio*, Firenze 1974, pp. 26-27; DANTE ALIGHIERI, *Rime*, a cura di D. DE ROBERTIS, Firenze 2002, pp. 745-747; P. TROVATO *et al.*, *La tradizione e il testo del carme «Ytalie iam certus bonos» di Giovanni Boccaccio*, in «Studi sul Boccaccio» XLI (2013), pp. 1-111, in part. pp. 74-77; M. CURSI, *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma 2013, p. 129 e *passim*. Per una descrizione puntuale del codice si veda la scheda in MEL accessibile all'indirizzo www.mirabileweb.it/manuscript/città-del-vaticano-biblioteca-apostolica-vaticana--manuscript/25586. Riguardo al commento di Dino del Garbo alla canzone *Danna me priega* si vedano O. BRID, *The Canzone d'Amore of Cavalcanti According to the Commentary of Dino del Garbo*, in «Mediaeval Studies» II (1940), pp. 150-203; III (1941), pp. 117-160; G. FAVATI, *La glossa latina di Dino del Garbo a «Donna me prega» del Cavalcanti*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia» II serie, XXI (1952), pp. 70-103; U. USHER, *Boccaccio, Cavalcanti's Canzone «Donna me prega» and Dino's Glosses*, in «Heliotropia» II (2004), pp. 1-19; A. ROBERT, *Dino del Garbo and the power that imagination has over the body*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXXI (2014), pp. 139-195.

65. «Ista cantilena quae tractat de amoris passione dividitur in tres partes. In prima ostenditur quot et quae sunt ea quae dicuntur de ipso. Secundo, de illis quae proponit determinat. Tertio, in ponendo finem dictionis ostenditur sufficientiam eorum quae dixit. Ibi, secunda "In quella parte dove sta memoria"; tertia, ibi, "Tu puoi sicuramente". In prima parte, quae est primus versus, tria ponuntur. Primo, ostenditur intentio generalis. Secundo, qualis debet esse auditor huius sermonis. Tertio, in speciali ostenditur quot et quae intendit dicere de amore. Secunda, ibi "et al presente". Tertia, ibi, "che senza naturale"», BAV, Chig. L.V.176, f. 29ra, e BRID, *The Canzone d'Amore of Cavalcanti*, p. 160.

losofia, nelle aule universitarie come in altri contesti intellettuali. Il «caso» della glossa latina di Dino a un testo dottrinale in versi in lingua volgare richiama la già citata discussione dantesca riguardo alla scelta linguistica adeguata alla costruzione di un commento filosofico alla poesia dottrinale in lingua volgare. Mostra, infatti, l'esistenza di tentativi di applicazione senza mediazione linguistica delle tecniche universitarie e più ancora del lessico filosofico universitario a scritti di diversa matrice, sia letteraria che linguistica.

Si tratta di un modello di esercizio del sapere filosofico che verosimilmente giocava un ruolo nella Firenze di fine Duecento e inizio Trecento e rispetto al quale si potevano determinare anche esempi di segno opposto, cioè di opere latine, frequentate nel quadro degli studi universitari, che sono fatte oggetto di una *lectura* che utilizza il volgare. Il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 23 dex. 11, databile alla metà del Trecento, conserva una copia della *Consolatio philosophiae* di Boezio (ff. 4r-69v), assieme al prologo della *Expositio* sul testo del domenicano Nicola Trevet (ff. 1r-3r) e alle *Epistulae* di Orazio (ff. 70r-78v: *Ars poetica*; ff. 78v-106r). Il testo della *Consolatio* è accompagnato nei *marginalia* da una ricca serie di glosse, alcune delle quali attestano una traduzione in volgare dei versi latini, che è stata riconosciuta come opera di Giandino da Carmignano⁶⁶.

Al f. 4r, accanto al primo testo poetico della *Consolatio* si trova allora scritto:

Confiorito studio io che in qua dietro compieti li uersi
 Guoi piangolegio, so constricto a cominciare li dolenti modi
 Eccho le squarciate scientie mi dictano cose da scrivere
 E li uersi de la miseria bagnano le bocche de ueri pianti⁶⁷.

66. Per una descrizione del codice si veda *Libri del fondo antico*, pp. 504-506 (scheda nr. 43 a cura di S. PARISI). Si vedano G. BRUNETTI, *Gunizzelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*, a cura di L. ROSSI - A. ALLOATTI BOLLER, Alessandria 2002, pp. 155-191. Riguardo al codice si vedano BRUNETTI-GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 21-55; *Codices Boethiani. A Conspectus of the Works of Boethius. III. Italy and the Vatican City*, ed. by M. PASSALACQUA - L. SMITH, with V. LONGO - S. MAGRINI, London 2001, pp. 102-103. Si veda anche L. LOMBARDO, «Quasi come sognando». *Dante e la presunta rarità del «libro di Boezio»* (*Convivio* II XII 2-7), in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» XII (2012), pp. 141-152; P. NASTI, *Storia materiale di un classico dantesco: la «Consolatio Philosophiae» fra XII e XIV secolo tradizione manoscritta e rielaborazione esegetiche*, in «Dante Studies» CXXXIV (2016), pp. 142-168; S. GENTILI, *Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, in *The Dominican and the Making of Florentine Cultural Identity*, pp. 225-241; L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La «Consolatio philosophiae» nello scrittoio del poeta*, Venezia 2013, pp. 73-78, 148, 166; GENTILI-GUALDO, *Per la «forma» delle fonti dantesche*, p. 401; S. CALCULLI - L. FIORENTINI - I. GUALDO, *I classici e la cultura letteraria*, in *Dante e il suo tempo*, vol. II, pp. 407-414, in part. pp. 412-414.

67. BML, Plut. 23 dex. 11, f. 4r.

Testo, quello citato, che traduce i versi latini:

«Carmina qui quondam studio florente peregi
 Flebilis heu mestos cogor inire modos
 Ecce michi lacere dictant scribenda camene
 Et ueris elegi fletibus ora rigant»⁶⁸.

La fusione di annotazioni di commento in latino e traduzioni in volgare attorno al testo boeziano suggeriscono una certa frequentazione del prosimetro filosofico non limitata agli ambienti degli *studia* della Firenze del tempo, dove pure incide il lascito di Nicolas Trevet e del suo commento alla *Consolatio*. Il testo boeziano, come suggeriscono gli studi di Robert Black e Gabriella Pomaro, conosce una fortuna più ampia e le glosse di Giandino da Carmignano attestano come esso sia l'oggetto di un'attività intellettuale che certamente amplia la cerchia di coloro che possono accedere a contenuti e testi filosofici⁶⁹.

La Firenze di Dante è dunque attraversata da una cultura filosofica che non è solo appannaggio di quanti possono vantare studi universitari o che, per professione, esercitano le funzioni di *magistri* negli *studia* più vicini, a cominciare da Bologna. Vi è una pratica diffusa della filosofia, caratterizzata dal ricorso agli strumenti e alle forme del sapere universitario (*lectura, expositio, quaestio*), che esce dalla sfera dello *studium* e alimenta uno specifico lavoro intellettuale fatto di traduzioni e commenti.

È una filosofia che, se mantiene i tratti della disciplina insegnata nelle Facoltà delle Arti, si gioca però sul crinale linguistico fra latino e volgare, alimentando una discussione circa la lingua del sapere che annovera anche Dante fra le voci più autorevoli e modella la produzione culturale dei decenni che seguono⁷⁰. In questo senso la filosofia diviene una delle dimensioni in cui risulta, per così dire, «misurabile» il formarsi di una cultura delle nuove *élites* urbane, che attinge agli alti studi universitari grazie a una mediazione che non è solo linguistica. Si trasferiscono, infatti, in un contesto diverso e più articolato rispetto al mondo degli *studia* contenuti dottrinali e forme culturali che danno luogo a rielaborazioni e sviluppi capaci di rispondere alle esigenze intellettuali di una società estremamente

68. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae* I, car. I, vv. 1-4.

69. Si veda R. BLACK - G. POMARO, *La consolazione della filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano*, Firenze 2000.

70. Su questo si vedano S. DIACCIATI - E. FINI, *Ricerche sulla formazione dei laici a Firenze nel tardo Duecento*, in «Archivio storico italiano» CLXXV (2017), pp. 205-237.

magmatica e plurale, segnata da tensioni profonde e in cerca di punti di equilibrio. Un contesto, questo, che vale certamente per Firenze e che in generale è applicabile a tutta l'area dell'antico *Regnum Italiae*, fornendo i tratti di quello sfondo su cui, ad esempio, si innesta il progetto culturale e politico del *Convivio* di Dante⁷¹.

«QUANDO IL MAESTRO EBBE COMPIUTA LA PRIMA PARTE DEL SUO LIBRO». FILOSOFIA
E CULTURA ROMANZA

Tanto la filosofia degli *studia* fiorentini quanto quella delle *élites* di formazione universitaria, seppur distinte per il modo di rapportarsi al contesto urbano e per le finalità con cui vengono praticate, concordano quanto al genere di cultura filosofica. Si tratta, infatti, di un sapere codificato nel suo *corpus* testuale, come anche nelle forme in cui si esprime. A questo si assomma un ulteriore approccio alla filosofia o almeno a contenuti filosofici, che prende consistenza nel quadro della cultura urbana a partire dalla metà del XIII secolo. Attraverso le influenze letterarie delle culture di matrice cavalleresca che arrivano dalla Provenza, giungono a Firenze, assieme alle forme espressive, contenuti che alimentano specifici paradigmi dottrinali. E questi ultimi, nel contesto vivace dell'ambiente urbano di città come Firenze, si saldano con la cultura degli *studia*, oltre che con nuove esigenze di carattere sociale. Una dinamica simile, cioè di assimilazione e rielaborazione di modelli culturali coevi, si verifica nel rapporto con la corte sveva di Palermo che, nell'essere il grande antagonista politico anche della Firenze guelfa, nondimeno diviene la fonte di paradigmi retorici e letterari destinati a lasciare traccia nella sensibilità intellettuale delle *élites* fiorentine.

Tanto l'influenza provenzale quanto quella sveva, pur in modi e con pesi diversi, hanno un ruolo riguardo allo status assunto dalla filosofia nel contesto della cultura della città a partire dalla seconda metà del Duecento. Soprattutto, la loro considerazione consente di valutare un ulteriore elemento di giudizio storico: l'intreccio con le dinamiche politiche che segnano la città. Del resto, già nel quadro culturale che ruota attorno alla corte

71. La elaborazione di una cultura delle *élites* urbane può essere valutata anche riguardo a tematiche e opere di carattere politica. Al riguardo si vedano i lavori F. PAPI, *Il «Libro del governo dei re e dei principi» secondo il codice II.IV.129. Edizione critica. I. Introduzione e testo critico*, Pisa 2016; II. *Spoglio linguistico*, Pisa 2018; EAD. *Aristotle's Rhetoric in Italy (1250-1400). The Latin and the Vernacular Traditions*, in *Brill's Companion to the Reception of Ancient Rhetoric*, ed. by S. PAPAIOANNOU - A. SERAFIN, Leiden-Boston 2022, pp. 192-222.

di Federico II prima e di Manfredi poi la filosofia viene a rivestire un ruolo di primo piano nel dispiegarsi di una politica e anche di una visione «ideologica» della figura del monarca. E tuttavia, essa delinea anche alcuni modelli spendibili sul piano del *regnum* e dunque, dal punto di vista delle *élites* fiorentine, traslabili sulla *civitas*. Ne fa fede l'episodio dell'invio di opere filosofiche tradotte dall'arabo in latino che re Manfredi dispone nel 1263 all'indirizzo dei maestri delle arti parigini. Nella *epistola* che accompagna l'invio dei testi si esplicita la visione di un sovrano dedito alla cultura e alla filosofia, così che quest'ultima diviene un elemento essenziale per quanto attiene alla riconoscibilità di una funzione di guida politica saldata con quella etica. Significativamente, il testo della lettera di Manfredi spiegava:

«Dopo aver assunto le cure del regno, sebbene il laborioso tumulto delle occupazioni spesso ci distraiga e gli affari civili richiamino a sé i doveri della nostra sollecitudine, tuttavia sottraiamo del tempo alle occupazioni quotidiane familiari e non permettiamo che passi nell'ozio, ma lo impieghiamo con piacere nel gratuito esercizio dello studio, e con liberalità lo spendiamo tutto affinché lo strumento di una intelligenza più limpida sia efficace nell'acquisizione della scienza, senza la quale non si guida la vita dei mortali»⁷².

La vicenda dell'invio dei testi filosofici a Parigi da parte del sovrano siciliano, con la rappresentazione dello stesso Manfredi come «filosofo» che emerge dalla missiva, sviluppa in chiave politica e ideologica il tema del ruolo del sapere nella cornice delle corti duecentesche⁷³. Dentro la complessa cultura della Palermo sveva, le forme letterarie della poesia della scuola siciliana si fondono col recupero della tradizione retorica che plasma veri e propri stilemi e modelli per la produzione di testi ufficiali della cancelleria. A questi elementi, che sono sia di forma che di contenuto, si somma il valore attribuito alla filosofia che influisce certamente sull'immagine del principe ma determina anche la cifra intellettuale delle figure più eminenti della corte e del governo svevo e che si istituzionalizza nell'insegnamento

72. «Post regni uero curas assumptas, quamquam operosa frequenter negotiorum turba nos distrahat et ciuilibus sibi ratio mendicet sollicitudinis nostre patres, quicquid tamen temporis de rerum familiarum occupatione decerpimus transire non patimur otiosum, set totum in lectionis exercitatione gratuita libenter expendimus, totum intelligentie ut clarius uigeat instrumentum, in acquisitione sciencie, sine qua mortalem uita non regitur, liberaliter erogamus», testo in R.-A. GAUTHIER, *Notes sur le débuts (1225-1240) du premier «averroïsme»*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXVI (1982), pp. 321-374, in part. p. 323.

73. Per quanto attiene al caso svevo si veda l'efficace sintesi di F. DELLE DONNE, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma 2019.

dispensato a Napoli, nello *studium* voluto da Federico II⁷⁴. Seppur nel forte antagonismo politico che la oppone alla corte sveva, la Firenze della seconda metà del XIII secolo recupera elementi di questo paradigma politico e culturale nel quale la filosofia ha un ruolo così centrale e si salda alle forme della retorica come anche della letteratura in lingua volgare⁷⁵.

Accanto all'influenza della corte sveva, la Firenze della seconda metà del Duecento conosce un ulteriore e forse più diretto influsso da parte della cultura provenzale. Quest'ultima incide certamente sulle forme della vita intellettuale della città, come anche sui contenuti dottrinali, oggetto di elaborazione e rielaborazione. Si tratta di un'influenza destinata anch'essa ad intrecciarsi con i rivolgimenti politici cittadini. Soprattutto dopo la battaglia di Benevento (1266), il ruolo giocato dagli Angiò sullo scacchiere italiano accresce l'influenza di modelli letterari ed esiti culturali che si radicano nel contesto della lingua delle corti provenzali e che introducono una serie di valori ed elementi propri della cultura cortese e cavalleresca⁷⁶.

Questa ricca serie di influenze dei grandi ambienti cortesi dell'Europa latina della prima metà del XIII secolo conosce rielaborazioni ampie proprio nel contesto fiorentino ad opera di Brunetto Latini, al quale si deve l'assorbimento della «lezione» retorica della cancelleria federiciana con il suo *stilus altus*, come anche la stesura di quel *Tresor* che veicola, con la lingua delle corti del sud della Francia e in particolare degli Angiò, i contenu-

74. Per un quadro della questione si rimanda a A. MAIERÙ, *Filosofia*, in *Federiciana*, Roma 2005, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/filosofia_%28Federiciana%29/.

75. Certamente rilevante, quale modello, il fatto che il sapere filosofico abbia un peso nella costruzione del profilo culturale di figure come Pier Delle Vigne e Giacomo da Lantini, che compongono e animano la corte di Palermo. Su questo si vedano D. PIROVANO, *Poeti della Corte di Federico II*, Roma 2020; F. S. ANNUNZIATA, *Federico II e i trovatori*, Roma 2020; H. M. SCHALLER, *Pier della Vigna*, in *Federiciana*, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/pier-della-vigna_%28Federiciana%29/. Sul piano filosofico, per la corte sveva di Federico II, vale la pena richiamare la figura di Michele Scoto e quella di Teodoro di Antiochia. La letteratura su Michele è amplissima e si rimanda, per un quadro generale e per la bibliografia di riferimento, a P. MORPURGO, *Michele Scoto*, in *Federiciana*, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/michele-scoto_%28Federiciana%29/. Su Teodoro di Antiochia si veda L. MINERVINI, *Teodoro di Antiochia*, in *Federiciana*, accessibile in rete all'indirizzo www.treccani.it/enciclopedia/teodoro-di-antiochia_%28Federiciana%29/. Una valutazione assai puntuale delle implicazioni filosofiche della cultura della corte federiciana è quella di D. BOCCASSINI, *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*, Ravenna 2003.

76. Su questa nozione di cultura si vedano P. CHERCHI, *L'enciclopedia nel mondo dei trovatori: i 'Breviari d'amor' di Matfre Ermengau*, in ID., *L'alambicco in biblioteca: distillati rari*, a cura di F. GUARDINI - E. SPECIALE, Ravenna 2000, pp. 25-37; M. BOULDUC, *The Medieval Politics of Contraries*, Gainesville 2006; S. CERULLO, *Introduzione*, in *Salutz d'amor. Edizione critica del corpus occitano*, a cura di F. GAMBINO, Roma 2009, pp. 17-159; L. TOMASIN, *Europa romanza. Sette storie linguistiche*, Torino 2021.

ti del sapere filosofico e politico. Quella operata dal maestro di Dante non è una semplice giustapposizione di cultura ma la costruzione di un nuovo quadro intellettuale per le *élites* di una Firenze che attraversa i tormentati anni che vanno da Montaperti a Benevento⁷⁷. Brunetto, coi suoi scritti, soprattutto col progetto del *Tresor* che, oltre che politico, ha un esplicito connotato filosofico, esemplifica l'emergere di un tratto peculiare della Toscana e della Firenze dantesca, che incide anche sulle forme e i contenuti della filosofia. È il bilinguismo di un contesto nel quale, proprio le *élites* urbane, accanto al latino scolastico o a quello delle cancellerie delle grandi corti europee, ricorrono non solo al volgare toscano ma alla lingua dei trovatori provenzali, quella nella quale il Latini compone il *Tresor*⁷⁸. L'opera appare così come uno dei prodotti di una cultura nella quale si fondono l'influenza provenzale e le preoccupazioni politiche per la costruzione di un adeguato *cursus* di studi indirizzato alla «classe dirigente» del tempo.

Il nesso fra filosofia e politica, che è uno degli assi portanti della proposta culturale di Brunetto Latini, viene dunque declinato in una lingua «romanza» e viene giocato su registri diversi e rimodulato in ragione dei contesti. Peculiare è il fatto che in alcuni manoscritti del *Tresor* questo accostamento trovi una esplicita raffigurazione, come nel caso del codice London, British Library, Add. 30024. Il manoscritto, di origine francese e databile fra il 1260 e il 1300, offre il testo di Brunetto accompagnato da numerose e ricche miniature⁷⁹. Una di queste è posta in corrispondenza

77. Per un quadro complessivo si veda J. BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales. Brunetto Latini e Dante Alighieri*, New York 1993.

78. Essenziali, al riguardo, sono i lavori raccolti in *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.)*. Per una storia sociale del *tradurre medievale*, a cura di S. BISCHETTI *et al.*, Berlin 2021. In particolare, si vedano gli studi di R. VEIL, *La lirica tra Provenza e Toscana. Contatti di culture e tradizioni manoscritte nel XIII e XIV secolo*, pp. 47-58; F. ZINELLI, *Francese d'Italia e francese di Toscana. Tradizioni manoscritte e processi di vernacularizzazione*, pp. 59-106; G. MILANI, *Brunetto volgarizzatore. Il maestro e i Fiorentini in alcuni studi recenti*, pp. 107-124.

79. Si veda la scheda descrittiva del manoscritto disponibile in rete all'indirizzo www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_30024. Sul codice si vedano *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1876-1881*, London 1882, pp. 21-22; H. VARNHOGEN, *Die handschriften Ewerbungen des British Museum auf dem Gebiete des Altromanischen in dem Jahren von 1865 bis Mitte 1877*, in «Zeitschrift für romanische Philologie» I (1887), pp. 541-555, in part. p. 548; F. J. CARMODY, *Brunetto Latini's Tresor: A Genealogy of 43 MSS*, in «Zeitschrift für romanische Philologie» LVI (1936), pp. 93-99; LX (1940), pp. 78-82; F. VIELLIARD, *La tradition manuscrite du Livre du Trésor de Brunet Latini. Mise au point*, in «Romania» CXI (1990), pp. 141-152, in part. pp. 143-144; A. STONES, *The Illustrated Manuscripts of Brunetto Latini. Le Trésor*, in *The City and the Book*. II. *The Manuscript, the Illumination*, ed. by J. BOLTON HOLLOWAY, Firenze 2002, accessibile in rete sul sito www.florin.ms/beth.html; J. SABOPATHY, *A Medieval Officer and a Modern Mentality. Podesta and The Quality of Accountability*, in «The Medieval Journal» I (2011), pp. 43-79, in part. pp. 48, 51-54, 60; ID., *Officers and Accountability in Medieval England. 1170-1300*, Oxford 2014, pp. 2-4, 9.

dell'*incipit* del secondo libro del *Tresor*, che corrisponde alla versione, in lingua d'oïl, della già citata *Summa Alexandrinorum*, e raffigura Aristotele in abiti «arabi» che, come maestro, istruisce Alessandro Magno, fissando l'iconografia del filosofo precettore e consigliere del principe. Tale immagine, nel contesto provenzale e angioino a cui il manoscritto appartiene, enuclea l'idea che la costruzione filosofica in lingua romanza dell'opera di Brunetto sia esplicitamente indirizzata a Carlo d'Angiò e ambisca a farne un sovrano capace di amministrare la *iustitia* e così perseguire quel *bonum* etico e politico di cui proprio l'Aristotele dell'*Etica* è maestro⁸⁰.

Nel passaggio dal contesto provenzale ed angioino degli anni dell'esilio a quello fiorentino del rientro dopo la battaglia di Benevento, si consuma anche il passaggio dal *Tresor* al *Tesoro*. Un mutamento di contesto e di testo che non si limita a riversare nel volgare fiorentino il testo originale in lingua d'oïl. A cambiare sono infatti anche gli interlocutori dell'opera, che ora sono i giovani rampolli della futura classe dirigente fiorentina, circostanza che comporta una rielaborazione dell'intenzione dell'opera. Ed è il quadro politico nel quale tutto questo si verifica a rendere ragione del mutare di indirizzo anche dell'opera letteraria: l'orientamento giudicato «tirannico» che assume la politica dell'Angiò a partire dalla fine dell'ottavo decennio del Duecento riverbera le sue conseguenze anche sulla politica culturale di un personaggio come l'autore del *Tresor*. Il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.VIII.36, databile fra il 1285 e il 1286, rende conto di questo netto mutamento nel progetto di saldatura fra filosofia e politica, che si compie con la stesura del *Tesoro*. Significativo il fatto che questo sia

80. Vale forse la pena richiamare le parole con cui Brunetto, nel suo testo, esplicita la propria idea di filosofia morale quale fusione di «scienza politica» e di logica, che ha la funzione di guidare il giudizio morale e con esso l'agire di chi regge la cosa pubblica. Il testo del *Tresor* è edito in BRUNETTO LATINI, *Tresor*, a cura di P. G. BELTRAMI *et al.*, Torino 2007; nella citazione che segue si trascrive il testo dal manoscritto londinese indicando però anche il corrispondente luogo dell'edizione a stampa. Scrive dunque Brunetto: «Ci comence le segont liure de Aristotes qui parole des uices et des uertus le quel translata maistre Brunet Latin de latin en romanz. C.LXXXXV. La premiere partie de son liure que il at mis en escrit de theorique ce que soi appartenoit a son proposement, il uost maintenant ensiure sa matiere selonc la promesse que il fist en son prologue de deuant, por dire des II autres sciences dou cors de philosophie. Ce est de pratique et de logique qui enseigne a l'ome quel chose il doit faire et quel non, et la raison por quei l'om doit faire les unes et les autres non. Il euc de II sciences traitera li maistres auques mehlument porce que lor argument sont si entre mehles que a paines porrient estre deuses, ce est la seconde partie dou tresor qui doit estre de pierres preieuses», ms. London, BL, Add. 30024, f. 91ra-b, per l'edizione a stampa citata sopra si veda p. 330. Riguardo al rapporto del *Tresor* con gli Angiò e al ricorso al modello filosofico-politico del rapporto fra Aristotele e Alessandro Magno da parte di Brunetto Latini si vedano le considerazioni presenti in BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales*, pp. 231-238.

uno dei manoscritti nel quale si sostituisce il nome di Carlo d'Angiò con quello del fiorentino Raimondo Berlinghieri, suocero del Latini⁸¹. L'esistenza di questa variante testuale politicamente rilevante è stata giudicata da Bolton Holloway come il segno dell'evoluzione della sensibilità politica dello stesso Brunetto o certamente di quella cerchia di figure che, nella Firenze di fine Duecento, avevano trovato nella cultura elaborata dall'autore del *Tresor* e del *Tesoro* un punto di riferimento tanto politico quanto intellettuale⁸².

Il maestro di Dante, in questa prospettiva, emerge come una figura che, rispetto ai coevi autori di importanti volgarizzamenti filosofici o di ibridazioni fra latino filosofico e volgare, segue una propria direttrice culturale. La filosofia, tanto nel *Tresor* quanto nel *Tesoro*, viene esplicitamente indicata come un prezioso «tesoro» che si rivela essenziale per il retto governo delle cose. La sua è così la proposta di una stretta saldatura fra la filosofia come comprensione della realtà e l'agire politico, che prende forma dentro il perimetro culturale «romanzo», quello a cui linguisticamente appartengono i suoi scritti e nel quale rielabora i contenuti filosofici di autori come Aristotele e Cicerone⁸³ (FIG. 8).

81. «Al duomo di grande valore et di gran rinomata, Belingheri Conte di provença», che è al f. 82v del ms. BNCf II.VIII.36. Altri manoscritti del *Tesoro* recano invece il riferimento a Carlo d'Angiò: «Messer Karlo conte d'Angiò et de Prouensa», BML, Plut. 90 inf. 46, f. 197vb; BML, Plut. 42.19, f. 90rb.

82. Si veda BOLTON HOLLOWAY, *Twice-Told Tales*, p. 109. Secondo la studiosa, anche in altri manoscritti duecenteschi del *Tesoro* si ravvisano varianti testuali che possono indicare la volontà di ricollocare il testo dentro un mutato quadro politico, nel quale per il Latini il rapporto con l'Angiò risulta deteriorato se non compromesso. Ad esempio, si osserva come rilevante il fatto che il testo del manoscritto BML, Plut. 42.19, al capitolo del primo libro dedicato alla ricostruzione della vicenda degli Svevi, di Federico II e del figlio Manfredi, riporti che la stesura del *Tresor* avvenuta in Provenza negli anni dell'esilio, sia stata motivata da un amore per il nemico. In tal modo, questo il punto sollevato da Bolton Holloway, il codice laurenziano suggerirebbe addirittura un reindirizzamento della *intentio auctoris* per quanto riguarda il *Tresor*, che avrebbe aspirato a fare di Manfredi di Sicilia e non di Carlo d'Angiò un sovrano giusto e guidato dalla sapienza filosofica. Il testo del codice fiorentino recita: «Et colloro [ms.: olloro] fu cacciato mastro Brunecto Latino, et allora se ne andò elli per quella guerra sì come scacciato in Francia. E là compilò elli questo libro per amor del suo nimicho, sì come elli dice nel prologo», BML, Plut. 42.19, f. 19ra. Il *Tresor* invece riporta: «Avec eaus en fu cahiés maistre Brunet Latin, et si estoit il por cele guerre exiliez en France quant il fist ce livre por amor son ami, selonc ce que il dit au prologue devant», BRUNETTO LATINI, *Tresor*, p. 126. La versione del *Tesoro* che invece segue l'originale testo in lingua d'oïl riporta: «Et collor fue cacciato Mastro Brunecto Latino. Et allora sen' andoe elli per quella guerra, sì come iscacciato in Francia. Et là compiloee elli questo libro, per amore del suo amico, secondo et cioe che elli disse in del prologo dinanti», BML, Plut. 90 inf. 46, f. 27rb.

83. Nel *Tresor* si legge: «Mes, tout avant, vient il fonder son edifice sur le livre de Aristote, et il le traslatera de latin en romans et le possera au comencement de la seconde partie de son livre»,

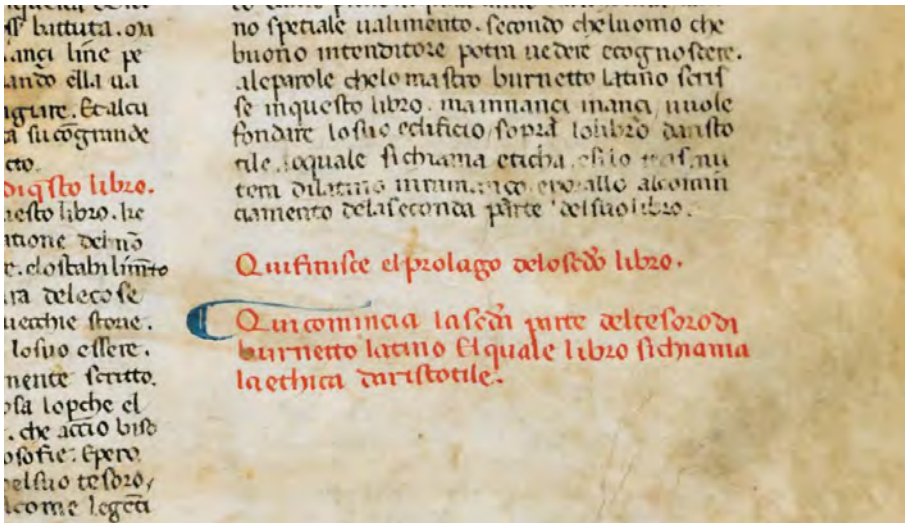


FIG. 8. BML, Plut. 42.19, f. 40rb

In questo senso si può guardare a Brunetto Latini non tanto come un volgarizzatore, ma piuttosto come ad una figura che offre un contributo decisivo al radicamento, nella Firenze degli ultimi decenni del Duecento, di quella cultura romanza alla quale anche Dante appartiene. È la cultura che, accanto al connotato linguistico, recepisce una serie di elementi dottrinali e tematici che sono elaborati e declinati ricorrendo alla filosofia, fra i quali vi è certamente la tematica dell'amore o quella della nobiltà. Se queste vengono dalla letteratura delle corti – tanto quella sveva quanto quella provenzale – nel perimetro della società urbana fiorentina sono riformulate alla luce di una sensibilità filosofica che ne fa i pilastri di una cultura destinata alle *élites* cittadine, ai «giovani rampolli», dunque con nuove valenze sociali e politiche⁸⁴ (FIG. 9).

BRUNETTO LATINI, *Tesoro*, p. 332. Il passo parallelo del *Tesoro* riporta: «Ma tucto innansi uole fondare lo suo edificio sopra lo libro de Aristotile et si lo traslactera di latino in romanso et poseralo al cominciamento de la sigonda partita del suo libro», ms. BML, Plut. 90 inf. 46, f. 74v; «Ma innanci [ms. add.: inanci] uole fondare lo suo edificio sopra lo libro d'Aristotile lo quale si chiama Ethica e si lo trasmutera di latino in ramango, e porallo al cominciamento de la seconda parte del suo libro», ms. BML, Plut. 42.19, f. 40rb.

84. A questo ambito si possono ricondurre testi come il *Fiore* e il *Detto d'amore*, che una parte della critica considera come opere giovanili di Dante. Su questo si veda L. C. ROSSI, *Introduzione. Ritratto dell'artista da giovane*, in *Dante, Il Fiore. Detto d'Amore*, a cura di L. C. ROSSI, Milano 2021, pp. v-liv. Al di là delle discussioni circa l'autorialità dei due testi, essi possono essere considerati



FIG. 9. BML, Plut. 42.19, f. 5r, margine inferiore

I testi di Brunetto Latini veicolano, dunque, nell'ambiente in cui Dante si forma, anche una certa idea di filosofia diversa da quella degli *studia*, contribuendo ad arricchire quell'insieme di elementi culturali con cui l'Alighieri problematizzerà anche l'aspetto linguistico della produzione filosofica e introdurrà il tema dei destinatari di opere che, in volgare, intendono dispensare tale sapere. Emblematico, a tal proposito, il parallelo

come esemplificazione della produzione «romanza» nel contesto fiorentino e dunque veicolo anche di elaborazioni che attengono alla filosofia «in volgare». È del resto stato notato come *Il Fiore* non riporti solo la vicenda della morte violenta di Sigieri di Brabante (F 92), tratta dal *Roma de la Rose*, ma presenti anche originali riferimenti ad Alberto Magno, quale figura di spicco dell'Ordine domenicano ed esegeta di Aristotele auverso a maestri parigini quali Guglielmo di Saint-Amour (F 88, F 130). Come nota Rossi: «La scelta della *Rose* come testo di riferimento per i due poemetti si giustifica come esito dell'opera di divulgazione in Firenze della cultura francese promossa da Brunetto, modello, per Dante e per i concittadini, di intellettuale organico, impegnato tanto nella vita politica quanto nella nobilitazione del volgare mediante volgarizzamenti di testi retorici latini e di orazioni ciceroniane e la stesura, sia in lingua d'oil sia in volgare fiorentino, di testi enciclopedico-didascalici, come il *Tesoretto* e il *Favolello*, dai quali solo il *Detto* mutua il metro didattico, il distico di settenari monorimi», ROSSI, *Introduzione*, p. VIII.

testuale fra la *Rettorica* del Latini e il *Convivio* di Dante circa la definizione di filosofia.

Nel primo testo si legge:

«Filosofia è quella sovrana cosa la quale comprende sotto sé tutte le scienze; et è questo uno nome composto di due nomi greci: il primo nome è phylos, e vale tanto a dire quanto 'amore', il secondo è sophya, e vale tanto a dire quanto 'sapienza'. Onde 'filosofia' tanto vale a dire come 'amore della sapienza'; per la qual cosa neuno puote essere filosofo se non ama la sapienza tanto ch'elli intralasci tutte altre cose e dia ogni studio et opera ad avere intra sapienza»⁸⁵.

Il testo di Dante riporta invece:

«Questo Pittagora, domandato se egli si riputava sapiente, negò a sé questo vocabolo e disse sé essere non sapiente, ma amatore di sapienza. E quindi nacque poi, ciascuno studioso in sapienza che fosse 'amatore di sapienza' chiamato, cioè 'filosofo'; ché tanto vale in greco 'philo' che a dire 'amore' in latino, e quindi dicemo noi 'philos' quasi amore, e 'sophia' quasi sapienza: one 'philos' e 'sophia' tanto vale quanto 'amatore di sapienza'. Per che vedere si può che questi due vocabuli fanno questo nome di 'filosofo', che tanto vale a dire quanto 'amatore di sapienza'. Per che notar si puote che non d'arroganza ma d'umilitade è vocabulo»⁸⁶.

Brunetto Latini emerge come figura chiave nel processo di acculturazione filosofica della Firenze di Dante. Il suo progetto di «politica culturale» è forse il primo tassello strutturato nella definizione della possibilità di una «filosofia romanza», ossia di una pratica della filosofia elaborata assimilando forme e contenuti della cultura romanza. Quest'ultima, nel caso del Latini, viene principalmente dal *milieu* provenzale frequentato negli anni dell'esilio, ma appare mediata anche da influssi che arrivano dalla corte sveva di Palermo e che passano principalmente per la letteratura poetica⁸⁷. E proprio Dante esplicherà questa doppia radice sveva e provenzale della cultura romanza della Firenze di fine Duecento e di inizio Trecento, là dove, nel *De vulgari eloquentia*, da un lato, loda Federico II e Manfredi, dall'altro, la grande poesia provenzale, non solo per la qualità letteraria del volgare da essi utilizzato ma anche per quei contenuti che delineano ideali di *nobilitas* con cui misurarsi nel perimetro della crisi dell'Italia di inizio XIV secolo⁸⁸.

85. BRUNETTO LATINI, *Rettorica*, a cura di F. MAGGINI, Firenze 1915, pp. 41 l. 16 - 41 l. 1.

86. DANTE ALIGHIERI, *Convivio* III, XI, 5.

87. Si veda BOCCASSINI, *Il volo della mente; robiglio, Dante filosofo «romanzo»*.

88. Riguardo agli ideali della corte sveva Dante ricorda: «Siquidem illustres heroes, Fredericus Cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem sue forme pandentes, donec

LA CITTÀ COME SPAZIO DELLA FILOSOFIA

La panoramica, inevitabilmente sommaria, della presenza della filosofia nella Firenze di Dante fa luce su una cornice intellettuale plurale e non certo caratterizzata da omogeneità di forme contenute. Nel tentativo di interrogare questo specifico aspetto del passato – natura e specificità della filosofia nella realtà fiorentina a cavallo fra XIII e XIV secolo – si è certo fatto ricorso a categorie storiografiche che sono tutt'altro che assolutizzabili. Parlare di filosofia scolastica, cioè quella degli *studia*, così come di volgarizzamenti o di filosofia «romanza», significa servirsi di concettualizzazioni utili a far emergere determinati aspetti del variegato panorama intellettuale della città in cui Dante cresce e spende metà della propria esistenza. Nessuna di queste prospettive definisce però livelli di realtà in sé compiuti: piuttosto, esse significano modalità di declinazione della filosofia che rispondono a sensibilità culturali diverse e che fra loro interagiscono, si ibridano e coesistono anche negli stessi autori. E in alcuni casi danno luogo a sintesi innovative. Emblematico, al riguardo, è proprio il caso di Dante che, nel corso della propria parabola intellettuale, attraversa tutte queste culture e le padroneggia, al punto da saper fondere assieme le tecniche e le argomentazioni della *quaestio* e della *expositio* scolastiche con una profonda consapevolezza epistemologica del valore filosofico dell'uso del volgare e con la rielaborazione di ideali e stilemi pienamente «romanzi».

Il quadro della filosofia a Firenze emerge, dunque, come plurale e articolato. La molteplicità di forme che la pratica di questa disciplina dispiega risponde, del resto, a un quadro sociale dinamico, che tende a riflettersi anche sul piano della diversificazione delle *élites* urbane. Questo si salda alle forme della vita religiosa cittadina, ma ancor più, nel caso dei conventi degli ordini mendicanti, al posto che Firenze viene assumendo nella geografia ecclesiastica e nello specifico in quella di Domenicani e France-

fortuna permisit humana secuti sunt, brutalia dedignant. Propter quod corde nobiles atque gratiarum dotati inherere tantorum principum maiestati conati sunt, ita ut eorum tempore quicquid excellentes animi Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibat; et quia regale solium erat Sicilia, factum est ut quicquid nostri predecessores vulgariter protulerunt, sicilianum vocetur: quod quidem retinemus et nos, nec posterius nostri permutare valebunt», DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia* I, XII, 4. Riguardo invece ai poeti provenzali osserva: «Quare hec tria, salus videlicet, venus et virtus, apparent esse illa magnalia que sint maxime pertractanda, hoc est ea que maxime sunt ad ista, ut armorum probitas, amoris accensio et directio voluntatis. Circa que sola, si bene recolimus, illustres viros invenimus vulgariter poetasse, scilicet Bertramum de Bornio arma, Arnaldum Danielem amorem, Gerardum de Bronello rectitudinem», *ibidem*, II, II, 7-8.

scani. E tale aspetto è certamente intrecciato al mutare del quadro politico della penisola italiana nella seconda metà del Duecento.

La Firenze di Dante è, dunque, uno spazio nel quale convivono culture diverse per quanto attiene alla filosofia, le quali hanno un radicamento in istituzioni come gli *studia* o nella caratterizzazione di alcune parti della società cittadina: quanti hanno una formazione in uno *studium* universitario e quanti rivestono ruoli di primo piano nella vita civile e religiosa. Tutto questo non solo fa luce sulla eterogeneità e multiformità della filosofia a Firenze al tempo dell'Alighieri. Più ancora, si può dire che dal punto di vista dello storico la filosofia diviene la cartina di tornasole di un ambiente intellettuale magmatico e dinamico e mostra la Firenze del tempo come un luogo in cui il sapere che riconosce Aristotele come maestro dimostra di saper indossare abiti assai diversi. Anche le testimonianze che vengono dai manoscritti e dal materiale scrittorio avvalorano un giudizio storico che considera la città, nel decennio in cui Dante dice di aver approfondito il proprio bagaglio filosofico, attraversata da reti intellettuali che ne fanno un luogo di interlocuzioni, di studio e di elaborazione, aperto a numerose sollecitazioni provenienti dai grandi centri di cultura filosofica.

Su uno sfondo del genere, il rapporto dell'Alighieri con la filosofia appare forse in una luce meno problematica. Si coglie, infatti, come questo sapere sia divenuto uno dei cardini di proposte di pedagogia civile e dell'educazione dei religiosi dei maggiori ordini e più in generale si affermi come elemento costitutivo del profilo culturale delle *élites* della città. Un gruppo a cui l'Alighieri stesso rivendicherò sempre la propria appartenenza.

ABSTRACT

Between «studia», Schools and Courts. Forms and Models of Philosophy in Dante's Florence

Scholars have largely discussed on the kind of relation Dante had with philosophy, noting that his literary production shows in many cases a direct reading of the works of Aristotle, Albert the Great or Aquinas. To explain such a philosophical knowledge, it has been stressed the importance of the years Dante spent in Bologna or the richness of the libraries in cities like Verona, where he would have access to such writings. In a famous passage in his *Convivio*, Dante remembers his passionate study of philosophy in the months which followed Beatrice's death. This suggest that the first acquaintance of the poet with this discipline dates between the last decade of the 13th century and the early years of the 14th century and took place in Florence. Following this autobiographical note, the contribution aims at offering a first overview of the presence of philosophy at Florence in Dante's years. Going through manuscripts and texts, the study considers the role of the *studia* of the mendicant orders (*i.e.* Santa Croce and Santa Maria Novella), but also enlarge the research dealing with the major intellectuals who contributed to the circulation of philosophical books as well as to the production of philosophical writings both in Latin and vernacular language. Dante's Florence emerges as a space where multiple cultural approaches coexisted and philosophy assumed different forms, languages and contents.

Riccardo Saccenti
Università degli Studi di Bergamo
riccardo.saccenti@unibg.it

MATERIALI

Sofia Orsino

UN INVENTARIO DELL'ABBAZIA DELL'ALBERESE

Tra il materiale raccolto per la tesi di dottorato *La Biblioteca della Badia Fiorentina. Ricostruzione della raccolta libraria e catalogo dei codici latini*¹ spiccano due manoscritti ora conservati alla Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi 91 e 173, arrivati alla Badia Fiorentina tramite il lascito di Antonio Corbinelli² e precedentemente provenienti dall'abbazia di S. Maria Assunta di Alberese (Grosseto)³.

1. S. ORSINO, *La Biblioteca della Badia Fiorentina. Ricostruzione della raccolta libraria e catalogo dei codici latini*, tesi di Dottorato in Studi storici, curriculum Scienze del libro, istituzioni e archivi, Università degli Studi di Firenze, a.a. 2017-2021, condotta sotto la supervisione del prof. F. Salvestrini e della prof.ssa T. De Robertis.

2. Antonio Corbinelli (1376-1425) raccolse una ricca biblioteca che nel 1424 stabilì di lasciare alla Badia Fiorentina (ASF, Diplomatico, Firenze, S. Maria degli Angeli 1424, novembre 24); la raccolta di codici greci e latini di Corbinelli passò dunque al monastero dopo la sua morte, avvenuta nel 1425. Dei libri lasciati dal Corbinelli al monastero fiorentino resta il frammento di un inventario redatto dopo la sua morte (Firenze, Biblioteca Marucelliana A. 30, n. 18, ff. 1r-2v), edito da Rudolf Blum (R. BLUM, *La biblioteca della Badia Fiorentina ed i codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano 1951, pp. 180-182). Tra i codici provenienti dalla Badia Fiorentina che, a seguito della soppressione degli ordini religiosi del 1808, si conservano presso la Biblioteca Medicea Laurenziana e la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Blum ha identificato i codici della biblioteca di Corbinelli a partire dalle iniziali «A. C.» riprodotte dai monaci all'interno delle note di possesso della Badia. Sul lascito di Antonio Corbinelli: BLUM, *La biblioteca della Badia Fiorentina*; A. ROLLO, *Sulle tracce di Antonio Corbinelli*, in «Studi medievali e umanistici» 2 (2004), pp. 25-93.

3. Kehr (*Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, III. *Etruria*, a cura di P. F. KEHR, Berlino 1908, pp. 255-256) segnalava anche un altro codice come proveniente dalla Badia Fiorentina e precedentemente dall'Alberese, il manoscritto Copenaghen, Kongelige Bibliotek 1582 4^o, f. 18v, interamente digitalizzato all'indirizzo www5.kb.dk/permalink/2006/manus/83/eng/A+recto/?var. Su questo codice non si riscontrano tracce dell'appartenenza all'Alberese e neppure note di possesso o signature riconducibili alla

S. Orsino, *Un inventario dell'abbazia di Alberese*, in «Codex Studies» 6 (2022), pp. 247-253 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-180-3)

©2022 SISMEL · Edizioni del Galluzzo & the Author(s)  CC BY-NC-ND 4.0

I due volumi, notevoli sia per contenuto che per altezza cronologica, verranno adeguatamente descritti nella banca dati *Madoc* con una più precisa valutazione di origine; qui intendiamo invece soffermarci sull'inventario presente nel BML, Conv. Soppr. 173, f. 157r-v.

Edito da Gottlieb⁴ con una datazione al XV secolo, l'inventario, in base ad un esame sia della scrittura che del contenuto, rende proponibile il sec. XIII med. ed elenca 75 *item* per un totale di 128 volumi, patrimonio di tutto rispetto e dichiaratamente posseduto dal monastero grossetano.

La scrittura, tanto per l'inventario quanto per le note, presenta delle soluzioni di continuità che però possono aprirsi a valutazioni diverse⁵ in quanto in un sistema morfologico comune, le differenze potrebbero essere dovute a motivi tecnici, quali una penna più dura sul f. 157v. Stabilita una forte vicinanza in morfologie significative (vd. FIGG. 1 e 2), potrebbe essere proponibile un cambio di mano solo da f. 157va, l. 27, tenuto conto delle *et* tachigrafiche incompatibili al f. 157va, l. 26 e alla penultima linea. Non è tuttavia da escludere che il testo sia riconducibile ad una sola mano.

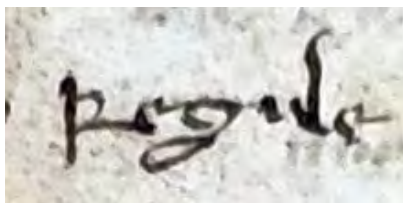


FIG. 1. BML, Conv. Soppr. 173,
f. 157rb, l. 4

Badia Fiorentina. Il codice tuttavia contiene copia di un atto del 1100 con cui il vescovo di Roselle Ildebrando cedeva all'abate di Alberese tutte le decime sui territori di proprietà del monastero (Copenaghen, Kongelige Bibliotek 1582 4°, f. 18v). Sulle vicende storico-artistiche del monastero si rimanda a E. FEDI, *L'Abbazia di Santa Maria dell'Alberese presso Grosseto*, Napoli 1942; N. MAIOLI, *San Rabano e la fattoria granducale: l'abbazia fortificata di Santa Maria Alborensis nel Parco regionale della Maremma*, Firenze 2009. Alcuni utili riferimenti sulla documentazione riguardante il monastero di Santa Maria dell'Alberese si trovano anche in M. MORDINI, *Le forme del potere in Grosseto nei secoli XII-XIV*, Borgo San Lorenzo 2007, pp. 36-39.

4. T. GOTTLIEB, *Alte Bücherverzeichnisse aus Italien*, in «Zentralblatt für Bibliothekswesen» 5 (1888), pp. 481-496, in part. pp. 482-484. Sull'inventario si segnala anche un'osservazione di D. NEBBIAI DALLA GUARDA, *Les glossaires et les dictionnaires dans les bibliothèques médiévales*, in *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*. Atti del Colloquio internazionale organizzato dal «Ettore Majorana Center for Scientific Culture» (Erice, 23-30 settembre 1994), a cura di J. HAMESE, Louvain-La Neuve 1996, pp. 145-204, in part. p. 173. Una trascrizione del testo dell'inventario, forse indipendente da quella di Gottlieb, si trova anche in E. FEDI, *L'Abbazia di Santa Maria*, pp. 102-103 nn. 4 e 5, pp. 132-133.

5. Gottlieb individuava tre mani, una responsabile dei lemmi vergati sul *recto*, le altre due sul *verso*, con cambio di mano all'*item* «Rabani duo, unum super Ienesis et alter super Numeris» (GOTTLIEB, *Alte Bücherverzeichnisse*, p. 482).

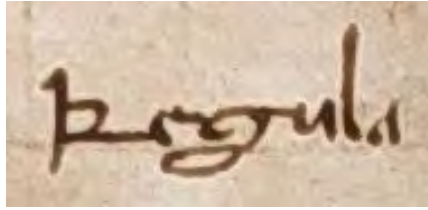
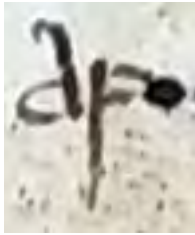
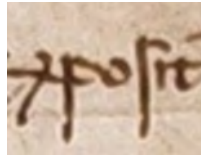


FIG. 2. BML, Conv. Soppr. 173, f. 157va, l. 10

È da notare, a conferma della datazione proposta, una fusione non regolare delle curve contrapposte – per la verità un'intrusione – per le lettere $p+o$, mentre molto raramente sono avvicinate altre curve (FIGG. 3-5):

FIG. 3. BML,
Conv. Soppr. 173,
f. 157rb, l. 17FIG. 4. BML,
Conv. Soppr. 173,
f. 157va, l. 3FIG. 5. BML,
Conv. Soppr. 173,
f. 157vb, l. 5

L'inventario attesta la presenza di una biblioteca significativa all'interno del monastero dell'Alberese. Nell'elenco troviamo una dotazione di volumi liturgici quale poteva essere richiesta da una comunità prospera e numerosa. Oltre a questi, vi si rintracciano opere legate alla vita dell'Ordine, alcuni testi di diritto canonico, ma si segnalano anche opere grammaticali e teologiche che attestano una più ampia dimensione culturale e intellettuale.

Una nota che chiude l'inventario al f. 157v (per la quale si rimanda alla trascrizione) afferma che il totale dei libri posseduti dal monastero di Alberese consisteva in 138 volumi. Nella nota lo scrivente fa riferimento ad un altro inventario, contenuto in un registro del monastero, ad oggi perduto. I lemmi dell'inventario analizzato in questa sede, anche considerando le voci complessive, porterebbero tuttavia ad un totale di 128 volumi non ampliabile a 138. A meno che non si consideri l'eventualità di un banale errore di scrittura – CXXXVIII per CXXVIII – potremmo pensare che l'e-

stensore riporti in via cautelativa il numero così come individuato nel libro «qui vocatur registrum», a confronto con quanto emerso dalla ricognizione diretta del patrimonio librario.

Trascrizione⁶

f. 157rb

1 [1] *Super Marcho Geronomum*⁷

2 [2] *Liber magnificentie Dei*

3 [3] *Expositio salt[e]rii Anbrogii*

4 [4] *Expotio^a Regule beati Benedicti*

5 [5] *Beda super Marcum*⁸

6 [6-7] *Pastoralis beati Gregori, II*⁹

7 [8] *Commentatum super Apochalix*

8 [9] *Salterium super Geronimo*

9 [10] *Liber monitionum beati Efren*¹⁰

10 [11] *Liber Prisciani maioris*¹¹

11 [12] *Liber Genesis*

12 [13] *Decreta pontificum*¹²

Conv. Soppr. 91 sez. 2 (?)

13 [14] *Vita patrum*

14 [15] *Brocardum*¹³

15 [16] *Liber retractationum sancti Augustini*¹⁴

16 [17] *Liber Anbrogii de officiis*¹⁵

^a Sic per *expositio*.

6. I compendi sono sciolti tranne nei casi dubbi, dove lo scioglimento è segnalato con parentesi tonde; tra parentesi quadre, accanto al numero progressivo relativo al lemma, è calcolato il numero reale dei volumi in base alla presenza di voci complessive. Nelle note di chiusura sono segnalati con *sic* termini e nomi palesemente errati per i quali si propongono correzioni. Quando nel testo è presente una lacuna dovuta a guasto del supporto, l'integrazione è offerta tra parentesi quadre. La lettura che Gottlieb dava dell'inventario non differisce nella sostanza da quella qui proposta, tranne in un caso segnalato in nota. L'identificazione delle opere è data, ove possibile, nelle note a piè di pagina, mentre i codici dei quali si propone il riconoscimento sono affiancati all'*item* corrispondente.

7. HIERONYMUS STRIDONIUS, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*.

8. BEDA VENERABILIS, *In Evangelium sancti Marci*.

9. GREGORIUS MAGNUS, *Regula Pastoralis*.

10. EPHREM, *Sermo de admonitione et poenitentia*.

11. PRISCIANUS CAESARIENSIS, *Institutiones Grammaticae*?

12. *Collectio canonum in 74 titulos digesta*?

13. BURCARDUS WORMATIENSIS?

14. AUGUSTINUS AURELIUS, *Retractationum libri duo*.

15. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De officiis ministrorum libri tres*.

- 17 [18] *Liber sententiae plurime*
 18 [19] *Liber Augusti^b de vita cristiana¹⁶*
 19 [20] *Liber Derivationum magistri Ugucionis¹⁷*
 20 [21-22] *Dialogus beati Gregorii, II¹⁸* Conv. Soppr. 173 sez. 2 (?)
 21 [23] *Liber (con)positus ab abbate Bartholomeo*
 22 [24] *Liber Narrationum Leonçii episcopi¹⁹*
 23 [25] *Liber Amonitionum sancti Cesarii episcopi²⁰*
 24 [26] *Liber sancti Ambrogii de trinitate Domini²¹*
 25 [27] *Liber quatuor Evangelorum*
 26 [28] *Liber Esiderii sumum bonum²²*
 27 [29] *Liber Augustini de penitentia^c 23*
 28 [30] *Liber Augustini de confessione²⁴*
 29 [31] *Registrum Gregorii²⁵* Conv. Soppr. 91 sez. 1 (?)
 30 [32] *Liber magistri Petri Lombardi²⁶*
 31 [33] *Liber colationum patrum*
 32 [34] *Liber Exameron Ambrogii²⁷*

Nel margine inferiore:

Memoria librorum monasterii Albarensis

f. 157va

Nel margine superiore:

^b Sic per Augustini.

^c Precede, come in pochi altri casi via via segnalati, un segno di paragrafo di valore poco chiaro perché, se qui si potrebbe pensare alla segnalazione di un unico volume per i nr. 27-28, in altri casi questa ipotesi non è percorribile (vd. i nr. 44 e 46, due opere tematicamente affini, ma la registrazione è spezzata dal nr. 45).

16. AUGUSTINUS AURELIUS, *De vita christiana*.

17. HUGUTIO PISANUS, *Derivationes*.

18. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum libri quattuor*.

19. LEONTIUS NEAPOLITANUS?

20. CAESARIUS ARELATENSIS, *Admonitiones ad populum*.

21. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De trinitate*.

22. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiarum libri tres*.

23. AUGUSTINUS AURELIUS, *De vera et falsa poenitentia ad Christum devota*.

24. AUGUSTINUS AURELIUS, *Confessiones*?

25. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistolarum*.

26. PETRUS LOMBARDUS, *Libri sententiarum*.

27. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Hexameron libri sex*.

Memoria librorum monasteri Albarensis

- 33 [35-36] *Duo volumina librorum regule sancti Benedicti*
 34 [37] *Liber magistri Bandini super istorias Veteris Testamenti*^d 28
 35 [38] *Diatema monachorum*²⁹
 36 [39-40] *Flos Evangeliorum duo*
 37 [41] *Cantica Canticorum*
 38 [42] *Expositio Salmi centesimi primi*
 39 [43] *Summa decretorum*
 40 [44] *Expositio eppistole beati Iacobi apostoli*
 41 [45] *Messale*
 42 [46] *Liber commentorum Porfilii*³⁰
 43 [47] *Regula beati Basilii*³¹
 44 [48] *Regule magistri Bene de regimine dictionum*^e 32
 45 [49-55] *Colectaria VII*
 46 [56] *Summa super gerundiis*^f
 47 [57] *De bereticis*
 48 [58] *Expositio Salterii de beato Isidoro*
 49 [59] *Ordinarium VII gradium Ecclesie*
 50 [60-62] *Tria volumina sermonum*
 51 [63] *Prologus Pauli Horosii presbiteri*^g 33
 52 [64-68] *Quinque tefanaria antiqua*
 53 [69-72] *Quatuor breviarum*
 54 [73] *Unum messale cum Evngeliis*^h et *Epistolis*
 55 [74] *Unum aliud messale cum Evangelis*
 56 [75] *Unum aliud messale cum orationibus*
 57 [76-77] *Duo sacramentaria*

^d La parte finale della parola «-menti» è scritta superiormente forse per rispettare lo schema di rigatura.

^e Precede un segno di paragrafo.

^f Precede un segno di paragrafo.

^g Precede un segno di paragrafo.

^h *Sic per Evangelis.*

28. MAGISTER BANDINUS?

29. SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Diadema monachorum.*

30. BOETHIUS, *In Porphirii Isagogen commentorum editio duplex.*

31. BASILIUS CAESARIENSIS, *Regula a Rufino Latino versa.*

32. BENE FLORENTINUS, *Summa dictaminis?*

33. OROSIUS PAULUS, *Historiarum libri?*

- 58 [.] *Unum valegetarium et eppistolarum*ⁱ
 59 [78] *Liber Evangelorum et Eppistolarum*
 60 [79-80] *Rabani duo, unum super Ienesis et alter super Numeris*^{i 34}
 61 [81-83] *Bibia in tribus voluminibus*
 62 [84-85] *Umiliaria duo*
 63 [86] *Vita sanctorum liber unus*
 64 [87] *Passonarium sanctorum*
 65 [88] *Sermonale unum*
 66 [89-92] *Tefanaria duo in nocte et duo in die*
 67 [93-95] *Ynaria tria*

f. 157vb

- 68 [96-98] *Processionaria tria*
 69 [99-100] *Duo manualia*
 70 [101] *Unum scartium pro penitentia*^k
 71 [102] *Liber Amorialium*
 72 [103] *Liber Appocalix*
 73 [104, 105] *Salterium expositum in duobus voluminibus*
 74 [106] *Liber Iohannis Orisaurei*
 75 [107-128] *Salteria vigintiduo.*

Nel margine inferiore:

Summa librorum monasterii Albarensis sunt CXXXVIII et scripti sunt in quodam libro qui vocatur registrum.

Sofia Orsino
 Università degli Studi di Firenze
sofia.orsino@unifi.it

ⁱ Voce cassata, certo dal copista che non deve averla compresa, e ripetuta poi correttamente al rigo successivo.

^j In GOTTLIEB, *Alte Bücherverzeichnisse*, p. 483: *unam*.

^k Precede un segno di paragrafo.

34. RABANUS MAURUS, *Enarrationum in libro Numerorum libri quattuor; Commentariorum in Genesim libri quattuor.*

NOTIZIARIO

Congresso Internazionale: «*Fenit és aquest tractat en la ciutat de Nàpols en l'anyn de la encarnatió de mil e .cc.xc.iiij. en la vespra de pascha*». Ramon Llull i Itàlia: viatges, relacions, lul·lisme.

Il congresso ha avuto luogo a Palma (Maiorca) dal 6 all'8 aprile 2022, organizzato dalla Càtedra Ramon Llull dell'Universitat de les Illes Balears.

I viaggi e i rapporti di Ramon Llull con l'Italia sono stati da tempo studiati in diversi ambiti. Nel 1943 Miquel Batllori pubblicava l'importantissimo saggio *El lul·lisme en Italia. (Ensayo de síntesis)*, in «*Revista de Filosofia*» 2 (1943), pp. 253-313, 479-537; che viene aggiornato nel 1993¹ e tradotto in italiano nel 2004². I dati forniti da questo fondamentale studio andavano rivisti soprattutto in relazione al contesto storico, che spesso non è stato preso seriamente in considerazione, alla luce delle nuove ricerche sul *modus operandi* dell'autore. Il convegno ha, dunque, permesso di far dialogare gli storici con i lul·listi, seguendo i percorsi che Llull ha tracciato nella penisola.

La sessione inaugurale si è concentrata sulla figura di Llull come autore (Lola Badia, Universitat de Barcelona: *L'Italia che Llull frequentò e gli stimoli per la scrittura*) e sul mediterraneo come luogo vissuto e immaginato (Antonio Musarra, Università «La Sapienza» di Roma: *Il Mediterraneo di Ramon Llull*). La prima sessione ha visto come protagonista il papato romano, da una parte i tentativi di contatto che Llull ha cercato di mettere in atto

1. M. BATLLORI, *Ramon Llull i el lul·lisme. Obra Completa*, II, ed. E. DURAN, pr. A. HAUF, València 1993, pp. 221-335.

2. ID., *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, ed. F. SANTI - M. PEREIRA, trad. F. J. DÍAZ MARCILLA, Roma 2004.

(Klaus Herbers, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg: *Ramon Llull y los papas: contactos o intentos de contacto? Posibilidades de intervenir en la curia Romana en los siglos XIII y XIV*), dall'altra un'analisi delle opere che il maiorchino ha diretto ai vari pontefici che ha incontrato (Simone Sari, Universitat de Barcelona: «*Sotzmet a corregiment est dictat al papa valent e a totz los seus companyós*». *L'opera lulliana diretta ai papi romani*).

Il secondo giorno si è aperto con la terza sessione su Genova, luogo d'elezione di Llull nella penisola, analizzato dal punto di vista delle famiglie aristocratiche locali e delle reti che dispiegarono (Paola Guglielmotti, Università di Genova: *Genova tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento nella prospettiva di un illustre viaggiatore: politica, reti sociali ed economiche, cultura*) e sui temi delle molte opere scritte nella città (Josep Maria Ruiz Simon, Universitat de Girona: *Llull a Gènova. Textos i contextos*). Infine, l'accento all'*exemplum* della guerra tra genovesi e pisani è stato usato come elemento utile per datare la traduzione latina della *Lògica del Gatzell* (Letizia Staccioli, Universitat de Barcelona: «*Ianuenses contra Pisanos pugnare malum est*». *Il conflitto tra Genovesi e Pisani e la datazione del Compendium logicae Algazelis*). La sessione su Napoli ha visto presente solo l'ambito storico, che è stato ricostruito anche a livello culturale, con attenzione ai medici (Serena Morelli, Università degli Studi della Campania «Luigi Vanvitelli»: *Il Regno di Sicilia alla fine del XIII secolo*).

La quinta sessione è stata dedicata a Pisa, dove Llull risiede per poco tempo ma che risulta molto fruttuosa per lo sviluppo del suo pensiero. Il quadro storico ha portato all'identificazione di alcuni dei possibili contatti lulliani (Cecilia Iannella, Università di Pisa: «*Et perueniens in ciuitatem Pisanam, quidam ex ciuibus ipsum honorifice susceperunt*». *Pisa e Ramon Llull all'inizio del XIV secolo (1308)*), mentre l'analisi delle opere prodotte dal maiorchino nel luogo ha condotto a un'importante correlazione con la produzione apologetica legata ai Tartari, elemento che più volte è stato indicato durante il convegno (Elena Pistolesi, Università per Stranieri di Perugia: *Tra Bugia e Parigi: il soggiorno di Ramon Llull a Pisa (1308)*). A Pisa, inoltre, Llull riscrive il dialogo che avrebbe intrattenuto con il filosofo musulmano Omer a Bugia, opera riletta alla luce dell'Arte (Margot Le Blanc, Katholieke Universiteit Leuven: *After Béjaya: the importance of the Ars Magna in Llull's recounting the Disputatio Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*). È stato infine presentato il lavoro di edizione sul volgarizzamento toscano da poco ritrovato della *Doctrina pueril* (Cristiana Maraviglia, «Pontificia Università Antonianum» di Roma: *Un volgarizzamento toscano della Doctrina Pueril di Raimondo Lullo*).

L'ultimo giorno si è aperto con la sesta sessione su Venezia, nella quale è stata analizzata la famiglia Zeno e presentato il testamento di Pietro, contatto del maiorchino nella Serenissima (Marcello Bolognari, Università «Ca' Foscari» di Venezia: *Raimondo Lullo e Pietro Zeno: Venezia 1319*) ed è stata analizzato dal punto di vista della coesione dei contenuti il manoscritto che Llull donò allo Zeno (Josep Enric Rubio, Universitat de València: *Ramon Llull, Venècia i els tàrtars (amb la mediació de l'Art demostrativa). La importància del ms. Biblioteca Marciana, Lat. VI, 200 [=2757]*). Infine, sono state presentate delle considerazioni sui temi astrologici presenti nella *Consolatio venetorum* e i possibili legami con Pietro d'Abano (José Higuera Rubio, Universidade do Porto: *Consideraciones astrológicas acerca de la Consolatio venetorum (1298)*). L'ultima sessione si è focalizzata su Messina, ultima città italiana visitata da Llull. Il tema è stato analizzato dal punto di vista delle minoranze religiose ancora presenti nell'isola e di come Llull potesse aver contatti o riferirsi a loro in alcune sue opere (Giuseppe Mandala, Università degli Studi di Milano «La Statale»: *Dispute, minoranze religiose e conflitti politici in Sicilia da Federico II a Federico III*), opere che sono state riviste alla luce della loro sopravvivenza attraverso i seguaci, i lettori e i conservatori (Marta Romano: *Lullo in Sicilia*).

Il congresso ha, dunque, rappresentato un punto di svolta importante per la comprensione di molti elementi della vita e degli scritti di Ramon Llull, per questo si pubblicherà un volume collettivo che approfondirà gli elementi trattati nella collana «Blaquerna» dell'Universitat de les Illes Balears, previsto per il 2023.

Simone Sari
Universitat de Barcelona
simone.sari@ub.edu

ELENCO DEI MANOSCRITTI E DEI DOCUMENTI

AOSTA

Biblioteca Comunale

4946: 29-30, 33

AREZZO

Biblioteca Città di Arezzo

409: 126

ASSISI

Biblioteca e Centro di documentazione
francescana del Sacro Convento

Fondo antico

154: 24-25, 28-29, 32, 37-49

AUCH

Archives Départementales du Gers

I 4066: 12

BERGAMO

Biblioteca «Mons. G. M. Radini
Tedeschi» (*olim* Biblioteca del Clero
di S. Alessandro in Colonna)

99: 100

BOLOGNA

Biblioteca Universitaria

2845: 196

CAMBRIDGE

Saint John's College

G. 16 (184): 195

CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. lat.

586: 126

Chig.

L.V.176: 229-230

M.VI.126: 56

M.VIII.162: 57

Pal. lat.

1246: 223

Reg. lat.

580: 175-176

Vat. lat.

2448: 13

3816: 191-192, 194, 196

3817: 188, 195-196

3829: 136

3832: 131

5377: 14, 15 (FIG. 7), 17-18

5644: 126

CITTÀ DI CASTELLO

Archivio Storico Diocesano

s.n.: 128, 152-158

COPENAGHEN

Kongelige Bibliothek

1582 4^o: 247-248

DURHAM

Cathedral Library

C.III.1: 135

- FIRENZE
- Archivio di Stato
- Cerchi
- 844: 228-229
- Diplomatico
- Firenze, S. Maria degli Angeli
- 1424, novembre 24: 247
- Passignano, Badia Vallombrosiani
- 1082, agosto: 102
- 1083, novembre: 102
- 1097, marzo: 102, 116
- 1097, novembre: 102
- 1098, gennaio: 102
- Biblioteca del Seminario Arcivescovile Maggiore
- B.I.5: 104, 106-108
- B.I.9: 106-107
- Biblioteca Marucelliana
- A. 30: 247
- C. 150: 59, 61-68
- Biblioteca Medicea Laurenziana
- Conv. Soppr.
- 91: 247, 250-251
- 173: 247-248, 249 (FIGG. 2-5), 251
- 230: 141
- 231: 141
- 233: 126
- 266: 141
- 296: 141
- 299: 141
- 300: 141
- 301: 141
- 302: 141
- 303: 141
- 304: 141
- 313: 142
- 316: 141
- 321: 141
- 330: 141
- 505: 141
- 520: 126
- 614: 208
- Ed.
- 123: 126
- 135: 142
- Plut.
- 16.8: 126
- 16.10: 142
- 17.3: 103, 126
- 19.34: 130
- 20.1: 142
- 42.19: 238, 239-240 (FIGG. 8-9)
- 76.74: 56
- 7 dex. 4: 37
- 11 dex. 8: 37
- 19 dex. 5: 93-95, 118, 133, 140, 144, 160-162 (TAVV. I-III)
- 19 dex. 8: 93-94, 116, 118, 133, 140, 163-164 (TAVV. IV-V)
- 21 dex. 12: 93-94, 124, 126, 141, 152, 165-167 (TAVV. VI-VIII)
- 23 dex. 11: 231
- 90 inf. 46: 238-239
- 4 sin. 3: 23, 27, 37-50
- 6 sin. 10: 227
- 11 sin. 1: 204 (FIG. 1), 209, 210 (FIG. 2), 211, 213 (FIG. 3), 214
- 11 sin. 2: 214, 215 (FIG. 4), 216
- 13 sin. 6: 216, 217 (FIG. 5), 218
- 13 sin. 7: 219
- 14 sin. 2: 218 (FIG. 6)
- 27 sin. 5: 37
- Biblioteca Nazionale Centrale
- II.II.72: 56
- II.VIII.36: 237-238
- Conv. Soppr.
- A.1.1213: 141
- A.2.376: 135, 139, 169 (FIG. 1)
- A.3.1150: 35
- A.3.1153: 208
- A.5.1071: 35

- B.4.725: 37
 B.5.1149: 29-30
 C.4.1791: 136, 139, 170 (FIG. 2)
 D.6.359: 26, 30-34
 E.1.252: 225
 E.5.532: 208
 F.4.255: 133, 139, 168 (TAV. IX)
 G.4.936: 207-208
 J.5.8: 38
 Magl.
 VIII.46: 191
 Pal.
 600: 59, 61-68
- Biblioteca Riccardiana
 3006: 136
- FRANKFURT
 Stadt- und Universitätsbibliothek
 Barth. 60: 136
- LEIPZIG
 Universitätsbibliothek
 524: 35
 975: 136
- LONDON
 British Library
 Add.
 30024: 236-237
 39660: 192
 Egerton
 2901: 136
 Yates Thompson
 40: 123
- Wellcome Medical Historical Library
 425: 189
- LUCCA
 Biblioteca Capitolare Feliniana
 530: 123
- MADRID
 Real Biblioteca del Monasterio
 de San Lorenzo de El Escorial
 d. III. 7: 136
- MONTECASSINO
 Archivio dell' Abbazia
 216: 136
- MONTEPRANDONE
 Museo Civico. Libreria
 di San Giacomo della Marca
 46bis: 180
- MÜNCHEN
 Bayerische Staatsbibliothek
 Clm 6292: 60
- NAPOLI
 Biblioteca Nazionale
 V.H.386: 180
 VII.D.18: 180
 VIII.G.67: 12
 XII.E.33: 55
- NEW HAVEN
 Yale University, Beinecke Rare Book
 and Manuscript Library
 Marston
 225: 192

NÜRNBERG

Stadtbibliothek

Cent. II, 6: 29-30

PADOVA

Biblioteca Universitaria

1402: 57

PARIS

Bibliothèque Mazarine

3898: 195

Bibliothèque Nationale de France
lat.

3922A: 136

16021: 179-180, 194, 196

RAVENNA

Biblioteca Comunale Classense

215: 12

ROMA

Biblioteca Universitaria Alessandrina

25b (*alias* I.i.5): 131

SIENA

Biblioteca Comunale degli Intronati

F.I.2: 105

G.V.8: 126

G.V.9: 126

I.II.7: 55

I.VI.22: 53, 57, 61-68, 85-92

(TAVV. I-VIII)

I.VII.II: 5

K.VI.62: 171, 173-196

L.VI.2: 3, 5, 6 (FIGG. 1-2), 7 (FIG. 3),

8 (FIG. 4), 11 (FIG. 5), 12 (FIG. 6), 13,

15, 16 (FIGG. 8-9), 17-18

L.VI.3: 5

L.VI.II: 5

TORINO

Biblioteca Nazionale Universitaria

I.III.29: 28-29, 33, 37, 49

TROYES

Bibliothèque Municipale

961: 136